



UNIVERSITE BORDEAUX SEGALEN
Ecole Doctorale Société, Politique, Santé Publique

Annee: 2012

Thèse N°: 1947

THESE POUR LE DOCTORAT DE L'UNIVERSITE BORDEAUX SEGALEN

SOCIOLOGIE

Présentée et soutenue publiquement

Le 15 octobre 2012

Par Awa DIOP

**IDENTITES FEMININES « TRANSGRESSIVES » AU SENEGAL : UN
RAPPORT AMBIVALENT A LA GLOCALISATION**

Membres du Jury

Jean Paul COLLEYN	Directeur d'Etudes en Anthropologie, EHESS, Paris, Président
Cyril LEMIEUX	Directeur d'Etudes en Sociologie, EHESS, Paris, Rapporteur
Fatou SOW	Maître de Conférences HDR en Sociologie, Université Paris Diderot, Rapporteur
Jean François HAVARD	Maître de Conférences en Science Politique, Université de Haute Alsace, Membre
Eric MACE	Professeur de Sociologie, Université Bordeaux Segalen, Directeur

Dédicaces et remerciements

Je dédie ce travail

A ma grand-mère Amy Touré.

A mon père Moustapha Touré qui m'a toujours soutenu dans la voie des études longues dans un contexte social où peu de gens accordent une importance à celles-ci surtout pour une fille.

A ma mère Thiara Touré.

A mon époux Aboubacar Abdoulaye Barro.

A mes frères et sœurs Mouhamadou Bamba, Mouhamadoul Bachir, Ibrahima, Ndèye Fatou et Ndèye Ngoné.

A la famille Diagne.

A ma belle-famille.

A Pierre et Jocelyne L'Angevin.

J'adresse un profond remerciement à mon directeur de thèse Monsieur Eric Macé. Il a su dès notre première rencontre m'orienter vers de nouvelles dynamiques sociales, une approche qui était pour moi, un terrain inconnu.

Je remercie tous les membres du jury pour leurs apports à ce travail.

Toute ma reconnaissance aux personnes rencontrées au cours de mes enquêtes et sans qui ce travail n'aurait pas été possible.

Ma reconnaissance va aussi à mon ami et « tuteur » Patrice Correa.

Mes remerciements aux compagnons et amis de la fac : Maryline Rudelle, Johanna Contreras, Hasna Hussein et Olivier Claverie.

J'exprime aussi reconnaissance et remerciements à Sylvette Grandchamp, Emile Parizel, Nicolas Sembel et Marie Christine Dattas.

Mes vifs remerciements également à ma belle sœur Maïmouna Barro pour ses corrections.

TABLE DES MATIERES

TABLE DES MATIERES	3
INTRODUCTION.....	6
PREMIERE PARTIE: LE SENEGAL SITUE DANS LES TENSIONS DE LA GLOBALISATION.....	32
Chapitre 1 : Des problématiques antérieures, de nouveaux horizons de recherche.....	32
1-Introduction d'un objet de recherche autour de la transgression féminine	32
2-Des analyses classiques de la dynamique sociale sénégalaise	43
3- Etudes sur les femmes : dépasser la démarcation entre genre et objectifs de développement	62
Chapitre 2 : Le Sénégal à l'aune d'une vague de déconstruction	68
1-Capacité d'agir des pratiques étudiées : des renouvellements tous azimuts	68
2-Une subjectivation politique : de la réappropriation de l'histoire et des identités nationales par la jeunesse urbaine aux formes contestataires contemporaines.....	72
3-Des cadres traditionnels de socialisation éprouvés ?.....	75
4-La « fin » de la valorisation sociale par l'école : l'irruption de figures « débanalisées » et de « formes de réussite individualisées »	77
Chapitre 3 : Le corps féminin, en tant qu'espace de contrôle social et objet de sensibilité « nationaliste », à l'épreuve des cycles d'innovation.....	85
1-Présentation des enjeux et représentations sociales autour du corps féminin sénégalais : quand l'idéalisation justifie le contrôle.....	85
2-Les annexions « visibles » du corps sexualisé à la mode, aux styles de danse et aux textes musicaux.	89
3-Absence des « polices » du corps : lorsque l'appartenance à une communauté sauve de la critique.....	93
Chapitre 4 : Un contrôle social flottant, une ambivalence dans la gestion des pratiques sociales.....	97
1-L'interdiction de la « presse de caniveau » n'est plus d'actualité : de sa censure à son déplacement vers la toile.	97
2-Que fait l'indétermination des standards sociaux sur le jugement social ?.....	98
3-Des indignations sociales éphémères.....	100
DEUXIEME PARTIE : LES DYNAMIQUES DES PRATIQUES « SCANDALEUSES ».....	102
Chapitre 5 :D'un modèle féminin à des féminités.....	102
1-Le temps du modèle féminin national : l'image d'une figure féminine « positive »	102
2-Le temps de la visibilité désacralisante, des corps retravaillés et de la beauté glocalisée : surenchère autour d'une figure féminine « négative »	104
3-Banalisation des pratiques et constructions d'un seuil de tolérance sociale : vers une société de concession.....	121
Chapitre 6 : Des pratiques sociales à la croisée de la subjectivation et de l'assimilation à l'ordre social	123

1-L'apport de l'ambivalence dans la description des « scandaleuses ».....	123
2-Production de féminités consuméristes et d'identités (dé) genrées : vers l'existence d'une nouvelle sénégalaise	124
3-Les substrats de la stigmatisation et les fondements de la production de l'étiquetage.....	145
4-Typification des figures étudiées et catégorisation des transgressions	153
5- figure de l'intellectuelle versus figure « banale » : les diplômées et les autres.....	157
Chapitre 7 : Ressources de justification et canons de (re)construction de la réputation.	162
1-La réhabilitation par la revendication de l'identité religieuse, confrérique	162
2-Convoquer la stratification sociale et l'appartenance ethnique.....	172
3- Retour vers les stéréotypes et assignations de genre : (re) endosser les statuts de mère et d'épouse....	173
4- Le rôle de l'entourage familial dans la construction de la réputation	177
Chapitre 8 : Approche instrumentale des pratiques transgressives : un marché des « scandaleuses » et des féminités exubérantes	179
1-Analyse de la mise sur agenda médiatique des féminités nouvelles	179
2-La demande masculine des féminités exubérantes.....	180
3- Le contrat de visibilité médiatique : des couvertures médiatiques sensationnelles.....	184
Chapitre 9 : Les influences du global dans les démarches de construction d'identités décalées.....	186
1-L'impact des connexions diasporiques et l'expérience de la migration.....	186
2-Le rôle des ressources médiatiques (télévision et Internet) : des branchements multiples	187
3- L'actuel marché des magazines féminins : des espaces de subjectivation morale.....	189
Chapitre10 : Une nouvelle culture de la célébrité au Sénégal.....	191
1- Que faut-il comprendre par culture populaire au Sénégal ?.....	191
2-Un renouvellement générationnel dans la culture populaire.....	192
3-Transformation de la culture populaire : émergence de nouvelles grammaires et la question d'une transgression de classe	195
4-Le langage populaire face à une continuelle obsolescence programmée	198
TROISIEME PARTIE : DES REACTIONS AMBIVALENTES DANS LA SPHERE PUBLIQUE.....	201
Chapitre 11 : Des recompositions « nouvelles » dans la sphère publique et l'espace médiatique sénégalais	201
1-La sphère publique sénégalaise ou le chevauchement versatile de divers acteurs et de savoirs pluriels	201
2-Des médias au Sénégal : de la libéralisation à une affluence tous azimuts.....	204
3-Le terme jet-setteur, une catégorie émergente et signe d'une culture du paraître.....	208
Chapitre 12 : La plaidoirie des figures de l'autorité masculine : discours autour de la défense des valeurs traditionnelles authentiques	212
1-L'islam une force publique dont les représentants sont délégitimés ?.....	212
2-Rappeler une vertu féminine par la convocation de figures féminines historiques.....	218
3-Débat sur ce qui est perçu comme une perversion étrangère et une corruption du référentiel sénégalais	220
4-Un déni de la globalisation culturelle : revendication d'une authenticité sénégalaise	224
5- Le dénonciateur de la voie publique: observation d'Oustaz Assane Seck, un critique de la société sénégalaise	229

Chapitre 13: Les alliés des « scandaleuses » : une légitimation plurielle des démarches singulières	231
1-De la politisation à travers les opérations de condamnation : production de discours jouant sur la carte de la laïcité et des libertés individuelles.....	231
2-Des Comités de soutien et des <i>fans club</i>	236
3-Des défenseurs inattendus: intervention des lobbyings religieux dans le dénouement des affaires.....	239
Chapitre 14 : La réception médiatique ordinaire des pratiques « scandaleuses »	241
1-Débats sociaux sur une société en transformation : rôle tenu par les émissions interactives et le micro-trottoir.	241
2-De l’ambivalence dans la définition sociale des « scandaleuses » : modèles ou anti- modèles ?	245
3-Que disent les femmes sénégalaises sur les identités transgressives ?.....	247
Chapitre 15 : légitimité et limites d’un raisonnement en termes de problèmes publics.	250
1-Mécanisme de transformation des questions morales en problèmes publics	250
2- Des ambivalences dans le débat public.....	257
3-Débat public au Sénégal : une notion problématique.....	261
CONCLUSION	264
BIBLIOGRAPHIE.....	271
ANNEXES	287
Annexe 1 : Les principaux guides d’entretien.....	287
Annexe 2 : Liste des principales personnes rencontrées	292
Annexe 3 : Liste des principaux articles de presse.....	295
Annexe 4: Quelques images de figures féminines et autres illustrations photographiques	298
Annexe 5: Autres documents.....	310

Introduction

En septembre 2007, nous sommes au Sénégal, un pays d'Afrique subsaharienne à majorité musulmane où une vidéo est largement diffusée sous forme de CD dans les artères de la capitale, Dakar. Cette vidéo attire l'attention, suscite les curiosités d'une société et s'invite dans les conversations privées comme publiques. Elle montre, en effet, des images¹ de filles qui dansent au rythme des tam-tams lors d'une soirée en boîte de nuit devant une assemblée mixte. La particularité de telles danses provient de leur caractère suggestif et de l'habillement érotisé des danseuses. De telles images revêtent pour les uns un côté obscène dépassant la limite du tolérable et pour les autres une expression publicisée de ce qui se pratique quotidiennement dans les rencontres entre femmes². Ce fait sensationnel promis à l'oubli à l'instar de nombreux autres faits divers qui naissent, passionnent et disparaissent, résiste au temps et devient ce qu'il convient d'appeler l'affaire dite *guddi town yengël down* (terme anglo-wolof traduisible en français par « danse des fesses en nuit citadine »).

L'entrée en jeu de la justice qui s'est traduite par l'interpellation des danseuses et des organisateurs mis en cause, la formation de mouvements de mobilisation et de contre-mobilisation finit par diviser l'opinion publique sénégalaise. Un tel procès a représenté pour certains acteurs moraux sénégalais une offensive explicite contre des pratiques qu'ils perçoivent comme l'expression d'une dissolution des mœurs. En outre cette affaire a surtout révélé le clivage entre des normes sociales qui semblent hyper-présentes et non négociables et une jeunesse au diapason d'un nouveau monde où Internet et technologies de l'information et de la communication priment. Elle constitue aussi le début d'une mise sur agenda médiatique de faits perçus comme transgressifs au regard de l'« ordre du genre » (Clair, 2008) et des codes normatifs. Les opinions et débats découlant de tels faits incluent spécifiquement et de façon récurrente des questions d'image et d'éthique de la femme sénégalaise.

¹Voir images tirées de la vidéo *guddi town yengël down* en annexe 4 (photos n°31 et 32).

²Ces rencontres se rapportent aux cérémonies sociales (mariage, baptême, etc) aux événements circonstanciels tels que les *tuur* (une mini-fête périodique au cours de laquelle des femmes ou des filles, souvent de même génération, s'invitent à tour de rôle. Le côté festif est souvent allié à un système de solidarité : les participantes se faisant parfois mutuellement des cadeaux), aux séances de tam-tam de quartier, etc. Ces différents moments sont principalement désignés comme des « affaires » de femmes.

La jeunesse, principale bénéficiaire et sans doute actrice active d'une (inter)connection aux technologies de la communication, contribue au renouvellement des contenus médiatiques et dans un sens plus large exprime un état des métamorphoses sociales. Filmer, diffuser et montrer publiquement via les sites d'informations en ligne, les réseaux sociaux et la presse *people* devient aujourd'hui un exercice quotidien dont la conséquence principale est de mettre au grand jour un Sénégal jusque-là invisible. Ce Sénégal porte des pratiques sociales, des identités nouvelles et des mœurs singulières qui sont à l'œuvre dans la sphère de sa culture populaire et médiatique. La notion de culture populaire nous sert ici comme le dit Eric Maigret à « donner un sens à la généralisation de nouvelles pratiques étroitement liées à la jeunesse » (Maigret, 2002, p.98). Ce sont par exemple des pratiques musicales, des styles de danse, des contenus télévisuels, médiatiques, des formes d'expression dans la mode, etc. Cette culture populaire constitue en ce sens une porte d'entrée dans l'univers des « transformations culturelles relatives à la seconde modernité et plus précisément aux formes d'acculturations glocalisées des représentations individuelles et collectives » (Macé, 2006, p.4). Au Sénégal, la culture populaire n'échappe pas aux effervescences urbaines et reste très imbriquée avec la culture du loisir. Dans le contexte africain, note cependant Tshikala Kayembe Biaya, « la culture populaire urbaine varie d'une ville à l'autre. Sa diversité rend compte des différents facteurs liés à l'urbanité » (Biaya, 2002, p.341).

Afin de circonscrire le travail que nous entreprenons sur cette culture, nous déplaçons le curseur du côté des femmes. En d'autres termes, nous abordons la problématique d'une culture populaire féminine articulée à une culture de masse saisie de plus en plus par la glocalisation. Cet angle d'analyse permet également d'ouvrir une brèche vers une réflexion sur la reconfiguration contemporaine des rapports de genre. L'analyseur principal est ici celui que nous réunissons sous la catégorie de figures féminines « scandaleuses ». Notons d'emblée que le qualificatif « scandaleuses » nous a d'abord servi tout au début de notre travail, à désigner des femmes ayant commis des scandales qui ont fait l'objet d'accusation publique. Mais au fil de nos enquêtes, l'approche d'Howard Becker (1985) fonctionnant sur une distinction entre la transgression d'une norme et la construction sociale de l'étiquetage (les pratiques ne sont pas, en soi, transgressives mais tout dépend de la façon dont elles sont définies par les « entrepreneurs de morale ») s'est avérée pertinente dans le travail de définition d'un tel qualificatif. Ce dernier a ainsi davantage traduit un marqueur social par lequel des femmes sont identifiées et stigmatisées qu'une transgression objective, visible. Par exemple, une non-conformité aux qualités esthétiques en termes de

décence vestimentaire et corporelle suffit à enfermer certaines femmes dans un stigmatisme malgré le caractère subjectif de la preuve pouvant justifier la violation. Isabelle Clair (2008) décrit, à propos des cités populaires de la banlieue parisienne, un scénario similaire: l'habillement, les fréquentations, le type de visibilité dans l'espace public par exemple sont suffisants pour construire un « étiquetage péjoratif » et une « mauvaise réputation » des filles.

Lorsque nous parlons d'identité ici c'est pour traduire des expériences sociales à travers lesquelles « un soi est inventé » (Kaufmann, 2004) et mis en scène. La particularité de cette « invention de soi » est qu'elle s'accompagne quotidiennement « d'une définition de soi qui soit à la fois satisfaisante pour le sujet lui-même et validée par les institutions qui l'encadrent et l'ancrent socialement en le catégorisant » (Demazière & Dubar, 1997, p. 304). Nous verrons tout au long de ce travail que les femmes dont nous parlons, oscillent constamment entre identité individualiste et identité sociale ou identifications collectives.

Les figures étudiées constituent une catégorie socialement stigmatisée, produisent des démarches singulières, des logiques d'innovation et s'incarnent à peu près de la même façon dans les représentations sociales (tantôt adulées tantôt stigmatisées). Elles sont à la base de pratiques désignées et perçues comme transgressives au regard d'un certain discours normatif chargé d'idéologies culturelles et religieuses ; ce sont des pratiques telles que la promotion de féminités sexualisées, de danses hyper-érotisées, de défilés de mode non-conformes aux qualités esthétiques sénégalaises dominantes et socialement valorisées ou encore l'hyper-médiatisation du corps féminin, etc. Le fait qu'elles soient perçues comme transgressives tient d'une part à des indicateurs visibles, inscrits par exemple dans des normes fixées du corps féminin. L'usage de ce dernier ainsi que la manière dont il est mis en scène dans les espaces publics peuvent connoter positivement ou péjorativement la définition sociale des femmes. La connotation positive renvoie à un type d'habillement (souvent traditionnel) jugé décent et agréé par le référentiel religieux et culturel. Elle concorde par ailleurs avec une féminité contrôlée, traditionnelle, cette dernière renvoie à son tour au modèle féminin national dominant. Le corps féminin est alors un opérateur qui permet de qualifier la réputation féminine car comme le note Isabelle Clair « l'apparence physique et son inscription dans l'espace social restent la seule preuve tangible, le reflet mécanique de l'activité interne et intime du corps des filles » (Clair, 2009, p.2).

Si des séances de danse, de défilé de mode, d'élection de Miss suscitent des indignations sociales dans le contexte sénégalais, c'est parce qu'elles déconstruisent des codes « policés », des dimensions sacralisées et idéalisées du corps féminin ainsi que les articulations de ce dernier avec la nation, la communauté, l'identité. Les « paniques morales » suscitées par de telles pratiques prennent comme justification l'argument de la distanciation des filles d'avec la vertu nationale. Il faut rappeler que la notion de « panique morale » a été utilisée par le sociologue Stanley Cohen en 1972 expliquant que celle-ci surgit lorsqu' « une condition, un événement, une personne ou un groupe de personnes est désigné comme une menace pour les valeurs et les intérêts d'une société » (Cohen, 2002, p.1). Dans le sillage de Cohen, nous définissons ici la notion de « panique morale » comme le fait de considérer des pratiques singulières déviantes et dangereuses pour la société et d'appeler à des réactions souvent disproportionnées. Un tel état de fait provient souvent d'une « indissociation entre corps des femmes et moralité publique ». Pour illustrer des cas de panique morale, nous prenons le scandale de *guddi town yengël down* et l'élection de *Miss jongoma*³ et plus récemment le scandale du mariage gay. Pour *guddi town yengël down* et l'élection *Miss jongoma*, la panique morale s'articulait surtout autour des questions d'image et d'éthique de la femme sénégalaise ; la peur était surtout liée à l'effritement des qualités associées à celle qui éduque, celle qui est destinée aux statuts de mère et d'épouse. Concernant le scandale dit du mariage gay, l'état de panique morale s'est traduit par la chasse à l'homosexuel ; la matérialisation de l'homosexualité a été assimilée à une exposition du Sénégal à tous les dangers, à la fin d'une nation, au début d'une dérégulation sociale.

Certaines transgressions sont objectivement identifiables, d'autres pratiques par contre sont définies sous la bannière de la stigmatisation mais fondées sur des normes moins objectives dont la violation ne peut pas susciter l'activation de l'action collective. Parmi ces pratiques, nous pouvons citer la distanciation d'avec les cadres de socialisation traditionnels fondant l'identité féminine traduisibles en termes de violation des assignations « genrées » liées au mariage par exemple. Ainsi, la figure de la « vieille fille » peut être perçue comme extérieure à la féminité nationale qui encourage mariage et définition sociale des femmes à côté des hommes ; pourtant la vindicte populaire ne s'attarde pas forcément sur son cas.

³ Terme wolof pour désigner une femme bien en chair caractérisée par une démarche indolente. Le terme *drianké* aussi est souvent utilisé pour dire la même chose.

Cette tentative de labellisation des pratiques et des identités perçues comme transgressives démontre en même temps une hétérogénéité de la catégorie de femmes sur laquelle nous travaillons : elle ne se présente pas en effet comme un ensemble uniforme ; elle est plutôt un continuum regroupant des femmes aux trajectoires et carrières différentes. Cependant, leur point commun est qu'elles font l'objet de dénonciation publique sur la base de catégories de valeurs (morales, juridiques, etc.) qui finissent souvent par s'imbriquer jusqu'à se confondre. En outre, la visibilité de ces figures dans la sphère publique ne s'articule pas avec un discours idéologique ou un engagement public de transformation des rapports de genre, mais leurs pratiques font par contre quelque chose à la société sénégalaise. Ainsi, il s'agira moins de penser que ces figures reconfigurent les rapports de genre que d'analyser la manière dont la société sénégalaise reçoit et traite leurs pratiques. Soulignons que les effets induits se produisent par un processus d'agrégation c'est-à-dire une montée en puissance de plusieurs pratiques souterraines qui finit par créer une forme de tolérance sociale ainsi qu'une reconfiguration des sensibilités morales. Notre propos sera donc ici que les dynamiques sociales dans ce contexte sont à appréhender dans le sillage d'épiphénomènes qui, à force de se démultiplier, montrent l'obsolescence de certaines valeurs et représentations partagées par le collectif.

1-De quelles figures féminines s'agit-il ?

Au départ de ce travail, nous formulons ces questions : qu'est-ce que les pratiques « scandaleuses » font ? Que nous apprennent-elles « en matière de normes, de transgressions et de réactions » ? (Heinich, 2005, p.122). De ce schéma interrogatif découlaient ces trois hypothèses principales :

-La « glocalisation » contemporaine du Sénégal ne se démontre pas seulement par la jeunesse masculine urbaine et l'islam confrérique mais est portée aujourd'hui par des dynamiques et des nouvelles subcultures⁴ inhérentes à l'émergence d'identités féminines transgressives.

⁴Ce terme est la traduction anglaise de sous-culture. Il est utilisé pour évoquer toute culture se développant parallèlement à la culture « traditionnelle, dominante ». Le terme sous-culture (en particulier le préfixe « sous ») met en relief un « côté illégitime voire péjoratif », ce qui n'est pas le cas du préfixe « sub » qui fait plutôt référence à une dimension souterraine. Nous reviendrons plus tard sur cette notion avec notamment le champ des cultural studies.

-Les porteuses de ces nouvelles identités n'ont pas l'apanage des grandes décisions mais elles font des choses qui participent au déplacement des imaginaires sociaux « par le bas » (Tarrus, 2002, Bayart, 1981).

-Les pratiques « scandaleuses » ne peuvent pas être appréhendées suivant un schéma linéaire : les actrices de telles pratiques sont en effet entre une acceptation des normes et assignations de genre en tant que donnée sociale auxquelles elles sont quotidiennement confrontées et une subversion rarement revendiquée et volontaire de ces normes.

Etablissons quelques exemples de femmes étiquetées péjorativement en nous arrêtant à chaque fois sur les arguments qui fondent leur étiquetage ainsi que le marqueur par lequel elles sont identifiées. Certaines sont des figures populaires c'est-à-dire bien connues dans la sphère publique. D'autres par contre ont juste connu une visibilité médiatique (via leurs prénoms ou initiales) tout en restant dans l'anonymat, suite à l'éclatement d'un scandale.

- **Des figures populaires⁵.**

Ndèye Guèye, danseuse dans les vidéos clips et animatrice temporaire d'une émission télévisée. Elle est désignée par rapport aux danses sexualisées et doit sa popularité au scandale *guddi town yengël down* (danse des fesses en nuit citadine).

Mbathio Ndiaye, danseuse dans les vidéos clips, citée dans une affaire de grossesse hors mariage, de vol de portable et de bagarre publique.

Adja Diallo, mannequin, désignée comme étant une collectionneuse d'hommes, de footballeurs professionnels en particulier. Elle est souvent utilisée comme figurante dans les vidéos clips.

Oumou Sow, danseuse dans les vidéos clips, définie par rapport à une féminité exubérante et aux danses sexualisées.

Adama Paris (de son vrai nom Adama Ndiaye), popularisée à travers un défilé de mode annuel, Dakar Fashion Week, jugé provocant et non conforme aux réalités locales.

⁵ Voir images en annexe 4.

Coumba Gawlo Seck, artiste-chanteuse, présentée comme une figure du mariage tardif. Elle était stigmatisée à cause de chansons perçues comme suggestives, sexualisées et d'un look au crâne rasé.

Diouma Dieng Diakhaté, styliste, présentée comme une figure esthétisée (référence à la chirurgie esthétique) malgré son âge (transgresseuse de normes générationnelles).

Viviane Ndour, artiste-chanteuse, véhiculant une image de bimbo, de femme fatale et souvent désignée par son habillement érotisé.

Fabienne Féliho, Miss Sénégal 1987, popularisée récemment en tant que figure de l'adultère à cause du procès de son divorce largement médiatisé.

Dié Maty Fall, journaliste, représente l'image de la femme libérée, indépendante et occidentalisée. Stigmatisée à cause d'une maternité hors mariage et de son opinion très tranchée sur la vie de couple⁶.

Dada Pathial, danseuse dans les vidéos clips, figure de la féminité extravagante et de la danse sexualisée.

Aïda Dada, danseuse dans les vidéos clips, stigmatisée par rapport à la danse sexualisée.

Oumou Sy, styliste, désignée par rapport à l'affaire dite des cent mannequins.

Nafitoo (de son vrai nom Nafissatou Diop), styliste, créatrice de lingerie perçue comme hyper-érotique.

- **Les anonymes.**

H.D et A.ND, citées dans l'affaire des filles de la Sicap (un quartier dakarais). En février 2010, en effet, une affaire dite des photos obscènes a rendu célèbre deux jeunes filles sénégalaises mineures à l'époque des faits (2008). L'anonymat a couvert cette affaire ; ces filles n'étant définies que par rapport à leurs initiales (H.D, A.ND), leur quartier d'habitation (la SICAP) et la somme d'argent reçue pour la séance photo (20 euros).

⁶ Dié Maty Fall déclarait en 2008 dans une interview au Magazine sénégalais *Station One* « Pour moi l'homme idéal c'est celui qui me fiche la paix »

Les actrices de *sabar bu garaw*⁷(expression de la langue wolof dont la signification française est « danse obscène »). Tout est parti d'une fête d'anniversaire organisée en 2004 sur la terrasse d'une maison à Yoff où des filles et des femmes d'âge mûr se sont prêtées à un concours de danse⁸. Six ans après, un tel film a atterri sur la toile et s'est vendu dans la diaspora sénégalaise en Italie sous forme de VCD.

2-Définir, justifier et contextualiser l'objet et le cadre d'étude.

- **L'Objet d'étude**

Il nous faut sans doute justifier ces deux choix : pourquoi le Sénégal pour analyser de tels phénomènes ? Et pourquoi avec de telles actrices ? Nous partons, en effet, de deux observations principales : l'une disciplinaire et l'autre factuelle, c'est-à-dire basée sur un ensemble de faits survenus au cours de ces dix dernières années dans ce pays. L'observation disciplinaire nous permet de répondre aux questions suivantes : qu'est ce qui se dit ou qu'est ce qui s'est déjà dit sur le Sénégal et de quel côté pouvons-nous situer les angles morts d'une telle production ? La réponse à ces questions nous permet de constater que les travaux généraux sur le Sénégal sont principalement centrés sur l'islam sénégalais et ses affiliations confrériques (travaux de Jean Copans, Christian Coulon, Donald Cruise O'Brien, Jean François Bayart, Jean François Havard, Charlotte Pezeril, etc), la jeunesse urbaine et ses constructions subculturelles (Momar Coumba Diop, Jean Francois Havard, Ndiouga Benga, Tshikala Biaya etc.). Ces travaux s'intéressent aussi aux nouvelles figures de la réussite sociale (lutteurs, émigrés, commerçants transnationaux) et aux études de genre (Fatou Sow, Amina Mama, Ayesha Iman, Awa Thiam, etc.). Notons que les études de genre en Afrique sont très souvent ramenées aux questions et objectifs de développement. L'émancipation féminine en constitue la pièce maîtresse et devient comme le notent Agnès Adjamagbo et Anne-Emmanuèle Calvès « un objectif affiché par l'ensemble des agences multilatérales et bilatérales de développement et par de nombreuses ONG internationales » (Adjamagbo, Calvès, 2012, p.3).

⁷Voir image-vidéo en annexe 4, photo n°33.

⁸Des portables et des pagnes étaient mis en jeu pour la (ou les) meilleure(s) danseuse(s).

La deuxième observation est que depuis la fin des années 90, nous observons au Sénégal la construction de surenchère autour d'une nouvelle figure féminine dont la publicité des pratiques est concomitante avec la diversification des instruments médiatiques globalisés. La mise sur agenda médiatique de cette figure est concomitante avec un contexte de globalisation culturelle, de diasporisation et surtout de démultiplication des couvertures médiatiques (Internet, réseaux sociaux, blogs, presse *people* en ligne, diversification des chaînes de télévision et des radios privées, etc.).

En croisant ces deux observations, il nous est apparu que travailler sur les angles morts de la production disponible pouvait être producteur de connaissances. C'est dans cette logique que nous avons décidé de travailler sur la culture populaire féminine car nous savons finalement peu de choses sur la manière dont les subcultures féminines sont « mises en jeu, contestées et transformées au quotidien » (Kringelbach, 2007, p.82). Aussi, le discours normatif « pèse plus fortement sur les identités féminines que masculines » (Barthélémy et Jézéquel, 2007, p.93)

De même, il faut dire dans un contexte plus général que les terrains d'analyse via lesquels sont analysés les rapports sociaux de sexe, les féminités et les masculinités, connaissent des transformations (connexions diasporiques, identités religieuses, postcolonialité, etc.) et appellent aujourd'hui à des redéfinitions et resignifications. Dans une telle opération, l'enjeu qui nous semble le plus original en termes de production de connaissances nouvelles tourne autour de catégories d'acteurs se manifestant « par le bas ». La perspective adoptée rejoint celle de Jean François Bayart(1981) qui définissait une façon nouvelle de saisir le politique en Afrique en étudiant des acteurs d'en bas (groupes sociaux de la masse) au détriment d'une observation axée sur l'Etat et autres structures institutionnelles prégnantes. Cette approche telle que nous l'utilisons dans le cadre de cette thèse, met à jour des moments de tension et de négociation dans les rapports sociaux de sexe, et surtout témoigne de la validité d'une réalité sociale nourrie et débordée par des dynamiques venant d'en bas. L'approche constitue un laboratoire original pour des raisons heuristiquement justifiables. Le contexte social, culturel connaît, en effet, depuis quelques années une transformation en matière de mœurs ainsi qu'une reconfiguration des sensibilités morales, des référents habituels faisant sens culturellement.

Ce bouleversement a permis par exemple d'observer une forme d'annexion visible de l'érotisme à la mode, à la danse et plus vastement une mise sur agenda médiatique de

certaines pratiques sociales féminines jusque-là non étudiées. Il s'agit ici de mettre particulièrement en évidence la notion de visibilité des pratiques. Cette notion de visibilité permet par ailleurs de mettre l'accent sur le fait que nous ne prétendons pas être en présence de phénomènes nouveaux (du moins au cours des vingt dernières années) mais nous pouvons affirmer par contre que la visibilité ou encore le dévoilement public de ces pratiques constitue une expression de ce que nous appelons la médiatisation du « Sénégal souterrain ». Pour le dire autrement, des faits de transgression ont toujours existé dans la société sénégalaise mais en l'absence de la publicité dont les pratiques actuelles font l'objet. Les médias de masse constituent l'élément « nouveau ». Sur ce rapport entre visibilité des faits « transgressifs » et médias, Cyril Lemieux et Damien De Blic recapitulent l'approche de John Thompson qui fait une distinction entre les « scandales « localisés » des sociétés pré-médiatiques et les scandales « médiatisés » des sociétés modernes » (De Blic, Lemieux, 2005, p. 32). Selon Thompson, nous expliquent ces deux auteurs, avant le développement des médias de masse c'est-à-dire à l'époque des sociétés pré-médiatiques, si des scandales étaient dévoilés, les formes de communication mises en œuvre se fondaient sur la co-présence, le face-à-face. Alors que les scandales « modernes », soulignent-ils, sont soumis à un flot d'informations n'exigeant pas de réponse du destinataire (De Blic, Lemieux, 2005, p. 32). De la même manière, le développement des médias de masse a produit au Sénégal un phénomène de visibilité de faits « transgressifs » sinon perçus comme tels ainsi que la diversité et la complexité des régimes de justification médiatique.

Aujourd'hui, la large diffusion des informations, images et vidéos renforce les arguments de la disqualification tout en permettant un phénomène de banalisation des faits publicisés ainsi que leur inscription quotidienne dans l'agenda médiatique sénégalais. Ce qui a comme prolongement une forme de prolifération d'informations et d'actualités portant sur des sujets autrefois censurés (publication de photos de femmes dénudées, témoignages de lesbiennes, photos d'homosexuels, reportages sur les pratiques sexuelles des sénégalaises, extraits d'images pornographiques, etc.). Cette nouvelle forme d'information est aussi valable pour les nouvelles chaînes de télévision privées (Walf Télévision, Télévision Futurs Médias, Sen TV, 2sTV, LCS, etc) qui, soumises aux règles de la concurrence, sont à la recherche permanente de sujets plus sensationnels, rocambolesques et donc plus captivants.

Les démarches singulières des femmes « scandaleuses » nous apparaissent comme des expressions quotidiennes, normales d'une société soumise aux injonctions modernes en termes de visibilité publique, de subjectivation et de renouvellement des modèles sociaux. Tout d'abord, il est question de voir comment des identités nouvelles se construisent, se meuvent et finalement s'épuisent dans l'espace social. En effet, les identités construites à travers des pratiques sociales vues comme « scandaleuses », sont à saisir dans une configuration de flux et de reflux. Ce qui fait apparaître la « carrière » (Howard Becker, 1985) de « scandaleuse » comme temporaire car conditionnée par d'autres pressions sociales telles que l'injonction au mariage, plus subtiles que les indignations verbales des entrepreneurs moraux et qui les fait revenir dans le rang et passer peut être le flambeau à d'autres femmes voulant suivre les mêmes trajectoires.

Il existe au Sénégal des domaines vus comme générateurs de subjectivité transgressive : ce sont des milieux qui portent des marqueurs sociaux « négativisés ». Nous pouvons évoquer ici l'exemple des mannequins désignés comme des filles de mœurs légères voire des prostituées déguisées juste par référence à un corps de métier que l'imaginaire collectif a longtemps stigmatisé. L'amalgame mode/ sexe sert ici à la disqualification des pratiques. Une affaire dite des « cent mannequins » qui a créé des remous nationaux, provoquant ensuite la détérioration des relations diplomatiques entre la Libye et le Sénégal, pourrait nous servir d'exemple ici. Le 28 août 2001, des mannequins de nationalité sénégalaise s'apprêtaient à s'envoler vers la Lybie, sous la direction de la styliste Oumou Sy en vue d'une participation à un spectacle célébrant le 32e anniversaire de la révolution libyenne. A leur départ de l'aéroport de Dakar, leur avion est bloqué avec, pour motif, l'ambiguïté autour des justifications du séjour de ces femmes en Libye. L'assimilation était vite faite entre ces filles et un réseau de prostitution. La justice sénégalaise a d'ailleurs diligenté une vaste enquête de moralité pour les cent mannequins. L'appartenance au milieu de la mode participait à leur stigmatisation et servait d'argument de défense pour les acteurs de la disqualification (c'est-à-dire les dénonciateurs).

- **Le Sénégal : un laboratoire d'ambivalences**

Parlant de l'Inde, Jackie Assayag (2005) utilise le terme de « désorientation » pour qualifier les diverses transformations sociales, culturelles, économiques et politiques subies par ce pays. A l'instar d'une « Inde désorientée », sous l'emprise de la mondialisation et qui fait

face à l'organisation du marché industriel de la beauté autour du corps féminin, la crise de l'agriculture, la recomposition des classes moyennes et la transformation du paysage visuel et médiatique (Assayag, 2005), le Sénégal a connu des transformations diverses mais ambivalentes car sous l'empreinte à la fois de « stratégies d'extraversion⁹ » (Bayart, 1999) et d'identités nationales. Le Sénégal constitue ainsi un tableau de contradictions où la tradition et la modernité, l'archaïsme et l'avant-gardisme s'entremêlent.

Il faut dire d'emblée que l'appellation Sénégal proviendrait selon certaines interprétations comme celles de David Boilat (1984), d'une déformation de l'expression wolof *sunugaal* (notre pirogue). Si une telle étymologie est parfois controversée, elle reste la plus connue et la plus utilisée par l'imaginaire national. Par ailleurs, ce terme qui signifie par extension « tous dans la même pirogue » traduit une certaine cohésion et solidarité nationale, se rapporte aussi au symbolisme de la construction de la nation. A propos de la nation sénégalaise, il faut souligner qu'elle fait référence à deux centralités principales: l'islam et la culture wolof même si cette dernière cohabite avec d'autres spécificités culturelles. Le wolof, langue véhiculaire, transporte avec lui une culture « homogénéisante ». Parlant par exemple des manières d'être jeune à Ziguinchor (dans le Sud), Geneviève Gasser évoque la réappropriation de l'expression *bul faale* dans cette région : « *Bien que wolof, l'expression est tout aussi fréquente à Ziguinchor qu'à Dakar [...]. Le wolof rassemble et confère une identité collective permettant aux jeunes d'origines diverses d'exprimer leurs préoccupations communes [...]. Dire bul faale, c'est également une façon de s'intégrer à l'identité la plus large, celle qui sera susceptible de leur donner une ouverture sur le monde, en l'occurrence, l'identité sénégalaise* » (Gasser, 2001, p.141). Pourtant cette région, définie par des revendications séparatistes et identitaires est marquée par une série de « différences » d'avec le reste du pays que Vincent Foucher saisit en termes de divergences « entre la forêt et la savane, entre ethnies sahéliennes et ethnies guinéennes, entre civilisation du riz et civilisation du mil » (Foucher, 2002, p.375).

⁹A travers ce paradigme d'extraversion, Bayart soutient que la dépendance des pays africains par rapport au reste du monde est une dépendance générative de mode d'action. Elle ne bloque pas et n'est pas passive, elle est au contraire source d'actions qui sont souvent stratégiques. Il identifie plusieurs niveaux dans les stratégies d'extraversion (économique, militaire, politique, financière, démocratique, culturelle). Bayart décline des modes d'action dans l'extraversion que sont : la coercition, la ruse, la fuite, l'intermédiation, l'appropriation et le rejet. L'extraversion culturelle désigne un mécanisme d'importation et d'utilisation d'éléments de cultures étrangères dans le but de produire des effets locaux.

Pour présenter le Sénégal sous l'angle de dynamismes sociaux glocalisés et de reconfigurations basées sur « l'extraversion », nous avons choisi les entrées liées aux migrations, aux recompositions de l'économie populaire à travers la figure du *moodu-moodu*¹⁰ national puis transnational. Ce qui constitue une façon de s'intéresser à l'éthos migratoire, économique, culturel et religieux de la confrérie mouride mais également aux stratégies de survie et de bricolage dans l'informel.

Le Sénégal constitue un pays cosmopolite où se côtoient en plus des communautés nationales (ethnies¹¹) une importante communauté étrangère souvent d'origine africaine (venus des pays limitrophes telles que la Gambie, la Guinée, le Mali, le Cap-vert ou encore la Mauritanie), européenne et lybano-syrienne. Parmi la communauté européenne, les Français¹² sont en tête, leur représentation s'explique par le passé colonial et les rapports postcoloniaux « privilégiés ». Concernant le groupe libano-syrien, sa présence s'est accentuée dans la période postcoloniale notamment avec la guerre du Liban. Cette communauté occupe une place considérable dans le commerce ce qui leur vaut d'être considéré comme les concurrents des commerçants *mourides*. La plupart des libanais sont nés au Sénégal, parle la langue véhiculaire (le wolof) mais sont pourtant considérés comme des Sénégalais « particuliers » à part. Le Sénégal est aussi une terre de départ. La diaspora sénégalaise est particulièrement développée en Europe, en Afrique ; en Asie et aux Etats Unis. Cette diaspora s'est imposée en acteurs privilégiés dans le développement économique et culturel du pays : « les transferts financiers de la diaspora sénégalaise représentent aujourd'hui une rente très importante. En 2010, il est entré au Sénégal par le circuit des voies formelles (banques, sociétés de transfert d'argent, poste), 594,9 milliards de francs CFA provenant de la diaspora sénégalaise. On estime que les fonds envoyés par les Sénégalais vivant à l'étranger sont supérieurs aux ressources financières provenant de l'aide internationale et qu'ils constituent à eux seuls, 9,3% du PIB provisoire de 2010 » (Agence Nationale de la Statistique et de la Démographie, 2010). La France, l'Espagne,

¹⁰ Terme utilisé au départ pour désigner le rural qui vient en ville pour chercher du travail, souvent dans le domaine du commerce. Il est le prototype du *baol-baol* (rural venant de la région du Baol) ou encore le *bana-bana* (vendeurs informels souvent ambulants)

¹¹ Les ethnies principales sont les Wolofs, les Peuls, les Sérères, les Diolas, les Malinkés et les Soninkés

¹² Les Français vivant au Sénégal sont très présent dans la sphère économique (gestion d'entreprises privées et autres professions libérales)

L'Italie ont été pendant longtemps des destinations de choix mais depuis quelques années la rigidité dans la délivrance des visas européens a promu de nouvelles destinations telles que le Canada, la Turquie, la Chine, l'Amérique latine et les Etats Unis. Cette « fermeture » des frontières européennes a par ailleurs engendré un phénomène d'immigration clandestine consistant à embarquer dans des bateaux de fortune pour rejoindre les îles Canaries. Ce phénomène a constitué un problème public dans la période 2006-2007 avec de nombreux cas de décès et de disparition en mer.

Lorsque l'on évoque l'émigration au Sénégal, on pense très souvent à ceux qui sont appelés les *moodu-moodu* dans le langage courant. Produit de l'exode rural causé par la crise agricole et la sécheresse des années 70, le *moodu-moodu* s'est d'abord installé dans les villes sénégalaises avant de rejoindre les villes africaines, européennes et américaines. Si « l'évolution actuelle du terme *moodu- moodu* ne permet pas de l'assigner à une confrérie ou à une localité donnée » (Programme de Recherche Urbaine pour le Développement, 2004), il convient de reconnaître une représentation considérable¹³ des mourides dans les réseaux *moodu-moodu*. Les activités des *moodu-moodu* mourides sont d'ailleurs souvent assimilées à une multinationale qui a acquis un pouvoir politique à la mesure de son réseau économique. Tout au long de cette thèse, nous reviendrons très souvent sur le mouridisme qui est sûrement « l'objet social africain qui a été le plus travaillé ces quarante dernières années » (Bayart, 2010, p. 398). Notons que la configuration religieuse au Sénégal est construite autour d'un islam maraboutique et populaire mais la confrérie mouride constitue la plus intéressante si nous voulons saisir des « transactions entre islam et République »¹⁴ mais également des dynamismes économiques transnationaux. La communauté mouride du Sénégal est, en effet, actrice d'une migration transnationale caractérisée par un transit constant entre un ici et un là-bas ; ce transit concernant à la fois les personnes, les matériels et biens symboliques (Moreno Maestro, 2006, p.93). En véritables « fourmis » dans le circuit migratoire (Tarrus, 2002), les mourides s'inscrivent dans des pratiques de développement économique d'abord de la ville de Touba (capitale de la communauté) ensuite du Sénégal. Inscrits dans des réseaux commerciaux transnationaux, ils gèrent une économie populaire qui contourne les

¹³Cette représentation peut s'expliquer par le fait les ruraux qui étaient appelés des *moodu-moodu* provenaient en grande partie du bassin arachidier, région qui est considérée comme le fief de la communauté mouride.

¹⁴ Nous reviendrons en détail sur cette question au niveau du chapitre 1.

circuits formels (vente dans l'électroménager, transfert d'argent, etc). L'expansion de cette figure est aussi à mettre en relation avec un phénomène de recomposition des espaces urbains sénégalais depuis les années 70. Aujourd'hui l'urbanisation s'est accentuée en entraînant la diversification d'activités se rapportant à l'informel. Dans un contexte de raréfaction des opportunités d'embauche dans la fonction publique ou encore le secteur privé, le secteur informel constitue le site dans lequel les jeunes urbains bricolent diverses stratégies de survie. Le développement de l'informel rimant avec une absence de législation pénale ou fiscale contredit les entreprises de modernisation de l'économie sénégalaise et institue aussi des règles de fonctionnement informelles.

Le Sénégal, à l'instar d'autres pays africains, récupère et se réapproprie des dimensions culturelles, sociales et politiques liées à la globalisation (d'où sa glocalisation). Notons que le terme de glocalisation a été utilisé par Roland Robertson (1995) pour traduire et souligner le mouvement intense d'interpénétration entre le local et le global. Dire que le Sénégal est aujourd'hui glocalisé revient à dire qu'il est en interconnection et en interdépendance avec d'autres modèles culturels qui sont sans cesse « retravaillés » et interprétés suivant des éléments locaux (traditions, coutumes, mode de vie et de pensée, etc). Il convient d'analyser le Sénégal dans un contexte, de branchement culturel (Amselle, 2001) où des groupes d'individus de cultures différentes qui, en se côtoyant, produisent des transformations dans les modèles culturels de l'un ou de l'autre (Linton, Melville, Redfield, 1936). Il est au carrefour de flux globaux (en termes de produits médiatiques, d'idées, de pratiques, de représentations, etc). Nous pouvons alors pour l'analyser le situer par rapport à l'acculturation et l'hybridation combinées à la glocalisation.

3- Grilles d'analyse.

Les faits « scandaleux » ou du moins ceux qui sont perçus comme tels mettent à l'épreuve des valeurs dominantes, ébranlent des dispositifs normatifs surplombants et produisent finalement une reformulation générale du regard porté sur les actes transgressifs venant des femmes. Ainsi, d'un modèle uniformisé de la féminité nationale, l'on assiste à une multiplication de la diversité des répertoires de féminité, ce qui donne lieu à des pratiques et des identités singulières décloisonnées. Cyril Lemieux et Damien De Blic saisissent cette fonction transformatrice du scandale en montrant qu'« il conduit à des repositionnements, à une redistribution des cartes institutionnelles, voire à une remise en

cause brutale des rapports institués » (Lemieux et De Blic, 2005, p.11). Cependant, les opérations de subjectivation ne se font jamais sur une rupture totale avec la communauté. C'est d'ailleurs pour cette raison que nous soutenons que les pratiques des figures « scandaleuses » sont à saisir en tant que construction hybride entre des modèles de conduite culturalisés (identification par rapport aux statuts de mère et d'épouse, aux référents religieux, confrériques, etc) et des « pratiques de liberté » (Foucault, 2001). Elles sont, en effet, tiraillées entre une identité transgressive et une identification recyclée aux rôles et valeurs légitimes.

Accepter l'existence d'une déconstruction des modèles de féminité classiques, traditionnels, c'est aussi expliquer les processus identitaires qui sous-tendent les pratiques « scandaleuses ». Le constat est qu'au niveau micro, les schémas de socialisation ont connu des changements par un côtoiement avec une modernité globalisée. Une telle reconversion se traduit par des stratégies dynamiques qui combinent identités nationales et pratiques culturelles extérieures. Seulement, à propos d'une telle combinaison, une mise au point s'impose : l'usage des identités sénégalaises sert de justification en cas de « panique morale », d'entrée en jeu de la vindicte populaire, alors que les logiques extra-nationales servent constamment de référence, sous des versions multiples, à la mode, la publicité, les vidéo-clips, l'art-business, l'industrie cinématographique, bref aux objets culturels. Ce va-et-vient démontre les diverses versions de la glocalisation sénégalaise. Cette dernière accole aussi des effets sur les jugements que les acteurs font des pratiques : il ne s'agit plus aujourd'hui, pour condamner un corps féminin dévoilé publiquement, de se référer à l'image que la femme sénégalaise est censée véhiculer en termes d'idéalisation et de sacralisation ; mais d'autres dimensions, telles que les libertés individuelles, la laïcité, qui entrent d'une manière ou d'une autre en ligne de compte. Ce qui rend finalement relatives les indignations que peuvent susciter des pratiques. Ces configurations peuvent trouver une traduction théorique dans le croisement des concepts de glocalisation et d' « extraversion » (Bayart, 1999). Ce qui permet de dire que les figures populaires individualisées sénégalaises (danseuses, mannequins, lutteurs, sportifs de haut niveau, etc) sont dans une dépendance indépendante par rapport à un système de starisation, de subjectivation artistique, d'influences médiatiques mondialisées, etc. Elles sont autant capables de s'approprier les recettes d'un système globalisé que de rejeter celles-ci quand un besoin d'affirmation et d'identification localiste s'impose. Ces figures sociales sont en face d'un

ailleure dominant, surplombant mais qu'elles instrumentalisent pour faire des choses qui auront des effets locaux.

Déjà, parler de ce qui fait scandale dans la société sénégalaise, à l'instar d'Howard Becker, nécessite une référence à une relativité de l'indignation, des réactions suscitées et de l'ampleur des jugements qui créent la transgression. Ce qui pourrait laisser penser que, pour qu'un acte puisse faire scandale ou provoquer l'indignation générale, il faut l'existence d'un public susceptible de constituer le fait en enjeu public. Pourtant toutes les transgressions féminines (transgressions d'ordre sexuel, vestimentaire...) ne font pas l'objet de mise en scène des positions du public.). Le caractère relatif des pratiques tient également de la manière dont les acteurs mis en cause mobilisent des justifications pour dénoncer ou condamner d'autres acteurs. Rappelons que les approches sur la théorie de la stigmatisation (Erving Goffman et Howard Becker) insistent sur les phases de qualification, de reconnaissance, de désignation des actes déviants par la société (processus d'étiquetage). Dans notre travail, l'intérêt tourne autour de ce processus d'étiquetage qui peut être formalisé par exemple à travers une activation de la loi (condamnation par la justice de certaines « scandaleuses »), par contre d'autres faits « scandaleux » sont désignés comme tels de façon implicite. Cette prise en compte de cette théorie de l'étiquetage nous permet d'affirmer dans une perspective beckerienne qu'est « scandaleux » que ce qui est désigné ou considéré comme tel. Nous pouvons aller plus loin vers une approche plus goffmanienne en disant qu'être « scandaleuse », c'est porter un stigmate. Le type de stigmate tient ici à la personnalité, aux pratiques et au passé des « scandaleuses » (les scandales passés sont associés au nom de certaines « scandaleuses » qui sont constamment jugées en fonction de cela)

Cette dimension portée par la justification fait par ailleurs référence à la sociologie des régimes d'action de Luc Boltanski et Laurent Thévenot¹⁵. Ces deux auteurs utilisent tout particulièrement la notion de justification pour traduire les cadres argumentaires utilisés par les acteurs pour justifier leurs actions dans diverses situations. Les acteurs concernés par notre travail sont, en effet, pris dans des jeux de justification publique, de dénonciation. Les uns critiquent et disqualifient les pratiques des autres, celles qui sont critiquées

¹⁵Nous pouvons citer à ce titre ces ouvrages suivants : Luc Boltanski et Laurent Thévenot, *De la justification : les économies de la grandeur*, Paris, Gallimard, 1991. Luc Boltanski, *L'amour de la justice comme compétences*, Paris, Métailié, 1990.

cherchent à se défendre et à légitimer leurs actes, etc. Les arguments, comme le notent Boltanski et Thévenot, sont à désingulariser, pour pouvoir être généraux et engager ainsi le collectif. Les acteurs moraux qui dénoncent les pratiques des figures « scandaleuses » prennent ainsi des arguments qui dépassent la moralité féminine. Ils évoquent par exemple des questions nationales, de répercussion des pratiques sur l'éducation des enfants de la nation sénégalaise, de punitions divines qui toucheraient l'ensemble du pays, de dépravation des mœurs, etc. Lors de sermons événementiels (comme ceux liés à l'Aid el Fitr¹⁶ et l'Aid el Kébir¹⁷), de telles préoccupations sont mises en scène et rappelés au peuple sénégalais : *« cette société a perdu de sa valeur à cause, d'une part, des danses obscènes comme les caxagune, yuza... qu'on a l'habitude de voir, mais aussi le libertinage des jeunes filles... La lutte est tout sauf une référence. Surtout, quand on use et abuse des écritures saintes du Coran, sans compter que les lutteurs exhibent tout leur corps devant leurs familles et autres personnes. Pourtant, on leur paie des millions, là où d'autres personnes en ont besoin pour se soigner... Nos écoles ont perdu de leur valeur et ceux qui enseignent ont perdu la leur à cause de l'école de la lutte qui est venue se substituer à leur devoir. C'est dommage. Et pourtant, à la fin de chaque mois, ils ne s'empêchent pas de prendre leurs salaires. Dieu a été bien clair sur les personnes qui mangent ce qui ne leur revient pas honnêtement »* (Imam Babacar Ndiour de Thiès, Rewmi.com, Sermon de l'Aid el Fitr du 21 août 2012).

Nous considérons de tels acteurs (produisant des discours de « rappel à l'ordre ») comme des « lanceurs d'alerte ». Nous verrons au cours de ce travail qu'ils sont souvent appuyés dans leur travail par des journalistes ou encore des observateurs extérieurs qui font l'association entre les pratiques « décalées » des femmes et la moralité publique.

4- Pratique de terrain/posture méthodologique.

La traduction des faits observés en terrain empirique nous a amené vers un travail d'enquête axé sur une approche qualitative. Un tel travail s'est en majorité déroulé en milieu urbain, Dakar. Toutefois, je me suis autorisée à partir de faits « dakarois » pour

¹⁶Fête musulmane qui marque la fin du ramadan. Cette fête est appelée *Korité* au Sénégal.

¹⁷Fête musulmane commémorant la soumission à Dieu d'Abraham est plus connue sous l'appellation de la « fête du mouton ». Au Sénégal et dans plusieurs pays d'Afrique de l'ouest, c'est le terme *Tabaski* qui est utilisé.

produire une analyse globale de pratiques qui, me semble-t-il, débordent le contexte de la capitale sénégalaise : les pratiques qui se passent à Dakar ou du moins en milieu urbain concernent également le reste du pays, l'internet n'est certes pas accessible à tout le monde mais les journaux, les nouvelles télévisions privées, la mobilité des étudiants entre autres contribuent à décentrer l'information et les pratiques qu'elle met en jeu.

Le travail de terrain a été centré sur diverses catégories d'acteurs : les actrices des nouvelles féminités ou encore les « scandaleuses », les acteurs de la désapprobation (acteurs moraux nationalistes, imams, maîtres coraniques, associations religieuses, autorités confrériques), les alliés des « scandaleuses » (acteurs qui mobilisent souvent la carte de la laïcité et des libertés individuelles). Egalement un intérêt particulier est porté à ceux que nous considérons comme des acteurs qui ont une place centrale dans les stratégies de « scandalisation » (Lemieux et De Blic, 2005). Il s'agit des acteurs médiatiques (journalistes, chroniqueurs, bloggeurs) et acteurs judiciaires. Il nous a aussi semblé pertinent de recueillir les opinions du Sénégalais lambda (se rapporte ici à l'acteur qui n'est ni journaliste, ni imam ou encore avocat) par rapport aux nouvelles identités « transgressives ». Ainsi, nous avons tenté de saisir ce Sénégalais lambda en constituant quatre groupes de conversation avec des habitants¹⁸ de Hamo 4 (quartier de la banlieue dakaraise) et de point E (quartier résidentiel à Dakar).

Pour chacune des catégories d'acteurs citées, nous avons constitué un guide d'entretien¹⁹ spécifique avec comme levier central le recueil des justifications plurielles venant d'acteurs pris en compte ainsi que les conflits de définition qui en découlent. Ces divers acteurs, notons-le, usent de justifications et de logiques argumentaires sur divers modes d'expression (manifestations, conférences de presse, intervention à la radio/télévision, sit-in), structurent des dénonciations en mobilisant des dimensions morales, éthiques, juridiques, etc.

¹⁸Nous avons choisi ces groupes de façon aléatoire. Par exemple pour le groupe rencontré au Point E, il s'agit d'un groupe pré-constitué : lors de l'institut sur le genre organisé par le CODESRIA du 06 juin au 24 juin 2011 auquel nous participions, nous logions à l'hôtel Marie Lucienne. En face de ce lieu, se trouvait « un *grand 'place* » (pour désigner un lieu de sociabilité sous forme d'arbre à palabres) hétéroclite constitué de vieux, de jeunes et même de deux femmes. En prenant part à leur discussion sur des faits d'actualités, nous nous sommes vite rendus compte que ce groupe se saisissait très souvent des problématiques constituant le levier de notre thèse. C'est ainsi que nous avons pris rendez-vous avec ce même groupe deux jours après pour aborder des questions spécifiques liés à notre recherche.

¹⁹Nous nous servions certes des guides d'entretiens élaborés à cet effet mais une bonne partie des informations nous a été livrée dans des situations hors-enquête.

Terrain

Le matériau ou l'opérateur central de cette thèse est constitué d'un corpus qui retrace douze années de faits perçus comme transgressifs et mettant en cause des célébrités féminines. Certains faits du corpus de presse ont fait l'objet d'accusations publiques sérieuses, d'autres ont été juste médiatisés sans dénonciation publique capable d'engager le collectif. Dans la phase d'enquête, les instruments médiatiques nous sont apparus comme objets d'information dans un travail d'archivage des scandales ayant marqué la société sénégalaise de l'année 2000 jusqu'à nos jours. Pour cela, nous avons pris en compte l'ensemble des articles de la presse écrite nationale relatifs aux faits étudiés ainsi que les émissions interactives des radios privées qui ont eu à s'intéresser à de tels faits. Et l'autre impératif, c'était d'analyser la manière dont sont traités médiatiquement les faits.

A côté des entretiens structurés, nous avons aussi souvent procédé à des observations informelles au niveau des sites d'information en ligne qui sont devenus aujourd'hui l'épine dorsale de la presse « de caniveau », la presse « à scandales ». Cependant, en face de ces diverses catégories d'acteurs, nous avons accordé une certaine plus-value évidente aux discours des figures féminines. Il faut rappeler, en effet, que l'ossature de cette thèse est l'analyse de la capacité d'action de ces femmes à travers une « opération de typification » (Macé, 2002, p.47) c'est-à-dire un recueil des logiques d'actions de ces actrices via ces deux questions : comment sont-elles devenues ce qu'elles sont ? Pourquoi font-elles ce qu'elles font ?

Nous avons réalisé un travail de terrain en trois périodes et des observations informelles (du début de la thèse jusqu'à maintenant).

-De Décembre 2009 à Avril 2010 : entretiens au Sénégal avec les figures populaires, les journalistes, les associations islamiques, les acteurs moraux « nationalistes » et des acteurs de la brigade des mœurs de la sûreté urbaine.

Travail d'observation *Oustaz*²⁰ Assane Seck (un prêcheur de la voie publique devenu populaire par la singularité de son sermon satirique).

²⁰ Terme utilisé dans la langue wolof pour désigner le maître coranique ou encore celui qui maîtrise les textes islamiques.

-Août-Septembre 2010 : rencontre en France avec les figures «scandaleuses» de la diaspora (notamment avec Adama Paris).

-Mai 2011-Juillet 2011 : Entretiens avec des intellectuelles du féminisme sénégalais. Entretiens groupés avec des panels d'hommes et de femmes (censés représenter des sénégalais « ordinaires »).

Ce travail de terrain qui m'est apparu comme particulier a nécessité quelques négociations identitaires et bricolages méthodologiques. La posture méfiante des « scandaleuses », l'entrée dans l'espace masculin des acteurs moraux et religieux, les dispositifs de fonctionnement de la presse sénégalaise justifiait, en effet, des démarches de contournement et de réinvention du terrain via une redéfinition de mes divers statuts et identités ou identifications. Il faut rappeler que le positionnement des chercheurs en sciences sociales au sein des communautés étudiées pose souvent des interrogations en termes d'objectivation des stratégies méthodologiques. Par exemple le sexe ou le genre du chercheur ou simplement l'« influence du genre » (Le Renard, 2010, p.128) s'insère en fait dans un processus de négociation qui structure d'emblée le contact avec le terrain car comme le note l'anthropologue Marieke Blondet : *« les premiers pas sur le terrain sont toujours déterminants; c'est d'eux que va dépendre l'accès aux données dont l'ethnographe a besoin. Si cela est vrai pour tout chercheur, il apparaît que ces premiers pas sont encore plus subtils à négocier lorsqu'il s'agit d'une femme ethnographe »* (Blondet, 2008, p.60).

Les effets des agencements (genrés) à l'œuvre dans certains de mes terrains d'enquête se sont explicitement mis à jour lors de notre présence dans le domaine religieux, musulman en particulier. Ce dernier est, en effet, une sphère qui reproduit explicitement la construction sociale des normes de genre. Construite sur des pratiques, assignations et stéréotypes « genrés », cette sphère a constitué un « terrain difficile » (Boumaza, Campana, 2007). Des représentations sociales, qui considèrent les femmes comme étant « associées au culte de possession » (Coulon, Reveyrand, 1990, p.1) et génératrices de « chaos » par exemple, planent sur le couple femme-religion. C'est dans cette configuration d'ensemble, que j'ai mené des entretiens au sein de la communauté²¹ mouride du Sénégal à Touba et

²¹En parlant d'entretiens avec la communauté mouride, il convient de préciser que nous avons rencontré quelques marabouts occupant une place privilégiée dans la hiérarchie de la dite confrérie, des personnes faisant l'intermédiaire entre les marabouts et la population, les femmes de ces marabouts, etc.

des imams de Dakar. Mon entrée en matière a été caractérisée d'emblée par une « inversion de la relation d'enquête » (Pezeril, 2007, p.8) ; je suis apparue comme une actrice devant fournir un schéma justificatif souvent relatif à des questions de l'ordre du privé. Parmi ces questions qui sont motivées par le fait que je sois une femme, retenons entre autres : « Êtes-vous marié ? Quel âge avez-vous ? A quelle confrérie appartenez-vous ? Êtes-vous mère ? Avec qui vivez-vous en France ? », etc.

L'intervention des aspects personnels qui définissent mon identité dans les différentes situations d'enquête est saisissable à partir de ces trois centralités : le statut matrimonial (célibataire), la situation de migrante (vivre en Europe), l'ingérence dans un domaine réservé aux hommes (la sphère religieuse). Si toutes ces catégories deviennent problématiques c'est en partie à cause de mon appartenance au sexe féminin que l'on peut considérer ici comme un stigmat. A chacune de ces moments qui nécessitaient des justifications, j'ai mobilisé différentes stratégies et bricolages méthodologiques dont l'objectif était finalement de contourner un « ordre du genre » et d'accéder à des données qualitatives objectives ou du moins objectivables. J'ai fait le choix de considérer de telles catégorisations comme des données secondaires, mouvantes et dont l'existence peut ne pas empêcher le bon déroulement du terrain. En d'autres termes sur le terrain de ma recherche, je mobilisais des référents construits en fonction des situations.

Ainsi, je me présentais tout d'abord comme une femme mariée car un célibat pouvait être lu à l'aune des représentations sociales locales, ce qui pouvait me conférer une forme d'étiquetage péjoratif. Dans la situation d'enquête, je devais ainsi me définir par rapport à l'assignation de genre, qu'est le mariage. Pour ne pas faire susciter un étiquetage péjoratif qui aurait sans doute une conséquence sur la pratique de terrain, je me suis définie par rapport à l'identification matrimoniale, ce qui était une façon de rentrer dans les rangs en m'affiliant aux idéaux normatifs sénégalais. Ce glissement entre deux statuts, me conférait une présentation de soi favorable à l'instauration d'une situation de confiance. Dans la logique d'une telle identification, il fallait mobiliser un appareillage symbolique qui soit en phase avec la représentation d'une femme décente. Le passage d'un style vestimentaire classique, habituel (jean, body, etc) à un habillement traditionnel perçu comme plus décent et conférant une féminité contrôlée traduisait une soumission aux normes genrées. Une telle soumission est aussi vue comme un acte d'allégeance et de correction envers les acteurs religieux. Je mobilisais des référents extérieurs à mon style d'habillement originel : le port d'un voile qui couvre la tête étant prescrit, sa transgression à l'intérieur de Touba

entraîne des répressions souvent violentes; c'est l'exemple des « insultes et menaces proférées à l'encontre de femmes portant des mèches tressées » (Sow, 2005, p.349) dans cette ville à l'expansion urbaine fulgurante²². En effet, comme le montre Cheikh Guèye (2002), Touba est une ville religieuse aux paysages et représentations spécifiques et mystiques, elle semble évoluer aux antipodes de la modernité ; les pratiques islamiques y fonctionnent presque sous la coercition par exemple l'usage du tabac, de l'alcool, le football, les jeux de hasard ainsi que le cinéma y sont interdits. Et pourtant, comme nous l'avons déjà dit précédemment, elle joue une part décisive dans le contexte de mondialisation par l'intermédiaire de ses disciples qui sont des acteurs centraux dans les migrations internationales et la diffusion des technologies de l'information et de communication.

Par ces opérations de déconstruction de mon style vestimentaire, je pouvais prétendre à une bonne réputation.

Ensuite, je me suis définie par moment comme appartenant à la confrérie mouride et j'acceptais souvent automatiquement de me placer dans la position de l'enquêté (celle qui répondait aux questions et non qui en posait). Finalement, par ce travail de (dé)construction identitaire, j'adoptais une posture relativiste prenant appui sur une indétermination identitaire. Je faisais, en effet, l'hypothèse que si les différentes catégorisations citées plus haut peuvent intervenir dans la recherche jusqu'à la gêner voire la rendre subjective c'est parce qu'elles sont exagérément prises en compte en tant que données intrinsèques au chercheur. Cette posture qui redimensionne la présentation de soi, est proche de celle que Magalie Boumaza a adoptée en réalisant des enquêtes au Front National, elle soutient, en effet, qu'à des moments précis, il faut que le chercheur insiste sur certaines facettes de son identité et en dissimuler d'autres: le chercheur se fabrique alors continuellement des identités sans pour autant gommer son identité de base (Boumaza, 2001). Enfin, rappelons que la socialisation sénégalaise comporte une dimension qui montre et légitime des rapports sociaux sexistes. Celle-ci conditionne la façon dont les femmes sénégalaises sont présentées à la fois dans la sphère privée (cantonnement dans les rôles domestiques) et publique (elles sont soumises à des conduites). Cette structuration est encore davantage persistante dans des espaces particuliers comme ceux associés à l'islam. Ma période d'entretien a coïncidé avec le

²²Touba était à l'origine un village, aujourd'hui elle est la deuxième ville du Sénégal.

*Màggal*²³ de Touba (février 2010) ; cet événement annuel m'a permis de constater l'invisibilité des femmes dans les rituels religieux, invisibilité construite d'ailleurs en norme islamique. Aux cours des différentes cérémonies ponctuant le *Màggal*, les pratiques qui magnifient toute dimension mystique tournaient autour des hommes de la communauté. Au moment des actes d'allégeance à la grande mosquée de Touba, les hommes et les femmes se côtoient mais ne se mélangent jamais. En dehors de cette cérémonie, la vie quotidienne s'organise autour d'une séparation nette entre l'espace des hommes et celui des femmes ; une forme de domination masculine y conditionne les rapports sociaux de sexe. Ma présence dans ce milieu religieux fortement masculinisé voire sexiste était en effet vue et comprise par nos interlocuteurs (représentants/ porte-paroles de la confrérie) comme une transgression de genre : en tant que femme, je n'avais rien à faire dans les discussions sérieuses, dans le débat des idées, etc. Ma place était sans doute avec les autres femmes et non pas dans le cercle fermé des hommes.

La mobilisation de mon affiliation à l'identité confrérique (mouridisme) a constitué un canon pour bien me présenter face à mes interlocuteurs car dans la société sénégalaise être disciple d'un marabout constitue un fort atout. Pour diluer la transgression de la norme liée à l'espace, j'ai falsifié mon style langagier en faisant usage de l'argot mouride et dans le même temps éviter la langue française. L'usage de cette dernière pouvait être perçu comme un signe d'un manque de respect, de prétention intellectuelle, ce qui pouvait aussi produire « ma typification comme occidentale » (Le Renard, 2011, p.130) tandis que l'argot mouride traduit la preuve d'allégeance et de considération envers les acteurs religieux.

Afin de neutraliser les difficultés liées aux assignations/stéréotypes de genre, aux appareillages symboliques (langage spécifique voire codé, normes de décence vestimentaire et corporelle), j'ai en somme adopté une posture qui a rendu anodine les identités et/ou identifications. Cette posture basée sur une opération de déconstruction et de reconstruction des identités du chercheur permet à notre avis à ce dernier d'une part de décroquer ses appartenances diverses et d'autre part de banaliser le poids de celles-ci qui se meuvent selon les circonstances.

²³Le *Màggal* est un pèlerinage annuel commémorant le départ en exil au Gabon (1895), du fondateur de la confrérie (Cheikh Ahmadou Bamba Mbacké).

5- Structuration du raisonnement

Cette thèse montre les ramifications religieuses et politiques des pratiques « scandaleuses » ainsi que le caractère ambivalent des schémas de (dis) qualification et de (dé)légitimation. Au nom d'une société nationale, de la cohésion sociale et derrière les identités négociées des « scandaleuses », s'élabore configuration faite de négociation et de compromis entre divers acteurs de la scène publique sénégalaise. Il s'agit par exemple dans les cas ayant suscité l'intervention de la justice après les phases de divulgations médiatiques, de toujours calmer le jeu. Les acteurs religieux occupent une place centrale dans le règlement de conflit induit par les indignations générales. Pourtant si les actes des « scandaleuses » sont contestés et réprouvés publiquement par les acteurs moraux au nom d'une moralité publique, l'ultime condamnation désigne comme fautive la société. Ce qui laisse d'ailleurs penser comme François Dubet que : « les acteurs recourent sans cesse à la notion de société quand ils se sentent dominés dans les épreuves qui s'imposent à eux [...] » (Dubet, 2009, p.281) or nous savons que la société c'est finalement personne en particulier, et un peu tout le monde aussi.

En somme, la thèse que nous défendons est la suivante : le Sénégal constitue aujourd'hui une scène où se produit une hybridation entre une tradition réinventée accordant une grande place à l'islam et des pratiques sociales porteuses d'individuation mais sans cesse débordées par des schémas d'identification aux imaginaires sociaux. Ceci permet de penser le Sénégal contemporain comme ni entièrement traditionnel ni totalement modernisé (à l'occidental) mais plutôt de le situer dans une culture de l'ambivalence. Nous assistons à une forme de « routinisation » (Weber, 1995) des identités perçues comme transgressives qui ont fini par se « légaliser » : la « domination traditionnelle²⁴ » (Weber, 1995), représentée dans le contexte sénégalais par les guides religieux et les coutumes locales est d'actualité mais mise à l'épreuve par des subjectivités. Cette « routinisation » peut s'expliquer en partie par le fait que les actrices de ces subjectivités mobilisent par moment les principes légitimant la domination traditionnelle (sacralisation des traditions, des valeurs coutumières, référent autour de l'islam, etc).

²⁴Selon Max Weber, une domination est dite traditionnelle « lorsque sa légitimité s'appuie, et qu'elle est ainsi admise, sur le caractère sacré de dispositions [...] transmises par le temps (« existant depuis toujours ») et des pouvoirs du chef. [...] On lui obéit en vertu de la dignité personnelle qui lui est conférée par la tradition » (Weber, 1995, p. 301).

Notre raisonnement est structuré en trois principaux moments. Dans la première partie, nous passons en revue ce qui a été principalement dit du Sénégal par les sciences sociales en général et la sociologie en particulier, afin de travailler sur des zones oubliées en introduisant de nouvelles catégories d'acteurs. Nous montrons dans cette partie le vaste mouvement de reconfiguration généralisée qui traverse la sphère religieuse, économique, politique et culturelle et la façon dont il produit de nouvelles figures sociales. De telles déconstructions submergent et relativisent les discours normatifs surplombants. Ainsi nous mettons en relief dans quel sens il est possible de relativiser le rôle surplombant des normes et de parler ainsi d'une flexibilité du contrôle social : le discours normatif dominant condamne des féminités, des pratiques, des identités, etc, qui, finissent par devenir des référents et rentrer dans la normalité. Il s'agit, en effet, d'aborder l'aspect transformateur, reconfigurant des pratiques observées ou encore leur capacité d'agir. En d'autres termes, nous verrons ici comment des subjectivités singulières réussissent à reconfigurer les représentations morales d'une époque donnée, à opérer des glissements dans les rapports sociaux de sexe. De telles subjectivités participent au processus de remaniement des figures sociales de la réussite déjà entamée par des acteurs tels que les lutteurs, les émigrés, etc. Ces renouvellements se répercutent sur les contenus médiatiques qui accordent une place de choix à ces nouveaux gens.

Les débats sociaux et indignations suscitées par les pratiques et identités perçues comme transgressives intègrent dans leur configuration les justifications des figures concernées. Ces justifications permettent d'accéder à une description détaillée des figures et permettent surtout à ces dernières de se (re)construire une bonne réputation via une mobilisation des référents nationaux et d'être perçues comme des figures de réussite sociale. Si elles sont finalement présentées comme des figures sociales normales dont les pratiques font l'objet d'une réappropriation publique, c'est parce que leurs pratiques fascinent. Elles véhiculent une culture matérielle sénégalaise et se meuvent dans divers espaces de la culture populaire. Ces angles de discussion font l'objet de la deuxième partie de notre travail. Dans la troisième partie, nous verrons comment les pratiques sont mises en scène dans la sphère publique ainsi que leur construction en sujets qui mobilisent et démobilisent. Avant de rentrer dans une certaine normalité, elles créent des débats sociaux, des controverses, des conflits de définition à travers un enrôlement de divers acteurs sociaux. Ces différents moments démontrent qu'il existe une culture de l'ambivalence au Sénégal qui est véhiculée par des acteurs submergés par les identifications collectives.

Première partie: Le Sénégal situé dans les tensions de la globalisation

Chapitre 1 : Des problématiques antérieures, de nouveaux horizons de recherche

1-Introduction d'un objet de recherche autour de la transgression féminine

Le constat général sur les études féminines est que les femmes sénégalaises cherchent encore des canevas où développer des stratégies d'émancipation, d'individuation. Nous restons dans cette perspective d'analyse mais tout en la dépassant : par des pratiques et des rhétoriques inédites, des femmes sénégalaises donnent sens à une subjectivation transgressive. Ainsi la plus-value que nous apportons ici c'est le fait de prendre des figures fonctionnant sur la marge du cadre normatif comme analyseur des pratiques de subjectivation.

Il faut d'emblée s'arrêter sur une traditionnelle définition de la transgression en tant que déterminant masculin ou encore comme l'expression d'une certaine masculinité. L'implication majeure d'une telle représentation c'est l'intensification du contrôle moral en face de la transgression féminine. Dans cette même logique, la mise en scène des transgressions a comme fonctionné sur un oubli des femmes comme pour dire que les femmes résisteraient à la transgression.

Cette forme d'invisibilité a d'ailleurs été lue par certaines féministes occidentales des années 70 sous l'angle d'une vision androcentrique. Cependant, depuis quelques années, des recherches sur cette question de la transgression ont émergé. Citons par exemple « les crapuleuses » de Stéphane Rubi (2005), « les femmes hooligans » de Dominique Bodin (2007), « les citoyennes boute-feux et furies de guillotine » (1997) ou encore les « tricoteuses » (2003) de Dominique Godineau, les « chirurchiennes » de Emmanuelle Zolesio (2009), etc.

Au Sénégal, la prise en compte académique de la transgression féminine ou ce qui est perçu comme telle ne constitue pas encore une problématique courante dans l'agenda des chercheurs. Toutefois divers articles de presse et contributions (venant de sociologues, journalistes, de blogueurs, de simples observateurs ou d'auteurs anonymes) sont quotidiennement produits à propos de pratiques sociales « décalées ». Ces écrits cristallisent des réactions indignées et le côté transgressif qui est ici associé aux jeunes

femmes se situe surtout au niveau de l'habillement perçu comme indécent. Ils traduisent par ailleurs ce que Fatou Sow appelle un « fondamentalisme ordinaire » (Sow, 2005) véhiculé par un discours moralisateur ambiant dont les cibles principales sont les femmes. Selon Fatou Sow, ce type de fondamentalisme provient de « *gens tout aussi ordinaires, des hommes, mais aussi des femmes, dont les réflexions, les attitudes et les comportements quotidiens ont un impact encore plus insidieux sur la vie des individus et des femmes, en particulier. C'est la réflexion, si ce n'est le jugement, sur le mode vestimentaire, les conduites publiques et privées, etc., qui est moralisatrice et réprobatrice* » (Sow, 2005, p.348). Dans de tels articles figurent souvent des métaphores faisant référence au vocabulaire de la dépravation des mœurs, d'une perte des repères sénégalais, de la fin d'un modèle féminin sacralisé. Cependant, certains articles de presse constituent des réquisitoires contre une réprobation morale qui serait particulièrement dirigée contre les femmes mais généralement ils sont produits par ceux que nous avons appelé plus haut les souteneurs des « lanceurs d'alerte ».

Parmi ces « publications », nous pouvons citer entre autres : « Moeurs : le Sénégal possède sa Paris Hilton » (Blog du *Boy Town*, septembre 2007), « La mode sexy à Dakar : Rihanna et Lady Gaga font des émules (Seneweb, mai 2011), « Les travers vestimentaires : ces tenues si courtes, si serrées » (Abdoulaye Diallo et Fatou Gaye, août 2009), « Style vestimentaire chez la gente féminine : les filles s'habillent presque nues » (Seneweb, novembre 2011), « Danse sénégalaise : la dérive pornographique » (Assanatou Baldé, Afrik.com, novembre 2010), etc. Dans de tels articles, il subsiste ainsi une reproduction des arguments utilisés par les acteurs qui produisent la dénonciation publique. Voyons les deux exemples qui suivent :

Exemple 1 :

« Sempiternelle ignominie, que celle de la dépravation des mœurs sous nos tropiques ! N'en déplaise aux ayatollahs les plus zélés, la capitale sénégalaise est sur le point de ravir la vedette aux grandes métropoles de l'occident. Le cortège de la débauche vient de s'enrichir d'une nouvelle donne. Pour cette fois, une célèbre boîte de nuit, nichée sur la corniche ouest des Almadies a servi d'abri aux démons de la perversion. Une vingtaine de jeunes filles, à moitié nues ont défilé sous les applaudissements de la foule, en présence de quelques «soi»- disant ténors du show biz sénégalais. L'été bat son plein à Dakar. En marge du littoral qui amortit la forte canicule le jour, les boîtes de nuit prennent la relève,

la nuit durant, et servent de réceptacle aux obscénités tous azimuts. Pour autant, la prestation qu'a abritée une boîte de nuit de la place, avant-hier, aux environs de quatre heures du matin, est le reflet tangible de la dégénérescence morale d'une jeunesse sénégalaise insouciante et victime de la tutelle de certaines soi-disants «vedettes» du show biz, nulles comme leurs pattes et qui n'ont de talent que la mise en branle de leurs instincts ! Mais quoi donc ? C'est sous le regard coupable de certaines de ces «stars» locales que la prestation a eu lieu. Pendant une bonne heure, tambours et trompettes se sont estompés, pour céder la place à une meute de jeunes filles, belles comme vénus mais ignares jusqu'à la moelle épinière. Et le ton était déjà calé et le mot d'ordre bien défini. Il s'agissait pour les jeunes nymphes, d'exhiber à qui mieux mieux, leur corps en entier et les parties intimes enveloppées sous de belles étoffes dites «deux pièces». Elles ont été une vingtaine à sacrifier à la pratique sous les applaudissements d'un public surexcité. Notons toutefois que de jeunes hommes ont aussi été de la partie. Shorts bien ajustés, torsos nus, ils ont emboîté le pas à la gent féminine, fiers d'avoir accompli leur devoir. Il convient de retenir que le défilé initié par un célèbre mannequin n'a pas été un fiasco, eu égard aux nombreux participants. Deux grands ténors de la musique, très prisés par les férus du tam-tam, ont assisté à la séance, visiblement décontractés et très attentionnés. Au demeurant, les quelques spectateurs que nous avons interpellés au terme de l'évènement, nous ont fait état de leur satisfaction pendant que d'autres ont fustigé les organisateurs d'avoir initié cette séance obscène aux antipodes de la dignité humaine. Tout compte fait, c'est quand le rideau est tombé à l'aube que les mélomanes se sont éclipsés. Repus d'avoir consommé et consumé une nuit entière à se nourrir de contre valeurs. Ainsi s'annonce l'Apocalypse ! »
(El Bachir Thiam, journaliste, Nouvelobs.com, 06 aout 2009.)

Exemple 2 :

« Quand Senghor était Président, les femmes en pantalon, n'entraient pas à la Présidence et au Building administratif). J'ai toujours souffert en silence dans le secret de mon cœur meurtri, sans jamais oser crier ma rage et mon désespoir, de voir tous les jours, des femmes qui ont l'âge de mon épouse, de ma nièce ou de ma fille, déambuler presque nues, dans les rues et lieux publics de mon pays, sans qu'aucune force visible ou invisible ne puisse arrêter cette indécente exhibition de leur corps, ce trésor inestimable et sacré dont la nature les a gratifiées! Ma rage a véritablement explosé il y a quelques jours, lors de

mon voyage vers la Casamance. A l'arrivée du bateau Aline Sitoé Diatta au port de Ziguinchor, mon attention fut soudain attirée par une sorte de guerre froide et à distance entre une belle adolescente « teenager » qui attendait son tour pour débarquer et une dame d'une cinquantaine d'années qui n'arrêtait pas de la fusiller du regard. Croyez-moi, les rafales du regard de la quinquagénaire auraient à coup sûr, abattu le plus robuste des éléphants du Niokolo Koba. La question qui m'a aussitôt assailli, était de découvrir la raison pour laquelle cette dame au visage renfrogné et colérique n'arrêtait pas de tirer des cartouches invisibles en direction du corps frêle de cette innocente créature. C'est ainsi que j'ai tourné mon regard inquisiteur en direction de la fille. Quand j'ai commencé à la toiser de la racine de ses cheveux jusqu'à la pointe de ses orteils. Je n'ai pas eu besoin d'aller loin ou d'insister outre mesure, pour comprendre la juste raison de la fureur silencieuse de la bonne dame. En effet, la fille était presque nue ! Oui presque nue, en dépit du grand public qui l'entourait. Elle portait une chemisette qui cachait avec beaucoup de peine son buste et une minuscule culotte, extrêmement courte et excessivement serrée, laissant apparaître les contours de ses fesses de disquette inconsciente et la forme de son trésor de femme impudique!

C'est là que ma fureur impuissante et longtemps contenue, a commencé à bouillonner dans le tréfonds de mon cœur. Je dois toutefois avouer que la colère de la grande dame m'a quelque peu réconforté. En réalité, je pensais que seuls certains hommes pouvaient être outrés par cette exhibition banalisée du corps de la femme dans les rues et lieux publics, dans cette indifférence généralisée des parents et autres gardiens de nos valeurs morales et avec la flagrante démission des pouvoirs publics. Or donc, une femme pouvait bel et bien être horrifiée par le manque de pudeur de ses semblables et leur forte propension à la perversion. Pendant que la malheureuse et impuissante dame laissait pleurer son cœur meurtri, certains passagers adolescents et voyeurs ne se privaient pas de d'explorer d'un regard excité, chaque centimètre carré du corps exposé de la pauvre fille qui pour sa part, était loin de se rendre compte du scandale qu'elle venait de créer dans le bateau !

Ndekete yóo ! (terme wolof difficile à traduire en français), voilà la raison pour laquelle le viol est devenu une activité favorite, favorisée et presque généralisé dans les rues, les plages, les places publiques et autres lieux isolés sur toute l'étendue du territoire! Une des explications scientifiques de cette prolifération du viol et que la presse relate tous les jours, pourrait nous être fournie par l'éthologie, cette science qui étudie les mœurs et les

comportements des espèces animales (y compris l'homme) dans leur milieu naturel. L'éthologie nous enseigne que le mâle est naturellement attiré par la femelle, à l'aide de phéromones et autres provocateurs naturels ou artificiels. Chez les humains, les provocateurs naturels sont : les seins, les fesses, les lèvres, les yeux, les jambes, les mains, la démarche, la voix, la senteur, les parties génitales etc. Les provocateurs artificiels sont : les fausses fesses, les faux seins, les faux cheveux, les faux cils, les tatouages, la dépigmentation de la peau, les piercings, les fards, les rouge à lèvres, les parures, les habits courts, serrés ou transparents, les petits pagnes, les strings, les parfums et autres artifices, fruits de l'imaginaire érotique des humains.

Le fait pour la femme d'attirer l'homme de son choix dans la dignité, la discrétion et l'intimité, n'a jamais été considéré comme une perversion. En revanche, quand la femme adopte un comportement pervers et arbore au grand jour, des artifices susceptibles d'attirer « Monsieur Tout-le-Monde » parmi lesquels bien évidemment, les obsédés sexuels, les concupiscent, les dépravés, les pervers, les dévergondés, les déviants, les pédophiles, les maniaques, les assoiffés sexuels et autres, cela se traduit forcément par une violente incitation au viol et à l'agression sexuelle. Ce serait comme qui dirait, envoyer un troupeau de chèvres au festin des hyènes ou à la mare aux crocodiles ! Et quand les hyènes et les crocodiles, ainsi provoqués se ruent tout naturellement leur proie offerte sur un plateau d'argent, le Procureur de la République qui à mon avis, aurait du commencer par combattre le mal à la racine, se réveille quand l'irréparable se produit et du haut de son prétoire, explore les méandres du Code pénal pour trouver les moyens infaillibles et les arguments imparables pour protéger la « vraie coupable » et envoyer au cachot la « vraie victime ». L'exemple des prétendues « mineures violées », survenu à Dakar il y a quelques années, illustre bien l'incontestable responsabilité de certaines victimes supposées dans bien des cas d'agression sexuelle ou de viol ! Les filles mineures en question, avaient savamment monté leur plan. Elles avaient astucieusement piégé des hommes mûrs mais naïfs, avant de les faire chanter, les accuser de viol et les envoyer en taule. Qui donc arrêtera ces violences faites aux hommes ? Nous, parents négligents et démissionnaires, incapables d'inculquer la bonne conduite à nos filles ! Vous, artistes musiciens et danseurs qui nous tympanisez et nous agressez à longueur de journée avec vos chorégraphies obscènes et vos habits indécents ! Vous, associations féminines ou féministes qui vous battez rageusement à longueur d'années pour avoir la parité et la part du gâteau qu'est le pouvoir, au lieu de consacrer votre fameuse quinzaine nationale à la lutte contre les tenues

indécentes des femmes ! Vous, gardiens des cinq piliers de l'islam et du Dogme du Saint-Esprit et qui ne fournissez pas suffisamment d'efforts pour éradiquer ces comportements pervers ! Vous, pouvoirs publics complaisants et complices qui laissez faire dans le but inavoué de séduire une partie de la jeunesse et faire plaisir à un électorat potentiel ! Vous, éducateurs et enseignants vicieux et pervers qui préférez donner des notes de complaisance pour profiter des faveurs charnelles de vos innocentes élèves et étudiantes ! Vous, de la presse people et des sociétés de publicité qui agrémentez les « unes » de vos magazines et vos produits à vendre par des images érotiques de filles à demi-nues à la limite de la pornographie ! Enfin et surtout, vous jeunes femmes de mon pays ! Vous êtes belles, c'est connu. Vous êtes dotées d'intelligence et de raison, c'est évident. Mais vous êtes aussi les principales responsables de cette abominable dépravation des mœurs ! Pour l'amour de Dieu, arrêtez donc de singer les mauvais exemples et les antivaleurs venus d'ailleurs, sous le prétexte fallacieux et absurde des libertés démocratiques et individuelles ! Vous, femmes de mon pays, je vous respecte et vous adore véritablement ! C'est la raison pour laquelle, je vous supplie de ne jamais oublier que votre dignité et votre honneur sont entre vos mains et sont sacrés ! Pensez toujours au mari que vous avez ou que vous aurez. Pensez aux enfants que vous avez ou que vous allez avoir un jour ! Ne ternissez pas leur image ! Vous n'en avez pas le droit ! Ne vous laissez pas entraîner dans les abîmes obscurs de la perversion et surtout n'y entraînez pas ces hommes, esclaves de leur libido et qui finiront inéluctablement leur vie dans la cellule infecte d'une sombre prison, vous laissant pour toujours marquées par la honte, l'infamie, le déshonneur et la noircissure, ces tares que l'histoire retiendra à jamais ! Quant à vous jeunes garçons qui avez peut-être l'âge de mes enfants ou de mes neveux, je m'adresserai à vous dans mon prochain article. Je ne manquerai pas de féliciter chaleureusement ceux d'entre vous qui ont rejeté la ridicule mode « criss cross » ou « checkdown ». En revanche, je crierai ma colère paternelle contre ceux d'entre vous qui l'ont adoptée souvent sans savoir pourquoi. J'ose seulement espérer que quand ces imitateurs mécaniques et inconscients connaîtront l'origine du « criss cross », ils s'empresseront de relever leur pantalon à la quatrième vitesse et attacheront solidement leur ceinture au niveau de leur nombril, comme de vrais hommes ! S'ils persistent dans ce travers stupide et déshonorant, qu'ils ne soient pas étonnés d'être accusés de ce qu'ils ne sont peut-être pas ou de devenir ce qu'ils n'auraient pas aimé être. Que Dieu garde le Sénégal et guide son peuple et sa jeunesse sur le chemin de l'honneur, de la dignité et de la paix » (Moumar Guèye, Ecrivain, Leral.net, 26 septembre 2011).

En analysant les registres de justification utilisés par les journalistes par rapport aux choix de (non) publier des contributions liées aux questions morales, nous pouvons dire que le journaliste sénégalais se définit avant tout comme un acteur évoluant dans un environnement composé majoritairement de musulmans ; ses divers positionnements (mis en scène dans les processus de transmission des informations) s'accomplissent parfois sous l'angle d'une négociation avec la morale sociale ambiante. Sous ce registre, le journaliste Mansour Dieng attribue au métier de journaliste une fonction d'observateur et de dénonciateur des mutations morales dont il est témoin : *« sans être partial, le journaliste doit savoir prendre en compte la spécificité liée à son contexte socio-culturel, il doit dénoncer et combattre à travers ses éditoriaux ce que les coutumes et les traditions de son pays réprouvent. Dans ce pays, les musulmans et les chrétiens ont pratiquement une perception commune quand il s'agit de réprouver des actes touchant à la morale nationale et les journalistes ne sont pas une partie extérieure à une telle configuration alors s'ils peuvent condamner, dévoiler des pratiques « déviantes », rendre visibles des opinions qui défendent les valeurs morales, ils ne doivent pas hésiter. En publiant en 2008, les photos des homosexuels de Mbao, je savais que cela allait provoquer un grand tollé mais j'ai le pris le choix de le faire car comme je l'ai déjà dit lors des controverses suscitée par une telle publication, le magazine Icône dont je suis le directeur de publication a un rôle de gardiens de nos valeurs morales »* (Mansour Dieng, entretien 09 février 2010, Dakar).

Cette matière médiatique sur les subjectivités « déviantes » nous sert de toile de fond dans notre tentative de dresser un portrait analytique d'un anti-conformisme au féminin et les enjeux de panique morale qu'il induit.

Les démarches « scandaleuses » qui nous ont servi de matériau ont souvent émergé dans des univers tels que la mode, la danse, bref le « show-biz ». Ces milieux peuvent d'ailleurs être considérés comme des ressources primaires dans la démarche d'autonomisation engagée par certaines figures féminines. En d'autres termes, en oeuvrant dans de tels univers, des jeunes femmes sénégalaises exploitent de nouvelles « pratiques de liberté²⁵ »

²⁵Michel Foucault définit la pratique de liberté comme ce que l'individu fait concrètement de sa liberté en vue de modifier son existence ou d'instituer de nouveaux rapports par rapport à autrui. Foucault émet ainsi une distinction entre pratique de liberté et pratique de libération: « quand un peuple colonisé cherche à se libérer de son colonisateur, c'est bien une pratique de libération, au sens strict. Mais on sait bien, dans ce cas d'ailleurs précis, que cette pratique de libération ne suffit pas à définir les pratiques de liberté qui seront

(Foucault, 2001, p.1529), multiplient les opportunités de voyage et les possibilités d'enrichissement culturel. Les stratégies d'individuation sont rendues publiques via un modèle consumériste constitué de médias (radio, télévision, Internet, magazines etc.) Comme illustration prenons le *sabar*²⁶ (séance de tam-tam) qui est une danse traditionnelle sénégalaise ; aujourd'hui, il subit les effets d'une popularisation globalisée, illustration de sa transformation. S'il a été longtemps considéré comme un lieu de non-droit accepté ou encore un objet caché²⁷, « ayant lieu dans l'univers du féminin » (Boltanski, 2004, p.34) c'est-à-dire bénéficiant d'une certaine tolérance²⁸, il n'échappe plus aux réactions sociales de par la multiplication des moyens de diffusion massive de l'image et de l'information. Howard Becker, s'intéressant à la construction de la tolérance concernant des formes de sexualité chez les Trobriandais, soutient dans cette perspective que « *le caractère déviant ou non d'un acte dépend de la manière dont les autres réagissent. Vous pouvez commettre un inceste clanique et n'avoir à subir que des commérages tant que personne ne porte une accusation publique ; mais si cette accusation est portée, vous serez conduit à la mort* » (Becker, 1985, p.35). Ces danses se font sur un fond de transgression car mettant en scène des femmes dans des danses sexualisées, érotiques et non-conformes aux convenances sociales, mais elles restaient dans l'ordre du camouflé en l'absence relative des hommes. Or si certaines scènes ont suscité des débats sociaux, une mise sur agenda politique et médiatique, c'est parce qu'elles ont été rendues publiques présentant une autre image de la

ensuite nécessaires pour que ce peuple, cette société et ces individus puissent se définir des formes recevables et acceptables de leur existence ou de la société politique » (Foucault, 2001, p.1529).

²⁶Le *sabar* renvoie à un événement fait de danses où est utilisé un orchestre percussif masculin. Il est vastement pratiqué et organisé par les femmes

²⁷ Nous parlons d'objet caché à propos du *sabar* afin de montrer qu'entre femmes la sexualisation des mouvements de danse est perçue comme normale. D'ailleurs l'enjeu cristallisé dans les danses féminines renvoie à une répétition de jeux sexuels (cf photo n° 29 en annexe 4), une démonstration d'un savoir-faire sexuel.

²⁸Dans l'ouvrage *L'impossible mariage. Violence et parenté en Gévaudan*, Elisabeth Claverie et Pierre Lamaison illustrent cette tolérance sous condition de certaines transgressions. Ils soutiennent que la sexualité hors mariage constitue dans la société rurale en Gévaudan une déviance, mais tolérée si elle reste cachée. Elle est immédiatement punie dès qu'elle est rendue publique par « l'évidence d'une grossesse ou de la présence d'un enfant ».

François Dubet définit, quant à lui, la déviance tolérée comme « un phénomène paradoxal reposant sur une injonction elle-même paradoxale. Elle consiste à affirmer nettement les interdits, tout en concédant des moments, des lieux et des formes dans lesquelles ces interdits peuvent être transgressés » (Dubet, 1998, p.38.)

femme sénégalaise. Ainsi cette médiatisation a fait basculer le *sabar* des cadres privées aux scènes publiques, les appréciations sociales sur de telles danses intègrent aujourd'hui des dimensions d'éthique et d'image de la femme sénégalaise.

C'est dans la perspective de cette transformation, qu'ont éclaté entre 2007 et 2011 les scandales des danses jugées obscènes (*guddi-town yengël down*, *sabar bu garaw*, *lëmbël moon*²⁹, etc). Dans la (non) construction de la transgression, il faut aussi évoquer le rôle des médias, ceux- là mêmes qui créent certaines célébrités (souvent « scandaleuses »). Des récits journalistiques via des identifications incomplètes mettent souvent en cause des figures féminines dans des faits de transgression s'apparentant au commérage (adultère, bagarre publique entre célébrités, grossesse hors mariage, avortement, etc.) en l'absence de dénonciation publique. La narration de tels faits se construit sur des régimes de révélation ambigus où une grande place est accordée à l'information allusive, comme en témoigne d'ailleurs ce titre paru dans une presse en ligne sénégalaise : « Lesbianisme au Sénégal : une grande chanteuse du showbiz national et internationale indexée [...] » (Seneweb, décembre 2010). Le traitement médiatique de certaines transgressions se déroule sur des registres mobilisant pudeur et moralité. Les faits sont alors livrés sous forme d'allusions à la fois incriminantes et prudentes. De tels traitements médiatiques montrent, par ailleurs, que lorsqu'un chercheur travaille sur des indignations sociales, un travail de définition de ces trois notions : commérage, scandale et affaire s'impose. Chacune de ces notions renferme une subtile spécificité par rapport à la variation des indignations sociales.

Le scandale en tant que produit d'une démarche transgressive constitue l'analyseur qui nous permet de saisir des transformations contemporaines dans la société sénégalaise. Dans les recherches académiques existantes, les termes de commérage, de scandale et d'affaire sont souvent utilisés ensemble dans une configuration qui montre le cheminement d'une faute à l'aune des mobilisations qu'elle peut susciter. Nous tenons compte des différenciations théoriques entre commérage, scandale et affaire, cependant ce qui nous intéresse davantage c'est le fossé entre les valeurs normatives dominantes et des pratiques étiquetées péjorativement ainsi que les jeux de rééquilibrage induites par une telle contradiction.

²⁹ Voir photo n°34 en annexe 4.

Rappelons quand même que les traitements scientifiques qui se sont centrés sur le scandale, un objet longtemps vu que sous l'ordre du sensationnel, de l'événementiel et réduit à l'état de fait divers, ont mis en avant une approche dirigée vers sa force instituante. Ce fut le cas des travaux d'Eric Dampierre (1954) pour qui le scandale constitue un test sur les normes transgressées avec l'enjeu pour la communauté de mesurer leur degré de sensibilité à la transgression. Cyril Lemieux et Damien De Blic (2005) eux, raisonnent en termes de provocation ou encore une mise à l'épreuve des valeurs auxquelles une communauté donnée est attachée. Hervé Rayner (2007) insiste, quant à lui, sur l'enrôlement de plusieurs acteurs sociaux dès l'éclatement du scandale. Pour cet auteur, le scandale constitue un fait généralisable car marquant l'évolution de toutes les sociétés contemporaines : « *Du Brésil à la Chine, de la France au Sénégal, des Etats-Unis à la Russie, du Japon au Portugal, de l'Afrique du Sud à l'Iran, il jalonne l'évolution des sociétés contemporaines, quand même celles-ci ne partagent ni la même histoire, ni la même culture, ni le même type de régime politique, ni les mêmes structures sociales* » (Rayner, 2007, p.8)

Au Sénégal, cet objet est encore à ses premiers balbutiements ; les rares travaux disponibles s'inspirent des procédés du journalisme d'investigation³⁰ et s'intéressent aux failles d'une réputation démocratique dont le Sénégal a longtemps fait l'objet. Ces ouvrages sont d'ailleurs souvent frappés de censure au niveau national. L'intérêt de tels ouvrages est de nous offrir une première approche certes non scientifique des scandales mais utile dans un début de compréhension des canons qu'ils empruntent. Nous trouvons certes dans ces ouvrages un étalement de plusieurs scandales concomitants aux régimes politiques, mais cela ne permet pas toujours d'attribuer une portée scientifique à la manière dont ils sont traités. Ils sont plutôt inscrits sous l'angle critique d'une mauvaise gouvernance émaillée de dérives. Ces ouvrages nécessitent ainsi quelques réserves qui tournent autour des outils, des méthodes, des théories mis en œuvre. De même la collecte des données fiables, le recoupement de celles-ci, leur interprétation et leur analyse critique sont sujettes à caution. Toutefois, Mamadou Seck (2006) essaye d'opérer une démarcation avec cette manière d'expliquer les scandales qui occulte bien des caractéristiques voire des tendances non moins importantes. Sur fond d'événementiel et de sensationnel, il tente une explication scientifique des scandales en opérant une caractérisation des scandales politiques au Sénégal. Tout d'abord, il place les scandales au centre d'un environnement

³⁰ Se référer aux travaux des journalistes Souleymane Jules Diop et Abdou Latif Coulibaly.

propice à leur éclosion et à leur mise à jour devant le grand public à savoir l'implantation d'une démocratie. Ensuite, il nous explique que ces scandales usent de canaux de diffusion (médias, réseaux de communication) assimilables à des agences d'exécution, d'actants susceptibles de relayer et de répandre l'information en vue de l'amplifier. Enfin, il évoque la présence d'une opinion publique et dans certains cas de patterns et de standards moraux. En outre, le scandale n'a jamais la même signification ni la même ampleur suivant les contextes (échéances électorales, crise économique, usure du pouvoir...). L'ouvrage de Mamadou Seck tente de livrer une première explication scientifique des scandales sans pour autant avoir réussi à se départir de cette vision qui assimile de manière inéluctable les scandales à la politique.

Selon Luc Boltanski, Elisabeth Claverie, Nicolas Offenstadt et Stéphane Van Damme (2007), il convient de situer le premier moment de ce qu'ils appellent le dévoilement secret d'une transgression au niveau du commérage, qui de prime abord peut être considéré comme une tentative de domestication de la faute, et est aussi une déconstruction du rapport souvent mécanique qui existe entre une faute et sa sanction ; ou encore une stratégie de relativisation de la transgression. Ce qui caractérise cette phase c'est l'absence d'accusation publique mais il peut arriver que le commérage échappe au contrôle, à la domestication et devienne un « secret de polichinelle » porté sur la place publique. Il devient alors un scandale. Selon John Thompson, « *le scandale n'éclate donc que si l'arrangement tacite qui maintient la rumeur ou le commérage au niveau d'une communication privée entre amis ou connaissances est brisé et si les révélations sont articulées en public* » (Thompson, 2000, p.21). La dénonciation est donc un levier vital du processus, c'est grâce à elle que s'active toute la machine collective. Selon Luc Boltanski la dénonciation publique peut signifier deux choses : elle peut faire « référence à la critique sociale qui vise une injustice dans ce qu'elle a de général, sans appeler nécessairement une réparation d'ordre répressif, ou à la dénonciation d'un individu, cette fois au sens de la délation auprès d'une autorité et en vue de faire appliquer une sanction » (Boltanski, 1990, p. 300).

Toujours selon les approches de Luc Boltanski, Elisabeth Claverie, Nicolas Offenstadt et Stéphane Van Damme, pendant la « séquence scandale », il est probable d'avoir des mobilisations ou des raisons qui s'affrontent ; le scandale débouche dès lors sur l'affaire, c'est-à-dire une opposition de jugements à propos d'un même objet. L'affaire s'entoure

alors d'un espace d'expression et de débat où chaque partie cherche une valorisation de ses arguments auprès de l'opinion publique par l'intermédiaire des médias. Il y a ainsi un enrôlement de plusieurs acteurs et espaces sociaux et Hervé Rayner assimile ce phénomène à la figure des « guerres civiles en miniature » (Rayner, 2007, p.113). Ce qui peut même rendre aléatoire une tentative de « labellisation » des scandales (scandale sexuel, politique, financier, etc). Dans *l'Amour et la Justice comme compétences*, Luc Boltanski souligne d'ailleurs que « pour conduire une affaire et la soumettre au verdict de l'opinion, il faut en effet éprouver les capacités de généralisation qu'enferme un incident qui à l'origine est purement local » (Boltanski, 1990, p.256).

Dès le début des premières investigations sur notre objet, spécifique car embrassant un champ qui semble être frappé d'un néant académique, il fallait dégager quelques constances dans les recherches sur le Sénégal. C'est seulement en procédant ainsi que nous pouvions montrer la pertinence de notre travail tout en la situant dans la (dis) continuité de ce qui est déjà disponible.

2-Des analyses classiques de la dynamique sociale sénégalaise

Il s'agit ici d'aborder les angles d'analyse principaux via lesquels la réalité sociale sénégalaise a été abordée ces cinquante dernières années. Il ne s'agit pas ainsi de faire le tour d'horizon de tout ce qui a été produit sur le Sénégal mais de marquer un arrêt sur certaines problématiques ayant été mobilisées pour décrire des dynamiques sociales. De tels angles d'analyse, me semble-t-il, concernent d'une part l'islam confrérique en particulier la communauté mouride et ses différentes « manœuvres » politiques, économiques, migratoires ainsi que les mouvements urbains de la jeunesse des années 90 et les reconfigurations identitaires qu'ils ont produit. Parmi ces mouvements, figure le *bul faale* qui est selon Jean François Bayart un répertoire de subjectivation qui n'est pas communautaire et ne renvoie pas à une essence wolof ou mouride, il est plutôt un style de vie alliant à la fois des représentations culturelles et politiques de l'Etat-nation et de la globalisation et des identités relevant de l'univers confrérique (Bayart, 2010). Ces deux axes d'analyse sont souvent pris comme toile de fond pour saisir les transformations et recompositions contemporaines de la société sénégalaise.

L'étude du religieux au Sénégal est dominée par une anthropologie centrée sur le fait religieux et qui s'intéresse en grande partie à une forme d'identité émergente, la confrérie.

Ainsi, les travaux majeurs dans ce champ mettent en avant le dynamisme des confréries islamiques particulièrement le « mouridisme ». Soulignons qu'il existe plusieurs confréries au Sénégal (tijâniyyah, qadiriyya, layènes, etc) mais le mouridisme fait partie des confréries les plus intéressantes si nous voulons saisir des transactions clientélistes entre islam et République mais également des dynamiques économiques transnationaux sur un fond d'éthos religieux. En outre, la confrérie mouride, comme le remarque Jean François Bayart (2010) est l'objet social en Afrique qui a été le plus vastement analysé. De Jean Copans à Jean François Bayart en passant par Christian Coulon, Donald Cruise O'Brien, Jean François Havard, Charlotte Pezeril, Sophie Bava, etc, elle a longtemps constitué un objet privilégié.

En guise de définition, il faut retenir que c'est une confrérie qui a servi de système d'autorité face à l'éclatement et à la déstructuration du système d'état wolof pendant la colonisation et dont la philosophie renferme aujourd'hui une part de mysticité particulière à tel point que l'on serait tenté de la qualifier de confrérie nourrie par un islam à part entier. Elle est une confrérie qui est au centre d'une représentation imagée (formulée par exemple par des chercheurs comme Jean Copans ou Christian Coulon) qui assimile ses représentants, en maîtres de l'arachide, en ayatollah noir, en éminences grises de la politique, en fous de Dieu.

Dès les années 1970 Donald O'Brien Cruise (1970) a tenté d'analyser l'un des principes d'appartenance et d'identification à cette confrérie à savoir l'attitude d'allégeance et de soumission des disciples à l'égard du guide spirituel sous l'angle du don/ contre don : le disciple voue une soumission inconditionnelle au marabout qui négocierait en contrepartie son salut dans l'au-delà. Sous un angle plus critique, Jean Copans publie *Les marabouts de l'arachide : la confrérie mouride et les paysans du Sénégal* en 1980. Le contexte de l'ouvrage part d'un supposé rapport de domination entre les marabouts mourides et les paysans. C'est une domination rendue invisible par un système de croyances sacralisées. Les diverses mobilisations et stratégies de cette confrérie dans l'économie du marché et la société politique sont avérées mais elle ne maîtrise pas toutes les contradictions externes consubstantielles aux fonctionnements économiques, ce qui semble ainsi ébranler l'idée d'un recours à une analyse marxiste, Jean Copans l'explique même en admettant que le mouridisme n'est pas « un mode de production car elle ne définit pas des rapports de production spécifiques ni un niveau déterminé des forces productives » (Copans, 1980, p.224).

Néanmoins, entre le marabout et les disciples s'est construit un puissant dispositif idéologique qui permet de transcender les contradictions, de les restaurer au compte de la confrérie, de mobiliser des ressources et d'organiser les paysans autour d'un principe de dévotion par le travail. Cet état de fait pose en fait la question d'un militantisme islamique ; l'islam est utilisé pour élaborer un schéma de domination ou servir à des logiques contestataires à travers des prises de distance par rapport à l'Etat découlant de situations d'affaiblissement de la mainmise de la confrérie sur les subordonnés. Dans un article du même auteur intitulé « Mourides des champs, mourides des villes, mourides du téléphone portable et de l'Internet : les renouvellements de l'économie politique d'une confrérie », le mouridisme est présenté comme un vecteur de mondialisation et d'ouverture au monde extérieur à travers un dispositif de divers réseaux commerciaux, de migrations et d'échange, de telle sorte que l'on parle d'un passage de l'internalisation à celui de la mondialisation.

Aujourd'hui, le mouridisme pose cependant un débat qui tourne autour des signes énonciateurs de construction d'un Etat dans un Etat ; une muraille de chine semble protéger Touba (capitale du mouridisme) de toute ingérence étrangère en lui conférant le caractère de ville « intouchable », ou un « statut d'extraterritorialité » pour parler comme Momar Coumba Diop. De même, l'on assiste une situation de mise en péril des idéaux de la République à travers une crise de la laïcité par l'identification trop visible des hauts représentants de la République dont le chef de l'Etat à cette confrérie qui produit même ou participe à la visibilité d'une certaine élite politique choisie sur la base d'un dévouement exemplaire envers ses marabouts par un processus approachable à ce que Adriana Piga nomme « l'influence des ordres soufis dans la gestion de la res publica » (Piga,2002). Ce dispositif de choix des représentants du pouvoir étatique semble aujourd'hui être à l'origine d'un ensemble de contradictions et de lutte de positionnement au sommet de l'Etat puisque à travers la promotion de ce que nous appelons les élites des confréries se joue une volonté subtile d'effacement d'une fraction ayant accédé aux fonctions dirigeantes par les voies légales à la suite d'un processus de défense de leurs convictions politiques. L'on se retrouve à la fois avec deux élites qui exerce le pouvoir étatique. Une compétition se passe alors entre deux élites principales mais reste à voir si elle est aussi forte pour être prise comme un facteur de changement social. Au-delà de cette question d'un « islam républicain » (Bayart, 2010) c'est la problématique de la visibilité de l'islam dans les

espaces laïcs qui est posé car comme le soutient l'anthropologue Adriana Piga « l'activisme islamique est aujourd'hui au Sénégal à tel point omniprésent et tangible que l'on peut parler d'une question musulmane » (Piga, 2002, p. 34); tout l'espace social semble être rythmé par des dynamiques inhérentes à une forme d'institutionnalisation de l'islam comme code de conduite et suivant de tels prémices annonçant sans doute une tentative de divorce avec les principes de la laïcité, nous pouvons dire avec Adriana Piga que « l'effervescence de l'islam populaire est un fait évident, macroscopique et accueilli sans réserve par la classe intellectuelle, en effet, à Dakar pullulent les revues islamistes intégristes comme Jamra et Etudes islamiques qui ont lutté pour la transformation du Sénégal en république islamique » (Piga, 2002, p. 34). Fatou Sow analyse cette omniprésence de l'islam comme une forme d'« irruption du sacré dans le langage quotidien ou dans les circonstances les plus profanes » observable à travers par exemple l'utilisation du Coran par des personnages « publics » tels que les présentateurs (trices) de télévision, les animateurs des émissions musicales ou interactives (Sow, 2005, p.349). L'islam déborde le cadre privé et envahit la sphère publique à l'exemple de l'école. Le sociologue Moustapha Tamba (2005) s'est d'ailleurs penché sur l'élan de religiosité qui est en train de gagner l'université depuis les années 1980. La manifestation de cette religiosité s'avère ostentatoire eu égard aux diverses pratiques corporelles et vestimentaires, l'implantation d'un lieu de prière (mosquée) au sein du campus et l'irruption d'associations et de regroupements qui s'identifient chacune à une confrérie, un guide religieux. Et derrière chaque marabout et confrérie se trouve un ordre d'idées tourné soit vers la politique ou une idéologie de renforcement de leur autorité sur les disciples. Les réserves que nous pouvons formuler à l'égard de ce champ d'étude concerne principalement l'omission ou le passage sous silence d'une présence féminine dans les confréries religieuses et qui pourrait sans doute traduire une réticence manifeste quant à la promotion de la femme dans l'espace religieux avec comme arguments le problème de sa souillure de son obscurantisme lié à une éducation religieuse souvent nulle ou d'un niveau bas. Dans la mythologie religieuse sénégalaise et africaine en général un ensemble de représentations sociales pèsent sur les femmes qui sont « associées au culte de possession » (Coulon, Reveyrand, 1990, p.1) et décrites comme porteuses de chaos. Mais de tels arguments semblent être dépassé par de vastes stratégies de relecture et de reconsidération du Coran car l'on observe comme l'a noté Penda Mbow (2001) une participation publique des femmes dans les rituels religieux traduite par l'émergence d'une élite féminine dans les confréries en tant enseignante du Coran, exégètes ou soufies malgré les règles closes de

l'islam. Cette visibilité des femmes dans la spiritualité musulmane est le symbole d'un ancrage de l'islam dans des contextes particuliers puisque cette religion n'accorde pas au sexe féminin une place principale dans les rituels religieux, ce qui permet d'ailleurs sans doute à Christian Coulon et Odile Reveyrand de dire que « sous l'islam officiel et normatif percent les cultures africaines et des dynamiques féminines » (Coulon, Reveyrand, 1990, p.2). Même si ce fait reste marginal sur les transformations des conceptions en termes de genre, il peut traduire le début d'un processus de bouleversement d'une logique de domination qui s'est longuement appuyée sur l'islam.

Le rapport de certains individus au religieux met à jour des logiques qui sont perçues comme s'éloignant de la norme musulmane sénégalaise (logiques hérétiques). L'anthropologue Charlotte Pezeril (2008) s'est intéressée aux *baay faal*, communauté appartenant à une branche du mouridisme mais vue comme des marginaux et stigmatisés par les autres musulmans. Ils représentent une communauté qui tout en évoluant à l'intérieur de la culture islamique gardent un certain état d'esprit et une étrangeté à deux niveaux: une défaillance par rapport aux piliers islamiques tels que la prière ou le jeûne et la non stigmatisation de certaines pratiques jugées déviantes comme la consommation d'alcool. Retenons qu'une réflexion sur les confréries pose la problématique de la « sénégalisation » de l'islam ; en effet, ces confréries adjoignent à l'islam des connotations et des interprétations spécifiquement locaux et des rôles contre-nature faisant ainsi des diverses pratiques religieuses comme totalement incompatibles et impossible à inscrire dans un champ islamique commun car variant d'une famille religieuse à une autre. Ce qui peut amener à dire que chaque confrérie fonctionne selon l'élaboration de son propre islam structuré sur la base d'une déconstruction générale, d'une relecture des pratiques musulmanes. Cette situation ne semble pas être spécifique au Sénégal si l'on reprend Pierre Fougeyrollas qui note que « toute religion à vocation universelle est amenée à osciller entre l'unicité de sa source originaire et la pluralité de ses terrains d'implantation » (Fougeyrollas, 1966, p.30), ce qui peut d'ailleurs expliquer une « iranisation » ou une « berbérisation » de l'islam pour ainsi dire qu'elle est une religion qui obéit à des logiques de contextualisation.

Il convient aussi de noter que la fonction structurante des confréries islamiques déborde le cadre national et produit un ensemble de dispositif de contrôle des disciples qui sont en dehors du Sénégal, ce qui crée une forme de mobilité des valeurs de la société sénégalaise

à travers divers réseaux confrériques au sein des mouvements d'émigration. Ainsi, nous assistons à une émergence de nouvelles logiques et itinéraires migratoires. Le phénomène de l'émigration, signe d'une flexibilité de la circulation des personnes connaît aujourd'hui de nouvelles extensions, de nouvelles formes que l'on peut insérer dans des contextes structurels particuliers marqués par la conjoncture économique et la recherche d'un avenir prometteur. Dès lors, se développent des stratégies articulées autour de réseaux souvent confrériques et qui sont imaginés comme des facilitateurs dans le circuit migratoire. Dans une contribution intitulée « l'émigration internationale sénégalaise d'hier à demain », Serigne Mansour Tall (2002) met en lumière l'apport très marqué des réseaux confrériques sur les dynamiques migratoires. De tels réseaux se substituent selon l'auteur aux cercles familiaux en s'appropriant des logiques complexes pouvant aller du légal à illégal, de la sédentarité à la mobilité, ou même allier le confrérique, le national et le familial. Ces réseaux constituent des modèles auxquels s'identifient les candidats à l'émigration dès le choix de leur destination jusqu'à l'implantation partielle ou définitive dans le pays d'accueil. En outre, ils constituent une garantie pour « s'insérer dans des réseaux de sociabilité et d'entraide performants sans perdre le lien avec le pays » (Havard, 2002, p.281).

Sophie Bava a prolongé l'étude de ce rapport sous-jacent entre migration et confrérie, par l'étude des mouvements religieux dans les stratégies migratoires. Dans son article intitulé « De la baraka aux affaires: éthos économique-religieux et transnationalité chez les migrants sénégalais mourides » (2003), elle s'intéresse au bouleversement qui frappe le pilier fondateur de la confrérie mouride à savoir le doublet travail/prière (« travaille comme si tu ne devais jamais mourir et prie comme si tu devais mourir demain ». Ces transformations traduisent selon Sophie Bava, un nouveau mouridisme qui se nivelle par rapport au phénomène migratoire qui détermine une bonne partie de ses disciples. En effet, les mourides circulent à travers le monde à la recherche de gains et dans leurs routes économiques se construisent des itinéraires religieux et inversement. Et pour comprendre le glissement d'un éthos économique-religieux à une éthique de réussite économique, il faut partir de l'enchevêtrement très fin entre la recherche de bienfaits spirituels ou de la baraka et la recherche de nouvelles marchandises, de nouveaux contacts en affaires par le biais notamment des cérémonies religieuses mourides où les disciples se déplacent à travers diverses villes. Cette recherche de gains est déterminante dans leur rapport à la religion, à la confrérie et au marabout à tel point que certains disciples en font une garantie de salut.

Sophie Bava conçoit ainsi le mouridisme sous l'angle d'un islam confrérique qui s'adapte aux migrations en s'auto proclamant comme un agent pouvant établir une symbiose entre le local et le transnational, la mobilité et l'ancrage et qui confère le pouvoir absolu à ses acteurs à savoir les marabouts, elle a mis en lumière les rouages très complexes qui accompagne l'ingérence de cette confrérie dans la diaspora sénégalaise à travers l'ethnographie de la visite d'un cheikh à Marseille retracé dans son article titré « les cheikh mourides itinérants et l'espace de la ziyara à marseille: le religieux en mouvement » (2003). Le religieux se trouve donc être une entrée qui permet de comprendre et d'expliquer certaines logiques migratoires, et inversement ces processus migratoires offrent un élément d'analyse face aux transformations religieuses.

Les réseaux confrériques des mourides implantés presque dans toutes les villes d'immigration sénégalaise se structurent en passerelle reliant Touba et le reste du monde. Dans « Touba et Marseille : le mouride migrant et la société locale (2002), Sophie Bava éclaire cet « entre-deux » à travers la ville de Marseille où les mourides opèrent une articulation entre le « projet religieux mouride et leur manière mobile de vivre le religieux » (Bava, 2002, p.593). De manière générale, Touba à l'instar des villes sénégalaises est dans le processus globalisation au regard duquel est noté un espace qui s'invente sous le signe d'un caractère esthétique, d'enracinement et de l'ouverture d'une passerelle entre l'ici et l'ailleurs Il faut ainsi comprendre que la ville n'y est pas une réalité amorphe, elle est assimilable à un organisme et comme tout organisme elle a un métabolisme, elle produit des choses, elle s'organise pour remplir des fonctions, elle est un espace aux frontières du monde à travers notamment la migration internationale qu'elle anime avec son rôle de vecteur des échanges, de circulation des biens et des personnes et d'expansion des réseaux sociaux.

Il convient aussi de noter que la typologie de l'immigration sénégalaise est entrain de changer et d'arbore d'autres caractéristiques sous l'impulsion du fait religieux. Cette nouvelle posture inhérente à une multiplication des cadres de référence religieux n'est pas sans conséquence sur la diaspora sénégalaise et particulièrement étudiante. D'une migration étudiante pas trop marquée par la religion l'on passe à une « dépendance » accrue à divers réseaux confrériques à l'exemple du mouvement Cheikh Béthio

Thioune³¹ étudié par le politologue Jean François Havard (2007) qui engendre des logiques de subjectivation individuelle, d'affirmation collective à la fois sur le plan spirituel et identitaire. Ce mouvement marque également l'arrivée d'un nouveau mouridisme tourné vers des pratiques « décalées » ; en effet, il restructure les principes fondateurs de cette confrérie (travail/ prière) en accordant une grande légitimité aux études, ce qui explique d'ailleurs les formes de mobilisation étudiantes autour de ce nouveau marabout. La place centrale occupée par les confréries est ainsi démontrée et se prolonge dans une autre forme faite d'imbrication avec la question de l'Etat. Les analyses sur cette question font alors état d'une mainmise confrérique sur l'Etat.

Les problématiques disponibles offrent un tableau d'enchevêtrement, de superposition ou simplement de confusion entre l'État et la sphère religieuse à travers les marabouts confrériques. Décrit comme un phénomène de masse par Adriana Piga, l'islam sénégalais puise ses sources dans les réseaux confrériques, ceux-ci semblent même régir la vie du musulman sénégalais à tel point d'effacer son rapport avec les institutions telles que l'Etat, Christian Coulon écrit à ce titre qu' « au Sénégal, on est souvent *taalibe* (disciple) d'un marabout avant d'être citoyen d'un Etat » (Coulon, 1982, p.264). Comme examiné par le politologue Donald Cruise O'Brien (1982) il existe un contrat social qui s'est élaboré entre les autorités religieuses et la sphère étatique. Un tel contrat, prétexte qui permet aux confréries sénégalaises de s'illustrer en intermédiaires entre la société et le pouvoir politique central de l'État repose sur la dévotion et la confiance sans faille que les disciples vouent aux marabouts. La relation entre l'État et les marabouts fonctionnent alors selon O'Brien sur la base de compromis symboliques. Les marabouts guident les choix électoraux de leurs disciples, l'État en contrepartie s'illustre en termes de donations complaisantes à l'égard de tels religieux. La légitimité sociologique de l'État sénégalais ne peut donc être appréhendé sans une référence aux confréries soufies mais ce contrat clientéliste est certes d'actualité mais il intègre de nouvelles données politiques depuis les années 1980 avec cependant un problème central ; l'Etat aspire à une modernisation et se montre réceptif à « l'occidentalité » alors qu'une référence sans faille à la tradition demeure la préoccupation

³¹Il est un haut fonctionnaire diplômé de l'Ecole Nationale d'Administration et de la Magistrature ayant bénéficié d'une consécration au rang de marabout (cheikh) à la suite d'une affaire d'escroquerie la mettant en cause. De par sa naissance, il n'appartient pas à une famille maraboutique : il a été porté au rang de « cheikh » par l'ancien xalife des mourides Serigne Saliou Mbacké. Aujourd'hui, il a ses propres disciples mais qui gardent une affiliation à la confrérie de base.

principale des confréries. Ces divergences vont s'avérer marginales car le projet de convergence est plus marqué (sauvegarde de l'hégémonie en restant au pouvoir). Mais ce contrat sera rattrapé par la réalité des aspirations d'une jeunesse et généralement des populations qui ne se sentent plus concernées par le religieux encore moins par les proscriptions des marabouts en matière de politique, les émeutes de 1988 témoignent bien de cette exaspération à l'endroit du parti au pouvoir (Parti Socialiste) que les marabouts continuaient pourtant de soutenir. Il s'ensuit une différenciation entre le *ndigël*³² religieux et le *ndigël* politique ou électoral et par conséquent une participation plus directe au suffrage. Ce glissement est expliqué selon O'Brien dans son article « le sens de l'État au Sénégal » (2002) comme un symbole de la croissance de l'individualisme et du sens de l'État dont l'aboutissement serait à l'origine de l'alternance politique qui est aussi l'élément déclencheur d'un vaste mouvement de transhumance politique. La question qu'il convient de se poser est maintenant de savoir si l'effondrement de la capacité des réseaux confrériques à conditionner l'électorat sonne la fin du clientélisme politique? Linda Beck tente d'apporter un début de réponse à cette question à travers un article intitulé « clientélisme au Sénégal: un adieu sans regrets? ». Selon elle la mise à mort du parti socialiste, largement caractérisée par une politique politicienne ne marque pas certes la fin totale du clientélisme mais contribue à une certaine forme de restriction à travers un contournement des intermédiaires, un plus grand encadrement des réseaux, le clientélisme s'est donc redéfini sous d'autres formes moins coercitives tout en s'insérant dans des dimensions beaucoup plus religieuses et régionales (Touba et Kébémér). Linda Beck (2002) s'inscrit en faux contre la prophétie d'O'Brien qui faisait état d'une proche disparition du clientélisme avec l'ancrage de valeurs modernes dans la réalité sociale sénégalaise.

Donald O'Brien Cruise publiait son article « le contrat social sénégalais à l'épreuve » en 1992 donc avant l'alternance politique (l'arrivée au pouvoir du Parti Démocratique Sénégalais); il convient sur ce de noter que ce contrat clientéliste n'a pas disparu contrairement à ses prévisions : « les termes du contrat social sénégalais qui lie l'Etat et la société par l'intermédiaire des confréries musulmanes sont voués à disparaître avec les changements qui ont affecté le Sénégal » (O'Brien, 1992, p.20), il s'est accru avec l'arrivée

³²Le terme *ndigël* est un mot wolof qui traduit les injonctions venant des marabouts, il peut être d'ordre religieux ou politique

de marabouts d'un nouveau type qui sont à la recherche d'une visibilité sur le terrain politique. Ainsi il s'est opéré un glissement, des marabouts (érudits) intermédiaires entre société et Etat, l'on passe à l'émergence de marabouts qui s'érigent en chef de partis politiques ou s'affilient totalement au parti gouvernant. L'intérêt porté à ce rapport clientéliste va se prolonger avec Momar Coumba qui publie en 2003 un ouvrage collectif avec Donald O'brien Cruise et Mamadou Diouf (2002). Cet ouvrage retrace l'historicité d'un tel contrat mis en place bien avant les indépendances par l'État colonial français en vue de faire respecter ses divers commandements administratifs tels que le paiement des impôts

Les transformations contemporaines de la société sénégalaise ont été analysées sous l'angle de ce qui est perçu comme une « crise des valeurs ». Ces mécanismes ont eu comme corollaire une montée de l'individualisme, de nouvelles conceptions de la vie sociale, un bouleversement des formes de sociabilité. C'est en fait une présentation d'un Sénégal entrain de diluer ses valeurs dites « traditionnelles » par son ouverture aux influences extérieures marqué par les échanges, la circulation des personnes et des biens médiatiques, la mondialisation, etc. Ce pas vers la « modernité » crée un nouveau type sociétal qui contraste avec un environnement jadis « communautaire ». Ainsi l'autonomie individuelle devient de plus en plus prononcée au grand dam des sentiments inhérents à la coutume ; les individus vivent dès lors sous l'emprise du contrat et des calculs imposés par des objectifs à atteindre et les liens entre les humains s'effritent. En 1967 déjà, Pierre Fougeyrollas offrait une observation du Sénégal sous le chamboulement de son système de valeurs traditionnelles par des valeurs dites modernes. Ce processus s'est traduit selon cet auteur d'une part par une phase de découverte des moyens de communication de masse tels que la radio, les journaux et surtout le cinéma qui a facilité l'implantation voire l'assimilation des modèles culturels occidentaux et d'autre part par une rationalisation de l'activité professionnelle avec les principes d'efficacité et d'exactitude dans la production et l'apparition de la notion de conscience professionnelle. Un conflit existe certes entre « traditionnalité » et « modernité » mais loin d'opposer sans réserve ces deux systèmes de valeurs, Fougeyrollas offre une perspective de recoupement des deux entités, il explique à ce titre que :

« La tradition ou ce qu'il en reste peut sembler un obstacle sur le chemin de la modernisation. Cependant, les valeurs issues de la société traditionnelle constituent au

Sénégal un fonds culturel dont les hommes ne peuvent se dispenser d'extraire les éléments affectifs et intellectuels sans lesquels leur personnalité socio-culturelle romprait la continuité de son devenir et pourrait perdre sa consistance. Loin d'impliquer la destruction de ce fonds traditionnel, la modernisation a besoin de puiser en lui des forces dont elle s'alimentera » (Fougeyrollas, 1967, p.40).

Mais si la réalité d'un appel permanent des « valeurs traditionnelles » est toujours en cours il semble aujourd'hui s'estomper, s'essouffler face à la diversification des influences extérieures ; « l'occidentalité », « l'arabité », « l'américanité » font partie du modèle culturel. Ce qui peut d'ailleurs s'assimiler de manière caricaturale à un choc des modèles culturels au sein de l'espace sénégalais

Dans *le Sénégal contemporain* (2002), ouvrage publié sous la direction du sociologue Momar Coumba Diop diverses contributions y proposent une approche générale des transformations que subit le Sénégal. L'ouvrage est construit autour des problématiques de déconstruction des identités nationales ou encore de la mémoire collective, d'irruption de contre-modèles imaginés ou instaurés par une jeunesse au prisme de la mondialisation, de la modernité, de la découverte de références inédites et à la quête de nouvelles expériences. Ce qui amène les auteurs de cet ouvrage à entrevoir l'avenir du Sénégal en terme de stratégies de déclin, de recomposition ou simplement de renaissance mais l'existence d'une mise sous tension entre un besoin de changement incarné par les jeunes et un conservatisme assez apparent reste indéniable. Il est toutefois à noter que l'arrière projet de cet ouvrage est de jauger les contours de l'entrée du Sénégal dans le concert des sciences sociales par une mise en relief d'une sociologie de la connaissance du Sénégal dont l'objectif est de montrer et de légitimer l'existence d'une littérature sénégalaise en science sociale. Les choix ou les préoccupations des auteurs en termes d'objet d'étude témoignent certes d'une différence de domaines de prédilections liés à telle ou telle discipline. Mais un intérêt particulier est toutefois attribué aux dynamiques culturelles dans l'espace urbain; dans une contribution intitulée « Des cultures urbaines entre traditions et mondialisation » (2002), l'historien Mamadou Diouf analyse les imaginaires qui régissent les productions culturelles, il appréhende ces imaginaires à la fois sous l'angle de la désorganisation, de la recreation et du renouvellement des héritages historiques. Et la jeunesse, définie déjà selon Mamadou Diouf et René Collignon comme un acteur dans les phénomènes de violence et de marginalités porteuses de

dysfonctionnement social et politique (Diouf, Collignon, 2001, p.5) se trouve au centre d'une telle recomposition. En effet, selon Mamadou Diouf, les jeunes générations produisent un déphasage entre le récit nationaliste³³ et la culture urbaine qu'ils structurent en fonction de nouvelles références. En face d'une telle contradiction ponctuée d'une irruption de contre-modèles, se forme des mouvements locaux centrés sur le quartier et qui se caractérisent par un important investissement humain, de nouvelles relations sociales, de nouveaux aménagements du terroir (à travers le mouvement de *Set Sétal*³⁴), d'une mise en avant de fresques murales et de spectres qui célèbrent de nouvelles figures faisant office de modèles (figures de lutte nationalistes comme Thomas Sangara, figures de la résistance culturelle telles que Cheikh Ahmadou Bamba ou des figures locales souvent représentées par des sportifs populaires). Ces figures sont utilisées comme le symbole de l'expression d'un marquage de territoire inaugurant des attitudes déviantes vis-à-vis des institutions de la société globale.

Dès lors, nous assistons à une forte tendance à la création d'organisation qui mettent l'accent sur l'ethnique ou encore le religieux et s'accompagnant d'un large éventail d'insignes territoriaux, marque d'un effacement des symboles des bâtisseurs de l'empire colonial ou encore des pères fondateurs de la nation. L'analyse de Mamadou Diouf peut s'assimiler à notre avis à une tentative de réhabilitation de la jeunesse urbaine longtemps considérée comme l'obstacle à une paix sociale si l'on se réfère un peu aux soulèvements postélectorales de 1988, aux émeutes anti maures de 1989 où elle a joué un rôle de principal acteur. Contrairement à cette image dégradante, elle opère une rupture en mettant à jour une attitude réactionnelle et sa capacité à investir et à occuper des champs symboliques tout en arborant un double manteau : ils sont porteurs de dynamiques qui tendent vers une ère nouvelle qui rapprocherait l'Etat et la société et une telle option s'avère salutaire à tel point qu'elle passe sous silence les effets pervers de la démarche à

³³Le récit nationaliste est construit autour d'une vision senghorienne de la négritude, d'une référence aux récits historiques, aux chansons épiques et aux grands héros dont les exploits inédits sont rapportés par les griots et les traditionalistes qui mobilisent divers matériaux pour construire une identité nationale et une conscience historique.

³⁴Mot wolof qui signifie littéralement rendre propre, ce fut un mouvement spontané des années 1990 initié par la jeunesse urbaine dans un élan d'assainissement des quartiers en vue de mieux symboliser l'inefficacité de l'Etat, et leur raz-le-bol face aux institutions. C'est aussi un mouvement de réplique au Président Abdou Diouf qui avait qualifié la jeunesse du Sénégal de malsaine suite aux émeutes électorales de 1988.

savoir l'opération de déconstruction du récit nationaliste qui peut être appréhendé comme un déni des différentes trajectoires de l'identité nationale. Cette analyse des productions culturelles au sein du cercle urbain se prolonge à travers l'intérêt porté sur l'historique des compositions musicales sénégalaises et les symboliques qui tournent autour d'elles. Adrien Ndiouga Benga (2002) explique en fait que, sous le diktat d'une recherche d'identité culturelle (par des compositions authentiquement locales), initié par Senghor, la musique sénégalaise a longtemps oscillé entre deux tendances : repliée sur elle-même, elle subissait tant bien que mal des apports extérieurs qui ont eu comme effet une remise en cause, un bouleversement des orientations de l'État-historien. Ainsi, d'un style de sonorité local à caractère surtout laudatif (*mbalax*³⁵), l'on passe à la musique rap qui traduit sous un angle revendicatif une communication dite urbaine, une culture jeune, un nihilisme culturel ou encore une alternative à la violence urbaine. Mamadou Diouf et René Collignon expliquent la créativité qui fonde le mouvement hip hop en termes de « recherche d'une nouvelle cohérence et de nouvelles structures sans pouvoir ou devoir échapper aux contraintes des références locales » (Diouf, Collignon, 2001, p.11). Par ailleurs, Benga définit les jeunes citadins en ces termes : « *incompris, déçus par l'inertie générale et parfois par une opposition systématique, ces jeunes ont décidé de se prendre en charge et sont plutôt en réaction face à l'institution qui les prend en charge. Le quartier, la rue sont ces espaces riches de revendications tues, rentrées ou inhibées. Le besoin a créé l'outil, l'urgence d'une action le verbe* » (Benga, 2002, p. 301)

Il faut dire que la jeunesse urbaine est au centre d'un climat d'effervescence et d'agitation mais aussi de construction de soi. Ce type musical vient donc en contrepoids à la musique populaire sénégalaise à laquelle la jeunesse ne semble pas s'identifier, elle prend plutôt comme référence les Etats-Unis (en adoptant le look, les procédés de langage des rappeurs américains), qui sont non seulement le lieu d'une émigration réussie dans leur imaginaire mais aussi le symbole de l'incarnation d'une autonomie individuelle représentée par la jeunesse. Cette identification soutenue par des références extérieures peut être appréhendé comme une manifestation directe d'une homogénéisation de la culture mondiale que certains n'hésitent pas à qualifier d'adoption d'une sous-culture-anglo-saxonne. Ces références englobant presque l'ensemble des espaces de formulations d'identités, d'invention ou de manifestation culturelle et d'accomplissement de la jeunesse sénégalaise

³⁵Le *mbalax* est la musique populaire du Sénégal

peuvent se définir comme déterminantes, décisives sur les manières de penser, d'agir et d'appréhender leur avenir et peuvent même structurer toute une vie. Il n'est pas aussi exclu que de telles références puissent arborer un caractère hybride eu égard à la coexistence au sein du système normatif des jeunes de modèles d'identification locaux et de ressources importées, ce qui montre au fond une dualité entre conservatisme et ouverture (changement, modernité). A travers les analyses de Benga et de Diouf, se formule l'image d'une société réduite aux seules forces et initiatives de sa jeunesse, seulement là où Diouf décrit une jeunesse qui use de créations et de stratégies pour occuper l'espace public et bouleverser l'ordre des choses, Benga met à jour le processus d'appropriation de l'espace de la musique par une jeunesse dotée d'un esprit contestataire doublé d'une volonté implicite de révolution. Dans ce même registre de description des dynamiques à l'œuvre dans les espaces urbains, Ousseynou Faye (2002) à travers sa contribution Sport, argent et politique : la lutte libre à Dakar 1800-2000 montre que la subtilité des logiques qui se déroulent au sein des cercles urbains est aussi présente dans le champ des sports comme la lutte libre où se joue un processus fait de logiques de redistributions des richesses sociales, de transaction culturelle mais surtout de discours, de pratiques et de relations entre les principaux acteurs et les représentants de l'élite politique. Ainsi, derrière l'apparente neutralité de ce lieu d'exaltation de la beauté du corps masculin et d'expression de la culture sénégalaise, se construit des réseaux d'interconnaissance qui se passent en dehors des arènes de lutte et qui intègrent des compromis idéologiques et une forme de "clientélisme politique".

Si les nouvelles générations de lutteurs constituent des modèles de réussite et d'autonomisation pour la jeunesse, elles constituent aussi des centres d'intérêt pour les acteurs de la politique prompt à les utiliser comme des masses de manœuvre électorales. Le lutteur Mohamed Ndao Tyson, principale figure du mouvement *bul faale* a même fait l'objet d'une tentative de récupération par le parti socialiste qui était en mal de reconnaissance face à la jeunesse urbaine. Ce qui a quelque peu signé le déclin de son image. L'idée qu'il convient de retenir est que la lutte représente aujourd'hui une voie d'accès aux réseaux influents de la politique, de l'économie, elle s'est aussi substituée à l'école dans un contexte de crise socio-économique, d'une remise en question des valeurs sociales en raccourcissant les chemins classiques de réussite. Un tel regain d'intérêt est compréhensif si l'on se réfère à l'économie qu'elle génère qui lui légitime même le qualificatif de « sport-business » ou encore de sport récupérateur eu égard aux nombreux

jeunes qui ont acquis la reconnaissance sociale à travers ce sport. Cependant, elle produit aussi une « milice » que certaines figures populaires n'existent pas à récupérer. D'un tel environnement émergent des figures s'illustrant dans des mobilisations déviantes qui extériorisent de vieilles frustrations ou une insatisfaction dans un terrain de perpétuel effort où la gloire est précaire et les avenir souvent incertains. Au terme de cette analyse des dynamiques à l'œuvre dans les espaces urbains, nous pouvons retenir que Mamadou Diouf, Adrien Ndiouga Benga et Ousseynou Faye mettent la jeunesse au centre des logiques d'actions mais le rapport de cette jeunesse aux institutions étatiques est appréhendé différemment d'un auteur à un autre. Chez Diouf et Benga, nous retrouvons une prise de distance nette des jeunes par rapport à l'État par le phénomène de déconstruction des identités nationales alors que pour Faye cette jeunesse est souvent récupérée par les élites politiques car même si la lutte ne s'inscrit pas dans des logiques contestataires, elle doit son expansion fulgurante au mouvement *bul faale* (slogan d'une jeunesse à la recherche d'émancipation) qui est par essence le symbole d'une "jeunesse déviante". Un tel mouvement a été le centre d'intérêt du politologue Jean François Havard qui décrit l'influence de ce mouvement sur la perception même de la réussite. En effet, la jeunesse sénégalaise est inspirée par de nouvelles perceptions de la réussite, incarnées par des figures locales emblématiques que Jean-François Havard appelle des *figures individualisées de la réussite* qui bouleversent le mythe construit autour de la valorisation sociale de l'individu par les diplômes et les canevas classiques de réussite ; l'école n'est plus le seul moyen de réussite et de promotion sociale. Cette nouvelle démarche adoptée par les jeunes constitue une démarcation généralisante par rapport au modèle éducatif traditionnel et marque l'arrivée d'une jeunesse dont l'accomplissement et la réussite valorisent et promeuvent un système basé exclusivement sur le travail et l'effort personnel à l'exemple du "self made man américain". Jean-François Havard à travers *Ethos bul faale*³⁶ et *nouvelles figures de la réussite au Sénégal* (2001) transcende l'ensemble des dynamiques qui sont concomitantes à un tel dispositif à travers une analyse d'un mouvement urbain (auquel plusieurs figures populaires se sont identifiées dans les années 1990 avec des visées artistiques (le sens de créativité de la jeunesse s'aiguise à travers le rap) sportives (la lutte sénégalaise), et même sociaux (système de valeurs qui se positionne générationnellement dans une logique de rupture). Parmi les premières figures identifiées au mouvement, figurent les rappers du *Positive Black Soul* qui ont célébré d'une manière

³⁶Expression tirée de la langue wolof et qui signifie « t'occupe pas », ou « t'en fais pas ».

radicale l'hymne de cette jeunesse désireuse de s'autonomiser ainsi que le lutteur Mohamed Ndao Tyson qui a bouleversé les règles du paysage de la lutte sénégalaise sous deux points de vue, il est parvenu à entrer dans un milieu ésotérique où le recrutement des acteurs obéissait à des logiques très fermées de connexion avec les écuries (transmission de lutte de père en fils par exemple) et en remettant en question toute la mise en scène mystico-religieuse qui servait de prélude. Le mouvement *bul faale* s'accompagne aussi d'une reconfiguration des conceptions de la religiosité chez les jeunes et l'on assiste à une émergence de nouveaux marabouts dit « mondains » (Diop, Diouf, Diaw, 2000) ou qualifiés de marabouts pour les jeunes et qui « paraissent animés de considérations plus économiques et politiques que spirituelles » (Bayart, 2010, p.405). L'engagement religieux de ces marabouts se démarque de l'image que la conscience collective se fait d'un marabout ; ils s'éloignent ainsi des valeurs religieuses telles que la spiritualité, l'abnégation, l'austérité en prônant de manière inavouée une pratique islamique de type progressif qui adoucit les principes religieux, certaines pratiques défendues par l'islam ne sont pas stigmatisées dans le cercle de ces marabouts (scène de dévotion où filles et garçons aux tenus festives s'illustrent dans une ambiance fastueuse, effacement des barrières corporelles...).

Dans ce contexte d'envahissement des espaces symboliques par divers mouvements produits sur fond de déconstruction et de questionnement du récit nationaliste, les intellectuels, jadis grands privilégiés d'un tel récit semblent être rayés de la place publique. Il se passe ainsi un phénomène de dévalorisation du statut d'intellectuel et une redéfinition de la réussite autour des figures du *moodu-moodu* (émigré), du lutteur, etc. Cette figure du moodu-moodu, désigne comme nous l'avons déjà vu, un rural qui vient en ville pour œuvrer dans le commerce est analysée par le sociologue Malick Ndiaye (1998) comme l'actrice d'un mouvement économique et social producteur d'un « éthos du développement au Sénégal » (Ndiaye, 1998). Par le biais de savoir-faire « bricolés », cette figure qui a été assimilé par les citadins à l'image « péjorative » du *kaw-kaw* (terme signifiant péquenot) a trouvé ses marques dans les réseaux de l'économie populaire urbaine et de la migration internationale.

« *Brimé par les maisons de commerce d'origine coloniale, confiné par le naar Beyrouth (commerçant libano-syrien) au détail et au demi-gros, délaissé par les banques d'affaires,*

*Moodu, rival du naar gannaar (commerçant maure), mise sur Sandaga, multiplie les Marsé Ngélaw (marchés de Dakar) et les loumas, institue ses propres mécanismes de financement et de crédit. En butte à l'ostracisme des citadins, aux quolibets des lettrés et des intellectuels et aux abus de l'administration fiscale, les Moodu se construisent une identité propre de kaw-kaw, très faiblement instruits, peu alphabétisés dans un environnement urbain dominé par les intellectuels, les bureaucrates et les fonctionnaires, sans oublier les Drianké (type féminin wolof) croqueuses de capital et de bénéfices. Aux tentations de la ville, ils opposent la force morale des xasaïds (écrits religieux de Cheikh Ahmadou Bamba) et la vigilance communautaire. Contre les agressions de l'appareil de l'Etat, ils mettent en place une organisation structurée de 70000 membres... » (Extrait de *Les moodu-moodu ou l'éthos du développement au Sénégal* écrit par Malick Ndiaye, Dakar, Presses universitaires de Dakar, 1998).*

La transformation des valeurs observée dans la réalité sociale sénégalaise s'appréhende également suivant une transformation imputable à des facteurs conjoncturels où les acteurs sont obligés de passer d'un mode de vie à un autre mettant ainsi en péril un système de valeurs préétabli. Parmi ces types d'analyse, nous pouvons citer l'ouvrage intitulé *Bricoler pour survivre : perceptions de la pauvreté dans l'agglomération urbaine de Dakar* d'Abdou Salam Fall (2007). La pauvreté est étudiée comme une construction sociale où le poids des stigmates présente autant d'intérêt que la situation de précarité financière elle-même. Dans un tel univers, les acteurs construisent de nouveaux repères ponctués de stratégies de débrouille et de rafistolage bouleversant ainsi les liens sociaux, le rapport de l'individu au groupe, les règles sociales et les interdits. D'un système de vie sociale où les prérogatives sont accordées aux aînés et aux hommes, l'on assiste à un effritement des responsabilités de ceux-ci, à l'irruption de nouvelles actrices de production (les femmes), à une démission de la famille, les études ne constituent plus une passerelle vers la valorisation sociale, à l'objectivation de la figure du débrouillard, certaines dérives tels que la corruption, l'arnaque, le vol, le papillonnage sexuel³⁷ ne sont plus systématiquement stigmatisés par la conscience collective. L'analyse faite par Abdou Salam Fall peut certes illustrer un processus de promotion de « contre-valeurs » mais il serait aussi intéressant d'essayer d'expliquer l'ascension de telles valeurs par une désintégration et un déséquilibre du

³⁷Pratique observée chez les jeunes filles et qui traduit une certaine frivolité dans leur relation avec les hommes.

système de normes qui ne satisfait plus les préoccupations des uns et des autres, ce qui peut engendrer une banalisation des interdits socio-culturels.

Les travaux cités dans cet inventaire des savoirs sur le Sénégal concernent généralement des travaux réalisés dans la période postcoloniale (c'est-à-dire à partir de 1960) aussi bien par des Sénégalais que par des chercheurs occidentaux. La délimitation temporelle n'est pas fortuite car les travaux réalisés à partir des indépendances offrent deux éléments susceptibles d'expliquer une réalité sociale longtemps méconnue ou mal saisie ; d'une part ils tentent d'apporter un correctif à une vision étriquée, tronquée sur le Sénégal émise sous le contrôle des administrateurs coloniaux et d'autre part l'idée d'une nette rupture voire un effacement de cette production s'opère de nos jours par l'émergence d'une nouvelle génération de chercheurs soucieuse de redéfinir les contours des cadres d'analyse théorique. Ainsi, nous assistons à un renouvellement des connaissances sur le Sénégal par des chercheurs Sénégalais ou simplement à la « réappropriation progressive de l'objet Sénégal » (Diop, 2002, p.47). Il convient de souligner que la recherche africaine a été traversée par des tensions que l'on peut schématiser en termes de confrontations découlant du litige colonial entre les premiers chercheurs du Codesria notamment et ceux qui sont appelés les chercheurs africanistes occidentaux. Ces premiers chercheurs, membres actifs d'un afrocentrisme radical, sont entre autres : Joseph Ki Zerbo, Samir Amin, Thandika Mkandawiré, Archie Mafeje. De tels auteurs se situent dans une posture proche des théories subalternistes, leur posture consiste à décentrer le savoir, contruire des sciences sociales africaines et provincialiser l'occident. L'adoption de cette tenue contre-hégémonique sera critiquée à la fois par des chercheurs occidentaux comme Jean Loup Amselle et africains tels que Achille Mbembé, Momar Coumba Diop, Abdoulaye Bara Diop. Jean Loup Amselle pense que la posture anti-colonialiste adoptée peut déboucher sur un anti-occidentalisme, il soutient à cet effet dans un entretien que *« À Dakar, un institut comme le Codesria (Council for the Development of Social Research in Africa) cherche depuis trente ans à développer un point de vue spécifiquement africain sur les sciences sociales. Or ce centre est traversé depuis sa fondation par des courants opposés, ce qui fait qu'il ne réussit pas à trouver une unité. On ne peut que repérer cependant l'importance d'un discours ambigu quant à la définition de l'« africanité ». Parler de « science africaine », c'est là une notion tout aussi problématique que celle, si l'on veut, de « Français de souche ». Par exemple, Archie Mafeje souhaitait faire une anthropologie « de l'intérieur », faite par des anthropologues africains pouvant fusionner avec « leur »*

peuple. Il souhaitait par là s'opposer à la tradition des anthropologues africanistes blancs, teintée selon lui nécessairement de racisme. Plus récemment, quelqu'un comme Mamadou Diouf a cherché à isoler une pensée africaine autonome, fondée sur la tradition orale. Cette démarche pose beaucoup de problèmes : par exemple, les épopées et autres gestes dans les traditions d'Afrique ont-elles valeur de chroniques (reflètent-elles une histoire) ou sont-elles des théories du pouvoir (donc des idéologies) ? On peut se poser la question. Quoiqu'il en soit, les discours africains sur l'Afrique au sein du Codesria peuvent parfois déboucher sur un discours puriste valorisant l'Afrique contre la pensée « européocentrée » (afrocentrisme) ou la xénophobie. Ce type de discours peut avoir des conséquences néfastes sur le plan politique : voyez l'Afrique du Sud. Le président Thabo Mbeki et son ministre de la Santé Manto Tshabalala-Msimang ont affirmé il y a quelques années que le sida n'était pas dû à la contamination par le VIH, mais plutôt au sous-développement engendré par l'impérialisme... Ils sont même allés jusqu'à proposer des traitements du syndrome par du jus de betterave ou de l'ail à la place des médicaments rétroviraux ! On retrouve là l'idée postcoloniale d'une « science africaine » mieux adaptée à la résolution des problèmes africains » (Amselle, 2008).

Au Sénégal, la question s'est posée en ces termes : les paradigmes utilisés par les auteurs pour observer les faits sociaux, historiques et culturels sont-ils le fruit d'une nouvelle construction ou d'une reproduction ? Comment se forger une véritable autonomie intellectuelle tout en mettant en ligne de compte une présentation renouvelée qui inclut de nouvelles problématiques et toutes les transformations qui se font jour dans la réalité sociale sénégalaise ? Cette entreprise tournant en partie autour de la nationalisation de l'objet de recherche a d'ailleurs été l'objectif des premiers écrits sur le Sénégal. Ainsi, les historiens ont intégré dans leurs premiers écrits cette dimension de réappropriation de la substance africaine. Cheikh Anta Diop par exemple postule une théorie qui place les « nègres » au centre de l'origine de toute civilisation³⁸, Mamadou Diouf dans sa thèse replace sa perspective critique et historique au sein du phénomène contradictoire de la nationalisation de l'objet mais au fil des années cette orientation théorique est délaissée notamment par les sociologues tels que Momar Coumba Diop qui s'insurge contre cette vague d'auteurs qui appréhende les dynamiques sociales avec la hantise d'une mise en place d'une « science indigène ». Abdoulaye Bara Diop, quant à lui, se démarque aussi de l'éthno-nationalisme (théorie de la réappropriation de l'objet) en inaugurant ce qu'il

³⁸Une telle thèse reste contestée et très peu reprise dans la communauté scientifique.

appelle « un traitement professionnel d'un objet sociologique ». La posture adoptée par Abdoulaye Bara Diop colle plus, à notre avis, aux exigences d'une globalisation intellectuelle que la nationalisation des objets de recherche. En d'autres termes, nous pensons que dans une configuration de globalisation des savoirs, de mobilité des chercheurs, de circulation et d'interpénétration des connaissances, l'exercice des sciences sociales ne peut pas se faire en Afrique suivant un travail de disqualification des lectures extra-africaines.

3- Etudes sur les femmes : dépasser la démarcation entre genre et objectifs de développement

Il convient d'emblée de nous arrêter sur le tableau classique des rapports de genre au Sénégal qui est marqué par différentes idéologies (injonctions sociales se rapportant à la virginité, à la maternité, au veuvage, etc) et une assignation prioritaire du domestique aux femmes. Ces différentes idéologies sont érigées comme des preuves et des canons de la féminité. Une telle construction démontre par ailleurs la dimension patriarcale et sexiste dans les rapports sociaux de sexe. Les inégalités engendrées prennent alors assises sur « des systèmes de domination-subordination banalisés, mais non verbalisés comme ceux entre hommes et femmes, adultes et jeunes » (Palmieri, 2011, p.69). Ce qu'il faut souligner ici c'est que ces injonctions particulièrement celles liées à l'encadrement et à la moralisation de la sexualité féminine sont vécues comme des normes implicites mais attachantes même si elles ne sont pas formalisées dans le stock juridique car comme le remarque Isabelle Charpentier, « en matière de sexualité les prescriptions et interdits culturels prennent rarement l'apparence simple de règles juridiques formelles, ou même de normes religieuses claires et explicites » (Charpentier, 2010, p.143). Ces normes liées à la sexualité féminine sont ainsi vécues comme une évidence et indique la structuration de fond des rapports de genre. Charpentier indique à propos de la préservation de la virginité que : « *crystallisant de multiples enjeux liés aux rapports sociaux de sexe, la sacralisation de la virginité féminine, toujours prégnante essentiellement dans les sociétés musulmanes, constitue l'un des aspects de la socialisation de la sexualité et, plus spécifiquement, du contrôle social d'une sexualité féminine encore souvent confisquée dès la puberté, posée comme illicite ou transgressive lorsqu'elle s'exprime en dehors du cadre conjugal* » (Charpentier, 2010, p.143). L'association qui est faite entre sexualité féminine et mariage (le mariage est l'unique lieu de pratique de la sexualité féminine) fait apparaître la

maternité extra- conjugale comme une transgression, une pratique réprouvée par les schèmes de référence de la société sénégalaise (morale sociale et religieuse, tradition, etc). Au niveau des dépêches du site d'information en ligne Seneweb du 30 juillet, figure ce titre suivant : « Assemblée nationale : une célibataire enceinte dans l'hémicycle ». Le récit médiatique qui fondait une telle information allusive se focalisait sur un décalage perçu comme transgressif entre maternité et célibat. Dans les forums de discussion, suite à une telle information, on pouvait noter une association de la question avec des modélisations religieuses et nationales :

Opinion1 : Zacque Kama, lecteur de Seneweb

« Une grossesse hors mariage est condamnée par l'islam et par toutes les religions pourquoi vous voulez que notre assemblée nationale accepte une chose pareille. Si cela passe attendez-vous à une assemblée de pagaille car tout sera permis. Déjà les autorités sont citées quotidiennement dans des actes de prostitution et d'agression. Il faut étudier les choses dans un élan de développement social, culturel et économique. »

Opinion 2 : Juste Mesure, lecteur de Seneweb

« Les normes morales de notre société ne voient pas d'un bon œil une grossesse hors mariage. C'est un fait. La preuve c'est que le terme "bâtard" est considéré comme une insulte. Nul ne souhaite voir dans sa famille des "enfants "naturels" ou "illégitimes" ou quel que soit l'euphémisme par lequel on désigne l'affront. Personne ne peut nier ce fait. Il est donc souhaitable que ces normes morales soient incarnées au plus haut point par ceux qui sont censés nous représenter. De ce point de vue, je trouve dommage que certains veulent banaliser cette perte de valeurs. Une personnalité publique n'a plus de vie privée, dès lors que les conséquences de sa vie privée sont visibles sur la place publique. Tant que cette dame faisait ce qui relève de sa vie privée dans les limites de ses murs, cela ne regarde personne. Mais dès lors que sa grossesse adultérine est exposée au grand public, elle doit faire l'objet d'une réprobation à hauteur de sa représentativité sociale, supposée ou réelle. Ce n'est pas pour rien que certains "noms" font scandale dans des affaires devenues finalement assez banales dans notre société. C'est dû au fait qu'ils représentent quelque chose. Au moment où les sénégalais s'inquiètent de la volonté de l'actuel régime de légaliser l'homosexualité et de réprimer l'homophobie, nous sommes en droit d'exiger plus de hauteur morale de nos députés, ministres et autres responsables politiques. Un

redressement national ne peut pas se faire sans redressement moral. Une rupture, c'est aussi cela. »

La réprobation de la maternité hors mariage a d'ailleurs ses manifestations dans certaines institutions comme l'école : on pourrait dire que la société sénégalaise fixe des manières d'être en acceptant par exemple d'évaluer l'honneur de la famille sur la virginité féminine, l'école applique la sanction en privant de droit d'éducation. Ce qui peut amener à parler de « l'école des filles et non pas des mères » en examinant les sanctions subies par les élèves enceintes. De telles sanctions prennent tout simplement la forme d'une élimination décidée par l'autorité scolaire et qui fait abstraction du parcours scolaire de la fille (ses performances scolaires, sa volonté de réussir à l'école...). Cependant, cette réglementation est en contradiction avec le droit à l'éducation pour tous et de manière plus spécifique le droit des filles à poursuivre les études. Une telle mesure s'avère discriminatoire dans sa conception et même anachronique dans son application car estimant que l'état de grossesse en de telles circonstances est une faute imputable à deux or le garçon n'est jamais inquiété. Si l'apparition d'un tel phénomène à l'heure de la diversité des méthodes de contraception peut susciter incompréhension de telles méthodes ne bénéficient pas encore d'un effet de banalisation.

De même, le binôme femmes et espace public peut révéler une problématique : l'ère de la rigidité des normes par rapport à l'accès à l'espace public peut être pensé comme presque « révolue » mais les suspicions entourant les visibilité publiques féminines sont encore d'actualité. Lorsqu'une femme occupe la sphère publique, le « tribunal populaire » passe souvent au crible sa moralité. Ce processus s'élabore souvent sous forme de rumeurs disqualifiantes. Pour illustrer cette réalité, nous prenons l'exemple de la voyante des arènes de lutte sénégalaise, Selbé Ndom, devenue populaire cette année. En août 2012, elle est accusée au niveau des médias sénégalais d'avoir un passé de prostitué, une telle information est vite désignée comme en parfait désaccord avec l'image qu'elle renvoie. Dans ses discours publics, elle utilise en effet des référents islamiques, renvoie l'image de la femme perçue comme positive et vertueuse. Pour se justifier, elle s'exprime en ces termes : *« à supposer que j'ai eu à boire de l'alcool dans mon passé, à consommer du chanvre indien ou à exercer le plus vieux métier du monde, c'est-à-dire prostituée, je pense que je n'ai de compte à rendre à personne. Je me focalise sur mon avenir, sur celui de ma grande famille qui ne cesse de s'élargir et qui compte beaucoup sur moi. Ce que j'ai eu à faire de ma vie n'engage que moi. J'estime que mon passé est derrière moi et je prie Dieu*

d'agréer les bonnes actions que je pose, chaque jour, pour lui rendre grâce » (Interview EnquêtePlus, 7août 2012).

La visibilité féminine doit donc souvent s'accompagner de schémas de justification sans lequel se construit une mauvaise réputation ainsi qu'une délégitimité publique. Malgré la dimension sexiste qui a toujours soutenu les rapports de genre, la prise en compte du genre dans les débats publics ou programmes de recherche, obéissait souvent à des logiques de développement économiques fixées par des institutions internationales. Les études sur les femmes sont ainsi souvent axées sur un rapport transversal entre genre et développement au Sénégal. Ces études reviennent à accorder une importance certaine au processus et stratégies d'émergence de l'esprit entrepreneurial et associatif chez les femmes et les modifications que ceci entraîne tant au niveau de la famille que celui de la politique. Des féministes comme Fatou Sow ont dépassé cette association entre genre et objectifs de développement. Dans un ouvrage intitulé, *Sexe, genre et société. Engendrer les sciences sociales en Afrique* (2004), Fatou Sow, Ayesha Iman et Amina Mama ont procédé à une analyse des concepts utilisés relevant certes d'acquis de recherches féministes mais qu'il faut à chaque fois replacer dans l'univers socio- culturel africain. Dans ce continent, il convient de dire que l'émancipation a constitué une bataille ayant présidé à la lutte pour l'égalité des droits, aujourd'hui encore on se pose la question à savoir si le combat féministe est aussi africain, autrement dit existe-t-il un féminisme africain? Dans cet ouvrage, il est question de contextualiser les concepts de lutte pour l'égalité entre les hommes et les femmes, la construction du cadre de genre, le féminin, le masculin, le patriarcat, etc. Elles ont procédé à une analyse critique du système de pouvoir qui fonde l'oppression des femmes. Ce travail supposait, disent les auteurs, une rupture épistémologique dans les sciences sociales africaines.

En dépit d'une relative impuissance qui semble les frapper au plan politique, économique et religieux, les femmes opèrent des processus d'individuation plus marqués à certaines étapes de leur vie. La sociologue Fatou Bintou Dial (2008) nous livre dans son ouvrage, *Mariage et divorce à Dakar: itinéraires féminins*, une cartographie des reconfigurations qui structurent les mariages et les divorces dans le Sénégal moderne. Elle illustre les contradictions de la société sénégalaise en examinant les itinéraires matrimoniaux des femmes qui sont en train de subir une forme de modernisation (les relations entre conjoints sont plus égalitaires, la femme devient l'actrice de sa propre vie...); en effet, le mariage à l'instar de plusieurs institutions sociales subit les effets inhérents à un phénomène

d'urbanisation massive et de prolifération fulgurante des moyens d'information et de communication. Il s'intègre dans une dualité entre la persistance de la tradition, de la culture musulmane et la modernisation. Dans l'imaginaire collectif le mariage est une forme d'accession à la majorité sociale mais le divorce de l'avis de Fatou Bintou Dial ne demeure pas moins un dispositif qui permet aux femmes de réussir et d'asseoir l'appropriation de leur trajectoire personnelle ; elle analyse donc le divorce comme une porte d'entrée pour comprendre la place des femmes dans la société sénégalaise. En effet, le divorce marque une nouvelle identité pour la femme qui n'a plus de dette envers la société. L'analyse de Fatou Bintou Dial peut ouvrir sous une autre perspective les éléments d'une problématique qui tourne autour d'un refus de victimisation systématique mais il reste toujours à voir si de tels changements dans les itinéraires sont toujours cautionnés par la société. Le divorce relève encore du tabou car il est souvent perçu comme le symbole d'une rupture de contrat entre la femme et la société.

Toutefois, l'identité sociale de la femme peut se voir sous d'autres formes à travers notamment une tentative de renversement des rapports sociaux de genre via un système d'activité reconnu et valorisé par le collectif. Dans une telle logique, Fatou Sarr (1998) ne situe plus seulement les rapports de genre aux rapports homme-femme mais intègre d'autres polarités telles que la famille et la communauté. Les réseaux féminins créent selon elle un modèle économique qui articule des logiques individuelles et des logiques collectives alliant l'économique et le social et visant une promotion de la cohésion sociale. Cette forme d'analyse de la présence des femmes dans l'économie traduit aussi un modèle particulier de rapport à l'argent et de représentation du social.

Amadou Ibrahima Dia (2000) tente de monter cette singularité en analysant le rapport qui existe entre les femmes sénégalaises et l'argent sous l'angle d'une contradiction (l'argent est pour la femme sénégalaise objet de fascination et de crainte) dans un contexte de mondialisation économique et de crise sociétale. L'argent est sacralisé car représentant un enjeu fondamental de réussite, de promotion sociale et de déstructuration des liens sociaux, cette conception restructure les bases de l'économie populaire en créant de nouveaux acteurs économiques dont les femmes qui véhiculent des valeurs spécifiques dans leur rapport à l'argent. Son insertion dans les rapports sociaux et les formes de sociabilité prend ainsi de nouveaux canevas marqués par des logiques de redistribution au groupe et

d'utilisation ésotérique. A travers un tel dispositif, surgit des logiques monétaires qui se dérobent du contrôle des institutions étatiques.

Chapitre 2 : Le Sénégal à l'aune d'une vague de déconstruction

1-Capacité d'agir des pratiques étudiées : des renouvellements tous azimuts

Les pratiques étudiées sont justiciables d'une analyse sociologique : elles s'avèrent, en effet, significatives par la manière dont elles infusent l'espace social et créent des moments de panique morale car des dispositifs normatifs sont « testés » (Dampierre, 1954) et mis à « l'épreuve » (Lemieux, De Blic, 2005). Dans cette thèse, nous définissons les actrices de telles pratiques comme des célébrités représentantes d'une « culture du loisir » (Morin, 2008). Pour le dire autrement, la disposition qu'ont les médias d'imposer et d'user des « célébrités » en toute circonstance est représentative, à notre avis, de l'implantation d'une société qui est en train de remanier ses idoles. Pour développer l'idée, reprenons les concepts d'« idoles de consommation » et d'« idoles de production » de Leo Lowenthal (2006). A partir de l'étude de biographies populaires aux Etats Unis, cet auteur montre qu'avec l'émergence de la culture du loisir, les « idoles de production » c'est-à-dire des personnes ayant accompli des choses utiles à la société sont relayées par des « idoles de la consommation ». Edgar Morin les appelle des « olympiens » (Morin, 2008) ; des personnages souvent associés aux distractions, à la « sphère des loisirs ».

La forme de célébrité que génèrent les nouvelles idoles sociales sénégalaises est, nous semble-t-il, une résultante implicite de la promotion d'une valorisation sociale qui emprunte de plus en plus des canons moins formels et institutionnels. En s'intéressant aux expressions et représentations urbaines de la masculinité au Sénégal, Suzanne Baller analyse le football et la lutte comme deux espaces qui « produisent des idoles de la culture des jeunes Sénégalais et nourrissent ainsi la construction des images et imaginations de la masculinité du jeune urbain » (Baller, 2007, p.166). Les figures du fonctionnaire et directeur général (DG) par exemple, figures fabriquées par l'école et qui « occupaient auparavant une place centrale dans les imaginaires populaires du succès » (Banégas et Warnier, 2001, p.5) ont vu leur image décroître dans une configuration de transformation générale des sociétés africaines. Ces transformations, touchant aussi bien les « pratiques individuelles, les codes de moralité et les imaginaires sociaux » (Banégas et Warnier, 2001, p.5) démontrent une certaine pertinence à analyser les dynamiques sociales africaines par les identités émergentes venant des sphères religieuse, sportive, médiatique, etc. Le renouvellement des figures populaires au Sénégal est représenté par les mannequins, les

danseuses, les lutteurs, les Miss beauté, les animateurs télévisuels ou radiophoniques qui masquent la visibilité publique de personnages venant par exemple de la politique, de la sphère économique, de la lutte féministe, etc. Seulement, les images et figures mises en avant à une époque donnée sont « néanmoins contestées, passagères et illusoires. Elles sont sans cesse supplantées par d'autres images » (Baller, 2007, p.182).

Les renouvellements connus par le Sénégal au cours de ces dernières années et qui nous intéresse tout particulièrement produisent de nouvelles grammaires (désignations nouvelles dans l'arène de la célébrité : *jet-setteur*, *vidéo-girl*, *paparazzi*, etc.), une légitimation voire une institutionnalisation du divertissement et des pratiques (pourtant connotées péjorativement) via les institutions étatiques et les cadres religieux. Nous pouvons donner ici deux exemples sur lesquels nous reviendrons plus tard : Ndèye Guèye, une danseuse à la réputation sulfureuse qui fait de son affiliation religieuse à la confrérie mouride une marque de singularisation, les lutteurs³⁹ Balla Gaye et Modou Lô, reçus par l'ancien Président Abdoulaye Wade dans les salons de la République dans un moment de fortes tensions sociales, économiques et politiques. Dans le même ordre d'idées, la lutte contribue depuis l'année 2011, à faire émerger des personnages collatéraux : de nouveaux types de voyants popularisés dont les prédictions sont médiatisées quotidiennement (Selbé Ndom, Baye Sidy Kounta, Arame Seck). Tout a débuté en effet avec la voyante Selbé Ndom qui annonce les pronostics des combats de lutte, ses prédictions se sont par la suite étendues à d'autres sphères telles que la politique. L'émergence de cette voyante a été le point de départ d'une médiatisation des prédictions⁴⁰ et de la visibilité de leurs auteurs dans la sphère publique.

³⁹La lutte est un sport traditionnel qui s'est transformé aujourd'hui ; elle attire beaucoup de jeunes car elle est au fond vue comme une voie pour gagner de l'argent rapidement, acquérir une valorisation sociale et devenir célèbre. Elle a d'ailleurs fait l'objet de diverses publications scientifiques cf Jean Francois Havard, « Ethos «bul faale» et nouvelles figures de la réussite au Sénégal », *Politique africaine*, n°81, 2001. Ousseynou Faye, « Sport, argent et pouvoir : la lutte libre à Dakar », in *Le Sénégal contemporain*, Paris, Karthala, 2002.

⁴⁰Un marabout du nom de Sidi Moctar Kounta a prédit à cet effet une grande catastrophe à Dakar le 18 juillet qui va engendrer la mort de beaucoup d'enfants. Par la suite, les médias pour préciser la nature de la catastrophe, parlaient d'un crash d'avion à l'université, il s'en est suivi des crises de paniques obligeant les étudiants à desserter l'université à la date venue.

Le recyclage des idoles est un observatoire pour saisir les formes contemporaines de production d'une culture de la célébrité au Sénégal et les nouvelles orientations professionnelles qu'engendre celle-ci. S'intéressant à un contexte éloigné du Sénégal, Tamar Liebes fait, en effet, état de nouvelles carrières libérales répondant juste à la « triade : réussite-argent-célébrité » chez les jeunes filles israéliennes. Elle explique que ces trois dimensions « [...] ne peuvent être atteintes que par l'intermédiaire des médias et se trouvent fortement imbriquées sous forme d'implication directe dans le spectacle, la publicité, la vente, dans la sphère mondiale de la consommation » (Liebes, 1999, p.206). Liebes ajoute que « cette image télévisuelle de la réussite, qui promet une satisfaction rapide, est également rétrograde en ce qu'elle repose sur les attributs classiques (séduction, charme, beauté) de la femme en tant qu'objet sexuel ». Ceci amène d'ailleurs Liebes à réfléchir sur un éventuel remplacement du « féminisme politique de changement » par une « féminité du moi et de la mode, une féminité de la célébrité » (Liebes, 1999).

Au Sénégal, la conséquence ne se pose pas en termes de remplacement du féminisme traditionnel ; les discours féministes sont tombés dans une forme d'anachronisme, ce qui n'invalide pas pour autant l'existence contemporaine de mouvements féministes au Sénégal, mais ceux-ci se trouvent dans une invisibilité médiatique. Ce qui intéresse, en effet, les médias et sûrement le public (y compris les femmes) ne provient pas des débats qu'articulent les féministes. Les figures féminines « starisées » participent certes à un processus de déplacement des normes et des valeurs par le bas mais elles sont restées pour la plupart dans l'image classique de la femme-objet et l'idéologie des assignations genrées et ne produisent aucun discours de type féministe.

Les renouvellements observés se conjuguent avec d'autres métamorphoses plus aigües des sociétés contemporaines, africaines en particulier (impact des échanges transnationaux, mécanisme d'hybridation dans les cultures nationales, formation de nouvelles identités, etc.). La conséquence majeure en termes de contrôle social dans un contexte comme le Sénégal se traduit par un desserrement des sensibilités morales. Pour le dire autrement, les contrôles sociaux, fonctionnant sur des référentiels locaux sont appelés aujourd'hui à composer avec un contexte de mondialisation, de globalisation culturelle qui duplique les identifications et les échelles de valeur. Ce qui rend complexe la dénonciation et la critique de certaines pratiques sociales. En d'autres termes, l'exercice du jugement ou précisément du contrôle social suppose une existence préalable d'un système cohérent de valeurs

communes. Celui-ci aurait comme enjeu de sous-tendre les impératifs d'unanimité en termes de (non) nécessité d'activer la dénonciation sociale lorsque des valeurs et des normes sont sapées. Ceci traduit aussi une autre réalité applicable à bien d'autres contextes ; les sociétés contemporaines sont soumises à ces deux impératifs : juger et justifier le pourquoi du jugement ; or dans un monde de plus en plus globalisé, la diversité des échelles de valeurs, de références et d'identités rend problématique un tel exercice. Pour comprendre la dichotomie dans les discours inhérents aux pratiques vues comme problématiques, nous empruntons à Nathalie Heinich (2005) le paradigme de perte de généralité dans le rapport aux valeurs. S'intéressant aux régimes de valeurs artistiques, elle montre, en effet, l'incohérence qu'il y a à parler de scandale dans l'art, du fait de l'existence différentielle de normes de jugement, d'une typologie des transgressions, des époques et des catégories de public. Ce qui suggère l'existence d'affrontement à propos d'un seul objet au regard de la multitude des angles de jugement.

Ce faisant, ce qui est vu comme étant de l'ordre de l'interdit, du transgressif dans une époque donnée par une génération définie est susceptible de rentrer dans les mœurs via une transformation par exemple des schémas de socialisation. On fera cette observation même en dépit d'un possible rappel à l'ordre de ceux qui sont appelés les entrepreneurs de morale (représentés souvent par l'association des maîtres coraniques, l'Ong Jamra⁴¹, Sos Consommateurs, l'Association Sénégalaise pour la Défense et la Réhabilitation des Mœurs, etc). L'entrée en jeu publique de ces derniers à travers des mouvements de mobilisation exprimés sous forme de pétition, sorties médiatiques, sit-in, manifestations, etc, débouchent souvent sur des scènes de compromis qui laissent une place à l'arrangement et à la négociation dans lesquels les « pressions et contre-pressions finissent par s'équilibrer. » (Seck, 2010, p.13)

La conséquence que Heinich fait ressortir est que la « duplication des univers de référence a pour conséquence immédiate de diminuer considérablement la probabilité d'un scandale au sens propre du terme: c'est que celui-ci exige une certaine unanimité dans l'indignation,

⁴¹Elle est une organisation oeuvrant dans l'humanitaire, la lutte contre le sida, l'amélioration des conditions de vie et d'étude dans les écoles coraniques (*daara*). Ses actions contestataires concernent aussi la prostitution, la drogue et la « perversion des mœurs ». L'ong Jamra a été dirigé par Abdou Latif Guèye qui était député à l'assemblée nationale et secrétaire générale du RDS (Rassemblement Démocratique Sénégalais).

l'adossement à des valeurs considérées comme absolues, partagées par tous » (Heinich, 2005, p.125). Une telle démonstration, recentrée au niveau de notre objet, permet de mettre l'accent sur une diversité de justification découlant du rapport pluriel que les acteurs entretiennent avec les valeurs. En ce sens, l'usage de la notion d'affaire présente l'avantage de mettre à jour la diversité des échelles de valeur évoquée par Nathalie Heinich. Les faits que nous traitons et qui sont désignés médiatiquement parlant comme des scandales débordent rapidement de leur cadre pour devenir des affaires c'est à dire des faits qui créent une scission au niveau de l'opinion publique se traduisant par des mouvements de mobilisation et de contre- mobilisation. La conclusion qu'il convient de tirer ici c'est que les pratiques perçues comme transgressives ne requièrent plus des scènes d'indignation générale mais elles sont plutôt marquées par l'empreinte de la divergence des jugements. Face à l'absence de généralité des valeurs permettant les dénonciations des actes, il se construit une phase de dédramatisation car le processus de variation du sens que les individus adjoignent aux valeurs aurait pour conséquence majeure une certaine normalisation de certaines transgressions (Nathalie Heinich, 2005). Mais parler de normalisation supposerait une neutralisation complète des pressions des entrepreneurs moraux. Ainsi nous pensons ces changements en termes de banalisation des scandales eu égard à la transformation des réactions «paniquées».

2- Une subjectivation politique : de la réappropriation de l'histoire et des identités nationales par la jeunesse urbaine aux formes contestataires contemporaines

A la fin des années 90, le mouvement *bul faale* qui était issu du mouvement rap a servi d'ossature à une révolte des jeunes voulant exprimer un ras le bol par rapport au système politique de l'époque. Dans une perspective similaire, le mouvement *set sétal* apparaissait à la fin des années 80. A travers ce mouvement, les jeunes voulaient assainir moralement la sphère politique et publique et de réagir contre ce qui était perçu comme une « dégradation des mœurs politiques » (Benga, 2001, p.172). Ces processus de déconstruction des figures politiques post-indépendance et de réappropriation des mémoires nationales nous amène à dire à l'instar de Jean François Havard que « l'histoire s'écrit aussi par le bas et à la fragmentation de l'espace public renvoie toute une pluralité de lieux d'écriture de la mémoire » (Havard, 2007, p.77). Cet même auteur ajoute que « si la remise en cause de l'historiographie coloniale a été un des leviers des luttes pour les indépendances, il apparaît

que les mouvements de réappropriation «par le bas» de l'écriture de l'histoire s'inscrivent à leur tour dans une perspective de subversion des régimes politiques issus de ces indépendances » (Havard, 2007, p.78).

Il faut rappeler qu'au Sénégal, les mouvements issus des révoltes urbaines et souvent portés par la jeunesse ont connu des phases d'essoufflement comme le souligne Jean François Havard qui note que le slogan *bul faale* s'est trouvé depuis le début des années 2000 dans une forme de désuétude comme « s'il était anéanti dans la réalisation puis les désillusions de l'alternance » (Havard, 2009). Aujourd'hui son renouvellement implicite s'est fait à travers « y'en a marre » qui peut être considéré comme un « mouvement générationnel ayant (eu) des conséquences politiques » (Havard, 2009). Le mouvement « y'en a marre » a en effet émergé au cours des contestations marquant la dernière période pré-électorale sénégalaise. Il a pris une place dans le débat national en opérant des recompositions dans l'espace politique et traduisant par ailleurs une (re) « politisation » de la jeunesse sénégalaise. Depuis début 2011, en effet, une jeunesse issue toujours du rap, aspirant à plus de justice sociale, est en train de réactiver sous une forme de révolte exacerbée et engagée (transformation politique et sociale) les mouvements dont parlait Jean François Havard. Constitués de jeunes rappeurs tels que Fou Malade, Thiat et Kilifa, le mouvement qui se nomme « y'en a marre » vise au-delà d'un changement de système politique (ma carte, mon arme), une transformation des habitudes des sénégalais d'où leur slogan NTS (Nouveau type de Sénégalais), NON (Nouvel Ordre National) et la naissance d'une nouvelle citoyenneté portée par les jeunes. Des contestations sociales, politiques par le rap se sont transformées en un mouvement symbolisant le ras le bol généralisé d'un peuple. Ce mouvement s'est généralisé au niveau national avec des représentants locaux (« les esprits y'en a marre »). Face à l'absence de permis de manifester leur répertoire d'action s'accomplit via des cahiers de doléance, des opérations de porte à porte ou encore à travers « une guérilla de la poésie urbaine ». Ce mouvement a représenté un pilier central dans les mobilisations de contestation (ayant précédé l'élection présidentielle de mars 2012) après la validation par le Conseil constitutionnel de la participation présidentielle de Abdoulaye Wade.

Dans les mouvements contestataires des années 90, les jeunes urbains montraient surtout leur indignation à travers des créations artistiques telles que les fresques murales alors que les mouvements contemporains sont structurés vers une démarche idéologique de

changement politique et social, une déconstruction des imbrications entre le religieux et le politique : le rappeur Fou Malade associe cette nouvelle forme de subjectivation politique des jeunes Sénégalais à une démarche citoyenne et une manière de revendiquer une certaine place dans la sphère politique que se dispute partis politiques et hommes religieux : *« on a longtemps considéré les jeunes comme des simples spectateurs de ce qui se passe dans ce pays. Les religieux et les politiques ont toujours décidé pour nous les jeunes. Or je ne pense pas que les jeunes acteurs du printemps arabe soient plus courageux ou plus engagés que les jeunes sénégalais. Nous voulons établir un nouvel ordre et désormais les gouvernants de ce pays doivent composer avec notre présence dans les affaires publiques. Il faut aussi que les religieux arrêtent de se mêler de la politique, cela ne les regarde pas, eux leur problème doit être la spiritualité et la sauvegarde des bonnes conduites. »* (Entretien, 03 Juin 2011, Dakar).

Un tel discours montre que même le religieux sacralisé, n'échappe plus à la critique sociale surtout celle formalisée par les jeunes générations. Ce qui fait dire à Mamadou Mbodji que : *« les comportements des jeunes dans leurs rapports avec les pouvoirs religieux constituent une nouveauté parce que c'était le seul bastion de pouvoir qui n'avait jusqu'à présent pas fait l'objet de défiance de leur part. Lors de la campagne électorale pour la présidentielle de février-mars 2000, deux éminents chefs religieux ont été respectivement hués par les jeunes à Kaolack, Thiès, Dakar, manifestant ainsi leur désapprobation à l'encontre de ce qui semblait être une consigne de vote pour le candidat sortant »* (Mbodji, 2002, p. 590).

Pour le rappeur Thiat engagé dans le même mouvement, « y'en a marre » doit être une expression d'une citoyenneté nouvelle se distanciant d'une utilisation de la violence comme une « caisse de résonance du « mal-être » et un espace audible et le lieu d'affirmation identitaire » (Benga, 2001, p.172) : *« lorsqu'il s'est agi de salir notre constitution on s'est levé pour dire «non». Nous croyons en notre patrie, nous aimons notre pays. En ce moment nous appelons au calme. Il faut lutter, mais lutter pour l'essentiel. Si on casse les bus ou n'importe quelle infrastructure alors qu'il n'y en a pas assez alors c'est nous qui allons être les perdants. Eux, ça ne les touche pas. La violence règle un problème sur le court terme mais elle ne règle rien du fond. Nous n'allons pas exiger un départ immédiat de Wade. Ce n'est pas possible, nous sommes des démocrates. Il doit terminer son mandat. Cependant il n'est plus présidentiable. Il y a beaucoup de*

façon de lutter. Si la violence s'impose, il faut voir à quel degré et à quel niveau. Brûler deux ou trois pneus cela ne nous intéresse pas. Nous voulons surtout la stabilité, nous ne voulons pas qu'à cause de débordements on inscrive le Sénégal sur la liste des pays ayant connu un régime militaire ou une conférence nationale. Nous voulons que notre mouvement soit un modèle pour l'Afrique. Nous voulons que le monde entier ait un autre regard sur le continent. L'Afrique, c'est aussi des jeunes conscients, qui réfléchissent et qui sont maîtres de leur destin. C'est des jeunes qui s'intéressent à l'avenir et au devenir de leur peuple. L'engagement en Afrique se traduit trop souvent par des épurations ethniques, des coups d'État. Nous voulons montrer au monde entier que tu peux mener un combat qui est pacifique, intelligent et citoyen. Amener les gens à changer de comportement, à changer de façon de voir. « Y'en a marre », après les élections en 2012, a l'ambition de s'internationaliser » (Entretien⁴² réalisé en 2011 par Sidy Cissokho avec Thiat, une figure du mouvement « Y'en a marre »).

Cette subjectivation politique continue encore d'être formalisée et manifestée dans le langage populaire. De récentes formules courantes telles que *dëkk bi dafa macky*⁴³, *dëkk bi dafa mimi*⁴⁴ constituent une manière de s'intéresser à la marche du pays par la caricature langagière, l'humour politique. Ceci est également une façon pour les citoyens de relativiser les tensions économiques tout en mettant en garde la classe politique dirigeante sur leur capacité d'agir si besoin.

3-Des cadres traditionnels de socialisation éprouvés ?

Dès que l'on évoque au Sénégal les notions de socialisation, de famille, d'éducation on pense très souvent à un antagonisme entre tradition et modernité, ville et campagne, individualisme et communautarisme, solidarité mécanique et solidarité organique. Nous pensons que dans le contexte sénégalais, il est peut être réducteur de se limiter à de telles dichotomies si nous voulons analyser les transformations qu'ont connu les schémas de

⁴² L'intégralité de l'interview est disponible en annexe.

⁴³ Cette expression est formée avec le prénom du président sénégalais élu depuis 2012. Elle est utilisée pour dire que « le pays va mal », « le pays n'est pas en marche ».

⁴⁴ Cette expression est construite sur le même format et sens que *dëkk bi dafa macky*. Ici le prénom macky est remplacé par celui de son actuel premier ministre Aminata Touré (dont le diminutif est mimi).

socialisation et son impact sur l'autorité « traditionnelle ». Par contre, ce que nous pouvons faire c'est prendre tous ces antagonismes dans un rapport de coexistence. Ce qui aura le mérite de traduire une caractéristique de la société sénégalaise : elle est marquée par des résistances et des changements : « quand on évoque le Sénégal d'aujourd'hui, on est frappé par les paradoxes qui traversent la société. Modernisme et tradition, avant-gardisme et archaïsme, ouverture et fermeture se cotoient. Loin de se rencontrer et de se féconder, ils se neutralisent. Cette société apparaît bloquée et divisée en plusieurs courants » (Devey, 2000, p.9). D'ailleurs, cette définition du Sénégal en termes de contradictions et d'ambivalences permanentes sera mobilisée tout au long de ce travail.

Il est possible de situer d'un côté les changements au niveau de l'individualisation des choix matrimoniaux, la nucléarisation des familles, le jaillissement du pouvoir économique féminin au sein des ménages. D'un autre côté, nous retrouvons des résistances à propos de la place qu'occupe encore la famille dans les trajectoires individuelles, la réduction des espaces d'autonomie et d'initiative individuels pour les filles en particulier (par exemple, perceptions sociales encore négatives par rapport à l'union libre et au fait qu'une fille non encore mariée vive seule, etc).

Il convient de rappeler que le Sénégal a connu des transformations à la fois économiques et sociales ces quarante dernières années qui ont engendré des impacts sur les itinéraires sociaux des Sénégalais. Comme cela a déjà été noté par des observateurs du Sénégal contemporain, la sécheresse des années 70, les Programmes d'Ajustement Structurel (PAS) et la dévaluation du franc CFA en 1994 ont plongé les familles sénégalaises dans une mutation profonde. La détérioration des conditions de vie dans les campagnes liée en partie à la « crise de l'arachide » produisant l'intensification de l'exode rural a été à l'origine d'un phénomène d'urbanisation qui s'est renforcée à Dakar. Cette urbanisation a ouvert les Sénégalais vers une conception moderne de la famille, une reconfiguration des compositions familiales. Mamadou Mbodji schématise ces transformations liées à l'expérience de la vie urbaine en soulignant leur conséquence sur le lien social : « *la vie dans les centres urbains et suburbains a eu comme effet la dislocation des grandes sphères familiales et a contribué, en même temps, à distendre les liens ou à les ternir, à cause de l'habitat souvent inadapté et inapproprié à la recomposition et à la survie des groupes familiaux dits traditionnels, à cause du travail salarié, de la précarité ou du manque d'emploi. La solitude, l'anonymat, l'obligation, pour beaucoup d'individus, d'assurer seuls leur destin, l'émiettement des groupes familiaux ont fait que les moyens individuels pour*

l'élaboration des liens et la sauvegarde des éléments culturels d'appartenance, d'affiliation et de solidarité, sont devenus problématiques » (Mbodji, 2002, p.577).

La tendance à la nucléarisation des familles ainsi que les stratégies individualistes sont à voir ici comme un refuge permettant d'échapper aux contraintes sociales, au devoir de jouer un rôle de pourvoyeur de ressources économiques dans un espace de plus en plus urbanisé où les systèmes de solidarité et la charge psychologique qu'ils engendrent, sont devenus presque insurmontables. Cela ne veut pas dire non plus que la solidarité communautaire disparaît mais elle évolue en s'exerçant par exemple dans d'autres sphères (associations, entreprises, etc.) moins contraignantes socialement surtout dans les villes (Leimdorfer, Marie, 2003). L'urbanisation combinée aux effets des migrations internationales et à la mondialisation de l'information resignifient les univers de socialisation: les jeunes en particulier agrandissent leur espace d'autonomie tout en concédant à la famille son rôle particulier. En d'autres termes, l'émancipation économique des jeunes reste encore tardive mais elle n'exclut pas pour autant une émancipation par rapport aux conceptions et représentations traditionnelles liées à la culture des parents. Ils font ce travail de « déconstruction » car confrontés à d'autres visions du monde, d'autres représentations que véhiculent par exemple les médias nationaux et internationaux. La société sénégalaise est ainsi « tiraillée par des sphères de socialisation hétérogènes » (Kaufmann, 2001, p.228). Les groupes de pairs des jeunes ne sont plus seulement localisés dans le quartier, l'association de la cité, l'école, ils se construisent aussi sur la toile.

4-La « fin » de la valorisation sociale par l'école : l'irruption de figures « débanalisées » et de « formes de réussite individualisées »

L'effondrement des systèmes scolaires, le chômage des diplômés, la transformation du marché du travail, l'altération des conditions de vie dans les villes sénégalaises, les conséquences des plans d'ajustement structurel, l'explosion des économies informelles, souterraines ont joué considérablement sur la perception de la réussite et des acteurs qui l'incarnent. Dans une logique de remise en question de l'institution scolaire, l'on serait tenté de poser la question suivante : est-ce que les études servent réellement à quelque chose ? Ce questionnement est en fait légitime dans la mesure où des personnes scolarisées et totalisant un certain nombre d'années d'étude se retrouvent dans une même condition avec des non scolarisées. De même, l'école sénégalaise ne garantit pas aujourd'hui une insertion professionnelle. Beaucoup en sortent certes avec une qualification mais elle reste

un fil conducteur vers la débauche engendrant ainsi des situations de désolation et de frustration. Et une telle situation est souvent vécue comme un leurre qui remet en cause la fiabilité de l'institution scolaire.

Même s'il est reconnu que l'école n'est pas la seule voie de réussite, il faut dire qu'elle est un élément essentiel de promotion sociale car comme le note Laurence Proteau : « *la nécessité de garantir le maintien dans le système scolaire est justifiée non seulement par l'espoir d'une promotion sociale mais également par la peur du destin supposé des déscolarisés. Le lycéen se définit comme un intellectuel en opposition au groupe des déscolarisés que les scolarisés et les parents d'élèves associent à la délinquance et à la marginalité* » (Proteau, 1995, p.652).

De nouveaux imaginaires de la réussite ont émergé à la fin des années 80 et relégués l'école à l'arrière-plan. Elle est implicitement présentée comme un anti-modèle de réussite sociale. La mobilité sociale et l'accomplissement des attentes sociales s'envisagent à l'aune d'autres canevas tels que les migrations (la figure du *moodu-moodu*), le sport (la figure du lutteur, du footballeur internationalisé), le monde des spectacles (figure de la danseuse, du mannequin), la coiffure (émergence des écoles de coiffure comme entreprise de formation et de développement du leadership féminin). La figure du *moodu-moodu* a longtemps été présentée comme le modèle absolu de réussite, il a fasciné par sa réussite rapide qui est souvent mise en scène (belles voitures, belles villas, plusieurs épouses) à travers « une culture matérielle du succès » (Rowlands, 1996). Ces émigrés véhiculent une culture à part entière, Jean Pierre Warnier et Richard Banégas soutiennent en ce sens qu'ils « [...] *ne sont pas seulement les symboles de l'esprit d'initiative, du nouveau capitalisme urbain; ils incarnent les nouvelles voies de la réussite individuelle et véhiculent des manières d'être en société qui dépassent le simple succès matériel. Par leurs pratiques culturelles, leurs codes éthiques et leurs modes de consommation ostentatoires, ils sont porteurs d'un ethos et de nouveaux styles de vie qui traduisent une évolution notable des régimes de subjectivité* » (Banégas, Warnier, 2001).

La fascination pour ce voyageur international produit même des catégories de désignation⁴⁵ (expressions : « venant »⁴⁶, « kaw man »⁴⁷ « dem ci kaw »⁴⁸) visant à le différencier du Sénégalais local et particulariser son identité. Une telle désignation implique tout un imaginaire construit sur celui qui était parti pour réussir et qui revient au bercail, comme le souligne Thomas Fouquet, ils sont au centre de tous les regards, suscitent toutes les attention et intentions (Fouquet, 2008). Le « projet de vie » comme le dit Thomas Fouquet se construit forcément avec le « projet migratoire » ; « l'important c'est de partir », la définition du projet professionnel viendra après. Dans l'imaginaire des jeunes, sortir du pays permet d'éliminer une certaine « insignifiance sociale » (Timera, 2001). Voyager permettrait alors de pouvoir faire des choix matrimoniaux, prétendre à une reconnaissance sociale « dans un contexte d'économie du paraître et de forte monétarisation des rapports sociaux ». C'est dans cette configuration générale qu'a émergé une « culture de l'émigration » (Willems, 2008). Cette dernière constitue le symbole d'un croisement entre une glocalisation et des techniques d'extraversion portées surtout et popularisées par des figures célèbres, populaires. De telles figures partent à l'étranger pour conquérir un public international (constitué en réalité le plus souvent que de la diaspora sénégalaise) afin de construire un succès local, une carrière nationale. Il leur faut donc sortir du pays, faire au moins une tournée extra-nationale pour être artiste, prouver leur inscription dans la modernité et revenir vers le local pour incarner une ascension sociale. Ces figures sont dans un entre-deux fait de mobilité et d'immobilisme quant à la vraie internationalisation de leurs professions. Toutefois, des chanteurs tels que Youssou Ndour, Ismaela Lô⁴⁹, Coumba Gawlo Seck⁵⁰, des footballeurs du championnat européen, des

⁴⁵Dans d'autres pays africains il existe le même imaginaire construit autour du voyage vers l'Europe, les Etats Unis ou encore l'Asie ; Au Ghana ou au Nigéria par exemple est utilisé l'expression *been to* pour désigner les immigrés ou ceux qui ont voyagé.

⁴⁶ Pour désigner le *moodu-moodu* qui est en vacances au Sénégal

⁴⁷ Pour désigner une personne vivant à l'étranger (Europe, Etats-Unis, etc.)

⁴⁸L'expression *ci kaw* (en haut littéralement) désigne les pays occidentaux. L'expression est construite autour d'une métaphore se rapportant à un positionnement privilégié économiquement comparé à l'Afrique.

⁴⁹Ismael Lô signe en 1990 chez Barclay avec un album solo dont le titre phare est *Taajabone* (pratique culturelle célébrée lors de la fête marquant le début de l'année musulmane). Ce titre sera utilisé dans la bande originale du film de Pedro Almodóvar « Tout pour ma mère ».

⁵⁰La chanteuse Coumba Gawlo enregistre en 1998, la chanson *Yo male* (chanson célébrant la nouvelle mariée) avec Patrick Bruel. Celle-ci devient disque d'or en Belgique. Une année plus tard, son titre *Pata Pata* devient tube de l'été et disque d'or en France.

basketteurs établis aux Etats-Unis ont réussi la prouesse du succès international. L'obsession pour les pays étrangers traduit également une politique de la mystification, une fuite hors de la réalité, que mobilisent les figures populaires. En effet, elles utilisent les représentations idéalisantes construites à propos des Etats-Unis, de l'Europe pour apparaître comme des stars accomplies aux yeux de ceux qui sont restés au pays.

Cette fascination de la jeunesse pour l'extérieur (Europe, Etats-Unis) s'est constituée en problème public entre 2005 et 2007 ; des candidats avec comme slogan *barca wala barsac*⁵¹, ceux que Roos Willems appelle « les fous de la mer » prenaient les bateaux de fortune pour aller en Espagne au péril de leur vie. Ce mouvement des candidats à l'émigration clandestine engageait un débat national car il cristallisait les frustrations d'une jeunesse, souvent diplômée, confrontée à une misère sociale faute d'insertion professionnelle.

Les émigrés constituent des acteurs importants dans la sphère économique sénégalaise ; leurs transferts de fonds, qui se sont multipliés avec la dévaluation du franc cfa en 1994, représentent un enjeu socio-économique non négligeable (prise en charge des besoins de consommation des familles, divers investissements dans le domaine de l'immobilier en particulier). Seulement sa fascination semble s'estomper de nos jours avec la crise actuelle en Europe et aux Etats Unis, les changements de politiques d'émigration dans divers pays accueillants (qui a exacerbé la précarité de leur condition de vie). Son attrait sur l'imaginaire social sans disparaître semble s'essouffler de nos jours. La figure de l'émigrée reste ainsi présente à côté des figures sportives notamment le lutteur. Les figures sportives ont traditionnellement existé dans la société sénégalaise. La lutte (premier sport national du pays) existe depuis l'époque pré-coloniale. La pratique du football quant à elle date de la période des indépendances (Premier match officiel du Sénégal en 1961). Ces deux sports ont connu des idoles traditionnelles (prenons les exemples des footballeurs de Caire 86, les lutteurs Double Less, Boy Bambara). Au fil des années, ces deux sports se sont profondément transformés : la lutte s'est mercantilisée, popularisée (mobilisation d'importants enjeux financiers) et devient ainsi un ascenseur social qu'empruntent de nombreux jeunes souvent déscolarisés et sans avenir certain. L'unique condition de la compétition c'est le culte d'un corps musclé, formaté par des heures d'entraînements et la

⁵¹Expression wolof qui signifie en français « Barcelone ou l'au-delà ». Ce slogan veut traduire une détermination des candidats à l'émigration clandestine qui voulait rallier Barcelone au prix de leurs vies

préparation mystique. Ces lutteurs rivalisent de musculature, de capacité physique qu'ils partent chercher aux Etats Unis et en Europe.

Les transformations du football au Sénégal sont imputables à une mouvance d'internationalisation de joueurs sénégalais hautement rémunérés dans des clubs européens notamment. Ce moment, à lui seul, n'a pas cependant permis de faire jaillir de ce milieu des figures de réussite. Il a en effet fallu que ce facteur se conjugue avec l'arrivée d'une nouvelle génération de joueurs⁵² qui ont marqué la nation pendant la coupe du monde 2002 (première participation du Sénégal à une coupe du monde de football). Par un parcours inattendu dans cette compétition (par exemple victoire sur la France en match d'ouverture), cette génération de footballeurs a été adulée par toute une nation qui a fini même par l'ériger en idoles, en modèles à suivre. Chaque famille voulait fabriquer un El hadj Diouf ou un Fadiga. Après la fièvre des années 2002-2004, tout l'engouement autour de ces figures du football est retombé. Cette équipe « renvoie à une iconographie dans laquelle la masculinité participe de la construction d'une conscience et d'une identité nationale » (Baller, 2007, p.166). Ainsi, le succès populaire de cette équipe est « accompagné par un changement de symboles » (Baller, 2007, p.176) et un retour vers la nation. Le drapeau national décliné sous forme de tee-shirt et de gadgets est réhabilité après un moment de désenchantement et d'identifications à des référents globaux. Suzanne Baller soutient à propos de cet engouement suscité par l'équipe nationale que « *le drapeau national du Sénégal évinça le drapeau américain de Tyson tandis que les maillots sénégalais avaient désormais la faveur des jeunes aux dépens de ceux des autres nations* » (Baller, 2007, p176). Pendant la célébration de ces idoles du football, des figures de la lutte étaient mises en veille. La constitution de véritables figures dans le monde de la lutte a été observée avec l'arrivée de la génération *bul faale* représentée par le lutteur Mohamed Ndao Tyson. Il est décrit comme étant à l'origine de la surenchère qui s'est construite autour des cachets ou encore de la transformation de ce sport en tant qu'entreprise qui assure des salaires considérables. Il représente une figure « glocalisée » ; il mobilise des référents globaux (son surnom emprunté au boxeur Mike Tyson, utilisation du drapeau américain lors de ces sorties scéniques) et des identifications locales (il revendique son appartenance à Pikine, une banlieue de Dakar fortement stigmatisée, mais également à la cité religieuse de Léona

⁵²Nous pouvons citer les plus populaires comme El hadj Diouf, Kalilou Fadiga, Pape Bouba Diop, Salif Diao, etc.

à Kaolack, fief de son marabout Baye Niass). D'après tous ces référents ce qui ressort c'est que Tyson se présente comme un jeune musulman affilié à une confrérie (dans un contexte où l'attachement à une confrérie, un guide religieux constitue un signe particulier de reconnaissance sociale et de validation des actes sur les scènes publiques) venant de la banlieue et qui a réussi tout seul (à l'image du self made man américain). Son émergence réformatrice a quelque peu favorisé l'arrivée d'autres lutteurs tels que Yékini et des plus jeunes comme Modou Lô et Balla Gaye. Ce dernier a déconstruit le symbolisme qu'avait donné Tyson au drapeau américain en portant un tee shirt sur lequel est marqué « j'aime mon pays ». Ainsi lors du combat Balla Gaye /Tyson c'est deux générations, deux types d'identification, deux modes d'extraversion qui s'affrontaient. Ces cinq dernières années, ce champ qui construit et renouvelle quotidiennement des figures de la musculation, s'est transformé considérablement. Si les scéances de lutte ont été pendant longtemps considérées comme des domaines presque masculins, nous y notons aujourd'hui un renouvellement générationnel du public féminin. De plus en plus, dans les stades sont visibilisés de jeunes filles modernes, branchées. Aussi, la lutte se construit davantage aujourd'hui autour de l'expression d'une mondanité urbaine dirigée par des acteurs du *showbiz* sénégalais; le parrainage des événements de lutte en est une illustration. Les lutteurs sont également à l'origine d'un argot et de styles de danses qui ont fini par devenir des produits de masse consommés par toute une société. Par exemple des termes comme *dem ardo*⁵³, *quatre appuis*⁵⁴ *tax ci ripp*⁵⁵, *dem ci ginaaw saaku yi*⁵⁶, *cumbukaay*⁵⁷, etc se sont imposés dans le langage populaire sénégalais.

Ces lutteurs usent « de prothèses matérielles » (Warnier, 1999) qui laissent voir leur expérience de la réussite (habillements « américanés », grosses voitures, apparition dans les vidéo-clips, les spots publicitaires, les téléfilms locaux, etc.). Jusqu'ici les femmes sont absentes dans une construction sociale des figures de réussite. Elles font, en effet, leur

⁵³Expression utilisée dans l'arène pour qualifier de manière caricaturale un lutteur mal au point, blessé ou encore qui est sur le point d'être terrassé. Notons que Ardo est le diminutif d'Abdourahmane Dia qui est le médecin du Comité National de Gestion de la lutte sénégalaise.

⁵⁴Dans le règlement de la lutte sénégalaise, un lutteur qui a les deux bras et les deux jambes à terre est considéré comme vaincu. Le quatre appui fait donc référence aux deux bras et aux deux jambes.

⁵⁵ Terme pouvant signifier « Se donner à fond »

⁵⁶ Littéralement, ce terme veut dire « être derrière les sacs servant de limites à l'enceinte de l'arène ».

⁵⁷ Expression pour désigner l'arsenal mystique utilisé par les lutteurs.

apparition avec la danse. Les vidéos clips populaires (le *mbalax* en particulier) visibilisent aujourd'hui une nouvelle figure de danseuse (celle qui revendique un professionnalisme, accorde une place centrale au look, au paraître) qui inaugure des danses hyper-érotisées sous des tenues souvent jugées suggestives. Nous pouvons citer entre autres Ndèye Guèye, Aïda Dada, Dada Pathial, Mbathio Ndiaye, Oumou Sow, etc. Cette nouvelle figure fait l'objet d'une vaste médiatisation pour ne pas dire un matraquage médiatique. Elles sont au centre d'une célébrité « scandaleuse » car souvent citées dans des frasques, des scandales souvent promues à l'oubli faute de dénonciation publique sérieuse. Pour exemple, prenons le cas de la danseuse Mbathio Ndiaye mise en cause dans une supposée affaire de grossesse, ce qu'elle a d'ailleurs démenti publiquement via une chaîne de télévision privée. Cette même Mbathio était citée avant dans une histoire de vol de portable. Ces derniers jours Ndèye Guèye, l'actrice du scandale *guddi town yengël down*, revient dans une affaire de lesbianisme dans laquelle elle aurait joué un rôle. L'affaire est d'ailleurs en cours. Ces danseuses se déplacent dans les canaux de la culture populaire (le plus souvent par des mécanismes de reconversion), citons le cas de Ndèye Guèye qui s'improvise animatrice d'une émission télévisée, Oumou Sow devient chanteuse. A chacune de ces reconversions, elles continuent d'incarner des figures de réussite.

Nous pouvons aussi nous arrêter sur l'exemple des mannequins hyper-médiatisées. Tout comme les danseuses, elles sont souvent citées dans des scandales. Pour illustration, citons la sommaire guerre médiatique entre le directeur de publication du magazine *Icône*, Mansour Dieng et Adja Diallo désignée comme une « racketteuse » d'hommes riches en particulier de footballeurs internationaux. Quelques jours auparavant, elle était avec le mannequin Maty Mbodji au centre d'une polémique autour d'une grosse somme d'argent qui serait acquise de manière douteuse en Guinée. La figure de la danseuse et la figure du mannequin se rejoignent sur un point: elles sont au centre d'un recyclage permanent en occupant la sphère publique à chaque fois sur une nouvelle formule (renouvellements des scandales et des rumeurs les concernant).

Il existe une dernière figure féminine dans cette présentation de la réussite à la sénégalaise, il s'agit de la figure de la coiffeuse. La coiffure a connu une expansion ces dernières années et apparaît comme solution de réussite et d'insertion professionnelle pour de nombreuses filles n'ayant pas trouvé le salut dans le système scolaire. Les coiffeuses (Adja Thiam, Sophie Ndiaye, Maimouna Dieng, etc) constituent des modèles pour les filles qui

s'engagent dans cette carrière. Dans la représentation sociale, elles sont présentées comme des *self made women*.

Chapitre 3 : Le corps féminin, en tant qu'espace de contrôle social et objet de sensibilité « nationaliste », à l'épreuve des cycles d'innovation

1-Présentation des enjeux et représentations sociales autour du corps féminin sénégalais : quand l'idéalisation justifie le contrôle

Le corps féminin représente le lieu de cristallisation d'un ensemble de symboles et de représentations socio-culturelles visant à le sacraliser. Ceci traduit l'obsession de l'image féminine répondant à un principe d'idéalisation de la femme, à une fonction de gardienne des traditions. Dans un tel contexte, il n'est pas dès lors surprenant que les dénonciations soient informées par le genre et que les pratiques offrant des ressources, des archétypes culturels innovants et souvent soient vues comme des contre-modèles du plan de socialisation et donc de l'idéalisation féminine. Le corps féminin est un support de réflexion sur les normes, les valeurs et les identités qui définissent une nation. Parlant ainsi de l'Inde, Jackie Assayag définit la féminité comme : « *un réservoir de symboles puissants pour encoder les valeurs et les normes, évaluer les comportements et leur dévoiement, s'assurer du licite ou de l'illicite, définir le « juste » et l' « injuste » et décider du « bien » et du « mal », du « vrai » ou du « faux »*. De là l'importance du contrôle des femmes, avec comme objectif de discipliner leurs émotions et leurs conduites, de surveiller ou d'interdire leurs déplacements, de réduire leur visibilité, d'inculquer les devoirs propres aux filles, épouses et mères [...] » (Assayag 2005, p.85)

Divers référents de (re) présentation de la femme sénégalaise sont usités, ces référents sont nourris par des imageries mythologiques, des récits épiques présentant un modèle féminin national. Ceci amène aussi à évoquer le rapport entre les femmes et la construction de la nation sénégalaise, ce qui est une façon de parler de la dimension "genrée" du récit nationaliste. Pour le dire en d'autres termes, la femme figure parmi les symboles et représentations qui participent de ce qu'on pourrait nommer les canaux d'identification à une mémoire nationaliste. Cette dernière génère en particulier des pratiques, des représentations, un ensemble de symboles rattachés à la femme et par ricochet des assignations qui définissent la manière de concevoir sa place dans le tissu social.

Cette présence féminine dans le discours nationaliste est symbolisée par de grandes figures historiques populaires, dont le souvenir des actions reste vivace dans les représentations collectives; celles-ci sont même montrées par les imaginaires sociaux comme modèles de conduite pour les femmes. A valeur d'exemple, citons les femmes de Nder⁵⁸ qui, au XVème siècle, ont préféré s'immoler par le feu plutôt que d'être réduite à l'esclavage, elles symbolisent dans la représentation collective le courage, la dignité. Dans le Sénégal précolonial, la princesse Yacine Boubou se laissa sacrifier pour permettre à son mari d'accéder à la royauté, en retour son fils deviendrait prince, cette femme est le symbole de la soumission, de la docilité féminine. Aline Siteo Diatta, figure mobilisant la culture joola, constitue un exemple de résistance féminine face à la colonisation ; notons ici à l'instar de Séverine Awenengo Dalberto que « si l'ethnicité joola n'a pas été le moteur de l'action de la jeune femme, elle en été le produit » (Awengo Dalberto, 2007, p.199). Les pans d'idéalisation, soubassement de conduites « policées » sont légitimes et se justifient selon les entrepreneurs moraux par les préceptes islamiques et les codes socio culturels. Ceux-ci apparaissent comme des opérateurs dans un schéma de contrôle des femmes.

Il convient de rappeler une forme de gouvernance des psychologies collectives par l'islam voire la réalité d'un espace social qui semble être rythmé par des dynamiques inhérentes à une forme d'institutionnalisation de l'islam comme code de conduite. Ce qui fait que les pratiques sociales, politiques en l'occurrence procèdent par une mobilisation des grammaires islamiques. L'idéalisation produisant le contrôle s'apparente à ce qu'on pourrait appeler un fondamentalisme culturel. Il se manifeste ici par la persistance de programmes de socialisation culturellement construits tels que la nécessité de préserver et de garder intact la moralité du sexe féminin ainsi que les stéréotypes et assignations de genre. Fatou Sow note en ce sens que : « *alors que les hommes peuvent (et doivent) changer, les femmes ne peuvent être porteuses d'une modernité qui menacerait l'équilibre moral et culturel fragile des sociétés. Elles sont perçues comme leurs possessions, gardiennes des cultures et traditions, de l'identité morale et politique* » (Fatou Sow, 1997, p.141)

La valeur de la femme est évaluée suivant des baromètres où la prise en compte du masculin comme facteur pouvant légitimer son existence constitue un impératif.

⁵⁸Un mardi de novembre 1819, des femmes du village de Nder, capitale de l'empire du Walo au XIX siècle, se suicidèrent collectivement pour échapper lors d'un assaut du village, aux esclavagistes maures.

L'exemple du mariage nous semble assez illustratif. En effet, celui-ci est défini comme une porte d'entrée vers la féminité, la vertu féminine ; il est vu comme l'institution qui façonne l'identité féminine d'où l'existence d'une sexualité féminine « policée » et par ricochet l'impérative démonstration de sa légitimation à travers l'homme. En d'autres termes, l'identité féminine ou encore la valeur de la femme ne se construit que dans le mariage, donc à côté de l'homme, ce qui fait qu'une femme quelque soit son statut doit avoir un mari, être sous la tutelle d'un sexe masculin pour pouvoir revendiquer sa valeur sociale. Les conduites de la femme à l'intérieur des liens conjugaux sont aussi tributaires d'un ensemble de représentations sociales qui ont fini par s'imposer en règle absolue. A valeur d'exemple, nous pouvons prendre l'idéologie dite du « travail de la mère » qui postule que la réussite d'un individu reste une suite logique du degré d'abnégation, de soumission et de docilité de sa mère envers son père. La femme serait donc responsable du destin de sa progéniture.

Dans d'autres pays africains musulmans comme le Soudan, ce fondamentalisme culturel noté au Sénégal est combiné avec un fondamentalisme religieux. Dans ce pays le religieux rend les lois « genrées ». L'adoption depuis 1983 de la loi islamique en tant que loi d'Etat a produit dans ce pays une forme de dévalorisation des droits et des statuts de la femme à travers une restriction de son accès aux ressources (patrimoine, crédits...). Le rôle social des femmes ainsi que le statut social et familial, qu'elles jouent sont sous la perfusion des lois islamiques et coutumières ; ainsi leur visibilité hors des cadres domestiques est susceptible d'être désignée comme une intrusion « scandaleuse » dans l'espace public. Pour le mariage, la femme soudanaise est soumise aux exigences d'un père ou d'un tuteur (qui a en charge par exemple la conclusion des termes de la dote, l'acceptation ou non de la polygamie). C'est d'ailleurs dans ce contexte qu'avait émergée Loubna Al Hussein, une figure de la provocation, perçue comme « scandaleuse » (utilisation de la provocation comme stratégie de défense face au contrôle du corps féminin). Loubna Al-Hussein, journaliste soudanaise condamnée à la flagellation pour son port vestimentaire : elle était apparue publiquement en pantalon. L'argument de l'accusation tournait autour d'une atteinte à la pudeur publique et d'un comportement indécent. Elle représente une figure de la déconstruction des qualités esthétiques en termes de décence vestimentaire. L'interdit vestimentaire (canon de contrôle du corps féminin) constitue ici un médiateur utilisé pour faire des choses et qui ont produit des effets (mobilisations et contre mobilisations au niveau national et international). Comme

ressource de défense, elle a joué sur une hyper-médiatisation de son cas. L'affaire a produit des moments de tension et de conflictualité avec divers acteurs de la sphère politique soudanaise ; une telle condamnation qui au départ devait requérir l'unanimité au sein des acteurs de la sphère publique, a fini par diviser ceux-ci et créer une perte de généralité dans leur rapport aux normes religieuses et surtout au chevauchement entre lois et préceptes islamiques. Nous analysons ces revirements comme des scènes de négociation dans les rapports de genre, en effet dans un contexte de mutations sociales et des acteurs, cette vocation de contrôle sur les corps féminins est en proie à une situation de crise. Ce qui donne lieu à des scènes où des raisons s'affrontent, des opinions clivent : défenseurs des conceptions traditionalistes, alliés d'une certaine modernité qui surfent sur les cartes de la laïcité, des libertés individuelles et de la justice de genre. Pour illustrer, la cristallisation à travers le corps féminin, de préoccupations morales dans un contexte où les visions du monde sont marquées par une ambivalence, nous prenons l'exemple de quelques controverses⁵⁹ suscitées par la statue de la renaissance africaine. Inaugurée en avril 2010 (après huit années de travaux), cette statue de cinquante deux mètres en bronze et cuivre, représente un couple et son enfant. Son inauguration a été entachée par deux principaux types de réactions : certains observateurs ont assimilé la statue à une oeuvre artistique pouvant générer des entrées touristiques considérables pendant que d'autres acteurs tels que les imams l'ont perçue comme indécente car la femme qu'elle met en scène porte une jupe très relevée avec des jambes découvertes. De tels dénonciateurs ont durci leur argumentaire en ajoutant que la « statue indécente » en l'occurrence « l'arrière de la femme dénudée » surplomblait un cimetière musulman du quartier Ouakam. Ce qu'ils percevaient comme une atteinte à la « sacralisation du religieux et des morts ». Pour répondre à l'argumentaire des imams portant sur l'indécence du corps féminin représenté, le concepteur de la statue Pierre Goudiaby Atépa a répondu en ces termes : « *C'est l'Afrique d'aujourd'hui! Mes filles portent des jupes courtes, et alors? De toute façon, l'essentiel est d'éveiller les consciences et de susciter le débat* » (Interview réalisée par

⁵⁹ La statue a suscité de multiples controverses sur plusieurs plans. Ces controverses ont été politiques (le coût de la main d'œuvre et les droits d'auteurs revenant au président d'antan Abdoulaye Wade sont jugés indécents dans un contexte de tensions économiques et sociales), religieuses (selon les imams l'adoration ou la possession de statue est formellement interdite par l'Islam ; ils ont désigné la statue comme un symbole franc-maçonnique), féministes (critique autour du positionnement en retrait de la femme représentée sur la statue et de sa présentation dénudée).

Pierre Laurent Mazars, envoyé spécial à Dakar, Le Journal Du Dimanche (JDD), 03 avril 2010).



Figure 1 : la controversée statue de la renaissance africaine.

2-Les annexions « visibles » du corps sexualisé à la mode, aux styles de danse et aux textes musicaux.

Les styles de danse émergent et se pratiquent dans des époques données, ils ne restent jamais les mêmes, ils sont tout le temps renouvelés. Si nous parlons d'une annexion visible d'une érotisation des danses c'est parce que ces expressions corporelles érotiques ont toujours existé dans la culture sénégalaise. Pour rappel, une culture d'une mise en jeu du corps féminin a toujours existé au Sénégal, elle a même été utilisée comme alternative dans des contextes de restrictions de l'accessibilité des femmes dans l'espace public. Penda Mbow soutient à cet effet que : « *l'expression dans l'espace public est un phénomène très récent. On a souvent tenté de réprimer la prise de parole par une*

manipulation des traditions et religions. La femme, la grande absente de l'arbre à palabres, a souvent été exclue des espaces où les décisions importantes se prenaient. Seulement, son corps lui a servi de site pour imprimer ses désirs, volontés et pulsions : ainsi la danse, l'habillement, la démarche, le regard mais aussi son univers quotidien ont souvent aidé la femme à extérioriser le fond de sa pensée ; par exemple, le coup de pilon, la chanson chez la mère berceuse ou la femme au moment des cérémonies familiales, etc » (Mbow, 2004, p.116).

Or ce qui pose des débats nationaux aujourd'hui c'est les mécanismes de « visibilisation » des danses qui concourent à leur popularisation globalisée. Le caractère obscène décrit par les dénonciateurs ne daterait pas donc d'aujourd'hui. Dans les années 90, existaient déjà des danses hyper-érotisées telles le *ventilateur*, *rimbaam papax*, *cëggine*, *mbarass*. Selon le tambour-major du Sénégal (spécialiste du tam-tam dirigeant un groupe de percussionnistes), Doudou Ndiaye Coumba Rose, les anciennes danses étaient plus obscènes que celles contemporaines mais la seule différence selon lui réside dans le fait que les danseuses d'aujourd'hui sont moins pudiques que les anciennes générations ; « *je comprends bien que des personnes puissent critiquer le caractère hyper-érotique des danses contemporaines même si je suis percussionniste et fervent défenseur des arts scéniques sénégalais. Dans la danse sénégalaise, tout est question de pudeur et de tenue, tout le monde sait que nos danses sont érotiques et sensuelles mais si certaines limites sont franchies cela devient de la vulgarité. Dans le passé, les gens dansaient avec finesse et élégance mais maintenant danser rime avec impudeur. L'autre différence est que les danses d'hier n'étaient pas publicisées comme maintenant : avec l'Internet tout devient accessible à tout le monde, les chaînes de télévision privées recherchent le sensationnel, le sulfureux dans les parties les plus reculées du Sénégal »* (Doudou Ndiaye Coumba Rose, entretien, 07 février 2010, Dakar).

L'ancienne danseuse Ndèye Khady Niang souligne également une « obscénisation » des danses sénégalaises. Selon cette danseuse de l'ancienne génération, danse moderne est forcément associée avec vulgarité au Sénégal : « *guddi town yengël down , j'ai fait les pays du monde entier mais je n'ai jamais vu cela. Ca n'existe qu'au Sénégal, c'est incroyable ! moi, je ne ferais jamais une chose pareille. Peut être aussi que c'est parce que les générations ne sont pas les mêmes. Ndèye Guèye et autres ont dansé plusieurs fois pour moi, je peux même dire que j'ai participé au lancement de Ndèye Guèye. Je leur faisais porter des cuissards et je les engageais pour des spectacles. C'est pourquoi je n'y croyais*

pas. C'est en France, lors de mes vacances, qu'une personne m'a demandé de venir voir des scènes de danse sur Internet. Ce jour-là, je n'étais pas contente. Je ne cautionne pas ce genre de danses, c'est indécent. Si elles l'ont fait exprès, elles ont commis une erreur. Si c'est l'œuvre de Satan qui les a poussées à le faire, qu'elles changent de méthode. Elles peuvent tout avoir dans la danse, mais en restant correctes et décentes. » (Ndèye Khady Niang, ancienne danseuse, Week End Magazine, octobre 2007).

Il faut noter que le phénomène des danses jugées obscènes constitue un phénomène commun à plusieurs pays d'Afrique subsaharienne comme le montre le chroniqueur Amadou Bamba Niang à travers son article « Dans presque tous les pays d'Afrique au sud du Sahara : les danses obscènes sont en train de faire du scandale⁶⁰ ». Du Mali au Gabon en passant par la Côte d'Ivoire et le Sénégal, les danses obscènes occupent une place de choix dans les programmes télévisuels, soutient Amadou Bamba Niang, malgré le fait qu'elles soient décriées voire réprimées par les autorités publiques, les prêtres et les imans.

Les danses pratiquées dans les années 90 se pratiquaient dans des sphères privées telles que les cérémonies familiales mais étaient aussi montrées par la chaîne nationale via les clips de mbalax (la Radio Télévision Sénégalaise, unique chaîne à l'époque) mais elles ne suscitaient pas pour autant des dénonciations ou des indignations. C'étaient alors des pratiques qui se présentaient comme maîtrisées (la diffusion paraissait contrôlée). Les danses des années 90 sont relayées à partir des années 2000 par le *Songoma* (« attaques moi »), le *coucher-coucher* (style de danse se pratiquant dans la position couchée), *lëmbëlu naar* (style de danse consistant à s'accroupir en mettant en relief les fesses), etc. Ces cinq dernières années, le renouvellement des danses populaires a connu un boom et leur publicité rendue aisée par une diversité des télévisions privées et des émissions de divertissement proposées par celles-ci. De telles danses portent souvent des noms qui ne trouvent pas toujours un sens exact dans les langues parlées ou s'ils renvoient à une signification précise, sont déviés de leur contexte. Citons par exemple le *goana*⁶¹, le *caxagune*⁶², le *yuza*⁶³, le *tax ci ripp* (en référence au terme inventé par le lutteur Tapha

⁶⁰Amadou Bamba Niang, Bamako Hebdo du 31 mai 2011.

⁶¹ Goana (en référence au projet de l'ex-président du Sénégal, Abdoulaye Wade) : Grande offensive pour la nourriture et l'abondance.

⁶² Danse qui serait inventée par Ndèye Guèye.

⁶³ Ce mot ne signifie rien par lui-même, il aurait été inventé par le danseur Marius Seck.

Tine), le *xëccal mbaalu jën*⁶⁴, etc. Les styles de danse vont souvent avec des textes aux paroles salaces qui font allusions au sexe, à l'acte sexuel (*ma yër li nga yor*⁶⁵, *wonema sa pointure*⁶⁶). Les textes musicaux sexualisés passent inaperçus, c'est-à-dire sont perçus comme normaux lorsqu'ils sont l'œuvre d'hommes et anormaux dès qu'il s'agit d'une chanteuse.

Les réactions que les danses génèrent se transforment en même temps que le Sénégal se « glocalise » se « diasporise » et se « globalise ». Les reconfigurations des réactions sociales ont construit ce que nous appelons ici « le scandale des danses obscènes ». La première dénonciation sérieuse a mis au-devant de la scène nationale la danseuse Ndèye Guèye et compagnie. La condamnation de ces danses est survenue dans une période de recadrage moral et de rappel à l'ordre, l'interdiction des journaux *people* comme *Rac-Tac*, *Mœurs* et la punition des directeurs de publication en est un exemple. L'affaire portait sur un concours de danse organisée dans une boîte de nuit dakaroise nommée Alexandra en 2005. Ce concours a été organisé par un cadre de nationalité espagnole travaillant chez top pneu, les motifs de la soirée c'était de faire passer de bons moments à des amis en vacances au Sénégal. Le film volé de la soirée a atterri deux ans plus tard sur internet et dupliquée sous le format de CD. Pour rappel, le film a donc très vite fait le tour de la capitale dakaroise. La machine judiciaire s'est alors mise en marche dans un contexte d'indignation manifesté à travers les émissions interactives telles que *wax sa xalaat* (dire son avis), *laaju bés bi* (la question du jour). Si les danses érotisées sont mises en scène quotidiennement à travers les clips et autres manifestations, la sexualisation de la mode est moins visible. Les premières dénonciations concernent des défilés de mode organisés à Dakar par des stylistes souvent installés à l'étranger, ce qui est dénoncé c'est la monstration de personnages féminins vêtus court à l'occidentale. En août 2008, la styliste Adama Paris a tenu un défilé de mode dans le cadre du Dakar Fashion Week. Cet événement a suscité un tollé national car montrant des jeunes femmes sous des tenus provocateurs en contraste avec les caractéristiques esthétiques (vestimentaires) nationales. Un tel écart souligné par les médias n'a pas fait l'objet d'actions juridiques. Toutefois, il a constitué l'illustration d'une disqualification d'un processus d'« occidentalisation » de la mode sénégalaise via la

⁶⁴ La traduction pourrait être « tires la maille de capture des poissons ».

⁶⁵ Expression qui veut dire « montres moi ce que tu as », ce terme comporte une dimension sexuelle.

⁶⁶ Expression signifiant « montres moi ta pointure » (avec une connotation sexuelle : la pointure renvoie ici à la taille du sexe).

diaspora. Depuis, 2008 un tel événement dérangeant est inscrit dans l'agenda culturel, ainsi ce qui dérangeait semble s'accommoder aujourd'hui au contexte.

3-Absence des « polices » du corps : lorsque l'appartenance à une communauté sauve de la critique

La sexualité est fortement cantonnée dans la sphère privée au Sénégal (elle n'est permise légitimement qu'entre époux). Toute présentation du corps sous les auspices d'une suggestion de la sexualité est tout aussi vue comme faisant partie d'une transgression. Or l'imaginaire collectif et plus concrètement ceux qui dénoncent l'érotisme de certaines visibilités féminines accordent une tolérance pour la communauté des *lawbes*. Ces derniers font partie à l'origine de l'ethnie Peul et sont traditionnellement associés au travail du bois. (fabrication de divers objets comme les mortiers, les pilons, les instruments de musique, les ceintures de perle, etc). Ils parlent généralement le peul et le wolof. La tolérance dont ce groupe social peut faire l'objet soulève un paradoxe dans les interdits consensuels pouvant concerner le corps féminin. Socialement, les femmes *lawbe* sont définies par leur érotisme, un art de séduction qui se démontre et se pratique en public sans choquer. Cet érotisme qui se démontre souvent publiquement ne suscite pas de réactions indignées formelles. L'érotisme est vu comme l'identité qui définit ce groupe car comme le note Abdoulaye Ly « *le lawbe exprime à travers sa sexualité sa condition d'homme libre, libertin, grivois et égrillard dans l'espace du dire, à la confluence des hégémonies des traditions et de l'islam* » (Ly, 1999, p.54). Les femmes *lawbes* font l'objet d'une représentation sociale mythique ancrée et persistante dans la société sénégalaise qui consiste à dire qu'elles porteraient bonheur. En effet, certains pouvoirs tels que procurer le succès, la popularité, la protection sont associés aux objets des *lawbes*. Par exemple porter une perle perdue provenant de leurs fameuses ceintures serait gage de réussite et de popularité, leurs mortiers et pilons porteraient bonheur dans le ménage, etc. De telles représentations tournant autour des *lawbes* font qu'ils étaient presque craints et traités avec égard dans le Sénégal précolonial. Au-delà de ce carnet de pouvoirs, les femmes *lawbes* sont perçues comme les spécialistes de la danse des fesses appelée couramment le *lëmbël* ou encore le *taatou lawbe*. Elles sont également à l'origine d'une autre danse très populaire surtout chez les wolofs, le *cumba lawbe gàs*. La construction des *lawbe* en tant que catégorie qui mobilise des référents érotiques pour se définir et revendiquer son identité démontre l'existence de zones tampons dans la convocation de la morale sociale. Pour exemple, la chanteuse *lawbe*, Fatou Touré dite Fatou *lawbe* a eu un clip censuré en 2000 par le Conseil

National de Régulation l'Audiovisuel car présentant des jeunes femmes aux danses suggestives. Dans les discours du citoyen lamda, on pouvait entendre des justifications du genre « c'est une *lawbe*, elle ne pouvait pas faire autrement ». Cette même chanteuse continue toujours d'évoquer le caractère insensé d'une telle censure : « *Censurer le clip d'une lawbe parce que juste elle ondule ses fesses et montre sa féminité, on a jamais vu cela au Sénégal. Personne n'ignore notre érotisme et nos arts séducteurs. C'est cela qui nous caractérise. Quand on a censuré mon clip, c'est comme si on me niait ma « lawbété » ; nous interdire notre façon de danser et de nous montrer c'est tout simplement nous ôter notre identité sociale* » (Fatou lawbe, chanteuse, entretien, 12 février 2010, Dakar).

Les danses des *lawbes* peuvent être perçues comme « scandaleuses » mais le caractère transgressif est toujours relativisé car le marqueur social qui les identifie fait d'elles des femmes dont l'identité est construite autour des danses hyper-érotisées. Le corps érotisé serait ainsi partie intégrante de leur personnalité. Dans l'apprentissage des codes de sexualité, les *lawbes* occupent un rôle d'éducateur: lors de cérémonies familiales telles que le mariage, les femmes *lawbes* au même titre que les griots dans un moment de retrait des conventions sociales mettent en scène des jeux érotiques pour symboliser l'entrée des mariés (en particulièrement la mariée) dans la vie sexuelle. Les *lawbes* sont ainsi considérés comme des médiateurs dans le processus de socialisation sexuelle (dans un contexte où la question sexuelle reste taboue et strictement contrôlée). Grâce à cette fonction sociale, il leur est permis de parler d'érotisme et d'en pratiquer publiquement. Le « dire paillard des *lawbes* » s'exprime généralement pendant des rituels tels que le *labane* ou encore le *xaxaar* (Ly, 1999, p.54) :

Le xaxaar

Ce rituel survient lors d'épousailles, en secondes noces, d'une femme mature. Il se peut alors qu'elle rejoigne le domicile de son conjoint déjà polygame. A cette occasion, la nouvelle mariée est accueillie par des chants et des danses effectuées par ses hôtes. Les co-épouses et leurs congénères, les sœurs, cousines et voisines feignent, à l'occasion, un dépit amoureux occasionné par l'intruse. A travers l'allégorie et la périphrase, elles mettent en doute la moralité, la probité et la chasteté de la nouvelle élue. Ainsi de cet exemple : « ...A d'autres ! Nous ne sommes pas dupes (à l'adresse de la nouvelle épouse) ! Nous sommes bien au fait que tu étais l'arbre sur lequel des générations d'hommes ont appris à

monter... ». Ou alors, utilisant une sorte de verlan (argot) appelé Kaaleen wolof et nganté en poular, il sera formulé une expression imagée renvoyant au tarissement d'un puits. L'allusion est claire : qu'attendre d'un sexe usé ayant perdu sa lubricité dans la nymphomanie ?

Ces insinuations sont accompagnées de danses au cours desquelles l'on met en exergue des cambrures rebondies. De violents coups de reins actionnent une batterie de ceintures de perles en enfilade, orchestrant au passage, un son dominant de crécelles et arachant aux danseurs des onomatopées et des jurons dont la fonction est de mimer l'ascension vers l'orgasme. C'est le lieu de rappeler cette fameuse danse lawbe, « le ar watam bimi khagne ma thi », qui est entrée dans l'imaginaire des Sénégalais comme un affront au culte senghorien du raffinement et de la bienséance. Que dire du « ventilateur », ainsi dénommé pour décrire le mouvement rotatif des pales de l'appareil qu'impulsent de savants coups de reins à la croupe.

Le labane

Cette manifestation a lieu lors du mariage d'une pucelle. Les chants entonnés et les danses exécutées à cette occasion, ou après la première nuit nuptiale sont destinés à magnifier la « bonne tenue de la jeune » ayant conservé son hymen. Sa virginité établie, les jours qui suivront donneront lieu à des célébrations dithyrambiques, car la chasteté sera récompensée par une semaine de ripaille dénommée ndampaye. En fait, il s'agit de requinquer la nubile supposée avoir perdu des forces lors de la première expérience sexuelle. Aussi, ovins et caprins seront égorgés pour obtenir de la viande fraîche dont la consommation accompagne les séances de massage quotidien. Par ailleurs, des bains de décoction de plantes contribueront à assurer un corps épanoui et désirable à l'envi. Mais le labane est aussi, comme le xaxaar, l'occasion d'envoyer des lazzis en direction de prétendues pucelles dont l'honneur de la lignée n'aura pu être sauvé qu'en utilisant le subterfuge du poulet égorgé sur le linge ayant accueilli les ébats des époux. C'est d'ailleurs toute la symbolique du labane, car le linge, témoin de la vertu par la présence du sang, est supposé être lavé, traduisant ainsi la probité (lab en wolof signifie propre) de la mariée. Extrait de l'article Notes brèves sur l'érotisme chez les lawbés du Sénégal, Bulletin du Codesria, n° 3 et 4, 1999, pp.54-56.

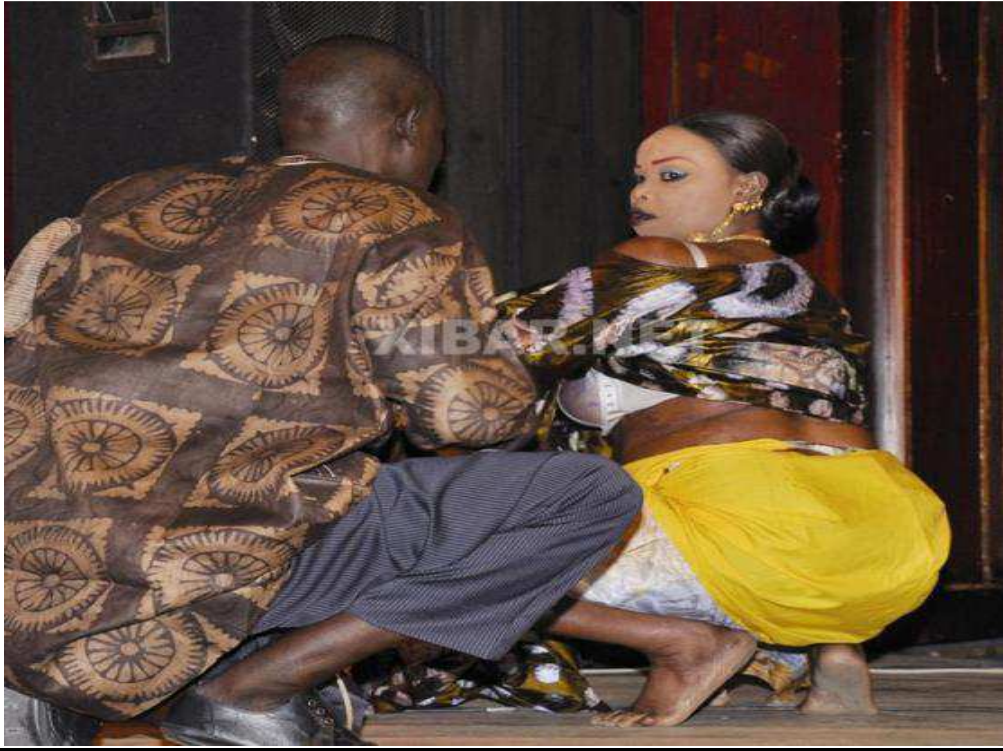


Figure 2 : la chanteuse *lawbe* Fatou Touré dite Fatou *lawbe* dansant le lëmbël.



Figure 3 : Fatou *lawbe* exhibant des produits érotiques tels que les ceintures en perles et le *cuuraay*

Chapitre 4 : Un contrôle social flottant, une ambivalence dans la gestion des pratiques sociales.

1-L'interdiction de la « presse de caniveau » n'est plus d'actualité : de sa censure à son déplacement vers la toile.

La presse *people* est l'une des supports qui achemine les pratiques « scandaleuses » sur la sphère publique même si la presse dite sérieuse l'a rejoint sur un type d'informations axé sur les célébrités. Selon le journaliste *people*, « *la presse people sénégalaise a une dimension moderne, elle est venue au Sénégal récemment, période où les Sénégalais ont commencé à dire nos stars et célébrités sont en train de faire comme les Américains et les Européens* » (Tange Tandian, journaliste *people*, entretien février 2010). Après l'interdiction des premiers journaux à sensation tels que *Mœurs* (en 2002), *Rac Tac*, *Tolof Tolof*, *Check Down* (2007). Nous pourrions croire qu'il n'existe pas au Sénégal une presse appelée typiquement *people* car tous les journaux pratiquement traitent de *people*. Ces journaux traitaient des faits divers avec une façon jugée très crue voire pornographique. La censure de ces journaux s'est faite après des vastes campagnes de dénonciation (Sos Consommateurs du Sénégal et l'Association des Maitres Coraniques). Ce qui était perçu comme « scandaleux » c'est le caractère pornographique de tels journaux et leur accessibilité imprudente. Selon Momar Ndao, président de l'association nationale des consommateurs du Sénégal :

« *Les journaux étaient vendus à la criée - entre 100 et 200 FCFA, soit parmi les moins chers du marché et n'importe quel petit enfant pouvait le prendre : le vendeur ne va pas chercher à savoir si c'est pour son père, son oncle, son grand frère...Le risque pour un enfant est d'être perturbé psychologiquement. Un enfant de 13-14 ans ne va plus penser qu'à ça et cela pourrait entraîner la dépravation dans le pays.* » (Interview sur Afrik.com, juin 2007)

L'espace vide laissé par cette presse désignée comme pornographique a été vite occupé par de nouveaux médias dont les déclinaisons sont multiples : presse en ligne (*Facedakar*, *Seneweb*, *Leral.net*), journaux à proximité (*Le populaire* avec sa rubrique « off ») traitant de faits sensationnels certes moins crues mais qui restent sur un type d'information trash, sulfureux. Par ailleurs, la presse en ligne comme *Facedakar* a repris la configuration des anciens journaux condamnés mais ne fait l'objet d'aucune réaction sociale déclarée,

connue. Ce qui se passe sur la toile échappe sans doute au contrôle, à la vigilance de ceux - là qui avaient œuvré pour la censure des premiers journaux à sensation.

Aujourd'hui c'est au niveau de cette presse en ligne que circule une bonne partie de la culture des célébrités « scandaleuses »: tribune pour se justifier (quand elles sont citées dans des rumeurs ou des scandales), mettre en scène leur vie privée (divorce, réconciliations entre célébrités, remariage, soirées d'anniversaires, etc). Dans cette tache de diffusion de la culture des célébrités et d'autres pratiques vues comme « scandaleuses », il faut ajouter les magazines *people* tels que *Icone*, *Lissa*, *Thiof*, etc. C'est d'ailleurs le magazine *Icone* qui avait rendu public en février 2008 le mariage des homosexuels en publiant les images de la cérémonie dans un contexte où cette orientation sexuelle est pénalisée, réprouvée moralement et socialement. A la suite d'une telle publication, il s'en est suivi le scandale dit des « actes contre nature ». La généralisation des indignations sociales a conduit à une chasse à l'homosexuel. Ce qu'il faut noter dans cette phase d'indignation générale, donc de scandale (retour à la définition sociologique du scandale en tant que fait qui suscite l'indignation de tous), c'est le consensus autour d'un modèle collectif (non acceptation de l'homosexualité au regard des arguments religieux et culturels). Si nous reprenons l'analyse d'Eric Dampierre (1954) qui considère que le scandale est un test sur les valeurs partagées, nous pouvons alors dire qu'en se mariant les homosexuels ont voulu tester la validité des normes qui rejettent l'homosexualité. Leur test a échoué car les réactions sociales ont été immédiates et violentes, ce qui prouve que les valeurs qui fondent l'interdiction de l'homosexualité sont toujours d'actualité.

2-Que fait l'indétermination des standards sociaux sur le jugement social ?

Le Sénégal se trouve aujourd'hui à l'échelle des valeurs démultipliées, des identités décloisonnées. Ces états de fait reconfigurent la culture populaire qui devient un terrain à des régimes de subjectivité et à différentes expériences d'individuation. Celles-ci s'accompagnent d'opérations de resignifications des codes de moralité et met à jour les glissements qui s'opèrent dans les imaginaires de la dénonciation sociale. Dans la dénonciation des pratiques « scandaleuses », il existe une construction sociale de circonstances qui atténuent la stigmatisation : justifier que l'on occupe un statut de soutien de famille, qu'on a amené ses parents à la Mecque et qu'on a la bénédiction de ces derniers. Se justifiant face aux critiques suscitées par l'élection Miss *jongoma*, la gagnante de l'édition 2012, Oumy Gaye s'exprime en ces termes « je fais partie d'une bonne famille

musulmane et j'ai eu le soutien et les prières de mes parents » (interview Seneweb, juillet 2012). Les actrices des pratiques surfent d'ailleurs sur ces critères en rappelant publiquement leur attachement à ce système de responsabilité pour diluer la stigmatisation dont elles font l'objet. La mobilisation de ces référents engendre cette injonction : vous pouvez faire des actes transgressifs mais utiliser les gains dans un système de responsabilité. Denise Brennan (2011) analyse un phénomène pareil dans son article « Des femmes, des hommes et des rumeurs. Hommes machos et femmes stigmatisées/antes dans une ville de tourisme sexuel ». Elle montre comment le référent /qualificatif « bonne mère » est utilisée par certaines prostituées pour se différencier des autres. Ces femmes s'auto-définissent selon l'auteur en insistant sur leur statut de mère dévouée et aimante, sur les sacrifices consenties pour satisfaire les obligations familiales. Les représentations morales vis-à-vis des pratiques s'appréhendent ainsi sous diverses échelles: le recours à la morale obéit à ces logiques de constructions souvent subjectives mais que l'on objective à travers des raisons légitimes.

Il faut aussi mettre l'accent ici sur l'intervention des guides religieux pour aplanir des mises en accusation, nous prenons ici l'exemple de Oumou Sy, emprisonnée en 2001 dans l'affaire dite des cent mannequins, elle serait libérée sous l'intervention secrète de la confrérie d'El hadj Oumar Tall. Le pouvoir religieux surplombe ainsi les décisions juridiques (décisions relevant de l'Etat). Ces imbrications entre l'Etat et le religieux créent un moment de confusion autour du jugement et de la validité des normes sociales qui conditionnent les indignations et l'entrée en jeu de la justice. En revenant sur son incarcération, la styliste Oumou Sy se décrit comme une proie facile à l'époque des faits qui n'avait mis jeu aucune circonstance atténuante : elle n'a jamais mis en scène sa réussite professionnelle, dit-elle, ni revendiqué une affiliation à une confrérie quelconque ou à un parti politique, ni évoqué sa vie privée : *« Quand les suspicions ont éclaté et que j'ai été par la suite incarcérée, je pouvais bien évoquer les arguments de respectabilité au Sénégal c'est-à-dire je pouvais dire : je suis mère et soutien de famille, je suis mouride, tidiane ou khadre, j'appartiens à une telle formation politique, etc. Si j'avais mis en scène de telles identités, je n'allais même pas rester 24h en prison. Mais j'ai refusé de rentrer dans ce jeu car j'avais la conscience tranquille et je savais que les arguments sur lesquels certains acteurs moraux et journalistes m'ont stigmatisé ne tenaient pas la route. Finalement vous avez vu ce qui s'est passé, j'ai été tout simplement relaché »* (Oumou Sy, styliste, entretien, février 201

3-Des indignations sociales éphémères

Les indignations sociales que suscitent les démarches « décalées » sont passagères. Les divers acteurs réagissent au fur et à mesure que les récits médiatiques relayant les affaires se mettent en place. Les récits médiatiques soutendent et encouragent les diverses mises en scène des positions du public. Or les médias traitent le côté sensationnel des affaires, l'événementiel se renouvelle quotidiennement, ce qui fait que les événements entrent vite dans un anachronisme car remplacés par d'autres faits. A chaque fois que le traitement médiatique s'estompe, les réactions sociales se dissipent à leur tour. Il arrive que des activistes moraux reprochent aux médias de ne pas assez parler de certains faits qu'ils perçoivent comme transgressifs. Dans le cas de *sabar bu garaw*, l'imam Youssoupha Sarr⁶⁷ a déploré le mutisme des médias sur un tel fait car selon lui le journaliste doit avant tout dévoiler ce qui ne va pas dans sa société. Il ajoute que les dénonciateurs ne peuvent pas construire des condamnations fermes et durement sans le dévoilement médiatique : *« nous avons besoin de l'appui des médias pour donner un sens à nos différents combats contre la perversion des mœurs. Sans cet appui nous n'arrivons pas à donner un vrai sens à nos mobilisations. Nous savons tous que le Sénégalais est très sensible à ce que la télévision, la radio ou les journaux racontent. Quand un imam ou une personne de la société civile dénonce un fait ou porte une mobilisation, les Sénégalais peuvent ne pas le prendre au sérieux alors que dès que les médias entrent dans la danse, la donne change complètement. Nous les imams sommes très sensibles à tout ce qui se passe dans ce pays et particulièrement à certaines pratiques qui sont à l'œuvre dans la société sénégalaise ces cinq dernières années (pratiques homosexuelles, vidéo de femmes nues circulant sur Internet, etc). Mais à chaque fois que nous voulons poser des actes efficaces et durables pour contrecarrer de telles pratiques, la critique sociale se retourne contre nous. Nos familles sont les premières à nous décourager. Tous ces obstacles combinés font que nous avons besoin de nous mobiliser et d'agir avec les médias. Dans le contexte des coupures d'électricité intempestives, si mon engagement dans le mouvement de révolte dirigé contre la Société Nationale d'Electricité a été reconnu avec de vraies retombées, c'est parce que les médias ont relayés sans relache les manifestations et autres actions d'un tel mouvement. »* (Youssoupha Sarr, Imam, entretien, 18 janvier 2010, Dakar).

⁶⁷Entretien, Dakar, 18 Janvier 2010.

Les indignations sociales peuvent ne pas être formalisées à travers des mises en scène médiatiques mais elles sont contenues dans une forme de « fondamentalisme ordinaire » (Sow, 2005) se rapportant à des jugements moralisateurs quotidiens sur les différentes conduites des femmes.

Deuxième partie : Les dynamiques des pratiques « scandaleuses ».

Chapitre 5 :D'un modèle féminin à des féminités

1-Le temps du modèle féminin national : l'image d'une figure féminine « positive »

La manière dont la nation sénégalaise a construit et normé son modèle de femme s'est longuement appuyé sur des référents historiques, des images traditionnalistes. En parlant de nation sénégalaise, il faut noter qu'elle est dominée par un modèle wolof-musulman (articulation entre la religion musulmane et la culture wolof). Pourtant, la nation sénégalaise est constituée d'une diversité de cultures, d'éthnies, de langues, de traditions régionales, etc, ce qui fragilise l'idée d'une identification automatique à ce modèle. Ainsi, parler de modèle féminin national c'est dire que des modèles féminins provenant des autres cultures composantes la nation sénégalaise se sont fédérés dans un modèle féminin englobant (défini par la culture wolof et l'islam). Le parfait modèle féminin représentatif est donc celui qui traduit l'image d'un corps islamisé. Il faut dire que la construction de l'idéal type féminin autour de tels référents s'est déroulée sur une convocation d'imaginaires qui seraient spécifiques au Sénégal et qui auraient pour but de différencier la Sénégalaise des autres femmes du Monde. Cette nuance dans l'objectivation du modèle féminin national et des valeurs fondamentales lui donnant sens nous semble importante dans la mesure où il subsiste chez certaines communautés diolas ou mandingues vivant dans le Fogny (localité située en Casamance), le Niassia (village de la Basse Casamance), le Bouroufay (village situé près de la Guinée Bissau), le Toubacouta (village aux environs de la frontière avec la Guinée Bissau) d'autres standards fondant la féminité institutionnelle, la construction des normes de genre, la socialisation sexuelle, etc. Par exemple si la sexualité hors des cadres du mariage constitue une déviance pour les deux sexes (davantage fortifiée pour les femmes), des prises de liberté sexuelles sont institués dans ces contextes cités en normes sociales et symbolisées à travers des cérémonies populaires telles que le « ebounay », la « case ». La première est destinée aux couples qui ne parviennent pas à avoir des enfants, une période d'un mois, pendant laquelle la femme tout comme l'homme peut avoir plusieurs partenaires, leur est ouverte. La seconde constitue un test de fertilité d'avant mariage ; des jeunes filles et garçons sont enfermés dans une case pendant quarante jours. La prouesse attendue de la fille est de sortir de cette case enceinte prouvant ainsi sa fertilité à sa future belle famille. Le constat qu'il faut faire

par rapport à de telles pratiques est que cette forme de socialisation sexuelle déconstruisant les idéologies de sacralisation de la virginité féminine, d'une sexualité moralisée se produit dans des contextes très circonscrits et n'engagent presque jamais des indignations morales ou une remise en question⁶⁸. Pourtant le modèle féminin que ces groupes sociaux promeuvent est en nette contradiction avec le féminin national dont nous parlons tout au long de cette thèse.

Dans les rituels religieux et la diffusion islamique peu d'exigences pèsent sur les femmes sénégalaises, leur féminité par contre doit se conformer à certaines qualités islamiques. Dans la construction des images féminines, les pratiques sociales sont des données secondaires même si elles sont non moins importantes : l'apparence physique à travers l'habillement constitue le premier instrument de mesure de la vertu, de la pudeur féminine. Le modèle féminin idéalisé, celui qui est perçu et désigné comme véhiculant l'image d'une femme positive est associé à un appareil vestimentaire purement local communément appelé habillement traditionnel ou habillement wolof. Dans les événements tels que le deuil, les cérémonies religieuses comme le *Màggal* ou le *Gàmmou*⁶⁹, ce type d'appareillage est d'ailleurs explicitement exigé. L'injonction de ce type de modèle est davantage dirigé vers les femmes mariées et à celles qui ont dépassé l'étape de la jeunesse. L'effet générationnel est ainsi déterminant dans la construction et la prégnance du modèle féminin national. Aux jeunes générations, il est toléré quelques écarts par rapport au modèle féminin national mais dès que la femme atteint un certain âge le curseur de la tolérance se déplace et se transforme en discours moralisateurs : « *On dirait que Fabienne Féliho (Miss Sénégal 87) n'a pas un enfant, je me demande pourquoi elle s'habille comme une fille de 20ans alors qu'elle a sûrement l'âge de ma mère. Quelle honte cette femme ! En ce moment, elle devait avoir un mouchoir de tête et un chapelet à la main au lieu de cela elle continue à se montrer publiquement avec indécence* » (entretien collectif, Dakar, 25 Mai 2011).

La styliste Diouma Dieng Diakhaté est désignée certes comme une transgressive par rapport à la norme générationnelle mais les réactions sociales s'attaquent rarement à son cas. Son habillement renvoie, en effet, au modèle féminin national même si elle utilise

⁶⁸Les rares critiques adressées à de telles pratiques s'articulent autour de l'incrimination de ces dernières dans la propagation du Vih/Sida par les organismes de lutte contre une telle maladie. Dans le « ebonay » comme dans la « case », les couples entretiennent, en effet, des rapports sexuels non protégés.

⁶⁹ Le *gàmmou* est un événement qui commémore l'anniversaire de la naissance du prophète Mohammed.

divers appareillages que la norme sociale est susceptible de condamner au regard de son âge. Cependant, les traitements médiatiques la concernant s'attardent souvent sur des supputations par rapport à son réel âge. A celles-ci, elle répondait toujours par cette phrase devenue célèbre : « Mon horloge biologique a arrêté de tourner à 30 ans ». C'est lors de sa participation à la présidentielle de 2012 que finalement son âge fut dévoilé publiquement via le conseil constitutionnel. Le 03 décembre 1947 constitue ainsi la date de naissance, longtemps cachée, de la styliste. Ce dévoilement va réactualiser et confirmer des assignations liées à l'âge qui voudraient que Diouma Dieng Diakhaté s'habille avec des boubous traditionnels, un mouchoir de tête, arrête la dépigmentation et sûrement toutes autres pratiques qui la rend proche du groupe des jeunes filles et l'éloigne des personnes de sa génération.

Si dans la construction de son modèle féminin, la nation sénégalaise mobilise les caractéristiques d'un corps islamisé (décence et desexualisation), l'islamisation corporelle à l'extrême (port du voile intégral par exemple) est paradoxalement perçue comme transgressive car ne faisant pas partie des référents nationaux en termes d'habitudes vestimentaires. Selon l'imam Iran Ndao⁷⁰, les femmes sénégalaises n'ont pas besoin de copier le port vestimentaire des femmes du moyen orient car de telles femmes ne font que suivre leur tradition. Il ajoute que le Sénégal a connu de grandes femmes correctes, décentes et pieuses qui n'ont jamais porté le niqab, elles se couvraient juste certaines parties du corps suivant l'habillement national. La perception de la transgression ici est donc liée à un rejet de référents qui sont exportés. Ceci démontre encore comme nous l'avons déjà vu que les représentations sociales sur le corps féminin sont avant tout des représentations nationales voire nationalistes.

2-Le temps de la visibilité désacralisante, des corps retravaillés et de la beauté glocalisée : surenchère autour d'une figure féminine « négative »

L'émergence de nouvelles figures féminines qui mobilisent le corps sexualisé et les féminités exubérantes dans leur conquête de la sphère publique trahissent le modèle féminin de base. Pourtant comme nous l'avons dit, il est permis à la jeune génération de ne pas se conformer strictement à un tel modèle sauf à des moments bien précis (deuil, cérémonies religieuses) mais la mobilisation d'autres modèles féminins est strictement surveillée. En

⁷⁰Entretien, Dakar, 29 janvier 2010.

d'autres termes, l'affiliation à d'autres modèles même si elle est permise doit rester dans une certaine décence vestimentaire. Or si certaines féminités étudiées sont condamnées par les acteurs moraux sénégalais c'est qu'elles véhiculent une érotisation du corps qui sort de l'ordinaire. Ces féminités décalées sont par ailleurs celles qui incarnent dans les perceptions sociales dominantes la modernité, un esthétisme contemporain. La façon dont elles sont visibilisées quotidiennement dans les médias sénégalais est la preuve d'une telle incarnation. Selon l'animatrice à Radio Dunya Vision et entrepreneuse morale Maman Marie Ba, pour qu'une femme soit à la une des journaux il faut qu'elle ne représente pas un modèle féminin national, elle ajoute que ce qui intéresse les médias y compris la presse dite sérieuse ce sont les femmes dont l'habillement et les pratiques frisent le vulgaire. Son collègue Fallou Cissé soutient que les médias nationaux sont gérés par des gens non patriotiques qui ne font jamais la promotion du modèle féminin sénégalais : « *Parfois je soupçonne les journalistes d'être complexé face à tout ce qui n'est pas sénégalais ; l'habillement féminin et les façons d'être actuelles sont tellement éloignés de nos modèles mais ils sont visibilisés par les médias avec empressement et aisance. Une femme qui s'habille sénégalaisement ou prône le modèle sénégalais est vite taxée de has been alors que celles qui font le contraire sont adulées, elles sont invitées sur les plateaux de télévision, elles sont les guest stars des manifestations culturelles, politiques et parfois même religieuses* » (Fallou Cissé, animateur à Radio Dunya Vision, activiste moral culturel entretien, Dakar, 09 février, 2010)

Dans « the arts of being beautiful in Addis-Abeba and Dakar » (2004), Tshikala Biaya analyse la réappropriation sélective opérée par les femmes africaines en matière d'esthétique et de pratiques du corps mondialisés. Il soulignait en fait que les femmes sénégalaises et éthiopiennes utilisent des produits de la mondialisation mais l'émaillent toujours avec un accessoire local (selon l'auteur, c'est la ceinture de perles pour la sénégalaise, et le madras, sorte de foulard pour l'éthiopienne). Nous observons au Sénégal deux types de femmes différenciés en fonction des mensurations, des pratiques de beauté et souvent de la génération. Elles incarnent deux types de féminités qui sont souvent interchangeables. Les jeunes filles s'habillent souvent à l'occidentale alors que les femmes d'âge mûr choisissent le grand boubou. La *drianké* ou la *jongoma* est souvent une femme mûre, bien en chair, son habillement est traditionnel (boubou, marinière, pagne et taille basse, etc). Elle est fortement ancrée dans des artifices érotiques tels que l'encens (*cuuraay*) et les ceintures de perles, les petits pagnes. Dans les années 90, il a existé une

promotion, une mise sur orbite médiatique de ce type de femmes à travers le fameux concours Miss *jongoma*. Ce concours a été interdit en 2005 sous la pression d'un collectif d'imans (collectif des imans contre la tenue de Miss *jongoma*). Leur justification a été de dire que ces femmes défilaient dans les coulisses du concours en maillot de bain. Le concours fut jugé exhibitionniste et n'avait pour objectif qu'une dévalorisation même de l'image de la femme de l'avis des dénonciateurs. Rappelons que l'interdiction et les débats soulevés par ce concours sont parallèles à la situation décrite par Jackie Assayag⁷¹ à propos de l'organisation de Miss Monde en 1996 en Inde : question d'éthique et d'image de la femme. L'événement fut un moment de rappel à l'ordre qui a cristallisé entre autres des visées nationalistes pour ceux qui le voyaient comme une souillure, une atteinte à « l'indianité ». Les dénonciateurs comme le souligne Assayag « [...] invitaient à *bouter hors de l'Inde cette compétition propageant une image dégradée de la femme : déshabillée, réifiée, humiliée, commercialisée sinon prostituée, et mise au service de la laideur et de la vulgarité, de l'obscénité, du voyeurisme ou du tourisme sexuel.* » (Assayag, 1999, p.70). Cette masse faisait ainsi face à ceux qui voyaient à travers un tel concours le symbole fort de la modernité, souligne Assayag. Le concours de Miss *jongoma* est revenu en 2012 après de longues années d'absence mais les condamnations portées par les associations islamiques sont encore motivées. En 2013 par exemple, la gagnante de la dernière édition d'un tel concours, Oumy Gaye a suscité de vives réactions publiques suite à une série de photos publiée par les journaux. De telles photos ont été prises pendant la soirée de l'élection Miss Sénégal 2012. Cette visibilité assimilée à un scandale légitimait plus que jamais selon les acteurs religieux l'interdiction définitive du concours. Face aux nombreuses critiques et aux indignations formalisées par la plainte des imams, Oumy Gaye présentera finalement ses excuses.

⁷¹Voir son ouvrage, *La mondialisation vue d'ailleurs : l'Inde désorientée*, Paris, Seuil, 2005 ou son article « La glocalisation du beau : Miss monde en Inde, 1996 », *Revue Terrain*, n° 39, 1999.



Figure 4 : Oumy Gaye, Miss *jongoma* 2013. Photo prise lors de l'élection Miss Sénégal 2012.



Figure 5 : Oumy Gaye, Miss *jongoma* 2013. Photo prise lors de l'élection Miss Sénégal 2012



Figure 6 : Oumy Gaye, Miss *jongoma* 2013. Photo prise lors de l'élection Miss Sénégal 2012.



Figure 7 : Oumy Gaye, Miss *jongoma* 2013. Photo prise lors de l'élection Miss Sénégal 2012.

Si nous restons dans cette logique de mise en avant de féminités perçues comme désacralisantes, la récente publication de photos de la danseuse Mbathio Ndiaye prises lors d'une soirée de gala en novembre 2012 peut encore nous permettre de montrer les codes de décence attendus des corps féminins. La médiatisation de telles photos suscita un mouvement d'indignation d'acteurs moraux regroupés autour du comité de défense des valeurs morales qui finit par porter plainte pour attentat à la pudeur. Quelques heures après la publication des photos incriminées, la danseuse a construit une justification consistant à assumer son acte et à mettre en avant une liberté d'utiliser son corps comme elle veut : « mes parties intimes m'appartiennent, j'en fais ce que je veux » (Propos attribués à Mbathio Ndiaye). Face à l'ampleur de la médiatisation, Mbathio Ndiaye abandonna cette posture provocatrice en affirmant que: « *le photographe s'est couché par terre pour réussir son coup. Pour des miettes, il a voulu me détruire. Ma tenue n'était pas indécente et ceux qui étaient à cette soirée n'ont pas vu mes parties intimes* ».

Les réactions suscitées à chaque fois que de telles normes sont mises à l'épreuve suivent presque toujours le même cheminement dont les phases-phares sont tout d'abord les indignations générales, ensuite les mobilisations formalisées par quelques groupes souvent religieux ou d'acteurs de défense de la morale, une entrée en jeu souvent sommaire de la justice, une phase de repentir public de l'accusée et enfin le moment de l'oubli du fait.



Figure 8 : Mbathio Ndiaye, danseuse. Photo prise lors d'une soirée de gala en novembre 2012.



Figure 9 : Mbathio Ndiaye, danseuse. Photo prise lors d'une soirée de gala en novembre 2012.

L'image de la *drianké* est toujours visitée par les anciennes chanteuses des années 80, celles que la nouvelle génération de chanteuses (plus jeune arborant un look sexy voire provocateur) a masqué la visibilité et la popularité. L'autre figure qui nous intéresse ici particulièrement est celle de la *disquette*⁷², c'est-à-dire la jeune fille citadine, moderne, soumise aux dictats des critères de beauté mondialisés (culte de la taille fine, usages d'artifices globalisés). Elle s'habille en *jombax out*, *legging*, dos nus, écoute de la musique mondialisée etc. La *disquette* citadine est représentée aujourd'hui par les mannequins, les danseuses et les Miss beauté. En même temps qu'elle est soumise aux injonctions modernes en termes de pratiques esthétiques, elles restent sous la perfusion des critères de beauté locaux. Ainsi le mannequin tout en répondant aux exigences du milieu de la mode en termes de mensuration ne veut pas perdre ses rondeurs (la preuve les mannequins sénégalais sont bien enrobés par rapport aux mannequins occidentaux par exemple). Il existe une volonté de construction d'un corps hybride (par exemple pratique de la dépigmentation tout en gardant ses rondeurs sénégalaises). Les critères de beauté basés sur la couleur de la peau sont en effet sous l'empreinte d'une hybridité. Dans la description du modelé féminin national (à travers les chansons populaires, images poétiques notamment de l'ancien président-poète Léopold Sédar Senghor,) la noirceur préside à la définition de la vraie sénégalaise, celle qui est authentique. Or ce modèle de femme noire est déconstruit à travers une industrie cosmétique fonctionnant sur le phénomène du *skin light*. Une assimilation de la beauté féminine à la blancheur de peau est alors faite, ceci permet d'ouvrir une lucarne sur la problématique d'une uniformisation, d'une globalisation des canons de féminité. La féminité se définirait alors par rapport à la blancheur de la peau, la journaliste et animatrice Aissatou Diop Fall, connue avec un look de garçon manqué, un teint naturel et une coiffure faite de dreads lock, a commencé récemment à se dépigmenter la peau. Pour justifier ce changement de look inattendu, elle dit vouloir montrer sa féminité : « *Un jour, je discutais avec ma meilleure amie qui vit à Paris. Alors que nous étions en train de glander comme d'habitude, elle m'a dit que les gens, qui s'arrêtaient pour me regarder, n'admiraient que mes rastas et ne voyaient pas plus loin. Car, je n'avais rien d'autre à montrer, puisque je ne montrais pas ma féminité. C'est ainsi que le jour de mon anniversaire, elle m'a offert un cadeau en me disant qu'il était grand temps que je ressemble à une femme. C'était une gamme de produits cosmétiques que j'ai commencé à*

⁷²Ce terme relève d'un français typiquement wolof. Une association est souvent faite entre l'origine de *disquette* et le terme discothèque. Il peut signifier « minette » en français

utiliser. Etant donné que je ne prenais même pas le temps de me mirer, donc je ne m'étais pas aperçue que je commençais à changer de peau. Des amis m'en ont fait la remarque et j'ai pris le temps de me regarder dans la glace. Honnêtement, j'ai beaucoup aimé ce que je voyais. C'est à partir de ce moment-là que j'ai commencé à avoir envie d'être plus femme. Quand les produits sont finis, j'en ai racheté. La gamme (lait, crème, savon, démaquillant, sérum...), ne coûte pas moins de 100.000 F Cfa et je l'utilise pour 20 jours. Ce sont des produits de qualité qui vont bien avec ma peau fragile et je veux maintenir mon teint actuel, café au lait, mais avec moins de café que de lait. A chaque fois que je voyageais, j'avais des problèmes avec les contrôles de police. Il était difficile de me reconnaître et il fallait me justifier à chaque fois. Avec les hommes, c'est devenu autre chose. Déjà, même avant d'enlever mes rastas, après mon divorce, ils ont commencé à me faire des avances. Alors qu'avant, ils avaient peur de me parler, ils passaient souvent par personnes interposées. J'ai comme l'impression que les Sénégalais raffolent des femmes divorcées. Je suis toujours célibataire, mais je reçois beaucoup plus de prétendants: Cela s'est accentué quand j'ai commencé à éclaircir ma peau et que j'ai changé de coiffure. Je me sens plus femme et je me demande pourquoi je ne l'ai pas fait avant. Je suis plus épanouie et je prends très à cœur les shoppings, la mode, ce que je considérais comme des futilités. Là, je passe tout mon temps à acheter des choses et les hommes font plus attention à moi. J'ai même reçu des félicitations de certaines personnalités, dont Awa Guèye Kébé et Awa Diop, qui m'ont souhaité la bienvenue (sic). Les hommes, n'en parlons même pas ! Je n'avais pas pris en considération l'aspect visuel de ma personne et c'était une erreur de ma part. Car les Sénégalais m'apprécient mieux ainsi » (Interview parue dans le journal l'Observateur du 28 avril 2012).



Figure 10 : La journaliste Aissatou Diop Fall sous deux féminités différentes



Figure 11 : La journaliste Aissatou Diop Fall avant son changement de look



Figure 12 : La journaliste Aissatou Diop Fall après son changement de look.

Se blanchir la peau est à ce titre susceptible d'être vu comme un mécanisme pour paraître et rentrer dans une certaine uniformité. Rappelons que d'un point de vue historique et d'une certaine histoire coloniale et esclavagiste la noirceur a été au centre d'un ensemble de constructions religieuses, philosophiques, médicales etc qui étaient destinées à démontrer son caractère inférieur et repoussant (Ndiaye, 2006). Ici il convient pour analyser ce phénomène de se distancier des explications classiques en termes de recherche d'ascension sociale et de gommage du stigmate racial et se focaliser plutôt à la fois sur des stratégies de déconstruction des critères de beauté locaux (fondés sur la noirceur d'ébène) mais aussi à une pratique de la séduction où est mobilisée l'apparence de l'Autre (« la femme blanche »). Le regard des hommes permet de voir une ambivalence de conception fondée sur un va et vient entre l'exigence d'authenticité et l'apologie de la femme de peau claire. Les innovations féminines (intervention sur le corps) se croisent alors avec une demande masculine. Jackie Assayag parle à propos de l'Inde d'une obsession épidermique, d'un style *fair and lovely* : « la beauté comme pâleur est à l'Asie ce que la minceur est au Etats-Unis » (Assayag, 2005, p.105). De la même manière au Sénégal toute une industrie s'est construite autour des tentatives de dissimulation de la noirceur par le procédé de

dépigmentation que d'aucuns n'hésitent pas à considérer comme une fin de la « négritude » et par conséquent de la disparition de la sénégalaise authentique.

Cette pratique de blanchiment de la peau dans le contexte sénégalais invite à deux réflexions principales : l'une tournant autour des représentations nationales ou nationalistes de la noirceur et l'autre sur les imageries sociales associées à la blancheur. En effet, dans la mythologie nationale, la sénégalaise authentique est celle qui est noire. Or dans le contexte actuel de mondialisation et de globalisation culturelle, de la mise en relief de divers produits liés à la consommation de masse (Leservot, Redonnet, Condé, 2007), de telles qualifications ont connus des changements affectant les représentations et le regard masculin sur le corps féminin. Ces interventions corporelles se heurtent pourtant à des résistances formulées par les entrepreneurs moraux nationalistes qui assimilent ce phénomène à une perversion du référentiel local et de manière un peu caricatural à un effritement du contrôle des corps féminins. Dans les images que les représentations associent à la femme sénégalaise (exemple des concours de Miss national), l'accent est mis sur la couleur de la peau (souvent des miss ont été critiquées car elles avaient une couleur de peau non naturelle, pour dire qu'elles se dépigmentent). Et d'un autre point de vue, la femme au teint clair est désignée socialement comme étant la plus belle. Ici se pose une question (celle qui fonde les moments de tension entre acteurs sociaux) : sur quel modèle se présente la femme qui doit représenter la nation ? Reem Saad analyse d'ailleurs cette dimension dans son article intitulé « Ceci n'est pas la femme égyptienne ! ». Dans ce texte, elle part des réactions nationalistes suscitées par la diffusion du documentaire de la BBC, « Mariage à l'égyptienne » (1991), auquel elle avait contribué. Pour les pourfendeurs nationalistes, soutient-elle, la controverse provenait d'une représentation illégitime de la femme égyptienne dans un tel film (la femme présentée dans le film, de par sa moralité et son statut social ne pouvait pas représenter la femme égyptienne selon de tels acteurs). Ces dénonciateurs étaient alors soucieux de la nature du modèle féminin que ce film montrait à un public extérieur (étranger) mais également de l'image que le pays pouvait renvoyer au reste du monde. Elodie Perreau décrit le même scénario au Brésil où les telenovelas suscitent des débats sociaux : « les associations, l'Église ou l'État participent à un autre type de débat en remettant en cause la représentation de certains personnages dans la *novela*. Ils sollicitent l'attention des scénaristes et du public sur l'importance de l'image de leur pays présentée dans les *telenovelas* » (Perreau, 2011, p.59). L'enjeu des dénonciations se situe alors dans la peur de montrer une identité qui ne soit pas représentative du « nous national » ou encore des entités « civilisationnelles ». Les critiques portées envers la Miss

Monde 2001, Agbani Darego tournait sur l'argument suivant : elle n'était pas représentative des critères de beauté locaux. Selon les critiques, elle est « sélectionnée selon des critères occidentaux, n'a rien d'une Miss locale, mais tout d'une Miss globale » (Nimis, 2007, p.160). Cette problématique de la légitimité semble prendre assise sur une formulation d'idéalisation de la femme car, comme le note Reem Saad, « *là où il est question des femmes, certaines qualités morales associées sont idéalisées. Parmi elles : [...] la femme égyptienne authentique, la mère exemplaire, la paysanne égyptienne authentique [...]* » (Saad, 1997).

A côté de l'industrie des produits cosmétiques, émerge ces dernières années, le phénomène dit des « cheveux naturels », les faux-cils, les fausses hanches qui reconfigurent la façon d'être belle, d'être féminine au Sénégal. Tous ses « ajouts » sont représentatifs du phénomène général des corps féminins retravaillés. Si les jeunes femmes sénégalaises pratiquent de telles « interventions » sur leur corps c'est dans une logique d'inscription à un esthétisme moderne mondialisé. Ces apparences « retravaillées » sont aussi le symbole d'une « américanisation » (en référence à Beyonce, Rihanna ou encore Lady Gaga) des jeunes féminités sénégalaises.



Figure 13 : Viviane Ndour, chanteuse.

Certaines des jeunes femmes étudiées comme la danseuse Mbathio Ndiaye refuse ainsi toute association entre ces divers phénomènes et un complexe d'infériorité dont seraient victimes les Sénégalaises :

« Quand on met des perruques ou utilise des produits pour avoir un joli teint clair, ce n'est pas parcequ'on a envie de ressembler aux femmes blanches car personnellement je suis très fière de la personne que je suis. C'est juste pour être au diapason car on est avant tout des filles branchées. La femme sénégalaise est connue à travers le monde par sa beauté et son gout très raffiné » (Mbathio Ndiaye, danseuse, entretien, Dakar, 11 février 2010).

Cette justification constitue une constance dans l'argumentaire des jeunes danseuses et mannequins. Toutefois, ces corps « retravaillés » sont mis en cause dans l'apparition d'un phénomène paranormal touchant que des jeunes filles et que l'imaginaire collectif associe aux *jinnes*⁷³. Pendant l'année 2008, en effet, de nombreuses jeunes filles (souvent des collégiennes) sont en proie à des épisodes de crises d'hystérie, ce phénomène a été par la suite désigné comme l'œuvre d'une *jinne* surnommée « Maimouna ». La survenue du phénomène s'explique selon les acteurs religieux et moraux comme le marabout traditionnel Serigne Lamine Bara Fall par le look dévergondé et extravagant des jeunes filles :

L'attrance que « jinne Maïmouna » a sur les filles, c'est leur accoutrement indécent. Les jeunes filles s'habillent de manière vulgaire. Maintenant les filles s'habillent comme elles veulent et tout le temps, elles sont dans les boîtes de nuit. Les « jinnes » aiment les boîtes de nuit. Et « jinne Maïmouna », possède les filles par jalousie. Elle a des filles qu'elle cible, soit par leur accoutrement. « Jinne Maïmouna », ce qui l'attire, c'est l'accoutrement très sexy des jeunes filles surtout les cheveux naturels qui coûtent 300 000 F CFA qu'elles mettent sur leur tête. Elles posent des cils, des ongles, elles portent des joubax out⁷⁴, elles augmentent des hanches, elles font du pathial⁷⁵. Avec tout cela, les filles exhibent leur corps. Quand les jinnes voient les filles dans ces espèces de modes qui les métamorphosent, ils croient qu'ils ont affaire à leur proche. Les greffages teintés de toutes couleurs, les perruques, les cheveux naturels, quand les « jinnes » voient une fille dans ces

⁷³ Ce terme signifie en français esprit, génie.

⁷⁴ Expression anglo-wolof dont la traduction française est : « nombril à l'air ».

⁷⁵ Style vestimentaire consistant à mettre en relief les seins par le port d'un soutien-gorge très serré. Nous y reviendrons plus tard.

accoutrements-là, ils vont te suivre. Les cheveux naturels que les filles mettent sur leur tête, attirent les êtres maléfiques. Toutes ces choses-là, attirent leur attention.

(Serigne Lamine Bara Fall, marabout tradi-praticien, Dossier « Accoutrement sexy, cheveux naturels, faux cils et fausses hanches, *pathial* : ces faits et gestes qui attirent jinne Maimouna chez les filles... », 10 juillet 2012, laminebarafall.com).

3-Banalisation des pratiques et constructions d'un seuil de tolérance sociale : vers une société de concession

Dans cette thèse, nous définissons trois moments traduisant la présence féminine dans la sphère publique sénégalaise. Le premier moment est celui d'une unanimité autour d'un modèle féminin national dont la fabrique s'est longuement appuyée sur les récits épiques rapportant la vertu, la docilité, le courage des héroïnes féminines ayant marqué l'histoire nationale. Ces figures sont réhabilitées quotidiennement à travers les chansons populaires et même les combats féministes utilisent leur image pour faire valoir l'importance de la femme dans le tissu social. Ce modèle s'est construit sur une idéalisation voire une sacralisation du féminin ce qui a eu comme corollaire la démultiplication du contrôle social sur le corps des femmes et sur leurs pratiques ou encore l'assimilation entre corps des femmes et moralité publique. L'arrivée des visibilitées « scandaleuses » qui a produit l'ère des féminités désacralisées contribue à mettre en arrière-plan le modèle féminin classique. Ces phases de désacralisation liées à l'éclosion des féminités ont souvent créé des temps de tension entre acteurs décideurs de la sphère publique (les pouvoirs politiques, les associations de la société civile, les représentants religieux tels que les imans et les maîtres coraniques). Ces tensions s'appréhendent en fait comme des moments de négociation visant à préserver la cohésion sociale. Ces négociations résolvent des oppositions produites par une dénonciation publique à un moment donné mais ces dénonciations n'existent pas toujours ou si elles existent, elles n'aboutissent pas faute d'un public pouvant les « désingulariser » (Boltanski, 1984).

Ces absences d'« actions normalisatrices » ont ouvert le champ à des subjectivités transgressives. Celles-ci ont confronté la nation sénégalaise à des questions émergentes sur la scène publique et médiatique. Parmi ces questions nouvelles, nous pouvons citer le cas des sexualités « déviantes ». Leur haute stigmatisation a longtemps empêché toute

réflexion sur la question des orientations sexuelles. Ce qui fait même d'ailleurs que la question de l'homosexualité est mal connue au Sénégal. Les premiers débats publics portant sur ce sujet datent de 2009 avec le scandale du mariage des homosexuels (photos du mariage parues dans le magazine *people* Icône) évoqué plus haut. A l'issue de cette publicisation, des homosexuels sont emprisonnés, d'autres sont pourchassés à travers tout le pays. Ce scandale a permis de lever une part de mystère sur ce qu'on nomme aujourd'hui les sexualités alternatives. En 2011, on assiste à des débats sur la dépénalisation de l'homosexualité sans offuscation générale (organisée et revendiquée sur la scène médiatique) des imams et autres collectifs religieux. Le Sénégal est aujourd'hui obligé d'intégrer ces questions liées à l'orientation sexuelle à mesure que les identités qui représentent celles-ci émergent. En 2008-2009, le scandale dit du mariage gay avait choqué et suscitait une indignation générale comme nous l'avons dit plus haut mais aujourd'hui ce début de débat sur la dépénalisation amène à poser cette question : ces scènes d'indignation générale, de test réussi sur les valeurs fondant l'interdiction ne sont-elles pas en train de virer à deux mouvements de mobilisation (l'une pour la dépénalisation et l'autre pour le maintien de la pénalisation). Ceci voudrait dire que les valeurs qui sous-tendent la stigmatisation de ce qui est désigné sous le nom d'acte contre nature ne sont plus partagées par tous. On pourrait alors déboucher sur une affaire telle que théorisée par Luc Boltanski et Elisabeth Claverie ou encore Hervé Rayner.

Chapitre 6 : Des pratiques sociales à la croisée de la subjectivation et de l'assimilation à l'ordre social

1-L'apport de l'ambivalence dans la description des « scandaleuses »

La notion d'ambivalence telle qu'elle a été saisie par Simonetta Tabboni c'est-à-dire portée sur cette différenciation entre une ambivalence sociale et une ambivalence culturelle, nous paraît détenir un sens permettant d'analyser les pratiques des figures « scandaleuses ». La première fait référence aux exigences liées à ces deux volontés : se conformer aux normes et en même temps affirmer une liberté. La seconde se rapporte selon Tabboni à la situation d'un individu « *qui, tout en vivant dans l'univers culturel dans lequel il est né, en vient à partager toujours davantage l'espace public et l'espace privé de personnes qui lui parlent de valeurs, de priorités, de concessions au monde opposées aux siennes propres* » (Tabboni, 2007, p.286). Les femmes que nous étudions ici sont, en effet, dans un environnement culturel islamisé, normé par des codes traditionnels mais ce même contexte côtoie le temps d'une globalisation. Cette dernière en branchant le local à des valeurs, des priorités, des pratiques nouvelles par le biais des médias, des migrations, des connexions diasporiques, place par ailleurs ces jeunes femmes dans des identifications et définitions de soi souvent incohérentes. Elles consomment les produits de la modernité en termes de styles de vie, de port vestimentaire, d'aspirations, etc, certaines d'entre elles revendiquent la déconstruction des imaginaires sacrés associés au corps féminin. Toutefois, il n'est pas question pour ces femmes de se démarquer d'une identité culturelle qui définirait la Sénégalaise. Une telle identité comporte des normes corporelles esthétiques, des codes de décence et de pudeur ainsi que des assignations genrées acceptées et intégrées par les femmes elles-même. Pourtant ces deux versants que nous venons de voir sont souvent contradictoires mais ils sont mobilisés simultanément ou l'un après l'autre dans les identifications qu'opèrent les « scandaleuses ». Ce déplacement à la fois dans la culture traditionnelle et la culture que nous considérons comme internationale traduit une forme d'ambivalence culturelle qui à elle seule, ne permet pas cependant de saisir la configuration des logiques d'action. En effet, le contexte socio-culturel dans lequel elles évoluent veut qu'elles remplissent certains rôles (par exemple se marier et avoir des enfants). Ces femmes adhèrent à cette programmation de statuts mais elles cherchent à être autre chose que des épouses et mères de famille. Ainsi, prouver une bonne gestion des assignations sociales et montrer des capacités à persévérer, à s'émanciper hors des cadres

surplomblants constituent le carrefour d'où partent les justifications et légitimations dont usent les « scandaleuses ». Se définir comme mère ou épouse uniquement serait une façon de renoncer à une certaine originalité de pratique (ce ne sont pas ces statuts qui font qu'elles soient célèbres), de la même manière se présenter seulement par rapport au statut ayant conduit à la visibilité publique peut ouvrir la voie à la délégitimation, la disqualification, le discrédit. En effet, les statuts de femme mariée et de mère de famille sont souvent érigés en tant que déterminants pouvant participer à la qualification de la réputation sociale des femmes. Nous pouvons ainsi noter que les « scandaleuses » sont aussi concernées par une ambivalence sociale définie par des statuts à remplir et qui sont souvent opposés.

Pour résumer, il faut savoir que la vie sociale des « scandaleuses » se déroule sur une constante ambivalence et négociation car elles n'arrivent pas à synthétiser les rôles ou identités joués. Robert Merton (1976), explique dans une telle perspective que l'acteur se trouve dans une situation d'ambivalence quand il est au milieu de deux forces dont il ne peut pas faire la synthèse. L'une existe forcément à côté de l'autre et il n'existe pas de place à une possible synthèse. L'acteur est alors ballotté incessamment dans ses conduites.

2-Production de féminités consuméristes et d'identités (dé) genrées : vers l'existence d'une nouvelle sénégalaise

La présence féminine dans le champ de la culture populaire s'est transformée : les femmes mises au-devant de cette scène sont de plus en plus jeunes, les supports médiatiques les rendant visibles se sont aussi diversifiés en se globalisant (télévisions privées, presse populaire, site d'information en ligne, blogging, etc.). Ces instruments médiatiques, soumis, à une logique concurrentielle se démocratisent en ouvrant la brèche à des contenus télévisuels décomplexés (traitement de sujets tabous comme ceux liés à la sexualité, aux sexualités « déviantes », à l'inceste, à la pédophilie, etc.). Ces nouvelles configurations dans la culture populaire offrent aux femmes plus de zones d'actions qui s'inscrivent explicitement dans les registres modernes de la visibilité publique au Sénégal (mise en avant de la personnalité et de l'apparence physique). De tels registres posent non seulement une centralité autour de nouvelles subjectivités, de nouvelles féminités matérialistes, consuméristes mais également d'« une conquête de l'espace public dans l'exercice de la séduction » (Grange-Omokaro, 2009, p.191). Les jeunes femmes concernées par cette

visibilité se construisent d'abord par une présentation extérieure qui traduit à la fois une féminité retravaillée et des modes de consommation en mouvement. La soumission à ces deux conditions est lue par certaines figures étudiées sous forme d'une assise définissant le milieu du show-biz en général. La danseuse Ndèye Guèye, leader du groupe « les gazelles de Dakar » estime par exemple que : *« L'habit fait bien le moine dans notre monde, avant même de signer un contrat avec une danseuse, on regarde comment tu es habillé, la qualité de ton tissage, les chaussures que tu portes... juste pour vous dire que notre look est scruté dans le moindre détail. Il y a aussi les fans qui t'aiment ou te soutiennent car tu t'habilles bien, tu te maquilles d'une certaine façon, ou encore tu portes des cheveux naturels. Tout cela fait que l'on est obligé de renouveler notre look quotidiennement sans quoi on devient un sénégalais lambda. Les gens de ce pays sont contradictoires dans leur jugement : on demande aux danseuses, chanteuses, mannequins, etc de s'habiller décentement, de porter des vêtements qui couvrent tout le corps mais en même temps si on s'habillait pareille nous ne susciterions autant d'intérêt et de convoitise »* (Ndèye Guèye, entretien, Dakar, 17 février 2010).

Au-delà d'une telle reconfiguration, il s'agit de parler en termes d'impact, induit par la mise sur agenda médiatique de femmes « scandaleuses » sur les agencements de ce qu'on pourrait appeler le pilier d'une masculinité sénégalaise. En d'autres termes, les pratiques des figures étudiées constituent une scène pour questionner une masculinité qui s'est longtemps élaborée sur une normativité respectant la bipartition des domaines d'expression propre à chaque sexe ainsi que les attentes sociales qui participent à une telle construction. Etablir, en effet, une articulation entre masculinité et nouvelles féminités sénégalaises est possible à condition d'un rappel : on ne peut pas analyser la masculinité en dehors de la féminité et vice versa. Il convient alors de voir comment la surenchère (médiatique et sociale) autour de ces pratiques féminines est perçue comme la traduction d'une appropriation féminine de logiques « masculinistes ». La visibilité publique des femmes est vue, d'une part, comme une intrusion féminine dans le champ des hommes, la sphère publique et d'autre part, elle est perçue sous l'angle d'un désagencement des normes fondant les rapports de genre (codes attendus de la féminité nationale et respect des principes d'idéalisation et de sacralisation autour du modèle féminin national). L'hyper médiatisation de figures présentées comme des modèles de réussite sociale est source de remise en question d'une sphère publique souvent définie et analysée comme une scène de production de la masculinité. Le pouvoir économique construit autour de ces filles

brouillent les standards de la réussite sociale et donnent à voir une situation de « marginalisation » des jeunes hommes ordinaires comme le montre Françoise Grange-Omokaro dans son article « Féminités et masculinités bamakoises en temps de globalisation » (Grange-Omokaro, 2009). Dans un contexte de monétarisation des rapports amoureux, le pouvoir social et économique acquis par les filles bamakoises soutient Grange-Omakaro est vécu par les garçons comme une perte : « les filles se dérobent pour de meilleurs partis et deviennent de plus en plus inaccessibles pour eux » (Grange-Omakaro, 2009, p.201). L'impuissance ou la vulnérabilité économique ressentie par les garçons est pour ces derniers, synonyme d'une brimade de leur virilité. Les jeunes filles sénégalaises étudiées, quant à elles, véhiculent de nouvelles rationalités économiques (émergence de self made women qui revendiquent une autonomie financière) à travers des métiers informels et féminisés tels que la danse et le mannequinat. Dans le discours public de ces femmes, qui bien que ne se présentant pas comme des féministes, l'accent est mis sur cette autonomie financière comme expression d'une émancipation féminine voire féministe : « je suis une femme d'affaire « soxla wuma daaray goor » (je n'ai besoin d'aucun bien venant d'un homme) » (Oumou Sow, Journal Walf Grand Place du décembre 2011).

Cependant, il existe une dualité dans les fonctions occupées par ces femmes : elles se présentent en self made women mais leur accomplissement comme des sujets économiques est présentée selon les médias populaires et souvent avec l'accord de celles-ci comme le résultat d'une médiation masculine. Ce qui fait qu'un mannequin ou une danseuse vu comme riche cacherait sans doute un fortuné donateur, elle serait sans doute entretenue par un homme fortuné. Cette façon de présenter celles qui ont réussi renvoie à une autre réalité: elle montre en effet la place de choix qu'occupe le matériel, l'argent dans les relations amoureux. Un imaginaire particulier est construit autour d'une telle configuration et permet aux jeunes filles célibataires de démultiplier les conquêtes masculines, ce qui leur est interdite une fois dans les liens du mariage. Dans le langage populaire est utilisé divers terminologies pour exprimer les attentes féminines (souvent présentées comme des devoirs) dans une situation de couple. Par exemple, citons la métaphore des « 3V » (villa, voiture, visa) pour décrire le profil d'un bon prétendant. Françoise Grange Omakoro analyse des représentations similaires au Mali ; les filles maliennes utilisent plutôt la terminologie « chic, chèque, choque ». Selon Grange-Omakoro, « Les hommes se voient ainsi attribuer des rôles distincts et complémentaires : le « chic » caractérise le « beau

mec», le « chèque » renvoie à celui qui possède un porte-monnaie bien rempli et le « choc » évoque le choix du cœur. D'autres référents locaux les dénomment en relation aux bénéfices attendus avec l'expression « 3V » qui signifie : villa, vidéo, voiture ou encore « JTH » c'est-à-dire : Jakarta (modèle de petite moto importée d'Asie), téléphone, hôtel » (Grange-Omakaro, 2009, p.190). Au Sénégal, les qualificatifs qui feraient le bon prétendant sont construits autour du duo physique-puissance financière. En effet, le « chic » des filles maliennes est remplacé ici par le *coof* (terme qui permet de désigner dans le langage wolof un homme beau). Seulement, le *coof*, dans l'imaginaire des jeunes filles sénégalaises, ne saurait juste se limiter à son critère physique, d'autres attributs sont attendus de lui notamment l'avoir matériel et un capital social (habits de classe, voiture, portable derniers cris, fréquentation de la *jet set* citadine et des réseaux sociaux mondains)

Cette (re) présentation du rapport entre filles et argent montre bien que le pouvoir économique est associé aux hommes. Aussi, elle traduit une dimension monétaire des rapports entre hommes et femmes, celle-ci est vécue comme une norme diffuse dans le cas d'une relation extra-conjugale et en tant que norme ambiante confortée par la religion musulmane quand l'union est légale, c'est-à-dire en cas de mariage. Cette structuration des échanges économique-sexuels (Tabet, 2004) cristallisent plus d'enjeu et de stratégies en cas de relation extra-conjugale (le multi partenariat ne concerne en principe que les femmes non encore mariées). Prenons ici l'exemple du *mbaraane*⁷⁶ (collection d'amants à des fins souvent économiques) qui traditionnellement se pratique dans un entre soi et n'est ni assumé ni institué en culture publique (Cheikh, 2009). Cette pratique relève d'une certaine normalité et bénéficie d'une tolérance relative car respectant une norme de genre : l'homme qui satisfait les besoins financiers de la femme.

Toutefois, celles qui la pratiquent engagent leur réputation et l'étiquetage péjoratif n'est jamais loin car la pratique est implicitement perçue sous une relation réciproque de don et de contre-don. La pratique « [...] a l'avantage d'être efficacement dissimulé » (Thioub, 2003, p.294) même si elle reste « socialement non assimilable à la prostitution » (Ibid). Les femmes recevraient ainsi de l'argent et d'autres biens matériels en mettant en jeu leur corps sexuel. Cette pratique est définie par Francois Grange-Omakaro en tant que logique dans laquelle les filles joueraient de « stratégies de multi- partenariat sexuel et amoureux dont

⁷⁶ A propos de ce phénomène, nous mettons en annexe l'intégralité d'une contribution de l'écrivain Momar Guèye.

elles retireraient donc monétaires et avantages matériels tels que vêtements et objets de luxe, sorties dans des restaurants et boîtes de nuit sélect et à la mode, etc. » (Grange-Omokaro, 2009, p.190). Dans le cas des jeunes filles sénégalaises étudiées, le fait qu'elles soient perçues socialement comme des actrices de la diffusion d'un certain consumérisme contribue à faire paraître leur réussite comme le résultat d'échanges économique-sexuels. En plus d'une telle perception sociale, dans les discours des célébrités de la mode, de la danse ou encore de la chanson, se trouve une apologie implicite de la dimension monétarisée des relations amoureuses. Par exemple les qualités (générosité et responsabilité) que la danseuse Ndèye Guèye associe à l'homme traduit une telle dimension : « *Si j'avais à définir l'homme idéal, parfait, je dirai qu'il doit être « tabe » (généreux) et capable de se sacrifier pour subvenir aux besoins de la famille et offrir le bien être à sa femme. Pour moi c'est cela être un vrai homme. Un vrai homme n'a pas besoin de hausser le ton pour se faire respecter, il peut tout avoir rien qu'en remplissant ces devoirs cités* » (entretien, 17 février 2010, Dakar).

Dans la même perspective, son homologue Mbathio Ndiaye fondatrice et dirigeante du groupe arc-en-ciel soutient ceci « je préfère me marier avec un homme qui pourra subvenir à mes besoins » (entretien, 11 février 2010, Dakar). Oumou Sow, de son côté exprime également l'argument financier dans sa conception des relations de couple : « *pourquoi me prête-t-on toujours des relations avec les ministres? Pourquoi pas les diamantaires et autres milliardaires (rires). Ministre, c'est une fonction éphémère, ils peuvent être éjectés à tout moment. Je préfère avoir des accointances avec les grands hommes de ce pays* » (Interview Seneweb, août 2012)

Souvent, elles citent des généreux donateurs nommés sous la catégorie de fan comme principaux pourvoyeurs économiques, leur permettant de se maintenir dans une féminité consumériste. La performance de cette figure sociale est construite à travers une « mobilisation de ressources sexuelles, au sens large : érotisme, séduction » (Fouquet, 2011, p.31). L'appareillage physique devient alors « la condition de l'accumulation économique » (Mathieu, 2000, p.113). Ce qui constitue une conformité « aux attentes socialement constituées de ce qu'est la séduction féminine » (Ibid). Les femmes qui sont concernées par cette forme de féminité, sont désignées par les médias locaux surtout par la presse populaire en ligne comme une « nouvelle race d'escortes girls », de « prostitués de luxe » (Senego.com, mars 2012). Les discours publics de certaines figures contiennent des

thèses allant dans le même sens de cet étiquetage péjoratif. Nous pouvons donner l'illustration avec le mannequin Adja Diallo (perçue/identifiée comme une collectionneuse de footballeurs internationaux) qui lance ceci « ma chatte m'appartient et je l'offre à qui je veux ». En tenant un tel discours, elle transgresse le tabou caractérisant les questions liées à la sexualité et précisément les règles structurant la sexualité féminine (sexualité limitée au cadre du mariage).

Décomplexant l'échange économique-sexuel, elle évoque les performances sexuelles du footballeur togolais Emmanuel Adebayor : « Adebayor n'est pas bon au lit, il ne peut pas me satisfaire 10mn au lit » (Adja Diallo, Magazine En vogue, mars 2012).

L'assise financière des échanges amoureux, qui rappelons-le, ne s'assimile pas forcément à de la prostitution dans le discours populaire; elle renvoie plutôt à des stratégies fluides pouvant déplacer le curseur de la condamnation morale, ce qui fait dire à Thomas que « les frontières entre prostitution, multipartenariat et sexe transactionnel se révèlent remarquablement labiles et ne peuvent être saisies qu'à travers leurs usages sociaux » (Fouquet, 2011, p.6). De telles stratégies s'offrent aux filles comme un moyen d'enrichissement économique et donc de valorisation sociale. Elles font usage d'une stratégie qui est construite socialement suivant une conformité à la partition des rôles sexués ; il est permis aux filles la réception de cadeaux venant d'un petit-ami alors qu'un garçon qui accepte ce type d'échange est traité d'incapable, d'adepte de la facilité et les références à l'honneur et au courage permettent de mieux déprécier de telles transactions chez l'homme. S'il arrive qu'un homme transgresse cette norme, la sauvegarde de sa masculinité, son statut de vrai homme fait appel à une mobilisation d'autres ressources qui transforment l'instrumentalisation de la relation amoureuse en un savoir-faire, une maîtrise des voies d'enrichissement. C'est le cas des *beach boys* sénégalais, ceux qui sont aussi appelés les *gigolos* de la petite côte sénégalaise. Visibles sur les lieux touristiques sénégalais, ces jeunes vendeurs d'objets d'arts nouent souvent sur fond de transactions financières des relations amoureuses avec des touristes européennes plus âgées et qui sont considérées comme des pourvoyeuses économiques. Pour ne pas être stigmatiser et comme le dit Christine Salomon « conserver une image d'homme viril » (Salomon, 2009, p.38), le rapport entretenu avec les femmes européennes est défini par ces *beach boys* eux-mêmes comme relevant des qualités, des compétences du bon businessman. Cette auto-validation des rapports monétarisés leur permettent de légitimer « [...] *l'instrumentalisation des partenaires, l'utilisation de stratagèmes qui parfois relèvent de l'extorsion de fonds, en*

décalage avec les règles qui régissent, par ailleurs dans la société sénégalaise, les rapports sociaux de sexe » (Salomon, 2009, p.38).

L'apparence corporelle constitue une partie intégrante de la féminité nationale. Divers référents sont mobilisés dans la désignation et la qualification de celle-ci. La décence vestimentaire est souvent validée sous l'autel d'un style d'habillement « autochtone » (celui-ci est souvent assimilé à l'habillement wolof et caractérisé par une connotation positive : *yéré yu yiw* pour désigner des habits décents). Porter des habits traditionnels ou encore le port du mouchoir de tête permettrait ainsi de prétendre à cette féminité en termes de décence corporelle et vestimentaire. Cette façon de définir et de concevoir la féminité s'est redéfinie ; les styles vestimentaires suivent les mouvements de la globalisation pendant que « l'entreprise de reconfiguration du soi de la plus jeune génération » (Human Rights Watch, 2010, p.67) se précise. De nouveaux modes mettent quotidiennement à l'épreuve les images associées à la féminité nationale et reconfigurent par la même occasion la censure sociale. Cette mise à l'épreuve, nous pouvons en rendre compte à travers deux modes vestimentaires représentatifs de nouveaux modèles d'invention de soi : le *pathial* et les *jeans taille basse*. Le premier, comme déjà vu, consiste en mettre en relief, dans un soutien-gorge serré, une poitrine presque dénudée. Ce style qui confère aux jeunes filles une allure de *pin-up*, est devenu une partie intégrante des féminités sénégalaises ; un quotidien national traduit une telle réalité par ce titre : « je fais du *pathial*, donc j'existe » (L'Observateur du 17 mars 2011). Le second désigne un pantalon souvent moulant et dont le port laisse visible la raie des fesses. Ces deux styles branchés à une « esthétique mondialisée » (Grange-Omokaro, 2009, p.195) fonctionnent sur les registres de l'érotisme et de visibilisation du corps performé et sexualisé. Ces modes globalisés sont reprises et (re) diffusés par les célébrités de la mode, les danseuses, les chanteuses, etc. Par exemple, la danseuse Daba Fall se fait appeler Dada Pathial en faisant de ce phénomène sa marque de distinction. Les censures sociales concernant ces styles vestimentaires s'expriment à travers des condamnations parcellaires venant d'acteurs politiques et moraux. A côté du *pathial* et du *jean taille basse*, nous pouvons aussi prendre en considération le look du crâne rasé qui aujourd'hui s'apparente à un style proche de la normalité. Si un tel look était associé au vulgaire, à la femme aux mœurs légères et immorale, récemment la critique sociale intègre une autre dimension dépassant la simple association entre cheveux et féminité. L'adoption d'un tel look est, en effet, associée à la fille phallique, à une façon de revendiquer une appartenance au lesbianisme; cette association qui est loin de traduire une caractéristique objective est faite à partir

d'une affaire de démantèlement⁷⁷ d'un supposé réseau de lesbiennes dans laquelle la danseuse Ndèye Guèye est citée. Ceci dans un contexte où les débats liés aux nouvelles identités sexuelles s'abordent. Le fait qu'elle ait une coiffure à ras a servi de justification à la critique qui la désigne comme faisant partie d'une « bande de lesbiennes ». Le langage populaire produit ou réactualise des signes distinctifs qui chercheraient à spécifier les catégories sexuelles et/ou de genre. Ainsi, l'homme qui use d'artifices féminins est désigné homosexuel tandis que l'absence de cheveux et une féminité non mise en avant expose la femme à la désignation de garçon manqué, une telle désignation est remplacée, aujourd'hui, de plus en plus par le terme de lesbienne. Il est à noter que ce dernier est un vocable nouveau dans le langage populaire, son appropriation par les médias locaux coïncide avec l'invitation des questions homosexuelles dans le débat public.

L'émergence de ce que nous appelons ici la « nouvelle » sénégalaise est comme nous l'avons vu jusqu'ici synonyme de déconstruction et de mise à l'épreuve des identités normées, de construction d'entre soi. Toutes ces identités pour le moins transgressives au regard du discours normatif insufflent de nouveaux statuts féminins comme celui de « femme libre ». Dans les représentations sociales comme le démontre Mélissa Blanchard la notion est utilisée pour nommer et surtout étiqueter des femmes considérées comme ayant une grande liberté vis-à-vis du contrôle masculin qui est le « seul garant de la conformité de la conduite des femmes à la moralité communautaire » (Blanchard, 2011, p.143). Nous reprenons une telle utilisation mais en la circonscrivant sous l'angle de la liberté de mouvements des figures étudiées au niveau national et extra-national. Définie ainsi, la notion de femme libre pourrait inclure une autre centralité liée au statut matrimonial des femmes ; celles qui sont célibataires sont censées détenir plus de d'autonomie vis-à-vis du contrôle masculin. Certaines figures ne sont jamais mariées et pourtant concernées d'un point de vue de l'âge par l'obligation sociale du mariage et d'autres sortent d'un divorce (ce qui est souvent vécu par les femmes comme moyen de réappropriation de leur vie comme le montre Fatou Bintou Dial). Le célibat offre à ces femmes une liberté de pratiques, une nouvelle subjectivité. Le mariage étant vu comme ce qui permet de revenir dans les rangs, de se conformer aux normes de genre et de remplir des assignations attendues. La subjectivation qui est engagée ici par les femmes est parfois

⁷⁷Toute pratique homosexuelle est pénalisée au Sénégal. Nous reviendrons sur cette pénalisation plus tard lorsque nous aborderons le scandale dit du mariage gay.

traversée par un constant va et vient entre expériences du mariage et celles du divorce. C'est le cas de certaines chanteuses, danseuses et mannequins qui oscillent entre entrée dans les liens conjugaux et divorce, chaque étape traduisant un nouveau statut s'accompagnant d'une nouvelle façon d'être en public, d'une nouvelle justification. Ainsi celles qui se marient mettent en œuvre une stratégie de démarcation avec certaines pratiques vues comme non conformes au statut d'épouse. En ce sens, l'arrêt d'une activité de danseuse, de mannequin est très souvent corrélé à la variable mariage ; ce dernier inaugure souvent la fin d'activité étiquetée négativement. Cependant en dépit de la différenciation faite entre « scandaleuse » mariée et célibataire en termes de liberté de mouvement et d'action, il faut préciser que les pratiques qu'elles engagent les placent toutes les deux dans une vague d'émancipation par des féminités subjectivées, des identités/identifications transformées donc singulières.

Ces nouvelles féminités s'opèrent en même temps qu'émergent de nouvelles orientations sexuelles et/ou de genre qui redimensionnent les termes de la masculinité sénégalaise. Pour comprendre cette centralité, arrêtons-nous sur l'affaire des gays qui a comme repère temporel l'année 2008. En février 2008, en effet, des photos d'homosexuels sont publiées par plusieurs journaux et magazines locaux, cette publication inaugurerait le début d'une longue affaire appelée le scandale du mariage gay. L'origine des photos remonte en 2006 pendant une soirée regroupant plusieurs personnes de sexe masculin et quelques femmes. Deux participants à cette fête s'adonnent à une mise en scène d'un mariage gay sous la forme d'une parodie en s'échangeant des bagues. Après la publication de telles photos, plusieurs arrestations ont lieu notamment des personnes identifiées sur les images publiées et perçues comme des homosexuels. Les mouvements de mobilisation suscités par un tel événement s'avèrent similaires au mariage gay de Ksar el Kebir au Maroc en novembre 2007. Rappelons que l'homosexualité est pénalisée au Sénégal à travers l'article 3.913 du Code pénal ; les actes contre nature (désignation utilisée pour parler de l'homosexualité) sont en fait passibles d'une peine de prison d'un à cinq ans et d'une amende pouvant aller jusqu'à 1.500.000 FCFA (2300 euros environ). Des acteurs religieux à travers le collectif des associations islamiques sénégalaises, l'imam Mbaye Niang du Mouvement de la Réforme pour le Développement Social (MRDS), l'ancien guide général des mourides Serigne Bara Mbacké, des acteurs étatiques tels que le premier ministre Souleymane

Ndéné Ndiaye⁷⁸ en ont appelé à une réaction populaire au nom d'une préservation des principes islamiques. Certains médias ont d'ailleurs assimilés leur discours comme une *fatwa* lancée contre les gays. Les médias ont joué un rôle d'indicateur par la publication d'articles qui identifiaient et localisaient des homosexuels ou des personnes vues comme tels. Le directeur de publication du Magazine Icône (premier journal à publier les photos à l'origine du scandale du mariage gay), Mansour Dieng attribue à son journal le statut de « sentinelle des valeurs morales » au Sénégal. Au-delà des indignations et mises en accusation, l'éclatement de ce scandale a constitué une forme de confirmation et de visibilité d'une communauté gay sénégalaise ainsi que la prise en compte de l'homosexualité comme pratique sexuelle bien existante au Sénégal. Une telle orientation sexuelle est, en effet, souvent perçue au Sénégal comme dans d'autres pays d'Afrique musulmane comme une construction occidentale, ce qui fait dire à Christophe Broqua, s'intéressant au cas malien, que « *la catégorie homosexuelle est généralement considérée comme ne renvoyant à aucune réalité locale mais, lorsqu'elle est connue, à un comportement occidental hautement répréhensible* » (Broqua, 2010, p. 37-58). Au Sénégal le terme *goor-jigéen*⁷⁹ (homme qui porte des habits de femme et adopte des attitudes efféminées) est utilisé pour désigner une personne homosexuelle ou perçue comme telle or ce terme renvoie à l'identité de genre mais ne dit rien sur l'orientation sexuelle. L'homosexuel désigne donc ici un personnage mi-homme mi-femme. Un travail de (re) signification est aujourd'hui produit par les nouveaux contenus médiatiques qui accordent un intérêt particulier à ces thèmes-tabous.

L'émergence de la jeune sénégalaise, « mondialisée » permet de poser trois autres centralités :

Les pratiques entreprises par les jeunes femmes étudiées sont-elles de l'ordre d'une subculture ? Dans la tradition anglo-saxonne, rappelons, que la subculture est utilisée pour désigner un côté souterrain, underground de toutes autres cultures se développant parallèlement à une culture qui serait légitime. L'équivalent français est alors, la sous-culture, mais le terme subculture garde l'avantage de neutraliser toute connotation péjorative contenu dans le premier terme. Dick Hebdige (cité par Hervé Glevarec, Eric

⁷⁸Ces dires ont été tirés du discours du premier ministre lors d'une conférence à l'institut islamique de Dakar. Ce discours a été repris par le journal Quotidien dans son édition du 18 mai 2009.

⁷⁹Terme wolof constitué de deux mots *goor* et *jigéen*, *goor* signifiant homme et *jigéen* femme.

Macé et Eric Maigret dans *Cultural studies : anthologie* en 2008), parle de subcultures spectaculaires qu'il définit comme exprimant « des contenus interdits (conscience de classe, conscience de la différence) dans des formes interdites (transgression des codes vestimentaires et comportementaux, infraction à la loi, etc. » (Glevarec, Macé et Maigret, 2008, p.107). Les contenus que véhiculent les figures transgressives sénégalaises renvoient à des pratiques plurielles intrinsèques à une catégorie professionnelle (les artistes), des attitudes à la marge du tolérable et appelant à des « innovations originales » (Glevarec, Macé et Maigret, 2008, p.109) en termes de style. La perspective développée par Hebdige fait état d'une réappropriation publique via le prêt à porter et la haute couture des innovations punk, et « mods ». Les objets subculturels, qui au départ, marginaux voire stigmatisés, sont resignifiés car soumis à ce que Hebdige appelle la « conversion de signes subculturels (vêtements, musique, etc.) en objets produits en masse » (Glevarec, Macé et Maigret, 2008, p.109). Les styles que de tels objets véhiculent deviennent alors combustibles ou pour reprendre Hebdige « une propriété publique », des innovations « codifiées et compréhensibles » (Ibid). De la même manière, les styles des figures sénégalaises émergent suivant des contextes localisés et concernent surtout le port vestimentaire et les termes langagiers utilisés. Quand ils émergent, ces styles sont définis comme relevant de la culture des jeunes mais ils finissent par se soustraire du contexte de départ pour finalement enrôler toute la société. Certains styles vestimentaires, jugés provocateurs tels que le *pathial*, le *jean taille basse*, à l'origine stigmatisés ont fini par se fondre dans un style d'habillement normalisé et adopté en masse. Des chorégraphies et des styles de danse sont reconfigurés aussi périodiquement dans la subculture jeune ; ils réussissent finalement à infuser tout l'espace social sénégalais en se diffusant.

Ce que nous pouvons définir ici par subculture en parlant des pratiques des jeunes sénégalaises induit trois propriétés: l'originalité des innovations en termes d'habillement, de style langagiers et vestimentaires, l'étiquetage péjoratif suscité et la capacité d'agir des pratiques sur la culture d'ensemble. Dans le carnet des « représentations subculturelles » (Glevarec, Macé et Maigret, 2008, p.87) sénégalaises, nous retrouvons très peu de femmes.

Citons quelques subcultures dans le champ religieux et la sphère des loisirs : les *baay faal*⁸⁰ qui constituent une tendance religieuse au sein de la confrérie mouride et

⁸⁰Se référer aux travaux de Charlotte Pezeril, *Islam, marginalité et mysticisme : les Baay Faal du Sénégal*, Paris, Harmattan, collection « Anthropologie critique », 2008,

développant une philosophie particulière, un rapport à la religion qui les singularise et les présentent comme des « déviants ». Les *baay faal* représentent une culture religieuse qui est « estimée excentrique, fanatique ou païenne » (Pezeril, 2008, p. 802). Leur singularisation passe d'abord par un style vestimentaire constitué par un kaftan rafistolé de différents motifs de tissu, chapelet autour du poignet, collier en cuir, gourdin à la main, de longs dreadlocks faisant office de coiffure. Ensuite par un mode de vie spécifique qui consiste à demander par les chants l'aumône (*maajal* en wolof) au niveau des résidences, des marchés et autres lieux publics. Ces cérémonies sont souvent entrecoupées de moments de flagellation où les *baay faal* mettent en scène une part de mysticité, de communion avec leur guide. Enfin, la pratique religieuse complète le stock qui alimente le fait que les *baay faal* soient perçus comme déviants ; ils ne sont pas soumis, en effet, aux piliers de l'islam tels que la prière et le ramadan. Dans le champ des loisirs arrêtons-nous à ceux qui sont désignés sous la catégorie rappers.

Le rap sénégalais constitue un « vecteur d'expression d'une jeunesse sinon stigmatisée, tout au moins négligée, marginalisée » (Moulard-Kouka, 2008, p.11). Le rap est apparu à la fin des années 80 et a comporté un grain de contestation dans les années 90 et début 2000 dans des contextes d'effervescence politique et sociale et de désir construction identitaire des jeunes dans la sphère publique. Le rap sénégalais procède par une critique sociale incisive sur fond de revendication sociale et politique. Cette façon d'investir la contestation font d'eux des indisciplinés populaires et contribue à leur catégorisation dans une culture spécifique définie par un style vestimentaire américanisé, un argot (mélange d'anglais, de wolof et de français). Nous terminons cette série d'exemple par les *rastamen* (personnes qui portent des *dreadlocks*) qui sont associés aux chanteurs de reggae ou le mélomane de ce genre musical. Ils sont stigmatisés et assimilés automatiquement à des fumeurs de chanvre indien, des toxicomanes ou encore des marginaux urbains. Ils se particularisent par les *dreadlock* comme les *baay faal* et les vêtements colorés (jaune, rouge et vert) qui rappellent le mouvement rastafari.

de Xavier Audrain, « Devenir Baay Faal pour être soi. Le religieux comme vecteur d'émancipation individuelle au Sénégal », Politique africaine, n°94, 2004, pp. 149-165. Pauline Versini-Campichini, Etude de la communauté des baay faal, composante de la société wolof, Paris-1-La Sorbonne, mémoire de DEA d'études africaines, études d'anthropologie juridique (dir. Etienne Le Roy), 1996-1997

Dans ces trois subcultures que nous venons de voir, les femmes sont presque absentes, à l'exception de quelques *yaay faal* (féminin de *baay faal*), des jeunes femmes arborant des *dreadlocks* sans pour autant revendiquer une quelconque affiliation au mouvement *rastafari* ou encore des rappeuses. Dans ce dernier cas, les groupes de rap féminin ayant existé ont comme le remarquent Angela Mac Robbie et Jenny Garber « renforcé l'image stéréotypée des femmes qui nous est si familier » (Glevarec, Macé et Maigret, 2008, p.81). Donnons l'exemple du groupe *Alif* dans un style de présentation qui rappelle les vidéo-girls américaines, et Mya qui par une voix suave apportait une touche féminine au groupe *Doomu Djolof* (groupe constitué de garçons et d'une fille ayant existé à la fin des années 90). L'absence des filles dans les subcultures sénégalaises, qui notons sont souvent masculines nous amène à reprendre le raisonnement Mac Robbie et Garber qui estiment qu'il y a moins d'intérêt à voir l'absence ou la présence des filles dans les subcultures masculines que d'interroger « *les manières complémentaires dont elles interagissent entre elles pour former une culture distincte qui leur soit propre, qui soit reconnue et alimentée par les bandes dessinées et les magazines pour filles* » (Glevarec, Macé et Maigret, 2008, p.90). Les jeunes femmes sénégalaises sont absentes des subcultures institutionnalisées dans l'imaginaire collectif mais elles récréent d'autres subcultures moins formelles et cohérentes car regroupant des acteurs de diverses catégories (mannequins, danseurs, chanteurs, journalistes, intellectuelles, etc). Chaque catégorie développe une subculture propre : le mannequin est incorporé dans un groupe soumis au marché des castings, des défilés, au culte du corps mince. Ce groupe offre une présentation de soi standardisé, fréquentent les mêmes boîtes de nuit et médiatiquement elles sont définies sous une même bannière qui est celle de la féminité consumériste, de l'élégance à l'européenne. La danseuse, elle, fait dans les innovations des styles de danse ; ce qui lui vaut d'ailleurs d'être traité d'actrice de la transformation dans le mauvais sens de la danse qui était décente et contrôlée. Les subcultures convergent vers des pratiques mondialisées comme celles qui fondent les usages qui sont fait du corps féminin en termes de visibilité publique (érotisme et sexualisation de la féminité) ; les subcultures fondent finalement une unité plurielle se retrouvent autour d'un éthos de la consommation, ce qui montre ainsi à l'image de Mac Robbie et Garber que « les filles et les femmes, dans le répertoire des représentations subculturelles, ont toujours été situés plus près du consumérisme que d'un rituel de résistance » (Glevarec, Macé et Maigret, 2008, p.87).

Aussi, nous pouvons analyser les pratiques dans une dimension de confrontation voire de va et vient entre émancipation et aliénation. En effet, certaines des figures étudiées usent d'un stock d'identifications, d'identités qui peuvent cristalliser souvent des enjeux en termes de lutte féministe ou simplement d'agency. Elles ne formulent en aucun moment un discours public de revendication de l'étiquette féministe mais dans les glissements d'une identité à une autre qu'elles opèrent, des propriétés identificatoires, ambivalentes se dégagent. A partir d'une analyse des interviews de la chanteuse américaine Mariah Carey, Gêrôme Guibert (2011) parvient à une typification des différents modèles de femme que cette dernière véhicule à travers son cheminement de star (changements de style musical, d'apparence, de stratégies de communication). De la femme docile, soumise à un mari plus âgé, Mariah Carey construit après son divorce nous dit Guibert l'image d'une femme bimbo émancipée, qui alliera par la suite hétéronormativité et performativité (culte du corps pulpeux, adoptions de chorégraphies sensuelles, etc). Nous pouvons établir une comparaison entre la Mariah Carey analysée par Guibert et une chanteuse sénégalaise, Coumba Gawlo Seck (représentant la figure de la vieille fille). A ces débuts, dans le début des années 90, Coumba Gawlo Seck montrait l'image d'une jeune adolescente, innocente avec un style vestimentaire débrayé, abordait des thèmes de chanson traitant de la morale, de la bonne conduite (son titre *seytaane*). A la fin des années 90, elle opère une transformation dans les thèmes chantés (investissements des thèmes de l'amour, de la séduction) le type de langage utilisé (connotation sexuelle) ainsi que l'apparence corporelle (crâne rasé, style sexy). Par ce changement, elle donnait l'image de la « scandaleuse » et représentait la figure des chansons sexualisées (avec notamment son titre *ma yër linga yor*, le clip *bine-bine*). Elle a symbolisé l'image décrite par Angela Mac Robbie et Jenny Garber, « la motarde ». Cette dernière a été, soutiennent-elles, le « symbole de la nouvelle sexualité permissive des années 1960, dont Brigitte Bardot à cheval sur une moto, les cheveux au vent, fut l'emblème » (Glevarec, Macé et Maigret, 2008, p.87), elles ajoutent que « cette image encode la sexualité féminine de manière moderne, crue, agressive » (Ibid).

Ces cinq dernières années, Coumba Gawlo véhicule l'image d'une femme mature à la féminité décente ou encore de la « scandaleuse » rangée même si l'étiquette de vieille fille lui pèse encore. Cette étiquette est utilisée par Coumba Gawlo comme un mode d'action. En effet, elle réutilise l'injonction sociale à la conjugalité dont elle fait l'objet dans ses productions artistiques. Certaines de ses chansons mettent en scène le célibat comme un

choix personnel, un parcours voulu ou encore une aversion contre le mariage matérialiste ou arrangé (voir ses chansons *Sèy du choix*⁸¹, *bañuma séy*⁸², *kuy fëgg*). Dans le *kuy fëgg* titre, elle fait savoir explicitement son accomplissement individuel, sa réussite sociale en dépit de son célibat prolongé. Un tel titre signifie « qui frappe à la porte ? ». Comme le montre d'ailleurs le clip de cette chanson, elle y (re) présente l'image d'une jeune femme belle, séduisante et riche qui est à la recherche du bon prétendant. Des hommes se présentent à elle à tour de rôle mais à chaque fois, elle en sort insatisfaite au regard des arguments présentés par ceux-ci (certains mettent en avant le matériel, d'autres l'aspect physique). Elle finit par conclure qu'elle n'attend rien d'un homme, qu'elle a déjà tout ce dont qu'elle peut désirer. Dans d'autres chansons, l'étiquette sociale apparaît comme un frein ; elle travaille sur une mise en jeu d'une envie de se marier, de trouver l'homme idéal comme en atteste des titres comme *Amadou*⁸³, *sa jabar*⁸⁴. Le rapport de Coumba Gawlo à l'étiquette sociale qu'elle porte est ambivalent, tantôt elle l'utilise comme ressource en montrant son émancipation par rapport aux injonctions genrées qui voudraient que toute femme se marie, soit entretenue par un époux riche et ait des enfants. Tantôt, elle traduit à travers ses titres un désir pressant de s'affilier à l'injonction de conjugalité. Ce désir est à chaque fois perçu comme une volonté de justifier son célibat et de s'excuser auprès de son entourage (dans le titre *bañuma séy*, elle demande à sa mère de ne pas se fâcher contre elle et de comprendre qu'elle attend juste le mari idéal) et du public sénégalais.

⁸¹ Par ce titre, elle veut dire que le mariage ne relève pas du choix des individus mais c'est la chance qui le détermine. C'est cette chance qui permettrait aussi de tomber sur la bonne personne.

⁸² Phrase qui veut dire en français : « je ne refuse pas de me marier ».

⁸³ Amadou est un nom masculin et représente dans le titre l'homme aimé. Par ce titre, il lance appel à ce dernier en lui demandant de l'épouser. Elle lui prouve par ailleurs ses futures qualités de bonne épouse.

⁸⁴ Terme wolof qui veut dire « ta femme ». Dans cette chanson, elle signifie à l'homme aimé qu'elle aspire juste à être sa femme, elle demande à ce dernier de s'armer de courage et de l'épouser enfin.

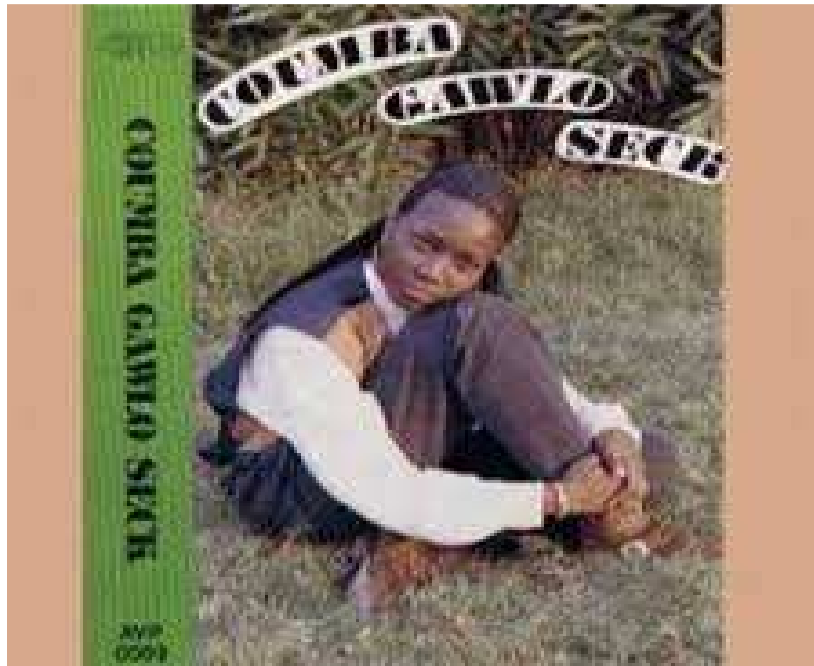


Figure 14 : Coumba Gawlo Seck, chanteuse. Image symbolisant ses débuts.



Figure 15 : Coumba Gawlo Seck, chanteuse. Image traduisant son changement de féminité.

Pour mettre en lumière cette perspective de construction ambivalente, dans le cadre des jeunes femmes sénégalaises, l'accent est surtout à mettre sur le facteur divorce. Comme nous l'avons vu précédemment le divorce au même titre que le célibat restructure les subjectivités féminines et ouvre les champs d'action par opposition au mariage qui conditionne l'identité féminine et donne droit à un ensemble d'obligations sociales. Le fait d'être en dehors des liens du mariage est un canon permettant aux femmes étudiées de (re) explorer une émancipation corporelle. Celle-ci se traduit par un changement de look et d'apparence (surenchère dans l'habillement branché sur le mode de l'érotisme et de la modernité, teint plus dépigmenté). Cette forme d'émancipation se mélange avec une apologie de la femme libre: à travers des apparitions publiques où elles mettent en scène un bien-être et un embonpoint procuré par le divorce.

Derrière cette image de la femme libre pour ne pas dire libérée qui est véhiculée se construit une préparation au retour dans les liens du mariage. Les mises en scène qui accompagnent la présentation de soi est ici une façon d'inviter des prétendants qui dans certains cas servent comme pourvoyeurs économiques et de futur époux. L'ambivalence que nous notons ici est que : l'image de la femme libre, libérée est souvent éphémère, elle se lit comme une impasse revigorante. Le retour dans un statut de femme subordonnée à un homme, une situation qui restreint les libertés de pratiques et d'action constitue l'ultime objectif visé.

Nous préférons parler d'une émancipation liée au corporel tout en sachant qu'il est très difficile de raisonner en termes d'une émancipation économique. Les prémisses d'un sujet économique s'étant accompli tout seul, en parlant des figures transgressives, sont visibles mais l'intériorisation chez celles-ci de l'idée selon laquelle l'homme doit subvenir aux besoins matériels de la femme est bien présente. Ceci permet d'ailleurs de déceler une forme d'aliénation des figures par rapport à l'assistanat matériel et une empreinte masculine dans leur subjectivation économique. La référence à un homme riche (prétendant ou époux) constitue une centralité qui revient constamment dans les présentations de soi et structure finalement les personnalités.

Black is beautiful ! (slogan identitaire du mouvement culturel afro-américain des années 60) constitue un symbole de contestation voire d'émancipation corporelle face au phénomène *skin light* déjà évoqué plus haut. Le corps performé, celui qui fait référence au

phénomène de la dépigmentation, le culte de la blancheur ne peut pas être exclu de l'analyse des féminités sénégalaises. Loin d'être une mode, ce culte s'est hissé dans les habitus en termes de pratiques et d'esthétiques corporels. Ce phénomène traduit une forme d'obsession pour la peau claire et par ailleurs son association avec les standards de beauté féminine. En face d'une telle injonction, certaines des figures étudiées telles que Ndèye Guèye, Coumba Gawlo Seck, Adama Paris, Ndiollé Tall mobilisent le référent lié à la couleur de peau pour mettre en scène une fierté noire et marquer leur singularité. Elles reprennent le populaire slogan « Noires et fières de l'être ». La chanteuse Ndiollé Tall fait d'une telle fierté le thème de son premier single et s'autodéfinit « diamant noir ». Elle soutient en ce sens : *« la dépigmentation n'est pas une bonne pratique, rien n'est plus beau et attrayant qu'un teint noir, partout où je vais dans le monde je veux que les gens sachent que je suis une vraie sénégalaise, une vraie africaine. Si j'avais un pouvoir de décision dans ce pays je voterai une loi interdisant une telle pratique »* (Ndiollé Tall, entretien, 25 février 2010). Récemment Adama Paris a soutenu une position semblable : *« je tiens à dire qu'on a rien à envier aux plateaux de mannequins internationaux. Les mannequins sénégalais sont belles et naturelles. C'est très important pour moi de le préciser, je milite contre l'éclaircissement de la peau chez les femmes noires. Les mannequins le savent. Certaines ont arrêté de s'éclaircir la peau pour pouvoir passer le casting. Je bataille pour la beauté naturelle. Mon coup de coeur, c'est un vrai mélange. Mais je tiens à faire un plébiscite pour les mannequins sénégalaises [...] »* (Adama Paris, Interview faite par le Magazine Bella, juillet 2012). Derrière leur discours, se trouve la formulation d'une revendication individuelle (autour de la fierté noire) cherchant à engager le collectif (sensibiliser les autres c'est dire celles qui pratiquent la dépigmentation et en même temps déconstruire le critère de beauté construit autour de la peau blanche).

En 2012, le phénomène de la dépigmentation s'est vivement invité dans le débat public suite à une affiche publicitaire. Sur cette dernière figurait, un discours faisant l'éloge d'un produit éclaircissant qui serait capable de rendre toute claire une femme en quinze jours. Face à une telle affiche, une contre-campagne a été vite mise en place par des professionnels de la santé et des simples citoyens. Le discours construit autour de la contre-campagne s'appuyait sur un rappel des valeurs attachées à la couleur noire, à la beauté du teint naturel et surtout des conséquences sur la santé des adeptes de la

dépigmentation. Pendant plusieurs semaines, une guerre des affiches (*xess pecc*⁸⁵ versus *ñuul kukk*⁸⁶) a été visible dans la capitale sénégalaise, Dakar. Le mouvement de mobilisation produit par l’affiche publicitaire n’a pas pour autant reconfiguré les perceptions quant à l’association faite entre beauté et teint clair. Les indignations se sont plus inscrites dans une dimension de condamnation éphémère d’un fait divers qu’une lutte objective contre un phénomène devenu pourtant un problème de santé public.



Figure 16 : image tirée de l’affiche publicitaire controversée.

⁸⁵ Terme wolof qui signifie en français « complètement claire ».

⁸⁶ Terme wolof qui signifie en français « complètement noire ».



Figure 17 : affiche publicitaire étant à l'origine de la controverse.



Figure 18 : affiche de riposte face à la publicité *xess pecc*.

3-Les substrats de la stigmatisation et les fondements de la production de l'étiquetage

Les « scandaleuses » constituent un groupe qui se donne à voir comme tel dans des pratiques étiquetées péjorativement. Leur stigmatisation s'élabore sur une construction de la réputation (mauvaise). Une telle construction est en partie basée sur des aspects extérieurs comme ceux liés au port vestimentaire ou encore la manière dont le corps féminin est mis en scène dans les espaces publics (Isabelle Clair, 2008). L'élaboration de la critique et de la dénonciation sociale des pratiques « scandaleuses » fait appel à ces cadres suivants :

- Le trio *cosaan, aada, diiner* (tradition, culture et religion)

En réponse aux pratiques « scandaleuses » s'élaborent des dispositifs de censure au nom des effets qu'elles pourraient produire sur le public, la société, les jeunes générations en particulier (Beauthier, Meon et Truffin, 2010) animés particulièrement par des imans, des défenseurs de la morale. Au départ de nos premières observations, nous avons émis l'existence d'une mise sous tension entre un sexisme et un anti-sexisme avec le postulat que les actes « scandaleux » sont dans une logique de contournement des rapports sociaux sexistes. Par ailleurs, il convient de nommer les acteurs du sexisme ceux qui œuvrent pour plus de vigilance dans le contrôle social des femmes, qui ficellent un discours autour de la dégradation des mœurs promue par les comportements des femmes sur la scène publique. Leurs discours s'articulent autour de la religion musulmane, d'un réquisitoire contre une occidentalisation ne pouvant être que ruineuse, d'un retour aux valeurs authentiques sénégalaises. Une référence à l'islam en tant que pratique religieuse et socio-culturelle au Sénégal est omniprésente malgré la laïcité qui caractérise ce régime républicain. Tout l'espace social est en fait rythmé par des dynamiques inhérentes à une forme d'institutionnalisation de l'islam comme code de conduite, démontrant par la même occasion l'imbrication entre le religieux et le politique. A cet effet, nous pouvons dire avec Adriana Piga que « *l'effervescence de l'islam populaire est un fait évident, macroscopique et accueilli sans réserve par la classe intellectuelle, en effet à Dakar pullulent les revues islamistes intégristes comme Jamra et Etudes islamiques qui ont lutté pour la transformation du Sénégal en république islamique* » (Piga, 2002, p. 34). Et tout ceci en dépit d'un décalage réel pouvant subsister entre les pratiques et les injonctions islamiques comme le note Abdoul Aziz Kébé: « *La place de l'Islam dans la société sénégalaise est une place privilégiée du point de vue de l'extension, de l'expansion; du point de vue*

démographique, c'est encore une place privilégiée. D'un point de vue historique également, l'islam fait, aujourd'hui, partie des éléments qui ont configuré, structuré le Sénégal sur le plan social, familial, de la conscience sociale, d'une certaine façon. Mais, malgré tout cela, on peut dire que l'Islam reste un projet inachevé au Sénégal si l'on voit qu'il y a un certain nombre de comportements qui sont, en réalité, en porte-à-faux avec les enseignements religieux. » (Abdoul Aziz Kébé, universitaire, l'Observateur du 28 avril 2009). Ce décalage que note Kébé traduit le réajustement des cultures africaines face à l'islam, signe de la première grande manifestation marquante de ce Jean Loup Amsellenomme la globalisation musulmane a ainsi généré un héritage à la fois traditionnel et islamique. La place de l'islam en tant que pratique sociale avant d'être une pratique religieuse est avérée : les usages de l'islam ne sont pas que des usages religieux. Mais les frontières entre ces deux dimensions deviennent floues voire se confondent quand il s'agit de justifier le pourquoi d'une indignation sociale (en face par exemple de pratiques non conformes aux idéaux normatifs). Dans ce cas, la pratique religieuse ou le rapport que les individus entretiennent avec la religion se désindividualisent pour entrer dans un cadre globalisant, le collectif. Ainsi l'idée de nation islamique prend vite le dessus et la rhétorique devient « nous sommes dans un pays musulman », « nous sommes des musulmans ». Ceux qui prennent la parole publiquement pour désavouer les figures transgressives prennent comme point de justification, de (dis) qualification la religion musulmane. Cette dernière est décrite dans les discours comme objet de réponse à tout problème de société, comme source pour produire une morale accordant un enjeu particulier aux femmes. « Si le Sénégal a toutes sortes de problème maintenant c'est à cause du fait qu'on s'est départi de nos valeurs de base, de l'islam qui a prescrit pourtant aux femmes les règles à suivre en vue de préserver sa moralité. Si l'islam s'est attardé sur les conduites féminines ce n'est pas par hasard : elles sont non seulement objet de désir mais aussi elles sont incapables de jugement juste » (El Hadj Bamba Sall, théologien, iman et initiateur du collectif contre la tenue de Miss *jongoma*, entretien, 20 janvier 2010).

Il convient de préciser que pour examiner l'intervention de l'islam sur les pratiques sociales (transgressives), nous pensons qu'il faut se situer sur une typologisation de l'islam sénégalais déclinable en trois temporalités interpénétrées:

-l'islam institutionnel, normatif que nous appelons aussi ici l'islam des guides religieux traditionnels. Guides de la communauté, ces derniers détiennent le pouvoir suprême en

termes d'injonctions (le *ndigël*⁸⁷ pouvant être lié au vote, à la pratique religieuse⁸⁸, à l'investissement citoyen, etc). Cet islam représente l'image d'une normativité islamique. Depuis plusieurs années, il s'est produit une accentuation de la réduction de l'espace institutionnel de l'islam confrérique et son ouverture vers l'espace public. Les symptômes de cette transformation sont entre autres l'autonomisation et l'individuation du rapport au religieux ainsi que le déverrouillage des interprétations et des pratiques islamiques.

-L'islam des nouveaux marabouts : représente un islam progressiste incarné par des autorités religieuses venant d'en bas. Ceux-ci composent de nouvelles lectures de certains préceptes islamiques, prenons ici comme exemple la position du marabout Cheikh Bethio Thioune à propos du port du voile ou encore du foulard circonstanciel. Il a affirmé publiquement suivre (à travers la télévision privée Walf Télévision) la voie d'un islam mouride qui n'impose pas aux femmes un foulard sur la tête. D'après sa (re) lecture, les *xassaïd* (poèmes religieux) de Serigne Touba l'emportent sur tous les autres préceptes. Une telle interprétation offre une posture relativiste à propos des qualités de décence vestimentaire associées aux femmes. Cet islam incarné par de nouveaux marabouts concerne également à notre avis, les marabouts dits jeunes et modernes et qui sont souvent politisés (tels que Serigne Modou Kara Mbacké et Cheikh Béthio Thioune). De tels marabouts s'illustrent davantage dans des dimensions politiques que de condamnation de pratiques sociales sous l'angle de règles religieuses. Le marabout Serigne Modou Bouso Dieng, président du collectif des jeunes chefs religieux du Sénégal et fondateur du mouvement politique Union des Groupes Patriotiques de Touba postule une position qui dédramatise et déconstruit les cadres normés dans lesquels les femmes sont censées évoluer. Il soutient ainsi que : *« A Dakar comme partout ailleurs au Sénégal, il existe certes des pratiques vulgaires mais je pense que celles-ci n'ont ni l'ampleur ni la gravité qu'on tente de leur donner. Souvent c'est les voyous de l'Internet, des médias qui dramatisent les faits. Je ne nie pas que des pratiques condamnées (telles que la prostitution, l'alcoolisme, la fornication, la débauche dans les lieux de loisirs, la perversion dans le show biz, etc) par l'islam puissent se passer mais celui-ci est une religion qui tolère, pardonne et relativise parfois des choses que nous les croyants condamneraient systématiquement. Je veux bien que la morale conditionne toutes les pratiques mais cela doit concerner tous les citoyens de ce pays et non seulement les*

⁸⁷ Terme wolof qui veut dire injonction

⁸⁸ Pouvoir de décision sur les dates de célébration des fêtes religieuses telles que la fin du ramadan.

femmes. Bien que ces dernières aient un grand rôle à jouer dans la sauvegarde de nos valeurs morales, elles partagent cette responsabilité avec les hommes.» (entretien, 07 juin 2011, Dakar).

-L'islam populaire : cette connotation peut partir du fait que l'islam est souvent vécu comme un héritage familial (de la même façon que l'affiliation aux différentes confréries nationales) et pas forcément en tant que pratique religieuse. Cet islam sert de support ambiant qui donne un sens à la vie collective; c'est par celui-ci que des actes sont jugés, des pratiques condamnées, des personnes disqualifiées. De même, les expressions religieuses s'ancrent davantage dans un mode de vie culturel qu'une pratique individuelle vécue et choisie. Autrement, les manifestations et fêtes religieuses peuvent concerner tout le monde sans engagement dans la pratique religieuse. Cet aspect dominant de l'islam sénégalais explique ceci : pendant le ramadan, toutes les télévisions et radios islamisent leurs programmes, les espaces publics deviennent sobres et religieux (conférences religieuses ornent les diverses places publiques), les jeunes femmes désérotisent leur habillement, etc. En d'autres termes, ceci se traduit par une forme de retour « momentané » vers les fondamentaux de l'islam : le port vestimentaire sexy et moderne est remplacé par un habillement traditionnel perçu comme plus correct et répondant aux normes islamiques en termes de décence, les boîtes de nuit sont fermées, les défilés de mode suspendus, etc. Au niveau des chaînes de télévisions privées, les émissions sont retravaillées suivant une coloration religieuse, les animateurs et présentateurs de programmes de divertissement se transforment en acteurs religieux.

Pendant les phases de dénonciation des pratiques sociales comme par exemple celles jugées comme dangereuses pour la société et cristallisant des réactions de panique morale, toutes ces tendances islamiques s'imbriquent et trouvent un écho direct dans les représentations religieuses populaires. Le discours surplombant venant des marabouts (re) active et nourrit le rappel d'une identification religieuse des individus, ceux-ci mobilisant en cas de problème l'islam comme identité nationale, partagée par la grande majorité. En ce sens, l'intervention des acteurs religieux qui peuvent être considérés comme des « lanceurs d'alerte » (Chateauraynaud, Torny, 1999) se fait sous forme d'un rappel à l'ordre, d'une mise en relief de l'identité religieuse nationale. Lors du scandale du mariage gay cité précédemment, les réactions de divers chefs religieux ont comporté des élans patriotiques qui, par ailleurs, rappelaient l'assimilation qui est faite entre sexualités « déviantes » et perversion occidentale, néocoloniale. L'imam Ahmad Dame Ndiaye parle

ainsi de « pratiques néocolonialistes de la France »⁸⁹ pour qualifier l'homosexualité. Dans le même sens, l'ancien président de l'Ong Jamra, Abdoul Latif Guèye, sur l'édition du 21 février 2008 du journal *Walf fadjiri*, soutenait que : « *la lutte contre l'homosexualité et toutes les déviances qui déshumanisent l'être est légitime, elle est une lutte extrêmement morale et de patriotisme civique [...]. En jeu se trouve la sauvegarde de notre famille, la sauvegarde du développement psychologique, moral et physique, de nos enfants. [...]* ».

Les arguments pour légitimer les discours de ceux que nous définissons sous l'étiquette d'« acteurs sexistes » partent aussi d'une certaine représentation socio culturelle définissant la femme comme dotée d'une « prétendue puissance destructrice » (Francine Descarries, 2005, p.138) dont il convient de se méfier, conception confirmée d'ailleurs par un théologien sénégalais : « *une mauvaise femme détruit non seulement la réputation de sa famille mais aussi toute sa lignée, donc elle doit jauger sa valeur et n'œuvrer que vers la bonté car ses actes seront rappelés de génération en génération* » (El Hadj Bamba Sall, entretien, 20 janvier 2010, Dakar)

Les arguments de disqualification des figures « scandaleuses », en plus de l'islam évoque la tradition/culture utilisée souvent avec l'islam, elles constituent des centralités qui complètent la teneur de l'argument islamique. L'idée d'une protection des valeurs nationales émergent contre ce qui est désigné comme une perversion étrangère ; en effet, il se crée une mise en cause de l'ouverture vers un extérieur qui est vu comme ayant générant un chevauchement entre plusieurs modèles culturels et par conséquent la « corruption » des valeurs morales sénégalaises. Par exemple, dans le cadre du scandale *guddi town yengël down*, l'association des maîtres coraniques⁹⁰ et Sos Consommateurs (qui se sont constitués partie civile lors du procès) se sont focalisés sur l'idée d'un préjudice moral lié aux effets du tourisme. Une nouvelle forme de prostitution dit le collectif qui consiste à appâter une bande de filles sataniques avec de l'argent sale. Cette mise en accusation de l'Autre structure même les arguments de dénégation visant la revendication égalitaire entre les sexes. Pour les défenseurs traditionnalistes : « *la femme sénégalaise ne peut pas être la copie conforme de l'occidentale, une égalité entre hommes et femmes ne doit pas être pensé encore moins faire l'objet de débat public.* »[...] (Fallou Cissé, animateur à Radio Dunya Vision, activiste moral culturel entretien, Dakar, 09 février

⁸⁹Journal le Populaire du 21 avril 2009, article intitulé « 9 vicieux sauvés par un...vice »

⁹⁰ Collectif de 13 associations islamiques.

2010). El hadj Bamba Sall ajoute que : « *les pratiques que nous voyons aujourd'hui et qui sont entreprises par ceux (les stars) qui sont censés jouer un bon rôle c'est à dire donner le bon exemple constituent des faits inédits dues à un phénomène d'imitation, puisque tout ce qui se fait à l'extérieur trouve un répondant direct ici. Ce que nous concevons inadmissible pour un peuple à majorité musulmane* ». (El Hadj Bamba Sall, entretien 20 janvier, 2010, Dakar). Les accusations qui mettent en cause des mécanismes de perversion, s'expriment sous des arguments en termes de perte identitaire (culturelle et religieuse). A propos de l'élection de Miss *jongoma*, El hadj Bamba soutenait que « *l'organisation des miss fait partie de la culture occidentale. Ils veulent nous l'imposer alors que notre culture n'accepte pas une femme qui se dénude devant une assemblée. L'Islam nous a trouvés avec des principes et il les a consolidés. Mais, cela existait bien avant son apparition dans notre pays. Les occidentaux assimilent la femme à une industrie pareille à celle de l'alcool ou du tabac. Une femme perd sa valeur quand elle monte sur scène, devant des milliers de personnes, dans le seul but de montrer son corps* » (El Hadj Bamba Sall, La Gazette, 25 mars 2009).

Face à cette supposée “travestissement” du modèle culturel sénégalais, la solution préconisait par les acteurs moraux est une redéfinition, un recadrage des héritages de la colonisation, une soumission aux valeurs traditionnelles authentiques, bref une réappropriation de l'histoire sénégalaise. Une large référence à la négritude telle que préconisé par Senghor est citée (quête de l'identité, enracinement, ouverture). Fallou Cissé estime en ce sens que : « *avant de s'ouvrir au reste du monde, il faut d'abord connaître sa propre histoire, son propre identité, sans cela l'individu est dans des cas d'indéterminations identitaires et il court droit vers la ruine. Le sénégalais actuel se trouve dans ce dernier cas, il ignore tout de lui-même et ne fait que suivre des idéaux qui sont extérieurs à sa culture* » (Fallou Cissé, animateur Radio Dunya Vision, activiste moral et culturel, entretien, 09 février 2010, Dakar). Dans ce même ordre d'idées, ce qui est mis en avant, c'est la résurgence de valeurs cardinales sénégalaises telles que le *jub* (la droiture), le *jom* (honneur), le *kersa* (pudeur).

- « Ceci n'est pas la femme sénégalaise ! » Les registres de déni de la transgression féminine

Il est souvent question d'une sexualité dans la construction et les mécanismes de désignation des faits répréhensibles, ce qui semble être le fruit d'une négation d'actes

délictueux venant des femmes. Une telle négation tient des « a priori positifs dont jouissent les femmes face aux comportements violents » (Bodin, 2007, p.37). Si les transgressions de mœurs, sexuel peuvent renvoyer à des réalités locales, celles liées aux identités sexuelles/ genre, que nous l'avons déjà vu, sont catégorisées comme des pratiques occidentales. Dans tous ces cas, on se retrouve autant devant un processus de déni de la transgression féminine qu'une démultiplication des réactions sociales et de réprobation morale en face d'une conduite transgressive venant d'une femme. L'image qui est associée à la femme sénégalaise reste largement celle d'épouse, de mère, de bonne fille ; ces archétypes fonctionnant sur une construction qui est loin d'intégrer des faits transgressifs constituent en fait une continuation de l'idéalisation voire de la sacralisation de l'identité féminine au Sénégal. Toutes les pratiques sociales à rebrousse-poil d'un tel schéma de représentation est désignée dans une forme de mise en cause de phénomènes extranationaux ou simplement extérieures à la femme sénégalaise. Les premières indignations qui se font en face de pratiques transgressives expriment souvent un besoin de clarifier si la mise en cause est bien sénégalaise. Il n'est pas rare d'ailleurs de croiser des réactions du genre: ce n'est pas une sénégalaise, ce ne sont pas des sénégalaises. Si l'appartenance à la nation sénégalaise est bien avérée, la charge morale pesant sur les pratiques peut être diluée par la présence d'une autre nationalité (souvent colonialistes) vers qui la supposée transgression est déplacée. Avec un tel déplacement, naissent de manière très diffuse des formes de circonstances atténuantes pour la transgressive de départ, par exemple dans le cadre du scandale *guddi town* (où les organisateurs étaient des européens), les filles mises en cause ont été par moment décrites comme des victimes de riches expatriés blancs usant de leur confort matériel pour appâter des victimes, des jeunes citadines.

Ce qui relève de la transgression est associé au masculin mais cette représentation est à voir dans un continuum : le premier pôle est celui de l'idéalisation, de la sacralisation du féminin et l'autre pôle est lié à l'archétype de la femme diabolique, transgressive par nature (image d'Eve ayant entraîné Adam sur la voie du pêché), porteuse de *fitna*⁹¹. Cette

⁹¹Le terme *fitna*, d'origine arabe et utilisé dans la langue wolof peut signifier deux choses : il sert à exprimer une situation de chaos (comme le définissent d'ailleurs Christian Coulon et Odile Reveyrand dans « l'islam au féminin », p.1). Le terme fait aussi référence à une dimension liée à l'image séductrice de la femme. Une telle image, selon la religion musulmane, doit être canalisée, voilée pour ne pas détourner les hommes des objectifs spirituels, de dévotion à Dieu.

dernière représentation entretenue par les religions révélées est corrélée avec la représentation de la femme sous une dimension esthétique, sexuelle (image de la tentatrice). Ces caractérisations donnent un sens à la particularité du contrôle moral concernant les femmes. Devant une telle configuration les pratiques féminines se déroulent sous une vindicte populaire en veille, prompte à se mettre en marche en cas de transgression.

Les faits qui concernent les conduites des femmes sont souvent ramenés à des questions nationales voire étayés d'une dimension nationaliste. La représentation de la transgression en tant que caractéristique masculine est aussi conditionnée par la dichotomie des cadres : le privé et le public et les différentes spécificités (socialement construites) propre à chacune de ces deux sphères. Les transgressions ainsi que leur mise en scène s'inscrivent dans l'espace de la sphère publique, elles peuvent naître dans un privé rendu public mais les désignations et les qualifications qui l'accompagnent se réfèrent souvent à des pratiques publiques. Vu ainsi, la transgression se pratique dans la sphère publique. Or celle-ci est encore présentée comme un espace masculin et un prolongement du domicile familial où le contrôle masculin (outil de construction de la réputation des filles) n'est jamais loin ; c'est ce que montre Isabelle Clair (2008) avec le rôle des « frères » dans les banlieues parisiennes et Amélie Renard (2011) dans le cas de l'Arabie Saoudite. Les normes de réserve attendues des femmes tendent à marquer la masculinisation de la sphère publique et à invisibiliser voire nier leurs pratiques comme celles par exemple, liées à l'orientation sexuelle. Le rapport de Human rights watch, note, à propos de ce principe de négation que « *Étant donné la nature essentiellement patriarcale de la société sénégalaise et les restrictions pesant sur les femmes en termes d'accès à l'espace public et à l'information, la plupart des femmes ayant des expériences homosexuelles sont contrôlées et disciplinées par la famille et la collectivité et ne risquent pas l'arrestation ou les violences de la population* » (Human Rights Watch, 2010, p.13).

De telles configurations, assises sur la norme de réserve, peut être reliée avec la règle de la *sutura*. Parmi les registres d'idéaux référentiels de la société sénégalaise, se trouve, en effet, une telle norme. Définie comme une injonction à la discrétion, à la subtilité dans les façons de faire et d'aborder des sujets liés par exemple à la sexualité et à l'intime, « les conventions de la sutura exigent de séparer vie publique et vie privée » (Human Rights Watch, 2010, p.56). La *sutura* est aussi associée à la femme (qui est vue comme dépositaire de l'honneur collective) et fait partie des caractéristiques qui permettent de

définir une bonne épouse. Les principes de la *sutura* disqualifient l'implication des femmes dans des attitudes qui transgressent la norme d'invisibilité de l'intime, la réserve sur la façon d'afficher publiquement sa personnalité.

4-Typification des figures étudiées et catégorisation des transgressions

L'expérience ou la pratique du scandale permet de faire un travail de typification entre figures suivant la construction d'une identité transgressive, le rapport à la stigmatisation sociale. Les pratiques des filles ne peuvent pas être situées dans une perspective de « bravade militante contre l'ordre du genre » (Clair, 2008, p.82) mais elles pourraient être vues sous l'angle de logiques d'innovation qui sont disqualifiées par une vision sociale ou encore des « conduites allant de soi » (Ibid). Il convient d'introduire ici le concept de réputation tel qu'utilisé par Isabelle Clair, c'est-à-dire en tant que variable déterminante dans les réactions sociales (amplifier ou minimiser la gravité de la pratique) quand il y a transgression.

-Des expériences transgressives (renouvellement de la transgression) : pour désigner des figures au capital réputationnel sous l'effet d'une forte stigmatisation (la mauvaise réputation). Nous appliquons ce cas aux figures de la danse et du mannequinat. L'image que ces deux figures renvoient c'est-à-dire celle de jeunes femmes modernes au concert d'une féminité mondialisée, visibles dans des zones géographiques stigmatisées (boites de nuit, discothèques, club privés, etc) font d'elles des femmes d'emblée suspectes. Le nom respect d'un ensemble de codes extérieurs objectivables (fréquentation, port vestimentaire, langage) produit des « étiquettes sociales durables » (Clair, 2008, p.28). La figure de la danseuse faisant l'objet d'une identification, double, antagonique (figure sociale cristallisant un enjeu en termes de modèle identificatoire, de réussite sociale et figure de l'obscénité) est le levier par lequel passe plusieurs discours dénonciateurs d'une dissolution des mœurs, d'un effritement de l'image de la femme sénégalaise. La récurrence de tels discours a été observée depuis l'affaire *guddi-town*. De la même manière, l'actrice principale citée dans cette affaire, Ndèye Guèye est au centre d'une représentation sociale, qui en plus de la réduire à ce fait, la présente comme une fille portant une hypothétique sexualité débridée. L'image de la danse obscène, osée et sexualisée fonde sa définition sociale. Pour lui conférer une mauvaise réputation et fonder la légitimité de celle-ci, des

révélations développées par les médias (au cours de l'éclatement de l'affaire *guddi-town*) évoquent une affaire liée à sa sœur aînée tuée en Italie par un époux jaloux qui la soupçonnait d'adultère. Isabelle Clair soutient à propos de cette centralité que « une fois qu'une fille a une réputation, elle est passée du côté de l'illicite, et l'ensemble de sa conduite sera perçue à l'aune de cet illicite originel » (Clair, 2008, p.86). Ainsi après *guddi town yengël down*, Ndèye Guèye est citée dans une présumée histoire de viol de sa sœur cadette où elle aurait joué un rôle de dissimulatrice cherchant à protéger le coupable. Quelques mois plus tard, elle est au centre d'une affaire de lesbianisme ou du moins de proximité avec le milieu gay. Pour parler de cette nouvelle affaire, les médias nationaux désignaient Ndèye Guèye de danseuse à scandale. Isabelle Clair, analysant le processus de construction de la mauvaise réputation des jeunes filles des cités parisiennes, évoque les enjeux construits autour de la réserve relationnelle. Les fréquentations suffisent à catégoriser une fille de pute en opposition au modèle dit fille bien, de telles catégorisations sont déterminés par une moralisation de la sexualité des filles.

-Celles qui sont nouvelles dans l'expérience de la transgression: ne pas être connu, visible sur la sphère publique confère des circonstances atténuantes ; nous sommes ainsi dans une configuration où les réactions sociales sont certes activées mais restent dans une démarche de relativisation de la faute. Le fait d'être visible dédouble le regard moralisateur, l'invisibilité protège d'une telle intensification. Les filles concernées par une telle catégorie sont sorties de l'anonymat, mises en scène via des photographies, des vidéos classées x (elles ne sont visibles que virtuellement). La seule visibilité publique de ces filles s'est construite à travers la publicisation par internet de photos et de vidéos. En février 2010, une affaire dite des photos obscènes a rendu célèbres deux jeunes filles sénégalaises mineures à l'époque des faits (2008). Dans les photos diffusées sur la toile, figuraient des poses suggestives sous l'objectif d'un photographe étranger. L'anonymat a couvert cette affaire ; ces filles étaient définies que par rapport à leurs initiaux (H.D, A.ND), leur quartier d'habitation (affaire des filles de la SICAP) et la somme d'argent reçu pour la séance photo (20 euros). Cette affaire bien que condamnée socialement (les réactions médiatiques) et juridiquement (convocation auprès de la Direction des Investigations Criminelles, suivie de la clémence du procureur de la république du fait qu'elles étaient mineures à l'époque des faits) a été sous le sceau d'une forme de rémission. Les éléments mobilisés pour relativiser une telle pratique ont tourné autour de la plaidoirie de l'âge des filles à l'époque des faits, de leur présentation en tant filles venant de bonnes familles.

Dans cette même période, une vidéo de danses érotiques mettant en scène des filles et des femmes mûres défrayait la chronique. Tout est parti d'une fête d'anniversaire organisée en 2004 sur la terrasse d'une maison à Yoff où des filles se sont prêtées à un concours de danse (figurait d'ailleurs dans le film des portables et des pagnes mis en jeu pour la ou les meilleures danseuses). Six ans après, un tel film a atterri sur la toile et s'est vendu auparavant dans la diaspora sénégalaise en Italie sous forme de CD et de VCD. Dans cette affaire, des mécanismes de désindignation se sont produits en marge des réactions hostiles contenues dans la presse en ligne. La désindignation, procédant par une relativisation de la supposée transgression est portée par les médias qui se sont appuyés par exemple sur un témoignage défensif d'une des filles mises en cause dont les initiaux sont C.D.N. Un tel témoignage a mis en scène un personnage désenchanté, victime d'un caméraman mal intentionné qui a fait basculer sa vie de femme mariée (car son mari n'a pas supporté sa participation à une vidéo indécente). Le film est finalement présenté comme quelque chose de normal car les filles étaient entre elles, dans une sphère féminine. Au détour de ces deux faits, nous observons que les médias et les dénonciations publiques réservent des circonstances atténuantes aux nouvelles « scandaleuses » visibles que sur la toile. Il convient de souligner que les figures péjorativement étiquetées (quelles aient commis ou non des scandales) portent chacune une caractéristique singulière qui peut fonder et déterminer la réputation. Ces caractéristiques fonctionnent comme des marqueurs sociaux qui s'adjoignent à l'identité de chaque figure. Cependant, les registres sur lesquels se construit l'étiquetage peuvent ne pas se rattacher directement aux identifications sociales. Ces dernières sont modifiées quotidiennement en fonction du (non) renouvellement des pratiques sur la scène publique.

Exemples de femmes étiquetées	Fondements de l'étiquetage	Le marqueur par lequel elles sont identifiées	Canons de la visibilité publique
Ndéye Guèye (danseuse)	Danse sexualisée	Scandales à connotation sexuelles	Danseuse dans les vidéos-clips, animatrice d'une émission télévisée, médiatisée dans la presse populaire et magazines locaux
Mbathio Ndiaye (danseuse)	Danse sexualisée	Bagarres publiques, rumeurs de grossesse	Danseuse dans les vidéos clips, visibilité dans la presse populaire et magazines locaux
Adja Diallo (mannequin)	Stigmate lié au métier de mannequin	Collectionneuse d'hommes (footballeurs internationaux)	Figurante dans les Vidéo-clips
Oumou Sow (danseuse)	Danse sexualisée	Extravagance	Danseuse dans les vidéos clips visibilité dans la presse populaire
Adama-Paris (styliste)	Défilé non adapté aux réalités locales	Instigatrice d'une occidentalisation de la mode sénégalaise	Médiatisé pendant l'organisation annuelle du Dakar fashion week
Coumba gawlo Seck (artiste-chercheuse)	Chansons suggestives/célibat prolongé.	Figure de la vieille fille	Espace télévisuel, radiophonique
Diouma Dieng Diakhaté (styliste-modéliste)	Transgression de la norme de génération	Figure de la chirurgie esthétique	Sphère politique, plateaux télévisés
Viviane Ndour (artiste-chanteuse)	Habillement sexy	Image de bimbo et de femme fatale	Télévision, radio et journaux populaires et magazines
Fabienne Feliho (femme d'affaires)	Transgression de la norme de conjugalité	Image associée à Miss Sénégal 1987/ figure de l'adultère	Journaux populaires, émissions télévisées
Aïda Patra Animatrice télévision	Féminité sexualisée	Extravagance	Emissions télévisées, presse <i>people</i>
Dié-Maty Fall (journaliste)	Célibat prolongé	Remise en cause des assignations genrées	Le monde de la presse, magazines
Dada-Pathial (danseuse)	Danse sexualisée	Extravagance, démesure dans l'habillement	Danseuse dans les vidéo-clips, Visible dans la presse

5- figure de l'intellectuelle versus figure « banale » : les diplômées et les autres

En nous arrêtant tout d'abord sur le niveau d'éducation des figures étudiées, il est possible de dégager une typologie qui suit une différence de pratiques, des prédispositions ambivalentes. L'entrée dans le monde de la danse, du mannequinat, de la musique est définie par certaines actrices en tant que moyen de mobilité sociale suite à une déscolarisation souvent précoce. D'autres ont connu une scolarisation chaotique à la suite de la formation d'un intérêt pour le monde de la scène. Née et ayant grandi dans la banlieue populaire de Pikine, la danseuse Ndèye Guèye a préféré quitter l'école et suivre les traces de sa sœur, Mamy Guèye, danseuse ; *« j'ai été jamais intéressée par l'école, je séchais très souvent les cours pour aller voir des scéances de tam-tam, j'allais jamais trouver mon salut à l'école et aujourd'hui je ne regrette rien, je n'envie rien aux personnes qui ont des diplômes, j'arrive à écrire des lettres, à comprendre des films en français, à utiliser Internet, etc.[...] Parfois je me dis que si j'avais des parents medecins ou professeurs ou grandit dans un quartier résidentiel, j'aurai pu continuer les études. Ma mère était ménagère et mon père un arbitre de football et je fréquentais des personnes non intéressées par les études. [...] On sait tous que la banlieue de Dakar notamment Pikine et Guédiawaye est le fief des lutteurs, des danseurs, des percussionnistes, des chanteurs et les banlieusards sont fiers de tous ces talents»*. (Ndèye Guèye, danseuse, entretien, 17 février 2010, Dakar).

Si la plupart des danseuses, mannequins et chanteuses n'ont pas eu d'expériences particulières dans le système scolaire, certaines figures venant de la mode (Adama Paris), de l'élite féminine (Dié Maty Fall) représentent une certaine élite intellectuelle féminine. Entre ces deux formes de transgressive (celle qui est déscolarisée ou analphabète et la diplômée), nous observons une différence dans les pratiques et les modes de visibilité. Les premières sont dans une économie matérielle où féminité consumériste et visibilité de séduction conditionnent les pratiques. Leur trajectoire d'insertion et d'intégration dans la sphère publique constitue un centrifuge où les féminités mondialisées côtoient les modèles d'identifications locaux. Les transgressives intellectuelles, quant à elles, produisent des discours publics axés sur une opération de resignification des normes de genre. Elles objectivent leur position en partant de leur propre expérience de subjectivation à travers la production d'un discours sur soi. Le marqueur par lequel de telles figures sont perçues comme transgressives est lié à une désaffiliation par rapport à la définition nationale des

devoirs de la femme (définition de la féminité à travers le mariage et la maternité). La subjectivation qu'elles s'opèrent se situe à la fois dans les actes et le discours. Dié Maty Fall évoque lors d'une interview son statut de mère-célibataire (en indiquant bien qu'elle n'a jamais été mariée) dans un contexte où la maternité en dehors des liens du mariage est fortement stigmatisée et interdite. Dans cette même interview, à la question comment elle définit l'homme idéal, elle répond « l'homme idéal c'est l'homme qui me fout la paix ». En se positionnant ainsi, elle remet explicitement en cause deux normes de genre (le caractère obligatoire du mariage et l'accomplissement de la femme dans les liens du mariage donc à côté de l'homme). En outre, ces transgressives intellectuelles sont à la fois celles qui participent aux débats de société (contrairement aux premières qui sont reléguées au second plan quand il s'agit de parler de politique, de faire de la critique sociale ou d'expertiser un événement social) et s'inscrivent explicitement dans des logiques d'innovation visant à revoir certaines normativités. Prenons ici le cas de la styliste Adama Paris, fille d'un diplomate, diplômée d'économie, ayant exercé le métier de conseiller financier (poste dont elle démissionne pour embrasser le monde de la mode), qui organise annuellement au Sénégal un Dakar Fashion Week. Ce dernier offre une nouvelle présentation du soi-féminin inscrite sur un registre branché et érotique. Sa démarche comme elle le décrit consiste à « proposer aux jeunes femmes modernes et indépendantes les changements modernes qu'elles attendent : un style ethno-chic mais pas folklorique, sexy mais pas vulgaire, exotique mais pas déboussolant ». Toutefois, les figures intellectuelles sont moins visibles dans les espaces médiatiques que les autres transgressives. Ces dernières sont en effet mises sur agenda médiatique ; la presse populaire use d'elles en toute circonstance. Ainsi, elles représentent plus d'enjeu en termes de modèles identificatoire pour d'autres jeunes filles souhaitant développer leur autonomie ou acquérir une valorisation sociale. Dans la même perspective, les transgressives déscolarisées ou encore analphabètes contribuent à reconfigurer les imaginaires populaires de la réussite sociale. La danseuse Ndèye Guèye assimile ainsi les écoles de danse comme des lieux de formation se substituant à l'école ou du moins remplissant les mêmes fonctions que celle-ci : « *Il ne se passe pas une journée sans que je ne reçoive la visite d'une parent qui vient me confier l'avenir de sa fille. Des parents m'ayant vu à la télé et entendu parler de mon école de danse n'hésitent pas à venir inscrire leur fille qu'elles voudraient vouloir réussir dans le métier de la danse comme moi. Je prends soin de mes élèves, la preuve y en a même qui mangent et dorment chez moi. J'exige d'elles discipline, travail et assiduité aux entraînements* » (entretien, 17 février, 2010, Dakar).

Dans la période post-indépendance, la réussite était construite à travers l'école et la « figure de l'intellectuel diplômé » (Warnier, Banégas, 2001, p.1) représentée par le fonctionnaire. Cette figure, que Warnier et Banégas, appellent aussi la figure de « l'évolué » (désignation coloniale) a occupé une position privilégiée dans la construction sociale de la réussite jusqu'à la fin des années 80 en mettant en œuvre son capital culturel et social. L'effritement de celle-ci est intervenu au fur et à mesure qu'émergeait de nouvelles formes de réussite souvent individualisées (le lutteur, le footballeur, l'émigré, la danseuse, le mannequin, etc.) et de transformations généralisées des structures socio-économiques et politiques. Dans un tel contexte, la figure de l'intellectuel comme le notent Warnier et Banégas « [...] a vu sa valeur sociale se dégrader à mesure que se fermaient les opportunités d'embauche dans la fonction publique et que s'aggravait la crise des filières universitaires » (Warnier, Banégas, p1). Si la référence à la figure de l'intellectuel traduisait une mobilité sociale par le diplôme, les nouvelles figures de réussite comme les femmes que nous étudions ici, construisent leur modèle d'ascension sociale sur l'esprit d'initiative, d'innovation, une économie de la débrouille ou encore une subjectivation économique fondée sur la vélocité. Des savoir-faire singuliers sans cesse renouvelés font que ces figures accèdent au statut de modèles dans les imaginaires populaires du succès.

Avec ce déplacement des canevas classiques de la réussite sociale, le mythe construit autour de l'école s'effrite tandis que prolifèrent d'autres entreprises de fabrication de talents, calqués sur le modèle des « figures de réussite individualisées » telles que les lutteurs, les danseurs, etc. Par exemple, des danseuses comme Ndèye Guèye, Oumou Sow, Mbathio Ndiaye ou encore Aïda Dada ont chacune créé une école de danse qui forme de jeunes talents destinés à reprendre le flambeau. Ces écoles représentent non seulement des modèles de professionnalisation mais constituent surtout de nouveaux « pôles d'identification sociale » (Warnier, Banégas, 2001 p.5). Malgré, le jugement souvent péjoratif suscité, la danse offre des horizons professionnels à des jeunes souvent déscolarisés ; ce qui fait dire à Hélène Neveu Kringelbach qu' « *ouvertement méprisées par de nombreux Dakarais pour leur « indécence » et leur uniformité, ces danses jouent pourtant un rôle essentiel en tant que pépinières de talents* » (Kringelbach, 2007, p.4). Ces danseuses citées font également la promotion publique de leur succès, l'étalage de leur réussite sociale pour mieux dédramatiser leur métier et le présenter comme un travail honorable. Oumou Sow soutient en ce sens ceci : « *grâce à la danse, j'ai des contacts*

partout dans le monde. En Hollande par exemple, j'ai été primée, en 1995. J'ai eu une médaille en bronze à la finale d'Oscar des vacances, sans compter les tournées internationales. Je fais aussi du commerce et les fonds pour lancer cette activité, je les ai eus grâce aux cachets qu'on me donnait, lors des spectacles de danse» (Interview réalisée par le journal le Populaire du lundi 30 avril 2012). Son homologue Ndèye Guèye abonne dans le même sens « *la danse peut être un vecteur de développement. Personnellement, la danse m'a permis d'avoir beaucoup de contacts. Financièrement aussi, on s'en sort plus ou moins. Ce métier nous permet d'avoir de quoi nous entretenir* (Interview réalisée par le journal le Populaire du lundi 30 avril 2012).

Ces nouveaux pôles se peaufinent dans un terrain où existent aussi des référents sociaux construit autour du culte du sport national qu'est la lutte. Pratique masculine, le développement de la lutte dans les espaces urbains a participé à la dépréciation de la construction des imaginaires de réussite à travers les diplômes et a légitimé l'accomplissement individuel par l'effort physique, le culte du corps musclé.

L'émergence de la subculture portée par la danse est associée aux milieux populaires de la banlieue dakaroise. Celle-ci est caractérisée par une pauvreté économique et sociale se traduisant par un taux de chômage considérable, une oisiveté des jeunes, une déscolarisation prononcée des filles, etc. La culture jeune se formule dans un tel cadre sous forme de bricolage et de recompositions d'identités déjà existantes. Sur le plan religieux, les associations confrériques telles que le mouvement des *thiantacounes* dirigé par Cheikh Béthio Thioune, celui des *yalla-yalla* conduit par Cheikh Abdoulye Diagne ou encore le mouvement de Serigne Modou Kara Mbacké, sont surinvestis par les jeunes. Ces phénomènes concernent aussi les quartiers résidentiels mais les mobilisations que produisent de tels mouvements restent fortement marquées dans les quartiers populaires. Dans le domaine sportif, la lutte traditionnelle est modernisée et devient une manne financière considérable et une voie de sortie de la précarité. Les grandes figures de la lutte et même d'autres domaines tels que la danse, la musique habitent ou ont des affiliations dans la banlieue (Balla Gaye, Tyson, Modou Lô, Ndèye Guèye, etc) ; de telles figures ne manquent pas de revendiquer une fierté d'habiter ou de provenir de la banlieue. Cette fierté banlieusarde produit non seulement une confiance en soi chez d'autres jeunes de même milieu social mais aussi structure leur envie de ressembler à ces stars locales. Ces dernières alimentent ainsi la déconstruction des imaginaires du succès et de la réussite sociale. La

culture jeune puise ainsi dans la culture de base afin de formuler des identités nouvelles, qui ne sont pas inédites mais qui marquent une différence avec la culture des aînés. S'intéressant à la genèse des subcultures dans la communauté ouvrière de l'East End, Phil Cohen analyse une telle recomposition en termes de conflit générationnel et considère que la culture des parents « ait été la plus « productive » en matière de sous cultures » (Glevarec, Macé et Maigret, 2008, p. 75).

Chapitre 7 : Ressources de justification et canons de (re)construction de la réputation.

1-La réhabilitation par la revendication de l'identité religieuse, confrérique

« Rien ne m'atteint », « j'ai peur de rien car je suis disciple mouride, Serigne Fallou, Serigne Bara, Serigne Touba... est mon guide » (entretien, 17 février 2010, Dakar) constitue une rhétorique omniprésente dans le discours des figures étudiées telles que Ndèye Guèye, Oumou Sow. Montrer ou rappeler son affiliation à l'islam confrérique est une forme de bien se présenter dans la société sénégalaise car être disciple d'un marabout constitue un des canons via lesquels se fonde la reconnaissance et la définition sociale des individus. Ce qu'il convient de rappeler est que, la confrérie mouride constitue une confrérie soufie, populaire dont les diverses mobilisations et stratégies dans l'économie et la société politique ont fait l'objet d'une large production scientifique (voir les travaux de Christian Coulon, Donald Cruise O'Brien, Jean Copans, Charlotte Pezeril, Cheikh Guèye, Sophie Bava, etc). Il s'est construit une sacralisation voire une mythification particulière autour de cette confrérie ; le rapport que les individus ont avec cette dernière peut d'ailleurs se définir à l'aune d'une telle construction. Ainsi elle est souvent instrumentalisée par exemple par les politiques qui tirent profit de ce qu'on appelle le *ndigël* c'est-à-dire une injonction de vote (cas où les guides religieux orientent explicitement les choix de vote de leurs disciples).

Cette instrumentalisation est appréhendable d'un autre point de vue : la confrérie utilisée soit en tant que bouclier face à la critique sociale, à l'étiquetage péjoratif et à la condamnation judiciaire soit comme canon pour plaire et asseoir une certaine popularité auprès du public. Les acteurs religieux entretiennent un rapport très imbriqué au politique voire souvent tendancieux, leurs interventions souterraines ont souvent participé au dénouement de certaines affaires (dans l'affaire des cent mannequins la libération d'Oumou Sy serait fortement appuyée par le marabout de sa confrérie d'appartenance). La monstration d'une appartenance supposée ou réelle à un marabout apparaît donc comme une plus-value utilisable à diverses circonstances. En janvier 2011, une jeune chanteuse sénégalaise, Viviane Ndour (convertie à l'Islam depuis 1996 et qui porte désormais le nom de la mère du fondateur de la confrérie mouride) annonçait avoir vu une apparition de Serigne Fallou (un fils du fondateur mouride) sous forme de photo sur son téléphone

portable. Elle annonçait simultanément qu'après ce qui est vite décrite comme un miracle qu'elle allait revoir ses tenues vestimentaires et certaines pratiques. De même, Bouba Ndour, époux et producteur de Viviane, annonçait publiquement lors de ce fait faire preuve de volonté dans le contrôle du port vestimentaire de la chanteuse ; « *maintenant on va rigoureusement veiller sur le port vestimentaire de Viviane, car après le miracle qu'elle a vécu, il y'a un certain comportement qu'elle doit adopter dorénavant* » (xalima.com, 03 février 2011).

Finalement, l'expertise a montré que la photo était truquée et donc l'apparition mensongère. Ce qu'il convient de retenir ici c'est la tentative d'une construction d'une nouvelle image (celle de sainte, de miraculée) différente de celle renvoyée par la chanteuse moderne et sexy. Ce passage d'une féminité à une autre constitue aussi une façon de renaître autrement dans les représentations sociales et sans doute de rentrer dans la catégorie de « fille bien » (Clair, 2008, p.38). Ce glissement que les filles peuvent opérer parfois entre deux féminités démontrent des stratégies de ruse qui peuvent redimensionner l'étiquetage ; par exemple pendant l'épisode de la photo mensongère, Viviane Ndour avec son époux Bouba Ndour, a organisé une sortie publique (conférence de presse pour expliquer les circonstances de l'apparition) sur fond de réserve vestimentaire particulière (longue robe couvrant jambes et poitrine) loin de toute sexualisation corporelle habituelle.

Les images ci-dessous ont été prises pendant cette conférence de presse et vastement relayées par les médias sénégalais.



Figure 19 : image de Serigne Fallou qui serait apparue sur le portable de Viviane



Figure 20: Viviane Ndour, lors de la conférence de presse relative à la supposée apparition miraculeuse.



Figure 21 : Viviane Ndour, chanteuse et son époux. Image prise lors de la conférence de presse.



Figure 22 : Viviane Ndour, chanteuse et son époux. Image prise lors de la conférence de presse.

D'autres artistes souvent des chanteuses font le choix de porter l'affiliation confrérique sur leurs noms (ajouter à son état civil le nom de son marabout, ajout qui est mis sous un rapport de propriété/propriétaire). Selon certaines représentations sociales ambiantes, montrer de cette façon son affiliation (en l'occurrence à la confrérie mouride) serait la porte ouverte au succès, à la célébrité, à la richesse. Retenons à ce titre deux exemples anecdotiques : le déclin musical de Kiné Lam, une chanteuse qui a eu ses heures de gloire dans les années 80-90, est associé à sa désaffiliation de la confrérie mouride. Elle était surnommée, en effet, Kiné Lam Mame Bamba⁹² (Kiné Lam de Mame Bamba), lors d'une émission télévisée elle aurait soutenue « je ne suis pas la Kiné Lam de Mame Bamba, je suis la Kiné Lam de tout le monde ». D'après l'imaginaire collectif c'est à partir de tels propos que sa popularité a entamé une décroissance.

La cité religieuse, Touba est au courant de ces identifications stratégiques qui sont à l'œuvre mais la position des « voix » de la confrérie révèle un positionnement paradoxal. Les discours des représentants des confréries, celle mouride en particulier sont construits autour des préceptes islamiques en termes de port vestimentaire, de pratiques sociales en

⁹²Appellation qui est donnée au fondateur de la confrérie mouride. Son vrai nom est Cheikh Ahmadou Bamba Mbacké. Il est aussi appelé Serigne Touba Mbacké.

accord avec les enseignements religieux. Les références (pour les femmes) que ces discours convoquent sont ce qu'ils nomment les prototypes de la femme vertueuse, les figures de Sokhna Mame Diarra Bouso, de Sokhna Fatoumata Wade Wellé (respectivement mère de Serigne Touba et d'El hadj Malick Sy, guide fondateur de la confrérie des tijâniyyah). Ces constructions citées sont en nette contradiction avec le monde des jeunes femmes modernes (comme Ndèye Guèye et Viviane Ndour), la transgression qu'elles font des normes définies dans le discours religieux est bien visible mais ce qui semble s'opérer c'est une situation de compromis fondé sur un silence réciproque. Elles ont quartier libres dans les citées religieuses où danse et musique sont interdites en opérant seulement un changement de féminité. Serigne Moustapha Kâ, un marabout mouride, descendant de Serigne Moussa ka (chanteur de louanges du fondateur du mouridisme) attribue ce que nous nommons les nouvelles féminités à une accélération des transformations mondiales sur tous les plans « *ce que nous voyons aujourd'hui en termes d'habillement, de comportements des jeunes filles reste un fait nouveau que l'on ne connaissait pas. Beaucoup d'entre elles sont vers la voie de la perdition mais quand nous les entendons s'identifier à notre sainte confrérie, nous gardons espoir en sachant que Serigne Touba peut changer une personne, le ramener sur la bonne voie. Il a déjà fait mieux que cela. Le mouridisme est une confrérie mystérieuse et miraculeuse, quand quelqu'un aime Serigne Touba sincèrement sans tricherie, des bienfaits se déversent sur lui. J'encourage les personnalités qui sont mourides à redoubler d'efforts dans les paroles et les actes* (entretien, 3 mars 2010, Touba). En dehors de telles identifications, nous observons que les chefs religieux sont hyper-présents dans les productions des chanteurs. Il n'est pas rare d'entendre le nom d'un guide religieux être cité dans une chanson de *mbalax* ou encore de *tassu*. Pourtant la norme religieuse défendue par de tels marabouts condamne la pratique musicale ; l'utilisation de l'image des acteurs religieux dans le champ musical semble procéder par une stratégie de fuite hors de la condamnation, de l'interdit. En effet, ils savent qu'ils sont cités dans des productions (qu'ils critiquent de manière générale pour des raisons d'obscénité et d'incorrection) mais l'accent n'est jamais mis sur l'association faite entre l'image religieuse qu'ils représentent et les chansons.

Dans le cadre de certains scandales réels comme *guddi town yengël down* ou l'affaire des cent mannequins, la référence à des rhétoriques religieuses comme le destin est utilisé dans les schémas de justifications. « *Le scandale de guddi town yengël down était inscrit dans mon destin. Avant même ma naissance, Dieu avait déjà décidé que j'allais participer à une*

soirée de danse qui allait me valoir un séjour en prison. Ce séjour carcéral était inéluctable, je devais y passer. Je rends grâce à Dieu de m'avoir donné la force nécessaire pour surmonter cette épreuve. Ce fut dur mais un disciple de Serigne Touba n'a jamais peur de rien » (Ndèye Guèye, entretien, 17 février 2010, Dakar).

La référence à la variable religieuse est amplifiée par les médias : dans les interviews des figures, les thèmes de discussion tournent souvent autour de la pratique religieuse réelle ou supposée, d'une demande de démonstration de la maîtrise des préceptes islamiques. Il se produit dans les récits médiatiques une association entre féminité contrôlée, vertu féminine et pratique religieuse. Par ailleurs, durant le mois de ramadan le modèle féminin national et toutes les pratiques publiques en général sont rattachés à diverses connotations islamiques comme nous l'avons déjà vu précédemment.

Pour illustrer la mise en jeu de la pratique religieuse des figures féminines par les récits médiatiques et la transformation des féminités durant le mois de ramadan prenons comme exemple ces deux interviews. Elles ont été réalisées pendant le ramadan (Août 2012) par le journal l'Observateur avec le mannequin Maty Mbodj et la danseuse Mbathio Ndiaye.

Exemple 1 : Interview du mannequin Maty Mbodj par le journal l'Observateur, 2 août 2012)

Comme toute bonne musulmane, elle s'adonne au rituel sacré du jeûne. Finis les virées et autres escapades nocturnes, le mannequin a troqué ses «petites tenues» pour les voiles de prière et autres chapelets. C'est une Maty Mbodj plus pieuse que d'habitude qui fait son sermon... En bas du podium.

Combien de jours avez-vous jeûné depuis le début du ramadan ?

En tout, je comptabilise cinq jours de jeûne. J'ai dû prendre en cours le ramadan, car je suis tombée malade au tout début. Mais s'il plaît à Dieu, je compte bien me racheter.

Selon vous, pourquoi devrait-on jeûner ?

Le ramadan est une période sacrée. Durant toute une année qui compte douze mois, le Bon Dieu ne nous demande de nous priver de certains repas de la journée que pendant un petit mois. C'est l'occasion pour nous de nous tourner vers Lui, de vivre pleinement notre foi de Musulmans.

Qu'est-ce que cela vous fait de jeûner ?

En fait, cela peut paraître bizarre, une journée à jeun, c'est comme une journée ordinaire pour moi. La seule différence, ce sont les prières de la journée. Généralement, je saute les repas, je me prive de certaines choses. Car parfois, je n'ai pas trop le temps de manger. Avec mes activités de mannequin, je n'ai pas trop le temps de respecter les heures de repas et quelquefois, c'est tout juste dans le but de garder la ligne. Trop de poids n'est pas compatible avec mon métier. En somme, je peux dire que c'est le fait de ne pas boire de l'eau qui me fatigue le plus.

Êtes-vous plus Musulmane durant le mois de ramadan ?

J'avoue que durant le mois de ramadan, je suis plus pieuse que le reste de l'année. J'essaie de respecter comme je peux les recommandations du mois de ramadan et de surtout respecter les heures de prières. En temps normal, je saute parfois les prières matinales. Avec les défilés qui finissent parfois tard, il m'est difficile de me lever à l'aube et de sacrifier à la prière du matin. Alors qu'actuellement, c'est plutôt une période morte et nous avons plus de temps devant nous.

Est-ce à dire que, d'habitude, vous ne priez pas souvent ?

Disons que cela m'arrive fréquemment de sauter des prières, mais tout de même, je prie. Je suis plus pratiquante pendant le ramadan, je dois l'admettre.

Quelles sont les sourates que vous savez réciter ?

Je ne vais pas me vanter des sourates que je sais réciter, je préfère les garder pour moi. C'est assez personnel...

Comment appréhendez-vous Dieu ?

Je crois en Dieu mieux que quiconque. Dieu est quelqu'un d'Unique, d'Ineffable, nul ne peut L'égaliser. Personne n'a la faculté d'obliger ses semblables de se priver de repas, d'eau pendant un mois, de prier, de s'abstenir de certaines pratiques.

Quels sont les moments de votre vie où vous vous sentez le plus proche de Lui ?

Lorsque je prie. Ce sont des moments où je suis en parfaite communion avec Lui, où je Lui ouvre mon cœur et je me confie à Lui. C'est un peu comme si je faisais un peu le vide autour de moi pour mieux être en symbiose avec le Bon Dieu.

Quand est-ce que vos pensées se tournent le plus vers Dieu ?

Quand je suis triste, quand je traverse de mauvaises passes. En pensant à Lui, j'arrive à mieux surmonter ces épreuves de la vie. Parfois, lorsque je pense à mon père qui est décédé, je ne peux pas m'empêcher de me tourner vers le Seigneur. Cela peut paraître égoïste, que je ne pense à Dieu que lorsque je suis triste, mais c'est comme un réflexe, cela vient spontanément. Je suis une jeune fille et je n'ose pas dire que je n'ai pas commis de péchés, des erreurs de jeunesse. Toutefois, de là à dire que j'ai fauté lourdement, je ne pense pas. J'ai fait quelques bêtises, mais rien de bien méchant qui mérite que je m'attarde là-dessus. Je suis quitte avec ma conscience.

Que pensez-vous du comportement des Sénégalais pendant le ramadan ?

Le ramadan est une période propice pour se racheter une conduite. Bon nombre de Sénégalais l'ont compris et ils mettent à profit ce mois béni pour mieux se comporter. Ils évitent de s'occuper des affaires des autres, de dire du mal des autres. Tout le monde est chez soi, à prier.

Êtes-vous plus casanière durant ce mois béni ? Quel est votre agenda ?

Effectivement ! Je ne sors que très rarement. Je profite de ce moment pour mieux vivre ma foi comme je l'ai dit tantôt. Je suis pratiquement tout le temps chez moi. Parfois, il m'arrive de sortir le soir pour aller voir des amies, discuter entre filles ou prendre le «Ndogou» ensemble. Sinon, si je ne suis pas en train de prier, je dors...

Exemple 2 : Interview de la danseuse Mbathio Ndiaye par le journal l'Observateur, 10 aout 2012.

Le mois de Ramadan est une période «off» pour Mbathio Ndiaye. Les soirées, «*sabars*» et autres, ses activités phares où elle monnaie ses talents de danseuse, sont en vacances. Comment la patronne du groupe «Arc en ciel» vit-elle ce mois de privation et d'abstinence ? Place au sermon de Mbathio !

Combien de jours avez-vous jeûné depuis le début du Ramadan ?

Depuis que le Ramadan a débuté, j'ai jeûné tous les jours et je compte aller jusqu'au bout, si je ne tombe pas malade entre-temps. Je jeûne parce que c'est une recommandation divine. C'est aussi un devoir qui incombe à tous les Musulmans bien portants. Pendant toute une année, le Bon Dieu ne nous demande que de sacrifier un mois. C'est l'occasion pour nous de prouver notre foi en Dieu qui nous a tout donné.

Comment supportez-vous le jeûne ?

Sans anicroche ! Pour moi, un jour de jeûne, c'est comme une journée ordinaire. J'ai l'habitude de rester sans manger, à cause de mes activités. Lorsque je suis active, j'oublie parfois de manger.

Êtes-vous plus Musulmane durant le mois de Ramadan ?

Je suis musulmane à part entière toute l'année, je ne sens même pas la différence entre le mois béni et le reste du temps. Je m'efforce de respecter les préceptes de l'Islam à tout moment. Toutefois, je suis humaine, d'ordinaire, il m'arrive de faillir à mes obligations, mais au mois de Ramadan, j'essaie de respecter scrupuleusement mes heures de prières. Je peux même dire que c'est obligatoire de prier aux heures normales pendant le jeûne, car il ne sert à rien de rester sans manger et de ne pas prier. Cela n'a pas de sens.

Avez-vous appris le Coran ?

Effectivement, j'ai appris le Coran et je suis arrivée à un certain niveau.

Quelles sourates savez-vous réciter ?

Je ne vais pas entrer dans ce jeu. Au fond de moi, je sais ce que je peux ou pas. Je ne vais pas l'étaler dans les journaux. J'ai appris des sourates et je sais aussi m'en servir.

Que représente Dieu pour vous ?

Ma foi en Dieu, c'est ce qui me fait vivre tous les jours. Celui qui ne croit pas en Dieu perd son temps, car c'est grâce à Lui que nous vivons. De la même manière, Il peut prendre nos vies. Il est Unique, Il est le Seul à avoir le pouvoir de la vie et de la mort sur les êtres. C'est

pourquoi, nous devons Le vénérer à tout moment et Lui témoigner de notre foi en Lui. Le mois de Ramadan est la période propice pour cela.

Quels sont les moments de votre vie où vous êtes le plus proche de Dieu ?

Dans mes moments de joie et de peine. Tout vient de Lui. Nous aurions tous aimé ne vivre que des instants d'intenses bonheurs dans notre vie, mais le malheur fait partie de nos destins. Même dans nos pires moments, nous devons rendre grâce à Dieu, car Il ne nous inflige pas des douleurs pour rien. Souvent, on dit que si le Bon Dieu vous fait passer par des épreuves, c'est parce qu'Il vous aime encore plus.

Quand est-ce que vos pensées se tournent le plus vers Lui ?

A tout moment, je pense sans arrêt à Dieu. Il habite mes pensées en permanence.

Vous rappelez-vous d'un grand péché que vous avez commis ?

Non honnêtement, je ne m'en souviens pas. Je sais également que si j'avais commis de grandes fautes, Le Seigneur est Miséricordieux, Il me pardonnera.

Que pensez-vous du comportement des Sénégalais qui change pendant le mois de Ramadan ?

Je trouve que c'est une bonne chose, mais les Sénégalais gagneraient beaucoup à conserver les habitudes qu'ils ont durant le mois de Ramadan et de les transposer dans leur vie de tous les jours. Toutefois, nous sommes des êtres humains et nul n'est parfait.

Faites-vous partie de ces jeunes filles qui changent complètement leur accoutrement durant le mois de Ramadan ?

D'ordinaire, je ne porte pas des tenues sexy. Je suis plus portée vers les habits traditionnels et autres. Pendant le mois de Ramadan, je m'habille parfois en pantalon et autres, mais c'est toujours décent. J'évite tout ce qui est accoutrement sexy. Il n'y a pas trop de changements dans ma mise, en vérité.

Êtes-vous plus casanière ?

Je suis beaucoup plus chez moi pendant le Ramadan, car mes activités sont en stand-by. Il n'y a plus de soirées, de «*sabars*» et autres, où je me rendais souvent dans le cadre de mon travail. A part aller faire quelques courses, je suis toujours confinée chez moi.

Quel est votre emploi du temps pendant cette période ?

Lorsque je me lève le matin, je vais quelquefois faire des emplettes au marché. Au retour, je consulte mon ordinateur, jusqu'à la prière de 14 heures. Je pique un petit somme, avant de me lever pour la prière de 17 heures. Ensuite, je me consacre à la préparation du «*ndogou*» et du dîner. Après la rupture du jeûne, je prie et j'attends l'heure du «*Nafila*»...

2-Convoquer la stratification sociale et l'appartenance ethnique

Pour se définir comme une bonne sénégalaise vertueuse avec une moralité certaine, d'autres identités telles que l'origine ethnique et la catégorie sociale interviennent. Dans la société wolof⁹³, il existe le système des castes qui détermine une certaine hiérarchisation sociale: les *géer*, la caste supérieure (noble) et les *ñeeño*. A chaque caste est attaché socialement un métier, une vision du monde, des valeurs morales ; les *géer* sont définis traditionnellement comme des éleveurs, des agriculteurs alors que les *ñeeño* sont associés aux travaux manuels (cordonnier, bûcheron, bijoutier, tisserand etc) à l'art oratoire et à la pratique musicale (griots, chanteur, percussionniste). De même, dans l'imaginaire collectif, certaines valeurs morales sont des attributs associés aux *géer* telles que le *jom* (l'honneur), le *kersa* (la pudeur qui englobe retenue dans la parole et dans les actes), le *yar* (une bonne éducation). Tandis que les *ñeeño* « [...] sont parfois considérés comme des colporteurs de nouvelles indiscretes, des manipulateurs et des flagorneurs» (Leymarie, 1999, p.3).

Isabelle Leymarie ajoute que « c'est cette impureté intrinsèque qui leur confère le privilège de parler et de plaisanter librement, sans crainte de représailles » (Leymarie, 1999, p.8). Selon toutes ces valeurs citées le *géer* serait celui qui a la bonne conduite qui a une réserve comportementale et le *ñeeño* incarnerait la désinvolture, celui qui manque de pudeur. Ce

⁹³Nous prenons ici l'exemple de la société wolof du fait que les wolof constituent l'ethnie majoritaire, c'est aussi l'une des ethnies où la distinction des individus selon la caste est bien marqué. Toutefois, chez les haal pular aussi, cette hiérarchisation existe mais sous une autre forme.

stock de croyance malgré les transformations amenées par l'islam⁹⁴ (qui ont tenté d'invalider cette hiérarchisation sociale) reste prégnant dans les rapports sociaux. Ainsi pour justifier la sauvegarde d'un honneur, d'une bonne éducation, certaines figures féminines utilisent la ressource s'articulant autour de la revendication identitaire, d'une supposée noblesse. Prenons les cas de la styliste Oumou Sy qui soutient ceci: « je viens d'une famille noble hal pular je ne saurai tenir un mauvais rôle dans l'affaire des cent mannequins » (entretien, 02 février 2010, Dakar), des danseuses Oumou Sow (qui se définit aussi par rapport à ses origines Haal pulaar ; l'ethnie haal pulaar étant désignée suivant le prestige religieux) et Mbathio Ndiaye (qui revendique des liens de parenté avec la famille d'El Malick Sy). Ndèye Guèye, quant à elle, se définit comme une métisse (sérère-léboue). Revendiquer une affiliation par rapport à une personne ayant occupé des fonctions sociales reconnues constitue également un atout utilisé dans la construction d'une bonne réputation. Par exemple, Oumou Sow s'identifie par rapport à son père Sabor Sow qu'elle définit comme un des premiers managers et promoteurs musicaux, son oncle Amadou Boly Ndiaye (qui fut un célèbre danseur du chanteur Baba Maal). Parallèlement, Ndèye Guèye rappelle à chaque occasion que son père fut un grand arbitre très connu dans la banlieue dakaroise. De telles identifications servent à mythifier les personnalités en mobilisant les imaginaires qui définissent chaque ethnie. Viviane Chidid Ndour évoque ses ascendants maures pour justifier ses formes généreuses, Ndèye Guèye se réapproprie les qualificatifs sociaux associés au lébous et aux sérères telles que le sens de l'honneur, la dignité, le fort caractère, etc. Des identités particulières sont en veille dans la nation sénégalaise mais se réactivent dans des cas particuliers comme ceux où il faut se singulariser, se définir ou encore se justifier. Le modèle wolofocentrisme domine sous les auspices d'un modèle culturel majoritaire: la langue et la culture wolof font partie des canaux d'identification à une mémoire nationaliste mais à chaque étape de justification et de singularisation, elle est cumulée à une autre identité.

3- Retour vers les stéréotypes et assignations de genre : (re) endosser les statuts de mère et d'épouse

La danseuse Ndèye Guèye exprime à propos du rôle de la femme dans la famille, une vision très tranchée : « *une maitresse de maison doit s'occuper de son mari, de ses enfants. Elle doit quotidiennement veiller personnellement à ce que son époux mange de succulents*

⁹⁴ L'islam rejette les différenciations entre individus fondées par exemple sur la naissance.

*plats, porte des vêtements propres, dort avec l'esprit apaisé. En faisant tout cela, le mari n'aura pas besoin d'aller voir ailleurs. En clair, une épouse doit être l'esclave de son mari, une vrai baay faal⁹⁵ ... » (Entretien, 17 février 2010, Dakar). Dans ce même sillage, le mannequin Adja Ndoye soutient que « *les mannequins sont des femmes comme les autres sénégalaises. Elles savent bien gérer un homme, tenir un foyer, s'occuper d'une famille. L'argument qui consiste à nous présenter comme des jet-setteuses qui vivent de boîtes de nuit, de soirées de gala et qui sont incapables d'être de bonnes épouses et mères de famille ne tient qu'à des aprioris* » (Entretien 16 mars 2010, Dakar). Ces visions montrent une configuration paradoxale : elles prônent des idées progressistes mais ne sont jamais éloignées des identifications qui façonnent le féminin national. De telles mobilisations leur permettent de « pondérer le côté subversif des nouvelles opportunités professionnelles » (Goerg, 2007, p.11) par une multiplication des gages de féminité conformes aux idéaux normatifs. Angela Mac Robbie note à cet effet que « *la production de la féminité "jeune" passe désormais par un afflux continu d'incitations à adopter diverses pratiques spécifiques, perçues à la fois comme progressistes et éminemment féminines* » (Mac Robbie, 2009).*

Il s'opère alors dans les discours publics des figures étudiées une présentation de soi qui passe par une convocation des normes de genre mais également une légitimation de la validité et des fondements de telles normes. La féminité institutionnalisée ou du moins celle qui est la plus partagée renvoie normalement à la maternité et au mariage. Etre femme selon « l'ordre du genre » c'est être mère et épouse c'est aussi s'approprier les bonnes qualités pour être classé dans la catégorie « bonne épouse », « bonne mère ». La frontière entre le statut de mère et celui d'épouse est souvent très poreuse car tous les deux se pratiquent dans la sphère domestique et sont difficilement indissociables finalement l'injonction qui est faite aux femmes (en termes d'accomplissement des deux statuts) fonctionne conjointement sur ce double registre. La mobilisation de ces deux référents redimensionne forcément la nature des qualifications qui sont construites devant les identités féminines transgressives. Pour les femmes qui utilisent ces registres, il ne s'agit pas seulement d'affirmer publiquement sa situation matrimoniale et son statut de mère mais elles démontrent aussi leur adhésion à « l'ordre du genre » c'est-à-dire une construction cantonnant la femme aux rôles domestiques (prendre soin d'un mari,

⁹⁵Ce terme, en prolongement avec sa signification religieuse, est aussi utilisé pour désigner une personne simple, sobre pouvant se montrer conciliante voire soumise de manière consentie à une autorité quelconque.

s'occuper des enfants, etc). L'accent est mis sur la définition en tant que « bonne épouse » car au fond ce déterminant ficelle d'autres constructions plus globales telles que l'idéologie dite du « travail de la mère » (l'avenir des enfants du couple résulterait de la conduite et du comportement de leur mère envers leur père, être une « bonne épouse » c'est donc garantir une réussite sociale à sa progéniture).

Dans la langue wolof, il existe d'ailleurs un corpus très diversifié de maximes pour légitimer une telle représentation : « *liggéeyu ndey añub dom* », ce qui veut dire ceci : l'enfant récolte les fruits du travail de sa mère. Le travail traduit ici les comportements normés et attendus de la femme dans son rapport avec son époux, la famille et les amis de celui-ci. *Ku ñuluk sa jëkkër yak sa dom* prolonge toujours la corrélation qui est faite entre comportements de la mère et réussite des enfants. En définitive, le mariage est présenté socialement comme une épreuve pour la femme qui doit faire preuve de *muñ* (patience) afin de recevoir le qualificatif de bonne épouse et garantir ainsi une réussite à sa progéniture.

A travers la réappropriation du statut d'épouse modèle, il s'agit de montrer publiquement une capacité à retenir un homme. Une telle démonstration recroise les assignations genrées. Il s'agit ainsi de se présenter comme une maitresse de maison, une bonne cuisinière maitrisant les trucs et astuces pour rendre le foyer et la vie de couple agréable ou encore démontrer une érotisation de sa féminité (notion de *jonge* très présente dans le vocabulaire des femmes) voire se réduire à un objet sexuel pour son époux. L'enjeu pour les figures étiquetées péjorativement est de montrer une autonomisation, une subjectivation qui n'exclut pas les rôles traditionnels associés au féminin. Une telle posture montre que ces femmes jonglent avec deux identités : l'une est transgressive et l'autre conforme à l'« ordre du genre ». Dans le cas des filles qui ne sont pas encore mariées les référents d'épouse et de mère sont remplacés par le statut de « bonne enfant » ; référence à la fille qui fait la fierté de ses parents car ayant réussi dans le milieu de la danse, de la mode ou encore de la chanson. A cette construction, il est souvent assimilé d'autres normes telles que le respect de ses parents, l'attention et la considération à l'endroit d'eux. L'entrée dans les liens du mariage constitue aussi un frein à la production d'identités transgressives, prenons par exemple le cas des filles qui arrêtent le métier de mannequinant une fois mariée ou encore l'exemple de certaines danseuses qui affirment « *suma ame jëkkër dina bàyyi fecc* » (j'arrêterai la danse lorsque j'aurai un époux). La monstration du statut d'épouse et de femme responsable d'une famille sert aussi à enclencher un mécanisme de

désétiquetage qui rendrait positif la réputation et la nature du jugement social. Par exemple, l'animatrice de radio et téléspeakerine Fatou Sakho, a représenté dans les années 90, une figure à la réputation sulfureuse. Une telle désignation s'appuyait sur son hypervisibilité (téléspeakerine confrontée au regard du public tous les soirs aux heures de grande audience), le port vestimentaire, l'association de son nom à une rumeur (maitresse du politicien socialiste Ousmane Tanor Dieng). Aujourd'hui, l'étiquetage péjoratif qui pesait sur cette figure s'est non seulement déplacé avec son mariage mais le statut de mère de famille rangée reste associé à son image. Les justifications de sa nouvelle catégorisation se focalisent sur la décence de son habillement, la réserve dans l'expression verbale et corporelle.

Nous pouvons aussi prendre l'exemple de la chanteuse Arame Thioye⁹⁶ qui a construit sa visibilité publique et son succès dans le champ musical par un habillement érotisé. D'ailleurs, elle a fait l'objet de critiques s'articulant autour de l'indécence de son port vestimentaire exacerbée par des formes généreuses. Elle a longtemps mobilisé ce critère physique pour asseoir un succès populaire en réduisant l'indication liée au talent. Depuis son mariage en 2012, Arame Thioye est devenue invisible sur la scène publique en s'expatiant aux Etats Unis. Son mariage aurait marqué la fin d'un paraître perçu comme « scandaleux » et le début d'un alignement derrière les injonctions sociales à la conjugalité et à la maternité.

Nous pouvons également nous arrêter sur le cas de la Miss Sénégal 87. Après une implication dans des affaires de mœurs et des démêlés avec la justice (accusée de bigamie par son ex-mari, grief avec Lamine Faye un neveu de l'ex-président Abdoulaye Wade qui soutient avoir eu des relations amoureuses avec elle, etc), Fabienne Féliho a déplacé la nature de sa visibilité publique par son investissement dans l'espace public politique et finalement son expatriation aux Etats Unis. S'intéresser aux affaires communautaires, s'expatrier et vivre dans l'anonymat sont les canons utilisés par l'ex Miss pour se défaire des images péjoratives ayant marqué sa visibilité publique ces deux dernières années.

Ces figures féminines manifestent ce besoin de réappropriation des attentes sociales car elles ont la crainte d'être présentées comme moins féminines à cause de leurs pratiques sociales (perçues comme transgressives). Angela Mac Robbie analyse ce même tiraillement (liberté/reprise des stéréotypes de genre) chez les femmes qu'elle appelle les

⁹⁶ Voir sa photo en annexe 4, n°35.

top-girl et qui sont au centre d'une « hyperféminité de la mascarade, portent des talons aiguille et des jupes étroites par exemple, qui pourraient sembler repositionner les femmes au sein des hiérarchies traditionnelles de genre » (Mac Robbie, 2009, p. 21). Selon Mac Robbie, les femmes émancipées, indépendantes ayant un certain pouvoir se retrouvent face à ce besoin de justification de leur féminité, de leur pouvoir de séduction, elle soutient ainsi qu'« *une femme occupant une position importante, au moment de démontrer son aptitude professionnelle en public en donnant une conférence par exemple, peut saper l'effet de maîtrise et d'expertise qu'elle manifeste par un effet de coquetterie et de gestes féminins, rassurant de ce fait ses collègues masculins sur le fait qu'elle reste une vraie femme (et donc une femme soumise)* » (Mac Robbie, 2009, p.23).

4- Le rôle de l'entourage familial dans la construction de la réputation

La mise en scène médiatique des femmes étudiées accorde peu de place aux entourages familiaux de celles-ci. Si les récits médiatiques construits principalement par la presse *people* s'articulent souvent autour de la vie privée de ces femmes, ils peinent à pénétrer objectivement les cercles familiaux. Toutefois, certaines femmes affiliées à un personnage (époux, père, frère, etc) déjà connu dans la sphère publique se retrouvent avec leurs familles dans les médias ; l'époux ou le père déjà célèbre constituerait la porte d'entrée d'une telle médiatisation. En guise d'exemple, prenons le cas de la chanteuse Viviane Chidid Ndour qui est mariée à Bouba Ndour, un frère du célèbre chanteur Youssou Ndour. Ses déboires matrimoniaux (mariage, divorce, remariage, scène de jalousie, etc) ont marqué le début de la médiatisation de sa vie privée. Par la suite, sa mère, sa sœur et ses enfants ont commencé à être visibilisé dans les médias.

Devant les pratiques « scandaleuses » les entourages familiaux construisent un argumentaire dans lequel les femmes sont idéalisées et présentées suivant une bonne image. En effet, il s'agit pour les familles de relativiser le fait perçu comme transgressif et de déplacer le jugement populaire vers les qualités de ces femmes. Dans l'analyse des pratiques, il ne faut pas donc négliger le rôle des familles. Si une pratique est rejetée socialement, il reste que le silence de la famille, ou mieux sa caution, soit un argument fort pour les productrices. Elles déplacent également le curseur en insistant sur la bonne moralité de ces femmes et le fait qu'elles assurent financièrement. Lors d'un reportage de la Télévision privée Walf Télévision, Aby Pouye, la mère de Ndèye Guèye disait ceci :

« *ma fille est quelqu'un de bien, elle habite avec nous et subvient à nos besoins* ». La danseuse confirmait la position de sa maman : « *mes moyens me permettent d'aller prendre un appartement mais je ne le ferais pas car « rafetul⁹⁷ » en tant que fille divorcée, vivant seule, je préfère rester auprès de ma famille et partager avec elle ce que je gagne jusqu'à l'arrivée d'un époux* ».

Dans les interviews parues dans les médias, cette question liée à l'habitat de ces jeunes femmes constitue une constance. Les réponses à cette question suivent toujours le même schéma, qui est celui de la démonstration d'une proximité avec le milieu familial, d'une vie se résumant aux proches et au travail. Interrogé par le WeekEnd Magazine, la danseuse, reconvertie aujourd'hui en chanteuse et couturière, répondait à la question « habitez vous avec vos parents ? » par ces mots : « *oui, c'est ma grande famille qui se trouve au rez-de-chaussée de l'immeuble. Moi, j'ai aménagé cet espace (au premier étage) pour les répétitions et autres. C'est un endroit qui ne me convient même pas pour le travail, mais je n'ai pas le choix. Les fans entrent et sortent comme ils veulent, mais si je vais prendre un appartement, je vais entendre du n'importe quoi. Il est préférable que je reste là, au vu et au su de ma famille. Il n'y a aucun homme qui entre ici, je n'ai même pas de vie à moi. Je n'ai rien à cacher à mon entourage. Mes répétitions, mes amis, mon travail. J'ai beaucoup appris dans ce milieu et chaque jour, j'en apprends encore. Il faut que les femmes se forment une personnalité, aient une certaine respectabilité dans leur travail* » (Week End Magazine, 30 juillet 2007).

Nous voyons comment dans le discours le fait de vivre auprès des siens est utilisé comme argument. En effet, selon les normes culturelles sénégalaises, la fille ou la femme célibataire est censée vivre dans le domicile parental jusqu'au mariage, à partir de ce moment elle est « sous la tutelle » de l'époux. D'autre part, on note une autre acception du terme « fille bien » qui signifie celle qui aide financièrement sa famille. Il faut savoir que ceci est un argument recevable dans les représentations sénégalaises même s'il existe un rejet social de l'activité exercé : dans ces représentations sociales, le soutien financier apporté à sa famille serait un dogme social mais aussi religieux incombant à tous.

⁹⁷ Ce terme renvoie à ce qui n'est pas bien et pourrait susciter un jugement péjoratif inhérent surtout au regard des autres.

Chapitre 8 : Approche instrumentale des pratiques transgressives : un marché des « scandaleuses » et des féminités exubérantes

1-Analyse de la mise sur agenda médiatique des féminités nouvelles

Durant ce travail, nous avons pris les médias (souvent la presse populaire pour ne pas dire *people*) comme la première scène de dévoilement des pratiques « scandaleuses ». Celles-ci naissent souvent sur la scène publique sous forme de faits divers (sous un aspect sensationnel, évènementiel) dont l'ampleur et les enjeux se construisent au fur et à mesure des indignations du public. Si la médiatisation de certaines identités se fonde sur des données factuelles précises et explicites, il arrive que les médias construisent eux même l'étiquetage péjoratif de certaines filles souvent célèbres. Dans un tel cas, la narration des faits se construit souvent sur des régimes de révélation ambigus. Une grande place est alors accordée à l'information allusive où le lecteur est invité à un constant jeu de devinette pour comprendre l'information donnée. Ici les rumeurs en tant qu' « information informelle » (Taïeb, 2006, p.134) et « nouvelles non vérifiées » (Renard, 2006, p.54) constituent l'ossature sur laquelle les médias produisent et renouvellent des révélations « scandaleuses ». Cette offre médiatique conditionne à son tour la réputation et la stigmatisation de certaines filles. En publicisant des pratiques « décalées », les médias définissent la trame qui détermine les réactions d'abord de l'opinion publique ensuite des autorités publiques. Entre les médias et les « autres », il est difficile de fonder l'origine des rumeurs car comme le note Emmanuel Taïeb « nombre de « rumeurs » présentées comme spontanément fabriquées par le corps social, trouvent en fait leur origine et leurs canaux de propagation dans l'espace médiatique » (Taïeb, 2006, p.133).

Face aux « informations informelles », les figures concernées adoptent une stratégie de « fuite hors de la justification » qui sonne comme un « refus de clarifier une insinuation » (Boltanski, Thévenot, 1991, p. 412). Les informations qui sont présumées compromettantes (Rayner, 2007) sont souvent considérées comme des cas isolés, purement locaux et ne suscitent des réactions sociales que rarement.

La surenchère autour des nouvelles féminités est à lire sous l'angle de la construction depuis quelques années au Sénégal d'une proximité entre médias et public ou encore une popularisation médiatique. Ceci se traduit par l'émergence d'émissions axées sur la vie privée de certains personnages connus (« star en ligne », « 24h ak », « Dakar ne dort pas »)

de lignes éditoriales qui mettent l'accent sur des identités émergentes (telles que les pratiques homosexuelles) et d'une floraison de magazines mensuels axés sur les *people*. Ces nouveaux contenus médiatiques fondés sur le sensationnel, le sulfureux constitue aussi un marché rentable (les journaux populaires traitant souvent de faits divers, de scandales font plus vendre que la presse dite sérieuse. Les médias opèrent des choix de modèle dans le mécanisme de visibilisation des féminités ; l'accent est souvent mis sur les femmes qui ont déjà une mauvaise réputation (souvent les figures de la danseuse et du mannequin), ceci a pour effet de démultiplier l'intérêt du public. Le matraquage médiatique en temps de pratiques « scandaleuses » avérées s'accorde à mettre en jeu une description des faits incriminés, la présentation des actrices impliquées ainsi que les discours des indignés mais les informations suivent souvent une seule ligne directrice (celle qui consiste à présenter l'argumentaire de l'accusation et les discours idéologiques des entrepreneurs moraux). Les médias sont ainsi dans un mécanisme de prolongement de l'indignation. Les discours qui prennent explicitement le contrepied de la société indignée se construisent souvent dans des espaces virtuels telles que les forums de discussion ou le blogging (qui offre une forme de libération de la parole critique et contestataire). Ces discours contradictoires sont aussi le fait de journalistes critiques vivant souvent hors du pays (Souleymane Jules Diop avec notamment son article⁹⁸ sur *guddi town yengël down*: le « lëmbël⁹⁹ » au prolétariat). Le rapport des médias aux identités transgressives révèle une contradiction : c'est eux qui créent la visibilité voire la célébrité de celles qui portent des identités problématiques mais quand une pratique « scandaleuse » éclate les médias se rangent implicitement du côté des indignés.

2-La demande masculine des féminités exubérantes

La modernité communicationnelle célèbre au Sénégal des personnages féminins, ceci n'est pas étonnant si l'on sait un tant soit peu que la visibilité des femmes dans la presse populaire/*people* en ligne et les magazines locaux reste tributaire d'images stéréotypées (présentation de la femme en tant que séductrice derrière un corps érotisé et sexualisé). La « culture du paraître » devient une condition pour élire celles que les médias rendent visibles. Pour le dire comme Eric Macé, dans leur visibilité publique, ces personnes

⁹⁸Article à voir ici : <http://leboytown.blogspot.fr/2007/09/souleymane-jules-diop-du-leumbeul-au.html>

⁹⁹ Le *lëmbël* est un style de danse sénégalaise, généralement pratiqué par les femmes et consistant à tortiller les fesses.

semblent « engager moins leur compétence que leur personnalité » (Eric Macé, 2006). Le modèle de féminité national, construit sur un ensemble de réserves (vestimentaire, comportementale) est aujourd'hui le modèle absent dans les médias contrairement aux nouvelles féminités basées sur des qualités esthétiques différentes. Les féminités qui provoquent les indignations sociales sont aussi celles qui fascinent, reconfigurent les identités féminines et construisent un nouvel éthos économique. La mise en jeu des pratiques est à analyser sur la toile de fond de rapports sociaux faite de séduction mais aussi d'un système de monétarisation des échanges amoureux où les filles tirent partie d'une « féminité vénale » (Grange-Omokaro, 2009, p.201). Ces filles visibilisées constituent des cibles dans un marché de la séduction où le capital lié à l'exubérance, la sexualisation du corps permettent de bien se positionner.

La présentation de soi est ici placée sous le signe de la séduction, d'une tyrannie du paraître. Ce qui place, par ailleurs, ces jeunes filles dans une position où elles sont censées recevoir des avances masculines dont les motivations tournent souvent autour de l'échange sexuel. La danseuse Ndèye guèye exprime bien cette réalité en ces termes : « *la célébrité fascine sans doute et attire du monde. Beaucoup de personnes dont des hommes et des femmes, des jeunes et des vieux s'intéressent à moi car ils aiment avant tout ce que je fais, ma façon de danser. Mais au-delà des mouvements de fan, je reconnais sans aucune prétention que beaucoup d'hommes (parfois même mariés) me courent après mais j'essaie toujours de distinguer ceux qui m'aiment sincèrement de ceux qui veulent juste passer du temps avec moi...vous voyez ce que je veux dire. Je reçois souvent des propositions indécentes venant même parfois de hautes personnalités de ce pays* » (Ndèye Guèye, entretien, 17 février 2010). Abondant dans le même sens que Ndèye Guèye, Aïda Dada, danseuse aussi, fondatrice et dirigeante du groupe de danse, « les lionnes » : « *Dans le milieu de la danse et du show-biz en général, un homme peut te proposer beaucoup, beaucoup d'argent afin de t'avoir dans son lit. Beaucoup d'hommes pensent qu'avec leur argent, ils peuvent ouvrir toutes les portes du monde* » (entretien, 07 février, 2010, Dakar).

Les hommes participent à la construction de la mise en scène et à la diffusion de la subculture générée par les identités transgressives (ils sont souvent les organisateurs comme ce fut le cas avec le scandale *guddi town yengël down*, constituent en partie le public et mettent les vidéos sur la toile). Dans le rapport des « scandaleuses » aux hommes, se joue une relation d'échanges monétaires et de bien matériels. Nous pouvons citer le système des fans club transnationaux souvent représentés par les émigrés vivant en Europe

ou aux Etats Unis (ceux qui sont appelés dans le langage local les *moodu-moodu* qui constituent les bailleurs de fond de certaines danseuses et chanteuses). Ce sont aussi ces *moodu-moodu* qui permettent à celles-ci de se déplacer dans les flux migratoires et d'accéder à des connexions diasporiques (invitation à des manifestations culturelles dans la diaspora sénégalaise).

Les discours publics des filles sont construits en partie sur une rivalité à attirer le plus d'hommes riches souvent populaires et jamais nommées « des personnalités de ce pays me courtisent » (Oumou Sow, entretien 08 février 2010). Elles rendent public les capitaux, les voitures et les maisons offerts par les admirateurs. Cette façon de se présenter publiquement constitue une annonce d'un prestige et d'une valorisation sociale via un prétendant pouvant devenir un bon époux. La question que Tamar Liebes posait à propos des jeunes femmes israéliennes : « Serai-je belle, serai-je riche ? » (Liebes, 1999) pourrait être reprise ici pour montrer la façon dont les femmes sénégalaises construisent les logiques et imaginaires qui fondent la réussite sociale. Seulement dans le cas sénégalais, l'expérience du mariage constitue un facteur déterminant, ce qui fait qu'on pourrait reprendre Tamar et dire plutôt « Suis-je belle, aurai-je un mari riche ? ». Ce rapport à la valorisation attendue d'un homme riche délégitime d'ailleurs ou du moins permet de relativiser les discours de certaines danseuses qui prônent une autonomisation et une émancipation de tout appui masculin.

Soulignons également une contribution des hommes dans les scandales liés aux séances de *sabar* ; ils participent aux *sabar* en tant que *tamak* (bateur de tam-tam) c'est-à-dire ils y jouent le rôle de chefs d'orchestre, de musiciens. Ce métier est un travail strictement masculin. Dans certaines situations, les *tamak* participent voire incitent aux jeux érotiques dont les danses font l'objet. Audrey Dessertine écrit au sujet de cet apport et intéressement masculin que « [...] le musicien qui évolue avec son *tama*¹⁰⁰ au centre du cercle de danse, peut, d'un geste rapide, toucher la danseuse avec un mouvement vif de bassin, symbolisant l'union sexuelle » (Dessertine, 2010, p.100). Si les hommes coopèrent activement dans ce qui est perçu comme obscène, la critique sociale ne se focalise pas sur eux. Il serait ainsi normal pour ces hommes d'exprimer publiquement une virilité débridée.

¹⁰⁰ Le *tama* est l'instrument du bateur, le tam-tam.

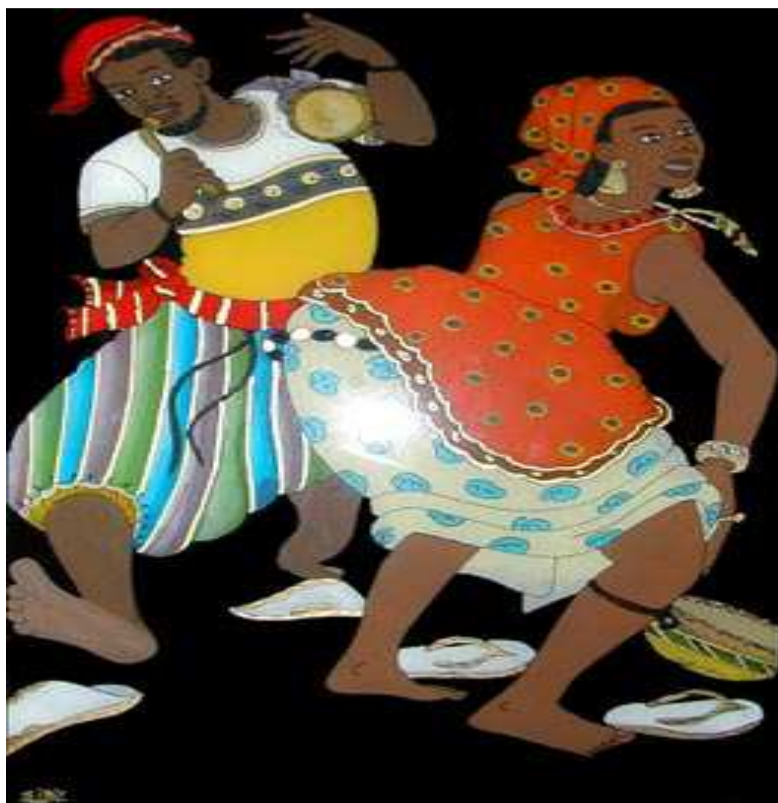


Figure 23 : Image symbolisant une femme qui danse sous la direction d'un *tamak*

De plus en plus d'hommes danseurs partagent les pistes de danse avec les femmes mais l'exubérance et la sensualité ne constituent pas des attributs attendus d'eux. D'ailleurs ceux qui sont sur les pistes n'utilisent pas les mêmes registres que les femmes et ne sont pas perçus de la même manière. Ils sont souvent considérés comme des professionnels de la danse. Cette image leur permet sans doute de préserver la virilité et la force physique attendues culturellement d'eux. Audrey Dessertine note à propos d'une telle différenciation entre danse masculine et féminine que : *« les hommes qui, aujourd'hui, sont acceptés sur la piste d'un sabar, le sont en raison de leur statut particulier, celui de professionnel de la danse. Plus généralement les hommes danseurs ont développé un style qui leur est propre et qui n'engage pas les mêmes attributs que ceux des danses féminines. Les hommes excellent dans l'invention de multiples « phases ». Ils insistent sur l'aspect théâtral dans leurs réalisations à travers le mime pour se faire remarquer. Ici, ce n'est pas la sensualité qui est recherchée mais la démonstration de force, de puissance musculaire, d'acrobaties, et la capacité à faire rire le public par des gestes qui suggèrent des situations comiques »* (Dessertine, 2010, p.104). Elle ajoute que les filles ne pouvant pas atteindre une telle performance plutôt physique centrent leurs efforts sur l'érotisation des danses, l'allusion à la sexualité.

3- Le contrat de visibilité médiatique : des couvertures médiatiques sensationnelles

Nous abordons ici l'instrumentalisation consciente des médias par certaines figures (en l'occurrence les danseuses, les mannequins et les chanteuses) pour paraître et apparaître en vue d'obtenir une visibilité publique. Aïda Patra, de son vrai nom Aïda Kane (Patra en référence à la chanteuse jamaïcaine Patra dont elle imitait le style) reconnaît publiquement faire des choses pour que la presse parle d'elle : « Quand je reste trois mois sans que personne ne parle de moi, je commets une grosse connerie pour qu'on parle de moi » (Interview dans le Magazine *Icône*, mars 2012). Cette centralité induit d'entrevoir une éventuelle complicité, une conspiration entre les célébrités « scandaleuses » et les journalistes qui livrent de telles informations. Dans le milieu du *show-biz* sénégalais, les cercles d'amis se côtoient, fréquentent les mêmes milieux (souvent les boîtes de nuit, soirée de gala, soirée d'anniversaire, mariages, baptêmes, etc.). De ces rapports de face à face se construisent des arrangements, des négociations et des calculs structurés. Des rapports d'arrangements entre animateurs radiophoniques et chanteurs /chanteuses ont été déjà observés à la libéralisation des ondes privées. Par exemple, dans les émissions d'animations musicales, sont privilégiés certains chanteurs et pas d'autres (faire passer le plus souvent le cd d'un tel et pas un autre). D'ailleurs certains chanteurs ont vite compris le profil qu'ils avaient à tirer en ayant de bonnes relations avec les animateurs de radio, ainsi il est devenu une mode de chanter les louanges des animateurs dans les productions musicales (ce fut par exemple le cas de Papa Ndiaye Géwél, Mbaye Dieye Faye, etc).

Dans le cas des danseuses et des mannequins, ce rapport est difficilement vérifiable mais en analysant une certaine presse en ligne comme *Facedakar*, nous nous sommes rendu compte qu'il existait des traitements différentiels entre certains personnages. Par exemple, certains mannequins sont non seulement quotidiennement présentes dans les pages du journal mais en plus elles apparaissent sous un bon angle (habillement bien soigné, mise en scène de photo de voyage à l'étranger, etc). Parallèlement à leur présentation contrôlée, il s'opère conjointement des mécanismes de dévalorisation d'autres figures censées être des rivales ou simplement évoluant dans la même sphère. Mansour Dieng, le directeur de publication du magazine *Icône* a évoqué récemment dans une émission télévisée un pacte l'ayant lié au mannequin Adja Diallo (dans une période de baisse de popularité, celle-ci serait venue le voir pour qu'il lui consacre une page dans son magazine). Selon le directeur

du site *Facedakar*, El Malick Seck¹⁰¹, il ne s'agit pas d'admettre un contrat liant journalistes et célébrités féminines mais d'après lui il faut juste reconnaître que la presse *people* a besoin de vendre et parallèlement les femmes populaires comme les danseuses, les styles et les mannequins ont besoin que leurs pratiques soient visibilisées, elles ont besoin d'être populaires.

Certains journalistes *people* sans reconnaître un *deal* avec les célébrités se définissent explicitement comme des (re) constructeurs d'image et de réputation: « *quand j'attends une information dégradante sur un mannequin ou une autre célébrité, je l'appelle au téléphone pour avoir une explication et je clos toujours le débat en ces termes : je vais tout faire pour montrer une bonne image de toi* » (Bamba Diop, journaliste *people*, entretien juin 2013). Cette catégorie de journalistes *people* revendiquent une presse *people* correcte qui réhausse l'image des célébrités. Une telle catégorie défend une forme de moralisation de la presse *people* sénégalaise qui reconfigurerait en partie les effets des technologies de l'information. Selon les propos du photographe-reporter Chon : « *le monde de la presse people a changé très vite. J'ai débuté ma carrière de photographe people au début des années 2000. En ce moment tout se passait très bien. Je photographais les stars du football, de la musique, à cette époque il y avait pas les boites de nuit telles que Duplex et autres. Je vendais ces photographies à Thiof Magazine et il n'y a jamais eu de polémique. Tout le monde appréciait et je n'ai jamais été appelé par la Direction des Investigations Criminelles. Aujourd'hui les choses ont changé : certaines photographies sont de l'ordre du privé. Mon travail évite de montrer l'intimité des gens car je pense qu'on est ni aux Etats Unis ni en France, nous avons des valeurs de pudeur.* » (Chon, photographe *people*, entretien, février 2010). Dans la même logique, selon le journaliste *people* Bamba Diop : « *on est au Sénégal et non à Paris ou à Dubaï, on ne doit pas tout montrer ou tout dire. Je demande aux patrons de presse de revoir les façons de faire dans le milieu médiatique. Il faut que les gens qui se disent journalistes arrêtent de briser des ménages en distillant des informations indécentes.* » (Bamba Diop, journaliste *people*, entretien, juin 2013).

¹⁰¹Entretien, Dakar, 2010.

Chapitre 9 : Les influences du global dans les démarches de construction d'identités décalées

1-L'impact des connexions diasporiques et l'expérience de la migration

Les porteuses de nouvelles identités (transgressives ou du moins problématiques) sont en permanente déplacement dans le circuit migratoire ; les mannequins, les danseuses, les chanteuses sont connectés avec les diasporas sénégalaises d'Europe, d'Amérique et d'Afrique. A partir de ce rapport continu entretenu avec l'extérieur, elles transportent une incarnation de nouvelles visions du monde, des logiques d'innovations qui ne sont pas forcément validées par les normes locales. L'expérience de la mobilité externe est souvent déterminante dans la formation de la subjectivation de certaines figures. Celles qui sont établies à l'extérieur inscrivent leur lien avec le Sénégal sous un rapport de renouvellement et de subversion des pratiques culturelles. Prenons ici deux exemples : la styliste Adama Ndiaye (connue sous le nom d'Adama Paris) vivant entre Paris, Dakar et Etats Unis et qui organise un défilé de mode annuel à Dakar. Nafissatou Diop dit Nafitoo, créatrice de mode, après un long séjour en France a ouvert une boutique de lingerie féminine à Dakar. Les défilés de Adama Paris sont souvent critiqués car montrant des jeunes filles vêtues de court avec des tenues jugées indécentes au moment où l'érotisation des créations de Nafissatou Diop est décrié par les médias populaires.

L'usage de l'Ailleurs peut se voir à deux niveaux : la célébrité ou la visibilité publique peut constituer une ressource migratoire, dans ce cas de figure l'expérience de l'Ailleurs ne détermine pas la formation de la nouvelle identité, le voyage est plutôt vécu comme une reconnaissance sociale, une valorisation publique. L'imaginaire social construit autour de l'Europe, de l'Amérique (celui qui voyage est forcément celui a réussi) justifie l'association entre voyage et accomplissement individuel. Le deuxième niveau nous permet de définir la mobilité féminine comme une ressource déterminante dans la formation, la construction identitaire (cas des stylistes tels que Adama Paris et Nafissatou Diop dit Nafitoo qui sont dans des logiques d'innovation et actrices dans la subversion des tabous en matière de création vestimentaire telles que la lingerie). Les pratiques de ces dernières sont certes dans une logique de défi mais elles portent plus des mécanismes en termes de logiques d'innovation qui se trouvent souvent disqualifiées.

L'image de certaines célébrités féminines établies à l'étranger est utilisée pour alimenter la presse populaire locale ; la styliste Gabrielle Goudiaby établie à Toulouse est montrée dans une dimension où féminité consumériste, succès matériel et une migration féminine réussie s'imbriquent. Nous la présentons comme une figure de la migrante « connectée » (Guignard, 2007), une actrice dans « l'expérience des interactions culturelles » (Tristan, 2007, p.33).

L'interconnexion avec la diaspora sénégalaise se traduit aussi par une forme de reconfiguration de l'espace médiatique sénégalais et une visibilité nouvelle de l'information (en ligne). Depuis la fin des années 90, en effet, divers portails d'informations généralistes (Seneweb, Xibar, Sunuker, etc) ont vu le jour, sous l'initiative de migrants installés aux Etats Unis et en Europe ; ils se positionnent en « relais » des médias traditionnels. Ils retravaillent les messages de ces derniers tout en concourant à une libéralisation de la parole sur Internet (forums de discussion, accessibilité aux blogging). Thomas Guignard exprime ce travail de renouvellement médiatique enclenché par la diaspora sénégalaise : « *Les portails généralistes créés par les migrants occupent une place très importante sur le web sénégalais méritant ainsi une attention particulière. Revue de presse, forum de discussions, annonces, chat, vidéos, radios, espaces thématiques... les migrants rivalisent d'imagination pour capter et fidéliser les internautes sénégalais* » (Guignard, 2007, p.319). Ces « portails diasporiques » se présentent ainsi comme de « nouveaux producteurs de contenus » (Guignard, 2007, p.323) représentatifs de la façon dont les identités classiques sont contestées et mises en jeu quotidiennement.

2-Le rôle des ressources médiatiques (télévision et Internet) : des branchements multiples

Les nouvelles pratiques de communication (inter)connexion des individus via Internet, la diversification des chaînes de télévision privées placent les sénégalais dans une contemporanéité globalisante. Les expériences sociales des Sénégalais sont redefinies à l'aune de la donne qu'est Internet : dans la culture populaire, les pratiques les plus isolées sont regardées, jugées, relativisées ou surenchérées sur la toile, soumises à la critique sociale. Le constat général est que « des cultures populaires africaines persistantes s'approprient et cannibalisent la technologie moderne » (Diawara, 2011, p.21). L'hyperconnexion avec ce qui se fait ou se pratique ailleurs notamment dans les pays dits

développés a induit une reconfiguration de certains contenus médiatiques locaux (émergence d'émissions globalisées). Cette reconfiguration va même plus loin : par exemple, les chaînes de télévision sont branchées à la culture télévisuelle de l'Amérique du Sud (Brésil, Mexique, Vénézuéla) en diffusant quotidiennement des telenovelas (« Rubi », « Marina », « La fille du jardinier », « Rosa Salvaje », « sublime mensonge », « la femme de Lorenzo ») venues de cette aire géographique. Ces telenovelas qui mobilisent un important public font partie de l'agenda télévisuel sénégalais. Elles investissent les chaînes de télévision sous des scénarios recyclés construits autour de l'amour, de la déception, de la trahison, du complot, etc. Les personnages de ces feuilletons populaires alimentent la mode sénégalaise en termes d'habillement, de coiffure, de langage, les noms des héroïnes sont même utilisés pour baptiser des produits de beauté, des styles vestimentaires. Les trames scénarisées dans les telenovelas servent de scènes populaires où sont explorées de manière analogique diverses situations de la vie quotidienne des Sénégalais (relations de couple, les rapports de genre, les relations entre belle-mère et bru, etc).

Si ces telenovelas sont très prisées au Sénégal en particulier par les femmes décrites comme les premières consommatrices, elles sont aussi souvent critiquées car vues comme peu éducatives et véhiculant des modèles de débauche. Leur impact est qualifié de négatif car « elles ne sont pas ajustées à nos valeurs culturelles et religieuses. Elles ne sont pas adaptées et suscitent des réactions capables d'éveiller la conscience » (Pape Issakha Dieng, socio-anthropologue, Journal Le Soleil du 8 mars 2005). A travers l'article « Comment les femmes utilisent la télévision pour domestiquer la modernité : enquête ethnographique sur la diffusion et la réception des telenovelas au Sénégal », Jean François Werner soutient que le fait que ces feuilletons véhiculent des choses moralement défendues ou socialement inacceptables au Sénégal peut fournir aux téléspectateurs une clef de changement social. Pour le Conseil National de Régulation de l'Audiovisuel, « les telenovelas tuent la production nationale et les valeurs culturelles traditionnelles » (Rapport trimestriel, juillet 2009). Restant toujours dans la perspective d'un déphasage entre les productions importées et les cultures locales, Jean Paul Colleyn note que : « *Le public africain contemporain, quant à lui, apprécie l'aspect ludique et séduisant d'une culture commerciale de l'image largement globalisée (où se croisent mélodrames indiens, films de kung-fu, thrillers américains, telenovelas, etc.), mais il apprécie que l'on produise pour lui des films qui présentent les mêmes attraits tout en puisant dans les traditions locales* » (Colleyn, 2011, p.37)

Ces programmes télévisuels confèrent à la télévision contemporaine sénégalaise un rôle de transporteur de message globalisé ; les sénégalais vivent l'ère des médias globalisés. La confrontation entre public et cette nouvelle télévision redimensionne les identités formées au terme de la socialisation. La vague de libéralisation des chaînes de télévision privées enclenchée, ces cinq dernières années, participe à une grande diffusion des identités mondialisées contenues dans les flux télévisuels (et qui cohabitent dans une large mesure avec les repères classiques de socialisation). Le Sénégal contemporain reconfigure ses schémas de constructions identitaires sur le socle de la transnationalisation des contenus télévisuels et s'inscrit à l'ère d'une « socialisation électronique » (Guignard, 2007, p.362). Au niveau de la préface de Marc Abélès dans l'ouvrage d'Arjun Appadurai (2001), nous pouvons, à cet effet, lire que, « *les constructions identitaires se produisaient dans un jeu permanent d'opposition entre soi et l'Autre, entre l'intérieur et l'extérieur. Or les migrations, d'une part, les flux médiatiques de l'autre, ont bouleversé l'ordre régnant jusqu'alors* » (Appadurai, 2001, p.13).

Cette forme de mise à l'épreuve de la socialisation classique trouve un certain écho dans les pratiques des « jeunes sénégalais connectés ». Aborder la question de la connexion de ces derniers ouvre aussi une brèche sur les mécanismes de dynamisation de la sphère publique sénégalaise, qui rappelons est aujourd'hui nourrie par des dynamiques venant d'en bas. Nous soutenons que la réception des flux médiatiques, preuve d'une hyper connexion des jeunes sénégalais, est porteuse d'un nouvel éthos qui redimensionne la participation citoyenne, la mise en jeu de l'opinion publique, le brouillage de la hiérarchie liée à la prise de parole publique.

3- L'actuel marché des magazines féminins : des espaces de subjectivation morale

Depuis une dizaine d'années, le paysage médiatique sénégalais a accueilli l'arrivée massive de magazines féminins (centrés plutôt sur la vie des *peoples*). Cette presse prône dans ses différentes lignes éditoriales une modernisation des mœurs qui est construite autour des femmes. Une grande place est accordée à la biographie des célébrités, à des problématiques taboues telles que la sexualité, l'homosexualité. Les magazines comme *Thiof*, *Icône*, *Satellit*, *En vogue* ou encore *Facedakar* investissent de nouvelles formules, abordent de manière décomplexée et débridée des questions placées sous haut contrôle moral. Le directeur de publication du magazine *Icône* qualifiait son magazine de sentinelle des valeurs morales, suite à l'affaire du mariage gay dont les photos ont été publiées par ce

même magazine. Il a produit ce discours pour justifier le pourquoi d'une telle publication. Derrière cet argument de dévoilement des faits transgressifs dans le but d'alerter l'opinion publique, se construisent des tribunes qui permettent d'aborder librement des sujets tabous. De telles tribunes fonctionnent sur une forme d'infléchissement du jugement moral. En d'autres termes, il se joue dans ces magazines une forme d'allègement de la pesanteur morale rendant ainsi possible le traitement de problématiques taboues. Hors lignes, ces magazines s'inscrivent pourtant dans la même logique de libéralisation de la parole utilisée par la presse en ligne. Une ambivalence est à noter dans les contenus véhiculés : reprise des discours classiques autour des assignations réservées aux femmes (mobilisation par exemple des normes de *jonge et de makk pooj*¹⁰² pour présenter des figures féminines), en même temps des identités contraires à la norme de féminité nationale y sont présentées voire banalisées. Une telle hybridité des contenus justifie à notre avis, l'accusation tolérante souvent suscitée par ces magazines. La reproduction des statuts attendus des femmes dilue finalement les réactions paniquées face à la monstration des identités transgressives.

¹⁰²Termes wolof qui font référence à l'art de la séduction féminine.

Chapitre 10 : Une nouvelle culture de la célébrité au Sénégal

1- Que faut-il comprendre par culture populaire au Sénégal ?

Dans la tradition académique francophone, quand on évoque le terme de culture populaire c'est souvent pour l'opposer à son autre: une culture qui serait de type élitiste (donc le propre d'une partie). Pierre Bourdieu par exemple se montre peu persuadé par l'utilisation de cette notion, pour lui elle induit une dimension péjorative et se fonde sur une perspective d'un rapport de pouvoir entre dominants/ dominés. Ce dualisme pensé par Bourdieu est lu en termes d'interpénétration par Jean François Bayart qui soutient « *L'une ne peut être pensée sans l'autre, soit que la culture de l'élite procède d'une appropriation de certains éléments de la culture populaire dans une perspective hégémonique ou à des fins de manipulations politique*¹¹, soit que la culture du peuple consiste partiellement en une assimilation de certaines pièces de la culture des élites » (Bayart, 1992, p.32). Ces deux cultures dans le cas de notre contexte d'étude sont à voir dans un travail continu de cloisonnement et de décloisonnement. Autrement dit, si nous pouvons parler d'une culture élitiste au Sénégal c'est par rapport à la variable linguistique et il arrive que celle-ci soit franchie, neutralisée. Le wolof est, en effet, la langue nationale véhiculaire, la langue française introduite pendant la période coloniale s'apprend à l'école et est utilisée par la littérature locale, l'administration et la presse par exemple. Or les chiffres des taux de scolarisation et d'alphabétisation prouvent bien que cette langue n'est pas accessible à tout le monde. Cette distance culturelle que crée la langue française peut s'appréhender à la lumière d'une dichotomie entre une culture populaire (danse, musique, théâtre populaire) et une autre moins accessible du fait de langue (littérature, cinéma). Ce qui relativise la séparation entre ces deux c'est l'ingérence permanente du populaire dans ce qui est censé être réservé à une partie (ceux qui savent lire et écrire), ceci se traduit par une substitution et une assimilation des codes de fonctionnement qui fondent la culture des lettrés. Si cette pénétration est possible c'est parce qu'un travail de resignification est fait par les acteurs (censés ne pas être concernés par la culture des intellectuels). Ce qui est remplacé ici ou retravaillé c'est le code fondamental, celui qui donne sens au discours : la langue. Le fossé sémantique est souvent supplé par l'image (cas des journaux où les images permettent de décortiquer les dires ou encore le cas des films où le téléspectateur interprète le visuel pour comprendre les intrigues). Ce qu'il faut dire c'est que ce semblant de dualisme n'est pas construit sur un fond de rapport de force. Jean Paul Colley ajoute à propos d'une telle

différenciation qu' « en matière de culture, les frontières sont depuis longtemps brouillées entre le haut et le bas » (Colleyn, 2011, p.47).

La culture populaire sénégalaise constitue une représentation d'une époque dite traditionnelle, stock de modèles d'apprentissage, d'éducation et de socialisation. Par la danse traditionnelle (celle qui est appelée *sabar*) se faisait l'éducation sexuelle des enfants, « un savoir-faire sexuel » (Berliner, Herbrand, 2010, p.15). Ces derniers se familiarisaient avec les codes sexuels via des danses obscènes accompagnées de chants se référant au sexe, au coït. Si les imaginaires sociaux se sont souvent construits dans des espaces particuliers à l'exemple de la danse, ils intègrent maintenant de nouvelles centralités qui donnent un sens nouveau à la culture populaire. David Berliner et Cathy Herbrand soutiennent en ce sens que « *la télévision, les cassettes vidéos, les DVD, l'internet et les téléphones cellulaires jouent désormais aussi un rôle crucial dans la transmission de savoirs et d'imaginaires sexuels, au Sénégal comme dans bien d'autres parties du monde* ». (Ibid)

2-Un renouvellement générationnel dans la culture populaire

Depuis le début des années 2000, il s'est construit une forme de surenchère autour d'une figure de femme transgressive dont la publicité des pratiques semble être concomitante avec l'usage démultiplié des instruments médiatiques. L'émergence de cette figure féminine coïncide également avec une nouvelle culture de la célébrité au Sénégal. Cette dernière visibilise des personnages féminins qui sont présentés sous l'angle d'images stéréotypées et d'attributs classiques associés aux femmes (séduction, charme, usage du corps érotisé et sexualisé). Ces femmes médiatisées inaugurent une célébrité de type « scandaleuse », sulfureuse et sont représentatives de ce qu'il convient d'appeler le temps des nouvelles féminités. Prenons par exemple les cas de ces figures suivantes: les mannequins Adja Diallo, Adja Ndoye, Maty Mbodji, Sokhna Aïdara et Gabrielle Goudiaby qui vient de rejoindre le peloton, les danseuses Mbathio Ndiaye, Dada Pathial, Aïda, Ndèye Guèye, Oumou Sow, les *tassukat*¹⁰³ Ndiollé Tall et Ngoné Ndiaye Géwél et la liste est loin d'être exhaustive. Ces figures font l'objet d'une médiatisation recyclée : au travers

¹⁰³ Terme utilisé pour désigner la personne qui pratique le *tassu* qui est un style musical sénégalais

de frasques, de faits divers, de rumeurs, de scandales sexuels, elles occupent la sphère médiatique. De même, plusieurs faits désignés comme « scandaleux » au regard du référentiel religieux et culturel attestent de la réalité d'une déconstruction des codes fondamentaux associés au féminin : affaire des cent mannequins, *guddi town yengël down*, *sabar bu garaw*, l'affaire des filles de la Sicap, le Dakar fashion week de 2009, affaire de bigamie de Fatou Gécwél, etc.

Si la sphère publique sénégalaise a connu une figure à la visibilité ordinaire (accès à la sphère publique sans célébrité « scandaleuse »), la nouvelle introduit une problématique de rupture en désacralisant la féminité, en posant des pratiques qui contribuent à ce que l'on pourrait qualifier de processus de déplacement des normes par le bas. Leurs actes, rappelons-le, varient: le point commun reste les répulsions sociales qu'ils provoquent et ceci en dépit d'une possible absence d'entrée en jeu de la justice et des « entrepreneurs de morale » (Becker 1985). Ceci pour dire que des danses jugées obscènes et médiatisées via internet (*sabar bu garaw* par exemple) ont suscité une forte indignation sociale, sans que la justice ne se mette en marche, comme ce fut le cas avec l'affaire *guddi town yengël down*. Rappelons que la notion d'entrepreneur de morale fut utilisée par Howard Becker dans son ouvrage *Outsiders. Etudes de sociologie de la déviance* (1985) pour désigner les acteurs qui œuvrent pour qu'un acte donné soit vu et catégorisé socialement comme déviant. Dans ce texte, nous reprenons ce terme pour parler des imans et des associations telles que Sos Consommateurs qui se mobilisent pour montrer le caractère transgressif de certaines pratiques et cherchent à faire valoir un ordre moral en s'appuyant sur une dénonciation de la perte des valeurs et de la dégradation des mœurs. Ce fut le cas, par exemple, avec le scandale *guddi-town yengël down* ou de l'élection Miss *jongoma*.

Après les indépendances, la sphère publique sénégalaise a connu des figures féminines opérant dans une logique de construction subjective, saisissable, par exemple, par l'émergence d'une écriture féminine et féministe, l'engagement en politique, la création d'associations féministes telles que *Yeewu-Yewwi* (prendre conscience pour se libérer). Certaines de ces figures féminines telles que les romancières Aminata Sow Fall et Mariama Bâ, sont parvenues à modeler leurs pratiques sur la balance des attentes sociales en termes de conduites féminines : elles ont réussi une visibilité publique, tout en se conformant aux injonctions sociales. En d'autres termes, elles ont pu trouver une situation de compromis avec les valeurs sociales fondées sur des logiques d'actions « culturalisées », contrôlées. Par contre, l'anthropologue, Awa Thiam, dénonçait, dès 1978,

les mutilations génitales féminines et la polygamie, à une période où de telles pratiques étaient considérées comme normales, car relevant de la culture. Dans la même perspective, *Yeewu-Yewwi* dénonçait aussi des violences contre les femmes, au début des années 1980, alors qu'un tel débat ne se posait pas encore. Certaines de ces figures féminines refusèrent l'étiquette de féministe car, dans l'imaginaire collectif sénégalais, le féminisme était assimilé à un projet visant à modifier les identités. Ceci a créé des ambiguïtés sur certains discours visant pourtant l'égalité des sexes. Fatou Sow soutient en ce sens que: « *la question des inégalités entre hommes et femmes fut longue à venir, les Africaines n'étant pas prêtes à en tenir le discours « public », face à l'exploitation coloniale et post-coloniale. Le discours contre « l'homme » était un discours de l'Occident contre l'Afrique, contre les valeurs culturelles africaines.*» (Locoh et Puech, 2008, p.5-22).

Les femmes « scandaleuses » ne s'identifient pas aux mêmes références. Si les premières figures se réfèrent implicitement au modèle féminin tiré du récit nationaliste, les « scandaleuses », quant à elles, sont sous l'emprise d'une vague de valeurs nouvelles que transportent la mondialisation et la globalisation culturelle. Ces dernières figures évoluent dans un monde urbanisé où l'allègement des pesanteurs sociales et des tabous offre à la femme diverses possibilités d'innovation et d'enrichissement professionnel, des opportunités artistiques, culturelles et médiatiques. Derrière l'émergence de pratiques inaugurées par ces figures et perçues comme déviantes, se jouent des stratégies d'une visibilité imposante, d'une hyper-présence dans les médias. Et, dans cette logique, nous pouvons dire que ces figures sont dans une culture de célébrité, cautionnée par les médias. Nous appréhendons, en effet, les médias comme un instrument par lequel les supposées déviances tombent dans un débat national (scandale transformé en problème social, juridique dans des catégories différentes).

A travers de telles pratiques, une autre image de la femme sénégalaise est mise à jour, ainsi qu'une publicisation du Sénégal souterrain. Ces figures infusent l'espace social par la production d'une subculture ou encore d'une culture souterraine en dépit de l'absence d'homogénéité des pratiques. La constitution d'une subculture est illustrée, dans le cas étudié, par une invention de nouveaux codes langagiers, vestimentaires, de styles de danse repris par les jeunes femmes, soumis à une certaine demande masculine et créant des interactions sociales. Par exemple, le look du crâne rasé a constitué un style révélateur d'une culture construite par les danseuses Ndèye Guèye, Aïda Dada et Mbathio Ndiaye.

Si les premières figures féminines avaient réussi à asseoir une image positive de la femme sénégalaise, elles semblent devenir aujourd'hui les grandes absentes de la nouvelle sphère publique sénégalaise, nourrie par des dynamismes venant d'en bas. L'enjeu qu'elles représentaient en termes de modèle identificatoire pour les autres femmes semble s'estomper. Au-delà d'une première explication, sans doute simpliste en termes d'effets générationnels, nous pouvons questionner un tel état à travers la nouvelle réalité d'un Sénégal où les canevas de réussite sont bouleversés. La figure de l'intellectuel est remplacée par celle de l'émigré ou du lutteur. Dans ce Sénégal, l'évolution des mœurs a engendré un remodelage de la société, tant au niveau de la perception de la réussite sociale qu'au niveau de la légitimation des acteurs qui l'incarnent, de développement d'un phénomène de « starisation » tout azimut.

Dans un tel contexte, il nous semble légitime de qualifier la visibilité publique de ces figures de visibilité neutralisée, masquée par de nouvelles formes de célébrité. La figure féminine « positive » est donc caractérisée par une soumission à diverses injonctions normatives en matière de féminité sacralisée par exemple. Dans les imaginaires sociaux, une féminité contrôlée, voire sacralisée, fait partie des critères qui permettent de définir la Sénégalaise idéale.

3-Transformation de la culture populaire : émergence de nouvelles grammaires et la question d'une transgression de classe

L'arrivée de nouveaux personnages dans la culture populaire a non seulement accentué la glocalisation de celle-ci mais également a entraîné de nouvelles désignations traduisant davantage une inscription dans une forme de contemporanéité moderne. Cette transformation de la culture populaire s'appréhende avant tout d'un point de vue genré; le champ de la musique comprenait encore des domaines interdits ou du moins définis que par rapport au masculin. Reprenons l'exemple du rap ; s'il a constitué un support déterminant de contestation socio-politique comme nous l'avons déjà vu, le rap est resté jusqu'à la fin des années 90 un mouvement purement masculin dans lequel « les rappeuses sont confinées aux seconds rôles de choristes ou de danseuses » (Benga, 2002, p.303). Le groupe *Doomu Djolof* a été l'un des premiers à compter parmi ses membres une participation féminine. Cette féminisation s'est prolongée à la fin des années 90 avec l'arrivée du groupe *Alif* composé intégralement de filles qui investissent un style trash et le champ des sujets sensuels.

La visibilité féminine dans la culture populaire reste associée à des images stéréotypées (image sexualisée pour séduire). Une telle présence renvoyant au corps féminisé détermine la manière dont la culture populaire est mise en jeu. Durant ces cinq dernières années, la transformation peut s'appréhender à la lumière de l'émergence de nouveaux statuts ou encore de définition subjective des personnages populaires. L'institutionnalisation des métiers de *paparazzi* et de *vidéo girl* ou encore l'étiquette de *jet-setteur* donné à certains personnages de la mondanité dakaroise en constitue une illustration. Dans le milieu de la scène, les critères qui permettaient de devenir chanteur ou danseur sont aujourd'hui négociés ; ces métiers sont en fait socialement réservés au groupe des *ñeeño* (les castés), groupe, qui dans la stratification sociale est subordonné à celui des nobles. Au groupe des *ñeeño* est conférée, comme nous l'avons déjà vu, une grande liberté de parole et de pratiques décomplexées en public. La personne qui chante, danse, rapporte des histoires épiques (généralement celle qu'on appelle artiste) etc est censée appartenir à ce groupe ; ainsi comme le remarque Sophie Moulard-Kouka dans sa thèse : la « *société sénégalaise n'encourage que très peu les jeunes à s'engager dans une carrière artistique, quand elle n'essaie pas tout bonnement de les en dissuader. Dans la sphère publique comme celle privée, le statut d'artiste souffre d'une mauvaise considération, est synonyme de pauvreté et de perte morale* » (Moulard-Kouka, 2008, p.124).

Cette assignation liée au métier est transgressée : des jeunes hommes et femmes investissent ainsi la scène musicale sans pour autant répondre au critère de classe. Les jeunes femmes engagent souvent moins leurs compétences de chanteuse que leur subjectivité construite autour d'une féminité vastement retravaillée, renvoyant à des modes de consommation mondialisés. La démocratisation des scènes musicales sénégalaises génèrent des reconfigurations qui cristallisent des démarches singulières sous l'empreinte des innovations, de la glocalisation et de la concurrence. Le renouvellement permanent des acteurs (chanteurs et danseurs par exemple) concourt à la diminution du temps de vie des produits (chansons ou styles de danse). Les chanteurs (de *mbalax*) rivalisent de créativité en prenant en compte la variable liée à la rapide obsolescence et le renouvellement des styles. Cette variable peut d'ailleurs expliquer l'émergence fulgurante de chanteurs dont les textes ne font pas de référence à un schéma thématique et qui sont souvent critiqués par le manque de rigueur et d'inventivité. Sophie Moulard-Kouka note à cet effet que « *les artistes de mbalax se complaisent le plus souvent dans le recyclage d'histoires d'amour, de*

récits éculés ou de louanges aux relents clientélistes, dans le but avoué de plaire au plus grand nombre. Tout le monde y trouve son compte : l'ensemble de la classe politique, les personnalités religieuses (sëriñ yi), quelle que soit d'ailleurs la confrérie à laquelle elles appartiennent, mais aussi les lutteurs (bërekat yi /mbër yi) ou les figures les plus illustres de l'histoire locale. Peu importe les contradictions, l'essentiel étant d'accéder au consensus le plus large possible. » (Moulard- Kouka, 2008, p.132).

A la qualité d'élégance attendue de la danse traditionnelle (le *sabar*) se substitue sa sexualisation. Si la danse sénégalaise a toujours constituée un canon métaphorique de socialisation sexuelle comme le montre d'ailleurs Audrey Dessertine ou encore Colette Le Cour Grandmaison, le message de confirmation des codes sexuels qu'elle véhicule devient plus explicite. La « célébration de la féminité et de la virilité par la danse » (Dessertine, 2010, p.104) n'est en rien inédite mais de nouvelles qualités esthétiques la conditionnent (l'habillement des danseuses était constitué d'une superposition de pagnes tissés qui ne couvraient le corps, la mode est maintenant au pagne léger, au *string*). La fonction traditionnelle de la communication (diffusion d'évènements capitaux) qu'elle remplissait a été revisitée sous l'aune de la modernité (utilisée par la publicité, la politique, dans les boîtes de nuit). La jeune génération de danseuses (dont fait partie certaines figures féminines transgressives déjà citées), celle qui est visibilisé à travers les vidéo-clips s'inscrit dans cette nouvelle dynamique de la danse. Récemment l'une d'entre elles Dada Pathial a déclaré publiquement ne pas être gênée quand son string se voit lors de ses pas de danse.

Le théâtre populaire sénégalais a aussi connu un renouvellement de ses acteurs (émergence de nouveaux comédiens et producteurs). Le nouveau théâtre a redimensionné le jeu de style constitué par une surenchère dans l'humour sarcastique et la bouffonnerie. Pendant de nombreuses années la troupe *Daaray Kocc* a régné en maître sur la scène théâtrale. Les comédiens de cette troupe sont vus comme véhiculant une image de décence, de réserve, de préservation des valeurs morales. La construction de leurs scénarios accordait une place considérable à la dimension didactique, ludique. Ce déplacement de la pratique théâtrale est l'une des illustrations d'un renouvellement plus profond des acteurs de la sphère publique sénégalaise telle que nous l'avons souligné précédemment (célébration des lutteurs, des danseuses, des mannequins au détriment des acteurs politiques, des fonctionnaires, etc). Ce qu'on observe dans le cas du théâtre populaire est que : le

renouvellement des comédiens induit aussi un assouplissement des indignations sociales. Par exemple une pièce intitulé « les quatre vieillards dans le vent » a été mal vu (malgré l'intérêt national suscité) car mettant en scène l'immoralité et la perversité de quatre imans (des personnages religieux qui sont socialement idéalisés). Leur image est construite socialement autour de la « science, la sagesse, le pacifisme avant tout autre élément de légitimation » (Cheikh Niang, 2010, p.25). La Radiotélévision Sénégalaise aurait même reçu l'ordre de censurer une telle pièce. Des mises en scènes théâtrales qui ciblent voire stigmatisent des groupes sociaux bien donnés se sont multipliés dans le courant des années 2000 mais le développement des télévisions privées rend non seulement impossible le contrôle des scénarios et le public ne s'indigne plus aussi facilement ; les sensibilités morales sont ici transformées.

Le succès du théâtre populaire est réel mais l'espace télévisuel qui le vulgarise accorde aussi une place à la production cinématographique indienne (Bollywood) et aux feuilletons d'Amérique Latine. De telles productions sont aujourd'hui partie prenante de la culture populaire sénégalaise. La venue de l'actrice indienne Pallavi Kulkarni (Vaidehi) en 2010 a été célébrée en tant qu'événement national (diffusé en direct sur une chaîne privée et relayés par les autres télévisions) ; cette même année, le *shari* et la *kurat* indienne étaient le vêtement féminin à la mode. Cette dernière se fait, se défait et se refait suivant une célébration des héros/héroïnes des productions locales mais surtout hispaniques et indiennes.

4-Le langage populaire face à une continuelle obsolescence programmée

Le langage populaire sénégalais s'active sur un renouvellement constant de termes qui trouvent un sens et des codifications compréhensibles au sein de la société. Le côté original de la construction de ces termes est ceci : continuellement, de nouvelles notions viennent remplacer d'autres plus anciennes et donc dépassées. Les corpus langagiers naissent souvent dans des champs très localisés mais finissent généralement par devenir des produits globalisés intéressant différentes générations et couches sociales. Ces termes sont souvent les inventions de personnes populaires dans la sphère publique (lutteurs, danseuses, musiciens, etc). Par exemple, le lutteur Tapha Tine est l'inventeur de l'expression *tax ci ripp* qu'il a utilisé pour la première fois lors d'un avant-combat avec Bombardier. Ce dernier promettait un sanglant combat à Tapha Tine. Celui-ci répondait par cette réplique devenue célèbre : « *loo indi ma tax ci ripp* » (je répondrai fermement à

tout ce que tu feras). Après ce combat dont Tapha Tine sort vainqueur, ce terme a quitté les arènes pour s'imposer dans le langage courant en tant qu'expression pass-partout. Si l'expression est utilisée de façon polysémique, son essence renvoie à : se donner à fond, être prêt à tout. Le lutteur Balla Gaye qui est de la même catégorie que Tapha Tine élabore lui aussi, sur le mode de la réplique sa formule-slogan, le *niin ci batt*¹⁰⁴. Une telle locution rejoint le même sens que le *tax ci ripp* de Tine, c'est-à-dire la démonstration d'un esprit compétitif où la force physique est constamment mise en jeu. Aussi l'animatrice de la TFM, Amina Poté crée l'expression franco-wolof, *Tal beau* (*Tal* signifiant costaud, puissant) qu'utilise les jeunes filles pour désigner le bien aimé, l'amoureux. Nous notons dans les expressions, un appel assez récurrent au sexuel, au sensuel même si le décryptage des réels contenus est souvent travesti par une ambivalence dans les interprétations. Les expressions sexualisées sont frappées d'une motion de tolérance où se construisent et s'expriment des libertés langagières. Pour ce cas de figure, prenons l'exemple du *yaa koy daggate* (littéralement « c'est toi qui déchires »). Ce dernier est utilisé pour dire à une personne : « tu es au top » « tu cartonnes » mais il peut aussi faire référence à la métaphore de l'hymen déchirée par le sexe masculin. C'est aussi le cas de *yaay bañ* (signifiant « tout dépend de toi ») fait allusion à un registre sentimental voire sexuel. Ce terme constituant une invitation à l'échange traduit les dispositions d'une personne à faire, dire ou encore participer à une situation. Toujours dans cette logique de connotation sexuelle, figure le *yaa maay daanel* (voulant dire « c'est toi qui me fait vibrer » « tu me fais fondre »). Le *daanel* fait avant tout référence à l'orgasme et l'échange sexuel réussi. Certaines expressions sont le symbole d'une culture du loisir et de la distraction manifestée par la jeunesse urbaine, citons par exemple le terme *happiness*, un anglicisme faisant référence à la joie de vivre, à la volonté de consommer les belles choses de la vie. L'expression *béggé* (joie) traduit aussi ce même sens se rapportant toujours à une culture de la jouissance. Toujours dans ce symbolisme de l'enjouement manifestée se trouve le terme *dinama neex* (cela me plaira), *defar bamu baax* (faire de son mieux, faire parfaitement une chose) et *namuma dara*, « je ne manque de rien » qui traduit un sentiment de plénitude et de fierté.

D'autres expressions naissent sous le coup de faits d'actualité ou encore désignent explicitement une situation réelle: par exemple l'affaire de viol incriminant le journaliste

¹⁰⁴ Ce terme qui est utilisé par Balla Gaye au sens figuré, veut dire littéralement en français « s'huiler à fond » « être huileux ».

Cheikh Yérém Seck a été à l'origine de l'invention du terme *bulma Yérém* signifiant « ne me violes pas », ici le prénom du journaliste est utilisé pour désigner le viol. Pour désigner une personne partisane de la facilité, la formule *bëggë lu tigo* est utilisée : Tigo est un opérateur téléphonique, perçu comme le plus accessible car proposant les moindres coûts. *Bëggë lu tigo* fait référence ainsi à la personne qui aime les facilités. Aujourd'hui l'effervescence mouvante ainsi que le dynamisme du langage populaire est à mettre en relation avec une nouvelle culture de la célébrité déjà évoquée. Les échos médiatiques donnés aux renouvellements des termes sont à la lumière de la visibilité accordée aux nouvelles célébrités. L'émergence de nouvelles célébrités induit aussi une forme de compétition autour de la création de termes dont les contenus sont souvent laissés à l'appréciation du public. Une telle compétition qui se déroule entre célébrités ne fait qu'enrichir le corpus.

Troisième partie : Des réactions ambivalentes dans la sphère publique.

Chapitre 11 : Des recompositions « nouvelles » dans la sphère publique et l'espace médiatique sénégalais

1-La sphère publique sénégalaise ou le chevauchement versatile de divers acteurs et de savoirs pluriels

Penser la sphère publique sénégalaise revient d'emblée à noter qu'elle est composée d'un ensemble d'acteurs associés aux sphères économique, médiatique, religieuse et politique. Ce qui fait la particularité de la sphère publique sénégalaise c'est l'imbrication constante entre les acteurs politiques et ceux religieux. Ces derniers jouent souvent un rôle de régulation sociale à travers leur intervention souterraine dans diverses affaires publiques en vue d'une issue apaisée. A l'instar de toute sphère publique, ces divers acteurs se retrouvent dans un espace public conflictuel qui est par ailleurs une scène où « s'opposent des formes de pouvoir, des visions du monde et des stratégies de communication » (Macé, 2001, p.204). Des stratégies basées sur un clientélisme, des compromis et compromissions, des négociations et conflits définissent les pratiques des divers acteurs qui font la sphère publique sénégalaise.

La sphère publique a longtemps été la chasse gardée d'une frange de la population : les intellectuels, les politiques, les artistes et les religieux. Aujourd'hui, elle offre une nouvelle configuration qui est liée, à notre avis, tout d'abord à la prolifération des radios privées enclenchée depuis le début des années 90 et ensuite à l'ouverture plurielle des chaînes de télévision. Ces moments, qui contribuent à un élargissement de l'espace public ont, en effet, favorisé une forme de démocratisation de la parole publique ; « les formes intellectualisées et la tendance à l'abstraction propre au discours jusque-là tenu pour seul légitime » (Mouchon, 2005, p.26). Thomas Guignard parle « d'un espace public élargi, mettant en conflit des publics variés et donc propice aux revendications et narrations identitaires » (Guignard, 2007, p.90). Une telle démocratisation déplace également la légitimité de l'expertise ; ceux qui sont écoutés sur un sujet donné ne sont pas forcément les plus indiqués, tout le monde peut donner son avis sur n'importe quel sujet. Toutes les opinions et idéologies sont bonnes à prendre ; nous pouvons reprendre ici l'exemple de la voyante Selbé Ndom dont la surmédiatisation est critiquée dernièrement (après qu'elle ait prédit un crash sur Dakar, ce qui a suscité une grande panique parmi la population

dakaroise). Cette femme s'appuie en effet sur la presse pour rendre public ses prédictions, ses talents réels ou supposés. De l'avis du responsable du secrétariat à la communication, du Rassemblement Islamique du Sénégal, Mouhamadou Barro, les médias donnent la parole à des personnes qui ne sont pas les plus indiquées dans la sphère publique sénégalaise, ce qui peut constituer un trouble à l'ordre public, soutient-il ; *« le phénomène de la voyance commence à devenir une véritable source de trouble à l'ordre public au Sénégal. Les récentes rumeurs de chute d'un avion à l'université de Dakar distillées par certains médias devraient provoquer un véritable débat constructif sur ce syndrome de divination à outrance dont les conséquences sont inquiétantes. La surmédiatisation de la voyante Selbé Ndom est assez troublante en ce sens qu'elle est devenue honteusement la principale source d'information d'une certaine presse. Certains journalistes et animateurs en quête de scoop n'hésitent plus à envahir la demeure de la voyante à la veille d'événements. Les pronostics des techniciens de lutte et les analyses des politologues et le décryptage des spécialistes sont souvent relégués au second plan face aux élucubrations des charlatans dont dans la « science » et les projections ne sont fondées que sur l'incertitude et la manipulation des « jinnes ». Ce phénomène de voyance a connu ces derniers temps une plus grande ampleur à cause de certaines radios communautaires à Dakar et dans les régions. Des séances de voyance sont organisées en direct 24h/24 à travers les ondes grâce à une meute de sorciers qui défilent à l'antenne pour prédire l'avenir à des milliers de Sénégalais qui se bousculent au serveur vocal. Ces radios amassent chaque mois plusieurs millions de francs sur le dos des auditeurs, sous l'œil peu vigilant des autorités religieuses et étatiques. La traditionnelle cérémonie de divination communément appelée « xoy » organisée dernièrement par l'ONG PROMETRA au centre Malango de Fatick a livré des informations fracassantes sur la situation nationale. Les conclusions de ses séances de divination sont malheureusement consommées par la presse sénégalaise sans le minimum de regard critique. Le « xoy » de Malango, contrairement à la croyance populaire, est loin d'être une source d'information fiable, il est au contraire un vrai exercice de manipulation et d'intoxication. Selon les comptes rendus de la presse, des « saltigué » ont prédit que l'équipe nationale de football va remporter la coupe d'Afrique des nations prévue en 2013. La presse a encore amplifié ces prédictions sans faire l'état des lieux des conclusions des séances de divination qui avaient été livrées les années précédentes. Et pourtant ces mêmes saltigué de Malango ont dit beaucoup de contre-vérités l'année dernière. Notre seul malheur, est de ne pas avoir des journalistes assez vigilants et courageux pour déceler la grande campagne de mensonge planifiée par*

l'ONG PROMETRA. Cette ONG semble réussir chaque année une belle et fructueuse opération de marketing à travers ses séances de divinations pompeusement couvertes par les médias » (Mouhamadou Barro, l'analyste.com, 27 juillet 2012).

La libéralisation de l'opinion s'est opérée en grande partie via les émissions interactives dans les radios privées où la parole ordinaire est mise en avant. De telles émissions *« permettent l'expression de la parole ordinaire de gens généralement exclus de l'espace public: les Sénégalais peuvent désormais, moyennant le prix d'une communication téléphonique (d'un télécabine le plus souvent), s'exprimer librement et exposer leur opinion sur des sujets de toute nature »* (Guignard, 2007, p.151). Dans différentes radios privées, des personnages ordinaires tels que *Oyobolou, Gorgui ci yoff* ont réussi à s'imposer en figures d'une nouvelle participation au débats publics en acquérant une certaine notoriété publique inhérent à la qualité de leur expertise réelle ou supposée par une régulière participation à des émissions interactives. Ces individus sont d'ailleurs désignés sous l'étiquette de « jetons militants » qui défendraient des groupes d'intérêts souvent politiques. Dans ce processus se forme la mise en opposition des argumentaires conflictuels, la dénonciation de pratiques perçues péjorativement bref la participation au débat public. Les arènes discursives, arènes constitutives de la sphère publique mettent à l'épreuve les différentes pratiques sociales à l'œuvre dans la société sénégalaise. Les pratiques sociales, y compris celles privées sont désormais soumises au crible d'un ensemble d'opinions ayant acquis des zones d'expression diversifiées. La diversification des canons d'expression (radios, télévisions, journaux) est perçue comme une chose qui décrédibilise l'information et la parole publique ; *« je suis nostalgique du temps où il y avait que la télévision d'Etat, la radio nationale et quelques journaux, ceux-ci nous donnait des informations vérifiées et crédibles, les épisodes de démentis étaient très rares. Pendant ces temps, les acteurs de la sphère publique sénégalaise étaient dans une configuration saine et apaisée, ce qui n'est pas le cas aujourd'hui car avec la concurrence malsaine entre les organes de presse, on peut donner toute sorte d'information sur n'importe quel acteur [...] La parole publique sature aujourd'hui l'espace public. Il est impossible de regarder la télé, lire un journal de la place sans tomber sur une contre-vérité, une fausse information. Tout le monde veut prendre la parole sur tout et rien »* (entretien collectif, 25 mai 2011, Dakar). Les médias, instigateurs d'une parole profane, désinstitutionnalisée organisent une forme nouvelle de critique sociale et par la même occasion des prises de position hétérogènes.

Aussi, l'ouverture de la sphère publique sénégalaise coïncide avec une ingérence dans les débats publics de sujets jusque-là considérés comme mineurs, tabous voire interdits. Nous pouvons prendre l'exemple de la question des pratiques sexuelles dont la simple évocation rime avec peur, méfiance et réactions paniquées. Or cette problématique constitue aujourd'hui un point qui démontre la nature largement conflictuelle de la sphère publique. Ces problématiques, qui sont aussi une forme d'invitation de l'intime dans la sphère publique complexifie et brouille la teneur des débats qui se jouent au sein de celle-ci. La publicité des pratiques souvent privées comme ce fut le cas avec les homosexuels de Mbao ou encore les supposées lesbiennes de Grand Yoff¹⁰⁵ tend souvent à passer sous silence le caractère originellement privé des pratiques incriminées. A cette dimension s'ajoute, les amalgames faites dans la catégorisation des pratiques sexuelles perçues comme transgressives : dissocier par exemple la caricature ou la mise en scène d'identités sexuelles à une réelle identification/ appartenance. Quel que soit le type de justifications mises en œuvre, les moments de mise sous tension se déroulent sur fond d'une entreprise de moralisation. Ceci pour simplement dire que l'argument religieux est omniprésent et structure voire détermine toute conflictualité dans la sphère publique sénégalaise.

2-Des médias au Sénégal : de la libéralisation à une affluence tous azimuts.

La libéralisation des médias a avant tout concerné la presse écrite quotidienne. Jusqu'au début des années 90, c'est le journal le Soleil qui régnait en maître dans l'espace médiatique. Dans les années 80, il existait déjà un ensemble de journaux tels que Sud Magazine, Sud Hebdo, Walf Fadji mais les publications n'étaient pas quotidiennes, elles étaient souvent (trimestriel, hebdomadaire, bimensuel). C'est à partir de l'année 1993 qu'une phase de libéralisation est enclenchée avec notamment le passage à une diffusion quotidienne de Sud Quotidien (du groupe Sud communication) et Walf Fadji, ces deux quotidiens ont « contribué à édifier un système médiatique qui a évolué vers un champ médiatique » (Correa, 2010, p.152). Parallèlement d'autres journaux hebdomadaires comme le Témoin, le Cafard libéré ou encore Le Nouvel Horizon tournés plus ou moins

¹⁰⁵En mai 2012, les médias sénégalais publient une vidéo montrant des filles dans une posture lesbienne et s'adonnant à des jeux érotiques. Cela posait problème dans un contexte où les pratiques homosexuelles sont réprimées moralement et juridiquement. En plus le genre des personnes mises en cause augmente le caractère transgressif de la vidéo. Dans les enquêtes de terrain, nous n'avons pas rencontré ces filles car lorsque l'affaire éclatait, nous avions déjà fini notre terrain et étions en train de rédiger ce travail.

vers une grille d'analyse critique voire satirique donnèrent une configuration neuve à la presse écrite sénégalaise. Depuis le début des années 2000, de nouveaux journaux quotidiens, hebdomadaires et mensuels et magazines ont fait leur arrivée. Nous pouvons citer entre autres : les hebdomadaires *La Source*, *Le Courrier du Sud*, le *Politicien*, *La Vérité*, *Sunu Lamb*, les quotidiens, *24 Heures Chrono*, *L'Actuel*, *L'As*, *Le Messenger*, *L'Observateur*, *Le Populaire*, *Taxi*, *Le Volcan*, *Stade*, *Scoop*, etc. Ces dernières années ont inauguré l'arrivée de nouveaux magazines tels que *Sattelite One*, *Icône*, *Lissa*, *En vogue* l'Afrique, etc.

Cette vague de libéralisation et d'ouverture n'a pas épargné la radio. Après près de cinquante années de monopole de la radio publique nationale sénégalaise, le 1^{er} juillet 1994 marque la date de création de la première radio privée au Sénégal. La radio Sud FM appartenant au groupe Sud Communication est ainsi la première radio privée à émettre. Elle trouve vite un succès auprès du public en proposant de l'information, des émissions musicales, des débats sur l'actualité nationale, etc. Après un succès à Dakar, le groupe Sud Communication décentralise son réseau dans les autres régions du Sénégal. Les radios Dunya FM, Walf FM et Nostalgie Sénégal viendront par la suite diversifier le paysage sénégalais de la radio privée. Depuis le début des années 2000, cette libéralisation des ondes s'est accélérée, de nos jours le Sénégal compte une multitude de radios commerciales (telles que Radio Futur Média, Lamp Fall FM, Radio Municipale de Dakar, *Zik* FM, etc) et communautaires (*Ndef Leng*, *Jokko*, *Afia*, *Manooré* FM, *La Côtière*, etc)

Conjointement, l'espace télévisuel s'est enrichi avec l'arrivée de nouvelles chaînes privées telles que Walf Télévision, Radio Dunya Vision, SenTV, Radio Futurs Médias, 2sTV, Toubia TV, Lamp Fall TV, Canal Info News. La diversité de la presse sénégalaise pose par ailleurs une question autour du professionnalisme des journalistes et des animateurs mais également des paramètres liés à la déontologie et à l'éthique dans les médias. Des célébrités venant du mannequinat, de la danse, du théâtre populaire sénégalais ont par exemple des contrats dans ces nouvelles télévisions privées en tant qu'animatrices ou consultantes. C'est le cas par exemple de Ndèye Ndack Touré qui anime l'émission « Dakar ne dort pas » sur la Télévision Futurs Médias, Ndèye Guèye animatrice tour à tour dans l'émission *The Pilege* et *Xaar-bi* à la 2sTV. De même ces nouvelles télévisions produisent des téléfilms, des télé-réalités dont les vedettes proviennent des milieux de la mode tels que Katy Chimère Diaw, Mame Diarra Thiam dite Lissa, du monde de la presse

(Boubacar Diallo dit Dj Boub's, El Hadji Abdou Lo alias Dj Koloss, Fatou Sakho, Aïda Patra, Aminata Angélique Manga). Cette immixtion de nouvelles figures dans le milieu théâtral est d'ailleurs décriée par les artistes-comédiens sénégalais, ils qualifient cette ingérence d'usurpation de fonction ; « *sur le plan du jeu, de l'expression du visage, de la diction et même du déplacement, ce n'est pas ce que nous attendons. Nous ne sommes pas contre le fait qu'ils (journalistes et animateurs) jouent dans un film mais, nous aimerions bien qu'au préalable qu'ils soient formés pour le rôle interprété* (Pape Faye, chargé de communication de l'Association des artistes comédiens du théâtre sénégalais, Interview, Journal Le Quotidien du 20 juin 2012). Cette forme d'ingérence démontre que les frontières entre le monde des *people* et les réseaux médiatiques sont poreuses: les télévisions également soumises au diktat d'une culture de la célébrité sont obligées de mobiliser des acteurs populaires dans la construction de leurs vedettes.

La Radio Télévision Sénégalaise a été pratiquement l'unique chaîne de l'espace télévisuel de 1973 jusqu'au début des années 90. A partir de cette date, l'arrivée des chaînes satellitaires européennes et américaines a reconfiguré le paysage en permettant notamment aux jeunes d'accéder à de nouveaux mouvements musicaux mondialisés tels que le Rap, le *RnB*, le *Funk*, etc. Ces chaînes ont en effet largement contribué à l'ouverture de la jeunesse sénégalaise à des cultures populaires mondialisées. Les nouvelles chaînes de télévision locales s'inspirent aujourd'hui de contenus télévisuels importés qu'elles essaient d'ajuster par rapport à des phénomènes de société locaux. En effet, l'audiovisuel sénégalais est à l'heure des émissions mondialisées et des télé-réalités. Par exemple le *sen petit gallé* de la TFM a repris le concept de *star académie* de la France, *the choice* de Sen TV sur le mode du *speed dating* est inspiré de *love and bluff qui de nous 3*¹⁰⁶ ou encore *next made in France*¹⁰⁷, *zone interdite* de M6 est reprise par Sen TV sous le nom de *sens interdit*, etc. Aussi, les programmes culinaires occupent une place de choix dans les télévisions privées, chaque télévision a son émission de cuisine construite autour d'une publicité de produits alimentaires locaux comme les bouillons (*maggi, tem-tem, adja, jounge, sorale, jumbo, doli, mami*, etc). L'autre constat concernant l'espace télévisuel sénégalais tourne autour de la similitude des concepts définissant les programmes proposés. Dans le thème des *talk show* popularisés, traitant de faits courants et diffusés quotidiennement en fin de matinée, les

¹⁰⁶ Emission de télé-réalité diffusée sur Tfi1 du 03 juillet 2009 au 28 août 2009.

¹⁰⁷ Emission de télé-réalité française diffusée depuis janvier 2008 sur Virgin 17.

chaines de télévision sont dans l'optique d'une concurrence en utilisant presque toutes le même concept. En effet, la 2sTV propose *kër-gi*, la TFM *wareef*, la Sen TV *feem ci kër*, Lamp Fall TV *ëtt-bi*, la RTS *jeeg ak këram*, Walf TV *yoor-yoor*, etc. Toutes ces émissions citées font référence au ménage, au couple, aux femmes et aux qualités attendues de celles-ci. La référence au ménage se traduit même via les titres de telles émissions : *kër-gi* signifie la maison, *wareef* le devoir, *ëtt-bi* la cour, *feem ci kër* trucs et astuces dans le foyer, *jeeg ak këram* la femme et son foyer. Ces émissions ont une portée moralisante sur fond de traitement de sujets courants et de faits divers (polygamie, infanticide, maternité hors mariage, matérialisme des jeunes filles, « crise » des valeurs, gaspillage dans les cérémonies familiales, etc). Le concept de telles émissions renvoie davantage à une forme de tribune où siège des vertueux s'adressant à des téléspectateurs à conscientiser, à moraliser.

Pendant que le paysage médiatique sénégalais s'élargit, nous notons une visibilité d'acteurs appelés communicateurs traditionnels. Dans les circuits médiatiques les statuts et rôles de ces derniers restent assez flous même si leur fonction originelle qui est de retracer des filiations généalogiques, porter et donner du sens aux récits épiques reste explicite. Chaque télévision possède un communicateur traditionnel qui participe et anime soit des émissions de société soit des scéances de lutte. Par exemple Khadim Samb officie à la RTS, Ndiaye Lô Ndiaye et Mamadou Ndiaye Garmi à la TFM, Bécaye Mbaye à la 2sTV. D'autres communicateurs traditionnels comme Ipo Ngari, Ibou Diouf diokhobaye, Lamine Thiam Dogo sont souvent invités à des shows de lutte ou des émissions télévisées en tant qu'analystes. A l'origine ces communicateurs traditionnels étaient cantonnés au reportage de lutte et de manifestations religieuses (cas de Mansour Mbaye et de Mbaye Pekh). Généralement formés sur le tas, leur atout de réussite dans le paysage médiatique est le talent d'orateur. Nous pouvons citer à ce propos l'exemple de Khadim Samb qui est passé du métier de boucher à reporter à la chaîne nationale sénégalaise (RTS). La visibilité récente des communicateurs traditionnels est un phénomène concomitant à une démultiplication des chaînes de télévision privées. A l'époque où le paysage télévisuel sénégalais fonctionnait autour de la Radio Télévision Sénégalaise, les seuls communicateurs traditionnels connus ou du moins visibilisés étaient : Mansour Mbaye, Ndiaye Lô Ndiaye et Mbaye Pekh. Aujourd'hui, avec la diversification des chaînes de télévision privées, ils produisent des expertises sur différents faits de société analysés par et dans des émissions médiatiques. Ils marquent une nouvelle catégorie que nous qualifions

de reporters-griots. Ils cristallisent un intérêt certain car maîtrisant l'art de la parole et sans doute aussi correspondant au Sénégalais lambda. En effet, ces acteurs pour la plupart n'ont pas fréquenté l'école française. Ainsi, Abdoul Aziz Mbaye l'un des rares communicateurs qui a une expression correcte en français suscite étonnement et porte le surnom d'« intellectuel des communicateurs traditionnels ».

Les nouvelles télévisions et radio privées accordent une importance à l'orateur. Il s'agit ainsi d'allier l'animation ou le journalisme avec un verbe zélé, comique, une tonalité surjouée. Ainsi les revues de presse sont des scènes de théâtre où chaque journaliste rivalise d'ardeur dans la mise en scène des faits relatés. Ce phénomène de théâtralisation de la revue de presse a débuté avec le journaliste Pape Alé Niang sur la radio Sud FM au début des années 2000. Sa pratique a été par la suite reprise par Lamine Samba, Pape Ngagne Ndiaye sur Walf FM, Ahmed Aidara sur TFM et Zik FM, Fabrice Nguéma sur Walf FM et ensuite Zik FM. De telles façons de faire la revue de presse sont surtout construites autour d'une dérision de la sphère politique et de ses acteurs principaux. Pape Alé Niang par exemple avait popularisé les termes de *sama maam* (mon grand-père) et *buur Saloum* (roi du Saloum) pour parler, souvent sur le mode de la satire, de l'ancien président Abdoulaye Wade. Fabrice Nguéma, lui, utilisait les expressions de *goor-gi* (le vieux), *ngoor-si* (le jeune homme), *ndaw si* (la jeune femme) et *ngone si* (le jeune enfant) pour désigner la famille libérale (Abdoulaye Wade, chef du parti libéral, Idrissa Seck, Aminata Tall et Modou Diagne Fada qui sont des figures de cette formation politique).

A travers la multiplication des chaînes de télévision nous notons également la construction d'un business publicitaire autour des animateurs et présentateurs. Suivant différentes émissions, les animateurs présentent et publicisent à travers leur habillement, les produits et réalisations de commerçants (couture, coiffure, salon de massage, etc) connus ou pas encore. La présentation de tels produits est souvent accompagnée d'une rhétorique faite de remerciement et de laudation à l'endroit du commerçant.

3-Le terme jet-setteur, une catégorie émergente et signe d'une culture du paraître

Le début des années 2000 a inauguré l'émergence de boîtes de nuit huppées (Madison, Duplex, Nirvana, Villa Krystal, VIP club, Le Patio, Terru-bi, etc ...) où se côtoient célébrités du football, de la danse, de la lutte, du *showbiz* et du mannequinat. De nouveaux espaces mondains continuent encore de peindre le décor de la capitale sénégalaise, citons par exemple des hôtels comme Radisson Blu, King fahd Palace qui abritent souvent

spectacles, conférences et autres manifestations prestigieuses. De tels cercles de divertissement et de détente ont favorisé une popularisation d'une culture de la mondanité et de la distraction et engendré par ailleurs ce qu'il convient aujourd'hui d'appeler une *jet-set* sénégalaise. Compris couramment comme la personne qui bonifie les artistes et œuvrant dans le monde des affaires, le jet-setteur constitue aujourd'hui une catégorie très présente dans la nouvelle presse *people* sénégalaise. Selon le journaliste *people* Tange Tandian, « *la jet set est un mot très galvaudé au Sénégal. Elle n'est pas à la portée des bourses. Elle est constituée de gens inaccessibles représentant par exemple les footballeurs internationaux, les promoteurs de mode, les hommes de théâtre. Beaucoup se disent jet-setteurs mais à part Ndiagna Ndiaye et Yérim Sow y'en a pas. La jet set se vit et se dit dans un milieu très restreint qui ne dépasse pas 300 personnes dans un Sénégal qui compte 13 millions d'habitants* » (Tange Tandian, journaliste *people*, entretien, février 2010). Les gens définis sous la catégorie de *jet set* configurent par exemple des types de sociabilité basés sur le don pécunier. Distribuer publiquement des billets de banque aux chanteurs devient un atout pour bien se positionner dans le champ des cercles de jet-setteurs médiatisés. Ainsi, le terme *battre* est utilisé pour désigner le mécanisme par lequel des billets de banque tout neufs se distribuent dans les retrouvailles mondaines telles que les soirées d'anniversaire des artistes. *Battre* renvoie ici à l'abondance mais surtout à la concurrence entre différents donateurs promus à la célébrité. Il s'opère, en effet, dans ces cérémonies de don un concours de célébrité ; chaque donateur veut offrir plus et publiciser par la même occasion sa richesse. *Battre* des billets de banque constitue une façon de montrer une position sociale, revendiquer une noblesse généalogique, une popularité. Cette forme de don monétaire participe à déconstruire la *sutura* (la pudeur) fondant les rapports d'échange monétaires. Un tel procédé met en œuvre et banalise par ailleurs une pratique du paraître. Le « *battreur* » pourrait renvoyer au *sassouman*¹⁰⁸ moderne dont les arts sont aujourd'hui retravaillés. Si le *sassouman*, figure d'une culture populaire postcoloniale, a combiné sa culture du paraître avec une ambition de contestation politique (Biaya, 2002), les pratiques du *battreur* ne s'associent pas avec un engagement politique. Cette divergence traduit par ailleurs un modèle de contrôle politico- religieux ayant concerné le

¹⁰⁸Tshikala Kayembe Biaya (cf son article « culture du loisir et culture politique » publié dans le *Sénégal contemporain*) définit le *sassouman* comme un acteur culturel ayant inauguré l'émergence d'une culture du loisir à Dakar après les indépendances. C'est une figure sociale qui était connue pour son port vestimentaire souvent à l'occidental, son élégance et son goût pour la mondanité. Toutefois comme le souligne Biaya, le *sassouman* est aussi une figure de la contestation de l'Etat moderne colonial

contexte d'émergence de la figure du *sassouman*, contrairement au *battreur* et toutes les autres formes d'individualisation qui se font et se défont sans normes surplombantes. En effet, après les indépendances, notamment avec le régime de Léopold Sédar Senghor, la construction des loisirs à Dakar s'est déroulée sous l'encadrement de l'Etat postcolonial qui donnait aux arts africains une place toute particulière ainsi que l'islam maraboutique (Biaya, 2001,2002).

A l'instar du *sassouman* postcolonial qui montre son envie de paraître, sa connaissance de la modernité, sa fréquentation du milieu des blancs, le *battreur* se forge un statut social, se construit son réseau d'amis et développe un discours égocentrique autour de l'argent et de la réussite. Ce phénomène du *battreur* a toujours existé dans la société sénégalaise mais sous une configuration différente. A l'origine, ceux qui recevaient ces dons faisaient généralement partie de la hiérarchie sociale des *ñeeño*. Certains d'entre eux ont pour rôle de chanter les louanges des familles car maîtrisant les rouages généalogiques, en retour les familles doivent s'acquitter d'une sorte de dû constitué généralement de billets de banque, de tissus et autres biens matériels. La logique laudative est toujours présente mais elle n'est pas aujourd'hui forcément l'œuvre de *ñeeño*. De même, si les occasions de donation se passaient dans les cérémonies familiales telles que les baptêmes, les mariages, etc, elles se sont transposées aujourd'hui dans des endroits comme les boîtes de nuit, les scènes de spectacle.

De telles pratiques traduisent en définitive ce qui est appelé au Sénégal le phénomène du *blow*. Ce dernier renvoie à la belle vie (étaler sa richesse, fréquenter les endroits quotés, être en compagnie de belles filles, etc). Ce phénomène institue l'argent et le succès comme des baromètres de la reconnaissance sociale. Les acteurs qui publicisent la pratique du *battreur* et le phénomène du *blow* entretiennent le doute sur leurs professions réelles, par exemple Paco Jackson Thiam se définit comme un « rapporteur d'affaire », et Mbaye Sène, un marchand ambulant doublé d'un transitaire. De telles définitions de soi concourent par ailleurs à promouvoir chez les jeunes qui sont en train de se construire un avenir, une carrière professionnelle, les métiers basés sur le business. Ce dernier serait ainsi un canon rapide pour acquérir un succès matériel ; Paco Jackson Thiam et Mbaye Sène déclarent en ce sens publiquement lors d'une émission télévisée que « pour avoir de l'argent il ne s'agit pas de travailler mais de le trouver par la ruse » (SenTV, 24 mai 2013). Finalement, ce que de telles pratiques produisent sont des valeurs qui confinent le travail et sûrement les diplômés en arrière plan. Soulignons sur ce point que dans le langage populaire sénégalais,

cette formule très célèbre : *chance moo gën licence* (« vaut mieux avoir la chance que la licence ») contribue à démythifier les diplômes et à assimiler la vie à un jeu de hasard où la chance et le destin détermineraient les carrières des acteurs. Les acteurs qui s'illustrent dans cette nouvelle tendance du paraître sont présentés par les médias comme des bienfaiteurs sociaux. En effet, dans certaines émissions radiophoniques (par exemple Teuss sur Zik FM) et même télévisuelles (*after work* sur la 2sTV), des demandes d'aides financières sont formulées par des Sénégalais ordinaires à l'endroit de riches célébrités telles que Cheikh Amar, Paco Jackson Thiam, Collé Faye, Bougane Guèye Dany, etc.

La *jet set* telle que nous l'appréhendons ici est construite par les médias notamment la presse *people*, elle acquiert aussi un sens, une (de) légitimité à travers celle-ci. Cette catégorie est par moment une construction qui fait uniquement vendre et suscite du sensationnalisme. Ce qui disqualifie par ailleurs sa réalité dans la société sénégalaise. Bamba Diop, administrateur du site *people feeling Dakar.com* soutient sur ce point : « *dans notre presse nous qualifions des personnes de jet-setteurs dans le but d'attirer les lecteurs, de vendre et d'embellir nos pages. En utilisant le terme de jet setteur, les journalistes people savent très bien qu'il existe très peu de jet-setteurs au Sénégal, il y a juste ici des gens qui font la fête mais ce terme est omniprésent dans la presse people car il porte sans doute un côté glamour et sexy qui attire* » (Bamba Diop, journaliste *people*, entretien juin 2013).

Chapitre 12 : La plaidoirie des figures de l'autorité masculine : discours autour de la défense des valeurs traditionnelles authentiques

1-L'islam une force publique dont les représentants sont délégitimés ?

Nous évoquons dans notre deuxième partie la place et la teneur de l'islam dans ce pays d'Afrique subsaharienne musulmane. Quand l'islam est convoqué comme argument nécessaire et suffisant pour condamner des pratiques, il est rapidement accolé à une mémoire collective, nationale celle des guides religieux. Les imageries religieuses fondées en partie sur la mémoire des guides religieux, symbole de l'islam confrérique sénégalais sont « érigées en vérités fondatrices de l'unité nationale » (Havard, 2007, p.71), « des façons de se retrouver autour de la nation et de son identité » (Havard, 2009).

La donne islamique est mobilisée, utilisée tantôt pour condamner tantôt pour légitimer des pratiques masculines singulières comme la polygamie. Dans un contexte de mondialisation et de diffusion des modèles culturels, l'invocation de la mémoire des guides religieux ayant marqué l'histoire islamique de la nation sénégalaise constitue aujourd'hui un des canons qui permet aux Sénégalais de se représenter une communauté nationale et de « dire nous » (Havard, 2007, p.71).

Les figures religieuses sont évoquées dans une dimension empreinte de sacralité, d'idéalisation et de pureté et dès qu'il s'agit de structurer une justification pour condamner une pratique, leur mémoire est ressuscitée. Le nous national, aussi, dominé rappelons-le par un modèle wolof-musulman se rejoint autour de telles figures. Pour comprendre la légitimité dont jouit l'islam au Sénégal, il faut sans doute remonter à la période coloniale durant laquelle il a arboré un statut politique en devenant un bastion face à l'invasion et l'acculturation occidentale. Dans ce contexte, les chefs religieux prônant une idéologie de guerre sainte s'imposèrent en figures populaires ; *« les populations se réfugièrent derrière leurs guides religieux. Ceux-ci leur apportèrent une protection tant spirituelle que matérielle, en organisant des espaces où l'autorité coloniale n'était plus maître. C'est pourquoi ces guides religieux devinrent les intermédiaires obligés entre populations et colons, acquérant un statut de médiateur entre les taalibe (littéralement en arabe, celui qui étudie, c'est à dire le disciple de Dieu) et autorités administratives »* (Brossier, 2004, p.19).

Dans de telles situations, la communauté nationale est définie en tant que terre sous la surveillance et la bénédiction des guides religieux : « *les pratiques qui sont observées aujourd'hui et qui sont l'œuvre de jeunes garçons et de filles en mal de repère ne doit pas se passer sur la terre des grands marabouts qui ont participé à l'installation des valeurs islamiques, les acteurs et actrices de telles pratiques devraient avoir honte et se remettre en question rien qu'en pensant que ces saints reposent ici au Sénégal* » (Fallou Cissé, animateur à Radio Dunya Vision, activiste moral et culturel, entretien, 09 février 2010, Dakar). L'évocation de l'argument islamique est dans bien des cas validée et légitimée par l'imaginaire collectif même si les dénonciations qui prennent appui sur l'islam sont parfois perçues comme parcellaires et ne s'appliquant pas à toutes les pratiques sociales subversives. Pour montrer une réalité de délégitimation de ceux que nous appelons les indignés islamiques, prenons l'exemple des débats sociaux induits par le retour de l'élection Miss *jongoma* après une censure de dix ans (suite aux plaintes d'associations religieuses). Sous l'initiative de l'animateur de télé et promoteur de spectacles, Moise Ambroise Gomis, l'élection Miss *jongoma* s'est tenue en juin-juillet 2012, malgré de nouvelles plaintes comme celles orchestrées par l'Association Sénégalaise pour la Défense et la Réhabilitation des Mœurs (Asderm). Cette dernière a perçu l'élection comme une « atteinte grave à l'image vertueuse de la femme sénégalaise » (Senego.com, 28 juin 2012). D'autres associations comme Sos Consommateurs et l'Ong Jamra, soutiennent que « cet événement contraire à nos mœurs, et qui heurte la morale et la religion, ne doit pas être véhiculé par les moyens de diffusion publique » (La tribune, 13 juillet 2012). Le concours a été diffusé au début par une télévision privée SenTV mais cette dernière a renoncé à la diffusion de la finale sous la pression des associations islamiques qui avaient fini de lancer selon les médias une *fatwa* contre Miss *jongoma*. Après avoir cédé face aux indignés islamiques, la direction de cette télévision a rendu public un communiqué où sont délégitimés les arguments qui condamnent l'élection Miss *jongoma* :

« *On est où là ? Ce n'est pas au Mali voisin, pays où des Islamistes sont en train de s'en prendre à des mosquées tricentenaires, lieux de hautes éruditions. Nous sommes bien au Sénégal, berceau du Mbalax et des danses endiablées. Ce qui n'est pas négatif en soi car le rythme fait partie intégrante de notre culture, comme le dirait Senghor. Il y a beaucoup d'hypocrisie dans cette démarche peu ordinaire. C'est d'autant plus alarmant que ces associations ont pris l'initiative de troubler l'ordre public car elles veulent «entreprendre entre autres actions, une marche populaire pour venir interrompre la diffusion du*

concours». Face à cette indignation sélective et à la limite téléguidée, la Direction de Sen Tv a décidé de ne pas diffuser la finale de Miss jongoma 2012. Par ailleurs, elle demande à ces mouvements d'en faire autant pour les autres télévisions. Car des émissions permissives s'y passent depuis longtemps sans qu'elles n'attirent l'attention de ceux-là qui se disent préoccupés par la défense de l'Islam. Elles n'auront donc jamais l'occasion de marcher. Des événements graves qui ont heurté la Ummah islamique se sont déroulés sans qu'elles ne s'indignent bruyamment. C'est l'exemple des caricatures du prophète Mouhamed (Psl) publiées par un journal européen. Des hommes ont manifesté partout dans le monde pour fustiger ce blasphème. Où étaient nos fameux islamistes ? Il y a eu l'interdiction des minarets sur les mosquées suisses. Là aussi, ils se sont illustrés par un silence inquiétant. Récemment, la Zawiya El Malick Sy a été profané par la Police aux trousses de manifestants contre la candidature de Wade. Aucune de ces associations religieuses n'a émis le moindre mot de protestation. C'est donc curieux que ces islamistes proclamés se braquent ainsi sur Miss jongoma, une émission qui a fait les beaux jours de la Rts, un média de service public. C'est curieux que ces associations pour la défense des «valeurs morales du Sénégal» n'aient pipé aucun mot sur ce que font d'autres chaînes de télévision aux images audacieuses et désinvoltes. En semaine, comme en week end. En prime time comme aux heures ordinaires. Suivez bien notre regard. On ne peut que constater avec amertume que cette levée de boucliers de ce «comité de défense des valeurs morales», est une cabale contre Sen TV. Ni plus, ni moins » (Communiqué transmis par le quotidien La Tribune, 13 juillet 2012).

Le caractère parcellaire et l'idée d'une indignation à demi-mesure démontre par ailleurs que la défense des valeurs sociales ne suffit plus pour justifier les condamnations. Ceux que l'on indexe mobilisent aujourd'hui des arguments pour dénier les justifications religieuses de ceux qui sont perçus comme les islamistes sénégalais. Moïse Ambroise Gomis, l'organisateur de Miss jongoma, dénote une subjectivité des attaques dont un tel concours a fait l'objet. Selon lui, il existe un réel fossé entre les valeurs défendues par les religieux et leur pratiques quotidiennes : « Et pourquoi, eux, religieux, ils ont 3, 4, 5, 6 femmes. Est-ce qu'ils observent vraiment les préceptes religieux? Est-ce qu'ils observent tout ce qu'on dit dans la religion? Je dis seulement que chacun s'occupe de sa chèvre et puis le bétail sera bien gardé » (Moïse Ambroise Gomis, juillet 2012, Seneweb). Parmi les facteurs de délégitimation, nous pouvons citer le fait que des religieux soient mis en cause dans des scandales : prenons comme exemple le cas du marabout Serigne Modou Bara

Doli Mbacké¹⁰⁹ (appelé par la presse sénégalaise le Dominique Strauss-Kahn sénégalais et perçu comme un « marabout-jetsetteur »). Ce marabout a été au centre d'une affaire sexuelle: il a été placé sous mandat de dépôt après une plainte dans laquelle il est accusé d'entretenir une relation amoureuse avec une femme mariée du nom de Zakia Nasr. A cette dernière, le marabout aurait volé un portable et fait du chantage en menaçant de divulguer ses photos nues. Dans les récits médiatiques et les diverses réactions soulevés par l'affaire le statut « maraboutique » de Serigne Modou Bara Doli a constitué une donnée essentielle structurant des moments d'étonnement et de démythification des qualités associées aux religieux. Sur ce même registre, en 2003, le marabout et homme d'affaires Serigne Khadim Bouso¹¹⁰ a été condamné pour escroquerie. Profitant de son passage au pavillon spécial des détenus de l'hôpital Aristide Le Dantec de Dakar, il s'évade et trouve refuge à Touba, la capitale du mouridisme. Pendant sa cavale, il déclare à la presse nationale qu'il préfère se suicider plutôt que d'être emprisonné. Au cours de son arrestation à Touba, il trouvera la mort. Selon les sources officielles, il se serait suicidé. Dans cette affaire, l'indignation sociale se cristallisait surtout autour du suicide. Dans un contexte fortement influencé par l'islam, religion réprouvant le suicide, la mort de Serigne Khadim Bouso a été perçue comme un discrédit des « idéaux » prônées par l'islam populaire sénégalais.

Récemment, le marabout Cheikh Béthio Thioune est emprisonné (depuis le 24 avril 2012) suite à une affaire de meurtre de deux de ces disciples. Il est accusé principalement de complicité de meurtre avec actes de barbarie, de non dénonciation d'actes criminels et d'inhumation de cadavres sans autorisation. Quelques semaines avant cette affaire, ses déclarations publiques (notamment son injonction de vote en faveur du président sortant Abdoulaye Wade) et l'effervescence de son mouvement *thiantacoune* dans la période pré-electorale avait suscité beaucoup de débats publics alimentant ainsi le côté controversé du marabout.

L'immixtion des marabouts dits « mondains » dans la sphère politique ces vingt dernières années constitue également un motif de disqualification de certains acteurs religieux. Dans l'imaginaire populaire, « faire de la politique » au Sénégal signifie plus exaucer des intérêts individuels (souvent économiques) que porter des préoccupations collectives.

¹⁰⁹IL est le fils du marabout mouride Serigne Bara Doli. Il est par ailleurs le président du mouvement des guides religieux du Sénégal.

¹¹⁰ Il appartient à la famille de Mame Diarra Bouso (mère de Cheikh Ahmadou Bamba Mbacké, fondateur de la confrérie mouride)

L'investissement dans le champ politique de marabouts tels que Serigne Modou Kara, Cheikh Béthio Thioune ou encore Ahmed Khalifa Niass sonne comme le signe d'une distanciation avec les dimensions spirituelles au profit de considérations politiques, matérielles et mondaines (Bayart, 2010).

La parole des marabouts et des acteurs qui œuvrent dans le champ religieux est respectée, sacralisée mais le fait que ceux-ci ne condamnent pas toutes les pratiques perçues comme transgressives contribue à leur délégitimité. Ceci donne plus l'impression d'une situation de compromis fondée sur un mutisme réciproque, les dénonciations « objectivables » se structurent que lorsque des pratiques constituent des formes de marginalités perçues comme extrême telles que les identités liées aux sexualités alternatives. Cette perte de légitimité semble par ailleurs effriter la portée et l'efficacité des messages que véhiculent les religieux ; *« Le xalife comme la plupart des guides religieux de ce pays ne nous parlent plus, ils utilisent toujours des intermédiaires. Sur cette question de l'homosexualité, le xalife des Tidianes va d'abord écrire un livre avant de parler à la presse. Tous les commentaires et interprétations qui vont à l'occasion suivre ses sorties risquent de diluer la portée de son message. La réalité est qu'aujourd'hui, le discours religieux a du mal à faire chavirer les cœurs parce que certainement traversé de beaucoup de folklore. Au Sénégal sur un même territoire religieux, le temps où on dénonce les danses obscènes à la télé, on remercie un promoteur de télé pour une juste diffusion en direct d'une manifestation et on rebaptise une danse au nom de son guide religieux et le territoire demeure le refuge de tous les délinquants économiques du pays. Il en est de même de l'éducation par exemple, les faits divers sur des histoires d'homosexualité, de viol et autres n'épargnent pas ces familles religieuses. Trop d'incohérences et de contradictions qui remettent en cause la portée du message religieux. Lors du dernier jour du « Bourde », un imam dans une mosquée de Dakar a demandé aux fidèles qui étaient sur le point de rentrer chez eux, de reprendre les chants religieux pour une équipe de télévision qui était en retard. C'est révélateur sur les soucis de ces guides qui exploitent la religion à d'autres fins »* (Extrait d'une chronique du journaliste Ndiaga Diouf, PressAfrik, 16 février 2011).

Les diverses mobilisations concernant les questions morales sont généralement portées par les acteurs islamiques. Les mobilisations de ces derniers sont analysées par certains observateurs comme signe de l'instrumentalisation politique de l'islam. En analysant les réactions des mouvements religieux pendant le scandale dit du mariage gay de 2008, Codou Bop soutient que les mouvances fondamentalistes utilisent les peurs suscitées par

des pratiques touchant à la morale sociale et islamique pour se positionner sur l'échiquier politique : « [...] des actes posés depuis quelques années par les islamistes sénégalais révèle une stratégie déjà utilisée dans d'autres affaires du même genre, qui toujours se déroule dans un contexte de crise économique et sociale et qui cible des groupes vulnérables dont la mobilisation pour la promotion de leurs droits économiques ou sexuels commençait à porter des fruits. Il s'agissait des femmes, aujourd'hui ce sont les homosexuels, catégorie encore plus vulnérable car victime d'un profond stigmatisation sociale. La manœuvre utilisée est toujours la même. Un fait d'actualité susceptible de déclencher la vindicte populaire est sélectionné, une cible est désignée en l'accusant de mener des actions contraires à l'Islam et aux valeurs morales ou de copier « les perversions des sociétés occidentales ». Ces mêmes islamistes manipulent les médias pour se rendre visibles comme défenseurs de la foi et de l'ordre moral (le leur, bien sûr) et présenter l'Etat comme faible ou complice. (Codou Bop, « Homophobie et manipulation politique de l'islam », Mars 2008, site du réseau « Femmes sous lois musulmanes »).

Parallèlement, nous pouvons observer une relative forme de tolérance de l'Eglise par rapport à la liberté vestimentaire, corporelle. Historiquement, l'entrée du christianisme s'est faite au Sénégal avec la colonisation, d'ailleurs il a été longtemps associé à la religion des colonisateurs occidentaux. Il subsiste encore des perceptions sociales évoquant une proximité tacite entre les chrétiens et la culture occidentale. Ainsi certains acteurs religieux insistent sur une différenciation entre pratiques « chrétiennes » qui seraient porteuses d'une « occidentalité » et l'islam: « les musulmans qui portent des anneaux de mariage sont prisonniers du modernisme et de la culture occidentale. Les chrétiens portent des alliances pour manifester leur amour, leur fidélité et l'interdiction du divorce qu'ils promettent à l'église. Alors que l'islam permet à un homme d'épouser jusqu'à quatre femmes, s'il le souhaite et de divorcer si le mariage ne marche plus. L'islam interdit aux musulmans de porter des alliances à cause d'un désaccord sur deux points: l'exigence de fidélité imposée à l'homme et l'interdiction de divorcer après le mariage à l'église. Il y a beaucoup de musulmans qui offrent une alliance à leur épouse pour ensuite divorcer d'elle, ce qui est anormal. Je pense que l'éducation, la discipline et le comportement de son partenaire sont plus importants que les alliances » (Oustaz Alioune Sall, Leral.net, 15 décembre 2011).

2-Rappeler une vertu féminine par la convocation de figures féminines historiques

Les discours nationaux historiques ont construit des modèles normatifs de la féminité en s'appuyant sur certaines figures historiques qu'a connues le Sénégal dans la période coloniale et pré coloniale. Le discours nationaliste sénégalais comporte une dimension genrée comme nous l'avons déjà évoqué. Les figures historiques comme celles utilisées dans la mémoire nationaliste sont mobilisées pour rappeler aux femmes les modèles de conduite socialement valorisés. Dans la définition des archétypes, figure également les mères des figures religieuses confrériques telles que Serigne Touba, El Hadj Malick Sy. Ces mères symbolisent la vertu de l'épouse, celle dont l'abnégation aurait déterminé la réussite de ses enfants.

Dans les justifications collectives si de tels marabouts populaires ont acquis une certaine légitimité et un aura social, c'est parce que leurs mères avaient des conduites exemplaires. Selon Fallou Cissé, « *des femmes comme Mame Diarra Bousso et Fatoumata Wade Wellé sont de nos jours des archétypes épuisés. Nos jeunes femmes préfèrent se réclamer féministes, des stars branchées plutôt que de veiller à donner un contentement à leurs époux. Une femme qui veut avoir des enfants biens doit prendre exemple sur Mame Diarra ou encore Fatoumata Wade Wellé* » (Fallou Cissé, animateur à Radio Dunya Vision, activiste moral et culturel entretien, 09 Février 2010).

Le marabout Serigne Saliou Touré pense que même les intellectuelles qui ont des diplômes et un capital culturel non négligeable doivent prendre exemple sur de telles femmes ; « *les mères de nos valeureux guides religieux n'avaient pas fait l'école française, n'étaient intéressées par aucune revendication. Elles étaient sur terre pour satisfaire les moindres besoins de leurs époux. Elles ont reçu la récompense divine car les plus grands hommes de ce pays sont leurs fils. Il doit même avoir un programme scolaire qui vulgarise l'oeuvre de telles femmes ; car je pense qu'elles sont des modèles, méconnus aujourd'hui par les jeunes générations.* » (Serigne Saliou Touré, marabout, entretien, 4 Mars 2010, Thiès).

Ce point de vue valorise la soumission, la docilité féminine et le statut de femme au foyer tout en replaçant les femmes diplômées (par l'école française) dans des perceptions sociales traditionnelles qui les ont toujours désignées comme trop émancipées et moins respectueuses de l'autorité maritale. L'évocation d'une corrélation entre les trajectoires d'épouses modèles et les destins des fils constitue aussi une façon de rappeler toute

l'idéologie sociale construite autour de la soumission et l'abnégation de l'épouse envers son mari. Ces qualités sont en effet vues, rappelons-le, comme déterminant l'avenir des enfants de la femme.

MAME DIARRA, MODELE DE LA FEMME MUSULMANE

Mame Diarra Bouusso mère de Cheikh Ahmadou Bamba fondateur du Mouridisme n'a vécu qu'un peu plus de trente ans. Mais elle a gagné l'amour et l'estime de l'ensemble des musulmans sénégalais. Quant aux femmes, elles la considèrent comme leur modèle et lui vouent un amour profond et sincère. Seulement, pour la plupart des gens, cet amour et cette estime ne dépassent pas l'étape d'admiration. Or aimer quelqu'un dans un cadre religieux ne consiste pas à évoquer son nom à toute occasion et à crier ses éloges sur tous les toits. Aimer quelqu'un dans un cadre religieux, c'est d'aimer ce qu'il aime et d'essayer de suivre son exemple. Pour cette raison, nous avons jugé bon de présenter Mame Diarra en tant que modèle pour toutes les femmes musulmanes qui veulent vivre en conformité avec les enseignements de leur religion. Si l'authenticité de beaucoup de ce qu'on lui prête est discutable dans les détails, il est sûr et certain que Mame Diarra était un modèle dans les domaines suivants:

- *Ses rapports avec Dieu (Piété)*
- *Ses rapports avec son mari (Vie conjugale)*
- *Ses rapports avec ses enfants (Education des enfants)*

Ces femmes qui aiment tant Mame Diarra doivent savoir qu'aimer quelqu'un dans un cadre religieux ne consiste pas à évoquer son nom à toute occasion, chanter ses vertus et mérites sur tous les toits ou soutenir qu'il est le meilleur. Aimer quelqu'un dans un cadre religieux, c'est aimer ce qu'il aime et haïr ce qu'il hait. C'est ce que Dieu nous apprend dans le Coran: «Dis: si vous aimez Dieu, suivez-moi; Dieu vous aimera ainsi et vous pardonnera vos péchés» (III: 31). Le Prophète aussi -Paix et Salut sur lui- dit ceci: «Personne d'entre vous ne sera vrai croyant que lorsqu'il m'aime plus que ses parents, plus que ses enfants et plus que tout le monde». Ces propos sont explicités davantage dans un autre hadîth: «Personne d'entre vous ne sera vrai croyant que lorsque ses désirs seront conformes à ce que j'ai apporté»[...] Tout musulman, homme ou femme, doit acquérir un minimum nécessaire de savoir religieux pour pouvoir s'acquitter correctement de ses

devoirs. C'est ce que le Prophète -Paix et Salut sur lui- nous apprend quand il dit que «Chercher le savoir est une obligation pour chaque musulman». Conformément à ce hadîth, les musulmans et les musulmanes de tous les temps consacrent une importante partie de leur vie à chercher le savoir, notamment religieux. L'instruction ne peut qu'occuper cette place en Islam car le premier verset révélé dans le Coran recommande l'instruction.

Cheikhouna Mbacké Abdoul Wadoud, « Mame Diarra Bousso, modèle de la femme musulmane (Conférence sur la femme musulmane, femme mouride) », New York, Août 2010.

3-Débat sur ce qui est perçu comme une perversion étrangère et une corruption du référentiel sénégalais

Dans cette phase de disqualification des figures « scandaleuses », se présente l'idée d'une perversion étrangère ; en effet, il se crée une mise en cause de l'ouverture vers un extérieur qui est vu comme ayant générant un chevauchement entre plusieurs modèles culturels et par conséquent la corruption du stock de valeurs morales sénégalaises.

Les figures « scandaleuses » sont accusées d'être les diffuseuses des pratiques occidentalo-centrées. Dans le cadre du scandale *guddi town yengël down*, l'Association des Maîtres Coraniques¹¹¹ et Sos Consommateurs (qui se sont constitués partie civile lors du procès) se sont focalisés sur l'idée d'un préjudice moral induit par la réalité d'un tourisme sexuel visant à pourrir la société. Une nouvelle forme de prostitution selon l'Association des Maîtres Coraniques, qui consiste à appâter une bande de filles sataniques avec de l'argent sale. Dans la même perspective, les imams Mbaye Niang et Oustaz Alioune Sall¹¹², du Mouvement de la Réforme pour le Développement Social, prônent la mise en place d'un tourisme encadré et surveillé car avec ce secteur, soutiennent-ils, il est question de protection de la jeunesse contre une occidentalisation. Les étrangers sont donc perçus comme des « sources de contagion culturelle » (Lauro, 2007, p.35). Cette suspicion autour de l'Autre fonde par ailleurs les arguments de disqualification des luttes féministes. Tout

¹¹¹Collectif de 13 associations islamiques.

¹¹² Propos recueillis à Mbour le 11 juin 2012 lors de la campagne électorale pour les législatives (du 1^{er} juillet 2012).

discours se rapportant au féminisme est, en effet, perçu comme une exportation de pratiques occidentales et par conséquent un travestissement des identités qui régissent les rapports sociaux de sexe au Sénégal. Le féminisme est donc assimilé à un mimétisme qui se préoccuperait peu des réalités et traditions sénégalaises.

Selon El hadj Bamba Sall : « *les pratiques que nous voyons aujourd'hui et qui sont entreprises par les personnalités publiques censées jouer un bon rôle c'est à dire donner le bon exemple aux générations futures constituent des faits inédits dues à un phénomène d'imitation, puisque tout ce qui se fait à l'extérieur trouve un répondant direct ici. Ce que nous concevons inadmissible pour un peuple à majorité musulmane. Nous avons tendance à imiter et copier les occidentaux qui font que la promotion de mauvaises pratiques telles que les actes contre nature, le concubinage, la liberté sexuelle, etc.* ». (El Hadj Bamba Sall, Iman, docteur en théologie, initiateur du Collectif des imans contre la tenue de Miss *jongoma*, entretien, 20 janvier 2010). Il existerait ainsi d'un côté une culture et des façons de faire sénégalaises qui seraient authentiques, vertueuses, sécurisantes et d'un autre côté, une modernité exportée, porteuse de désordre et de désorientation.

De la même manière, l'exclamation « ceci n'est pas la femme sénégalaise ! » constitue une permanence dès que des pratiques subversives sont à l'œuvre dans la société. Tout ce qui sort des dispositifs connus, normés est forcément attribué aux influences extérieures. Les faits donnant lieu à des indignations sociales constituent à ce titre des espaces où s'activent des représentations ethnocentriques voire racistes ; les stratégies ici « consistant à valoriser son groupe d'appartenance ou « in-group » et à rejeter les hors-groupe (out-groups) » (Perrineau, Ysmal, 1998, p.267). Une vaste terminologie est d'ailleurs utilisée pour catégoriser et caractériser la femme qui serait liée à tout ce qui n'est pas Sénégalais: les *tubaab*¹¹³ sont associés aux pratiques libérales qui encourageraient homosexualité, prostitution, adultère ou encore concubinage, les *niakk*¹¹⁴ désignés comme porteurs d'incivilité, les *naar*¹¹⁵ accusés d'un complexe de supériorité envers les Sénégalais.

¹¹³ Terme qui désigne les occidentaux ou généralement les personnes à la peau blanche à l'exception des Arabes. Le même terme est aussi utilisé de manière caricaturale pour désigner un Sénégalais manifestant un « mode de vie à l'occidentale ».

¹¹⁴ Terme péjoratif utilisé pour désigner les autres Africains (en wolof ce terme signifie brousse, les *niakk* désigne ainsi les « broussards »)

¹¹⁵ Ce terme désigne les Arabes

Dans un tel contexte, la dénégation de faits divers choquants (viol, crime), des affaires de mœurs (scène pornographique ou séances de photos), etc est modelée suivant des paramètres où la mise en cause de l'Étranger est souvent convoquée. Les relations ethno-identitaires structurent ainsi toutes les stratégies d'indignation exprimant des craintes et des réactions paniquées par rapport à ce qui perçu comme extérieur à la nation sénégalaise. L'instrumentalisation de la « différence » permet non seulement d'ériger et de confirmer les frontières du nous national mais également de rester sur une sacralisation et une idéalisation du féminin national. L'identité sénégalaise est imaginée ici comme celle qui est authentique et qui se définit par conséquent à d'autres cultures vues comme radicalement différentes et moins « pures », le contact avec de telles cultures est alors vu comme une pollution, une aliénation (Bayart, 1996).

La nation serait donc une victime des différents modèles culturels qui la pénètrent. Structurer les registres de disqualification autour d'arguments de menace, de danger sur la société, les enfants et la nation constitue comme nous l'avons déjà vu une façon de mobiliser et d'attirer l'attention de l'opinion publique. Par exemple, le président, Massamba Mbaye de l'Association Africaine pour la Défense des Droits des enfants évoque la pornographie comme une réalité extérieure au Sénégal et qu'il faut combattre: *« les sites pornographiques doivent être fermés. On ne doit pas permettre l'usage de ces sites dans notre pays. Les lois qui condamnent l'usage des sites pornographiques et la technologie qui empêche cette pratique d'entrer dans notre pays existent parce que d'autres pays l'ont fait. »* (Agence de Presse Sénégalaise, 31 juillet 2012). Pour mobiliser autour d'un tel enjeu il met en avant une lutte plus « globale », celle de la lutte pour les droits des enfants. Il s'agit en d'autres termes à donner plus de légitimité à une dénonciation en combinant la dimension morale à une question souvent politisée et porteuse d'enjeu au niveau national comme international.

Les justifications par rapport à ce qui est perçu comme une perversion du référentiel authentique, supposent en outre une mobilisation autour d'un certain nationalisme qui se définit plus comme une « arène de débat entre représentations concurrentes de la nation » (Smith, 2006, p.908). Ces représentations sont, en effet, à mettre en corrélation avec l'effet générationnel: les jeunes générations sont moins concernées par un discours « nationalisant » qui mobilise figures locales et référents historiques. Au contraire, ces générations ont déconstruits à un moment donné les canaux d'identification à une mémoire

national (exemple des mouvements urbains des années 90 ; *set sétal*, génération *bul faale*) et aujourd'hui encore elles s'identifient à des référents de plus en plus glocalisés.

Ainsi, si l'idée d'une corruption du référentiel sénégalais peut subsister dans les représentations des jeunes, elle est très vite diluée et relativisée par les branchements entre modèles culturels et dont ils sont plus au courant. Les jeunes sont en effet les utilisateurs actifs de l'internet, plus disposés au voyage, les premiers bénéficiaires des enrichissements médiatiques offerts par la ville. Dans l'interprétation de ce qui doit être les référents sénégalais, se joue alors un conflit de génération utilisé par certains acteurs stigmatisés pour se justifier : *« les anciennes générations (nos parents et grands-parents) doivent savoir que le monde bouge, change, le Sénégal n'est pas en reste. On ne peut plus continuer à se référer à des personnalités historiques qu'on n'a même pas connu. Je suis une jeune fille qui vit dans l'ère du temps et comme toutes les filles de ma génération, mes référents sont Beyoncé, Rihanna même si j'oublie jamais que je suis une Sénégalaise, une vraie Sénégalaise... Nous ne nous occidentalisons pas mais il faut accepter les réalités d'un monde mondialisé »* (Dada Pathial, danseuse, entretien, 10 février 2010, Dakar). Dans le même temps, le théologien El Hadj Bamba Sall prône dans son discours un combat contre ceux qu'il considère comme des importateurs de singularités « décalées » : *« entre les nassaranes¹¹⁶ et nous c'est un fossé immense, chez eux faire défiler des filles ou des femmes même mariées en maillot de bain ne dérange personne, des personnes de même sexe vivant en couple n'a rien d'anormal, pareil pour la prostitution. Si de telles personnes viennent maintenant chez nous, ils s'installent avec leurs pratiques, leurs façons de faire. Je ne vais plus sur la petite côte sénégalaise à cause d'eux, ils ont complètement transformés les coutumes de cette partie du pays. Face à cela les autorités du pays préfèrent fermer les yeux »* (El Hadj Bamba Sall, imam, docteur en théologie, entretien 20 janvier 2010, Dakar). Cette vision des choses est reprise par la romancière Aminata Sow Fall : *« Sur beaucoup de plans, on recule, parce que la base fondamentale de la qualité chez l'individu c'est l'éducation qui, avec ses valeurs, ses principes, soude la société... Aujourd'hui, on veut coûte que coûte arriver au but qu'on s'est fixé. Ceci pour satisfaire des ambitions personnelles, des positions sociales sans penser à ce qui peut en découler. L'environnement social peut être dégradé par de tels comportements. Vous savez, ce sont des jeunes de 30 ans qui viennent aujourd'hui nous dire que nous avons besoin de repères, de modèles. Trente ans avant, ceux qui étaient là ne l'auraient pas dit car ils se diraient*

¹¹⁶ Terme utilisé pour désigner les occidentaux.

que c'est du passéisme. Parce qu'ils se rendent compte que la société a régressé. Tout cela, c'est la base, il faut reconstituer la base. [...]. On a beaucoup perdu. On croit que la modernité, la « civilisation » c'est un point comme cela. Un point ou une flèche qui désigne toujours l'Occident. Mais la vie, c'est un éternel recommencement, une éternelle recomposition. On peut être soi-même et intégrer tout ce qu'il y a de bon de l'extérieur. Aucune civilisation n'a été fermée. L'Occident qu'on qualifie de moderne, n'est pas cette civilisation fermée. Il y avait des choses extraordinaires, en Orient, en Chine. Mais nous Sénégalais, nous pensons que tout ce qui vient d'Occident est bon à prendre. Cela va jusque dans le vestimentaire (Interview, l'Observateur 30 août 2010)

Dans la définition des représentations de la nation sénégalaise, nous sommes en face de deux catégories : les jeunes sans jamais quitter l'existence des identifications à une mémoire qui rassemble sont plus enclins à discuter la pertinence actuelle de celles-ci, la génération des aînés demeure très rattachée à des référents locaux allant même jusqu'à dénier les effets de la globalisation culturelle et plaider un retour d'une identité purement sénégalaise.

4-Un déni de la globalisation culturelle : revendication d'une authenticité sénégalaise

Face à cette réalité dite de “travestissement” du modèle culturel sénégalais, la solution préconisée est une redéfinition, un recadrage des héritages issus de la colonisation, une soumission aux valeurs traditionnelles authentiques, bref une réappropriation de l'histoire sénégalaise. Une large référence à la négritude telle que préconisée par Senghor est citée (quête de l'identité, enracinement, ouverture) : *« avant de s'ouvrir au reste du monde, il faut d'abord connaître sa propre histoire, son propre identité, sans cela l'individu est dans des cas d'indéterminations identitaires et il court droit vers la ruine. Le Sénégalais actuel se trouve dans ce dernier cas, il ignore tout de lui-même et ne fait que suivre des idéaux qui sont extérieurs à sa culture »* (Maitre Massokhna Kane, avocat et président de Sos Consommateurs, entretien 15 février 2010, Dakar). Dans ce même ordre d'idées, ce qui est mis en avant c'est la résurgence de valeurs cardinales sénégalaises telles que le *jub* (la droiture), le *jom* (honneur), le *kersa* (pudeur) voire un équilibre entre la modernité et la culture sénégalaise comme le soutient le prêcheur *Oustaz* Alioune Sall *« ce qui fait défaut au peuple sénégalais, c'est la déconstruction de ce qu'on appelle aujourd'hui la modernité qui fonctionne sur des conceptions très européen-centrées. Les jeunes couples optent de*

plus en plus pour des familles nucléaires et n'hésitent pas à signer la monogamie. Nos jeunes femmes modernes ne veulent plus avoir beaucoup d'enfants, elles sont émancipées disent-elles. Cette façon de concevoir les choses est très éloignée des réalités africaines et surtout de ce que nous apprend l'Islam. Ce dernier est une religion qui a tout prévu, maintenant quand on se démarque de ses normes, les conséquences ne tardent jamais [...] » (Entretien, 29 janvier 2010, Dakar). La position de ce prêcheur qui est très écouté au Sénégal, est devenue plus tranchée depuis qu'il s'est engagé dans la politique en rejoignant le mouvement de la réforme pour le développement social. Désormais il préconise ouvertement des lois qui soient en phase avec la culture locale dans la volonté de lutter contre ce qu'il perçoit comme une dépravation des mœurs. Il note ainsi que « on a beau éduquer dans les daaras¹¹⁷, on a beau éduquer dans les mosquées...tant qu'on n'aura pas de lois pour endiguer ces phénomènes, ils ne cesseront de prendre de l'ampleur. Un enfant, il doit toujours être occupé car si on le laisse oisif, il sera tenté par toutes sortes de choses. Si les enfants ne vont pas à l'école ni dans les daaras et s'ils n'ont pas de travail, c'est la catastrophe », (Interview faite par le Magazine Dakar Life, juillet 2012).

Les discours autour de l'authenticité sénégalaise résultent comme le note Jean François Bayart d'un regard chargé de désirs et de jugements qui est porté au passé alors que l'acteur est situé dans un contexte contemporain (Bayart, 1996). Le passé ainsi que l'apologie des valeurs qui lui sont associées sont mobilisés pour définir et singulariser la culture sénégalaise face aux tensions de la globalisation. Ainsi, la tradition vue comme porteuse d'une telle singularité est alors mise en opposition avec une modernité réformatrice et uniformisante. Toujours selon Jean François Bayart : « *les processus d'«invention de la tradition» nous ont déjà appris que le souci d'authenticité est souvent lié aux transformations de la société et au changement d'échelle de son espace de référence. Il est l'une des expressions de la modernité et de la globalisation* » (Bayart, 1996, p.88). Le déni de la globalisation culturelle s'exprime à travers une mise en cause d'une hégémonie occidentale dans diverses industries culturelles telles que la publicité, les films, la musique, etc. De l'avis de Abdoul Aziz Tall, conseiller en Management : « *Au Sénégal, on dirait que la danse constitue l'activité dominante ; mais pas n'importe quelles danses. Celles que l'on y pratique sont à la fois vulgaires et indécentes. Il suffit de regarder vos Télévisions pour s'en rendre compte* ». Cette remarque est celle d'un étudiant américain qui a séjourné au Sénégal, et que j'ai rencontré il n'y a pas longtemps à la

¹¹⁷Un daara est une école où est dispensé un enseignement de type coranique.

Florida Memorial University. Estimant sans doute m'avoir choqué par ce constat, il ajouta ceci comme pour se racheter: «je me suis laissé dire que sous Senghor, il était inimaginable de voir les danseuses de SORANO ou même celles des manifestations publiques auxquelles il assistait, se livrer à des gestes obscènes. Je suis sûr qu'il serait scandalisé par les images de vos télévisions, s'il ressuscitait aujourd'hui ». Un réquisitoire sans doute très sévère, mais qui hélas traduit une réalité incontestable. En effet, qui oserait nier ce constat terrifiant fait par un observateur étranger, de surcroît originaire d'un pays connu pour ses libertés dans toutes leurs facettes, mais où l'on garde encore des valeurs puritaines dans la manière d'être et de se comporter ? Salvador Dali, le célèbre peintre français, disait de la télévision que ce n'est rien d'autre qu'un instrument « de crétinisation des masses ». Il suffit de regarder le programme de la plupart de nos télévisions pour mesurer toute l'effroyable vérité de tels propos. Nous sommes constamment envahis par des clips insipides, déroutants par leur ineptie, où la vulgarité le dispute à la débilité des pitres qui s'y exhibent. Quand on regarde les programmes de nos télévisions on ne peut s'empêcher de donner raison à ce psychologue qui affirmait que dans ces images impudiques, tout ce qui peut faire réagir un homme dans l'intimité de son lit conjugal est aujourd'hui banalement exposé dans la rue et à la télé. Autant dire que la tyrannie de la vulgarité imprime ses marques progressivement dans le domaine jusque là jalousement secret du privé, qui se voit ainsi dépouillé de ses valeurs et de ses mythes. Si ce ne sont les danses, ce sont ces films qui mettent en valeur de piètres acteurs, presque méconnus dans leur propre pays, avec des thèmes et des dialogues qui frisent l'idiotie où l'apologie sournoise de la banalisation de l'adultère et des relations coupables ainsi que toutes les tares sociales, suscitent bien des frissons chez les pères de famille avertis. L'objectif d'attaquer et d'enrayer tous ces phénomènes sociaux dévastateurs devrait suffire seul à bâtir une politique culturelle dans ce pays. On ne saurait créer un Sénégalais de type nouveau sur la base d'un syncrétisme dont les composantes sont elles mêmes fondées sur des mirages, des rêves qui modifient de manière fort négative notre façon de penser, de s'habiller, de se comporter dans la vie familiale, sentimentale, dans nos relations avec nos parents, les personnes âgées etc. Ces films et ces clips déchets culturels ont –il fini de planter le drapeau du renoncement sur les champs de notre pudeur traditionnelle, fondement de nos vraies valeurs culturelles et religieuses ? Comble de malheur, ceux qui nous imposent ces spectacles affligeants nous prennent à la limite pour des demeurés, nous servant le plus souvent l'argument selon lequel c'est le public qui en est friand et qui le réclame. Comme on est loin de la vérité ! C'est plutôt le public qui est formaté pour

réclamer ces moyens d'autodestruction culturelle et sociale. Car, comme le rappelait tout récemment et de manière fort pertinente le sociologue Djiby Diakhaté, « les travaux de Freud ont permis de montrer que le « moi » n'est pas maître dans sa propre demeure ». Qui y a-t-il de plus débile que de poser à nos enfants des questions de jeu télévisé du genre « Pourquoi Sergio n'a pas voulu accompagner Helena dans ses vacances ? ». Quelle catastrophe ! Nous sommes devenus des poubelles télévisuelles d'Occident et d'Amérique du Sud pour reprendre les propos du défunt xalife Général des Tidjanes, le vénéré El Hadji Abdoul Aziz Sy Dabakh (RTA), dont chacun se souvient des combats qu'il menait au quotidien contre la tyrannie sans nom de ces images indécentes qui agressent nos consciences citoyennes. En fait, ce tapage médiatique perfide agit comme le ferait un trafiquant de stupéfiant pour créer l'accoutumance chez les drogués. Voudrait-on détruire ce qui reste de nos consciences citoyennes, on ne s'y prendrait pas autrement. Le constat hélas est qu'aujourd'hui une bonne frange de notre jeunesse est désœuvrée et bien souvent intellectuellement anesthésiée par la sournoiserie des manipulations médiatiques. Devant elle, l'avenir apparaît alors comme un gouffre amer. Des lors, que lui reste-t-elle sinon le suicide mental d'abord, physique ensuite vers des mers inconnues, leur seule voie d'accéder à l'Occident, véritable miroir aux alouettes ? Quant à la femme au foyer meurtrie par l'oisiveté au quotidien, il ne lui reste plus comme dérivatif à ses angoisses, que la consommation passive de ces clips et séries, comme on le ferait d'un enfant malade pour lui imposer la prise anesthésiante de son médicament. C'est donc à un « ndeup » collectif que nos télévisions nous invitent régulièrement. Le Conseil National de Régulation de l'Audiovisuel (CNRA) devrait davantage s'impliquer dans le contrôle des programmes de Télévision. Les Associations de consommateurs de même que celles qui militent pour la défense du droit de l'enfant et de la femme devraient également jouer leur partition. Ces clips et films étant pour la plupart des supports publicitaires, c'est le lieu de s'interroger sur l'intérêt de la loi 83-20 du 28 janvier 1983 relative à la publicité, dont l'exposé des motifs rappelle de façon explicite les règles fondamentales auxquelles celle-ci doit obéir, notamment la décence, la loyauté, la protection de la personne privée des enfants et des adolescents. La publicité doit donc être saine et conforme aux us et coutumes de la société sénégalaise. Cette loi, est-elle tombée en désuétude ? On ne répétera jamais assez qu'il est plus dangereux aux plans sociologique et culturel, de nous laisser envahir par certaines images de télévision, que d'admettre le dépôt de déchets toxiques sur le territoire national. Car en l'espèce, ce sont les consciences poreuses qui sont détruites au point d'effacer progressivement tous les repères culturels et moraux. Mais que font nos autorités morales

et religieuses ? La plupart d'entre elles observent une prudence calculée, évitant sans doute de heurter la susceptibilité de leurs « bienfaiteurs » d'ici bas. Et pourtant, comme des sentinelles de l'éthique, Il leur revient plus que n'importe qui de défendre leurs concitoyens par rapport à toutes les formes d'agression qu'ils subissent. Il fût un temps où le Sénégalais pouvait décliner fièrement son identité : Etre Sénégalais avait une certaine signification culturelle positive. Qu'en reste t- il aujourd'hui ? Et comme pour exacerber cette descente aux enfers, un constat amer s'impose à nous quotidiennement : pour l'essentiel les parents ont démissionné. Il est temps que des voix autorisées s'élèvent pour dire Non ! Pour exiger l'arrêt de ce massacre auquel nous sommes soumis en permanence, pour dire Non à l'invite tacite à la débilite mentale. Il vaut mieux se priver de télévision que de voir tous les jours se déverser dans nos consciences des images qui insultent, tout ce que nous avons de culturellement positif, ces valeurs impérissables qui naguère encore faisaient la fierté de nos ancêtres. Tout le monde est interpellé ici : les pouvoirs publics, les enseignants, les éducateurs, les religieux imams et prêtres dans les mosquées et dans les églises, les prêcheurs des médias publics et privés mais aussi et surtout les femmes et les jeunes eux-mêmes qui en sont les principales victimes. Il y va de la responsabilité de chacun de défendre la culture, la conscience citoyenne de ce pays. A défaut nous risquons d'avoir une jeunesse sans ambition ou du moins dont la seule ambition est de devenir danseur de clips ou un Sergio ou Rubi, bon pour la galerie, modèle de ridicule et de niaiserie dans leurs habits d'emprunt, en quête d'une identité à jamais décimée. Tout cela n'étant que le résultat d'un brouillage culturel savamment entretenu par une télévision qui renvoie des signaux atrocement troublants. Le paradoxe est que ceux là qui nous influencent si négativement, qui nous refusent l'accès à leurs frontières, sont eux mêmes arrivés à un niveau de saturation, de seuil critique qui les amène à prendre le chemin inverse, en direction de notre continent, à la recherche d'une nouvelle philosophie de vie, de nouveaux paradigmes sociaux, de nouvelles normes de relations humaines qu'ils croient encore exister chez nous, malgré l'insouciance renversante qui sous-tend souvent notre ouverture mal contrôlée. Senghor nous a toujours invités à l'ouverture et à l'enracinement. Nos racines sont en train hélas de s'effriter face à l'agression culturelle dont nous sommes les principaux complices pour ne pas dire les acteurs. Notre ouverture mal guidée va inéluctablement vers la rencontre d'anti- valeurs avec nos nouveaux habits d'emprunt d'autant plus ridicules qu'ils nous donnent l'image d'individus hybrides, en errance dans un désert culturel accablant. Triste destin d'une culture tant exaltée par ce même Senghor,

Césaire et Soyinka. (Abdoul Aziz Tall, Conseiller en Management, MBA.HEC Montréal. Diplômé en sciences politiques de l'Université de Montréal).

5- Le dénonciateur de la voie publique: observation d'Oustaz Assane Seck, un critique de la société sénégalaise

Assane Seck, plus connu sous le nom de *Oustaz* Seck est un prêcheur musulman âgé d'une soixantaine d'années et qui officie dans des espaces publics tels que le marché, les cérémonies religieuses, la rue, etc. Un marché hebdomadaire situé à Pikine, une banlieue dakaroise est le lieu où il se produit fréquemment. A partir de texte de base parfaitement maîtrisé, il élabore un discours critique qui analyse la singularité de la réalité sociale sénégalaise. Dans ce discours il critique en effet avec ironie la transformation des mœurs, les divergences voire concurrences entre les confréries religieuses, la culture du paraître chez les jeunes citadines sénégalaises, les maternités hors mariage, l'adultère, etc. Le but explicite de son discours est d'apporter des éclairages sur la religion musulmane. C'est un personnage qui inaugure une nouvelle façon de faire le prêche musulman, de pratiquer le sermon par le bas : le type de langage utilisé, le port vestimentaire et les lieux où il se produit sont autant d'éléments qui le différencient de l'imam ordinaire ou du prêcheur « normal ». *Oustaz* Seck s'habille, en effet, en costard, cet habillement qui est en nette rupture avec les réalités climatiques du milieu contribue à faire de lui un personnage singulier et à le différencier davantage de ses homologues *oustaz* et autres acteurs religieux. Il adjoint à son vocabulaire une certaine vulgarité qui est aussi un autre moyen de différenciation: les religieux ordinaires utilisent un parler très contrôlé fait de constantes références au Coran. En faisant ses sermons dans les marchés et autres lieux de rassemblement, *Oustaz* Seck cible les couches populaires, rend informel le discours islamique. Par toutes ses déconstructions inédites il cherche une démythification de la religion musulmane qui est sous la mainmise, dit-il de personnes ignorantes et incultes. A chacun de ses sermons, il décortique les faits d'actualité y compris ceux qui font l'objet de cette présente recherche : *« les Sénégalais sont des hypocrites, ils ne savent pas lire le Coran, ni prier, passent leur temps à baiser comme des ânes et pendant le ramadan ils font semblant de jeuner, de faire du bien. Je jure sur Allah qu'il y a beaucoup de mécréants et de faux semblant dans ce pays. Le mouride déteste le tidiane et vice versa alors qu'ils sont tous les deux des musulmans et croient au même Dieu, l'imam couche avec sa voisine alors que le soir il dirige la prière, la prostitué du quartier amène son père et sa mère à la Mecque. Avec toutes ces dérives, on ose dire que le Sénégal est un pays de musulmans.*

Quelle honte ! Il y a une contradiction entre ce que les Sénégalais font en public et ce qu'ils sont réellement. La vertu qui est montrée cache un côté très vicieux. [...]. A Dakar toutes les filles matérialistes qui veulent devenir riches sans travailler sont devenues des mannequins c'est-à-dire des putes de luxe et les parents sont les principaux complices. Le jugement dernier sera une catastrophe pour beaucoup de parents. Les clips sont encore pires avec les danseuses qui représentent la deuxième catégorie de putes de luxe. Quand elles dansent, elles provoquent les hommes et après les associations des droits humains et les collectifs féministes osent parler de viol, de violences contre les femmes. Les filles dakaroises ne cherchent que le sexe alors si elles sont violées c'est bien pour elles. Les religieux assistent à tout cela mais peu d'entre eux osent lever la voix pour condamner. Beaucoup d'entre eux sont juste intéressés par les belles femmes, les belles voitures, les villas et les comptes bancaires.» (Oustaz Seck, 11 janvier 2010, Pikine).

Dans ses sermons, il met à jour le rapport ambivalent que la société sénégalaise entretient avec la religion. En effet, l'islam au Sénégal comme nous l'avons déjà évoqué dans ce travail s'apparente plus à une affaire publique que privée. Dans la sphère publique, l'islam est souvent instrumentalisé : s'identifier à l'islam maraboutique peut constituer un atout, aller à la Mosquée, donner de l'aumône pour visibiliser sa religiosité, faire le *aj*¹¹⁸ est souvent assimilé à un prestige social. Il s'agit finalement de montrer son islamité en public et de reléguer toutes les pratiques qui ne s'allient pas avec une telle identité dans le privé. La présentation de soi revient alors à montrer que l'on prie, fait le ramadan et à cacher une prise de boissons alcoolisées par exemple.

¹¹⁸Désigne le pèlerinage à la Mecque

Chapitre 13: Les alliés des « scandaleuses » : une légitimation plurielle des démarches singulières

Les acteurs que nous définissons sous l'étiquette d'alliés des femmes « scandaleuses » s'insurgent contre ce qu'ils nomment des entreprises de « diabolisation » dirigées contre certaines femmes populaires et surtout une tentative d'instauration d'un « ordre moral qui serait bénéfique ni pour les hommes ni pour les femmes » (Amath Dansokho, chef de parti politique, entretien, 13 février 2010, Dakar). Cette catégorie d'acteurs est constituée de personnalités évoluant dans les même corps de métier que les mises en cause (cas des cent mannequins où les personnalités du milieu artistique ont soutenu la styliste), de personnalités de l'opposition (prise de position d'Amath Dansokho dans le scandale de Ndèye Guèye et compagnie) de fan club (se constituant en cellule de soutien via les médias, les réseaux sociaux, etc), ou encore de lobbying religieux.

1-De la politisation à travers les opérations de condamnation : production de discours jouant sur la carte de la laïcité et des libertés individuelles

Les pratiques « scandaleuses » cristallisent des enjeux ou du moins des rabattements sociaux, religieux et surtout politiques. L'entrée en jeu de la justice sénégalaise dans certains faits obéit à des décisions venant d'en haut (c'est-à-dire le ministère public, la brigade des mœurs de la sûreté urbaine). Dans la phase de politisation ou encore de ce qui ressemble à une récupération politique des faits, nous avons deux figures populaires connues pour leur posture politique : secrétaire général du parti de l'indépendance et du travail (un parti se présentant comme démocratique, internationaliste et d'inspiration communiste), Amath Dansokho et le journaliste expatrié au Canada Souleymane Jules Diop. Ces deux personnages ont particulièrement pris position dans le cas du scandale *guddi town yengël down*. Amath Dansokho constitue l'une des rares hommes politiques et personnage public à soutenir publiquement qu'il boit de l'alcool et ne respectait pas forcément les cinq prières quotidiennes. Cette façon de se définir constitue une posture « scandaleuse » dans un contexte où la légitimité des personnes populaires est souvent mesurée en fonction de la pratique religieuse. Quant à Souleymane Jules Diop, il est dans une posture de farouche opposition au régime de Abdoulaye Wade ; les arguments des alliés postulent l'existence de partis pris moraux du pouvoir sénégalais qui selon eux décident de faire intervenir la justice ou non suivant des intérêts particuliers. Les arguments brandis dans la phase de contre attaque tournent donc autour : de la partialité du

ministère public qui emmènent certaines femmes perçues comme fautives au bûcher et pas toutes. Le secrétaire du parti de l'indépendance et du travail, Amath Dansokho note ainsi que « *la radio télévision sénégalaise est pourtant le promoteur de clips non-conformes aux bonnes mœurs, les élections de Miss beauté et Miss jongoma n'en parlons même pas. Tout cela ne choque pas le ministère public et la Direction des Investigations Criminelles ; ces filles que l'on juge moralement ne sont que des boucs émissaires. Il faut arrêter de faire semblant en instrumentalisant de pauvres filles juste dans le but de mettre en avant une supposée moralité.* » (Amath Dansokho, politicien, entretien, 13 février 2010, Dakar).

De tels réquisitoires pointent du doigt l'Etat sénégalais à travers une justice à deux poids deux mesures et qui porte un sacré coup aux principes de la laïcité et des libertés individuelles. Chez les défenseurs des « scandaleuses » se pose aussi une question de légitimité des actions punitives à l'endroit des pratiques vues comme transgressives. Pour ainsi dire que les débats nationaux sur les conduites féminines constituent des faux débats dans un contexte où le vice et l'immoral sont fréquents, de perversion générale qui touche tous les milieux même chez les entrepreneurs moraux c'est-à-dire les chefs d'orchestre dans la mise en accusation des filles. Toujours selon Amath Dansokho « *il faut avoir le courage de le dire. Il existe ici des gens qui font pire en matière d'obscénités. Les immoraux, ce sont eux. Une artiste est une artiste partout dans le monde. On veut construire des solutions traditionnelles* » (Amath Dansokho, politicien, Interview faite par Nettali, 22 septembre 2007). De même selon les supporters des « scandaleuses », le fait de condamner certaines ou de critiquer ouvertement certaines pratiques cache des desseins souterrains. Pour Amath Dansokho, l'interpellation des actrices de *guddi town yëngel down* était orchestrée juste dans le but de « *donner une allure de sainteté à l'Organisation de la Conférence Islamique¹¹⁹ comme si les Arabes étaient des saints. Chaque fois que, dans une société, on soulève ce genre de débat, c'est qu'il y a d'autres intentions derrière. Chaque fois qu'on se met à dire que c'est l'excès de liberté et de démocratie qui est la cause des problèmes, c'est qu'on prépare quelque chose. Ils savent que leur système corrompu est verrouillé et qu'ils sont dans l'impasse, alors ils s'en vont titiller les bas instincts avec comme objectif visé de faire comme si on travaillait pour l'islam alors qu'on travaille pour soi-même* » (Amath Dansokho, politicien, Interview faite par Nettali, 22 septembre 2007)

¹¹⁹Le scandale *guddi town yengël down* a éclaté dans un contexte où le Sénégal était déjà plongé dans l'organisation de l'OCI (Organisation pour la Conférence Islamique) qui devait se tenir en mars 2008.

Dans les entreprises de mises en cause du régime politique s'opère conjointement des stratégies de retournement de l'accusation, c'est à dire les accusées et leurs défenseurs accusent à leur tour les accusateurs soit en criant à la conspiration soit en discutant la légitimité qui fait qu'elles sont mises sur le banc des accusés. Et dans les cas où il y a eu explicitement une telle stratégie, la « scandalisation » fut associée à une tentative de déstabilisation venant des ennemis. Par exemple dans le cas de *guddi town yengël down*, une contre accusation faisait état d'un complot orchestré par une danseuse, rivale de Ndèye Guèye et qui aurait un amant au palais présidentiel. Récemment, Ndèye Guèye est revenue sur l'affaire pour réaffirmer la thèse du complot : *« je peux dire que c'est une étape de ma vie que Dieu avait décidée, guddi town est une affaire manigancée. Ce sont des gens qui ont tout manigancé croyant qu'ils allaient me détruire avec cette affaire. A ce moment là je commençais à déranger parce que je devenais célèbre. Et cette affaire a fait ma promotion, contrairement à ce que voulaient ces personnes malintentionnées. Je connais les personnes qui l'ont manigancée et je vais livrer les noms des personnes dans peu de temps. Je possède des enregistrements et je souhaite qu'ils soient écoutés par tous les Sénégalais qui vont connaître les noms de ces personnes qui ont monté cette affaire. Je pense que leur plan a produit un effet contraire de ce qu'ils voulaient réellement. Et je suis sortie de cette affaire avec grand succès »* (Leral.net, 11 juin 2012)

Toujours pour ce même scandale, la position de Souleymane Jules Diop fut mise en scène à travers un réquisitoire dénonçant ce qu'il appelle une morale étatique :

Quelques jeunes filles sont devenues, depuis quelques semaines, le souffre-douleur de tout un pays. Nous avons rarement jeté la pierre aussi fort, comme si la morale de 11 millions de personnes avait subitement été mise en danger par quelques individus égarés. Qu'ont-elles fait ? Danser du lëmbël dans une boîte de nuit, et circonstance aggravante pour les caciques de la morale étatique, filmer leurs scènes. Ont-elles pratiqué du sexe ? Non. Etaient-elles nues ? Non. Ont-elles agi publiquement ? Non. Mais le ministère public les poursuit pour pornographie, attentat à la pudeur, outrage aux bonnes mœurs. La fumisterie va jusque-là. Le petit pagne, le lëmbël, inscrits en bonne place dans nos mœurs depuis très longtemps, sont devenus subitement obscènes et répréhensibles. Encore que, pour l'une d'elles, sans doute la tête de turc, Ndèye Guèye, la police est allée fouiner dans ses archives poussiéreuses, pour trouver des faits de prostitution. Et le pays a tout de suite oublié que chez les « Julofa » que le vénitien Cada-Mosto décrivait comme de grands ivrognes, la prostitution a toujours été pratiquée et légalisée. Personne n'aurait souhaité

voir son amie ou sa sœur dans de telles postures. Les images mettant en scène ces filles sont dégradantes, je l'avoue. Mais promenez-vous le soir, à partir de minuit, vers la Corniche. Vous y verrez de petites adolescentes en culotte courte faire de l'autostop. Sortez de là, allez vers la Sicap. Vous trouverez des dames, en grand boubou, vous proposer une passe. Si vous êtes d'accord, elles vous conduiront dans quelque maison close du Point-E ou de la Sicap que certains collaborateurs d'Abdoulaye Wade connaissent bien. Si vous n'êtes pas rassurés, elles vous diront « yaay bagn ». Ce qu'elles font est tout à fait légal. Elles n'ont besoin que d'un carnet de santé qui coûte 100 francs Cfa pour « pratiquer ». Ce que ne pouvaient pas faire Ndèye Guèye et ses amies, puisqu'elles ne se prostituaient pas. Elles dansaient une danse connue de tous, dans des tenues qu'on peut voir partout, dans toutes les séances de « sabar » à travers le pays. Les pagnes qu'elles portaient sont vendus jusqu'en Europe, et font la réputation de « l'érotisme » sénégalais. « Ah, Allah, on pouvait apercevoir leurs slips », crient nos mollahs tropicaux, la barbe hérissée. Vous voulez voir des bikinis ? Allez visiter nos plages par ces temps de canicule. Vous y verrez de fines lamelles traverser quelques arrières velus, comme nous en rêvons. Nous sommes au pays de la « téranga ». Astahfiroulah ! A côté de la filmographie inconnue, « Gouddi town » est une série pour enfants, croyez-moi. Faut-il donc accabler quelques pauvres innocentes ? Entendons-nous bien, chers lecteurs. Je ne défends pas l'indéfendable. Que la morale réproouve de tels actes me paraît justifié. Qu'on les livre à la vindicte populaire me paraît excessif. Surtout que, du point de vue strictement pénal, il n'y a rien de condamnable dans ce qu'elles ont fait, et rien ne pouvait justifier leur détention. Mais avant d'être coupables, ces jeunes filles sont déjà coupées. Elles demandent pardon ! Le plus zélé des justiciers, Me Massokhna Kane, dit qu'il n'a pas plaidé « contre les danseuses ». Quel code criminel au monde condamne la danse ? Il veut surtout des sanctions contre ceux qui ont « organisé, filmé et commercialisé ». Organiser une danse, est-ce un crime ? Et le film n'a pas été commercialisé, il a été mis sur « youtube » et sur certains sites bien connus, et gratuitement ! Ceux qui ont commercialisé ce film, ce sont les petits bana-bana de Sandaga, qui ont trouvé un gagne-pain en ce mois béni de ramadan où tous les prix flambent. A l'heure du libéralisme de « buujuman » prôné par Abdoulaye Wade, ils ont fait preuve de génie. Ils ont répondu à une demande du « marché ». Tous les soirs, les « jeûneurs » en achètent pour accompagner leur « Ndogou » festif. Ce ne sont quand même pas les chrétiens et quelques « voyeurs » véreux qu'il faut accuser. Ce sont des sénégalais de tout bord, de toute confession qui achètent et visionnent ces « corps métrages ». Les plus indulgents pensent que ceux qui sont à blâmer sont les « toubabs »

qui sont venus filmer nos « obscénités » : « nous avons nos pratiques obscènes, mais ne les filmez pas pour les montrer au monde. » C'est vous dire jusqu'à quelle hauteur on peut s'élever dans l'hypocrisie. Nous faisons montre de la même hypocrisie face à tous les interdits de l'islam. Un ami brasseur me disait que s'il n'y avait que les chrétiens qui buvaient de l'alcool au Sénégal, cela voudrait dire que chaque chrétien boit en moyenne 24 caisses de bière par jour. Les bouilloires remplies « d'eau jaune » ont toujours côtoyé les nattes de prière dans les cours maraboutiques. Si nous n'y prenons garde, quelques groupuscules religieux, appelés en renfort pour se constituer partie civile, vont s'emparer de cette affaire pour en faire leur propre victoire. Depuis des années, ils cherchent l'occasion de prendre les commandes de la morale sociale. Il y a quelques mois, des éditeurs d'une presse « pornographique » supposée ont été condamnés et jetés en prison. Si nous laissons nos barbus déterminer le juste et l'injuste, et soumettre la justice républicaine à leur morale, ils viendront un jour exiger la burqa à nos femmes. Certaines confréries ont tellement compris la menace, qu'elles demandent de calmer le jeu. Leur logique est tout aussi contradictoire. C'est la société qui est à blâmer. Mais la société, c'est personne ! Nous sommes un pays singulier. On y pratique la prostitution, les danses les plus provocantes dans des séances publiques, mais une femme peut se faire lyncher parce qu'elle porte une mini-jupe. Nous méconnaissons notre propre histoire. Mamadou Dia, un des pères fondateurs de cette République, est devenu impopulaire quand il a commencé à pourchasser les prostituées de Dakar pour leur raser le crane. Toute une génération s'est liguée contre lui, et il est tombé en disgrâce. Demandez aux jeunes femmes de la génération 60 ce qu'elles ont retenu de l'ancien président du Conseil. Elles vous parleront de l'homme qui arrêtait les prostituées, et qui voulait fermer les bars. C'est en ce moment précis de notre histoire, que nous avons choisi le chemin de la débauche et de l'hypocrisie sociale. L'islam en haut, les orgies en bas. Ce qui a changé, c'est que la culture populaire s'est mise à l'heure des Nouvelles technologies de l'information et de la communication. Il y a quelques années, Pape Daouda Sow a payé le lourd tribut, parce qu'il aurait fait de la « presse pornographique ». Son journal se vendait à un million d'exemplaires chez « le peuple », et c'est ce même peuple qui l'a condamné, figurez-vous. La paupérisation de la culture ambiante, sa vulgarisation, a une date de naissance. Nous avons consacré Tio Mbaye et Mbaye Dièye Faye. Ce sont eux qui ont donné au Lëmbël prolétariat ses lettres de noblesse. Ce ne sont donc pas quelques filles qu'il faut blâmer, pour se faire bonne conscience. Elles n'ont rien inventé. C'est toute la société qu'il faut mettre au banc des accusés. C'est elle qui est malade, et qui ne veut pas faire son

diagnostic. Les conditions dans lesquelles cette affaire a été portée au-devant de l'opinion sont d'ailleurs suspectes. Contrairement à ce qui a été avancé, il n'y a jamais eu constitution de partie civile. Quel mal des filles enfermées dans une boîte de nuit pour danser peuvent-elles faire à des maîtres d'école coranique ? Quel consommateur peut être lésé par des « danseurs », au point de se constituer partie civile ? Même le Dj de la soirée prend une peine, « parce qu'il n'a pas arrêté le sabar ». Massokhna Kane, qui s'agite au nom des consommateurs, n'a jamais été mandaté par un consommateur, et aurait sans doute mieux fait de parler des prix qui flambent. La procédure a été enclenchée par une plainte. C'est une des filles présentes dans le clip qui a déposé une plainte, parce que jamais, dans le contrat qui les liait aux organisateurs du concours, il n'a été question de filmer, encore moins commercialiser le film. C'est vous dire qu'elles sont les premières victimes de cette « mondialisation ». La plainte dormait depuis deux mois, et aucune autorité n'avait jugé utile de poursuivre. De la position de plaignante, elle s'est retrouvée au banc des accusés. C'est quand l'affaire a pris des dimensions internationales, que les autorités ont demandé au directeur de la police judiciaire, le même Assane Ndoye, d'arrêter ces filles. Sans doute pour faire plaisir à quelques donateurs arabes. On trouve au peuple un bon exutoire. Il va oublier ses misères, sa souffrance, ses gouvernants, pour jeter la pierre à quelques femmes pécheresses. Ce que les sénateurs d'Abdoulaye Wade ont fait est-il plus acceptable ? Est-il moralement plus acceptable de fêter des « nommés » le jour de la commémoration de la mort des 2000 pauvres victimes du Joola ? (Souleymane Jules Diop, « Du leumbeul au prolétariat »)

2-Des Comités de soutien et des fans club

Les fans clubs supportant les célébrités féminines qui véhiculent des identités transgressives existent quotidiennement. Leur existence atteint une effervescence toute particulière en cas de condamnation, d'indignation sociale pouvant découler sur une correctionnalisation. Les fans club s'inscrivent partiellement dans les schémas de valeurs à partir desquels des filles sont jugées et critiquées : dans leur justification, l'argument que d'autres personnes font pire constitue une constante, le côté transgressif des faits est rarement récusé, par contre le degré de la transgression est juste relativisé. Finalement les comités de soutien et les fans club se situent sur une échelle de valeur pas trop éloignée de celle des entrepreneurs moraux. Seulement, ils sont dans une « culture du fan » qui fait

qu'ils sont capables de contourner leurs valeurs nationales pour défendre des idoles. Aussi, les fans clubs et comités de soutien mobilisent des référents semblables à ceux utilisés par les actrices transgressives pour contrecarrer la stigmatisation. Par exemple, pendant l'épisode de la photo truquée de Viviane Chidid Ndour, son fan club qui se nomme *Vivez intensément votre idolâtrie* a reconnu le mensonge de l'apparition miraculeuse mais a davantage insisté sur les qualités humaines de la chanteuse, son statut de mère et d'épouse rangée. De même pour le scandale de *guddi town yengël down*, les comités de soutien se sont attelés à un travail de reconstruction de la réputation sociale des filles en utilisant toujours l'identité religieuse confrérique, le rôle de soutien de famille et la soumission aux assignations de genre.

Samba Diarra Mbaye ami et membre du fan club de Ndèye Guèye « *Il y a pire dans ce pays, il s'est passé beaucoup de choses plus graves que ce que Ndèye Guèye et compagnie ont fait. Je suis convaincu que c'est son destin, elle devait passer par la prison mais les personnes qui la connaissent savent qu'elle est une femme formidable, pieuse qui croit énormément en Dieu. En plus, elle est un soutien de famille, une personne qui est très généreuse. Je ne vois pas pourquoi on l'a arrêté et mêlé dans des histoires de scandale sexuel. Une vraie disciple de Serigne Touba ne ferait jamais cela. Les autorités sénégalaises ont voulu juste marquer des points en démontrant leur volonté de lutter contre les danses jugées obscènes et la sanction est tombée sur Ndèye Guèye et ses camarades. Je veux bien accepter la moralisation de la nation sénégalaise mais qu'elle s'applique à toutes les autres danseuses et mannequins de ce pays*». (entretien, 05 janvier 2010, Dakar)

Ouzin Keïta ami et membre du fan club de Ndèye Guèye. : « *La justice s'intéresse à Ndèye Guèye mais ne fait rien à propos des homosexuels de ce pays pays. Ndèye Guèye est une fille qui adore ses parents, qui aime les enfants et ne vit que pour ses proches. Je ne comprends pas pourquoi la justice s'attaque à elle. On l'amène au bûcher car juste elle a dansé au tam-tam, je ne comprends pas pourtant il y a des séances de «Tama» dans les chambres et dans les salons. La façon dont elle a dansé ainsi que les autres filles fait partie des chorégraphies sénégalaises, tout le monde sait que nos danses sont très érotisées mais cela ne veut jamais dire que la fille qui pratique de telles danses est une*

dévergondée ou une fille de mœurs légères. On n'aime bien juger les autres et surtout les filles dans ce pays sans jamais se remettre en question soi-même.» (entretien, 05 janvier 2010, Dakar)

Ndiaya Thioune Danseuse et membre du fan club de ndèye guèye «Ndèye Guèye est une danseuse très talentueuse. Cela fait longtemps que nous la connaissons. Elle est loin de véhiculer une mauvaise image de la femme sénégalaise : elle pratique juste un métier qui a ses réalités, ses règles. Tu ne peux pas danser et te voiler tout le corps. Qui la connaît sait qu'elle aime ce qu'elle fait, Elle a la bénédiction de ses parents. Elle voulait faire plaisir à son pays. Mais Satan est passé par là. Nous avons beaucoup prié pour qu'elle sorte de cette situation le plus rapidement possible et Dieu et Serigne Touba Mbacké a entendu nos prières» (entretien, 05 janvier 2010, Dakar)

Concernant l'affaire des cent mannequins qui a abouti à l'emprisonnement de la styliste Oumou Sy, le comité de soutien ayant vu le jour a insisté sur la nécessité d'une mise en place du statut de l'artiste au Sénégal et de sa protection. Ce comité¹²⁰ était composé de personnalités de la communauté culturelle sénégalaise et internationale telles que Youssou Ndour, France Galle, Baaba Maal, Demba Dia, Wasis Diop, Ousmane Sow, Germaine Acogny, Vivianne Ndour, Sembene Ousmane, Jacqueline Lemoine, Hamidou Dia, Ambroise Gomis, Aziz Samb, ainsi que des associations et institutions culturelles, humanitaires et sociales, des élus locaux, etc. Les comités de soutien ont ici certes mobilisé les imaginaires sociaux en présentant Oumy Sy comme une femme rangée, vertueuse, pieuse mais l'enjeu de leur mobilisation était surtout de protéger toute une corporation. Ce qui a d'ailleurs justifié la vaste mobilisation des artistes sénégalais dans une telle affaire

Birame Ndeck Ndiaye, porte-parole du comité de soutien : Il n'est pas normal de laisser les artistes sans protection, ce qui est arrivé à Oumy Sy ne doit plus jamais se reproduire. Oumou Sy n'a déshonoré aucune image de la femme sénégalaise, elle est loin d'être une proxénète. Au contraire Oumou a toujours œuvré pour la promotion de la culture sénégalaise partout dans le monde. Elle a juste eu envie d'honorer la mode sénégalaise en

¹²⁰ Voir en annexe le communiqué de presse de ce comité de soutien.

prenant l'initiative d'amener des filles et des artistes en Lybie. Malheureusement, elle s'est retrouvée au centre d'une tension diplomatique entre la Lybie et le Sénégal. Cela nous a ouvert les yeux sur beaucoup de choses mais nous n'étions pas restés les bras croisés, on s'était fortement mobilisé pour la faire sortir de prison car ce n'était pas sa place.
(Entretien, 05janvier 2010, Dakar)

3-Des défenseurs inattendus: intervention des lobbyings religieux dans le dénouement des affaires.

La sphère religieuse sénégalaise est constituée de deux catégories d'acteurs : des acteurs d'en haut constitués des guides religieux principaux institutionnalisés suivant les règles de fonctionnement des confréries islamiques. A côté de ceux-ci, nous trouvons les acteurs d'en bas dont les imams, les associations islamiques et les marabouts appartenant aux familles confrériques. Dans les phases d'indignation et de scandalisation, les acteurs d'en bas sont ceux qui portent les discours moralisateurs et organisent les mouvements de mobilisation. Les acteurs d'en haut, eux, ne se prononcent que pour dénouer les affaires et apaiser les tensions sociales produites par les mobilisations et les contre mobilisations.

Dans leur intervention, il convient cependant de noter la prise en compte de la variable liée à l'affiliation religieuse: une actrice a plus de chance d'être sauvée de la vindicte populaire par le marabout de la confrérie à laquelle elle s'identifie. Il se joue en effet des stratégies faites de défense de valeurs d'intérêt communautaires même si les diverses interventions ne se passent jamais publiquement. Nous pouvons qualifier les marabouts de médiateurs souterrains, ce rôle est inhérent à leur statut d'acteurs écoutés voire mythifiés, de défenseurs de la cohésion sociale. Leur légitimité populaire leur confère ainsi une légitimité d'intervention dans les affaires gérées par la justice sénégalaise. Cette forme d'ingérence n'est possible que dans une relation d'imbrication entre le religieux et le politique. Ce qui est par ailleurs une réalité au Sénégal et qui date de l'ère coloniale jusqu'à nos jours. Les présidents Léopold Sédar Senghor, Abdou Diouf et Abdoulaye avaient vite compris les intérêts qu'ils avaient à tirer des rapports avec le pouvoir religieux.

La notion de lobbying ou de communauté d'intérêt est rejetée de manière ambiguë par les marabouts rencontrés. Selon l'ancien kalife général des mourides, Serigne Bara Mbacké si les communautés religieuses interviennent dans certaines affaires publiques c'est dans un

but de défendre avant tout l'Humain, être mouride serait une plus-value, soutient-il ; « *Défendre un mouride qui est en difficulté est un devoir pour toute la communauté mouride d'ici et d'ailleurs. Cela ne veut pas dire une défense motivée par l'argent et la mondanité. Défendre un mouride c'est avant tout suivre les enseignements de Serigne Touba. Toutefois un musulman ne peut pas regarder un humain humilié, emprisonné, stigmatisé injustement sans réagir. Je défends la préservation des bonnes mœurs, les principes musulmans et mourides en particulier mais à chaque fois que je vois une personne emprisonnée quelque soit son appartenance confrérique, sa religion, son ethnie, je réagis dans le but de trouver une issue favorable et lui permettre de rentrer auprès des siens* » (Serigne Bara Mbacké, Entretien, 3 mars 2010, Touba).

Pour le marabout Serigne Saliou Touré, les jeunes filles citadines ont certes des pratiques immorales mais elles sont juste victimes de leur jeunesse, des transformations sociales et culturelles touchant tous les pays du monde : « *nous sommes des religieux certes qui doivent guider les individus dans la bonne voie mais nous avons été jeunes et pouvons comprendre les identités véhiculés par les jeunes générations. Chacun de nous a adhéré pendant sa jeunesse à une culture urbaine, participé à des manifestations de quartier. Mais cela ne nous a pas empêché d'apprendre le Coran, les bonnes manières. Nous vivions notre jeunesse sans Internet, ni les médias d'aujourd'hui et pourtant nous développons plusieurs pratiques pas forcément en accord avec la culture de nos parents. Aujourd'hui les ressources se sont multipliées, pour ma part je comprends aisément que les jeunes ne restent plus dans les canaux de socialisation. Ce qu'il faut faire c'est juste renforcer la morale sociale mais ne pas mettre des filles en prison car juste elles portent des identités « déviantes »* » (Serigne Saliou Touré, entretien, 4 mars 2010).

Les discours de ces acteurs traduisent une ambivalence dans les justifications: d'un côté, ils condamnent les identités « décalées » et d'un autre côté trouvent des circonstances atténuantes à la jeunesse qui est débordée par les expériences nouvelles amplifiées par l'urbanité, les connexions diasporiques et les nouveaux médias.

Chapitre 14 : La réception médiatique ordinaire des pratiques « scandaleuses »

1-Débats sociaux sur une société en transformation : rôle tenu par les émissions interactives et le micro-trottoir.

La mise en scène des positions et opinions du public se fait à travers les émissions interactives qui sont des tribunes moralisatrices ouvertes à tout le monde mais également l'expression d'une démocratisation de la prise de parole. Les émissions interactives les plus populaires sont *wax sa xalaat* (dire son avis), *laaju bés bi* (la question du jour), *ëttu goor ñi* (la cour des hommes), *ëttu jigéen ñi* (la cour des femmes). A chaque fait perçu comme transgressif correspond des débats radiophoniques dans lesquels les gens tantôt anonymes tantôt identifiés condamnent ou relativisent les événements. Cependant, la centralité où plusieurs opinions convergent tourne autour d'une société qui est en pleine mutation. Cette dernière est définie comme vecteur de changement au niveau des pratiques sociales ainsi que des réactions sociales qui leur sont adjointes. La prise de parole dans ces émissions interactives se fait ainsi souvent sous forme d'interpellation des acteurs étatiques, des autorités religieuses ainsi que des acteurs médiatiques.

Les cadres argumentaires suivant : « l'Etat sénégalais doit prendre ses responsabilités », « les autorités religieuses doivent sortir de leur mutisme et se prononcer », « les acteurs médiatiques doivent savoir que le Sénégal est un pays musulman et qu'ils ne peuvent pas tout montrer à la télévision » constituent les principaux schémas empruntés par les dénonciations « médiatiques ». La structuration des débats dénonciatifs fonctionnant sur une interpellation explicite des acteurs politiques, religieux et médiatiques traduit encore la place occupée par de tels acteurs en particulier ceux religieux et politiques dans la sphère publique sénégalaise. Face à ce qui décrit comme des transformations à l'œuvre dans la société sénégalaise, le pouvoir politique est vu comme l'instrument à qui reviennent le devoir et le droit d'orchestrer les pratiques sociales singulières. Le rôle que les dénonciateurs anonymes adjoignent aux acteurs politiques s'associent implicitement à une morale étatique or à chaque fois que l'Etat se mêle à des affaires impliquant des dimensions morales, les opposants politiques du moment contre-attaquent en parlant de dérives du pouvoir.

Le scandale des jeunes lesbiennes qui fait la Une de la presse relance une fois de plus le débat sur la dégradation de nos valeurs. Quand un problème se pose, les causes expliquées montrent facilement la voie à prendre pour trouver les solutions. De simples citoyens et des sociologues ont donné les raisons de cet effondrement de notre société : la démission des parents, les conséquences des technologies de l'information et de la communication, le mimétisme envers la culture occidentale. De ce point de vue, on remarque que la préoccupation se limite aux jeunes et c'est vraiment suffisant comme chantier pour remettre notre société sur le droit chemin. La famille doit reprendre le dessus sur l'enfant. Les difficultés de la vie ne sont pas des justifications pour fuir ses responsabilités. Les technologies de l'information et de la communication pour ne pas dire Internet de même que l'influence de l'Occident ne représentent rien devant une jeunesse éveillée et consciente de ses droits et devoirs. Il s'agit plutôt de venir au secours de la famille, cellule de base de la société, en donnant à l'école son véritable rôle d'éducation au civisme et de faire de notre culture un moyen de socialisation et non la base de tout ce qu'on voit de nos jours : des êtres stupides et bornés ! « L'électorat de ce pays a montré qu'il avait aussi la fibre morale », écrivait un confrère, le président de la République reconnaissait récemment lui-même, « l'émergence d'une nouvelle citoyenneté », seulement sa rigueur et ses mesures de redressement ne sont pas pour le moment orientées vers la consolidation de ces acquis qui ne doivent pas être lus seulement sous l'angle politique. Cour de répression de l'enrichissement illicite, Commission de restitution et de recouvrement des biens mal acquis, Office national anti-corrruption, tout cela pour la transparence dans la gestion des affaires publiques. C'est bien mais le même engagement doit-être noté pour une société harmonieuse, équilibrée, des jeunes dignes et éloignés de ces comportements contre nature sous nos cieux [...] Nous posons la même question à nos dirigeants en premier le chef de l'Etat, ses conseillers, d'autres députés et sénateurs d'aujourd'hui et de demain, où sont-ils au moment où la société ne marche plus sur ses deux pieds, un pied nature distinct de son pied culture.

Chronique du journaliste Ndiaga Diouf, PressAfrik, 25 mai 2012.

Les autorités religieuses sont vues comme les groupes de pression légitimes pouvant amener l'Etat à gérer certaines pratiques sociales. Leur prise de position est donc attendue dans une volonté d'activer des appareils de régulation comme la justice. Pendant l'affaire

dite des lesbiennes de Grand Yoff en mai 2012, la radio Dunya a consacré une émission spéciale où diverses opinions furent mises en relief :

Opinion 1 : Ayo Bolo, auditeur de la radio Dunya

Ces filles ne sont pas dignes d'être des sénégalaises. Je m'adresse directement au nouveau gouvernement qui doit prendre les mesures qu'il faut pour que de tels actes ne se reproduisent plus. Le président Abdoulaye Wade s'était bien engagé dans la lutte contre la déperdition de mœurs au Sénégal, on a bien vu ce que la justice avait fait pour guddi town yengël down. Il faut juste que de telles initiatives soient pérennisées car autrement on s'achemine vers la catastrophe en matière de mœurs. Je parle aussi directement aux pères et mères de familles qui ont des filles, ils ne doivent jamais oublier que c'est une dure responsabilité d'éduquer une fille de sa naissance jusqu'à son mariage. Les familles doivent redoubler de vigilance et s'écarter des dimensions matérielles de la vie. J'évoque cette dimension car dans ce pays il y a des parents qui savent leurs filles dans des mauvaises pratiques (sortir avec un riche vieux qui finance toute la famille, sorties nocturnes, mauvaises fréquentations) mais ils préfèrent fermer les yeux. Les us et coutumes sénégalais ont beaucoup changé ; avant on mariait les gens très tôt pour éviter certaines dérives, en étant célibataire la fille ou le garçon n'osait pas sortir sans la permission du chef de famille. De nos jours c'est une toute autre réalité, les enfants sont leur propre chef.

Opinion 2 : Mor Thiam, enseignant à Pikine

Les filles et garçons de ce pays ne connaissent plus ni l'autorité scolaire ni l'autorité familiale. Ils s'éduquent par la télévision (avec les films et émissions importées, l'Internet et les téléphones portables, les conséquences sont aujourd'hui là. Je ne veux pas que l'on me parle des effets de la mondialisation et autres effets globalisés. Nos gouvernants doivent prendre leur entière responsabilité sur ces deux points : contrôler les programmes que les médias en particulier les télévisions privées offrent au public et surveiller les connexions à Internet. Quand on dirige un pays ce n'est pas seulement d'un point de vue politique et institutionnel, ils ont aussi un devoir de sauvegarde de nos mœurs, de la moralité publique. Je suis convaincu que les filles incriminées dans l'affaire de Grand Yoff ne sont pas des personnes mauvaises, elles n'étaient juste pas sensibiliser aux effets dévastateurs des technologies de l'information. Ainsi les familles aussi ont un rôle à jouer dans les processus de sensibilisation des enfants. Avant nous avions pas Internet et téléphones portables et on ne connaissait pas certaines pratiques mais maintenant avec

tout ce boum technologique combiné au manque d'initiative des gouvernement en matière de gestion de mœurs, on voit du tout dans ce pays.

Opinion 3 : personne non identifiée

Je pense que la fin du monde est très proche, tous les signes prédits dans le livre Saint sont là. Les filles deviennent de plus en plus dévergondées, les gens qui doivent appliquer des sanctions exemplaires banalisent de plus en plus les faits. Au lieu de donner des sanctions qui décourageraient d'autres qui auraient des motivations pareilles, on érige les fautives en modèles pour la société sénégalaise. Je pense qu'on est arrivé à un moment où les différents kalifes des confréries de ce pays doivent parler pour pointer du doigt ce qui ne va pas dans ce pays. Cela m'étonne beaucoup le mutisme des grands marabouts de pays, seul quelques associations intéressées par les valeurs islamiques osent dénoncer les choses. Parfois j'ai l'impression que les marabouts de ce pays ont peur de défendre l'islam, ou de fruster certaines individualités. Ils n'ont pas le droit de se taire, ils doivent parler d'autant plus qu'ils sont très bien écoutés dans ce pays. Je lance un appel aux marabouts, aux imans, aux acteurs culturels et à toutes les personnes qui veulent défendre la nation sénégalaise d'apporter sa participation dans le combat contre les mauvaises pratiques.

Les émissions interactives concernent aussi des télévisions privées telles que 2sTV, TFM avec des émissions telles que *Kër gi* (la maison) *wareef* (devoir, obligation). Ces deux émissions sont davantage diasporisées : les *moodu-moodu* y enregistrent de forts taux de participation, mettent en scène leurs opinions sur des thèmes de discussion concernant le Sénégal.

Le micro-trottoir est aussi une autre façon de faire participer les Sénégalais à des débats d'actualité. Il obéit à une logique moins structurée: des individus, choisis au hasard se prononcent spontanément sur des sujets. Seulement quand il est réalisé dans l'espace télévisuel, les opinions deviennent moins impulsives et plus contrôlées : la télévision aurait comme effet de produire de la retenue dans le discours et de diluer ainsi la virulence des positionnements.

2-De l'ambivalence dans la définition sociale des « scandaleuses » : modèles ou anti-modèles ?

Dans l'imaginaire collectif sénégalais, les figures étudiées sont définies suivant une représentation double. En effet, la désignation de leurs pratiques sociales en tant que pratiques décalées qui s'écartent des idéaux normatifs font d'elles des figures perçues comme « dangereuses » pour la nation et ses modèles de socialisation. Pourtant, elles peuvent parfois incarner un rôle de modèle quand elles s'identifient aux imageries sociales dominantes (identification religieuse, confrérique, rôle de bonne mère et d'épouse, etc) ou encore lorsqu'elles symbolisent le succès, une culture du paraître à la sénégalaise (belles voitures, belles maisons, amener ses parents à la Mecque, être branché à une esthétique mondialisée, etc).

Les représentations sociales qui concèdent aux figures le rôle d'anti-modèle s'activent et sont explicitées qu'au moment précis de déroulement d'un scandale. Autrement dit pendant les moments d'indignation généralisée, l'étiquette d'anti-modèle est vivement mise en avant. Une telle insistance péjorative perd d'intensité dès que le scandale s'éteint, les mouvements de mobilisation se dissipent. Dans les périodes d'apaisement social (période marqué par l'absence de faits perçus comme transgressifs), ces figures sont momentanément allégées de la charge (morale) liée à l'étiquette péjorative qu'elles portent. La charge péjorative se remet vite en place dès qu'un nouvel épisode « scandaleux » se présente.

Mais il convient de noter que certaines figures comme Ndèye Guèye portent ce que Isabelle Clair appelle des « étiquettes sociales durables » (Clair, 2008, p.28) même si sa réussite sociale, ses qualités de danseuse peuvent être valorisées dans les divers canons médiatiques sénégalais. La désignation des figures comme modèles ou anti-modèles oscillent donc suivant les périodes mais aussi des échelles de valeurs individualisées (par exemple un imam et un jeune citadin branché auront forcément des valeurs antagonistes) : elles sont jamais totalement des anti-modèles ni entièrement des modèles. La conséquence évidente d'une telle ambivalence est que les Sénégalais ne s'accordent pas sur une définition sociale commune des figures « scandaleuses ».

En 2010, le chanteur sénégalais Mame Balla avec la participation du *tassukat* Secka, sort un album *mane ak mom* (lui et moi) qui comprend un titre controversé car dédié à la

danseuse Ndèye Guèye. La controverse est liée au personnage choisi (Ndèye Guèye) pour rendre hommage à la femme sénégalaise : pour les uns s'appuyer sur Ndèye Guèye afin de louer les qualités de la femme sénégalaise est un choix pertinent car « elle est une grande figure féminine très connue, aimée par la jeunesse sénégalaise masculine comme féminine, qui fait de la danse pour aider sa famille et subvenir à ses propres besoins » (entretien collectif, 25 mai 2011, Dakar). Pour les autres, ces deux chanteurs ont fait la promotion d'une figure qui ne représente rien au Sénégal : « *pour louer les qualités de la femme sénégalaise, on a sûrement des femmes plus légitimes que Ndèye Guèye et qui méritent beaucoup plus le titre d'une chanson. Comment peut-on exprimer dans une chanson magnifiant les qualités de la femme sénégalaises, une reconnaissance envers une figure qui dévalorise quotidiennement l'image féminine. Quelle contradiction !* » (Entretien collectif, Dakar, 25 mai 2011).

Ndèye Guèye. Avec Ndèye Guèye jusqu'à la mort. Ndèye Guèye. Je dédie cette chanson à Ndèye Guèye: tu as accompli des choses qui valent cette chanson, ceux qui savent mesurer ce que tu as fait dans ce pays te remercient. Bravo à toi. Ndèye Guèye jusqu'à la mort. Nous ne voulons pas te voir fâcher ni pleurer, tu ne dois jamais être fâché ni pleuré. A chaque fois qu'on ne voit on est content, à chaque fois qu'on te voit on sourit. C'est comme si on partageait la même mère ou le même père. C'est toi qui doit m'exalter, ceux qui savent ce que tu as fait dans ce pays te remercient vivement. Ndèye Guèye avec Ndèye Guèye jusqu'à la mort. Ndèye Guèye. Une femme bien, je chante ses louanges. Je dédie cette chanson à toutes les femmes de la Ségambie, je loue leur bravoure et leur passé. Ndèye Guèye avec Ndèye Guèye jusqu'à la mort. Ndèye Guèye. Une personne qui travaille pour son pays, on doit chanter ses louanges. Vous faites ce qui fait progresser le pays c'est pourquoi je vous dédie cette chanson. Une personne qui accomplit des choses grandioses mérite une récompense à la mesure : Ndèye tu as accompli des choses grandioses, tu auras une belle récompense. Bravo aux sénégalaises : vous faites progresser ce pays, c'est pourquoi on chante vos louanges. Ndèye Guèye jusqu'à la mort. Ndèye Guèye. Accroches toi, cette chanson t'est dédiée. Si une femme réunie les qualités que je recherche, je me marie avec [...]. Une femme bien doit être utile à son pays. Une femme bien doit être utile à son pays [...]

(Chanson « Ndèye Guèye » traduite du wolof au français)

3-Que disent les femmes sénégalaises¹²¹ sur les identités transgressives ?

Comme nous l'avons déjà évoqué plus haut les femmes « scandaleuses » partagent la sphère publique avec d'autres figures connues sur un autre terrain, celui de la lutte féministe ou du moins pour l'amélioration de la condition féminine. La question féminine est, en effet, posée explicitement dans les années 1980 avec comme principal moteur le mouvement *Yeewu-Yewwi* (pour la libération des femmes). Cette organisation a par la suite balisé la voie à d'autres organisations luttant pour les droits des femmes (Association pour la Promotion de la Femme Sénégalaise, Collectif des Femmes pour la Défense de la Famille). Les revendications féministes ont été souvent portées par des femmes, urbanisées, scolarisées, appartenant à une certaine élite intellectuelle. En analysant les générations « scandaleuses » de la sphère publique sénégalaise, nous sommes tentées par la construction de deux grilles : dans la première grille nous ferons figurer les figures qui utilisent le corps sexualisé pour faire la promotion de leur visibilité publique (danseuses, mannequins) et dans l'autre grille celles qui déconstruisent (souvent de manière non revendiquée) seulement des normes genrées (Dié Maty, Coumba Gawlo Seck, etc). Suivant une telle répartition, il faut souligner que dans la deuxième grille se trouve des femmes dont les démarches se rapprochent d'une lutte féministe. L'instrumentalisation du corps sexualisé et la mise en jeu de féminités consuméristes comme des outils de promotion sociale, de subjectivation et d'autonomie féminine durable est perçu par certaines figures, n'étant pas des féministes et évoluant dans la culture populaire, comme contre-productif. Pour la promotrice de lutte Ndèye Ndiaye Tyson, « *dans un contexte de difficultés économiques où chaque personne cherche à tirer son épingle du jeu, le pays n'a pas besoin de femmes qui se rebellent en montrant leurs intimités. Nous vivons dans une société où les charges financières domestiques sont attendues des hommes mais l'évolution des modes de vie, les changements conjoncturels rendent aujourd'hui pressante la nécessité d'émancipation économique des femmes. Je dis bien émancipation économique car l'émancipation ou la libération sexuelle ne fait que maintenir les femmes dans une soumission vis-à-vis des hommes. Personnellement, j'évolue dans une sphère masculine, c'est-à-dire le monde de la lutte mais je n'ai jamais eu besoin d'utiliser mon corps et*

¹²¹Nous avons voulu rendre compte d'opinions de femmes non « étiquetées », ordinaires. Pour cela, nous avons choisi de rencontrer d'autres femmes populaires et un groupe de femmes s'activant dans un Groupement d'Intérêt Economique (GIE).

d'avoir certains comportements non décents pour bouster ma carrière et acquérir mon indépendance économique. Si je ne le fais pas pourquoi les mannequins et danseuses seraient obligées de rendre sexuel leur corps ou leur port vestimentaire pour réussir et être connues » (Ndèye Ndiaye Tyson, promotrice de lutte, entretien 12 décembre 2012). Les mises en scènes quotidiennes du corps féminin ainsi que les diverses ramifications qu'elles produisent sur la scène médiatique contribuent par ailleurs, toujours selon ce même discours à dévaloriser l'image féminine renvoyée au masculin. Cependant, certaines figures transgressives comme Adama Paris, ou Nafitoo, n'érotisent pas directement leurs corps mais sont les instigatrices de féminités sexualisées à travers des défilés de mode. Leur démarche innovante procède par une déconstruction indirecte des qualités esthétiques sénégalaise mais derrière l'apparente visibilité sexualité du corps féminin, elles engagent des expériences de subjectivation et d'autonomisation féminine. De telles figures sont des entrepreneures dont l'autonomie déconstruit en même temps l'idéologie sénégalaise qui fait de l'homme le principal pourvoyeur des femmes. Paradoxalement, dans certains discours de transgressives mobilisant des féminités consuméristes, nous retrouvons des postures féministes. En effet, des figures comme les danseuses (Ndèye Guèye, Oumou Sow, Mbathio Ndiaye, Aïda Dada) mettent en scène quotidiennement les avantages économiques qu'elles tirent des admirateurs masculins (notamment des *moodu-moodu*). Pourtant il arrive qu'elles évoquent une autonomisation financière, une émancipation par rapport à tout soutien masculin ; *« je ne gagne pas beaucoup d'argent en faisant de la danse mais j'arrive à prendre en charge mes besoins de jeune femme moderne. A côté, je mène mes petites activités de femme d'affaire. Je préfère me donner à fond dans le travail plutôt que de demander une aide masculine. Les jeunes femmes d'aujourd'hui ont dépassé l'ère où elles tendaient la main pour demander de l'argent au mari ou au petit copain. Quand je traverse des temps durs, je préfère limiter mes besoins plutôt que d'espérer un soutien financier de la part d'un homme. [...] Les fans peuvent nous faire des cadeaux, pour ma part j'en recois mais c'est rien par rapport à ce que je perçois en travaillant »* (Aïda Dada, entretien, 11 février, Dakar).

Socialement, les danseuses, les mannequins sont, comme nous l'avons déjà noté, des figures d'une réussite économique, célébrée et mises en scène par les médias. Si cette forme de réussite est souvent enviée, copiée par d'autres jeunes générations et même par certains parents qui incitent leurs filles à emprunter des trajectoires similaires, elle est vue comme porteuse d'un éthos de la « facilité » qui déconsidère et masque les efforts

quotidiens d'autres femmes non médiatisées. Une telle façon de concevoir les identités transgressives transparait par exemple dans le discours d'un groupe de femmes s'activant dans un Groupement d'Intérêt Economique (surnommé Mame Diarra) dans le quartier populaire de Sam Notaire à Guédiawaye (banlieue dakaroise) ; « [...] *nous ne sommes pas célèbres comme les Ndèye Guèye et autres et pourtant nous méritons d'être médiatisées car nous sommes parties de rien, aujourd'hui nous gérons notre structure avec des fonds de financement. Pour que ton travail puisse être reconnu, valorisé, il faut appartenir au monde du divertissement qui ne requiert pas beaucoup d'effort, il faut juste de faire belle et récolter les fruits de sa gloire.* » (Entretien collectif, Groupement d'Intérêt Economique Mame Diarra, Guédiawaye, 29 décembre 2009)

Ces femmes s'activant dans un secteur d'activité socio-économique, représentent un type de femme cherchant son autonomie par le bas et épousant parfaitement les normes et assignations de genre, à la différence des transgressives dont les expériences et trajectoires sont plus risquées. Il faut noter qu'au-delà d'une condamnation des identités transgressives en ce qu'elles mettent en avant un corps féminin érotisé et choquent la morale sociale, il subsiste une ambivalence dans le discours de ces femmes. En effet, elles envient par moment la réussite économique et la célébrité médiatique des danseuses, mannequins, stylistes, etc mais ne sont pas prêtes à s'engager dans la même trajectoire. Ce type de femme rencontré démontre une posture conservatrice lorsqu'il s'agit de morale et de normes mais la référence à une culture du paraître finit par prendre le dessus sur la condamnation des identités transgressives. La réussite, la célébrité devient alors plus importante que l'étiquette péjorative.

Chapitre 15 : légitimité et limites d'un raisonnement en termes de problèmes publics.

1-Mécanisme de transformation des questions morales en problèmes publics

Erik Neveu définit un problème public comme suit : « un « *problème public* » (ou « *social problem* ») n'est rien d'autre que la transformation d'un fait social quelconque en enjeu de débat public et/ou d'intervention étatique. Du plus tragique au plus anecdotique, tout fait social peut potentiellement devenir un « *problème social* » s'il est constitué par l'action volontariste de divers opérateurs (Presse, Mouvements sociaux, Partis, Lobbies, Intellectuels...) comme une situation problématique devant être mise en débat et recevoir des réponses en termes d'action publique (budgets, réglementation, répression...) » (Neveu, 1999, p.42). Le constat implicite que révèle une telle définition est que le problème public, loin de toute approche fonctionnaliste, relève d'une construction sociale. Howard Becker (1985, 1966) met d'ailleurs en relief cette donnée quand il soutient qu'une question devient problématique que lorsqu'elle est passée au crible des normes sociales mises en œuvre par ceux qu'il appelle des entrepreneurs de morale.

Lorsque des faits perçus comme transgressifs sont visibilisés, l'immixtion de la justice (comme ce fut le cas avec *guddi town yengël down*, l'affaire dite des cent mannequins ou encore l'affaire des lesbiennes de Grand Yoff, etc), la mobilisation de groupes organisés (principalement les « lanceurs d'alerte ») et la médiatisation peuvent nous amener à parler d'une mise sur agenda des problèmes liés à l'image féminine, à la vertu nationale. Il faut rappeler que la notion d'agenda est défini comme « *l'ensemble des problèmes faisant l'objet d'un traitement, sous quelque forme que ce soit, de la part des autorités publiques et donc susceptibles de faire l'objet d'une ou plusieurs décisions* » (Garraud, 1990, p. 27). Selon Patrick Hassenteufel (2010), les dynamiques liées aux mobilisations, au travail des médias, à la politisation conditionnent ainsi la prise en charge de certains problèmes par les autorités publiques. Après ce travail, souligne l'auteur, il devient alors possible de parler de problème public. De même pour Eric Macé « l'agenda journalistique des "problèmes publics" n'est que l'écho de l'agenda politique » (Macé, 2005, p.11).

Au Sénégal, les mécanismes de transformation des problématiques morales en problèmes publics sont l'œuvre d'acteurs qui peuvent être considérés comme des « des définisseurs primaires » (Hall et al, 1978) : les arguments de tels acteurs se fondant prioritairement sur l'Islam constituent des cadres interprétatifs saisis par les récits médiatiques et les réactions

sociales. Les événements qui expriment ce qui est perçu comme tel sont mis en scène à travers les médias locaux, ce qui suscite souvent des « réactions au sein de la société et conduit à la cristallisation du problème » (Rouillot, 2012) et une politisation des enjeux. Au terme des mises en scène médiatiques, les autorités publiques s’emparent de certains faits concernant en particulier les danses dites obscènes ou encore l’habillement des filles en activant l’appareil judiciaire mais les logiques qui soutendent le travail des autorités font rarement l’objet de mesures concrètes. La caractéristique du travail des autorités publiques sénégalaises est par ailleurs différente de celle qu’analysent Philippe Garraud (1990) et Patrick Hassenteufel (2010). Ces auteurs pensent, en effet, que dans les modèles de mise sur agenda silencieux, les controverses publiques, les stratégies de médiatisation ainsi que les actions visibles sont absentes ou restent dans un cadre limité. Or dans le contexte sénégalais les controverses, les mobilisations et la médiatisation constituent les facteurs visibles et effervescents qui déterminent l’entrée en jeu des autorités publiques. En janvier 2011, Abdoulaye Wade, président du Sénégal à cette époque avait exprimé publiquement sa volonté de lutter contre ce qu’il a appelé le « *taatou lawbe*¹²² » et plus généralement la diffusion à profusion de danses jugées obscènes dans les télévisions privées (une danse qui fait référence au roulement des fesses) ; « *Je suis pour que les télévisions limitent certaines danses qui frisent l’obscénité, cela n’apporte rien de faire comme si on était à Las Vegas [...]. Ce phénomène sénégalais est en train de se généraliser dans certaines villes africaines [...] je suis allé dans un pays africain. J’ai vu des filles danser le taatou lawbe, j’ai dit que cette danse est importée du Sénégal à travers les média. Je pense qu’il y a trop de danses dans les chaînes de télévisions* (Rencontre d’Abdoulaye Wade avec les éditeurs et diffuseurs de presse, 27 janvier 2011). Le problème des danses jugées obscènes a déjà été pris en charge par le premier président du pays, Léopold Sédar Senghor qui recommandait aux femmes dansant le *sabar* de porter des collants afin de dissimuler certaines parties du corps. De même, la députée du Parti Démocratique Sénégalais, Mousy Diakhaté avait soutenu publiquement que le fait de laisser apparaître ses fesses, exhiber son nombril ou faire du *pathial* est assimilable à de la pornographie. Elle ajoutait ceci : « *le gouvernement doit voter des lois pour interdire certains styles d’habillement des filles. Les députés, quelque soit leur appartenance politique, doivent inscrire collectivement la problématique du port vestimentaire et des*

¹²²Le terme *lawbe* en référence à cette ethnie que nous avons déjà évoquée plus haut et qui est définie par rapport à l’érotisme

danses obscènes au centre des débats à l'assemblée nationale. Pour ma part, à chaque fois que l'occasion se présente, j'évoque un tel sujet car je suis avant tout mère de famille et musulmane » (Entretien téléphonique, 23 mai 2012). Nous constatons ici que des questions ne sont construits en problèmes publics que lorsqu'ils s'invitent dans des espaces tels que l'assemblée nationale et le tribunal ; ainsi nous pouvons dire que « *la définition collective des problèmes sociaux n'intervient pas dans des lieux incertains comme la société ou l'opinion publique mais dans des arènes publiques spécifiques dans lesquelles ils sont cadrés et se développent* » (Hilgartner, Bosk, 1998, p.58).

Ces questions suscitant souvent des réactions paniquées ne sont pas nouvelles dans les débats à l'assemblée nationale. Souvent, des députés ont interpellés directement des ministres en vue d'une prise en charge de phénomènes jugés transgressifs. Pour exemple, le 16 novembre 2007, Fatou Gassama Dia (à cette époque ministre du tourisme et de l'artisanat) recevait les plaintes de plusieurs députés tels que Modou Diagne Fada, Mbaye Niang, Aliou Dia à propos des effets négatifs du tourisme sur la société sénégalaise. Le 14 novembre 2011, c'était au tour d'Aïda Mbodj (ministre de la famille d'antan) de faire face aux interpellations des députés à propos de la recrudescence des cas de viols au Sénégal. A cette même séance du 14 novembre, les députés Babacar Khouma, Oumar Ndoye ou encore Ababacar Ba ont invités Aïda Mbodj à prendre des mesures contre la diffusion de pornographie par le biais de certaines chaînes de télévision, à surveiller les cybers-espaces perçus comme des lieux de drague et de perversion ainsi que l'habillement indécent des jeunes filles.

Si les autorités sénégalais ont jusqu'ici mis sur agenda de manière retenue certaines problématiques concernant les danses obscènes, l'habillement des filles, les mœurs nationales, l'entrée à l'assemblée nationale de partis dirigés par des religieux pourrait reconfigurer la situation. Ces partis sont en particulier le mouvement citoyen pour la refondation nationale, le parti pour la vérité et le développement, le mouvement patriotique du Sénégal ou encore le mouvement de la réforme pour le développement social. Ce dernier a revendiqué explicitement ses soubassements islamiques et une volonté de lutter pour les idéaux islamiques. Sa présence à l'hémicycle pourrait produire dynamiquement des demandes à orientation islamique et peut être amené vers « une croisade pour la réforme des mœurs » (Becker, 1985, p.171). Selon le chef de ce mouvement, Mbaye Niang, déjà élu député en 2007 « *le parlement est le lieu où passent toutes les grandes*

décisions qui assurent la bonne marche du pays. On ne doit plus le négliger [...]. Le Mrds ne votera jamais une loi qui va à l'encontre des préceptes de l'islam » (EnquêtePlus, 11 juin 2012). Pendant la campagne électorale pour les législatifs cet imam a constitué son principal argument autour de la lutte contre la dépénalisation de l'homosexualité.

Ce qui pose problème sur une éventuelle mise sur agenda de toutes ces questions c'est la dimension liée à la laïcité car les légimitations qui structurent les indignations et pressions d'associations et d'acteurs se détachent que très rarement des arguments islamiques. De l'avis de l'ancien évêque de Thiès, Monseigneur Jacques Sarr¹²³, la propension à ramener toutes les questions sociales à l'Islam constitue une dérive banalisée mais qui porte atteinte au vouloir de vie commune et à la cohésion sociale. Dans le passé, précisément en 2003, une telle dimension a explicitement fait débat dans l'espace public sénégalais : un collectif composé d'associations islamiques, de familles religieuses (Comité Islamique pour la Réforme du Code de la Famille au Sénégal) avaient soumis au président de la république un projet de code du statut personnel qui serait applicable seulement aux musulmans. Le fait de vouloir appliquer ce projet aux seuls musulmans a cristallisé des controverses au sein de divers acteurs de la sphère publique. Ainsi, le réseau « femmes sous lois musulmanes » s'était prononcé contre un tel projet de loi à travers le Collectif pour la défense de la laïcité et de l'unité nationale au Sénégal : *« Mobilisons-nous pour préserver l'unité nationale, la laïcité et les acquis démocratiques. Depuis plusieurs années, un groupe d'associations islamiques tente de saper les fondements démocratiques de l'Etat sénégalais, en remettant régulièrement en cause sa laïcité et les acquis juridiques régissant la famille. Avec un projet de Code remis au Chef de l'État, que la presse a largement commenté, ces associations exigent l'adoption d'une loi portant code de statut personnel applicable aux seuls Musulmans. Un tel projet s'avère dangereux, car il annihile les quelques progrès contenus dans l'actuel Code de la famille et renferme les germes d'une division de la nation et pourrait être à l'origine d'un conflit religieux grave au Sénégal, comme en ont connu le Nigeria, le Soudan, le Bangladesh ou l'Inde. Ainsi en Inde ou au Soudan, l'utilisation de la religion a provoqué des guerres et même la partition du pays. Dans les États du Nord du Nigeria, des groupes se sont servis de la religion pour bafouer les droits élémentaires de la personne humaine, ceux des femmes notamment. Le projet de Code de statut personnel constitue un net recul par rapport à la promotion des*

¹²³Entretien, 7 mars 2010, Thiès.

droits humains et démocratiques. Il faut rappeler que l'actuel Code de la Famille prend déjà en charge les différentes sensibilités sénégalaises notamment celles des Musulmans en instituant un système d'option entre le droit moderne et le droit musulman. Ainsi la polygamie, l'héritage selon le droit musulman, l'autorité masculine sur la famille, sont maintenus. Pour les femmes, l'acquis majeur du Code est la suppression de la répudiation. Il est important de souligner que l'actuel code de la famille que les associations islamiques veulent réserver aux non musulmans, comporte des options, qui peuvent heurter d'autres convictions ou croyances, notamment en ce qui concerne la polygamie ou l'héritage inégal entre les sexes. De même, les femmes ne sont pas les seules visées par ce projet de code, qui, parce qu'il cible la famille, concerne aussi les hommes. Ne nous laissons pas aveugler par les revendications des ces associations, qui n'ébranlent pas nos propres convictions religieuses. Nous devons présenter un front large, uni et déterminé, pour que ce Code, dont l'adoption constituerait une atteinte grave aux valeurs citoyennes au profit de conceptions d'un autre âge, soit rejeté.» (Projet de déclaration commune du collectif pour la défense de la laïcité et de l'unité nationale au Sénégal).

Pendant que des députés ou encore des associations religieuses estiment que les autorités publiques doivent prioriser les pratiques sociales transgressives, il est très fréquent d'entendre des arguments soutenant que de tels problèmes ne méritant pas une attention particulière ne doivent pas être des priorités. Pour le journaliste Fallou Cissé de la Radio Dunya Vision, si le pouvoir étatique se mêle de moralité et autres pratiques récusées par la religion ou les normes culturelles, il risque de passer à côté de l'essentiel ; *« je soutiens la sauvegarde des bonnes mœurs mais que cela ne fasse pas l'objet d'une priorisation particulière, l'Etat doit laisser le rôle de recadrage aux acteurs moraux et religieux de ce pays. Ces derniers ont la chance d'être écouté sans ce pays alors je ne vois pourquoi les autorités feraient de ces questions des priorités dans un contexte où les questions de développement attendent, les tensions sociales engendrées par le chômage, la cherté des denrées de première nécessité, les coupures d'électricité intempestives, etc. Rien que par le discours de telles personnalités peuvent agir sur les consciences et changer les mauvaises pratiques »*(Entretien, 09 février 2010, Dakar). Cette vision qui délégitime toute priorisation des questions de mœurs est partagée par le tambour major Doudou Ndiaye Coumba Rose : *« l'obscénité des danses est avérée, la vulgarité vestimentaire de même, le combat contre l'homosexualité est cautionné par tout le monde mais je pense que le peuple*

sénégalais a d'abord besoin de régler des questions de survie, de bien être avant de s'occuper de ces problèmes. Il attend certes du gouvernement pour réglementer tout cela mais la priorité est ailleurs » (Entretien, 07février 2010, Dakar).

L'autre question que soulève la construction des questions morales en problèmes publics est la neutralité étatique, mise en jeu à travers les différentes paniques morales construites par les médias et autres leaders d'opinion. Le sociologue Mamadou Moustapha Wone soulève une telle problématique à travers sa contribution intitulée « Bienvenue à la dépravation des mœurs »:

« Il nous semble, toute proportion gardée, qu'effectivement la société sénégalaise évolue beaucoup plus dans une sorte de panique morale, aux conséquences beaucoup plus fâcheuses que cette dépravation des mœurs présumée. Le plus beau résultat de cette panique morale est sans nul doute, la situation de suspicion dans laquelle on a instauré le pays. On suspecte le voisin. On juge à l'emporte pièce et chacun se croit être celui qui est le dépositaire de la bonne conduite morale. Ce sont les autres qui sont devenus mauvais. Il va falloir ainsi que l'on y mette un peu d'ordre dans cette frénésie suspicieuse. Qu'un religieux ou que le commun des mortels tiennent ce discours, rien de plus normal. Mais que la presse et certaines ONG en viennent jusqu'à devenir des entrepreneurs de la morale, c'est ce qui nous semble révoltant et à dénoncer avec la dernière énergie. Que des sociologues s'y mettent, c'est ce qui est aberrant ! De quoi s'agit-il en fait ? De deux situations très objectives ! La première, la plus pernicieuse, est celle-là qui consiste à généraliser à toute la société, un fait divers qui se passait dans une certaine localité. On en vient à l'amplifier de sorte que l'on a l'impression que c'est tout le monde ou que toute cette catégorie est fautive. Par exemple, quelqu'un bat sa femme, on fait comme si tous les hommes battaient leur femme. Quelqu'un se masturbe sur un banc public dans les allées Babacar SY, tout le monde est mis dans le paquet. On surprend quelqu'un faire du pelotage dans un bus, on demande à tout le monde d'être sur ses gardes et de considérer son voisin, comme un éventuel obsédé sexuel. Mais, au nom de quoi, le comportement moral d'un individu ou de plusieurs centaines d'individus devrait-il être généralisé à plus de douze millions ? Il n'y a rien de plus absurde que cette procédure ! Il est même, a contrario, réconfortant de noter l'indignation que cela soulève de la part des populations. Cette indignation, à elle seule, suffit comme baromètre, pour démontrer par là, qu'effectivement la société a encore une bonne santé morale vis-à-vis de ces faits incriminés. Le tollé que cela suscite est une bonne indication de l'état moral de la société. Ainsi, on peut considérer que cette amplification est l'œuvre d'une presse en panne d'inspiration et de certaines ONG qui en font leur fonds de commerce. Même s'il faudrait

reconnaitre que le peuple sénégalais est très friand de ce genre d'informations. Ainsi, dans ce premier cas de figure, on peut à juste titre dire qu'il n'y a pas péril en la demeure. Il n'y a que des faits divers que l'on amplifie à outrance jusqu'à arriver à créer une panique morale, que rien ne justifie. La deuxième situation, la plus complexe, est celle maintenant qui entérine le fait que la société sénégalaise est devenue très hétérogène. Cette diversité faisant craindre à une disparition de certaines identités. Ce qui ne manque pas de créer une certaine panique, parce que chacun a peur de disparaître. Ce qui fait que tout le monde essaye de se réfugier dans « l'autorité de l'éternel hier » ou dans le « gouvernement des morts ». « Faisons comme le faisaient nos ancêtres et cela ira mieux », c'est le discours en tout cas que l'on entend très souvent dans la bouche de la plupart des individus. Cependant, il semble que cette invite risque de prêcher dans le désert. Face à cette hétérogénéité, à cette complexité, le problème principal est celui de la cohabitation. Comment vivre ensemble avec nos différences, sans craindre d'être noyé dans l'autre ? Voilà, le principal défi de notre société actuelle ! Mais, c'est aussi cette situation qui met la société dans une posture inédite et parfois inconfortable, surtout à l'heure de la mondialisation. On a peur face à ce voisin qui ne partage pas les mêmes principes moraux que soi. Très vite on l'assimile à un dépravé ou pour généraliser, on dit que la société se déprave de jour en jour ou qu'elle est en crise. La crise est certainement le terme le plus abusivement utilisé pour donner un sens, au milieu d'une absolue impunité interprétative, à la conduite des individus. Au nom de quoi le comportement différent des individus face à une situation est-il interprété comme relevant de la crise des valeurs ? En effet, tant qu'on voudra homogénéiser, c'est-à-dire, aussi longtemps qu'on aura une forme de pensée unique, dans un environnement qui se veut pluriel dans tous les domaines, alors on aura l'impression que rien ne va. Par exemple, qu'est-ce qui peut bien justifier que quelqu'un s'érige en promoteur de morale religieuse, là où officiellement on évolue dans un état qui se veut laïc ? D'ailleurs, on peut même être sidéré de voir un Etat laïc prendre une position tranchée sur des questions qui appellent plutôt de sa part, une très grande neutralité ? Par exemple, à propos de l'homosexualité, l'Etat n'a pas d'arguments objectifs pour s'y opposer.

Au lieu de demeurer neutre, il développe des arguments insipides du genre que ce sont des comportements contre-natures. On serait tenté de demander à l'Etat si c'est contre-nature que d'interdire de mariage deux individus hétérosexuels mais de castes différentes ? S'il est vrai que ce qui n'offense pas la société ne devrait pas relever de la justice, il est tout aussi vrai que l'on devrait renoncer à criminaliser des actes qui n'occasionnent pas intentionnellement et directement des victimes. Ainsi, quand des individus, revendiquent haut et fort leur orientation homosexuelle, on devrait les laisser en paix. Ce n'est pas parce qu'ils sont devenus homosexuels, que toute la société le deviendra. Soyons sérieux !

Voilà, je suis soulagé de m'être enfin décidé à dire ce que je retenais depuis longtemps...en attendant que quelqu'un le fasse ! »

(Mamadou Moustapha Wone Sociologue, 29 mai 2012, Sen24H)

2- Des ambivalences dans le débat public

Le jaillissement d'identités transgressives constitue une scène où se produisent des opinions qui sont publicisées ou non. Seulement dans de tels cas, l'opinion publique même s'embrouille et ne discerne pas par exemple le privé et le public, la morale coutumière et le droit, « le perçu comme tel » et les identités et identifications réelles, etc. Les débats sociaux qui émergent suite au travail des médias consistant à mettre en récit des faits, sont caractérisés par une série d'amalgames qui affaiblit même la problématisation durable des questions. En effet, sur le plan de la définition sociologique, les débats ne parviennent pas toujours à donner un contenu, une substance réelle aux faits. Par exemple pour l'affaire dite des lesbiennes de Grand Yoff, tant au niveau des médias que des débats suscités, l'identité sexuelle des filles mises en cause a été construite autour du lesbianisme et l'enjeu de tous les débats était de rappeler la réprobation morale et juridique par rapport à l'homosexualité. Pourtant la vidéo qui incrimine de telles filles ne disait rien sur l'identité sexuelle réelle, elle montrait juste une mise en scène de jeux érotiques entre jeunes filles. La version des faits¹²⁴ racontée à travers un journal, par l'une des filles incriminées évoque implicitement cet amalgame: « *je m'appelle F.D. J'aurai bientôt 18 ans. J'habite Grand-yoff. Je suis élève dans un centre de formation de la place. On a juste joué cette vidéo pour notre plaisir personnel. En réalité c'était un jeu anodin. Nous n'avons pas reçu de l'argent pour le faire et nous n'en avons tiré aucun plaisir. C'était un jeu et Dieu nous a puni... On n'est pas de mauvaises filles. Nous ne pouvons pas condamner ceux qui nous accusent à tort d'être des lesbiennes. C'est juste leur façon de voir* » (Senego.com, 08 juin 2012)

Ce genre de confusion est fréquent au Sénégal dès qu'il s'agit de parler d'homosexualité, une réalité encore mal saisie. Comme nous l'avons déjà vu, une association est souvent faite entre un homme « effémination » et orientation homosexuelle. Ce qui fait que des personnes peuvent être perçues et désignées comme « gays » sans preuve de leur

¹²⁴ L'intégralité de ce récit figure en annexe.

orientation sexuelle. Les médias alimentent une telle confusion: dans les récits médiatiques, les termes de lesbienne et d'homosexuel sont utilisés quotidiennement sans que le sens qu'ils portent soient situés ou contextualisés.

La répulsion par rapport à l'homosexualité est empreinte d'ambiguïté : dans la culture wolof, le *goor-jigéen* (qui veut dire homme efféminé de par ses pratiques et sa présentation vestimentaire, dans le langage populaire il est un homosexuel) a toujours constitué une figure sociale utilisée dans les cérémonies familiales comme maître de cérémonie ou accompagnant des femmes d'affaires.

Le sociologue Cheikh Ibrahima Niang exprime une telle réalité : *« les femmes leaders, qui menaient les grandes mobilisations sociales, avaient autour d'elles des homosexuels. Il y avait systématiquement des homosexuels qui habitaient dans leur cour. (...) Dans les villes de Saint-Louis, par exemple, Gorée et Rufisque, à un moment donné, il y avait une grande culture d'acceptation de l'homosexualité »* (« Nous avons besoin des homosexuels », *L'Observateur*, 21 avril 2009). Le *goor-jigéen* est une figure enracinée dans la culture sénégalaise wolof en particulier mais sa visibilité en dehors des « cadres autorisés » ou encore des « espaces de transgression » comme les cérémonies familiales est hautement stigmatisée et réprimée. Nous pouvons alors dire que la société sénégalaise accepte ses *goor-jigéen* mais rejette tout le discours en termes d'orientation sexuelle, de liberté des minorités sexuelles, de dépénalisation de l'homosexualité, etc. Au fond de telles dimensions sont vues comme une « invention occidentale » et les intégrer signifierait pour la société sénégalaise une perte de contrôle sur ses « marges » : *« Soutenus par des bras-longs sans visage, les homos partouzards de Mbao viennent de narguer notre justice, du fait du malheur bâclage d'un dossier, qui constituait une occasion rêvée de faire comprendre aux activistes de la Métropole que le Sénégal n'est pas prêt de se laisser mener au pas, dans le fonctionnement de sa justice souveraine. Et c'est bien malheureux que le dénouement obscur de cette non moins sombre affaire puisse donner l'impression que c'est « l'inadmissible ingérence de la France » qui aura fait ses effets, particulièrement le trafic d'influence d'un célèbre maire français homosexuel. »* (Communiqué de l'Ong Jamra à propos de la libéralisation des homosexuels de Mbao, publié sur Ferloo.com le 22 avril 2009).

Nous voyons ainsi que la question spécifique de la dépénalisation de l'homosexualité intègre une peur liée à l'adoption systématique par le Sénégal de pratiques qu'imposerait la

modernité. Se pose ici des tensions liées à ce qui est appelé un « globalisme localisé » (De Souza Santos, 1995). En d'autres termes, la dépénalisation de l'homosexualité s'articule avant tout autour des droits de l'homme définis comme un principe universel, global mais sa mise en application dans les pays du monde implique à chaque fois des spécifications et la mise en place de « garde-fous ». Ainsi, les débats publics sur l'homosexualité se terminent souvent par une opposition entre réalités dites africaines, sénégalaises en particulier et Occident.

Selon une dépêche de l'Agence de Presse Sénégalaise en date du 10 mars 2012, « le candidat Macky Sall prône une gestion responsable de la question de l'homosexualité avec 'toutes les forces vives' qui sont mobilisées pour donner une société moderne au Sénégal ». *Cette annonce fait suite à sa déclaration sur les chefs religieux qu'il avait démentie contre toutes les évidences. Il lui sera difficile de démentir cette fois-ci, tant les témoins de sa nouvelle sortie sont nombreux. On scrute avec intérêt la prise de position de la Jamatou Ibadou Rahmane ainsi que des autres candidats et chefs de parti de sa coalition affichés « islamistes ». En attendant, une rapide analyse du contenu de sa déclaration permet de mettre en lumière des enjeux occultés de la confrontation du 2ème tour. La promesse d'une « gestion responsable » est déjà particulièrement éclairante. Elle porte un jugement de valeur sur la gestion actuelle de cette question de l'homosexualité par les lois et la société sénégalaise, qu'elle estime « irresponsable », c'est-à-dire à la fois coupable et condamnable. En quoi est-elle irresponsable ? M. Sall ne le dit pas clairement. Mais, dans la suite de sa réponse, il réitère et martèle abondamment ce jugement négatif porté sur notre société en utilisant trois expressions-clés. D'abord, l'expression « forces vives » renvoie à son contraire, des « forces mortes », rétrogrades et dépassées par l'évolution historique. Ensuite, « donner au Sénégal » : on donne à quelqu'un ce dont il est privé et dont il a besoin. De quoi s'agit-il ? La troisième expression-clé offre la réponse : « une société moderne ». Quelle est le contenu de cette « modernité » ? Notre candidat n'y répond pas de façon explicite. Mais le sous-entendu est clair : la dépénalisation de l'homosexualité serait un critère de « modernité ». La rhétorique claire-obscur de l'ancien premier ministre sénégalais rejoint ainsi - convergence intéressante ! - celle du ministre français Claude Guéant qui plaide une prétendue « supériorité » de la civilisation occidentale qui serait ainsi, pour nous, un modèle à imiter sinon un horizon à atteindre. La « modernité » selon Sall est celle occidentale qui, aujourd'hui, œuvre pour une dépénalisation universelle de l'homosexualité et l'autorisation des mariages homosexuels,*

inspirée en cela par les politiques antinatalistes préconisées par certains cercles plus ou moins obscurs. Cette conception s'inscrit dans une vision subjective de l'évolution des sociétés humaines comme allant de stades inférieurs vers un stade supérieur qui serait représenté par l'actuelle configuration des sociétés occidentales. Selon les idéologues de cet évolutionnisme subjectif, modernisation signifie mondialisation sans frein, c'est-à-dire adoption automatique des représentations et pratiques sociales en vogue, sans examen critique ni précaution. Le parti-pris doctrinaire évident qui fonde leur vision empêche ces théoriciens d'observer et de reconnaître que chaque société élabore ses propres registres d'invention d'une modernité, qui cesse d'être constructive dès qu'elle devient synonyme d'uniformisation culturelle ou d'occidentalisation à outrance.

Mamadou Bamba Ndiaye, député, secrétaire général du Mouvement Populaire Socialiste/Selal, Dakaractu, 11 mars 2012.

Il subsiste parfois un décloisonnement entre le privé et le public qui a comme conséquence majeur de déconsidérer la liberté liée au domaine privé. Des faits qui se déroulent dans des cadres privés tels que *guddi town yengël down* cristallisent des débats publics et dans les discours dénonciateurs, pour cet exemple, la constance était « on doit mettre en prison ces filles ». Ce raisonnement se basait juste sur une forme de morale coutumière condamnant tout acte qui ne rentre pas dans les canaux. La référence constance à cette morale produit une manipulation simpliste du droit dans les débats publics (surtout ceux se déroulant dans les radios privées via les émissions interactives où la parole est donnée à tout le monde, experts comme « profanes »).

Les politiques à travers la justice peuvent rentrer en jeu dans de tels contextes de confusion entre le privé et le public (cas du scandale de *guddi town* et de l'affaire dite des lesbiennes de Grand Yoff) en évoquant généralement le délit d'attentat à la pudeur et d'outrage aux bonnes mœurs. Mais à chaque fois, il s'opère un retour en arrière se manifestant par la libération des filles et le curseur est souvent déplacé vers les acteurs qui font attérir les vidéos sur l'espace public. Dans de tels cas, la justice sénégalaise se rend compte qu'au final ce qu'il faut condamner c'est moins les pratiques « transgressives » que leur visibilisation.

3-Débat public au Sénégal : une notion problématique

Nous pouvons d'emblée nous poser ces questions : les problèmes moraux posés dans le débat public feront-ils quelque chose à la société sénégalaise au point de transformer le rapport de ses citoyens à la morale ? En somme, la question posée dans la mesure où nous parlons dans cette thèse de « rapport ambivalent à la glocalisation » est : les débats publics suscités dans l'espace public pourront-ils inscrire les pratiques « décalées » dans la banalité au point d'inscrire définitivement l'espace public dans la modernité avec une pluralité de valeurs ?

Cela est peu probable car :

Tout d'abord, les identités sénégalaises sont déjà inscrites dans une glocalisation caractérisée par des acteurs « hybrides » marqués par une culture de l'ambivalence. Autrement dit, malgré l'existence d'acteurs antagonistes dans leurs discours (identités transgressives, entrepreneurs moraux, médias, soutiens des « scandaleuses », etc.), assez minoritaires, les citoyens sénégalais dans leur grande majorité entretiennent déjà un rapport problématique en même temps à la fois avec la morale et les pratiques jugées transgressives: ils sont consommateurs des deux. Ce qui rend souvent puérils les débats publics sur les scandales qui deviennent de simples rhétoriques d'acteurs qui ont accès aux médias.

Ensuite, la trame générale du débat public est généralement orientée par les médias : la manière dont ils relatent les faits structure par la suite les opinions sur la question concernée. Nous pouvons dire comme Christine Machiels et David Niget que : « *ce débat est tronqué, d'emblée, par la dimension prescriptive du discours journalistique. Car le journaliste ne se contente pas de rapporter des événements, il les met en forme et prescrit une lecture, voir une posture à leur égard, qui est dominée par un sentiment à haute valeur normative : la peur. Les réformateurs moraux l'ont compris, qui font de la presse l'un des principaux outils de leur militance. Avec le temps, le récit médiatique, immédiat, en dépit des contestations, voire des démentis, contribue à forger le souvenir du scandale et pérenniser l'indignation publique* » (Machiels, Niget, 2012, p.28).

Enfin, le rapport des acteurs publics et des sénégalais aux questions sociales est aussi à inscrire dans une dynamique d'instrumentalisation. On ne peut pas parler à propos de ces questions morales de véritables débats publics qui engagent politiquement et socialement

des acteurs pour plusieurs raisons : les entrepreneurs moraux sont loin d'être des groupes cohérents et leur discours à l'image des faits critiqués sont eux aussi éphémères, ils relèvent de faits divers et ne sont pas construits politiquement. Aussi, les identités féminines comme nous l'avons largement développé dans ce travail sont hybrides (féminités « transgressives » et revendication d'une identité religieuse par exemple vont de pair). De même, les pouvoirs publics ne souhaitent pas inscrire ces débats moraux sur l'agenda politique à cause de la concurrence d'autres problèmes (sociaux, politiques, économiques) jugés prioritaires. Ce qui explique les parodies de justice notées dans les cas tels que l'affaire *guddi town* que les juges ne souhaitent pas prendre au sérieux et dans lesquels des non-lieux sont souvent prononcés. L'espace public sénégalais malgré l'omniprésence des valeurs morales et religieuses n'est pas régi politiquement par le religieux à l'instar des sociétés iranienne ou saoudienne par exemple. Et même dans ces deux cas il faut relativiser cette régence, en Iran où la Charia est appliquée, les institutions obéissent plus à « une logique politique que religieuse » (Barro, 2011, p. 73). Olivier Roy écrit aussi qu' « *une société [...] pour perdurer doit accepter et non réduire ses marges, ses déviances, ses altérités. Le problème est la gestion des marges et pas leur réduction : espace de transgressions (quartiers rouges), moments de transgressions (fêtes, carnivals), marges, mais aussi vie privée, opposition politique. Il n'y a de culture que s'il y a de tels espaces* » (Roy, 2008, p.147).

Nous pouvons avancer l'idée que les pouvoirs publics sénégalais sont conscients de l'inefficacité voire du danger à réduire les espaces de transgressions dans un espace public où les pratiques décriées par les entrepreneurs moraux ont toujours existé comme le note l'article du journaliste Souleymane Jules Diop cité plus haut. Les quelques cas traités par la justice ont surtout été des mises en scène publiques destinées à calmer l'opinion publique et ménager la susceptibilité des familles religieuses. Et ce sont plutôt les diffuseurs d'images sur le net qui ont fait l'objet de poursuites et de condamnations. Les ambivalences dans le débat public sénégalais ont également montré que les consommateurs de scandales manient maladroitement des notions et réalités (homosexualité, travestis, vie privée/vie publique, droit) dont ils ont une idée très vague et réclament justice à partir de leur univers culturel de référence lors des moments de panique morale. Pourtant les faits dont il est souvent question ne sont pas toujours répréhensibles du point de vue de la loi. La sphère politique est consciente de ses malentendus et active la justice pour des raisons stratégiques en étant conscient de l'issue de ses « affaires ». Selon Sidi Lamine Niass,

directeur du groupe Walfadjri, les Sénégalais sont submergés par la morale, toutes les situations qui viennent à eux sont analysées à l'aune de celle-ci. Les politiciens saisissent souvent cette fibre au profit de leur propre intérêt « *Emprisonner quelques danseuses ou mannequins par-ci par-là pour quelques jours constituent pour les politiciens un bon moyen de redorer leur blason auprès des Sénégalais et surtout des acteurs moraux et religieux. Ils savent que les Sénégalais tiennent malgré toutes les transformations en matière de mœurs et de conduites, aux valeurs morales. Quand les autorités activent la justice à propos de faits jugés non conformes à la morale ou aux bonnes mœurs, ils savent pertinemment que les arguments sont très peu recevables mais c'est juste pour dire aux Sénégalais nous tenons à la vertu, à la morale. Malheureusement il faut que de telles instrumentalisations tombent sur des « innocents » et c'est souvent sur les jeunes filles.* » (Sidi Lamine Niass, Entretien, 27 janvier 2010).

Conclusion

Cette thèse qui montre qu'au Sénégal le scandale ne renforce pas la norme mais produit de l'embarras, de l'ambivalence, a permis de mettre à jour trois idées principales. Tout d'abord, nous montrons que les figures féminines « scandaleuses » bricolent des identités et des stratégies, non pas en vue d'un total arrachement à la communauté, mais dans une démarche de constitution de féminités originales. Cette construction d'expériences subjectives n'est ni revendiquée ni présentée comme telle par les actrices. Dans leur visibilité médiatique, ces figures engagent leur réputation, celle-ci finit par se diluer dans un contexte de tensions économiques où les normes sociales sont aussi malmenées par des stratégies individuelles et collectives d'intégration dans le tissu économique. Ce qu'il faut dire ici c'est que l'utilisation du corps féminin est à la fois un moyen d'exclusion et d'insertion sociale ; autrement dit les « scandaleuses » sont l'objet d'aversion car véhiculant des identités à rebrousse-poil (elles suscitent des dénonciations publiques pouvant découler sur des condamnations judiciaires) mais en même temps c'est à travers de telles pratiques qu'elles sont adulées, mises sur le devant de la scène publique. La réaction sociale est ainsi ambivalente : une face de cette réaction négativise et l'autre face positivise, légitime les actes.

Toutefois, la face qui positive finit souvent par prendre le dessus sur les véritables réactions (négatives) permettant ainsi à ces femmes d'accéder à une réussite selon le modèle sénégalais (culture du paraître et du matériel), une reconnaissance sociale, et représenter ainsi des « figures de réussite individualisées » (Havard, 2001). Les identités de ces figures sont calquées sur les modèles de réaction décrits plus haut : les logiques d'actions de ces figures partent d'une catégorisation ambivalente consécutive à un tiraillement entre identité transgressive et identification aux imaginaires sociaux. En d'autres termes, elles sont au centre de bricolages identitaires pour relativiser une étiquette négative. Ces identifications aux imageries nationales sont analysées ici comme des opérations de justification, d'exonération ; les ressources utilisées tournent principalement autour d'une identité nationale via une mobilisation de rhétoriques d'ordre religieux tels que maîtrise du coran et proximité maraboutique (Havard, 2009) et d'une référence à la noblesse ethnique. L'utilisation de la ressource religieuse fait écho à la réalité d'un espace social rythmé par une forme d'institutionnalisation de l'islam comme code de conduite. Pendant le procès de l'affaire *guddi town yengël down*, l'actrice principale Ndèye Guèye

est apparue sous une tenue blanche avec un voile sur la tête ; ce que l'opinion publique et certains médias ont vite décrit comme le voile de rachat de la vertu. Les figures « scandaleuses » mobilisent et de manière alternative les référents de mère, d'épouse, membre d'une confrérie, d'un groupe ethnique pour revenir vers les schémas normatifs nationaux et d'autres référents tels que la persévérance dans le travail, refus d'être femme au foyer pour montrer une réussite hors des dispositifs « genrés ». Il convient ici de noter le caractère stratégique de l'utilisation de ces ressources de justification qui ne sont pas convoqués pour des raisons idéologiques, de constructions identitaires ou subjectives mais bien à des moments précis face aux stigmatisations. Dans leurs réponses face aux dénonciations, les figures n'argumentent presque jamais sur la recevabilité sociale de leurs actions, elles déplacent souvent le curseur vers ces « ressources »: ce qui valide davantage l'aspect stratégique. Elles procèdent de cette façon car elles savent que ces « justifications » auront un écho favorable dans la sphère publique grâce aux sentiments d'appartenance des uns et des autres. Les ressources liées à l'identité religieuse, la stratification sociale et l'appartenance ethnique sont davantage des ressources de justification collectives ou communautaires tandis que celles liées aux statuts de mère, d'épouse, de « fille bien » constituent des ressources individualistes mais utilisées pour s'identifier au collectif. Il ne faut pas analyser toutes ces nouvelles pratiques venant « d'en bas » comme une tentative de construction d'identités individuelles en soi, hors du monde, mais elles sont également stratégiques.

Les figures génèrent une subculture se traduisant par une invention de nouveaux codes langagiers, vestimentaires, de styles de danse reprise par les jeunes femmes, soumise à une certaine demande masculine et créant des interactions sociales. Celles qui sont au centre d'un tel enjeu en termes de modèle identificatoire se positionnent, dès lors, en tant qu'actrices économiques et culturelles.

Ensuite, les transformations actuelles de la société sénégalaise en matière de mœurs sont révélatrices de la force instituante de pratiques isolées qui s'agrègent et finalement diluent les ressorts moraux. Cette banalisation des identités transgressives est l'ultime moment d'une dimension « genrée » de la sphère publique sénégalaise. En d'autres termes, nous définissons trois moments de cette dimension : 1) moment d'une sacralisation nationaliste autour du modèle féminin national 2) moment du scandale désacralisant et globalisé, 3) moment de la banalisation. Nous expliquons ce dernier moment par une transformation des

valeurs qui a comme corollaire un affaiblissement du discours religieux et l'effritement du discours normatif surplombant qui avait l'apanage des actions normalisatrices ou dénonciatrices des actes subversifs.

Enfin, nous montrons qu'au-delà des dénonciations de quelques femmes, les « stratégies scandaleuses » sont utilisées dans un souci de moralisation de la société globale. Les cas particuliers de transgression sont construits par les dénonciateurs en cas généraux pouvant revêtir un enjeu public et interpeller le collectif. Luc Boltanski, Yann Darré et Marie Ange Schiltz¹²⁵ s'interrogent, en effet, sur les conditions de recevabilité, d'acceptabilité d'une dénonciation publique. Selon eux, l'acteur qui dénonce doit procéder à un travail de « désingularisation » c'est-à-dire établir « une connexion entre un cas singulier et des ensembles collectifs » ou encore « connecter une affaire à une cause constituée et reconnue ». Par ses procédés, le dénonciateur peut rallier le collectif à sa cause. Le regard des dénonciateurs des « scandaleuses » reste informé par le genre, pourtant ceux-ci se désingularisent via des arguments généraux en évoquant des raisons de préservation des valeurs, de la vertu nationale. En témoigne d'ailleurs ce communiqué du collectif des imans transmis par l'Agence de Presse Sénégalaise¹²⁶: « *nous, du Comité de suivi du forum du 7 mai 2006, mettons en garde contre une personnalisation du débat. Le phénomène dépasse les quelques jeunes filles qui ont la négligence de s'exposer à la réprobation populaire. Le phénomène concerne tout un peuple qui a vu progressivement s'avachir ses valeurs de droiture, de vergogne, de pudeur cela jusque dans des milieux les plus insoupçonnés* ». Pour ce collectif d'imans, des valeurs cardinales de la nation étaient en danger et il fallait réagir car, comme l'explique Nathalie Heinich, « *lorsque des valeurs générales ou objectivables sont en cause, comme la justice, la morale, l'intérêt national, il est normal que les citoyens expriment publiquement leur indignation* » (Heinich, 1996, p.195).

Les pratiques singulières des filles sont ainsi ramenées à des débats de société comme ce fut le cas avec les dénonciations en France de l'émission *Loft Story* analysée d'ailleurs par

¹²⁵ Luc Boltanski, Yann Darré, Marie Ange Schiltz, « La dénonciation », Actes de la recherche en sciences sociales, n°51, mars 1984, p. 3-40.

¹²⁶ C'est un collectif d'imans qui vise la dénonciation de la perte des valeurs et de la dégradation des mœurs. C'est lors de l'affaire *guddi town yengël down* qu'un tel Comité a été au centre de la médiatisation.

Gabriel Segré (2009). Pour cet auteur, il s'agissait de dénoncer les errements de la télévision, mais derrière cette dénonciation, s'est construit un débat sur les dérives de la société contemporaine, une transformation devenue inquiétante de la société française. Vu de cette façon, le scandale est un prétexte pour réfléchir sur une société en changement. En effet, en s'attaquant à des faits mineurs, les débats sociaux invitent à des réflexions beaucoup plus générales.

Travailler sur des pratiques sociales « décalées », « scandaleuses » nous a permis de redéfinir le Sénégal contemporain à travers les entrées liées à la culture populaire féminine, à la glocalisation actuelle, à l'identification négociée aux identités religieuses et aux imaginaires sociaux. Ce Sénégal contemporain que nous avons essayé de décrire tout au long de ce travail s'articule autour des médias, des religieux et des femmes qui sont sous le prisme de « référents globalisés ». Le point commun qui détermine ces trois acteurs c'est l'ambivalence caractérisant les schémas de justification et de disqualification qu'ils mettent en jeu. Pour le dire autrement, d'un côté les médias créent des visibilité féminines qui sont en contradiction avec le modèle féminin national dominant, alimentent les scandales, d'un autre côté ils s'allient souvent avec les acteurs moraux, religieux pour défendre la vertu, la morale nationale et la sacralisation autour du corps féminin. L'ambivalence située des médias peut encore être illustrée par ces propos du photographe *people* Chon : « *Pour éviter la presse people, je demande aux filles de s'habiller décemment quand elles sortent, elles peuvent aller faire la fête mais dans la décence.* » (Chon, photographe *people*, entretien février 2010). De même, les religieux condamnent certaines pratiques perçues comme « scandaleuses » et semblent en excuser d'autres. L'ambivalence des acteurs religieux se situe aussi dans le fait qu'il existe un déphasage entre leurs propres pratiques et les principes religieux qu'ils incarnent. Et pourtant, lorsqu'ils montent au créneau pour dénoncer une pratique ils utilisent ces mêmes arguments. L'ambivalence des figures étudiées survient pendant les phases d'identification aux diverses ressources faisant sens traditionnellement dans la société sénégalaise : il s'agit comme nous l'avons vu tout au long de ce travail de l'identité confrérique, des statuts de mère, d'épouse, de fille bien « attentive » aux besoins de leurs parents, de la « noblesse » ethnique, etc.

Elles savent que ce qu'elles font « dérange » le dispositif normatif sénégalais en termes de rapports de genre, de représentations sociales construites autour du corps féminin, etc mais l'utilisation faite dans des moments précis des imaginaires sociaux leur permet de revenir à

chaque fois, dans le rang. L'ambivalence de ces figures traduit par ailleurs une forme d'instrumentalisation des identifications qui participe de la routinisation des identités transgressives dans la société sénégalaise.

In fine, ces trois ambivalences traduisent l'ambivalence même de la société sénégalaise : d'un côté, elle se veut traditionnelle, pieuse, vertueuse, et d'un autre côté les acteurs qui défendent de tels idéaux sont saisis par des interactions avec les sphères politiques, économiques, communautaristes, remettant en question leur crédibilité et légitimité. En plus de telles tensions, la société sénégalaise doit aujourd'hui gérer une jeunesse au diapason d'un monde globalisé conditionné par l'hybridation et l'acculturation. En somme, cette société constitue le site d'une négociation entre ses principes visibles (vertu, morale, tolérance, laïcité) et les pratiques de jeunes gens qui n'ont plus peur de sortir des canaux de socialisation. En outre, on convoque très souvent au Sénégal la notion de débat public dès que des idéaux normatifs ou des codes moraux sont sapés, celle-ci est généralement débordée par des confusions d'enjeux, de sens et les questions de fond sont ainsi contournées. Ainsi, les débats publics traduisent plutôt ici, une visibilité médiatique d'opinions portées et « imposées » par des acteurs qui ont accès aux moyens de communication. Cependant, les émissions interactives tentent, comme nous l'avons souligné, de donner la parole aux citoyens ordinaires. Mais les opinions produites dans ce processus sont souvent bien trop « profanes ».

Ce que les dynamiques des pratiques « scandaleuses » nous apprennent en matière de normes, de réactions, est la chose suivante : le modèle normatif sénégalais n'a pratiquement pas perdu son efficacité même si les arguments qui fondent sa légitimité sont sans cesse débordés par des débats « modernes » touchant par exemple aux libertés individuelles, aux droits des minorités sexuelles, aux droits des femmes, à la laïcité. La difficulté est alors de sauvegarder un modèle normatif et de s'inscrire dans les débats contemporains mondialisés. La culture de l'ambivalence sonne ici comme une solution croisant ces deux tensions.

Spécifiquement, les pratiques « scandaleuses » font quelque chose aux normes de genre dans le sens où elles parviennent à reconfigurer le jugement social porté sur « un anti-conformisme » au féminin. Elles ne renouvellent pas pour autant les rapports de genre en

tant que tels. En effet, Les connivences entre les médias et certaines figures, les identifications instrumentalisées résultant de la peur d'être stigmatisé durablement, tendent à réduire les expériences à une culture de la célébrité. Aussi, il n'existe pas de continuité dans les pratiques: celles-ci, se produisant dans un mouvement de flux et de reflux, sont donc difficilement modélisables vers un objectif défini. Si les féministes sénégalaises contournent les lois sociales en portant des revendications publiques sur fond d'engagement dans la transformation des rapports de genre, les femmes étudiées au cours de cette recherche (surtout celles usant de féminités consuméristes) sont dans des démarches qui n'engagent principalement que l'individuel.

Faire une telle remarque ne signifie pas établir une comparaison entre figures féministes et figures « scandaleuses » mais elle permet juste de mettre en relief la difficulté qu'il y a à regrouper les « scandaleuses » dans une catégorie homogène. L'angle d'analyse mis en œuvre au cours de ce travail nous a permis de faire une sociologie d'un Sénégal « souterrain » qui participe de la dynamique actuelle de la société sénégalaise. Nous sommes partis « par le bas » pour saisir des dynamiques qui émergent et mettent à l'épreuve la société sénégalaise. Celle-ci, comme nous l'avons déjà vu, tout au début de ce travail a longtemps été saisie à travers les acteurs « officiels » c'est-à-dire les religieux, la jeunesse urbaine (masculine), l'Etat. Dans ce travail, nous avons reconduit de tels acteurs mais combinés cette fois-ci avec des expériences singulières véhiculées par des jeunes femmes urbaines connectées à une hybridité mondialisée.

Cette approche est d'autant plus productrice de connaissances qu'elle montre qu'à travers des pratiques qui semblaient hyper-isolées et associées à des faits divers quotidiens se joue des dimensions qui impliquent les acteurs d'en haut (religieux, politiques, société civile), (re) formulent des problématiques nationales (constitution par exemple de mouvements autour de la promotion des bonnes mœurs, de l'éducation morale des enfants ou encore de la sauvegarde d'une identité « sénégalaise », etc). Ce changement d'angle d'analyse a permis d'avoir les positions de ceux qui représentent l'autorité masculine au Sénégal (imams, acteurs moraux, associations religieuses). Ce qui était une façon d'avoir une idée sur l'état actuel des représentations par rapport aux rapports de genre et de voir aussi jusqu'à quel point la société sénégalaise pouvait faire des concessions s'agissant de l'image féminine dans un contexte de glocalisation et d'acculturation.

En somme, ce que nous pouvons dire à propos du Sénégal contemporain c'est qu'il est marqué par des identités « individualisées » qui sont à la fois « confirmées et sanctionnées par autrui » (Kaufmann, 2004, p.74). Elles sont sanctionnées car déconstruisant des visions du monde « traditionnelles » et confirmées parce qu'elles ne s'éloignent presque jamais durablement des identifications collectives. Les identités formées sont ici dans une dualité : les figures étudiées ici ne sont presque jamais totalement dans une « catégorie »; par exemple la danseuse « stigmatisée » peut porter une pratique « décalée », être un *taalibe*¹²⁷ mouride pendant le *Maagal* ou le *Ziar*, se présenter par moment comme une femme moderne, émancipée et libre et se définir comme une femme soumise, traditionnelle à une autre période. Une telle dualité dilue par ailleurs le côté problématique des identités et subjectivités émergentes et contribue à la routinisation de celles-ci.

Concéder aux jeunes générations des espaces de liberté et de transgression constitue pour le Sénégal un moyen de maintenir son modèle normatif tout en étant au rendez-vous des transformations culturelles, économiques et politiques touchant pratiquement toutes les sociétés contemporaines.

¹²⁷ Terme pour désigner ici un disciple d'un marabout.

Bibliographie

Ouvrages

Amselle Jean Loup, *Branchements: anthropologie de l'universalité des cultures*, Flammarion, Paris, 2001.

Appadurai Arjun, *Après le colonialisme. Les conséquences culturelles de la globalisation*, Payot, Paris, 2001.

Assayag Jackie, *La mondialisation vue d'ailleurs : l'Inde désorientée*, Seuil, Paris, 2005.

Ayesha M. Iman, Amina Mama, Sow Fatou, *Sexe, genre et société. Engendrer les sciences sociales en Afrique*, Karthala-Codesria, Paris-Dakar, 2004.

Balandier Georges, *Sociologie des Brazzavilles noires*, Presses de Sciences Politiques, Paris, 1985.

Bayart Jean François, *L'illusion identitaire*, Fayard, 1996.

Bayart Jean François, *L'islam républicain, Ankara, Téhéran, Dakar*, Albin Michel, 2010.

Beauthier Régine, Meon Jean Mathieu et Truffin Barbara, *Obscénité, pornographie et censure. Les mises en scène de la sexualité et leur (dis) qualification (XIX-XX siècles)*, Editions de l'Université de Bruxelles, Bruxelles, 2010.

Becker Howard Saul, *Outsiders. Etudes de sociologie de la déviance*, 2ème édition, traduction française, Métailié, Paris, 1985 (1963).

Becker Howard Saul (ed.), *Social Problems. A Modern Approach*, New York, Wiley, 1966.

Boilat David, *Esquisses sénégalaises*, Karthala, Paris, 1984.

Boltanski Luc, *L'amour et la justice comme compétences*, Métailié, Paris, 1990.

Boltanski Luc, Thévenot Laurent, *De la justification : les économies de la grandeur*, Gallimard, Paris, 1991.

Boltanski Luc, Claverie Elisabeth, Offenstadt Nicolas et Van Damme Stéphane, *Affaires, scandales et grandes causes : de Socrate à Pinochet*, Stock, collection « Les essais », 2007.

Chateauraynaud Francis, Torny Didier, *Les Sombres précurseurs. Une Sociologie pragmatique de l'alerte et du risque*, Editions Ecoles des Hautes Etudes en Sciences Sociales, Paris, 1999.

Clair Isabelle, *Les jeunes et l'amour dans les cités*, Armand Colin, collection « Individu et Société », Paris, 2008.

Claverie Elisabeth, Lamaison Pierre, *L'impossible mariage. Violence et parenté en Gévaudan (XVIIe, XVIII et XIXe)*, Hachette, Paris, 1982.

Cohen Stanley, *Folk Devils and Moral Panics. The Creation of the Mods and the Rockers*, Routledge, New York, 2002 [1972].

Copans Jean, *les marabouts de l'arachide : la confrérie mouride et les paysans du Sénégal*, Le Sycomore, Paris, 1980.

Copans Jean, *La longue marche de la modernité. Savoirs, intellectuels et démocratie*, Karthala, Paris, 1990.

Descoutures Virginie, Varikas Eleni, Chabaud-Rychter Danielle, Devreux Anne-Marie (sous la direction), *Sous les sciences sociales, le genre. Relectures critiques de Max Weber à Bruno Latour*, La Découverte, Paris, 2010.

Devey Muriel, *Le Sénégal*, Karthala, Paris, 2000.

Dial Fatou Bintou *Mariage et divorce à Dakar: itinéraires féminins*, Karthala, Paris, 2008.

Diop Abdoulaye Bara, *La société wolof. Tradition et changement*, Karthala, Paris, 1985.

Diop Momar Coumba (dir.), *Le Sénégal à l'heure de l'information, technologies et société*, Karthala, Paris, 2002.

Diop Momar Coumba (dir.), *Le Sénégal contemporain*, Karthala, Paris, 2002.

Diop Momar Coumba, Mamadou Diouf, O'Brien Donald Cruise, *La construction de l'Etat au Sénégal*, Paris, Karthala, 2002.

Dubar Claude, Demazière Didier, *Analyser les entretiens biographiques. L'exemple de récits d'insertion*, Nathan, Paris, 1997.

Dubet François, *Le travail des sociétés*, Editions Seuil, Paris, 2009.

Fall Abdou Salam, *Bricoler pour survivre: perceptions de la pauvreté dans l'agglomération urbaine de Dakar*, Karthala, Paris, 2007.

Foucault Michel, *Dits et écrits*, tome 2 :1976-1988, Gallimard, Quarto, 2001.

Fougeyrollas Pierre, *La modernisation des hommes : l'exemple du Sénégal*, Flammarion, Paris, 1967.

Glevarec Hervé, Macé Eric et Maigret Maigret, *Cultural studies : anthologie*, Armand Colin, Paris, 2008.

Godineau Dominique, *Citoyennes Tricoteuses. Les femmes du peuple à Paris pendant la Révolution française*, Perrin, Paris, 2003

Goerg Odile, *Perspectives historiques sur le genre en Afrique*, Harmattan, Paris, 2007.

Goffman Erving, *Stigmates. Les usages sociaux des handicaps*, Éditions de Minuit, 1975

Guénif-Souilamas Naciras, Macé Eric, *Les féministes et le garçon arabe*, La Tour d'Aigues, Editions de l'Aube, 2004.

Kaufmann Jean Claude, *L'invention de soi. Une théorie de l'identité*, Armand Colin, Paris, 2004.

Kaufmann Jean Claude, *Ego. Pour une sociologie de l'individu*, Nathan, Paris, 2001.

Le Guern Philippe, *Les cultes médiatiques. Culture fan et œuvres cultes*, Presses Universitaires de Rennes, 2002

Leimdorfer François, Marie Alain, *L'Afrique des citadins. Sociétés civiles en chantier (Abidjan, Dakar)*, Karthala, Paris, 2003.

Leservot Thyphaine, Redonnet Marie, Condé Maryse, Djébar Assia, *Le corps mondialisé*, Paris, Harmattan, 2007.

Leymarie Isabelle, *Les Griots wolof du Sénégal*, Maisonneuse et Larose, Paris, 1999.

Macé Eric, Introduction à la nouvelle édition de *L'Esprit du temps*, Armand Colin, collection « Médiacultures », Paris, 2006.

Macé Eric, *Les imaginaires médiatiques. Une sociologie postcritique des médias*, Editions Amsterdam, Paris, 2006.

Macé Eric, *Penser les médiacultures. Nouvelles pratiques et nouvelles approches de la représentation du monde*, Armand Colin, collection « Médiacultures », Paris, 2005.

Machiels Christine et Niget David, *Protection de l'enfance et paniques morales*, collection « Temps d'Arrêt/Lectures », Programme Yapaka, Bruxelles, 2012.

Merton Robert, *Sociological ambivalence and others essays*, Free Press, New York, 1976.

Morin Edgar, *L'esprit du temps*, Armand Colin, Paris, 2008.

Ndiaye Malick, *Les moodu-moodu ou l'éthos du développement au Sénégal*, Presses universitaires de Dakar, 1998.

Pezeril Charlotte, *Islam, marginalité et mysticisme : les Baay Faal du Sénégal*, Harmattan, collection « Anthropologie critique », Paris, 2008.

Piga Adriana, *Dakar et les ordres soufis : processus socioculturels et développement urbain au Sénégal contemporain*, Harmattan, Paris, 2002.

Rayner Hervé, *Dynamique du scandale : de l'affaire Dreyfus à Clearstream*, Editions Le Cavalier Bleu, Paris, 2007.

Roy Olivier, *La sainte ignorance. Le temps de la religion sans culture*, Editions du Seuil, collection « La couleur des idées », 2008.

Rubi Stéphanie, *Les « crapuleuses », ces adolescentes déviantes*, PUF, Paris, 2005.

Santos De Souza, *Toward a new common sense: Law, science and politics in the paradigmatic transition*, Routledge, New York, 1995.

Sarr Fatou, *L'entrepreneuriat féminin: la transformation des rapports de pouvoirs*, Harmattan, Paris, 1998.

Seck Abdourahmane, *La question musulmane au Sénégal : essai d'anthropologie d'une nouvelle modernité*, Karthala, Paris, 2010.

Seck Mamadou, *Les scandales politiques sous la présidence d'Abdoulaye Wade*, Harmattan, Paris, 2006.

Tarrius Alain, *La mondialisation par le bas : les nouveaux nomades de l'économie souterraine*, Editions Balland, Voix et regards, 2002.

Thompson John, *Political scandal. Power and visibility in the Media Age*. Cambridge, Polity Press, 2000.

Weber Max, *Economie et société, Les catégories de la sociologie*, Tome 1, Pocket, Paris, 1995.

Articles

Adjamagbo Agnès et Calvès Anne-Emmanuèle, « L'émancipation féminine sous contrainte », *Autrepart*, n° 61, 2012, pp. 3-21.

Assayag Jackie, « La glocalisation du beau : Miss monde en Inde, 1996 », *Terrain*, n° 32, 1999, pp.67-82.

Audrain Xavier, « Devenir Baay Fall pour être soi. Le religieux comme vecteur d'émancipation individuelle au Sénégal », *Politique africaine*, n°94, 2004, pp. 149-165.

Awenengo Dalberto Séverine, « Femmes et constructions identitaires en Casamance au XXe siècle (Sénégal) in Goerg Odile, *Perspectives historiques sur le genre en Afrique*, Paris, Harmattan, 2007, pp. 193-217.

Baller Suzanne, « Etre jeune, masculin et sportif : représentations urbaines de la masculinité au Sénégal », in Goerg Odile, *Perspectives historiques sur le genre en Afrique*, Paris, Harmattan, 2007, pp.165-190.

Banégas Richard, Warnier Jean Pierre, « Figures de la réussite et imaginaires politiques », *Politique africaine*, n° 82, 2001, pp.5-23.

Barthélémy Pascale, Jézéquel Jean Hervé, « Marier les « demoiselles frigidaire » et les « mangeurs de craies » : l'idéal du ménage lettré et l'administration coloniale en Afrique Occidentale Française (AOF), in Goerg Odile, *Perspectives historiques sur le genre en Afrique*, Paris, Harmattan, 2007, pp. 77-96.

Barro Aboubacar Abdoulaye, « Iran : révolution islamique et espace public. Rupture et continuité », in « Mythes et réalités : L'Iran d'hier à aujourd'hui », *Cours nouveau. Revue africaine trimestrielle de stratégie et de prospective*, Harmattan, janvier-juin, n°3-4, 2011, pp. 71-86.

Bava Sophie, « Les Cheikhs mourides itinérants et l'espace de la ziyara à Marseille », *Anthropologie et Sociétés*, Université Laval, Québec, vol. 27, n° 1, 2003, pp.149-166.

Bava Sophie, « Entre Touba et Marseille : le mouride migrant et la société locale » in Diop Momar Coumba, *La société sénégalaise entre le local et la global*, Karthala, Paris, 2002, pp. 579-594.

Bayart Jean François, « Le politique par le bas en Afrique noire », *Politique africaine*, n°1, mars 1981, pp.53-82.

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

Beck Linda, « clientélisme au Sénégal: un adieu sans regrets » in Diop Momar Coumba, *Le Sénégal contemporain*, Karthala, Paris, 2002, pp. 529-547.

Benga Ndiouga Adrien, « Dakar et ses tempos. Significations et enjeux de la musique urbaine moderne (c.1960-années1990) », in Diop Momar Coumba, *Le Sénégal contemporain*, Karthala, Paris, 2002, pp.289-308.

Benga Ndiouga Adrien, « Entre Jérusalem et Babylone : jeunes et espace public à Dakar, in *Les jeunes : hantise de l'espace public dans les sociétés du sud ? Autrepart*, n° 18, Paris, 2001, pp.169-178.

Berliner David et Herbrand Cathy, Introduction. « Pragmatique et médiations sexuelles », *Civilisations*, n°59-1, 2010, pp. 11-20

Biaya Kayembe Tshikala, « The arts of being beautiful in Addis-Abeba and Dakar », *West Africa Review*, n°5, 2004.

Biaya Kayembe Tshikala, « Culture du loisir et culture politique », in Diop Momar Coumba, *Le Sénégal contemporain*, Karthala, Paris, 2002, pp. 341-352.

Biaya Kayembe Tshikala, « Les plaisirs de la ville: Masculinité, sexualité et féminité à Dakar (1997-2000) », *African Studies Review*, vol.44, n°2, 2001, pp.71-85.

Blanchard Mélissa, « Entre logiques de redistribution et volonté d'entreprendre : les relations complexes des migrantes sénégalaises avec leurs familles d'origine », *Revue européenne des migrations internationales*, vol.27, n°2, 2011, pp.139-159.

Blondet Marieke « Le genre de l'anthropologie. », in Bensa Alban et Fassin Didier, *Les politiques de l'enquête*, La Découverte, 2008, pp.59-80.

Bodin Dominique, Héas Stéphane, Robène Luc, « Les femmes hooligans : paralogisme ou réalité éludée ? », *Science et motricité*, vol. 3, n°62, 2007, pp. 37-56.

Boltanski Luc, Darré Yann, Schiltz Marie-Ange, « La dénonciation », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n°51, 1984, pp.3-40.

Boumaza Magalie, « l'expérience d'une jeune chercheuse en milieu « extrême »: une enquête au front national », *Regards sociologiques*, n°22, 2001, pp.105-121.

Boumaza Magalie et Campana Aurélie, « Enquêter en milieu difficile », *Revue française de science politique*, 2007, vol 57, pp.5-25.

Brennan Denise, « Des hommes, des femmes et des rumeurs. Hommes machos et femmes stigmatisées/antes dans une ville de tourisme sexuel », Traduction de Marie-Ève Lacasse et Sébastien Roux- *Genre, sexualité et société, Ailleurs* n° 5, 2011.

Charpentier Isabelle, « Virginité des filles et rapports de genre dans quelques récits d'écrivaines marocaines francophones contemporaines. Ecrire pour « braver tous les tabous », in Grenier-Torres Chrystelle, *L'identité genrée au cœur des transformations. Du corps sexué au corps genré*, Harmattan, Paris, 2010, pp.143-161.

Cheikh Mériam, « Echanges sexuels monétarisés, femmes et féminités au Maroc : une autonomie ambivalente », *Autrepart*, n°49, 2009, pp.173-188.

Clair Isabelle, « Jeunes des cités au féminin : réputation, rapports amoureux et sexualité », Texte communiqué à partir du débat d'actualité du 19 novembre 2009.

Colleyn Jean Paul, « Corps, décor et envers du décor dans les vidéos populaires africaines », *L'Homme*, n°198-199, pp.33-50.

Copans Jean, *Mourides des champs, mourides des villes, mourides du téléphone portable et de l'Internet : les renouvellements de l'économie politique d'une confrérie*, Afrique Contemporaine, Paris, n°194, 2000.

Coulon Christian, « Construction étatique et action islamique au Sénégal » in Olivier Carré (dir), *L'islam et l'Etat dans le monde d'aujourd'hui*, Puf, Paris, 1982, pp.258-270.

Eric, « Thèmes pour l'étude du scandale », *Annales Economies, Sociétés, Civilisations*, vol.9, n°3, 1954, pp.328-336.

De Blick Damien, Lemieux Cyril « Le scandale comme épreuve : éléments d'une sociologie pragmatique », *Politix*, n°71, vol.18, 2005, pp.9-38.

Descarries Francine, « L'antiféminisme "ordinaire" », *Recherches féministes*, vol.18, n°2, 2005, pp.137-151.

Dessertine Audrey, «Une initiation diffuse à la sexualité : le *sabar* des wolof au Sénégal», *Civilisations*, n°59-1, 2010, pp. 89-108.

Dia Ibrahima Amadou, « Femmes sénégalaises et argent: entre "sacralisation", crainte, valorisation de soi et logiques communautaires », *Esprit critique*, vol.02, n°10,2000.

Diawara Manthia, « Le cinéma populaire et le nouvel imaginaire social », *l'Homme*, n°198-199, 2011, pp.13-32.

Diop Momar Coumba, Mamadou Diouf, Aminata Diaw, « Le baobab a été déraciné. L'alternance au Sénégal », *Politique africaine*, n°78, juin 2000, pp.157-179.

Diouf Mamadou « Des cultures urbaines entre traditions et mondialisation » in Diop Momar Coumba (dir), *Le Sénégal contemporain*, Paris, Karthala, 2002, pp.261-288

Diouf Mamadou, Collignon René, « Les jeunes du sud et le temps du monde : identités, conflits et adaptations » in *Les jeunes : hantise de l'espace public dans les sociétés du sud ? Autrepart*, n° 18, Paris, 2001, pp.5-15.

Dubet François, « Les figures de la violence à l'école », *Revue française de pédagogie*, n°123, 1998, pp.35-45.

Faye Ousseynou, « Sport, argent et politique : la lutte libre à Dakar (1800-2000) » in Diop Momar Coumba (dir), *Le Sénégal contemporain*, Karthala, Paris, 2002, pp. 309-340

Foucher Vincent, « Les « évolués », la migration, l'école : pour une nouvelle interprétation de la naissance du nationalisme casamançais », in Diop Momar Coumba (dir), *Le Sénégal contemporain*, Karthala, Paris, 2002, pp.375-424.

Fouquet Thomas, « Migrations et "glocalisation" dakaroises » in Diop Momar Coumba (dir.), *Le Sénégal des migrations : mobilités, identités et sociétés*, Karthala, Paris, 2008, pp. 241-273.

Gasser Geneviève « Être jeune à Ziguinchor » in *Les jeunes : hantise de l'espace public dans les sociétés du sud ? Autrepart*, n° 18, Paris, 2001, pp.135-150.

Garraud Philippe, « Politiques nationales: l'élaboration de l'agenda », *L'Année Sociologique*, 1990, pp. 17-41.

Godineau Dominique, « Citoyennes, boute-feux et furies de guillotine » in Dauphin Cécile, Farge Arlette (dir.), *De la violence et des femmes*, Albin Michel, Paris, 1997, pp. 33-72.

Grange-Omokaro Françoise « Féminités et masculinités bamakoises en temps de globalisation », *Autrepart*, n°49, 2009, pp. 189-204

Guibert Gêrôme, « The Emancipation of Mimi? Les enjeux du tournant communicationnel de Mariah Carey », *Revue Volume*, n°8, 2011, pp. 65-91.

Hall Stuart, Critcher Chas, Jefferson Tony, John Clarke et Brian Roberts, *Policing the Crisis Mugging, the state and law and order*, London, Mc Millan, 1978.

Hassenteufel Patrick, « Les processus de mise sur agenda : sélection et construction des problèmes publics », *Informations sociales*, n°157, 2010, pp.50-58.

Havard Jean François, « Ethos « bul faale » et nouvelles figures de la réussite au Sénégal », *Politique africaine*, n°82, 2001, pp.63-77.

Havard Jean François, « Histoire (s), mémoire (s) collective (s) et construction des identités nationales dans l'Afrique subsaharienne postnationale », *Cités*, n°29, 2007, pp.71-79

Havard Jean François, « Le "phénomène" Cheikh Bethio Thioune et le djihad migratoire des étudiants sénégalais "Thiantakounes" » in AdelkhahFariba, Bayart Jean François., *Les voyages du développement*, Karthala, collection « recherches internationales », Paris, 2007, pp. 309-336.

Havard Jean François, « "Tuer les pères des indépendances"? Comparaison de deux générations politiques post-indépendances au Sénégal et en Côte d'Ivoire », *Revue Internationale de Politique Comparée*, volume 126, n°2, 2009, pp.315-331.

Heinich Nathalie « l'art du scandale », *Politix*, n°71, 2005, pp.121-136.

Heinich Nathalie, « L'art contemporain exposé aux rejets : contribution à une sociologie des valeurs », *Hermès*, n° 20, 1996, pp.193-204.

Herskovits Melville, Linton Ralph, Redfield Robert, « Memorandum on the Study of Acculturation », *American Anthropologist*, vol. 38, n° 1, 1936, pp. 149-152.

Hilgartner Stephen, Bosk Charles, « The Rise and fall of Social Problems: A Public Arenas Models », *American Journal of Sociology*, vol. 94, n°1, 1988, pp. 53-78.

Lauro Amandine, « Anxiété, critique et offensives contre les ménagères et le concubinage interracial en situation coloniale : l'exemple du Congo Belge (1908-1918) » in Goerg Odile, *Perspectives historiques sur le genre en Afrique*, Harmattan, Paris, 2007, pp 33-58

Le Renard Amélie, « Partager des contraintes de genre avec les enquêtées. Quelques réflexions à partir du cas saoudien », *Genèses* 4, n° 81, 2010

Le Renard Amélie « Genre, classe, nationalité et accès des femmes aux espaces publics à Riyad », *Sociétés Contemporaines* 4, n° 84, 2011, pp. 151-172

Liebes Tamar, « Serai-je belle, serai-je riche ». Images culturelles de la réussite chez les adolescentes », *Réseau*, n°98, volume 17, 1999, pp.189-215.

Lowenthal Leo, « The Triumph of Mass Idols », in Marshall David, *The Celebrity Culture Reader*, Routledge, New York and London, 2006, pp.124-152.

Ly Abdoulaye, « Notes brèves sur l'érotisme chez les Lawbes du Sénégal », *Bulletin du Codesria*, n° 3 et 4, 1999, pp.54-56

Macé Eric, « Sociologie de la culture de masse : avatars du social et vertigo de la méthode », *Cahiers internationaux de sociologie*, n° 112, 2002, pp. 45-62.

Mac Robbie Angela « L'ère des top girls: les jeunes femmes et le nouveau contrat sexuel », *Nouvelles questions féministes*, volume 28, n°1, 2009, pp.14-34.

Maigret Eric, « Du mythe au culte...ou de Charybde en Scylla? Le problème de l'importation des concepts religieux dans l'étude des publics des médias » in *Les cultes médiatiques. Culture fan et œuvres cultes* Le Guern Philippe, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2002, pp.97-110.

Mattelart Tristan, « Médias et migrations : théories de la transnationalisation », in Mattelart Tristan (dir.), *Médias, migrations et cultures transnationales*, Ina-De Boeck, Paris-Bruxelles, 2007, pp. 13-56.

Mathieu Lilian, « L'espace de la prostitution. Eléments empiriques et perspectives en sociologie de la déviance », *Sociétés Contemporaines*, n°38, 2000, pp. 99-116.

Mbodji Mamadou, « Le Sénégal entre ruptures et mutations. Citoyennetés en construction », Diop Momar Coumba (dir), *Le Sénégal contemporain*, Paris, Karthala, 2002, pp.575-600.

Mbow Penda, « Femmes et images : la production culturelle chez les Africaines », *Clio. Histoire, femmes et sociétés*, n°19, 2004, pp.115-122.

Mbow Penda, « L'islam et la femme sénégalaise », *Revue négro-africaine de littérature et de philosophie* 1 et 2 semestre, n° 66-67, 2001

Mouchon Jean, « Les nouvelles formes du débat public, prémices d'une reconfiguration de l'espacepublic démocratique ? », in Mouchon Jean (dir.), *Les mutations de l'espace public*, Paris, L'esprit du livre, 2005, pp.8-27.

Moreno Maestro Susana, « Le Mouridisme au sein de l'immigration sénégalaise : agent de développement : le cas de l'Andalousie », *Les Cahiers du Gres*, volume 6, n°1, 2006, pp. 93-110.

Neveu Erik, « L'approche constructiviste des « problèmes publics ». Un aperçu des travaux anglo-saxons », *Études de communication*, n° 22, 1999, pp. 41-57.

Neveu Kringelbach Hélène, « Le poids du succès : construction du corps, danse et carrière à Dakar », *Politique africaine*, n°107, 2007, pp.81-101.

Ndiaye Pap « Questions de couleur : histoire, idéologie et pratiques du colorisme », in (Fassin Didier et Fassin Eric), *De la question sociale à la question raciale*, Paris, La Découverte, 2006.

Nimis Erika, « Médias visuels et construction des identités féminines. Le cas des étudiantes nigérianes », in Goerg Odile, *Perspectives historiques sur le genre en Afrique*, Paris, Harmattan, 2007, pp. 149-164.

O'Brien Cruise Donald, « Le talibé mouride : la soumission dans une confrérie religieuse sénégalaise », *Cahiers d'études africaines*, n° 40, 1970, 562-578.

O'Brien Donald Cruise, « Le contrat social sénégalais à l'épreuve », *Politique africaine*, n°45, 1982.

O'Brien Donald Cruise, « Le sens de l'Etat au Sénégal » dans Diop Momar Coumba, *Le Sénégal contemporain*, Paris, Karthala, 2002, pp.501-506.

Perreau Elodie, « Telenovelas et débats sociaux. La fiction comme espace public de discussion au Brésil », *L'Homme*, n°198-199, 2011, pp.51-66.

Perrineau Pascale, Ysmal Colette, « La perception de l'autre », in Perrineau Pascale, Ysmal Colette (dir), *Le vote surprise: les élections législatives des 25 mai et 1^{er} juin 1997*, Presses de Sciences Politiques, 1998, pp. 267-284.

Pezeril Charlotte, « Réflexivité et dualité sexuelle : déconstruction d'une enquête anthropologique sur l'islam au Sénégal », *Journal des anthropologues*, 2007, pp.108-109

Proteau Laurence, « Le champ scolaire abidjanais : stratégies éducatives des familles et itinéraires probables », in Marie France Lange et Jean Yves Martin (direction.), *Cahiers des sciences humaines, Les stratégies éducatives en Afrique subsaharienne*, volume 31, n° 3, pp. 635-653.

Reem Saad, « Ceci n'est pas la femme égyptienne ! », *Égypte/Monde arabe*, première série, n°30-31,1997, pp. 211-230.

Roland Robertson, Glocalization : time-space and homogeneity-heterogeneity in Featherstone Mike, Lash Scott and Robertson Roland (dir), *Global Modernities*, SAGE, London, 1995, pp.25-44.

Segré Gabriel, « Loft story et la fin d'un monde : discours sur une société en mutation », *Ethnologie française*, volume 39, n° 3, 2009, pp.521-533.

Smith Etienne, « La nationalisation par le bas : un nationalisme banal ? Le cas de la wolofisation au Sénégal », *Raisons politiques*, n°37, 2010, pp.65-77.

Smith Etienne, « La nation « par le côté » : le récit des cousinages au Sénégal », *Cahiers d'études africaines*, n°184, 2006, pp.907-965.

Sow Fatou, « Les femmes, le sexe de l'Etat et les enjeux du politique: l'exemple de la régionalisation au Sénégal », *Clio. Histoire, femmes et société*, n°6, 1997, pp.127-144.

Sow Fatou, « Penser les femmes et l'islam en Afrique : une approche féministe », dans *Mama Africa. Mélanges offerts à Catherine Coquery-Vidrovitch*, Harmattan, Paris, 2005, pp. 335-357.

Tabboni Simonetta, « De l'ambivalence sociale à l'ambivalence culturelle », *Cahiers internationaux de sociologie*, n°123, 2007, pp.269-288.

Tamba Moustapha, « La pratique religieuse dans un espace institutionnellement laïque: l'exemple de l'université de Dakar », Colloque internationale d'éducation comparé, *Education, religion, laïcité. Quels enjeux pour les politiques éducatives?*, Sévres, 2005.

Mahamet Timera, « Les migrations des jeunes Sahéliens : affirmation de soi et émancipation » in *Les jeunes : hantise de l'espace public dans les sociétés du sud ?* Paris, Autrepard, 2001, n°18, pp.37-49.

Willems Roos, « Les fous de la mer, les migrants clandestins du Sénégal aux îles Canaries en 2006 » in Diop Momar Coumba, *Le Sénégal des migrations : mobilités, identités et sociétés*, Karthala, Paris, 2008, pp.277-303.

ZOLESIO Emmanuelle, « “Chirurgiennes de garde” et humour “chirurgical”. Posture féminine de surenchère dans l'humour sexuel et scatologique », *Interrogation*, n° 8, juin 2009, p. 159-177.

Thèses, mémoires et autres travaux de recherche

Amselle Jean Loup, « Critique postcoloniale : attention aux dérapages ! », Sciences Humaines, n° 193, 2008, p. 22-24, propos recueillis par Régis Meyrand

Brossier Marie, « Les débats sur la réforme du code de la famille au Sénégal : la redéfinition de la laïcité comme enjeu du processus de démocratisation », DEA en Etudes africaines, sous la direction de Banégas Richard, année 2003-2004.

Correa Patrice, « Légitimité socio-politique des médias au Sénégal. Stratégie des journalistes et des hommes politiques », Thèse de doctorat en Science de l'Information et de la Communication, Université Bordeaux 3, 2010.

Coulon Christian, Odile Reveyard, *L'islam au féminin : sokhna Magate Diop, cheikh de la confrérie mouride*, Bordeaux, CEAN, Travaux et documents, n°25. 1990.

Guignard Thomas, « Le Sénégal, les Sénégalais et Internet : médias et identité », Thèse de doctorat en Science de l'Information et de la Communication, Université Charles de Gaulle Lille 3, 2007.

Havard Jean François, « Un chef doublé d'un cheikh ! L'hybridation problématique des légitimités et des imaginaires religieux et politiques au Sénégal », Journée d'étude sur l'hybridation des imaginaires politiques et religieux sous la direction de Bayart Jean François et Zambiras Ariane, Toulouse, 2009.

Human Rights Watch, Craindre pour sa vie. Violences contre les hommes gays et perçus comme tels au Sénégal, Rapport de recherche, Novembre 2010

Moulard-Kouka Sophie, « Sénégal Yewuleen ! » Analyse anthropologique du Rap à Dakar : liminarité, contestation et culture populaire, Thèse de doctorat en Ethnologie, option Anthropologie sociale et culturelle, Université Bordeaux 2, 2008

Rouillot Nicolas, « Problèmes publics et mise sur agenda », *Le Politiste*, 21 janvier 2012.

Versini-Campichini Pauline, « Etude de la communauté des Baay-Fall, composante de la société wolof », Paris-1-La Sorbonne, mémoire de DEA (dir. Etienne Le Roy), 1996-1997.

Annexes

Annexe 1 : Les principaux guides d'entretien

Guide d'entretien destiné à des figures « transgressives »

I-Portrait

- Age/ génération
- Situation matrimoniale
- Milieu professionnel
- Nationalité
- Niveau de scolarité

II-Carières/ expériences de vie/récit de soi

- Parcours individuels (comment sont-elles devenues ce qu'elles sont ?)
- Comment se définissent-elles ? (identités/identifications, référentiel utilisé)
- Auto-perception des pratiques (se considèrent-elles comme « transgressives », se savent-elles qu'elles sont perçues comme telles ? Sont –elles orientées vers un but précis ? Les femmes « scandaleuses » s'organisent –elles pour être vues comme telles ? Sont-elles dans une démarche de subjectivation ou d'un engagement public ?)
- Elles et la sphère publique (place occupée, rapports entretenus, enjeux et effets)
- Ressources dans les démarches individualisées (médias, Internet, échanges avec l'extérieur/ la diaspora, initiatives individuelles, personnes influentes...)
- Conceptions en termes de place et de rôle de la femme dans la société sénégalaise (quelles opinions sur l'état actuel des rapports sociaux de sexe, du sexisme, se sentent-elles engagées dans une transformation des rapports de genre, Se sentent-elles concernées par une subjectivation de type féministe ?)

III-Lorsqu'elles sont au centre des débats et des dénonciations publiques

- Opinions sur les motivations des principaux acteurs de la dénonciation publique

-Alliés dans la controverse

-Stratégies de défense (explication à travers les médias, indifférence par rapport à l'accusation, mea culpa public...)

- Enjeux de la disqualification médiatisée/ du matraquage médiatique

-Réactions de l'entourage proche

-Effets sur la réputation sociale

IV-Connection avec des acteurs de la sphère publique

-rapports avec les médias

-rapports avec les religieux

-rapports avec les politiques

V-Perceptions par rapport aux imaginaires sociaux dominants

-Rapport à la religion, à l'islam maraboutique

-Positionnement par rapport aux assignations genrées (mariage, virginité, maternité)

-Sens accordé aux codes moraux sénégalais.

- Rapports avec les hommes

VI : Elles et le pouvoir économique

-Auto-définition par rapport à la réussite sociale (se considèrent-elles comme ayant réussi ?)

-Pour quels enjeux sont utilisées leurs ressources économiques

-Ce pouvoir économique est-il porteur d'une subjectivation économique

VI-Gestion des enjeux identificatoires construits autour d'elles

-Se perçoivent-elles comme des modèles pour les jeunes générations

-Passer le flambeau à d'autres filles souhaitant explorer les mêmes trajectoires

-Négocier avec les schémas classiques de réussite sociale.

Guide d'entretien destiné à des acteurs moraux et religieux

I- Identification

- Acteurs individuels ou acteurs collectifs (qui sont-ils ? agissent-ils individuellement ou sous-couvert d'une association, d'un collectif, d'un organisme ?)
- Fonction occupée
- Sexe

II- Arguments fondant leurs discours et prises de position

- Image de la femme sénégalaise
- morale
- traditions
- Education des jeunes générations
- principes religieux
- Identités sénégalaises

III- La jeunesse sénégalaise actuelle

- Quel regard sur la jeunesse contemporaine ?
- le temps d'avant et le le temps actuel
- Les jeunes et les identités sénégalaises
- Les jeunes et la religion

IV-Cas de la jeunesse féminine

- Ce que veut dire être femme au Sénégal ?
- La Sénégalaise traditionnelle versus la Sénégalaise libérée
- La femme moderne et ses expériences
- Les jeunes filles et les codes moraux
- Les jeunes filles et leurs « devoirs sociaux » (assignations genrées)

VI- faire entendre leurs discours, rallier le collectif

- Investir la sphère politique
- production de discours médiatiques
- Utilisation « stratégique » des faits divers

VI-Moralisation de la société sénégalaise

- Transformation des mœurs
- Ramer à contre courant des effets produits par la globalisation
- Convocation des « valeurs fondamentales »

Guide d'entretien destiné à des acteurs médiatiques

I-Présentation

- Statut professionnel (journaliste, animateur, reporter-photographe)
- Type de médias (presse *people*, magazine, presse dite sérieuse, radio, télévision, Internet).

II-Ce que sont les médias au Sénégal?

- Rôle et statut des médias (qu'est ce qu'ils font aux Sénégalais ?, Les Sénégalais font-ils toujours confiance aux médias ?)
- Traitements médiatiques et orientations morales (se mêlent-ils des questions morales ? Sont-ils en dehors de la morale sociale ?)

III-Diversification du champ médiatique

- Ouverture des médias à tout le monde
- Médiatisation d'opinions « profanes »
- Concurrence entre les nouveaux « venus »
- Le sensationnel comme producteur d' « hégémonie »

III- De la pratique médiatique

- construction et organisation des récits et informations produits
- Gestion des sources
- Qui est visibilisé et qui ne l'est pas ?
- Source des rumeurs médiatiques (d'où viennent-elles ? qui les contruisent ? Pour quelles fins ?)
- Les médias en période de controverses ou de débats sociaux : comment mettre en scène une pluralité de discours ?

IV-Relations avec les célébrités féminines

- Opinions sur les figures « transgressives » (sont-elles perçues comme telles par les médias ?)
- Pourquoi sont elles aussi visibilisées
- Interactions ou connivences entre médias et figures « transgressives » ?

Annexe 2 : Liste des principales personnes rencontrées

Acteurs médiatiques	
El Malick Seck	Journaliste et fondateur de <i>Facedakar</i>
Aïssatou Diop Fall	Animatrice à Walf TV à l'époque
Mansour Dieng	Directeur de publication d'Icône
Ndiaga Diouf	Rédacteur en chef de Pressafrik
Mame Marie Bâ	Animatrice à Radio Dunya Vision
Madior Fall	Ex-rédacteur en chef du Quotidien
Sidi Lamine Niass	Président du groupe Walfadjri
Amadoune Gomis	Paparazzi (photographe- <i>people</i>)
Khalifa Diakhaté	Journaliste TFM
Ahmed Aïdara	Journaliste à Zik FM
Tange Tandian	Journaliste- <i>people</i>
Bamba Diop	Journaliste- <i>people</i>
Chon	Paparazzi (photographe- <i>people</i>)
Acteurs moraux	
Youssooupha Sarr	Imam et porte parole du collectif des imams de Guédiawaye
Alioune Sall	Imam
Iran Ndao	Prêcheur sur Sen Tv
Serigne Bara Mbacké	Xalife des mourides
Serigne Moustapha Kâ	Marabout
Serigne Modou Bousso Dieng	Marabout-politicien
Serigne Saliou Touré	Marabout
Massamba Mbaye	Président de l'Association Africaine pour la Défense des Droits des enfants
Monseigneur Jacques Sarr	Evêque de Thiès
El Hadj Bamba Sall	Théologien
Massamba Diop	Imam, Présient Ong Jamra
Fallou Cissé	Animateur « moral » à Radio Dunya Vision
Zeynab Fall	Animatrice « morale » et prêcheuse à Radio Dunya Vision
Abdoul Aziz Kébé	Islamologue

Figures « scandaleuses »	
Ndèye Guèye	Danseuse
Aida Dada	Danseuse
Oumou Sy	Styliste
Oumou Sow	Danseuse
Adja Diallo	Mannequin
Adama Paris	Styliste
Nafitoo	Styliste
Coumba Gawlo Seck	Chanteuse
Viviane Ndour	Chanteuse
Dada Pathial	Danseuse
Fabienne Feliho	Miss Sénégal 1987
Adja Ndoye	Mannequin
Fatou Lawbe	Chanteuse
Mbathio Ndiaye	Danseuse
Maty Mbodj	Mannequin
Diouma Dieng Diakhaté	Styliste

Autres acteurs

- Sos Consommateurs
- Rassemblement Islamique du Sénégal
- Fonctionnaires de la Brigade des mœurs de Dakar
- Association Sénégalaise pour la Défense et la Réhabilitation des Mœurs
- Association des Maîtres Coraniques
- Groupement d'Intérêt Economique Mame Diarra
- Ndèye Ndiaye Tyson (promotrice de lutte)
- Aminata Diaw (Enseignante-chercheure)
- Fatou Sow (Enseignante-chercheure)
- Ong Jamra
- Groupe de discutants du quartier Point E
- Groupe de discutants du quartier Hamo 4
- Fou Malade (Rappeur et acteur dans le mouvement « y'en a marre »)
- Maître Massokhona Kane, (Avocat, Président de SOS Consommateurs)

- Maître Ndiaga Fall, (Avocat)
- Maître Abdoulaye Seck, (Avocat)
- Ong Jamra

Annexe 3 : Liste des principaux articles de presse

« Nous avons besoin des homosexuels », l'Observateur du 21 avril 2009

« Débat sur l'homosexualité : leur « modernité » et la nôtre », Mamadou Bamba Ndiaye, député, Dakaractu, 11 mars 2012.

« Dépénaliser l'homosexualité au Sénégal est une insulte monumentale au peuple ! » Tafsir Ndické Dièye, écrivain, Seneweb, 24 mars 2011.

« Scandale dans une boîte de nuit à Dakar... Des gonzesses défilaient presque nues », El Bachir Thiam, Nouvelobs.com, 06 août 2009

« Tenues indécentes des femmes : qui donc mettra fin à cette violence faite aux hommes », Moumar Guèye, Ecrivain, Leral.net, 26 septembre 2011

« Moeurs : le Sénégal possède sa Paris Hilton », Blog du *Boy Town*, septembre 2007

« La mode sexy à Dakar : Rihanna et Lady Gaga font des émules », Seneweb, 20 mai 2011

« Les travers vestimentaires : ces tenues si courtes, si serrées », Abdoulaye Diallo et Fatou Gaye, Seneweb, 17 août 2009.

« Danse sénégalaise : la dérive pornographique », Assanatou Baldé, Afrik.com, 27 novembre 2010.

« Lesbianisme au Sénégal : une grande chanteuse du *showbiz* national et internationale indexée [...] » Seneweb, 07 décembre 2010.

« Oustaz Alioune Sall : “l’islam interdit aux musulmans de porter des alliances” », Leral.net, 15 décembre 2011.

« Assemblée nationale : une célibataire enciente dans l'hémicycle », Seneweb, 30 juillet 2012.

« Oumou Sow : “si mon fiancé ne m’épouse pas avant le M’aggal, je le quitte !” » Seneweb, 03 août 2012.

« Le syndrome Selbé Ndom et la manipulation des jinnes », l’Analyste.com, 27 juillet 2012.

« Miss jongoma-Moïse Ambroise Gomis contre-attaque : “et pourquoi eux, religieux, ils ont 3, 4, 5,6 femmes : ils n’ont qu’à s’occuper de leurs ouailles” », Seneweb, 03 juillet 2012.

« Oumy Gaye, Miss jongoma 2012 :“ pourquoi j’ai gagné” », Seneweb, 17 juillet 2012.

« Aïssatou Diop Fall : “ comment j’ai commencé à me dépigmenter ”, journal l’Observateur, 28 avril 2012.

« Aminata Sow Fall, l’auteur de la “Grève des battu” crache ses vérités », l’Observateur du 30 août 2010.

« Le sermon de Maty Mbodji, mannequin sénégalais “jeuner c’est comme lorsque j’essaye de garder la ligne”, l’Observateur du 02 août 2012.

« Le sermon de Mbathio Ndiaye, danseuse “ma foi en Dieu, c’est ce qui me fait vivre tous les jours”, l’Observateur du 10 août 2012.

« Abdoul Aziz Kébé, islamologue : “on a violé la loi en libérant les homosexuels”, l’Observateur du 28 avril 2009.

« La statue qui fait controverse » Journal Du Dimanche (JDD) 03 avril 2010.

« Nouvelle tendance féminine : je fais du « *Pathial* », donc j’existe », Observateur du 17 mars 2011.

« Sex and the city à Dakar », Momar Mbaye, journal Walfadjri, 25 novembre 2011.

« Oumou Sow, danseuse "Viviane Ndour m'a séquestrée et menacée" », Week End Magazine, 30 juillet 2007.

« Bouba Ndour: « L'habillement sexy de Viviane ne m'a jamais dérangé », xalima.com, 03 février 2011.

Annexe 4: Quelques images de figures féminines et autres illustrations photographiques



Figure 24 : Ndèye Guèye, danseuse.



Figure 25 : Mbathio Ndiaye, danseuse.



Figure 26 : Oumou Sow, danseuse.



Figure 27 : Dada Pathial, danseuse.



Figure 28 : Adja Diallo, mannequin



Figure 29 : Photo montrant des femmes dansant le *sabar*.



Figure 30 : Diouma Dieng Diakhaté, styliste



Figure 31 : Image-vidéo du film *guddi town yengël down*



Figure 32 : Image-vidéo du film guddi town yengël down



Figure 33 : image-vidéo du film *sabar bu garaw*



Figure 34 : image-vidéo du film *lëmbël mooñ*



Figure 35 : la chanteuse Arame Thioye.

Annexe 5: Autres documents

Entretien réalisé en 2011 par Sidy Cissokho avec Thiat (une figure du mouvement Y'en a marre)

Sidy Cissokho : *Comment en es-tu venu au rap ?*

Thiat : *J'ai moi même écrit beaucoup de textes avant la formation du groupe Keur-Gui. J'écrivais des textes que je jouais durant les festivals, en classe et dans les foyers scolaires. J'écrivais mes lyrics sur les tables, les murs de l'école ou tout simplement dans mes cahiers à la place de mes cours. En revanche, la formation du groupe remonte à 1996, pendant la grève de l'UNES (Union nationale des élèves du Sénégal). Durant cette grève, tous les lycées du Sénégal ont fait la grève en même temps. Nous avons stoppé les cours pendant trois mois. On a parlé d'année blanche. Le groupe s'est créé à cette période. Kilifa moi et un autre membre du groupe de l'époque étions grévistes. Je suis venu trouver Kilifa en lui proposant d'élargir nos revendications à l'échelle régionale, nationale ou pourquoi pas continentale. À cette époque, nous avons scellé un pacte de sang marquant la création du groupe. Nous étions alors influencés par les films de Shaolin et leur idéal d'honneur et de dignité. Il y avait beaucoup de choses à dire et de quoi tenir. Kaolack, notre ville d'origine, est une ville qui a une culture de l'engagement politique. L'histoire de Kaolack est pleine de résistants et je suis un petit-fils de ces gens-là. Je me retrouve bien dans ces combats. Servir son peuple, se battre pour lui, il n'y a pas plus noble que ça.*

Sidy Cissokho. : *Pourquoi choisir ce mode d'expression plutôt qu'un autre ?*

Thiat : *En 1996, je me suis dit que je n'avais pas de connaissance dans la religion. Je ne sais pas réciter le Coran, y trouver les subtilités qui permettent de galvaniser, de conscientiser les populations. Bien que musulman, je ne suis pas un érudit. Je n'avais aucune maîtrise de la philosophie, qui elle aussi peut être une arme pour mener des combats et conscientiser. En revanche, j'ai deux diplômes que, même en étudiant cent ans, tu ne pourras pas avoir. J'ai le respect et le pouvoir. Ces deux diplômes, tu ne peux les obtenir que dans l'école de la rue. Je me suis forgé pour obtenir ces deux attributs qui, pour moi, sont les deux plus grands diplômes. Quand tu te donnes à la rue, elle te donne du respect. Si tu lui donnes encore plus, alors elle te donne du pouvoir. Ce pouvoir, je le rends au peuple en le représentant, en le défendant et en servant de haut-parleur à ses revendications. À partir de ces grèves, c'est ce qu'on a décidé de faire avec Keur-Gui. On a aussi choisi le wolof, une langue plus riche que le français ou l'anglais. En wolof, il y a plus de métaphores, plus de punch, plus de rimes.*

Sidy Cissokho : *Quelles étaient vos revendications ?*

Thiat : *Au tout début, on a commencé au niveau local, en essayant de cerner les problèmes de la ville de Kaolack. À l'époque, le maire jetait des potions magiques, que le marabout lui avait données, dans les réserves d'eau de la ville. Il faisait des sacrifices dans les mosquées avec les imams et il enterrait vivant des moutons. Tout ça pour avoir la mainmise sur les esprits et les biens de la ville. En réalité, il tenait les gens en les payant ou en les aidant matériellement lors des cérémonies. On a grandi dans cette atmosphère. Nous, on lui a dit merde à travers nos chansons, les concerts de sensibilisation et les médias de Kaolack. Si aujourd'hui à Kaolack les gens ont la liberté de dire ce qu'ils veulent dans les médias, c'est grâce à nous. Nous fûmes les premiers à dire au maire « Va te faire foutre ! » à la radio. L'argent de Kaolack est à Kaolack et ne doit pas aller dans ses poches. On avait recensé tout ce qui se passait dans la ville. Le seul endroit où on trouvait des bouches d'incendie dans cette ville, c'était au lycée. Kaolack a l'un des plus grands marchés de l'Afrique de l'Ouest et ce marché n'a même pas de bouche d'incendie ! Un souk ou une cantine prend feu et tout le reste s'enflamme. Les routes ne sont pas bien goudronnées et il n'y a aucune infrastructure. Les pompiers n'ont pas de moyens. La police est en panne d'effectifs. Les policiers présents ont un gros ventre et de grosses fesses car ils auraient dû partir à la retraite depuis déjà quinze ans. Pour passer les concours pour être policier, ils ont pour beaucoup trafiqué leur extrait de naissance afin de se faire passer pour plus jeunes qu'ils n'étaient. Ce sont des flics qui dorment au poste, qui ne foutent absolument rien, qui sont corrompus. Ils prennent des 100 francs CFA ou des 200 francs CFA aux usagers de la route. Au niveau des services d'hygiène, la situation était catastrophique. À l'hôpital, il n'y avait pas d'ambulance et pour transporter un malade, on lui demandait de payer le gasoil. Il n'y avait aucune infrastructure culturelle ou sportive. À l'époque, si on pouvait se vanter d'avoir quatre usines, aujourd'hui seule une continue de fonctionner. Nous avons pourtant des ressources et de la matière première dans la région. Une usine saline existe encore mais elle n'appartient pas au Sénégal, elle appartient à un Français. De plus, l'État est venu dire aux travailleuses artisanales qui produisaient de l'huile d'arrêter car elles faisaient concurrence à un monopole de la Sonacos, la société étatique de production d'huile.*

Sidy Cissokho : *A-t-on essayé de vous faire taire ?*

Thiat : *Avec toutes ces revendications, le maire nous a mis en prison trois fois pour quelques jours à chaque fois. Avant cela, il avait essayé de nous corrompre. Ils ont appelé la mère de Kilifa pour le forcer à partir en Europe. Ils nous ont tabassés, nous avons fait*

chacun plusieurs semaines d'hospitalisation. Pendant deux ans on nous a presque interdit de faire des scènes. À chaque fois que le nom Keur-Gui apparaissait sur une affiche, quelqu'un appelait les organisateurs pour leur dire qu'on ne devait pas jouer. Tous les premiers mercredis de chaque mois, on devait se rendre au tribunal pour signer et montrer qu'on n'avait pas quitté le pays. On a dû payer une amende de 500 000 francs CFA chacun. Personne ne voulait plus nous inviter à des concerts parce que c'était sûr qu'on allait nous empêcher de jouer. On a vraiment galéré pendant ces deux années. On a quand même commencé à se faire un nom au niveau national parce que Kaolack est une ville importante au Sénégal et aussi une ville où il y a beaucoup de passage. Les gens savaient qu'à Kaolack il y avait un groupe qui bougeait, dénonçait et revendiquait parce que très tôt on a fait des concerts. La censure existait aussi pour nos sorties CD. On a même été un des premiers groupes sinon le premier groupe à se faire censurer. À l'époque, pour sortir un album, il fallait que l'album soit écouté par le Haut Conseil de l'Audiovisuel. Cette autorité était chargée d'évaluer si un album était conforme au droit et pouvait sortir. Ils ont censuré cinq des chansons de l'album, autant dire tout l'album. Il n'a jamais vu le jour. C'était juste avant les élections. On avait pourtant commencé à faire la tournée des radios avec le premier extrait. On venait juste d'avoir 18 ans. Les jeunes s'identifiaient à nous. On a quand même joué un rôle important dans la campagne en 2000.

Sidy Cissokho. : Vous avez pourtant connu un succès important depuis, quelles en sont les raisons ?

Thiat : Pour le premier album qu'on nous a laissé sortir après l'alternance, on a opté pour le même principe qu'en France avec un grand distributeur et on s'est fait arnaquer. Pour le second aussi d'ailleurs... On n'était pas au courant des vrais chiffres de vente. Lors de l'échec de notre premier album, on avait du mal à rentrer chez nous. On a dormi dans les rues, sur les plages pendant des mois. Le fruitier nous donnait des cartons pour que l'on se couche. Pendant l'hivernage, on mettait nos sacs à dos dans un fast food la nuit. On mangeait des restes au déjeuner et au petit déjeuner. Entre temps, on allait en ville pour voir les producteurs, pour voir les contacts. Une fois, on a même quitté Kaolack pour jouer sur Dakar pour être payés 400 FCFA et être remerciés à la moitié de la première chanson. On marchait 18 km pour sortir de Kaolack et avoir des transports moins chers pour aller à Dakar et jouer dans des festivals. Même en studio, jamais aucune réduction. Mais on y a cru. À force de persévérance, on est passé d'un simple groupe régional à un groupe avec une stature nationale. C'est notamment dû à nos stratégies de distribution. Avec notre dernier album sorti en 2008 Nos connes doléances, on a innové.

Avant que l'album ne sorte, on a fait de la promo en prévenant que l'album allait sortir. Le jour de la sortie de l'album, on a fait des « concerts + vente ». Avant que l'album ne sorte, on avait programmé sept ou huit dates. Le premier concert, on l'a fait à Kaolack. On a vendu 2 000 CD à 2 500 FCFA. Les gens paient leur ticket à 2 500 FCFA le concert et ils ont en plus le CD. On a sillonné tout le Sénégal pour servir tout le monde. On a ensuite terminé par Dakar. En parallèle, on a aussi fait appel à des groupes de jeunes constitués en sociétés. Ces groupes ont leur propre réseau de distribution. Ils viennent te voir et disent qu'ils veulent 200 albums au prix du grossiste. Eux le vendent ensuite aux artistes, aux rappers, aux gens qui sont renommés. Ce sont des gens passionnés. Je fais aussi partie de leur clientèle et j'ai acheté depuis 2007 tous les albums rap bons ou mauvais. On me l'impose. Chez moi j'ai une tonne de CD de groupes que je ne connais même pas. Seulement si un jour la rumeur se répand que j'ai refusé d'acheter tel ou tel album, je prends le risque d'être boycotté. Les artistes sont forcés d'acheter. S'il y a 3 000 rappers qui achètent, alors le groupe s'en sort. Voilà pourquoi en 2 000, on a fait les meilleures ventes, meilleurs albums, etc. Alors si tu ajoutes en plus les marchés en dépôt-vente ou encore les boys qui vendent nos CD au feu rouge...

Sidy Cissokho: *Après avoir appelé à voter pour Abdoulaye Wade en 2000, aujourd'hui vous appelez à voter contre lui ?*

Thiat : *Oui, on a appelé à voter pour le « Sopi.» Sopi, Sopi on a tellement crié Sopi dans notre vie... Mais on n'a pas voté pour Wade. Les Sénégalais non plus d'ailleurs. Les Sénégalais ont voté contre Diouf, il y a une nuance. En 2000, il fallait changer, donc on a voté contre Diouf et pour le changement. Qui devenait président à sa place, ça ne comptait pas. L'essentiel était que Diouf s'en aille. Le mieux placé a été Wade. Il est arrivé au pouvoir par défaut finalement. Diouf nous a été imposé par Senghor. Mais Wade, c'est les populations qui l'ont choisi. On y a vraiment cru et on a été extrêmement déçus, cette déception est incommensurable.*

Sidy Cissokho: *Pourtant dans une interview tu semblais dire que la liberté d'expression s'était améliorée depuis l'arrivée du PDS (Parti démocratique sénégalais) ?*

Thiat: *Aujourd'hui, la censure dont je parlais tout à l'heure est plus insidieuse et même pire. Le régime socialiste agissait par la force. Eux fonctionnent aujourd'hui par tentative de corruption. C'est encore pire. Ils te proposent l'argent du contribuable, des centaines de millions. Autant dire qu'ils sont vraiment généreux... Aux dernières élections locales par exemple, on a essayé de nous corrompre en nous proposant d'emmener nos parents à la Mecque en échange de notre soutien à la mouvance du fils du président, Karim Wade.*

On nous a même proposé de l'argent. J'espère que plus tard on pourra traduire ces personnes en justice.

Sidy Cissokho. : *Comment pouvez-vous dénoncer tout cela sans parler des élites religieuses qui jouent un rôle important dans la vie politique sénégalaise ?*

Thiat: *Nous sommes conscients de ce problème. Nous avons lancé un appel aux marabouts pour qu'ils s'en tiennent aux relations entre Dieu et les taalibé. Les marabouts des différentes confréries du Sénégal nous les respectons, certains n'ont pas de poche. Cependant on s'est tous rendu compte que beaucoup ont des comptes bancaires, des passeports diplomatiques, beaucoup d'argent. Si eux ne sont pas exemplaires alors ils ne peuvent pas nous demander de renoncer à la belle vie. Ils ont une lourde responsabilité par rapport à la société qui est en majorité musulmane.*

Sidy Cissokho: *Pourquoi être passé d'un mode d'expression artistique à une forme d'expression plus directement politique ?*

Thiat : *J'ai fait mon rap. J'ai eu plein de choses positives, de tournées au Sénégal mais aussi dans toute l'Afrique et en Europe. J'ai gagné aussi des trophées mais je n'avais pas trouvé de sens à ma vie. « Y'en a marre », c'est ma raison de vivre. Jamais je ne me suis senti aussi utile de toute ma vie. À l'époque, je me disais que j'étais seulement un microbe, je ne pouvais apporter que des maladies. Mais aujourd'hui, je suis le médicament à la maladie que j'ai participé à propager. Le CD n'est pas accessible à tout le monde. Le CD, la musique va toucher une tranche d'âge qui aime le hip hop. Traduire les paroles en acte à travers la création d'un mouvement permet d'arrondir les angles, d'évacuer les clivages liés aux goûts et aux couleurs pour ne plus laisser que le message. Toutes les tranches d'âge peuvent se retrouver si le discours est cohérent, si le discours est le discours du peuple. Si le discours traduit le ras-le-bol de ces peuples, si ton discours traduit celui de ceux qui n'ont pas de bouche. C'est un terrain glissant. Tu es exposé, ta carrière est hypothéquée. C'est pétri d'embûches mais nous sommes prêts à en courir les risques.*

Sidy Cissokho. : *Quelque chose me choque dans la posture de beaucoup de rappeurs sénégalais. Ils passent très facilement de la revendication au « business ». Quel rôle tient le business, la vente, dans votre démarche ?*

Thiat: *Je vais prendre l'exemple du CD qu'on a fait avec le Comité d'annulation de la dette pour le tiers monde. Ce CD devait normalement suivre le circuit habituel des CD. La vente de ces CD a servi à sponsoriser des concerts dans toute l'Afrique afin d'éviter qu'on soit sponsorisé par une multinationale alors qu'on les dénonçait. Quand on vend des tee-shirts « Y'en a marre », c'est une façon de financer notre combat. Ces ventes nous servent*

à acheter du crédit, des groupes électrogènes, à payer des transports ou convoier des journalistes quand on va manifester par exemple. Ce mouvement, on n'a pas envie de le monnayer. On sait que pourtant tout mouvement a besoin d'argent. Or ceux qui ont l'argent aujourd'hui, c'est qui ? Ce sont les politiques. Ils nous prêteraient 100 FCFA, mais demain ils nous demanderaient de nous trahir. Pour garder notre indépendance, notre intégrité, on vend nos tee-shirts. Celui qui veut acheter nous permet de continuer notre combat. On n'a pas voulu faire de carte de membre. Le principe du mouvement, c'est d'être ouvert à tous ceux qui en ont marre. On vend simplement quelque chose qui nous appartient pour mener notre propre combat et rester indépendant. D'autres initiatives ne sont pas destinées à la vente. Fou Malade et Simon ont mis à disposition leur studio et on a enregistré une chanson intitulée « Y'en a marre ». Les rappeurs sont venus gratuitement. La chanson n'est pas vendue, elle est distribuée dans les radios et beaucoup jouée en plus. Les gens peuvent se l'approprier comme ils veulent. On va pas vendre un single c'est pas possible.

Sidy Cissokho. : Quel est l'objectif du mouvement à court et à moyen terme ?

Thiat: Pas la violence comme elle se développe en ce moment. On ne fera jamais de la violence gratuitement. Lorsqu'il s'est agi de salir notre constitution on s'est levé pour dire «non». Nous croyons en notre patrie, nous aimons notre pays. En ce moment nous appelons au calme. Il faut lutter, mais lutter pour l'essentiel. Si on casse les bus ou n'importe quelle infrastructure alors qu'il n'y en a pas assez alors c'est nous qui allons être les perdants. Eux ça ne les touche pas. La violence règle un problème sur le court terme mais elle ne règle rien du fond. Nous n'allons pas exiger un départ immédiat de Wade. Ce n'est pas possible, nous sommes des démocrates. Il doit terminer son mandat. Cependant il n'est plus présidentiable. Il y a beaucoup de façon de lutter. Si la violence s'impose, il faut voir à quel degré et à quel niveau. Brûler deux ou trois pneus cela ne nous intéresse pas. Nous voulons surtout la stabilité, nous ne voulons pas qu'à cause de débordements on inscrive le Sénégal sur la liste des pays ayant connu un régime militaire ou une conférence nationale. Nous voulons que notre mouvement soit un modèle pour l'Afrique. Nous voulons que le monde entier ait un autre regard sur le continent. L'Afrique, c'est aussi des jeunes conscients, qui réfléchissent et qui sont maîtres de leur destin. C'est des jeunes qui s'intéressent à l'avenir et au devenir de leur peuple. L'engagement en Afrique se traduit trop souvent par des épurations ethniques, des coups d'État. Nous voulons montrer au monde entier que tu peux mener un combat qui est pacifique, intelligent et citoyen. Amener les gens à changer de comportement, à changer de

façon de voir. « Y'en a marre », après les élections en 2012, a l'ambition de s'internationaliser.

Sidy Cissokho: *Et pour les élections présidentielles ?*

Thiat: *En attendant pour 2012, 70 % de l'électorat repose entre nos mains. Il y a déjà plus de trois millions de jeunes qui doivent voter et trois millions, c'est par rien. On est d'ailleurs en train de mener une campagne pour que les jeunes s'inscrivent sur les listes. Voilà pourquoi l'État est assis sur un œuf aujourd'hui. Nous comptons faire ce qu'on appelle le Welep : c'est un mot wolof qui veut dire « sortir, fouiller ». On va tout décortiquer : les faits, les gestes, les prises de position et les revirements de chaque candidat. Nous allons définir une série de critères qui nous semblent correspondre à l'idée qu'on se fait d'un bon candidat, une sorte de prototype de Président. Nous voudrions par exemple qu'il soit jeune.*

Contribution de Momar Mbaye sur le mbaraane : « Sex and the city à Dakar », journal Walfadjri, 25 novembre 2011.

« Dans le langage des jeunes filles de Dakar et des villes du Sénégal, le phénomène du mbaraane est souvent évoqué sur un ton de plaisanterie par celles qui en font usage dans le seul but de dépanner temporairement et de régler quelques soucis du quotidien. Toutefois, le mbaraane cache une bien triste réalité du pays de la Téranga. Car d'autres en ont fait leur gagne-pain, une activité régulière, une pratique journalière. Cela concerne les jeunes filles célibataires, et de plus en plus les femmes mariées et spécialisées dans la collection d'hommes, qu'elles choisissent selon plusieurs critères. Le "mbaraneuse" a plusieurs types d'hommes dans ses visées. Le premier assure le portefeuille, il est surnommé 'dof bi', l'idiot utile, celui qui paie les factures, l'achat de produits cosmétiques, l'achat de cheveux naturels qui coûtent environ une centaine d'euros, chaussures, habits, entre autres charges que ce dernier doit assurer s'il veut rester sur la liste des prétendants. Il peut être le boutiquier du coin, le colporteur ou toute autre personne au revenu moyen pouvant prendre en charge financièrement la jeune femme ou la dépanner de manière occasionnelle. Le deuxième, jeune de préférence, est occupé à entretenir la "mbaraneuse" sexuellement. Il lui arrive d'être entretenu financièrement par cette dernière moyennant occasionnellement une bonne partie de jambes en l'air, rétribuée avec les revenus du premier cité. Vient ensuite, le troisième homme, celui qui sert de potiche. Il est en quelque sorte une roue de secours financière. Un toubab [Blanc] ferait bien l'affaire : on le

présente partout, surtout devant les copines, pendant les cérémonies, afin de montrer oh combien on est heureuses. Une façon de compenser les imperfections (physiques) éventuelles du premier qu'on ne présente à personne, et dont seul le portefeuille est sollicité. Quoique les garçons, ou les hommes, ont commencé à ouvrir les yeux, et se font avoir de moins en moins. Beaucoup d'entre eux exigent d'abord un voyage au septième ciel : le portefeuille n'est ouvert que quand la jeune fille a satisfait les exigences sexuelles de son partenaire du donnant donnant. Cette forme de prostitution déguisée a pris de l'ampleur au Sénégal, un pays où la coutume et les pratiques religieuses se perdent dans l'hypocrisie sociale qui se refuse à condamner ces pratiques tant qu'elles restent à l'abri du grand public. La pauvreté persistant, certaines mères de familles encouragent leurs filles à collectionner les hommes, et partagent en retour les sommes récoltées par leur rejeton. Mais le plus inquiétant, ce sont ces jeunes filles mineures, qui copient sur leurs aînées et s'adonnent à cette pratique. "Les filles du procureur" : c'est le terme employé par les Sénégalais pour désigner ces mineures, très protégées par la loi. Les hommes qui osent les approcher savent à quoi s'attendre car on peut se retrouver derrière les barreaux pour avoir touché à ces jeunes filles à la fleur de l'âge, et n'ayant pas atteint la majorité. Justement la majorité. Dans le téléfilm *Badou mèn lepp*, une "fille du procureur" a osé draguer ouvertement un homme marié, avant de lui faire comprendre qu'elle était certes mineure au vu de son âge, mais "majeure" d'un point de vue physiologique, donc prête à avoir des relations sexuelles. Une attitude qui suscite maintes interrogations sur la protection de ces jeunes filles perdues par la culture occidentale d'une part, et d'autre part par l'attitude des adultes, ces femmes sénégalaises expérimentées dont la collection d'hommes demeure leur domaine de prédilection, leur chasse gardée. Pas plus tard que cette semaine, un fait divers relayé dans la presse fait état d'un élu qui a sollicité les services d'une "fille du procureur" en lieu et place de son épouse. La "police des mœurs" se soucie peu de ce qui se passe dans les hôtels dans les villes côtières du pays, ou dans ces appartements loués par des "particuliers", de jeunes femmes célibataires ou divorcées, ou parfois mariées, et recevant des visites à toute heure de la journée, au vu et au su de tout le monde, dans un chassé-croisé digne d'un départ en vacances. Il en existe dans tous les quartiers. Cette pratique devenue banale de nos jours, appelée *mbaraane*, qui passe pour quelque chose d'anormal, n'est rien d'autre que la véritable face cachée de la société sénégalaise, celle que les imams et les prêcheurs refusent de regarder en face, chaque société ayant ses propres travers. En termes non ambigus, le *mbaraane* peut être défini comme de la prostitution déguisée. Si par le passé, les bordels se situaient en périphérie

des villages, aujourd'hui, ils sont implantés au cœur des villes, dans nos quartiers ou dans nos concessions même : leurs occupants sont parfois des connaissances, des amis, des proches, qui mènent une vie de monsieur et madame tout le monde. La seule différence avec une professionnelle, demeure le carnet de vaccination et le coût de la prestation, plus ou moins élevée chez les mbaraaneuses qui, en fin de compte, devraient être contraintes de reverser à l'Etat une partie de leur revenu, une contribution financière que l'on pourrait dénommer impôt sur le mbaraane»

Communiqué de presse

Comité de soutien à Oumou SY

du 3 octobre 2001

Le Comité de Soutien du Sénégal s'est constitué lors de la mobilisation nationale et internationale qui s'est développée pour la libération de Oumou Sy. Il est composé des grandes personnalités de la communauté culturelle sénégalaise (Youssou Ndour, Baaba Maal, Demba Dia, Wasis Diop, Ousmane Sow, Germaine Acogny, Vivianne Ndour, Sembene Ousmane, Jacqueline Lemoine, Hamidou Dia, Ambroise Gomis, Aziz Samb,) qui a apporté un soutien de la première heure, ainsi que des associations et institutions culturelles, humanitaires et sociales, des élus locaux, des individus et des citoyens. Cela a donné lieu à l'émergence d'un Comité de Soutien International basé à Paris, regroupant plus de 20 pays et composé d'étrangers et de sénégalais del'étranger. Maintenant Oumou Sy est libre. C'est une grande réjouissance et c'est un acquis. Mais il s'agit d'une liberté provisoire. Le témoignage d'Oumou Sy à sa sortie et lors de sa Conférence de presse a conforté les membres du Comité de Soutien dans leur conviction que sa mésaventure pouvait arriver à n'importe quel citoyen et que nombre d'innocents, sans soutien et sans renommée, peuplaient inutilement les prisons.

Le Comité de Soutien Sénégal a donc entrepris de poursuivre la mobilisation jusqu'à ce que les trois objectifs suivants soient atteints :

- la réhabilitation totale d'Oumou Sy et son non lieu*
- la publication de la vérité intégrale sur cette affaire pour qu'un citoyen ne connaisse pas telle aventure à son tour*

- la mise en place d'un statut de l'Artiste au Sénégal pour notamment en assurer la protection.

Une Conférence de Presse est prévue le Lundi 8 octobre à 16 heures au Metissacana, 30 rue de Thiong, pour présenter les actions diverses envisagées pour atteindre ces objectifs. En attendant, la signature de la pétition de soutien se poursuit. Le Comité de Soutien du Sénégal tient à affirmer sa confiance dans la justice de son pays et exhorte la presse à poursuivre son précieux travail d'information. Parmi les membres actifs, nous trouvons Demba Dia, au nom des chanteurs, Lamine Ndiaye et Charles Foster au nom des comédiens, Birame Ndeck Ndiaye au nom des auteurs, des organisations telles que, la CSA, l'AMS, l'Association des Couturiers du Sénégal, la Commune de Dakar Plateau, la Commune de la Médina.

Le Comité de Soutien est ouvert au plus grand nombre et à la diversité de la population

Affaire des lesbiennes de Grand-Yoff : les actrices racontent

<< Je m'appelle F.D. J'aurai bientôt 18 ans. J'habite Grand-yoff. Je suis élève dans un centre de formation de la place. On a juste joué cette vidéo pour notre plaisir personnel. En réalité c'était un jeu anodin. Nous n'avons pas reçu de l'argent pour le faire et nous n'en avons tiré aucun plaisir. C'était un jeu et Dieu nous a puni... On n'est pas de mauvaises filles. Nous ne pouvons pas condamner ceux qui nous accusent à tort d'être des lesbiennes. C'est juste leur façon de voir ».

<< Je m'appelle S.F. J'ai 19 ans. Je fais partie de la bande de jeunes filles de Grand-yoff dont la vidéo fait le buzz actuellement sur le net. Mais à la différence des autres, je n'étais pas visible, car c'est moi qui filmais la scène avec mon téléphone portable. Ce jour-là, nous étions allées à Yoff Tonghor pour rendre visite à une de nos camarades qui était malade. Par la suite nous nous sommes rendues chez L... sur son invitation. C'est dans la chambre de celle-ci que tout s'est passé. Nous étions, ensemble, entrain de discuter quand nous avons commencé à jouer de branchement culturel (Amselle, 2001) entre nous, comme vous le voyez dans la vidéo.

Après nous sommes allées à l'école et nos autres camarades, au courant de ce que nous avons fait, ont voulu voir la vidéo. J'ai refusé catégoriquement de la leur montrer. C'est ainsi que le lendemain, nous nous sommes toutes retrouvées chez moi pour aller à l'école. Comme d'habitude, le magasin de Pape Aly Seck était notre point de départ pour l'école.

Ce jour là lorsque A.B est venue, elle m'a demandé de la laisser visionner le film. J'ai répondu que ce n'était pas possible. En réalité, je ne voulais pas que Pape (le propriétaire du magasin) voie la vidéo, car il était à côté de nous. Il nous a même demandé de quelle vidéo on parlait en nous taquinant sur ces mots: <<Vous ne faites que des bêtises! ». Nous avons fait mine de ne rien entendre. Les autres sont arrivées et nous étions en train de commenter la vidéo.

Pape nous écoutait religieusement et à un moment donné, il a envoyé A.B pour qu'elle lui achète du café dans le coin. Lorsqu'elle est partie, nous étions en pleine conversation en écoutant la radio. Par inadvertance, j'ai déposé mon téléphone sur la table, Pape l'a pris, il a fouillé dans la rubrique vidéo et s'est envoyé la vidéo sur son téléphone. Un mois plus tard, alors que je marchais dans le quartier, un ami du nom de Bouya m'a interpellé et m'a montré la vidéo sur son portable. J'ai voulu savoir où il a pris la vidéo, mais il a fait dans la diversion. En y réfléchissant, j'ai compris que c'était Pape qui me l'avait prise à partir de mon téléphone » (Source Senego.com, 08 juin 2012.)