

AMINATA NDIAYE

**PROCESSUS D'INDIVIDUALISATION CHEZ LES
JEUNES DAKAROIS :**

Stratégies entre rupture et appartenance

Thèse présentée

à la Faculté des études supérieures de l'Université Laval
dans le cadre du programme de doctorat en Sociologie
pour l'obtention du grade de Philosophæ Doctor (Ph.D.)

DÉPARTEMENT DE SOCIOLOGIE
FACULTÉ DES SCIENCES SOCIALES
UNIVERSITÉ LAVAL
QUÉBEC

2010

RÉSUMÉ

La problématique de l'individu africain s'impose de plus en plus comme sujet d'une grande pertinence dans la recherche en sciences sociales. Cette thèse a pour objectif de dépasser les idées reçues sur les sociétés africaines, ainsi que les clivages individu-société, Afrique-Occident, tradition-modernité et ce, afin d'examiner les vraies modalités de l'émergence de l'individualisme au Sénégal, en milieu urbain. Elle s'appuie sur une recherche qualitative, reposant sur un travail de terrain dans la communauté urbaine de Dakar, qui a permis de recueillir vingt quatre récits de vie de jeunes hommes et de jeunes femmes âgés de vingt quatre à trente cinq ans. L'analyse de contenu de ces récits a permis de montrer que le processus d'individualisation implique certes une remise en question des appartenances figées édictées par la société, mais ne signifie pas pour autant dissolution des cadres sociaux. Le processus d'individualisation, tel que vécu aujourd'hui à Dakar, se réalise non pas dans le cadre de la rupture ou du dénie, mais à l'intérieur d'un « jeu relationnel » constant entre la personne, sa famille et son entourage. Il se concrétise dans des stratégies dénotant une certaine habilité à surmonter les contraintes sociales et à gagner une certaine maîtrise de sa vie. Cet individu en quête d'une identité choisie et positive, se déplace entre respect des valeurs familiales et sociales, et épanouissement personnel. Il se conjugue toujours à l'intérieur d'un espace de relations entre un « nous », indispensable à son existence, puisqu'il apporte soutien matériel et reconnaissance social, et un « je » qui gagne de plus en plus de terrain. Le processus d'individualisation en cours au Sénégal ne signifie donc pas opposition entre individu et société, il est plutôt porteur de renouvellement positif du lien social, dans une société tournée vers sa propre modernité.

AVANT PROPOS

La réalisation de cette thèse fut un moment particulier de ma vie, qui m'a donné l'occasion de rencontrer et d'échanger avec de nombreuses personnes, entre Québec et Dakar. J'ai le cœur rempli de reconnaissance vis-à-vis de toutes ces personnes, que je ne saurais toutes citer ici, mais qui ont à divers niveaux, apporté une contribution à la finalisation de ce travail.

Mes remerciements vont tout d'abord à Richard Marcoux et à Daniel Mercure, mes directeurs de thèse. Je vous remercie pour votre soutien et votre confiance, votre esprit positif, votre tact et votre grande ouverture qui m'ont permis de mener à terme ce projet, souvent bousculé par un calendrier familial surchargé ces dernières années. J'ai été votre assistante à tous les deux et j'ai toujours apprécié la confiance que vous m'avez témoignée. Sachez que cela m'a aidée à ne jamais abandonner ce travail.

Je remercie les membres de mon comité de thèse qui m'accompagnent depuis le tout début de ce travail, lorsque ma problématique était encore chancelante. Merci encore à Richard Marcoux, Daniel Mercure et Jean-Jacques Simard, du département de sociologie de l'Université Laval.

Les remarques apportées par Jean-Jacques Simard, lors de la pré lecture de cette thèse ont été d'une grande pertinence dans ce travail. Je le remercie pour son intérêt pour ce travail, et pour ses commentaires très encourageants.

Cette thèse n'aurait pas été possible sans la collaboration des vingt quatre jeunes hommes et jeunes femmes qui ont bien voulu participer à cette étude, en partageant avec moi une part de leur expérience.

Je remercie également les organismes subventionnaires qui m'ont permis de réaliser

cette thèse : le CRDI (Centre de recherches pour le développement international) qui m'a accordé une bourse d'excellence pour le doctorat. L'AUF (Agence universitaire de la francophonie), avec l'attribution de la bourse d'excellence de la francophonie. La faculté des sciences sociales de l'Université Laval avec la bourse d'excellence au doctorat du Fonds Georges-Henri Lévesque.

Merci à Philippe Antoine qui m'a accueillie à Dakar dans son centre de recherche à l'IRD (Institut de recherches pour le développement) et qui m'a offert un cadre de travail très propice, qui m'a encadrée pour le travail de terrain et qui a su enlever mes doutes face à l'inconnu. Je n'oublie pas tous ces moments passés avec « l'équipe », entre travail acharné et fous rires.

Un merci tout particulier à Youssouph Mbargane Guissé de l'IFAN (Institut fondamental d'Afrique noire), Université Cheikh Anta Diop de Dakar. Tu as orienté mon regard vers des lectures et des préoccupations qui ont élargi mon horizon scientifique et aiguisé mon esprit critique. Merci pour ton amitié, ton écoute, ta disponibilité. Tu es un vrai maître.

Je remercie également le Recteur de l'Université Cheikh Anta Diop de Dakar, Abdou Salam Sall, pour son soutien et son amitié très précieuse. À travers lui, je remercie tous mes collègues et amis de l'UCAD, avec qui j'ai partagé des moments privilégiés ces dernières années.

Un tendre merci à mon mari Abdou Salam Guèye, qui a su me donner la motivation et le courage de finaliser cette thèse. Au delà même de cette thèse, merci de m'accompagner tous les jours vers « le meilleur ».

Beaucoup de tendresse pour mes deux petits bouts, Salam et Kader, qui vont certainement apprécier que cette thèse soit terminée.

Merci à Abdoulaye Dia, d'avoir apporté sa touche personnelle dans la mise en forme du document final.

Je remercie mes parents pour leur soutien, leur présence à mes cotes, quelque soit l'endroit où je me trouve dans le monde.

Je ne saurais oublier mes amies et amis que je ne pourrais tous citer ici. Sachez toutes et tous que vous avez largement contribué à la réalisation de ce travail.

TABLE DES MATIÈRES

RÉSUMÉ	II
AVANT PROPOS	III
TABLE DES MATIÈRES	VI
LISTE DES TABLEAUX	XI
LISTE DES GRAPHIQUES	XI
INTRODUCTION	1
PARTIE 1 CADRE THÉORIQUE	6
CHAPITRE 1 SOCIÉTÉ ET FAMILLE AU SÉNÉGAL	7
<i>1.1 Les traits fondamentaux de la société sénégalaise</i>	<i>7</i>
1.1.1 Structuration et mode de fonctionnement.....	7
1.1.2 La socialisation : éducation et initiation.....	14
1.1.2.1 L'éducation de l'enfant.....	14
1.1.2.2 L'initiation.....	15
1.1.3 Les fondements du lien social.....	17
1.1.3.1 La notion de personne en Afrique.....	17
1.1.3.2 Parenté et famille.....	21
1.1.3.3 Hiérarchie, autorité et pouvoir.....	22
1.1.3.4 La dialectique dépendance - solidarité.....	24
1.1.4 Individu, communauté et état précolonial.....	28
<i>1.2 Transformations</i>	<i>32</i>
1.2.1 Modernité et modernisation.....	32
1.2.2 Mondialisation, valeurs individualistes et résistances communautaires.....	36
1.2.2.1 Mondialisation et spécificités culturelles.....	36
1.2.2.2 Mouvements d'affirmations identitaires : entre ruptures et appartenances.....	39
1.2.3 Islam et transformation sociale.....	42
1.2.4 Dialectique Tradition et Modernité.....	47
1.2.5 Politique coloniale et occidentalisation.....	51

1.2.5.1 École et politique coloniale	52
1.2.5.2 Travail et division sociale.....	55
1.2.5.3 L'urbanisation.....	58
1.2.5.4 Émergence du citoyen	59
CHAPITRE 2 L'INDIVIDUALISME, ETAT THEORIQUE DE LA QUESTION	62
2.1 <i>L'émergence de l'individu en Occident</i>	62
2.1.2 Système capitaliste, mode de production capitaliste	67
2.1.3 Individu, sujet et subjectivité.....	74
2.1.4 Conditions politico juridiques de l'émergence de l'individu	76
2.1.5 Les modes d'expression de l'individu moderne.....	77
2.2 <i>Le trois axes structurants de l'analyse de la relation individu/société</i>	82
2.2.1 Durkheim et le holisme méthodologique	83
2.2.2 Individualisme méthodologique : Max Weber et la théorie de l'action.....	88
2.2.3 Relationnalisme méthodologique	92
2.2.3.1 Elias et les dépendances réciproques	93
2.2.3.2 Marcel Mauss et la notion de fait social total.....	96
2.3 <i>Position épistémologique et méthodologique</i>	100
2.3.1 Critique de l'eurocentrisme dans l'approche de la question de l'individu	100
2.3.2 Critique du structuro-fonctionnalisme.....	102
PARTIE 2 CADRE OPÉRATOIRE.....	106
CHAPITRE 3 CADRE CONCEPTUEL	107
3.1 <i>Le processus d'individualisation chez les jeunes dakarois : problématique et question de recherche</i>	107
3.2 <i>Jeunesse et entée en vie adulte en Afrique</i>	112
3.3 <i>Autonomie, hétéronomie et stratégies</i>	115
3.4 <i>Individu, personne, sujet</i>	118
CHAPITRE 4 OBJECTIF, HYPOTHESE ET DIMENSIONS A L'ETUDE	121
4.1 <i>Objectif</i>	121
4.2 <i>Hypothèse générale</i>	121
4.3 <i>Cinq dimensions à l'étude : sous hypothèses</i>	122
CHAPITRE 5 DEMARCHE METHODOLOGIQUE.....	129
5.1 <i>Une recherche qualitative</i>	129

5.2	<i>Une démarche phénoménologique</i>	132
5.3	<i>Une méthode de recueil des données : les récits de vie</i>	135
5.4	<i>Stratégie d'enquête</i>	137
5.4.1	L'étude « jeunesse et devenir de la famille ».....	137
5.4.2	Constitution de l'échantillon	139
5.4.2.1	Choix des informateurs et informatrices	139
5.4.2.2	Taille de l'échantillon.....	142
5.5	<i>Stratégie d'analyse</i>	143
5.5.1	Retranscrire les données soi même.....	143
5.5.2	L'analyse de contenu	143
5.6	<i>Présentation du terrain</i>	144
5.6.1	Immersion sur le terrain.....	144
5.6.2	La région de Dakar	145
5.6.3	Profil général des informateurs et des informatrices.....	149
5.6.4	Thèmes de discussion	150
5.6.5	La jeunesse comme objet d'étude.....	150
PARTIE 3 ANALYSE DES DONNÉES		153
CHAPITRE 6 IDENTITE FAMILIALE ET IDENTITE SUBJECTIVE		154
6.1	<i>La domination familiale remise en cause</i>	154
6.1.1	Le principe de hiérarchie remis en question.....	155
6.1.1.1	La hiérarchie par l'âge.....	156
6.1.1.1.1	L'autorité du chef de famille.....	156
6.1.1.1.2	Le droit d'aînesse remis en question.....	159
6.1.1.2	Hiérarchie de genre	160
6.1.2	Remise en cause des identités assignées.....	162
6.1.2.1	Compétences acquises versus compétences attribuées	162
6.1.2.2	Remise en cause d'une identité assignée : « Casté ce n'est pas une caractéristique ! »	165
6.1.2.3	Lorsque les références à l'Homme concurrencent les valeurs familiales et sociales	165
6.2	<i>Stratégie : Puiser dans la société les éléments de son propre dépassement</i>	173
6.3	<i>La place de l'école et de l'instruction</i>	175
CHAPITRE 7 TRANSFORMATION DES SOCIABILITES FAMILIALES		178
7.1	<i>La solidarité autrement</i>	178

7.2 <i>La solidarité a des limites quand même !</i>	179
7.3 <i>Une stratégie : donner pour gagner une position sociale</i>	182
7.4 <i>Les limites de la prise de distance</i>	189
7.4.1 « <i>ber sa daara</i> » : ce n'est pas du ressort de tout le monde.....	189
7.4.2 <i>L'État absent</i>	189
CHAPITRE 8 DEMULTIPLIER SES APPARTENANCES POUR MIEUX COÏNCIDER AVEC SOI	193
8.1 <i>Les amis versus la famille « dereumak dereum nioy ande »</i>	194
8.2 <i>Une prise de distance plus subtile chez les filles</i>	199
8.3 <i>Le réseau villageois ou ethnique</i>	204
8.4 <i>Réseaux confrériques</i>	204
8.5 <i>Réseau professionnel et associatif</i>	209
CHAPITRE 9 PROCESSUS D'INDIVIDUALISATION : STRATEGIES DE CONQUETE D'UN ESPACE A SOI	212
9.1 <i>Statuts résidentiels</i>	212
9.2 <i>Famille et ménage au Sénégal</i>	214
9.3 <i>Stratégies pour élargir son espace</i>	218
9.3.1 <i>Un autre chez soi et bricolage identitaire</i>	218
9.3.2 <i>Entre être « fils de » et individu à part entière</i>	222
9.3.3 <i>Il y a aussi ceux qui ne peuvent pas partir</i>	224
8.3.3.1 <i>Yoro et les contraintes économiques</i>	224
9.3.3.2 <i>Sédaar pris au piège entre deux générations</i>	225
9.3.3.3 <i>Landing ou le devoir de reconnaissance</i>	228
9.3.4 <i>Le détour du mariage chez les femmes</i>	229
9.3.5 <i>De la représentation du mariage à l'espace du couple</i>	230
9.3.6 <i>Les réseaux de voisinage : un surplus d'identité</i>	232
9.3.6.1 <i>Le Ndey dike ou le parrainage extra familial</i>	234
9.3.6.2 <i>Se regrouper par affinité</i>	234
9.3.6.3 <i>S'évader un peu</i>	236
9.3.6.4 <i>Gnilane ou la volonté de singularisation dans son milieu</i>	236
CHAPITRE 10 LE MARIAGE ENTRE TRADITION ET AMOUR	241
10.1 <i>Le mariage : une institution encore fondamentale</i>	241
10.1.1 <i>Entre la tradition et la loi</i>	241
10.1.2 <i>Mariage et autonomie</i>	245

10.1.2.1 Le mariage encore général et central : « <i>Ndamou djiguène moye mou seye</i> »	245
10.1.2.2 Mariage et autonomie chez les femmes	246
10.2 <i>Légitimité et reconnaissance</i>	252
10.2.1 « Le vrai mariage c'est le mariage religieux »	252
10.2.2 Et l'amour...?	255
10.2.3 Le consentement des parents	257
10.2.4 La dot désacralisée tout de même.....	259
10.2.5 L'endogamie de castes.....	261
10.3 <i>Qu'en est-il de la polygamie ?</i>	265
10.3.1 La polygamie toujours très fortement représentée	265
10.3.2 « La monogamie, ce n'est pas prudent »	266
10.3.3 Une légitimation religieuse de la part des hommes.....	268
10.3.4 « Une acceptation lucide chez les femmes »	269
CONCLUSION	274
BIBLIOGRAPHIE	287

LISTE DES TABLEAUX

Tableau 1 Dimensions et variables	128
Tableau 2 Grille d'analyse.....	144
Tableau 3 Profil général des informateurs.....	149
Tableau 4 Profil général des informatrices.....	150
Tableau 5 Situation résidentielle des informateurs.....	212
Tableau 6 Situation résidentielle des informatrices.....	213
Tableau 7 Caste des informateurs.....	261
Tableau 8 Caste des informatrices.....	262

LISTE DES GRAPHIQUES

Figure 1 Situation des îlots	148
------------------------------------	-----

INTRODUCTION

Ce travail est le résultat d'un vrai parcours pour moi. Un sujet qui n'est pas sans lien avec mes propres préoccupations et mes propres ressentis. Une recherche qui m'a menée du Québec au Sénégal et du Sénégal au Québec, avec toujours ce regard qui se balade d'espace culturel en espace culturel, ce regard qui a pu évaluer, comparer, et qui s'est ajusté au gré de découvertes et de rencontres, à la fois déstabilisantes et enrichissantes. Une immersion de cinq années dans la société sénégalaise, qui a fait voyager mon sujet de départ, qui lui a donné de nouvelles vibrations, mais surtout qui l'a renforcé dans mon esprit comme sujet d'un grand intérêt et d'une grande pertinence dans le contexte social des pays africains. Il s'agit du renouvellement du lien social au Sénégal, et plus particulièrement du rapport entre l'individu, sa famille et sa société. L'intérêt pour ce sujet est venu d'un constat : le terme « Afrique » renvoie dans l'esprit de beaucoup à une idée négative et figée dans le temps. Que ce soit chez l'homme du commun, ou chez des personnes plus averties, les idées reçues demeurent tenaces. Pour preuve, le désormais célèbre « discours de Dakar », du président français Nicolas Sarkozy, qui fait référence à « l'homme africain qui n'est pas assez entré dans l'histoire [...] avec un imaginaire où tout recommence toujours, où il n'y a de place ni pour l'aventure humaine, ni pour l'idée de Progrès » (Sarkozy, 2007)

Dans le domaine de la recherche en sciences sociales, l'Afrique en général occupe une place très importante et les études de générations de chercheurs sur le lien social particulièrement ont permis de connaître cette partie du monde dans ce qu'elle a de plus spécifique. Une analyse générale du paysage de la recherche sociale en Afrique montre tout de même que la plupart des études partent toujours du même postulat, qui est celui d'une Afrique, vue comme un système en soi, avec ses grandes structures, ses institutions comme la famille, la communauté. Jusqu'à une époque récente, il était rare

de voir une étude sociale sur une société africaine qui part du point de vue de l'individu et de son parcours personnel. Peut être parce que justement étudier l'individu en Afrique était tout simplement impensable. La vision même de la notion de personne en Afrique est une vision figée, comme si rien ne vient influencer cette personne, qu'elle n'évolue pas avec le temps, l'âge, la société, les différents contacts, les medias etc. Même dans l'ouvrage *La notion de personne en Afrique*, avec une majorité d'auteurs issus de l'école africaniste, la personne est présentée comme une donnée atemporelle. (Haxaire, 2003).

Les travaux de Alain Marie, avec la publication en 1997 de son ouvrage intitulée *L'Afrique des individus*, ont marqué un tournant dans l'approche des problématiques des sociétés africaines. La parution d'un récent numéro (2008) de la revue « *sociologie et sociétés* », dirigé par Anne Calves et Richard Marcoux, et qui a pour titre « les sociétés africaines en mutation : entre individualisme et communautarisme », montre une fois de plus que les chercheurs en sciences sociales s'attèlent pour dépasser les idées reçues sur l'Afrique afin de donner la parole à cet individu africain qui existe bel et bien et qui réclame de plus en plus de légitimité. Ainsi placé du point de vue du parcours individuel, les analyses démontrent de plus en plus, à quel point la famille africaine et de façon plus large, la société africaine, est loin d'être une donnée figée et atemporelle. Qu'il s'agisse de statuts, de rôles, de cheminements, de la gestion de son espace ou du mariage, tous ces phénomènes donnent l'occasion à l'individu de renégocier sa place au sein de la famille, et de mettre en avant une certaine maîtrise de son existence.

Cette thèse se veut alors partie prenante de ce mouvement de réhabilitation du sujet africain, et tente de démontrer de façon générale, que le renouvellement du lien social se passe dans une dialectique constante entre individu et société et non dans un mouvement à sens unique qui ne reconnaît que la société comme productrice de nouvelles normes. Si on peut dire que l'individu est le produit de sa société, on peut également dire que chaque individu est reproducteur de sa propre société, à laquelle il apporte sans cesse de la valeur ajoutée (Wieviorka, 2007).

L'enjeu théorique et empirique de cette thèse consiste à cerner les mutations sociales et culturelles qui aujourd'hui fondent le renouvellement du lien social en Afrique et expliquent en même temps l'émergence d'un phénomène nouveau, longtemps ignoré par la sociologie, surtout par la sociologie des sociétés africaines, et que l'on pourrait appeler la conscience de soi ou l'individualisation.

De façon spécifique, elle tente de démontrer que l'expérience de l'individualité, telle que vécue aujourd'hui dans la société sénégalaise, loin d'être un phénomène de repli sur soi, dans le cadre d'un individualisme autarcique et égoïste, se passe encore dans la sphère de la négociation ou du tiraillement et vise, paradoxalement, l'intégration et la reconnaissance sociale.

Cette thèse porte sur le Sénégal, un pays qui compte aujourd'hui environ douze millions d'habitants et dont la moitié de cette population est urbanisée, principalement à Dakar, la capitale, qui concentre près de la moitié de cette population citadine.

Depuis la colonisation, le Sénégal est à son tour lancé dans le processus de modernisation (pour ne pas dire modernité), une modernité sur fond de crise sociale et économique, avec une pauvreté multiforme, vécue de plus en plus individuellement, par des catégories sociales de plus en plus à la marge de la société. Une crise économique qui contribue à créer un nouveau type d'acteur-sujet, engagé dans la lutte pour la survie qui n'est pas qu'économique, mais aussi sociale et communautaire. Une lutte qui se passe entre stratégies et négociations, pour mieux exister socialement, pour mieux se positionner dans la famille et dans son environnement social. Des stratégies qui vont de la manipulation des règles sociales à la révolte, mais qui se passent toujours sans rupture. Ainsi les jeunes hommes et jeunes femmes âgés de vingt quatre à trente cinq ans, qui constituent la population de cette étude, derrière des stratégies de types

individualistes, derrière une apparence de mode de vie et d'action individualiste, tendent plutôt à recréer les structures sociales communautaires, porteuses de sens.

Cette thèse situe sa problématique au niveau des stratégies et des modes de vie. Elle interroge également les représentations de ces jeunes autour des sociabilités et des solidarités familiales, des rapports avec l'espace vécu, ainsi que des rapports avec le mariage. Il s'agit de voir comment ces jeunes, avec leurs caractéristiques propres, sont les acteurs d'un renouvellement du vivre ensemble, formulant ainsi leurs propres significations sociales, avec leurs attentes et leurs exigences.

Cette recherche se situe dans le vaste champ des études sociologiques centrées sur les phénomènes ou les dynamiques contemporaines des changements et des mutations sociales modernes actuellement en cours dans la plupart des pays africains en général, et particulièrement au Sénégal. Dans ce contexte, en choisissant d'étudier une catégorie sociale précise que sont les jeunes faisant leur entrée dans la vie adulte, ce travail se veut une exploration de leurs stratégies, leurs choix de vie, de leurs moyens d'action, et de leur finalités objectives, dans une société tiraillée entre un système traditionnel communautaire en persistance, et une modernité dont le processus historique de transposition et d'implantation dans la société sénégalaise est en soi porteur de crise. La situation sociologique contemporaine des jeunes revêt plusieurs enjeux explicatifs de la dynamique des changements sociaux en cours au Sénégal. C'est la raison pour laquelle leurs itinéraires de même que leurs représentations, sont intéressants comme porte d'entrée dans le cadre d'un travail sur le processus d'individualisation.

La thèse est divisée en trois parties distinctes. Une première partie expose le cadre théorique qui soutient ce travail : Un premier chapitre présente la société sénégalaise, dans ses traits caractéristiques fondamentaux, et dans ses

transformations sous l'influence de l'islam et de la colonisation. Un deuxième chapitre fait état du cadre théorique dans lequel se déploie la question de l'individualisme, avec son émergence en Occident, mais aussi avec les trois axes structurants de l'analyse même de ce phénomène. Une deuxième partie est consacrée au cadre opératoire. Le chapitre trois présente la démarche méthodologique choisie, une démarche axée sur la méthode qualitative, ainsi que la technique des récits de vie. Le chapitre quatre présente le terrain même de l'étude, tandis que le chapitre cinq montre la pertinence de la « jeunesse », comme objet d'étude. La troisième partie présente l'analyse des récits. Le chapitre six tente de situer l'identité individuelle par rapport à l'identité familiale. Elle expose les stratégies déployées par les jeunes pour contourner une domination familiale trop forte et pour refuser une identité assignée de force. Le chapitre sept fait état de la transformation des sociabilités et des solidarités familiales et sociales, tandis que le chapitre huit a pour objet la démultiplication des appartenances qui constitue une stratégie pour justement se donner une identité choisie et valorisante. Le chapitre neuf démontre comment dans le processus d'individualisation, la conquête d'un espace à soi représente un enjeu majeur. Une conquête qui passe forcément par la nécessité d'élargir son espace, raison pour laquelle l'étude des réseaux sociaux y occupe une part importante. Enfin le dernier chapitre est dédié au mariage, une institution qui polarise en elle-même toutes les contradictions qui entourent le processus d'individualisation au Sénégal. Des contradictions qui finalement permettent de vérifier l'hypothèse de départ de cette thèse, à savoir qu'il y a bel et bien un processus d'individualisation en cours au Sénégal, mais que ce phénomène ne peut se passer dans le contexte d'une rupture ou d'une opposition fondamentale, mais plutôt dans un besoin de création de sens, avec un contexte où des logiques différentes sont entrain de tirailler l'individu, et qui finalement assurent la continuité sociale.

PARTIE 1 CADRE THÉORIQUE

Chapitre 1 Société et famille au Sénégal

L'analyse de la société sénégalaise dans sa structuration et dans son mode de fonctionnement s'est imposée dès le début de ce travail, et ce, afin d'en saisir les grandes particularités, qui vont permettre de mieux saisir toute la dimension de transformation sociale.

Le Sénégal fait partie d'un espace géographique et historique plus grand dénommé Sénégalie et qui présente un profil économique, politique et social commun. Une délimitation stricte sur le plan géographique ne serait qu'approximative, mais on peut dire que cette entité géographique et socioculturelle qu'est la Sénégalie englobe globalement les vallées des fleuves Sénégal et Gambie et va jusqu'à leur sortie de la zone climatique guinéenne de la savane (Barry, 1988, pp 42-43). Ainsi la Sénégalie va au delà de la « colonie » Sénégal, aux délimitations géographiques et politiques bien définies et concerne un ensemble de réalités sociales et culturelles aux contours encore aujourd'hui difficilement définissables. C'est pour cela que pour ce qui est de l'analyse du mode de fonctionnement et de la structuration sociale dans le cadre de cette étude, j'ai souvent préféré parler de Sénégalie plutôt que de Sénégal, surtout que la référence à une société pré coloniale nous pousse, au risque d'anachronismes, à embrasser non pas un pays au sens politique du terme, mais bien au sens culturel et social.

1.1 Les traits fondamentaux de la société sénégalaise

1.1.1 Structuration et mode de fonctionnement

La société sénégalaise est composée de plusieurs types de communautés, qui se distinguent par la langue et les coutumes. Ces sociétés sont pluralistes et constituées de communautés de familles. Celles-ci ont coexisté depuis des millénaires, vivent

ensemble et entretiennent des relations sociales fortes, comme en témoignent les solidarités historiques anciennes, les alliances matrimoniales, la parenté à plaisanterie¹ etc. La SÉNÉAMBIE est constituée par une multitude de groupes ethniques différents au point de vue culturel, religieux, sociologique, démographique et politique. Les principales ethnies sont les *wolofs*, les *pulaar*, les *halpulaar*, les *serreers*, les *joola*, les *manding*, les *mankan*, les *manjak*, les *balant*, les *pepel*, les *lebus*. Chaque ethnie présente des spécificités tant au niveau de l'inscription territoriale, qu'au niveau des croyances et des valeurs. Parmi ces ethnies, il y a cinq groupes dominants que sont les *wolofs*, les *sereers*, les *pulaar*, les *manding* et les *joola*. Ces cinq groupes ont un poids démographique plus important et ont pu ainsi imposer leur forme d'organisation sociale basée sur un système d'inégalité et de domination. Cependant dans le Sénégal contemporain, le groupe de référence reste le groupe des *wolofs* (en incluant les *lebus*², qui sont proches des *wolofs* dont ils partagent d'ailleurs la langue) qui ont su garder encore vivant leur modèle d'organisation sociale politique et traditionnelle. Certains auteurs considèrent aujourd'hui que les *wolofs* ont le sens le plus élevé de l'appartenance à la nation sénégalaise et donnent à l'identité sénégalaise une forte connotation identitaire wolof. C'est ainsi que la langue et la culture wolof se sont imposées à tous les autres groupes ethniques, au point que plus de 90% de la population sénégalaise parle wolof (surtout en milieu urbain), alors que l'ethnie wolof ne représente qu'environ 40 % de la population.

Plusieurs caractéristiques expliquent l'importance culturelle des *wolofs*. Tout d'abord, ils sont fortement urbanisés, au point que, durant la colonisation, ils ont joué un rôle d'intermédiaire entre le colonisateur et le reste de la population, et se sont imposés comme les plus « civilisés ». De plus, ils ont une grande capacité d'intégration et

¹ Pratique culturelle qui permet à des membres appartenant à des ethnies différentes, de se lancer des railleries destinées à décrier les relations sociales. Exemple, au Sénégal, les « Ndiaye » ont pour parents à plaisanterie, les « Diop ».

² Spécificité et parenté avec les *wolofs*

«d'absorption de l'autre » et de la culture de l'autre, tout en restant conservateurs, comme en témoigne d'ailleurs leur rôle dans l'organisation confrérique de l'Islam. Les Wolofs constituent une ethnie de synthèse, avec une grande capacité de mobilité spatiale. Ils ont su très tôt se doter d'une tradition politique très forte, mais aussi d'une organisation économique efficace, qui leur vaut leur rôle pionnier dans la culture arachidière.

Le pays wolof représente la région du Sénégal la plus profondément touchée par l'évolution économique, politique et sociale, subie par ce pays depuis un siècle. Nulle part ne s'est plus fortement exercé l'influence des pôles de colonisation représentés par les villes côtières telles que Saint-Louis et Dakar, celle de l'économie monétaire fondée sur l'arachide, et celle de l'Islam moderne dans ses formes les plus dynamiques. (Pélissier, 1966, p.100).

Sur le plan de l'organisation sociale et communautaire, la société wolof est basée sur une structuration sociale et socioprofessionnelle rigide. Les cellules familiales dans lesquelles naissent les individus leur confèrent des caractéristiques et des qualificatifs qui les suivent toute leur vie. La naissance assigne à chacun sa place et son rôle dans la société. On naît aristocrate, homme libre ou esclave et on le reste toute sa vie. Toutes les transactions sociales sont bâties sur des relations entre les cellules familiales et non entre les individus, et répondent à des règles précises que personne ne peut transgresser sous peine de sanctions allant jusqu'au bannissement.

Dans l'organisation traditionnelle de la société wolof, deux systèmes distincts se superposent et s'influencent, mais ne réfèrent pas aux mêmes réalités. Il s'agit du système des castes qui correspond à une division sociale et professionnelle et de celui des ordres qui correspond à l'organisation politique de la société.

L'organisation en castes divise les membres de la société en un groupe casté, stigmatisé

et en un groupe non casté. Quatre éléments permettent de caractériser ce système de division sociale de la société. L'élément le plus évident, parce que le plus objectif, est l'occupation professionnelle. Le système des castes établit une division de la société en deux grand groupes, les *gueer* (non artisans), qui se positionnent comme « supérieurs » et les *neeno* (artisans) considérés comme d'une caste inférieure. Ainsi les *gueer* ont une spécialisation professionnelle qui se détermine de façon négative. L'artisanat leur est interdit, mais toutes autres professions leurs sont ouvertes. Ils sont généralement paysans, éleveurs etc. Les *neeno* sont en général des artisans, comme les forgerons, les griots, les cordonniers, les tisserands etc. Cependant si cette distinction par l'occupation professionnelle est essentielle pour distinguer les différentes castes, elle n'est pas suffisante pour rendre compte de toute la dimension sociale et idéologique que renferme ce système, qui divise les hommes en catégories inférieures et supérieures. Au delà de la spécialisation professionnelle, il faut tenir compte de considérations idéologiques, fondées sur une logique redistributive et prestataire dans les relations *gueer-neeno*, qui non seulement fait fonctionner la hiérarchie, mais en plus atténue considérablement les tensions potentielles. Le système des castes est hiérarchique, héréditaire et endogame. La hiérarchie, qui fait référence à l'idée de subordination de l'un à l'autre, est un principe fondamental du système des castes. L'appartenance à l'une ou l'autre classe est hiérarchique, parce que les non artisans se considèrent comme supérieurs aux artisans. Certains auteurs ont essayé d'expliquer cette hiérarchie par la nature même de l'occupation des artisans, qui font souvent des métiers pénibles, salissants ou encore laudateurs, et donc dégradants, ce qui expliquerait le mépris dont ils font l'objet. À l'opposé, les *gueer* eux, s'occuperaient d'activités considérées comme vitales et n'ayant rien de déshonorant, comme l'agriculture et l'élevage qui leur permet d'être indépendants économiquement et d'assister les *neeno*. Ce mépris est souvent teinté d'une dimension mystique qui pousse à la crainte, et à la mise à distance parce que

certaines artisans sont réputés être « néfastes ». Le forgeron, dans certains milieux traditionnels est perçu comme maléfique, vu le rapport qu'il entretient avec le feu, qui a un pouvoir destructeur (Diop, 1981). Une telle idéologie donne alors toute sa légitimité à l'endogamie de caste. Le mariage étant un des éléments les plus importants de l'équilibre et de la perpétuation de la société, il va sans dire que le contrôle qui s'exerce autour du choix du conjoint est d'une grande importance, pour toute la communauté. Dans la société sénégalaise en général, le mariage est toujours endogamique, dans la mesure où on doit se marier entre *nawlé* (personne de statut social égal). Cette endogamie de caste est aujourd'hui l'une des survivances de ce système qui résiste à toute évolution sociale et à tout développement économique. Sans doute parce qu'il est soutenu par une forte croyance en une supériorité de naissance et ne fait pas de place aux qualités individuelles acquises. En cela le système des castes est héréditaire et s'enracine dans une explication par les mythes et les légendes, basée non pas seulement sur la division des groupes familiales, selon l'occupation socio professionnelle, mais aussi sur la croyance à la pureté et à l'impureté du sang, qui lui donne racine, légitimité et persistance. Ainsi, les *gueer* seraient de sang pur et les *neeno*, de sang impur, ce qui explique le caractère endogamique des castes. Cette légitimation ancrée dans les forces lointaines et obscures de la légende, pourrait aussi expliquer la persistance de ce système, malgré l'Islamisation et la christianisation à vocation uniformisante et totalisante de la société.

Il faut tout de même souligner qu'aujourd'hui, avec l'établissement d'un système économique moderne, la division des hommes en catégories socioprofessionnelles ne peut plus seulement se faire sur la base traditionnelle des castes. On peut dire qu'il y a une certaine libération des métiers du carcan traditionnel, même si certains artisans comme les forgerons et les cordonniers restent fortement liés à une caste. On observe

une libéralisation dans les activités professionnelles, et ce, d'autant plus que l'accès à l'école par tous a ouvert de nouveaux champs d'occupations bureaucratiques et intellectuelles ne répondant plus à la division imposée par le système des castes. Seulement, ce changement au niveau de la division professionnelle précède de loin l'évolution de ce système dans son fondement idéologique. Ce qui est tout de même certain, c'est que dans un contexte de mondialisation, et malgré la force de la société et sa volonté considérable de perpétuer les valeurs qui la constituent, ce système, quoique encore très fort dans l'imaginaire populaire, tend de plus en plus à la relativisation et à la dédramatisation, surtout en milieu urbain.

Le système des castes fait donc état d'une société traditionnelle sénégalaise fortement hiérarchisée et inégalitaire. Pour mieux rendre compte de cette caractéristique, il est indispensable de rendre compte également du système des ordres, certes non superposable à celui des castes, mais qui contribue avec celui-ci à avoir une vue d'ensemble de la société et de mieux rendre compte du système de domination et d'inégalité qui lui est propre. Abdoulaye Bara Diop (1981) définit les ordres comme « des catégories sociales constituant l'armature principale de la société monarchique. Elles sont hiérarchiques et héréditaires. Elles entretiennent des rapports de domination (politique) et d'exploitation (économique) ». C'est vers le XIIe siècle que la société wolof a connu la monarchie qui s'est surimposée à l'organisation sociale traditionnelle, fondée sur des communautés lignagères et claniques.

Là où le système des castes relève de la division sociale du travail, le système des ordres quant à lui, réfère au pouvoir politique centralisé de la monarchie. Ainsi les hommes se partageaient en *gor* (hommes libres), et en *jaam* (esclaves). Les *gor* se subdivisent en *garmi* (aristocrates), *njambuur* (notables) et *badoolo* (paysans libres). La position dans le système des ordres est essentiellement déterminée par la relation au pouvoir

monarchique, qui a le pouvoir de fixer les positions. Le statut social obéit à deux règles fondamentales, la hiérarchie et l'hérédité. La hiérarchie tient de la dialectique liberté - servilité qui crée la distinction entre hommes libres et esclaves. Elle tient aussi de la dialectique entre chef et sujet (*buur* et *badoolo*). Ces deux dialectiques se combinent pour ne former d'un seul ordre politique hiérarchique qui va du *buur* au *badoolo*. Ce système est également héréditaire dans la mesure où l'origine sociale reste liée à la croyance à l'idée biologique de pureté et d'impureté du sang. Seulement cette idée de pureté et d'impureté n'a pas la même portée idéologique que dans le système des castes. C'est pour cela d'ailleurs que l'endogamie n'a pas le même caractère prescriptif que pour les castes, puisque dans ce système des ordres les alliances matrimoniales obéissaient également à des intérêts politiques.

Contrairement au système des castes, celui des ordres ne survécut pas à la colonisation, parce que ne trouvant plus sa raison d'être avec la destruction de la monarchie. Tout ce qui reste aujourd'hui de ce système demeure de l'ordre d'un vocabulaire encore utilisé, plus par symbolisme et nostalgie que par référence à une réalité. Par exemple, le terme de *buur* désigne le détenteur du pouvoir, celui de *badoolo* désigne une personne du peuple sans argent et sans pouvoir, mais cette référence est sans connotation politique. Abdoulaye Bara Diop nous explique la différence d'évolution de ces deux systèmes.

« Si les castes ont mieux survécu, avec l'éclatement de leur système, c'est qu'elles constituaient des groupes statutaires dans une société d'échange de dons, de réciprocité, cultivant le sens du prestige et de l'honneur : valeurs qui n'ont pas disparu, alors que les ordres entretenaient, fondamentalement, des rapports de domination et d'exploitation que la destruction de la monarchie allait nécessairement ruiner» (Diop 1981, p. 210).

1.1.2 La socialisation : éducation et initiation

1.1.2.1 L'éducation de l'enfant

Nous avons vu que le maintien de la tradition et la pérennité de la structure sociale demeurent importants dans l'organisation sociale traditionnelle. « Les régimes varient d'un peuple à l'autre, mais quelle que soit la forme qu'ils prennent, le clan est généralement considéré comme une sorte d'être global, dont il faut assurer la continuité, la survie, la consistance. Nul ne peut en faire partie s'il n'y est pas né. » (Erny, 1968, p.81). Ainsi l'objectif premier de l'éducation de l'enfant consiste à lui imprégner la mémoire collective, de sorte qu'il porte en lui et perpétue ainsi les valeurs de sa société. Dans la société traditionnelle wolof, l'enfant est socialisé d'abord au sein de sa famille, qui se charge de lui donner une éducation selon son évolution, d'un groupe d'âge à l'autre. Dans la société *lébu*, avec une organisation matriarcale, l'éducation de l'enfant occupe une place prépondérante. L'enfant évolue à l'intérieur de la famille étendue et de la famille restreinte, même si la première est plus significative dans son intégration à la communauté. On peut globalement distinguer trois étapes dans l'évolution de l'enfant : la première enfance, le début de la socialisation et l'entrée dans la vie adulte. Durant la première enfance qui s'étend de la naissance à l'âge de six ans, l'enfant est sous la charge de sa mère, qui lui procure des soins plus qu'une vraie éducation. Cette phase est marquée par l'affection et par une grande permissivité. Le début de la socialisation commence vers l'âge de sept ans, où l'enfant est soumis à un système plus rigoureux avec plus de répression pour les fautes graves et d'encouragement pour le bien, sans que tout ceci soit très contraignant. L'apprentissage est pragmatique et se caractérise, non seulement par une participation de l'enfant aux différentes activités de la famille, mais aussi par des jeux et des distractions tels que les contes, les devinettes, les légendes, les chansons, etc. C'est aussi à ce moment que la séparation des sexes a

lieu, introduisant une différenciation dans l'éducation des garçons et dans celle des filles. L'éducation du jeune garçon incombe au père ou bien à l'oncle maternel, qui se chargent de lui inculquer les valeurs morales centrées autour du travail, de l'honneur et de la bravoure, tandis que les filles suivent leur mère et les autres femmes de la famille, qui les initient progressivement aux activités féminines.

1.1.2.2 L'initiation

La sortie de l'enfance est marquée par un apprentissage et par une initiation à la vie adulte et aux responsabilités qu'elle comporte. Cette étape correspond à celle des rites initiatiques qui marquent le passage de l'adolescence à l'âge adulte et ont comme tâche principale de faire de l'adolescent une personne capable de porter et de supporter les difficultés de la vie. Ces pratiques rituelles sont composées d'épreuves très pénibles, qui ont pour but de développer l'endurance physique et morale du jeune homme, de lui inculquer les valeurs fondamentales de sa communauté, afin de préserver et de garantir l'unité et la survie du groupe. L'éducation de l'enfant n'est donc pas seulement une morale, mais aussi une transformation ontologique véritable. Les épreuves initiatiques « ont pour but de faire subir à l'enfant une mutation d'être, et sont de ce fait riches en éléments mythiques, rituels, chargés de symbolisme cosmique et socioreligieux. Mais la personne doit pouvoir suivre sur le plan de la conduite, le bouleversement qui s'opère en elle au niveau ontologique » (Erny, 1968, p.154). L'initiation est une nouvelle naissance, une renaissance, qui explique pourquoi les jeunes gens qui appartiennent au même groupe d'initiation deviennent de vrais frères, des jumeaux pour la vie. L'initiation représente une complétude et une aptitude, donc la possibilité d'entrer effectivement dans la communauté. « L'enfant né physiquement au moment de l'accouchement, doit traverser les deux étapes de sa naissance sociale avant d'être pleinement intégré : par l'imposition du nom, il entre dans sa famille, par l'initiation il

devient membre de la communauté villageoise, religieuse et ethnique » (Erny, 1968, p.155). L'initiation c'est aussi une formation pour un art de vivre avec les siens, avec ses pairs. L'enfant acquiert cet art de vivre durant les rites d'initiation, à l'intérieur d'un autre lieu de socialisation représenté par les sociétés d'âges, qui sont des organisations auxquelles appartiennent tous ceux de la même génération. Ces sociétés d'âges ont une fonction d'intégration. Les classes des jeunes gens par exemple jouent un rôle déterminant dans les étapes importantes de la vie, telle que la circoncision et le mariage. Dans chacun des groupes sexuels, il y a une classification par âge. Par exemple pour les garçons, la classe des enfants non circoncis, la classe des adolescents récemment circoncis, la classe des jeunes gens, la classe des adultes. Les classes revêtent tout leur sens lorsqu'il s'agit de déterminer les étapes importantes de la vie du jeune homme, à savoir la circoncision et le mariage, qui fixent son statut, sa place et ses responsabilités dans la société. Ces groupes d'âges sont de véritables cellules de solidarités et d'entraide, mais aussi d'apprentissage de la vie pratique et publique. Il faut noter que ces classes d'âges transcendent la division fonctionnelle de la société, et introduisent une certaine harmonisation des clans et des rapports de sexes. « Alors que l'organisation fonctionnelle divise et répartit les responsabilités et les obligations, l'organisation par « sociétés d'âge » regroupe et unifie ; elle dépasse les divisions par clans, par familles, par fonctions sociales, etc. » (Balandier et Mercier, 1952, p. 48).

Que ça soit par l'éducation de base ou par les cérémonies d'initiation, le but principal de la socialisation de l'individu est de lui faire adopter certaines valeurs, garantes de la pérennité de la communauté. Il s'agit tout d'abord de la croyance à la suprématie de la communauté sur les personnes, qui justifie la collectivité des biens et le respect et la préservation de ce bien collectif. Cela suppose un travail collectif ainsi qu'une consommation collective, qui appellent nécessairement à une solidarité familiale et

communautaire. Le respect dû aux aînés, inculqué durant toute l'enfance, est la valeur qui permet d'intégrer et d'accepter sans contrainte la hiérarchie, pilier même de l'organisation communautaire traditionnelle.

1.1.3 Les fondements du lien social

On peut dire que d'une façon générale, cette société répond à une organisation sociale très stratifiée et très complexe avec un système de parenté très solide, qui imbrique la vie de l'individu, dans son présent, son passé et son futur. Ce système de parenté est basé sur une structure lignagère très solide avec des rôles et obligations dévolus à chacun. La société sénégalaise traditionnelle fonctionne selon une organisation familiale basée sur la hiérarchie et le communautarisme supposés garantir la stabilité et la perpétuation. Perpétuation qui est assurée par l'importance accordée au mariage et au contrôle de la circulation des femmes et des biens. On constate une forte volonté de survie, de cohésion et de perpétuation qui explique le primat de la communauté sur les volontés individuelles.

1.1.3.1 La notion de personne en Afrique

Dans la tradition africaine, chaque personne est un élément du tout, l'individu vit en fusion avec son environnement, son passé, et surtout dans l'altérité, et selon des valeurs qu'il doit respecter et servir en vue de la continuité. Son existence est alors toute vouée à la perpétuation des valeurs de sa société, et par conséquent, de la société elle-même.

Roger Bastide identifie deux antiprincipes d'individuation en « la pluralité des éléments constitutifs de la personnalité - la fusion de l'individu dans son environnement ou dans son passé, bref, dans son altérité » (Bastide, 1971, p.39). En effet, l'homme africain traditionnel se définit en fonction d'une codification culturelle de ses rapports à autrui,

de telle sorte qu'il n'a pas beaucoup de prise sur cette codification qui lui est antérieure et supérieure. Ainsi son sentiment d'identité est toujours posé comme extérieur à lui. Lorsqu'on demande à un africain, qui il est, il se situe dans un lignage et marque sa place dans un arbre généalogique (Bastide, idem, p. 37). L'individu est défini par un statut, lui-même défini par l'ordre social, considéré comme extérieur à l'individu, et contraignant. Ce statut lui-même concerne un personnage, un rôle, une position et non un individu, puisque ce personnage est appelé à changer dans le temps. La personne telle que pensée dans le contexte traditionnel africain, n'est pas définie telle une entité fermée et autosuffisante. La différenciation de la personne africaine, considérée comme multiple et extra-centrique, par rapport à la personnalité occidentale, égocentrique et autonome, tient d'abord à une distinction générale de deux modes d'existence du sujet. D'une part une conception de la personne où les différents accidents (le destin) s'ajoutent au sujet pour définir ce dernier comme une espèce de mosaïque, et de l'autre une conception du sujet qui unifie les accidents, en se rapportant à lui-même, en les structurant et en les individualisant. Collomb, dans le cadre des recherches qu'il a dirigées au sein de « l'école de Dakar », oppose la « personnalité isolationniste et granulaire occidentale, faite surtout de la personne, à la personnalité diffuse et diffusée dans l'indivision de soi et d'autrui, faite surtout de personnages, qui caractérise l'africain dans les sociétés traditionnelles » (Collomb, 1965, p. 41).

Il n'y a donc pas une pensée unifiante de l'individu en tant qu'entité liée à une permanence. La seule unité possible est à chercher du côté de la structure globale de la société qui assigne les rôles, et sert de « moi », collectif. Cette conception qui place le sentiment d'identité dans les éléments extérieurs à la personne, place également les notions de culpabilité hors de l'individu unitaire, comme en témoignent les études sur

les symptômes psychiatriques. En effet, différents auteurs³ parlent de délires « persécutives » qui placent la racine du mal dans une agression externe, donc hors de soi et de la responsabilité personnelle. En témoignent, la rareté des idées d'auto-accusation, d'indignité personnelle et de culpabilité, et la fréquence des accusations portées par le malade ou par le groupe contre certains membres de la famille ou de l'entourage accusés d'être à l'origine des maux de la personne (Corin, 1965, p. 137). Les religions monothéistes ont renforcé la croyance en des forces mystiques déterminantes qui attribuent à chacun un destin, sur lequel il ne peut rien et qui permet à tout un chacun de mieux supporter et accepter les « choses qui arrivent » et qui sont la volonté divine. Si cette croyance au destin est un formidable coussin qui permet d'amortir les coups du sort, elle est également très souvent un prétexte pour détourner la responsabilité individuelle, puisque « c'est Dieu qui l'a voulu ainsi », que « ça devait arriver », puisque « c'était écrit ». Cette compréhension la personne et de sa responsabilité dans ce qui lui arrive montre à quel point, les mécanismes sociaux sont très efficaces quand il s'agit d'annihiler chez l'individu, tout ce qui fait la marque de sa singularité et de son pouvoir de décision sur les choses. En effet, l'individu n'existe que dans la mesure où il est « en dehors » de lui et en tant qu'il est relié aux ancêtres. Le culte des ancêtres peut être considéré comme un corps de croyances religieuses, de rites et de règles de conduite, servant à renforcer l'autorité juridique des parents et la dépendance filiale. « Le culte des ancêtres est le fondement de la solidarité et de la soumission à l'autorité. Source de toute vie, les défunts sont en même temps à l'origine des lois et des coutumes et continuent de s'occuper des affaires de leurs descendants » (Erny, 1968, p. 85). Cette dépendance explique souvent cette volonté de rendre

³ Ibrahima Sow, *Psychiatrie dynamique africaine*, Paris, Payot, 1977, et Moussa Diop, "La dépression chez le Noir africain", *Psychopathologie Africaine*, vol. 3, no 2, 1967.

hommage aux anciens avec des cérémonies coûteuses, comme pour marquer sa reconnaissance et pour continuer de bénéficier de leur protection. Le culte des ancêtres explique l'ancrage si profond qui relie la personne à un système de parenté tellement codifié et tellement imbriqué dans les différentes institutions que l'existence est commandée par des forces supérieures selon un cycle inexorablement recommencé. Dans un tel système, la liberté individuelle reste sans objet, car le membre de la communauté ne trouve pas de points d'appui personnels suffisants pour amorcer une aventure qui lui soit propre. Ce qui permet une telle efficacité dans l'intégration forte de la personne tient de la tendance de la communauté de maintenir ses membres dans ce cadre prédéfini, parce qu'il y va de sa pérennité. Ainsi, toute l'éducation de l'enfant est tournée vers son intégration à différents niveaux de socialisation, et plus tard dans sa vie, les codes structurant la communauté continuent d'exercer une telle contrainte sur lui, qu'il lui est difficile de gagner les conditions de son autonomie. D'après Ibrahima Sow (1978), les repères socioculturels de l'expérience de soi en milieu traditionnel africain effectuent une triple intégration. Dans une dimension biolignagère qui intègre l'enfant dans le phylum clanique, dans une dimension horizontale qui l'intègre dans des solidarités comme les groupes d'âge et les groupes d'initiation et une dimension verticale qui l'insère dans la continuité avec les ancêtres et avec l'au-delà. Cela aboutit à une intégration de la personne marquée par une hypopsychologisation et une surculturalisation. Collomb, dans son analyse des rituels marquant les différentes étapes significatives de la vie de la personne, note d'abord le fait que les rites jalonnent la vie de l'individu de sa naissance à sa mort, suivant un schéma linéaire et progressif. Selon lui, ces rites attestent du désir du groupe de détruire ce qu'il y a de désir individuel dans l'individu et dans la famille nucléaire. Même les pulsions biologiques telles que le plaisir, la souffrance, la mort, qui pourraient désigner chacun dans son individualité et sa solitude, sont assez puissamment intégrées au système général de

représentation pour ne pas laisser de marque distinctive dans une mémoire personnalisée. Même dans la solitude, l'imaginaire collectif continue de commander l'imagination propre des membres de la communauté, puisque ces derniers vivent en permanence dans un continuum famille-nature-cosmos. Cela ne veut certes pas dire que la notion d'individualité n'existe pas. La notion d'individualité existe bel et bien dans les sociétés traditionnelles, mais ne se trouve pas considérée comme une valeur. Elle n'est qu'une reconnaissance dans le quotidien, de l'individualité des personnes dans leur unité physique et psychique, reconnaissance d'ailleurs sous condition et sous contrôle. C'est ce qui distingue l'individuation de l'individualisme, qui est l'idéologie propre à l'ère moderne, et qui pose l'individu comme valeur suprême, prenant une distance objective et subjective vis-à-vis des déterminations sociales.

Il est important de distinguer individuation et individualisme. D'après le dictionnaire *Le Robert*, l'individuation c'est « ce qui différencie un individu d'un autre de la même espèce ». Et comme le note Alain Marie à juste titre :

Même s'ils n'étaient pas exprimés dans les termes de la psychologie, de l'histoire purement individuelle, le processus d'individuation de la personne - de production, de reconnaissance et d'utilisation des différences spécifiquement individuelles (interprétées en termes d'attributs, de dons et de dispositions caractérielles) - n'y sont pas moins présents et fondent, ici comme ailleurs, l'aperception de chacun comme individu : comme une personne concrète, reconnue dans son unicité (la cohérence de son comportement) (Marie, 1997, p.61)

1.1.3.2 Parenté et famille

Dans la conception européenne la parenté se confond avec la consanguinité. Ainsi les liens du sang créent une certaine idée de la parenté, d'où dérivent certains liens psychologiques. Les traditions négro-africaines ne considèrent pas la consanguinité comme suffisante pour déterminer la parenté, et elle ne détermine pas de liens

psychologiques. La parenté en Afrique est d'abord un lien social et religieux. La parenté est caractérisée par la communauté de pensée religieuse et mythique, ainsi que par la communauté de vie sociale. Les droits et obligations auxquels sont soumis tous les membres d'une même famille découlent du fait de leur croyance aux mêmes cultes et aux mêmes règles sociales. Ces liens s'établissent de groupes en groupes et non d'individus à individus. À l'intérieur du groupe existe la famille conjugale, mais elle n'a pas d'existence juridique en tant que telle.

Le système de parenté dans la famille wolof est complexe et codifié de telle sorte que chacun a un rôle et une position par rapport à l'autre. Les rapports de parenté sont imposés dès la naissance, et chaque individu se définit par rapport à cette situation statutaire qui le suit durant toute son existence. Cette socialisation se fait d'abord à l'intérieur de la famille élargie⁴, composée de plusieurs ménages. La famille dans la société wolof est non seulement un cadre de vie, mais aussi une organisation socio-économique, une véritable cellule de production et de consommation. À l'intérieur de cette structure, la notion d'individu n'est même pas à considérer, parce que tout simplement inconcevable.

L'unité de base de la société wolof est la famille qui constitue une unité socioéconomique et qui s'organise selon deux principes : la hiérarchie et le communautarisme.

1.1.3.3 Hiérarchie, autorité et pouvoir

La hiérarchie se fonde sur des attributions de fonctions et de rôles différents, et repose sur les liens de parenté et d'alliance, le sexe, l'âge, la situation matrimoniale. La famille wolof traditionnelle s'organise autour d'une division bipartite constituée, d'un côté par

⁴ Le terme de famille élargie désigne l'ensemble des ménages dont les chefs sont les descendants agnatiques (par les hommes) du même ancêtre.

le chef de famille (*boroom ker*) et de l'autre par le reste de la famille qui comprend tous les autres membres. Le *boroom ker* est le plus âgé des hommes appartenant à la même branche agnatique (branche qui ne prend en compte que la descendance par les hommes) et habitant la concession (regroupement dans le même espace de l'ensemble des ménages), la résidence étant patrilocale. (Diop, 1985, p. 154). Le chef de famille détient tous les pouvoirs au sein de la famille. Il a un pouvoir économique total, parce qu'il est l'administrateur des terres et le gérant des récoltes. Il a un pouvoir social, parce qu'il est chargé de veiller à l'équilibre et à la cohésion de la famille. Il doit sécurité et subsistance à tous. Il veille à prendre des décisions justes et équitables, et pour cela il doit se concerter avec ses frères cadets qui viennent tout juste après lui dans l'échelle des responsabilités familiales. Ces frères cadets qui sont les chefs de ménages les plus âgés, siègent au conseil de famille. Dans ce conseil siègent aussi les jeunes chefs de ménages de la génération des fils et neveux du chef de famille, qui arrivent juste après leurs aînés. Cependant ils n'ont pas vraiment un pouvoir de décision important. Il peut arriver que les chefs de ménages, surtout les plus vieux, décident de sortir de la concession familiale pour s'établir ailleurs et fonder leur propre concession. En troisième position viennent les épouses des chefs de ménages les plus âgées, ensuite celles des jeunes chefs de ménages. En avant dernière position, il y a les jeunes hommes non mariés qui, même s'ils représentent une force de travail importante, ne jouissent d'aucune considération dans les décisions concernant la famille. Ils doivent respect et obéissance aux aînés, parce que considérés comme des mineurs jusqu'à leur mariage. En dernière position, il y a les jeunes filles et les enfants qui doivent des égards à tout le monde dans la famille.

La hiérarchie est ainsi basée sur le sexe (domination des hommes sur les femmes, ceci qu'il s'agisse de patrilignage ou de matrilignage), et sur l'âge (domination des aînés sur

les cadets). Dans une économie de subsistance comme la société wolof, cette hiérarchie s'explique en partie par des raisons économiques, dans la mesure où les terres indivises et inaliénables sont toujours sous la gérance des hommes. Les femmes sont exclues de cette gérance, car d'emblée exclues de l'appropriation des terres et de la production agricole. Quant à la supériorité des aînés sur les cadets, elle s'explique essentiellement par le savoir et l'expérience des plus âgés, et par conséquent par leur fonction d'éducateurs et de guides.

Cette hiérarchie est cependant une hiérarchie au service de la communauté. Elle permet d'assurer la solidarité, qui elle-même permet la satisfaction des besoins vitaux de la communauté. C'est pour cela que ce système, foncièrement inégalitaire est secondé par un communautarisme fondé sur un principe de solidarité basée sur la centralisation et la réciprocité.

1.1.3.4 La dialectique dépendance - solidarité

La dialectique entre dépendance et solidarité fonde cette société traditionnellement agricole qui fonctionne sur le système d'avances et de restitutions comme il ressort d'ailleurs dans l'analyse de Claude Meillassoux (1975), suivant une perspective marxiste. Cette organisation familiale est basée sur un système à la fois diachronique et synchronique de dépendance et de solidarité. Les générations descendantes sont tributaires des générations ascendantes qui leurs ont légué la terre. De plus, dans ce système, la hiérarchie est bien maintenue et entretenue, dans la mesure où toute la production est concentrée entre les mains des aînés et des hommes, gardiens des semences pour l'année suivante et également gardiens des greniers qui nourrissent la communauté.

Cette analyse marxiste explique également la dette comme un système d'assurance mutuelle entre personnes de même génération. Ceux qui ont une meilleure récolte aident ceux qui ont souffert des aléas de la production. Ainsi, cette dette, en liant les générations et les membres de la communauté, crée les conditions même du lien social. On peut même aller jusqu'à dire que cette dette peut représenter le lien social lui-même. Dans la perspective marxiste, la communauté est un système de rapports qui régule l'accès aux ressources et les rapports de production. D'où l'importance d'une politique et d'une symbolique de la parenté, qui lui permet d'assurer la reproduction sociale. Ainsi la vision marxiste relativise la parenté et la relie aux modes de productions qui lui assignent sa place. Les rapports de parenté ne sont pas des données préétablies qui se modèlent au hasard. La parenté serait en fin de compte un opérateur de la production. La reproduction des individus étant indispensable à la production, elle demeure une préoccupation dominante. C'est la raison pour laquelle à travers la parenté et le système de lignage la société organise le contrôle social en impliquant les destins des individus dans des échanges qui les dépassent, lesquels échanges sont indispensables à la perpétuation de la communauté. D'ailleurs, d'après Claude Meillassoux, les rapports de parenté ne sont que des rapports sociaux, donc des rapports construits.

La société wolof, traditionnellement, est donc essentiellement communautaire, parce que organisée selon une économie d'autosubsistance qui permettait une cohésion autour du groupe familial pour vivre et survivre. Dans un tel système d'organisation sociale et familiale, l'individu n'existe pas en dehors du groupe, et ce dernier en retour, lui assure une sécurité matérielle et morale. Ce communautarisme est quasiment de l'ordre d'une contrainte, puisque l'individu ne peut qu'adhérer au groupe. Toutefois c'est une contrainte vécue non pas comme un fardeau mais comme une évidence.

La société wolof est donc celle de l'*homo socius*, avec une socialité qui se manifeste par

l'échange de femmes, l'échange de biens, échange de services et de civilités. Un système de dons et de contre-dons très complexe qui imbrique les personnes et les biens dans une relation d'obligation, qui permet le renouvellement des alliances sociales et la perpétuation de la communauté.

« Le nombre considérable des dons et contre-dons (de biens comme de service), ayant pour but de tisser et de consolider des liens sociaux, exprime traditionnellement le souci majeur des Wolof de maintenir, d'élargir et d'approfondir la communauté de vie, la cohésion du groupe. » (Diop, 1985, p.142). C'est cette omniprésence des dons et cadeaux qui scellent les accords, les ententes, les mariages, les contrats...et les personnes. Dans ce contexte la générosité est une vertu fondamentale. En effet, l'importance accordée à l'interaction à travers le don va jusqu'à lier l'identité de la personne à la qualité de ses relations d'échange avec les autres. Une « vraie personne » est une personne généreuse. Cela fait que toute incapacité à faire face aux prestations de sa communauté fait planer des risques de bannissement ou d'isolement et de solitude dans la vie et dans la mort. (Piot, 1999, p.39) Ce flux continu de prestations mutuelles fait que chaque personne y est toujours débitrice d'une autre personne et de toute la communauté. Seulement, comme pour le don, il ne faut pas comprendre la notion de « dette » dans son acception utilitariste, puisque les termes de l'échange sont strictement symboliques. Ce qui est important dans cette relation de dette, c'est le lien qui se crée. C'est l'obligation que l'on suscite. C'est le pouvoir que l'on acquiert sur l'autre. Il est mon débiteur, donc mon obligé. La chose donnée ne peut être une marchandise puisqu'elle n'est jamais détachée de la personne qui donne. Ce que le donateur attend en retour c'est moins un objet que le geste, le mouvement de retour qui, chemin faisant, complète le lien social.

Le lien social dans un environnement africain est donc un incessant croisement de

débiteurs. On peut parler de réciprocité, à condition de faire référence à une réciprocité complexe et dynamique, une réciprocité non pas à deux, mais à plusieurs et sans fin. Une réciprocité où on est à la fois l'un et l'autre, créancier et débiteur envers tout le monde, et en même temps. Au cours de son existence, la personne évolue dans des réseaux de dépendances. Les groupes d'âges que décrivent Balandier et Mercier, dans *les pêcheurs lébu* en sont un exemple. Ces groupes d'âges ne sont pas seulement des groupes d'apprentissage, mais aussi des groupes de solidarité où, une fois de plus, la personne entre dans un système de dette. Ainsi, la dette reste impliquée et indissociable des éléments qui font le lien social. Elle s'intercale de façon naturelle dans les liens de hiérarchie et de parenté. Le respect dû au rang vient marquer une relation de dette et expliquer le respect du fils envers le père, des cadets envers les vieux, des femmes envers les hommes, de l'épouse envers son mari. La dette ne s'applique pas seulement aux relations d'individu à individu, elle s'applique également aux relations d'individu à communauté. En Afrique en général et au Sénégal en particulier, une personne qui réussit une entreprise, une personne courageuse, une personne brillante, ne doit pas ces attributs à ses potentialités individuelles, mais bien à sa communauté, qui lui a permis de se réaliser, et aux ancêtres qui l'ont protégé. Au Sénégal, lorsque quelqu'un « réussit sa vie », on dit que « sa mère a bien travaillé ». Évidemment ce compliment ne va pas à la mère en tant qu'individu, puisque se cache derrière cette assertion l'idée que la communauté a donné l'occasion à la mère d'être une bonne personne et d'être récompensée des Dieux, à travers la réussite de son enfant. Cette dette est tellement présente dans l'esprit de chacun (aidée par la peur d'être maudit et par d'autres croyances aux punitions divines), qu'elle justifie souvent les grandes largesses des fils du village qui ont fait fortune, comme pour payer un dû. La dette va même au delà des générations présentes. Les individus sont débiteurs de leurs ancêtres qui leurs ont donné la vie et à qui ils doivent culte et respect. En retour les ancêtres leurs assurent

protection. La dette trône toujours au-dessus des têtes et nul n'échappe à ce cycle sans fin.

Si on se base sur cette explication, on comprend bien la difficile individualisation dans un tel contexte, mais aussi la nécessaire volonté de s'affranchir de la dette communautaire pour qui veut maîtriser ses choix de vie. On comprend également que cet affranchissement, même dans le cas où il n'est que partiel, ne pourra se faire que dans le cadre d'une négociation stratégique et progressive. Aujourd'hui, il semble bien que cette négociation est déjà en cours dans le Sénégal contemporain, c'est ce que nous allons voir dans l'analyse des entretiens réalisés dans le cadre de cette thèse.

1.1.4 Individu, communauté et état précolonial

Dans l'Afrique traditionnelle, les peuples vivaient dans l'esprit communautaire, en clan, tribu ou ethnie. L'appartenance à la collectivité est vécue non seulement comme facteur de stabilité et d'équilibre mais aussi et surtout comme condition de survie. Cette appartenance est vécue comme la dimension première de l'être. La structure du lignage doublée du caractère mystique des origines, fait que le rôle de chacun est surdéterminé par son statut dans le lignage.

Louis Dumont (1967) distingue l'individu comme réalité empirique concrète, universellement reconnue par toutes les sociétés, et l'individu comme valeur éminente qui caractérise la modernité occidentale. Il considère l'individualisme comme un trait de culture historiquement et sociologiquement déterminé, et imposé aux individus. Il souligne :

La perception de nous-mêmes comme individus n'est pas innée mais apprise. En dernière analyse, elle nous est prescrite, imposée par la société où nous vivons [...] Notre société nous fait une obligation d'être libre. (Dumont, 1967, p. 8)

Ainsi ce n'est pas l'existence de l'individu qui n'est pas sans objet dans le contexte de l'Afrique traditionnelle. Dans ce contexte où l'existence est commandée par des forces supérieures, selon un cycle inexorablement recommencé, c'est la liberté individuelle qui reste sans objet.

Aujourd'hui, le caractère communautaire de la personnalité africaine est en passe de devenir un des lieux communs les plus tenaces dans les recherches en sciences sociales, en opposition avec l'individu de la rationalité occidentale. Cette vision est non seulement homogénéisante et définitive, mais la plupart du temps, elle est reliée à une conception évolutionniste telle que conçue par Tönnies puis par Simmel, qui posent l'évolution entre deux paradigmes classiquement opposés que sont la communauté et la société. À la fin du XIXe siècle en effet, Tönnies pose dans son *Gemeinschaft und Gesellchaft* (1887), l'idée d'une évolution progressive de la communauté vers la société. Évolution d'une solidarité fondée sur les liens de sang, les liens de parenté, l'homogénéité des conditions d'existence, le partage des valeurs, des croyances et représentations vers une solidarité fondée sur la différenciation sociale, l'organisation rationnelle de la division du travail, le rapport contractuel et l'adhésion conditionnelle, le choix volontaire, la créativité et l'individualisation.

Dans la filiation de ces deux penseurs, Durkheim va formaliser l'opposition entre «sociétés à solidarité mécanique» fondées sur la ressemblance, et la prégnance de la conscience collective et «sociétés à solidarité organique», fondées sur la «division du travail social» qui va déterminer l'individualisation de la personne. Dans la première, les croyances et principes spirituels qui servent «d'âme à la collectivité» instaurent nécessairement des «états collectifs de conscience» uniques, exclusives et unanimistes qui envahissent les personnalités individuelles. Les sociétés fondées sur la solidarité mécanique vivent sur une temporalité segmentaire et répétitive :

Ce qui fait la force de ces états collectifs, ce n'est pas seulement qu'ils sont communs à la génération présente, mais c'est surtout qu'ils sont, pour la plupart, un legs des générations antérieures [...] si bien que l'autorité de la conscience collective est faite en grande partie de l'autorité de la tradition. (Durkheim, 1960, pp 276-277)

Pour Durkheim, ces sociétés sont nécessairement appelées à évoluer dans le sens du progrès de la division du travail et de la civilisation. Cette évolution est due à l'augmentation du volume et de la densité des établissements humains, et va entraîner la lutte et la compétition, et ainsi la spécialisation et la rationalisation des fonctions, de même que l'indétermination des rôles et des statuts. La conséquence de cette rationalisation et de cette indétermination des rôles sera ce que Max Weber (1975) appelle le «polythéisme des valeurs», du à la valorisation de la logique au détriment de la religion, et dans des termes wébériens, à la «sécularisation» et au «désenchantement» du monde. Cependant cette vision durkheimienne basée sur l'explication du social par et à l'intérieur du social, comporte ses limites. D'une part, elle oublie les facteurs extérieurs de changement, comme l'influence d'autres cultures, et d'autre part, la rupture dans la solidarité mécanique par la division du travail social ne donne pas une explication complète de la naissance de l'individualisme. Si l'individu ne dépend plus d'une socialisation basée sur la similitude des consciences, c'est pour tomber dans une autre dépendance, celle qui résulte d'une solidarité de type contractuelle. En somme, l'individu devient une sorte de culte, un impératif social intériorisé par chacun, de sorte que l'individualisme soit la marque indélébile de la société et de ses exigences en chaque individu. Durkheim le dit lui-même. «Nul ne conteste aujourd'hui le caractère obligatoire de la règle qui nous ordonne d'être, et d'être de plus en plus une personne» (Durkheim, 1960, p. 401).

Durkheim semble défendre l'idée d'une présence de l'individualisme dans toute société. Il pose l'individualisme, ou du moins l'évolution qui mène à l'individualisme comme un invariant de la condition humaine :

L'individualisme, la libre-pensée ne datent ni de nos jours, ni de 1789, ni de la réforme ni de la scolastique, ni de la chute du polythéisme gréco-latin ou des théories orientales. C'est un phénomène qui ne commence nulle part, mais qui se développe, sans s'arrêter, tout au long de l'histoire. (Durkheim, 1960, p. 146)

Cette explication rationaliste et inexorablement évolutionniste, presque commandée par la force de l'évolution de la société, semble occulter toute la part de créativité et d'invention de soi, qui devrait être justement le propre de l'individu, dans l'idéal. La question que l'on se pose est de savoir si l'individu de la rationalité occidentale, pensée dans un schéma évolutionniste, n'est pas tout aussi dépendant de déterminations sociales qui le condamnent à être cet individu prédéfini et attendu comme tel. Pourquoi ne pas essayer de s'extirper de cette conception linéaire de la personne et de ses rapports avec la société, pour essayer de concevoir une conception plus dynamique, qui prendrait en compte toutes les dimensions et toutes les subtilités des rapports sociaux ? Cela ne permettrait-il pas de voir que l'individu dans sa liberté absolue n'est qu'une construction et une rationalisation et que quelque soit la culture où on se situe, il y a une part de contrainte, mais une contrainte qui n'est jamais absolue. Même dans les sociétés africaines traditionnelles, qui englobent la personne dans le tout de la communauté et qui semblent fermées à toute velléité d'individualisation, la personne a la possibilité de manipuler les significations culturelles et de se poser comme existant face à l'ordre social, surtout dans des sociétés aujourd'hui en perpétuels mouvement.

1.2 Transformations

1.2.1 Modernité et modernisation

Les transformations en cours actuellement au Sénégal sont le résultat d'un long processus qui marque l'entrée de ce pays dans la modernité. Une modernité qui porte le sceau de deux grandes influences majeures : L'Islamisation et la colonisation occidentale, deux phénomènes qui, malgré des logiques différentes, ont ensemble contribué à sceller le destin de l'Afrique.

Lors qu'on parle de modernité aujourd'hui, on fait référence à un phénomène qui a une date (du début de la Renaissance à notre époque), un contexte (la révolution scientifique et industrielle), un lieu (l'Occident). La question qui se pose est alors de savoir si cette conception de la modernité a une valeur générale ou si elle n'est qu'une expérience historique particulière, même si son importance est immense.

Il est courant de penser aujourd'hui que l'idéologie moderne suppose la rationalisation des différents secteurs de la vie sociale, produit de la diffusion rationnelle, scientifique et technique. C'est parce que la définition de la modernité en Occident correspond à la rationalisation qui est l'œuvre de la science, de la technologie, de l'éducation. La modernité a donc été vue comme le passage d'une société de type non industriel à une société de type industriel. Et étant donné que ce passage s'est d'abord déroulé en Occident, la modernisation serait le processus en vertu duquel un pays accéderait à une socialité de type occidentale, au point que modernisation et occidentalisation seraient devenues synonymes.

Les conditions de l'émergence de la modernité en Occident ont suivi un schéma spécifique, lié au contexte socio historique. Selon Pierre Fougeyrollas (1967), quatre

caractères principaux ont marqué l'avènement de la modernité occidentale. Il s'agit tout d'abord de la production de type industriel, dirigée par la volonté d'asservissement de la nature par l'homme avec l'aide des machines, du savoir-faire et des savoirs liés à leur utilisation. Le travail cesse de suivre le rythme des saisons pour suivre celui des machines. Le temps de travail n'est plus qualitatif mais quantifié. Aux rapports interpersonnels des communautés traditionnelles, se sont substitués les rapports interindividuels d'association et de contrat, qui privilégient l'individu au détriment de la communauté. C'est ainsi que le règne de la machine a déterminé un mode particulier d'existence marqué par l'individualisme. Le deuxième caractère de la modernité, selon Fougeyrollas, est l'usage de l'écriture comme mode d'expression privilégié. Même si elle n'est pas une invention des temps modernes, on peut dire que c'est sous le règne de cette modernité que celle-ci est devenue un outil privilégié, indispensable pour gérer la complexité de plus en plus grandissante de toutes les actions humaines. Ainsi, la modernité marque la période de l'alphabétisation et de la scolarisation de masse, puisque l'écriture a envahi le quotidien de tout un chacun.

De l'utilisation du bulletin de vote à la rédaction d'une déclaration de revenus, et la lecture de la presse quotidienne et de la presse spécialisée à la lecture des panneaux se trouvant dans les rues, dans les gares ou le long des routes, de la rédaction de sa correspondance à la prise de connaissance des modes d'emploi des produits et des instruments dont il a besoin, l'homme de la société industrielle doit recourir en permanence à l'écriture, pour lire et rédiger. (Fougeyrollas, 1967, p. 12)

L'industrialisation a engendré un groupement qui, à un moment, a eu intérêt à investir ses capitaux dans ce projet de domination de la nature par les machines. La bourgeoisie a été l'agent collectif de l'industrialisation et en même temps son produit. Petit à petit, cette bourgeoisie, animée par des intérêts capitalistes, a su imposer ses valeurs à la société occidentale, au point de substituer aux valeurs traditionnelles du Moyen Âge,

comme l'honneur et la sainteté, par des valeurs telles que la toute-puissance de l'argent, la productivité du travail, le caractère bénéfique de l'épargne, la liberté individuelle. Ainsi, la bourgeoisie, génératrice de l'énergie et de la liberté individuelle, fonde la notion de richesse, comme quelque chose qui s'acquiert par le travail et non par la naissance. La forme d'organisation sociale en clans et tribus du Moyen Âge, fait place à une cristallisation progressive vers une société globale qui aboutira à une réalité nationale uniformisante qui favorise l'aptitude des populations à vivre ensemble et à se comprendre mutuellement. Aujourd'hui on peut ajouter une cinquième phase à l'avènement de la modernité, il s'agit de la mondialisation qui se traduit par une réalité supranationale et par une solidarité planétaire qui s'appuie sur les nouvelles technologies pour relier les hommes au delà de leurs spécificités socioculturelles.

La rationalisation a amené non seulement une différenciation des divers secteurs de la vie sociale comme la politique, l'économie, la vie familiale, la religion mais aussi une rupture avec le finalisme. D'ailleurs, Max Weber identifie la modernité à la sécularisation et au désenchantement, grâce à ce qu'il appelle l'intellectualisme. On établit alors que la modernité est incompatible avec la croyance à la révélation divine, incompatible au finalisme religieux et incompatible aux systèmes holistes. Dieu n'est plus le centre de la société, il est remplacé par la science, et par la même occasion, les croyances religieuses sont reléguées à la sphère de la vie privée. Vie privée qui sera protégée, par une certaine impersonnalité des lois et de l'administration. La modernité ne se réduit pas à la science, elle coïncide aussi avec la volonté politique de propager la science et de la protéger, contre les croyances religieuses et des propagandes politiques. La question qui se pose alors est de savoir si cette modernité occidentale est transposable dans d'autres contextes, d'autres cultures. Est-ce que ce processus vécu en Occident à un moment donné de l'histoire d'un peuple doit être la condition, l'étape à

franchir par d'autres peuples pour entrer dans le train de la modernité ?

D'après Fougeyrollas, l'idée de modernité ne réside pas seulement dans la suite des évènements, dans le changement entre un avant et un après. La modernité n'est pas le mouvement d'une antériorité non moderne à une postériorité moderne et occidentale, elle ne se résume à pas au franchissement d'étapes successives indispensables. « La modernisation serait non pas le simple passage d'un état social non moderne à un état moderne, mais plutôt une révolution technique, économique, sociale et intellectuelle permanente, un processus sans fin, de génération du nouveau dans les rapports de l'homme à la nature et dans les rapports des hommes entre eux. » (Fougeyrollas, idem, p. 8).

Il s'agit à ce niveau de l'analyse, faire la différence entre modernité et modernisation. Il faut donc distinguer le phénomène de modernité, représenté par la formalisation des champs de connaissance et de la société, de la modernisation africaine qui n'est pas quelque chose *sui generis*, et qui consiste à copier des éléments empruntés de l'Occident. D'après Jean Copans (1990), la modernisation à l'africaine ne serait alors que l'acquisition imposée des traits désincarnés de la modernité, ou d'une forme de modernité qu'un autre peuple a expérimentée, à un certain moment de son histoire. On ne peut parler de modernité en Afrique en faisant référence à une simple adaptation technologique, économique et institutionnelle. Sinon on ne devrait parler que d'occidentalisation ou de modernisation. S'il devait exister une modernité propre à l'Afrique, elle devrait représenter un phénomène culturel qui tient compte des valeurs sociales africaines. La vraie modernisation selon Pierre Fougeyrollas, c'est la modernisation des hommes, le processus éducatif qui en fait des agents conscients, libres et qualifiés du développement global de la société.

Pourtant la croyance au projet démiurgique de domination de la nature par la science et la technique a réduit la modernité à une simple modernité capitaliste, la figeant dans une objectivation et dans une historicisation et la tronquant de son autre partie qui est la subjectivation. Celle-ci a pu renvoyer à un produit que l'on transpose d'une société à l'autre, sans tenir compte des spécificités culturelles et surtout, sans tenir compte des hommes qui la vivaient.

Trop longtemps, la modernité n'a été définie que par l'efficacité de la rationalité instrumentale, la maîtrise du monde rendue possible par la science et la technique. Cette vision rationaliste ne doit en aucun cas être rejetée, car elle est l'arme critique la plus puissante contre tous les holismes, tous les totalitarismes et tous les intégrismes. Mais elle ne donne pas une idée complète de la modernité ; elle en cache même la moitié : l'émergence du sujet humain comme liberté et comme création. (Touraine, 1992, p. 240)

Cette conception a eu des conséquences aux portées importantes pour l'histoire, surtout pour l'histoire des peuples colonisés. Ainsi, croyant à tort que la modernité était le pur produit de la raison scientifique et technique, l'Occident a voulu, durant tout le XXe siècle, imposer cette modernité à des sociétés qui la subissaient plus qu'elles ne la vivaient.

1.2.2 Mondialisation, valeurs individualistes et résistances communautaires

1.2.2.1 Mondialisation et spécificités culturelles

Le phénomène de mondialisation s'est imposé depuis la fin des années 1980, surtout avec l'essor grandissant des nouvelles technologies de l'information et de la communication. Elle fait de la planète un vaste marché de libre échange.

Seulement, la mondialisation ne se pose pas seulement au niveau technique et

économique, elle comporte également une dimension culturelle et agit sur les imaginaires et les modalités d'appartenances et d'identité, de telle sorte qu'il est aujourd'hui difficile de délimiter les frontières des identités culturelles. Selon Marc Augé, « l'émergence de nouveaux phénomènes sociaux et de nouveaux paramètres constitutifs de l'altérité comme les médias et les phénomènes migratoires participe de cette instabilité des frontières des identités culturelles ». (Augé, 1994, chap. 6)

En Afrique cette dimension à l'autre est toujours teintée de la mémoire du passé esclavagiste et colonial encore vécue comme un mépris, une aliénation et aujourd'hui dans un contexte de mondialisation, comme une inculturation. L'héritage politique du mouvement de la décolonisation explique aujourd'hui encore un *differentialisme* ou *culturalisme* appuyé sur le plan théorique par une anthropologie culturelle relativiste et anticoloniale. En témoignent, ces lignes de Ruth Benedict, sur la spécificité des cultures, et qui, à l'époque devait combattre l'esprit colonialiste qui consistait à vouloir imposer sa culture à l'autre, sous prétexte qu'on devait le « civiliser » :

Les cultures ne sont pas seulement des assortiments hétérogènes de pratiques et de croyances. Elles ont certains buts vers lesquels leurs pratiques sont dirigées et que poursuivent leurs institutions. Elles ne diffèrent pas seulement l'une de l'autre parce que tel trait est présent ici et absent là ou parce que tel autre trait se trouve dans deux régions sous deux formes différentes. Elles diffèrent plus encore parce qu'elles sont orientées comme totalités dans des directions différentes. Elles avancent le long de routes différentes à la recherche de fins différentes, et ces fins et moyens d'une société ne peuvent être jugés dans les termes d'une autre société, essentiellement parce qu'ils sont incommensurables. (Cité par Diagne et Ossebi, 1996, pp. 12-13).

Ce culturalisme connaît aujourd'hui une crise, autant sur le plan théorique que sur le plan éthique, et ce, en grande partie parce qu'il a montré ses limites dans l'instauration de la démocratie et des droits de l'homme, parce que trop souvent utilisé comme

justificatif par les régimes oppressifs du tiers-monde, et les partis d'extrême droite occidentaux pour encore creuser le cloisonnement ethnique et culturel. (Diagne et Ossebi, 1996, p. 15).

Tout le défi est alors d'éviter de tomber dans le piège de la différenciation qui donne justification à tous les éléments d'une culture de par son contexte et sa finalité, tout en s'opposant à l'uniformisation. Si la mondialisation est porteuse de valeurs telles que transculturalité, construction identitaire à partir de l'ouverture à l'autre et d'apports multiples, elle peut jouer en même temps comme facteur d'hierarchisation entre les peuples, parce que certaines cultures plus vulnérables ne partent pas du même point que d'autres. Le culturalisme dénoncé en vue de la reconnaissance de la valeur universelle de l'homme et des droits, peut laisser la place à un autre culturalisme qui se veut lui universaliste.

Si le différentialisme et le tiers-mondisme ont été synonymes de repli identitaire, il n'en demeure pas moins que l'universalisme prôné par les nouvelles valeurs « mondialisées », ne réussira pas à gommer la différence, puisque pour parler de dialogue culturel, de transculturalité, il faut au moins être deux, et reconnaître la figure de l'autre comme, l'autre en face de moi. Comme le suggère Serge Latouche, en reprenant les termes de Dominique Janicaud :

Il n'y a pas de culture de toutes les cultures, puisqu'il n'y a pas d'ensemble de tous les ensembles. Pour qu'une culture existe, il faut qu'il y en ait au moins deux, car la culture ne se définit jamais que relativement. Elle se construit par assimilation des apports extérieurs et différenciation par rapport aux autres cultures. (Latouche, 2008, pp. 8-9).

Aujourd'hui, on parle de culture mondiale, d'une vision du monde partagée et universelle, qui pour certains peuples, notamment ceux du tiers-monde, est vécue plus comme une négation que comme une intégration (Engelhard, 1996). Cette négation,

comme toute autre tentative de mis à mort de l'autre, provoque des réactions de la part des « victimes », qui se traduit par le recours à « des clôtures symboliques pour exprimer leur particularité et leur différence », (Laïdi, 2000, p. 48). Clôtures symboliques, qui n'ont certes pas la même portée des vraies armes économiques, mais qui n'en sont pas moins porteuses de sens et d'orientation pour l'avenir.

Peut être que la solution résiderait dans la proposition de Jean-Jacques Simard qui est de

« déplacer l'accent de « la culture » comme patrimoine objectif, vers « l'identité » entendue comme construction d'un imaginaire partagé, d'un dialogue intersubjectif au cours duquel les acteurs découvrent, interprètent, expriment ce qui les distingue durablement et globalement de leurs « autres privilégiés », ceux qui comptent à leurs yeux, et leurs opposent leur propre différence dans tel contexte structuré de rapports sociaux, à tel époque et tel endroit. » (Simard, 2003, p. 11)

1.2.2.2 Mouvements d'affirmations identitaires : entre ruptures et appartenances

Si aujourd'hui le phénomène de la mondialisation se traduit par une certaine homogénéisation des modes de comportement, elle s'accompagne paradoxalement,

d'une prolifération de toutes sortes d'identités, qui revêtent des masques forts diversifiés : national, ethnique, religieux [...] qui s'insurgent contre ce nouvel ordre universel dont elles n'arrivent pas à maîtriser les multiples rouages et, frustration et ressentiment aidant, dressent contre ce mouvement, au demeurant irréversible, le spectre des fantômes du passé. (Daryush Shayegan, 1996, p. 41).

La culture de l'uniformisation, loin de dissoudre les appartenances locales et identitaires, les favorise au contraire et fait même naître des identités de substitution, là où les états manquent à leur rôle d'intégration de leurs citoyens (Proulx, 2002). La crise de la citoyenneté fait qu'aujourd'hui les états sont incapables de donner à leurs citoyens, de réelles capacités à assumer leur propre destin, en tant que sujets autonomes. Ainsi

naissent des mouvements d'affirmation identitaire, qui sont des mouvements associatifs, des mouvements communautaires, des mouvements religieux, des mouvements féministes etc. Ces mouvements identitaires, qu'ils s'inscrivent dans « une position de repli de soi ou alors dans l'expression d'une opportunité stratégique face à la tendance globalisante » (Castels, 1999), font naître un nouvel acteur individuel-communautaire, laissé à lui-même, libre de ses choix d'appartenance. La conséquence de cette liberté d'appartenance, alliée à la crise économique sans précédent que vivent les pays africains en général, sont la cause de la dissolution des solidarités claniques, et sont également la source de comportements et d'actions en apparence contradictoires, mais qui, en bout de ligne sont au cœur de la quête de sens de l'individu laissé à lui-même.

Au Sénégal, un processus de reformulation des valeurs est en cours, et se laisse voir de façon plus évidente chez les jeunes au point de faire parler d'une « nouvelle culture jeune » qui s'incarne notamment dans le mouvement « *bul faale* ».⁵

Né dans les années 1990, ce mouvement débute avec la jeunesse urbaine sénégalaise, à partir d'un désir d'émancipation et d'originalité le terme a d'abord été utilisé par le Positive Black Soul (PBS), un des groupes de rap pionniers du mouvement *hip-hop* sénégalais. Il sera concrétisé comme mode de vie par un jeune champion de lutte, Mohamed Ndao dit Tyson⁶, considéré comme le leader de la génération *bul faale*. Ce transfert s'est effectué à l'occasion d'un combat de lutte traditionnelle (le sport national sénégalais) qui a vu la victoire de Mohamed Ndao Tyson, un Sérère de Pikine⁷, sur Moustapha Gueye, le tigre de Fass (quartier de Dakar). Il né alors un vrai mouvement social et politique à travers une confrontation à l'élite dominante, qui représente en même temps une opposition générationnelle et politisée. Tyson donnera à ce concept

⁵ Terme wolof qui signifie littéralement "ne t'occupes pas", "laissez faire" "laissez dire".

⁶ Star de la lutte sénégalaise, qui a révolutionné ce sport traditionnel.

⁷ Quartier de la banlieue dakaroise

son contenu et sa philosophie basée sur le travail, l'effort, la rigueur, la discipline, la persévérance et le respect de l'autre. À partir de là, la traduction littérale, devrait s'enrichir de la traduction conceptuelle voulant dire « fais ce que tu as à faire sans te soucier du reste ». Selon Jean-François Havard, le mouvement *bul faale* est producteur d'un système de valeurs nouvelles en rupture avec le système de valeurs des aînés et des parents, et ainsi participe à un processus de reformulation identitaire dans lequel, l'individu prend une part active. « Il n'est plus seulement question d'être dominant ou dominé en référence à son âge ou à sa caste. Ici, le meilleur est celui qui peut valoriser ses qualités physiques, celui qui gagne son combat et, selon un avis largement partagé, celui qui a le plus *travaillé*. » (Havard, 2001, p.69). Ainsi, cette nouvelle idéologie des jeunes essaye de dépasser les rapports de domination de la société traditionnelle basée sur la hiérarchie, le sexe, les castes etc.

Le tournant majeur de ce mouvement aura été le décentrement du système de valeur de la communauté et de ses gardiens vers des figures emblématiques. Que ce soit les jeunes rappers ou encore le lutteur Tyson, il s'agit là de figures individualisées qui, par leur travail personnel, incarnent la réussite personnelle. Pour les jeunes de leur génération, ils deviennent des modèles d'identification forts, qui changent leur imaginaire sur le travail, la réussite et la responsabilité dans ce qui leurs arrive. D'un univers fataliste, ils passent à l'univers de la culture de soi. D'une conception de la personne comme produit de sa société à un individu pur produit de ses actes et de ses choix. Pourtant on ne peut pas dire que ces jeunes sont en rupture avec la tradition. Au contraire, ils sont à l'intersection de tous les apports culturels tirés aussi bien de la tradition sénégalaise, de la référence africaine, de la culture occidentale notamment de la culture afro américaine. Le langage contestataire des groupes de rap, trouve son répertoire aussi bien en anglais, en français, qu'en wolof. Le wolof utilisé est d'ailleurs

un wolof en rupture avec le wolof « des citoyens », un wolof qui marque son appartenance véritable avec un vocabulaire profond qui n'est plus utilisé que dans les villages traditionnels. Cela prouve que la volonté de rupture qu'expriment ces jeunes n'est pas de l'ordre de la négation de ce qui existait déjà, mais plutôt de l'ordre de la recomposition identitaire à partir de toutes les expériences qui se présentent à eux, qu'elles viennent « du dedans » ou qu'elles viennent « du dehors ». C'est pour cela qu'en apparence, l'on voit une contradiction dans leur mode de vie, qui traduit tantôt une occidentalisation ou même une américanisation (dans leur façon de se vêtir, de parler et dans la posture du corps, dans la référence à des stars de la musique ou du cinéma américain) ; tantôt une farouche volonté de retour aux sources, comme pour préserver leur culture, avec une référence constante à des héros de la tradition sénégalaise comme *Lat Dior* et *Kocc Barma*. C'est ainsi que dans leur langage et dans leur système de référence, *Tyson* côtoie *Lat Dior* sans qu'on puisse parler de dédoublement identitaire. Ainsi partagés entre tradition et modernité, ces jeunes n'ont rien de personnes manipulées ou en perte d'identité. Ce va-et-vient continu entre soi-même et l'autre, loin d'être subi, devient progressivement une part intégrante de leur propre identité.

1.2.3 Islam et transformation sociale

L'histoire de l'Islamisation de la Ségambie ne doit pas se lire seulement sur le plan chronologique, mais aussi sur le plan géographique. (Diouf 2001, p. 107). La religion musulmane s'est infiltrée progressivement à partir de la moyenne vallée du Sénégal, dans le royaume du Tekkur, habité par les *toucouleur* (ethnie *halpulaar*). D'ailleurs, ce statut de premier royaume noir converti à l'Islam a contribué à donner au Tekkur toute sa renommée et toute son identité, essentiellement tournée vers l'Islam. Sur le plan chronologique, on sait que le roi du Tekkur, mort en 1040, est de religion musulmane et

que l'Islamisation de ce royaume s'est faite dans le mouvement global de l'expansion musulmane en méditerranée occidentale. Cependant, jusqu'au moment de la colonisation, l'Islam ne concernait que certaines ethnies et certains foyers religieux très fervents. L'expansion véritable de l'Islam dans cette région correspondra à la destruction des monarchies par le colonialisme français. Avec les confréries⁸, l'Islam devient pacifique et entretiendra des relations de collaboration avec l'organisation coloniale à l'arrivée de celle-ci.

Tout de même, malgré deux logiques sociales différentes, (une logique traditionnelle et hiérarchique et une logique Islamique) et malgré de longs épisodes de violence, l'Islam s'est installé dans la Sénégambie selon des formes différentes, en fonction des régions et des ethnies. Tout le défi a été de concilier une organisation sociale basée sur la filiation et la référence à un ancêtre commun, avec une autre basée sur une solidarité qui transcende les ethnies et se fonde sur la communauté de foi, qui elle-même transcende les États et les royaumes.

Au Sénégal, l'Islam va se développer essentiellement sous la forme de confréries, qui sont des organisations socioreligieuses, dans la mesure où le chef spirituel (marabout) entretient avec ses disciples une relation non seulement atemporelle, mais également économique et même politique. En général, l'organisation confrérique est hiérarchique et repose sur la soumission du disciple à son marabout. Ce dernier peut poser des exigences à son *talibé* (disciple), qui peuvent aller d'une contribution financière ou matérielle à des indications sur les choix électoraux. En retour le marabout s'occupe de « sauver l'âme » de son disciple, de lui venir en aide socialement et matériellement et même de jouer un rôle tampon entre lui et la bureaucratie moderne. La confrérie des

⁸ L'Islam au Sénégal se caractérise par son organisation sous forme de confréries, c'est-à-dire des groupes religieux hiérarchisés, composés d'un chef spirituel (marabout), et de disciples (*talibés*) qui lui doivent obéissance et allégeance. Les membres de chaque confrérie partagent une vision du monde et une conception commune vis-à-vis du travail, de la spiritualité etc.

Quadriyya est la première à s'être implantée au Sénégal. La *Tijaaniyya* s'imposera comme la plus grande confrérie africaine des XIXe et XXe siècle. Quant à la branche *Niassène* de Kaolack, elle va connaître une diffusion dans toute l'Afrique et même au delà. Aujourd'hui la confrérie *Murid* est la plus influente autant sur le plan économique que sur le plan politique. Elle est basée sur un système d'organisation à la fois religieuse, sociale et économique très efficace. En effet, le message de son fondateur Cheikh Ahmadou Bamba qui dit que « le travail est une forme de prière, il est sanctificateur », a su ouvrir des horizons économiques nouveaux aux disciples qui se sont investis dans tous les secteurs économiques du pays, surtout dans la culture de l'arachide. Même au plan administratif et politique, elle a su se positionner comme un référant et comme un partenaire. Elle a su tisser à l'intérieur de l'économie nationale et internationale, un réseau de commerce basé sur l'informel et dont l'étendue tant géographique qu'économique demeure insaisissable.

La culture musulmane qui concerne aujourd'hui 95% des sénégalais s'est imposée autant sur le plan politique et juridique que sur le plan des coutumes et pratiques quotidiennes comme l'habillement, les interdits alimentaires etc. La présence des mosquées rappelle la présence de la religion au cœur de la cité et au cœur des préoccupations des hommes, non seulement dans leur vie privée mais aussi dans la vie civile. Pendant ce temps, les croyances traditionnelles animistes, quoique encore très présentes restent confinées dans la sphère privée et dans le secret des communautés familiales.

L'Islam a été un grand facteur de changement sur tous les plans. La volonté transformatrice première de l'Islam dans la Ségambie fut la réactualisation de l'idée de communauté. Les communautés musulmanes étant pluriethniques, on comprend très bien la dissonance qui peut exister entre cette culture qui a une vocation transversale,

avec comme seule mémoire commune celle de l'Islam, et les cultures africaines, hiérarchiques et inégalitaires. Ainsi, l'introduction de l'Islam dans la Sénégambie correspond-t-elle à une volonté de totalisation et de mise en ordre dont l'objectif est de gommer les terroirs ethniques, souvent dans la violence.

L'Islam introduira des changements sur le plan du statut de la personne qui aura des conséquences tant au niveau de la propriété qu'au niveau de l'héritage et de la légitimation du mariage. Dans la loi coranique la personne est dotée d'une existence et d'une âme propre avec des devoirs et des responsabilités. Elle est seule comptable de ses péchés et doit rendre compte à son créateur, le jour du jugement dernier. Ainsi naît la notion de conscience individuelle et responsable. Traditionnellement, la propriété chez les *wolofs* et les *lébus* est essentiellement collective, et l'héritier n'est en quelque sorte qu'un usufruitier (surtout quand il s'agit des biens de la famille maternelle). Aujourd'hui cependant, avec l'influence de l'Islam, la propriété individuelle prend une place importante, justifiant tout par la loi coranique, au détriment de la tradition. L'héritage n'est plus seulement du domaine du symbolisme collectif mais bien un bien réel qui passe d'une personne à une autre.

Aujourd'hui, dans un contexte de crise sociale, marqué par un chômage alarmant, avec des solidarités sociales traditionnelles de plus en plus distendues, l'Islam, à travers les confréries, tend de plus en plus à prendre une place prépondérante dans le vécu des jeunes, laissés à eux-mêmes tant pour leur survie matérielle que pour leur quête de sens. La crise sociale, accentuée par la difficulté propre aux pays africains à établir des liens institutionnels entre la société et l'État et une absence de légitimité sociologique de ce dernier, se traduit par une crise de la référence identitaire, une crise de l'appartenance, un vide symbolique qui a vite été comblé par les confréries, en particulier la confrérie *murid*. Aujourd'hui l'Afrique connaît un véritable boom religieux qui a des

répercutions, comme le souligne d'ailleurs Jean François Bayart : « À partir de cette prolifération de cultes se forge vraisemblablement de nouvelles identités et de nouveaux modes d'organisation politique ». (Bayart, 1993, p. 154). Cette importance nouvelle de la religion, au lieu de signifier retour en arrière est au contraire « un des principaux véhicules du changement au sud du Sahara [...] en ceci quelle constitue un travail de construction sociale de pratiques et d'identités vécues comme primordiales » (Bayart, idem, p. 11). Aujourd'hui la confrérie *murid* illustre bien cette affirmation, tant elle a pris de l'ampleur à tous les niveaux de la société. Cette confrérie a su bâtir une organisation qui totalise l'ensemble des aspects de la vie de la personne, que ça soit dans ses rapports avec l'État ou avec Dieu, dans le travail et même dans les rapports familiaux. Elle a su ériger le travail en doctrine, et aujourd'hui, il est reconnu que « la doctrine du travail » est devenue le socle et le symbole de reconnaissance de toute conduite mouride. Cette attitude normative face au travail, trouve son appui dans les préceptes tirés des poèmes du fondateur du *mouridisme*, Cheikh Ahmadou Bamba : « Nul n'a jamais consommé une meilleure nourriture que celle qu'il a gagnée par le travail de ses mains ». « Travailles pour ce Monde comme si tu devais vivre éternellement, et travaille pour l'Autre comme si tu devais mourir demain ». « Travailler pour faire vivre les siens correspond à la prière et à l'adoration de Dieu ».

Ce culte du travail s'incarne aujourd'hui dans la figure du *modou-modou*⁹, symbole de réussite économique, et dans celle du *baay fall*, véritable symbole de résistance et de changement.

⁹ Surnom provenant du prénom Mamadou, et désignant en général, un migrant originaire du centre du Sénégal (Diourbel, Louga, Touba, Kébémér). C'est un citoyen analphabète, évoluant dans le commerce informel, mais en même temps débrouillard, et rusé. Autrefois symbole de l'analphabétisme et de l'informel, il a gagné aujourd'hui plus d'estime, parce que justement, il est devenu le symbole de l'enrichissement, notamment avec les *modou-modou* d'Amérique et d'Europe qui rivalisent en signes extérieurs de richesse.

1.2.4 Dialectique Tradition et Modernité

Dans leur ouvrage intitulée *Les pêcheurs lébu, particularisme et évolution*, Paul Mercier et George Balandier font un état de l'évolution de la société *lébu* (ethnie du Sénégal), au carrefour de différentes sources de connaissance, traditionnelles, arabes et occidentales, d'où le sous-titre : particularisme et évolution. Ce qui est important dans cet ouvrage, c'est que les particularismes de la société *lébu* sont expliqués avec une constante référence au changement et aux deux facteurs qui ont favorisé ce changement : la religion musulmane et la colonisation occidentale.

Les *lébu* se placent au point de rencontre de deux religions : l'Islam et la religion préislamique. L'Islamisation du pays *lébu* a commencé vers la fin du XIXe siècle, avec une implantation de plus en plus forte de l'école coranique. Le plus grand bouleversement de l'ordre social *lébu* par l'Islamisation a été de «contribuer à déplacer le centre de la société *lébu*, des femmes conservatrices du vieil ordre (familial, religieux, social) vers les hommes mainteneurs de l'Islam.» (Balandier et Mercier, 1952, p.41)

Avec le contact de l'école occidentale, c'est un autre ordre social qui se voit bouleversé. En effet, avec les conditions économiques créées par la présence européenne, on passe de la collectivité à l'individu, qui trouve un accès à certaines fonctions administratives. La propriété tend à être de moins en moins collective. La propriété individuelle s'affirme de plus en plus. On assiste même à la mutation des formes de l'habitat avec la fragmentation des concessions.

La complexité de la pensée *lébu* relève d'un mécanisme à la fois de conservatisme et d'ouverture. Il est intéressant de voir comment un peuple si particulariste arrive à intégrer le changement ainsi que les apports nouveaux, sans pour autant perdre ses

traditions. Comment dans cette mosaïque de croyances, on constate la capacité d'un peuple à s'adapter à son environnement, et à assimiler les éléments nouveaux. Les emprunts dont nous parlent Balandier et Mercier ont justement assuré la constitution et maintenu la cohésion d'une identité *lébu*. La société traditionnelle *lébu* a su assimiler les apports extérieurs, au lieu de s'y opposer et de briser la cohésion et l'ordre social par un rejet abrupt. Sans vouloir nous réclamer du structuralisme, on pourrait se référer à Claude Lévi-Strauss qui montre que rien ne survit sans raison dans une culture, tout est vécu ou n'est pas, en vertu de l'interdépendance des éléments constitutifs d'une structure sociale. Si une coutume ou une croyance persiste, c'est qu'elle continue d'avoir, ici et maintenant, une fonction pertinente dans l'organisation sociale ou le système de représentation. Si on se sert de cette vision des choses en la renversant, on pourrait dire que l'évolution est un des ces éléments constitutifs de la société, et de ce fait, doit être intégrée, assimilée et non rejetée. Avec une histoire faite de migrations qui a vu les *lébu* quitter une terre pour une autre, ce peuple a su développer cette grande faculté d'assimilation dans et pour la continuité. L'acceptation de cette assimilation pourrait s'expliquer ainsi (paradoxalement) par une farouche volonté de garder leur liberté et donc d'acquérir tous les outils qu'ils jugent nécessaires à leur indépendance. L'évolution est en quelque sorte un moyen d'assurer sa survie et sa pérennité.

Faisant le bilan de ces croyances et pratiques religieuses, ce qui frappe, d'entrée, c'est la très apparente division en religion des femmes, la plus archaïque, et en religion des hommes, la musulmane. Un tel fait est de grand intérêt. Il nous montre le jeu des mécanismes de conservatisme et d'innovation ; Il nous manifeste le groupement *lébu* s'emparant de tous les Dieux ou de toutes les «recettes» qui peuvent l'aider à faire le monde à sa mesure, à rendre celui-ci familier et faste. Ces emprunts doivent se réaliser sans bouleverser l'ordre social, sans bouleverser l'ordre du monde ; la fécondité, la puissance, la richesse de tous en dépend. (Balandier et Mercier, idem, p. 127)

Dans la même lignée que G. Gurvitch, Balandier et Mercier opèrent une analyse des systèmes sociaux qui veut dépasser l'habituelle confrontation entre tradition et modernité. Vouloir regarder une société et tirer des conclusions sur sa structure et son fonctionnement uniquement sous son aspect traditionnel ou moderne ne peut qu'engendrer des résultats faux et infidèles. Ces deux auteurs ont voulu étudier l'évolution dans son aspect dialectique entre la particularité, le conservatisme et les facteurs de changements, parce que tout ne change pas et aussi parce que ce qui change ne se change pas en bloc. Traditionnel ne veut pas dire figé et imperméable au changement. Toutes les sociétés, même les plus traditionnelles sont un lieu permanent de confrontation entre un avant et un après. Selon eux, si toute société porte en elle les raisons de son ordre et de sa stabilité, elle porte aussi en elle les raisons de son désordre, ou de son changement. Balandier et Mercier réussissent ici le dépassement de la sociologie des structures, basée sur une analyse formelle pour aller vers une sociologie des changements sociaux, plus dynamique. Ce travail se situe dans le refus de la séparation nette entre Occident et non-Occident. On peut croire aux esprits et en même temps croire au capitalisme. On peut avoir une conception moins individualiste de la société et croire à l'entreprise personnelle. D'ailleurs on pourrait avoir des raisons de croire que la globalisation et le post modernisme seraient plus conformes dans certains endroits où le soi est moins défini que dans certaines nations occidentales modernes. Et on serait très étonné de constater que les pratiques que l'on considère les plus traditionnelles en Afrique ont été influencées par l'Occident. Il n'y aura jamais de frontière nette entre tradition et modernité en Afrique, parce que le processus d'absorption des éléments de l'extérieur, se passe dans un contexte d'intégration dynamique qui consiste en une appropriation, en une redéfinition et en une adaptation de l'élément nouveau dans la vie de la communauté. Dans cette appropriation créative, Charles Piot se demande bien où termine la tradition et où commence la modernité :

But if this tradition owes its present form to, and derives its meaning from, modernity as much as from anything local or indigenous, it becomes analytically impossible to separate the two. Where does the traditional end and the modern begin? Where is a local that is not also global? (...) Modernity should be seen as less as historical condition than political project, whose aim has always been to center the West and marginalize the rest. An empty signifier whose content is forever shifting, modernity itself is not only intrinsically impure and hopelessly hybridized but also incorrigibly plural and forever incomplete. (Piot, 1999, p. 173)

Ainsi, la dichotomie nette entre tradition et modernité reste impossible aujourd'hui. Rattacher la tradition à une ère géographique et temporelle particulière, caractérisée par les habitudes primaires et rétrogrades, ne peut plus se concevoir, si on sait que tout bouge, tout se transforme, sous l'effet d'influences multiples. Il n'y a plus en tant que telle une tradition figée et authentique dans laquelle on va puiser. Il y a tout simplement un mouvement de transformation globale de la société, que l'on soit en milieu urbain ou en milieu rural, que l'on soit en Afrique ou en Occident. Ce qui va dans le sens d'une conception de la société et des rapports avec les individus, comme un processus inachevée et toujours sous tension. À l'instar de Jean Pierre Warnier, on peut dire que :

L'ancienne approche des traditions autorisait les analystes à les saisir au plus près de leur source originelle et primordiale, quitte à procéder à la reconstitution de ce qu'elles étaient avant le choc colonial ou les ravages opérés par la modernité. Les traditions possédaient des patries, une temporalité propre et des adeptes. C'étaient les traditions du village, de la brousse, du passé antérieur au « contact » et au choc colonial. C'étaient les traditions des Dogon, des Lao, des Nambikwara d'autrefois. Ces traditions fournissaient un standard par rapport auquel on pouvait mesurer le degré de « *détribalisation* » des personnes, d'« oubli » ou de « disparition » des traditions, et de « *détraditionnalisation* » des ruraux ou des migrants. Je pense qu'il faut tourner la page et abandonner définitivement cette perspective. Les traditions n'ont pas d'autre référence que celle de la société qui les fait vivre dans l'actualité ». (Warnier, 2008, p. 254)

Citant le livre d'E. Hobsbawm et T. Ranger sur *L'invention de la tradition* (1983), Warnier va jusqu'à dire que la modernité est productrice de tradition, en stabilisant certaines normes, puisées ou non dans la tradition. Selon la thèse de Hobsbawm et Ranger, les différents groupes sociaux (les États-nations tout particulièrement) qui se constituent à partir de la fin du XIXe siècle, s'inventent des traditions afin de s'inscrire dans la longue durée et ainsi légitimer leur cohésion, mais aussi leur domination sur d'autres peuples.

1.2.5 Politique coloniale et occidentalisation

Avec l'avènement de la colonisation, le capitalisme occidental fait son entrée en Afrique. D'une tradition de culture vivrière on est passé à une agriculture d'exploitation et d'une organisation de l'espace vitale en fonction de la circulation familiale, on est passé à l'installation de villes comptoirs, organisées pour la production industrielle et pour l'écoulement de la production. Cette urbanisation avec l'introduction de l'école, instrument à « civiliser » du colon, va engendrer des conséquences sociales, non seulement sur le plan organisationnel, mais aussi et surtout sur le plan identitaire.

La colonisation a été un puissant facteur de changement de la société sénégalaise. L'installation du colonisateur marque la disparition des hiérarchies traditionnelles au profit de la nouvelle administration coloniale dont l'objectif premier est la mise en valeur, qui se traduit par le développement de productions exportables, sur le plan industriel et agricole (Diouf, 2001, p. 195). Cet objectif économique sera à l'origine de grandes transformations sociales et politiques. Les objectifs économiques de la France durant la colonisation, ne pouvaient se réaliser que par une mainmise politique qui passe par une volonté farouche de « civiliser », d'imposer sa langue, ses mœurs, ses idées et

ses lois aux peuples conquis. Cette forme de conquêtes s'inspire d'une conception universaliste et jacobine qui, sous prétexte d'un idéal égalitariste, s'est donnée une politique assimilationniste (Diouf, idem), parce que considérant la colonie comme partie intégrante de son territoire. L'esprit de la colonisation était basé sur le fait que la culture propre du colonisateur, décrétée comme porteur d'universalité, est valorisée et imposée avec violence aux peuples colonisés, dont la culture est inapte à l'universalité. La colonisation a été un moment dans l'histoire où, sous prétexte de progrès, et avec l'argument de la rationalité moderne, l'ensemble du système de références des peuples colonisés a été ébranlé. Nous pouvons alors dire que la rationalité dite moderne et occidentale n'est pas entrée en Afrique de façon lente, suivant le processus de l'histoire et des événements, mais sous forme d'une imposition. Même si le nouveau peuple colonisé n'a pas été tout à fait écarté de ses coutumes, la colonisation a tout de même signé l'introduction d'une culture, d'un mode de vie et d'une conception de la vie qui sont autres.

1.2.5.1 École et politique coloniale

La politique coloniale de la France au Sénégal a tout de suite eu des vocations assimilationnistes. Selon Papa Ibrahima Seck, dans *La structure culturelle de la France en Afrique*, la présence coloniale de la France avait un but évident de vecteur d'influence culturelle. Les écrits du gouverneur Laurentie en témoignent :

Une colonie, quel que soit son statut politique, quels que soient les liens qui l'attachent à la métropole, est essentiellement un pays où une minorité européenne s'est superposée à une majorité indigène, de civilisation et de comportements différents. Cette minorité européenne, par le fait de moyens matériels incomparables à ceux de la masse indigène, par le fait aussi de l'assurance que lui donnent des siècles d'une vie sociale où la morale religieuse, l'élan artistique et le raisonnement scientifique et philosophique se trouvent combinés, cette minorité européenne donc agit sur les peuples

autochtones avec la vigueur disproportionnée au nombre. Elle est, si l'on veut, extrêmement contagieuse, et de sa nature, déformante [...] elle modifie par sa seule présence, un édifice de coutumes dont la manière de se conduire et de vivre des nouveaux venus fera, au moins superficiellement, douter. (Laurentie, 1944, cité par Seck, 1993, p. 17)

Il est évident alors que dans l'approche coloniale de la France tout doit concourir à participer à l'effort d'éducation et de civilisation. Dans cette mission civilisatrice et assimilatrice, il va sans dire que l'école jouera un rôle de premier plan. C'est ainsi que toute l'administration coloniale de la politique scolaire était « franco-centrique » et avait pour but de former de bons français. C'est en 1816 que l'administration ouvrait la première école au Sénégal pour répondre à des besoins précis : former des auxiliaires (interprètes et autres cadres subalternes) pour le fonctionnement de l'administration coloniale. Dans un premier temps la scolarisation était destinée aux fils de chefs avec, comme objectif principal, de faire d'eux des relais pour l'administration coloniale et plus en plus les détourner de leur culture d'origine. L'enseignement colonial ne tenait pas compte des intérêts des africains, mais répondait plutôt aux impératifs d'un programme politique et économique. Selon Pierre Erny, l'école coloniale, n'est pas née comme une réponse aux besoins mêmes de la société autochtone, parce que pensée et imposée de l'extérieur (Erny, 1981). Ainsi, le but de l'école coloniale n'était pas d'éduquer, mais d'instruire, d'imposer sa langue et sa culture.

La philosophie linguistique des conquérants, dès leur arrivée sur les côtes africaines était claire. Une seule langue est enseignée dans les écoles, admise dans les tribunaux, utilisée dans l'administration : le français. Toutes les autres ne sont que du folklore, *tutu panpan*, obscurantisme. (Esse, 2009, p. 27)

L'école et la nouvelle administration, même si elles se sont appuyées sur les divisions traditionnelles de la société sénégalaise, ont divisé la société en instruits et non instruits, inaugurant une phase nouvelle dans la vie de la société, qui verra la division de celle-ci en catégories nouvelles, non plus déterminées par la naissance ou l'appartenance familiale, mais par des acquisitions individuelles. L'introduction de l'école moderne sera porteuse de valeurs nouvelles, comme la propriété privée et la responsabilité individuelle. Des valeurs que l'école véhiculera de façon organisée et voulue, mais aussi de façon indirecte, au point d'influencer l'individu dans son imaginaire et dans sa vie quotidienne.

Dans *East African childhood*, Joseph A. Lijembe décrit comment il découvrit le principe de propriété après avoir quitté sa famille et s'être inscrit dans une école de type occidental :

À la maison je ne m'étais jamais soucié d'une quelconque parcelle de propriété que j'aurais pu réellement appeler "mienne". À l'école, je découvris que je possédais des objets qui, pour un temps, étaient miens. J'ai dû commencer à apprendre à respecter non seulement mes affaires, mais aussi celles qui appartenaient à mes camarades de classe et à l'école dans son ensemble. (Lijembe, 1967, pp. 25-26).

La littérature africaine du début des indépendances regorge d'exemples de ce type, faisant le témoignage d'une époque marquée par le passage d'un système à un autre, avec comme support, l'instruction qui prend de plus en plus de terrain. Cette instruction, aux antipodes de l'éducation traditionnelle qui constituait un *continuum* naturel avec la communauté. Avec l'école coloniale, l'idéologie dominante devient celle de la science et du progrès, alors que le savoir traditionnel est relégué au rang de désuétude. Là où l'éducation traditionnelle visait l'intégration de la personne dans sa communauté, l'école coloniale sera, elle, à l'origine d'une différenciation entre les

individus. D'abord une différenciation liée à la notion de performance et de réussite personnelle, ensuite une différenciation socioéconomique, du fait du salariat, avec d'abord l'installation du corps des fonctionnaires et ensuite avec l'installation d'une économie marchande.

L'école coloniale, a été un des moyens d'implantation de la culture occidentale en Afrique, en véhiculant et en imposant, un mode de vie autre, une langue autre, des habitudes alimentaires et vestimentaires autres. Ce phénomène qu'on peut qualifier d'agression culturelle, marque le début d'un processus, qui dure encore aujourd'hui, et qui se manifeste sous les traits d'une «dépossession de soi» (Esse, 2009). Il y a dépossession de soi puisque le groupe colonisé utilise les catégories de l'autre pour se définir et se sentir soi. Cette aliénation se vit encore aujourd'hui en Afrique, surtout dans un contexte de mondialisation où la culture africaine déjà malmenée, se trouve face à une autre, qui a plus de moyens de s'imposer.

1.2.5.2 Travail et division sociale

C'est par le système colonial, dont les visées stratégiques de domination et d'exploitation économique n'ont jamais fait un doute, que le capitalisme fait son entrée en Afrique. La production coloniale va bouleverser le mode de production domestique autour de laquelle s'articulait toute l'organisation sociale de la société précoloniale.

Le développement du capitalisme, même dans une zone de la périphérie, sépare l'homme de son produit, le détache de son environnement habituel, le prive de son droit de disposer de sa propre force de travail et de celui de jouir de ses biens agricoles. C'est par l'envergure et l'intensité de cette dislocation des modes domestiques de production, de distribution et d'échange que le système colonial se manifeste en tant que tel. (Cohen et Copans, 1978, p.11).

Le système colonial, avec son mode de production capitaliste, fera du paysan intégré à

sa communauté, un prolétaire obligé de se séparer de ses terres pour aller vendre sa force de travail comme ouvrier. Cette prolétarianisation aura un impact direct sur la dislocation des communautés familiales.

Capitalisme suppose main-d'œuvre prête à se vendre sur le marché du travail, donc tout développement capitaliste suppose au préalable, mais aussi simultanément, que la main d'œuvre soit arrachée de diverses façons aux équilibres millénaires des sociétés « traditionnelles » et amenée à quitter définitivement ou provisoirement sa communauté et son système de production originel. (Rey, 1976, p.195)

À côté du prolétaire, il y a une autre figure marquante du système et de l'État colonial, c'est le fonctionnaire, véritable symbole de l'instauration de l'État moderne. Le fonctionnariat, fondé sur des normes de hiérarchie autres que celle de la société traditionnelle, introduit alors un rapport nouveau au pouvoir.

La politique administrative coloniale, ne résulte pas d'un processus continu et planifié d'avance. Elle est plutôt le résultat de circonstances et d'improvisation (Sow, 1972). C'est ainsi que l'administration coloniale est amenée à collaborer avec les anciens chefs traditionnels à qui elle a enlevé toute autorité réelle. Cette chefferie traditionnelle sera en fait, un rouage de l'appareil administratif dont se sont servi les autorités coloniales pour des tâches qui nécessitaient le contact direct avec la population, comme par exemple le recouvrement des impôts. Leur situation était ambiguë.

Devant exécuter les ordres d'une administration européenne à laquelle il était subordonné et dont les décisions allaient bien souvent à l'encontre de la volonté de son groupe, il ressentait plus que quiconque cette opposition d'intérêts que son comportement contradictoire reflétait et qui ne faisait que traduire l'incapacité dans laquelle il se trouvait de prendre parti, par suite de sa double appartenance au système colonial et à la société colonisée. (Lombard, 1967, p. 17).

La particularité du travail du nouveau fonctionnaire colonial, c'est que non seulement il

travaille avec des dimensions techniques, politiques et économiques nouvelles, mais en même temps, il est le rouage d'un État étranger, avec une législation étrangère. De plus, dans la hiérarchie administrative, l'indigène n'occupe aucune tâche de direction. Il n'est qu'un instrument d'exécution, qui n'a pour rôle que d'être un bon employé, formé à l'école pour les besoins de l'administration. À partir de 1950, l'organisation de la fonction publique d'Outre-mer connût une réorganisation qui signa l'apparition de cadres indigènes au sein de l'administration. « Les premières promotions de commis, d'interprètes, de postiers portent en gestation une nouvelle élite. Tous ces fonctionnaires de l'école normale William Ponty, de l'école de médecine constituent une intelligentsia de type nouveau » (Sow, 1972, p. 50). Cette intelligentsia fera naître une nouvelle classe politique, avec des revendications syndicales comme une égalisation des traitements, l'obtention des mêmes conditions matérielles que leurs collègues métropolitains et la nationalité française pour tous. Petit à petit cette élite prendra la relève de l'administration coloniale en occupant la presque totalité des fonctions publiques. La nouvelle conscience politique va susciter la revendication de droits, revendication qui va finalement mener à celle de l'autodétermination.

Sur le plan social, l'individualisation et l'institutionnalisation des fonctions, viennent donner un lieu et une existence à un sujet de plus en plus autonome.

Le fonctionnaire d'État, l'employé de bureau ou le professeur, l'ingénieur, le médecin ou l'avocat, s'installent ainsi dans un temps autre ; ils s'extraient peu à peu du réseau d'appartenance, de sujétion, d'indifférenciation du passé, pour explorer les contours possibles d'une unité tout à fait nouvelle : leur personne, avec son propre corps et sa propre conscience. Et pour remplir des fonctions sociales découpées à la mesure de sa personne. Ils accomplissent en effet des tâches spécialisées pour obtenir un certain rendement, rémunérés en conséquence ; ils assument individuellement la responsabilité de leurs actes, de leur succès et de leurs échecs, et sont sanctionnés selon des critères abstraits, administratifs ou économiques.

(Mahmoud Hussein, 1993).

Ce nouveau sujet autonome, jugé selon sa compétence personnelle et catégorisé dans une nouvelle classe sociale, non plus en fonction de son appartenance familiale, mais en fonction de son occupation professionnelle propre, va développer avec ses nouveaux pairs, une culture de classe, une culture de catégorie sociale, inconnue de la culture traditionnelle populaire. Le fonctionnariat jouera un grand rôle dans le clivage de la société en classes sociales et en individualités conscientes de leur impact sur la société.

1.2.5.3 L'urbanisation

Le système colonial va imposer de nouveaux principes d'organisation de l'espace, avec une importance accrue du développement des villes et de la circulation des hommes et des biens. Le développement des villes était directement lié à des objectifs économiques de circulation des produits, qui expliquent l'importance de la spécialisation régionale. Ainsi au Sénégal l'industrie ne se développe vraiment que dans la ville de Dakar, qui était en même temps un grand port pour l'écoulement des produits, et donc un trait d'union entre la métropole et la colonie. Cette spécialisation régionale, avec la migration de la main-d'œuvre qui lui est inhérente, sera la cause de grands déséquilibres démographiques, avec des régions surpeuplées au détriment d'autres endroits du pays qui seront délaissés, parce que hors du circuit de la production.

Ainsi, la colonisation, dans un esprit capitaliste, a appliqué la loi du développement inégal, basée sur une mise en valeur « coloniale ». Ce développement inégal, en émiettant et en morcelant l'espace (Copans, 1980), a causé une inégalité des ethnies et une inégalité des villes, avec l'exode vers les centres urbains les plus développés. Depuis la Seconde Guerre mondiale, le développement des villes a absorbé une grande

partie de la croissance de la population. Avec 45 % de sa population dans les villes, le Sénégal enregistre un des taux d'urbanisation les plus élevés d'Afrique noire. Ce taux progresse chaque année au bénéfice des plus grandes villes (Dakar, Touba, Pikine dans la région de Dakar) (Soumah, 2000).

Ce développement urbain comporte des conséquences sur la vie communautaire elle-même. Aujourd'hui, avec le développement des villes, on assiste à la création d'espaces de socialisation extra communautaires, créés en fonction d'affinités et d'intérêts individuels. La ville devient ainsi le lieu de concentrations cosmopolites d'individus relativement détachés de leurs appartenances communautaires, utilisant des lieux comme l'école, les transports en commun, le marché, qui sont tous autant de médiations sociales entre l'individu et les autres. La ville est alors vue comme le lieu où les personnes viennent gagner leur autonomie.

1.2.5.4 Émergence du citoyen

Aujourd'hui, dans toutes les grandes capitales africaines, nous assistons à une explosion et à une crise urbaine sans précédent. À travers ces nouveaux espaces, naît une société civile relativement détachée de l'État, et luttant pour une certaine justice sociale et une certaine autonomisation du citoyen. La société civile, c'est non seulement l'ensemble des contre-pouvoirs comme les lobbies et associations divers réclamant davantage de droits et de justice, mais également des hommes et des femmes qui, sous la pression de la crise, deviennent des vrais agents engagés dans une lutte quotidienne. Il est alors légitime de penser que la crise que traverse l'Afrique d'aujourd'hui constitue un accélérateur du processus d'individualisation, déjà latent. Le développement de l'Afrique passera forcément par la reconnaissance de la réflexivité, qui donnera les réelles conditions à cette aspiration à la transformation de son environnement,

caractéristique du sujet moderne et libre. Amartya Sen, (Prix Nobel d'économie en 1994), est un de ceux-là. Partant de la distinction entre agent et patient, il considère que l'approche du processus de développement et de l'économie centrée sur les libertés, se situe dans la perspective de l'agent. Pour peu qu'ils disposent de possibilités sociales adéquates, les individus sont à même de prendre en charge leur destinée et de s'apporter une aide mutuelle.

Jean Marc Éla, quant à lui, pense qu'on assiste, dans l'Afrique d'aujourd'hui, à la naissance d'une réflexivité sociale. La réflexivité, comme son nom l'indique, fait référence à un reflet ; l'acteur se reflète son image. Elle évoque également un retour vers soi qui permet une évaluation de soi et de ses besoins. Et c'est à partir de là que l'acteur social peut agir, peut passer de la passivité à un rôle d'acteur du développement. Ainsi on assiste aujourd'hui, dans l'espace public, à une irruption des catégories longtemps délaissées, à savoir, les femmes et les jeunes.

Dans ce chapitre, il était question de présenter la société sénégalaise dans sa structuration traditionnelle, mais aussi dans ses transformations sous l'influence de l'Islam et de la colonisation, vers un mode de fonctionnement qui laisse éclore une nouvelle conscience de soi. Ce chapitre a permis de voir le passage de la socialisation traditionnelle, basée sur la hiérarchie et la solidarité communautaire vers la naissance du citoyen moderne, caractérisé par sa jeunesse, par le chômage et le désarroi identitaire. Pourtant c'est dans ce contexte «d'abandon», que ce nouvel individu trouvera des stratégies, non seulement pour s'en sortir économiquement, mais surtout pour se positionner en tant qu'individu, mais un individu toujours en phase avec sa communauté, à qui il réclame d'ailleurs de plus en plus de reconnaissance.

Dans le chapitre qui suit, et en complément à l'exploration de l'éclosion de l'individu au

Sénégal, il sera comment l'individu l'émergence de l'individu en Occident, mais aussi d'une analyse des axes structurants la réflexion sur la question de l'individu et de l'individualisme.

Chapitre 2 L'individualisme, état théorique de la question

2.1 L'émergence de l'individu en Occident

L'avènement de l'individu comme sujet autonome et libre, doté d'une personnalité et d'une capacité à maîtriser son propre destin a été le fruit d'une longue conquête qui aboutit à la reconnaissance de l'état libéral et au triomphe du rationalisme séculier, en gestation depuis la renaissance. Les sociétés occidentales du XIX^e siècle ont été traversées par d'importantes mutations économiques, politiques et sociales qui ont eu comme causes l'industrialisation, l'urbanisation, l'essor des États nation, la démocratie. Sur le plan idéologique, ces sociétés sont passées de valeurs telles que la hiérarchie, le communautarisme et la religion pour en embrasser de nouvelles que l'on pourrait nommer égalité et individualisme.

Le processus de reconnaissance de l'individu comme être existant par lui-même suit, au cours de l'histoire de l'Occident, deux chemins qui aboutissent tous à l'individualisme moderne tel que vécu aujourd'hui. Ainsi faut-il distinguer l'évolution de l'histoire qui, progressivement octroie à l'homme le statut d'individu doué d'une personnalité propre, et les conditions de l'émergence de l'individu sujet de droit, qui coïncide avec la naissance de l'État libéral. Tout au long de l'histoire, l'individu a conquis toujours un peu plus de reconnaissance sur le plan ontologique, mais il faudra attendre le capitalisme et l'avènement du libéralisme pour lui accorder des droits et l'extirper des appartenances communautaires.

En réalité l'avènement de la conception de l'homme comme personne, sujet de droit, libre et égal en droit et en dignité, doué d'une personnalité propre et d'un destin auquel il lui appartient de collaborer activement en même temps

qu'à la maîtrise de l'univers, est une lente conquête de l'Occident, fruit imprévisible de la rencontre de la philosophie grecque, du juridisme latin, et de la pensée chrétienne laïcisée au XVIIIe siècle. Quant à la naissance de l'individu [...] détaché de la communauté, elle constitue avec l'avènement de l'État libéral moderne, le triomphe du rationalisme séculier en gestation dès avant la Renaissance et la réforme. L'individu et l'État moderne sont donc nés en même temps. (Meulders-Klein, 1993, p. 166).

L'organisation sociale chez les grecs considère l'homme uniquement sous l'aspect de la sociabilité. Les grecs ont toujours conçu la personnalité comme une entité intimement liée à la nature et à la société humaine et jamais comme isolé du monde politique et religieux. Dans le modèle platonicien de la Cité, celui que dessine *La République*, la bonne vie prend les traits d'un collectivisme tribal dans lequel l'individu est éphémère tandis que seul le collectif possède la permanence. La collectivité n'est pas un simple rassemblement d'individus, mais une unité naturelle appartenant à un ordre supérieur aux personnes prises une à une. La notion d'homme distinct du social n'existe pas et l'individu quelque soit son degré de conscience de soi, reste intimement traversé par le collectif. La communauté est une et indivisible pour les anciens, l'homme ne peut être saisi que dans le cadre du social. Même sous sa forme austère du travail de soi sur soi proposé par les stoïciens, le bien le plus cher pour être raisonnable, demeure en général chez les penseurs grecs, la vie en société, et le fait de se savoir une partie d'un tout, ce qui explique d'ailleurs l'inexistence, en grec antique, d'un terme désignant l'individu comme on l'entend aujourd'hui (le mot *individuum* est apparu seulement au Moyen Âge).

Le christianisme introduira la conception de l'être humain comme être unique, possédant une âme personnelle, et représentant l'incarnation d'une humanité à valeur égale. Religion basée sur la croyance en un Dieu unique et séparé du reste du monde, elle est porteuse d'un affranchissement et d'une certaine individualisation. Même s'il

n'est pas générateur de l'indépendance individuelle, le christianisme apparaît comme une religion sans précédent, en introduisant une rupture radicale avec la dépendance holistique. C'est la personnalisation du rapport direct et intérieur du soi à un Dieu hors du monde, qui induit une individualisation dans le tissu social. Dorénavant, chaque personne se voit reconnaître une âme personnelle et absolue et la responsabilité de son propre salut éternel devant Dieu. Cependant l'idée d'abnégation propre à la religion chrétienne, ne la prédispose pas à vraiment jouer le rôle de catalyseur de l'indépendance individuelle. C'est au Moyen Âge que l'on va inaugurer une certaine théologie de l'individuation, (Laurent, 1993). Le nominalisme de Guillaume d'Ockam, va poser l'idée qu'il n'y a rien d'ontologiquement réel au delà de l'être particulier, de l'*individuum*, en tant qu'entité première, singulière et une. Ainsi sont réduits au rang d'abstractions, les ensembles comme l'État, et l'église, avec la séparation du spirituel et du séculier, et aussi avec l'autonomisation du politique. Seulement il faut attendre la période de la Renaissance pour voir éclore l'individu dans toute sa dimension.

Peter Von Moos, quant à lui, met l'accent sur une évolution capitale de la théologie qui, à la fin du Moyen Âge, donc déjà bien avant la Réforme, privilégie la relation directe du chrétien avec Dieu. Cette émancipation de la tutelle pastorale a contribué, selon lui, à l'affirmation de l'individu autonome et institutionnalisé tel que nous le concevons.

Certains signes d'individuation se lisent déjà au Moyen Âge, par exemple, dans l'usage des armoiries, des sceaux ou des signatures, mais les contraintes stylistiques qui président à leur élaboration sont tellement fortes qu'elles ne laissent guère l'occasion à l'individu de s'affirmer. L'apparition des prénoms, dès le XI^e siècle, pourrait également marquer la volonté de mieux distinguer l'individu du groupe familial. Toutefois, ces prénoms se réfèrent toujours à d'autres entités englobantes comme le lieu, l'ethnie, le métier, au point que certains auteurs soutiennent que l'homme du Moyen Âge ne se

connaissait que comme race, peuple, parti, corporation, famille, ou sous tout autre forme générale et collective (Burckhardt, 1860). Ce qui est certain, c'est que la période du Moyen Âge a marqué un tournant dans l'élaboration des signes de l'identité personnelle (spécialement le nom, la signature et le portrait). Le livre de Brigitte Miriam Bedos-Rezak et Dominique Iogna-Prat, *L'individu au Moyen Âge. Individuation et individualisation avant la modernité*, paru chez Aubier en 2005, a permis le renouvellement de la réflexion sur la période du Moyen Âge. Les auteurs de ce livre ont pu restituer à cette période de l'histoire son véritable rôle dans l'éclosion du « je ». Pour eux, la période médiévale constitue un moment bien particulier dans le processus d'individualisation où le « je » commence à s'exprimer à la première personne sans pour autant se singulariser ni se démarquer du groupe qui le définit (famille, lignage, paroisse, seigneurie...).

Il faudra tout de même attendre la renaissance pour voir le « je » prendre son autonomie et l'homme devenir le centre de gravité, à la place de grandes institutions comme Dieu, l'État, la Famille. Du culte de Dieu, de l'État ou de la Famille, on passe au culte du « je » qui ose se dire et se positionner comme finalité. La Renaissance a souvent été présentée comme l'opposée des ténèbres du Moyen Âge. Ainsi on l'identifie à l'individualisme et au progrès moderne, par rapport à la « nuit » du Moyen Âge, sa routine et sa stagnation supposée. « Pas une invention, pas un bain », disait Michelet en exagérant, selon certains auteurs.

C'est à partir du XVe siècle que l'individu va s'incarner dans de nouvelles manières de vivre, bénéficiant de nouveaux facteurs, comme l'affranchissement des villes, les innovations techniques telle que l'horloge, l'imprimerie, qui vont favoriser des activités individuelles comme la lecture et la mesure de son propre temps. Les premières banques et le développement de la propriété privée vont stimuler un marché libre, mu

par des intérêts personnels et par le goût de l'initiative individuelle. Désormais dire «je» prend du sens : « Vers la fin du XVe siècle, l'émergence subversive en Europe occidentale d'un individu se voulant le libre auteur de son destin prend le visage d'un être cosmopolite, hédoniste, soucieux de singularité et aimant le risque, comme Christophe Colomb». (Laurent, 1993, p. 25)

La figure de Christophe Colomb reste un symbole de libération et de singularisation, qui sort de la norme préétablie pour inventer sa propre norme. Jacques Attali l'énonce ainsi :

1492, c'est la naissance de l'individu. Il y a cinq figures qui dominent alors : le découvreur, le mathématicien, l'artiste, le marchand, le philosophe. À travers ces cinq figures, c'est l'individu qui est exalté. Et l'individu comme aventurier : qui sort de la norme, qui sort des règles, qui sort de la route prévue, qu'il s'agisse d'idées, de voyages ou de peintures [...], ce qu'annonce 1492, c'est que désormais l'homme vit son aventure personnelle. (Attali, 1991)

Avec la Réforme, l'individualisme prend une nouvelle tournure. L'individu pensé par Luther et par Calvin assume pleinement sa pleine responsabilité devant Dieu, dans la solitude de son intimité. Désormais le « je » ose se poser face à l'altérité absolue. C'est le protestantisme qui donnera à la liberté individuelle son fondement religieux et métaphysique, en posant pour principe la capacité rationnelle d'autodétermination du croyant. Le protestantisme (Weber,) portera en lui les germes du nouvel esprit capitaliste en ceci qu'il installe une nouvelle conception de la vie et du travail. Le travail n'est plus un châtement expiatoire du péché originel comme dans l'éthique catholique, mais plutôt une valeur fondamentale qui rapproche chaque personne de Dieu. C'est dans cette religion protestante libératrice de l'individu que Adam Smith trouve son inspiration, pour bâtir les principes du libéralisme économique qui se positionne rapidement comme modèle à la fois conforme à la nature humaine et à la société. En

effet, c'est dans son ouvrage intitulé *La Richesse des nations*, paru en 1776 qu'il explique les principes du libéralisme, fruit du système capitaliste, qu'il lie fortement aux principes de l'intérêt individuel.

« He intends only his own gain, and he is in this, as in many other cases, led by an invisible hand to promote an end which was no part of his intention (...) By pursuing his own interest he frequently promotes that of the society more effectually than when he really intends to promote it. I have never known much good done by those who affected to trade in the public good ». (Smith, 1776, p. 184)

2.1.2 Système capitaliste, mode de production capitaliste

Le système capitaliste repose sur des bases économiques, juridiques et idéologiques qui seront déterminantes pour l'avènement de l'individualisme en Occident : bases économiques fondées sur le rapport capital-travail, l'économie de marché, la recherche du profit, la division du travail et la monnaie ; bases juridiques qui reposent sur la propriété privée, les droits des citoyens, la liberté du travail, la liberté d'entreprendre ; bases idéologiques qui reposent sur l'individualisme.

Le système capitaliste naît dans le contexte de la révolution industrielle qui a provoqué de grands bouleversements économiques et sociaux. La première révolution industrielle débute en Grande-Bretagne dès le XVIIIe siècle et installe les conditions certaines pour le progrès économique et social avant de s'étendre en Europe et aux États-Unis, où aura lieu une seconde révolution industrielle à partir de 1896.

Alors que la première révolution industrielle repose sur le charbon, la métallurgie, le textile et la machine à vapeur, la seconde trouve ses fondements dans l'électricité, la mécanique, le pétrole et la chimie. L'économie des pays d'Europe et d'Amérique du Nord sera alors considérablement bouleversée par le développement de l'industrie

lourde et des nouveaux secteurs industriels naissant, tel que celui de l'automobile qui intensifie et diversifie la production. Cette intensification de la production fera naître de nouvelles méthodes de production et de gestion de la production. Ainsi de plus en plus naquirent de nouveaux métiers de cols blancs qui vont former plus tard la classe moyenne. Au début du XXe siècle naquirent le *fordisme* et le *taylorisme*. C'est en 1900 que dans sa réflexion sur la rationalisation du processus productif, que Taylor introduit l'idée de la parcellisation et du chronométrage des tâches, faisant de l'ouvrier un simple exécutant de tâches découpées et simplifiées au maximum, afin d'assurer une cadence efficace au travail. Au même moment, Henry Ford invente le tapis roulant pour l'acheminement des produits dans les chaînes de montage.

Karl Marx qualifiait déjà cette forme d'organisation du travail industriel capitaliste d'aliénation, qui fait de l'ouvrier « une simple machine à produire la richesse pour autrui, écrasée physiquement et abrutie intellectuellement ». Chez Marx l'aliénation se situe à deux niveaux. D'abord au niveau du salaire qui est un simple moyen de reproduction de la force de travail de l'ouvrier; ensuite par le fait que, ce que l'ouvrier produit lui échappe complètement pour être une simple marchandise destinée au marché universel. Une aliénation d'autant plus forte que Marx a démontré dans le chapitre VII du *Capital* que le travail participe à l'identité de l'individu, parce que le travailleur est celui qui se subordonne à la fin qu'il s'est donnée lui-même, et comme tel il s'identifie à son travail et au produit de ce travail. Ce qui structure les sociétés traversées par le système capitaliste, c'est donc le travail salarié dans les usines, les entreprises, les commerces etc. Le nouveau système économique et social entraîne beaucoup de mutations sur la façon de vivre et de travailler, qui à leur tour auront des conséquences sur l'organisation sociale elle-même. Sur le plan social, la libération de la main d'œuvre va favoriser la migration vers les grandes villes, entraînant progressivement la

déstructuration de la paysannerie et de l'artisanat traditionnel. La monétarisation de l'économie et le travail salarié joueront un important rôle dissolvant des rapports sociaux traditionnels. La liberté du travail, en permettant la libéralisation dans l'occupation des métiers (qui dépendait de l'appartenance familiale) et en créant ainsi de nouvelles professions, détruit les anciennes hiérarchies fondées sur l'appartenance familiale et sociale pour les remplacer par des hiérarchies techniques fondées sur la compétence et la monétarisation des rapports sociaux. Une monétarisation qui va gagner toutes les branches de la société, entièrement tournée vers la recherche de profit. En effet, les agents économiques ne sont encouragés à produire que s'ils espèrent tirer un bénéfice de leur activité. Pour cela, la recherche de profit commande l'installation d'instances de veille sur les intérêts des investisseurs, comme un système bancaire fiable et des garanties de l'État sur la propriété individuelle. En effet, ce système ne peut fonctionner que si l'État se porte garant de la liberté individuelle et de la propriété privée. Propriété privée qui représente alors un des fondements du système libéral et qui est un principe d'appropriation exclusive, attaché à des individus considérés comme doués de raison et donc capables de connaître leur intérêt. Et comme tels, ils doivent avoir la liberté de guider leurs actions vers cet intérêt personnel (Smith, 1776).

Un être doué de raison, mais aussi un être qui s'appartient à soi, voilà comment Locke (1690), à qui on accorde la paternité de l'esprit de la propriété privée, conçoit l'homme. Locke considère qu'à l'origine, il existe entre les hommes une communauté de la terre et des choses, entendue au sens d'un droit égal en chacun sur les choses nécessaires à sa conservation. Seulement il y a selon lui, une exception à ce système, en ceci que chaque homme trouve une propriété exclusive dans sa propre personne, et donc aussi dans les facultés, activités vitales et actions contenues en elle. Ainsi tout travail appliqué à une chose de la nature, soustrait celle-ci à la copropriété initiale et en fait un

bien propre. Ainsi le travail personnel que chacun ajoute à la chose donnée est comme une partie de soi qu'il donne à cette chose et finit par faire de cette chose, « sa chose ». Cette activité d'appropriation, sera au cœur de la libération de l'individu des appartenances communautaires, puisque désormais une partie de son identité peut s'extirper de cette dépendance à l'autre et s'isoler dans son rapport direct à la nature et aux choses, qu'il s'approprie pour les transformer par la suite.

Nous voyons que dans les communautés qui ont été formées par accord et par traité, ce qui est laissé en commun serait entièrement inutile, si on ne pouvait en prendre et s'en approprier quelque partie et par quelque voie. Il est certain qu'en ces circonstances on n'a point besoin du consentement de tous les membres de la société. Ainsi, l'herbe que mon cheval mange, les mottes de terre que mon valet a arrachées, et les creux que j'ai faits dans des lieux auxquels j'ai un droit commun avec d'autres, deviennent mon bien et mon héritage propre, sans le consentement de qui que ce soit. Le travail, qui est mien, mettant ces choses hors de l'état commun où elles étaient, les a fixées et me les a appropriées. (Locke, 1690, p. 36)

Chez Locke, la *property* réfère d'abord non aux biens matériels, mais au fait de s'appartenir soi-même, une notion héritée de la tradition de l'*Habeas Corpus* : droit à la vie, à l'intégrité de son corps et de sa personne, aux fruits de son travail, etc. Droits dont dérive le droit d'appropriation sur la nature, comme fruit de son travail (lequel travail est une partie de soi). La société est faite pour défendre la vie et la propriété de soi-même, aider au développement et au plein épanouissement des facultés de chacun. Et tout le monde étant doué de raison, homme comme femme sont égaux face à la protection de la société. De l'acceptation de la propriété privée, dérivent directement identité individuelle, droits juridiques, droits politiques, parce que « l'homme libre est celui qui ne dépend d'aucun autre, qui n'appartient à personne ». D'où le caractère « sacré » de la propriété privée : elle est le fruit de « l'industrie », c'est-à-dire du travail dont dépend la liberté. La Nation garantit « souverainement » propriété privée et

libertés individuelles. Le droit de propriété ainsi défini, implique droits politiques et citoyenneté, puisque la propriété est incontestablement la condition de la liberté.

Si de la propriété privée naît directement l'identité de l'individu, qu'en est-il des laissés-pour-compte qui ne peuvent accéder à la propriété ? Pendant que le libéralisme était magnifié par la classe bourgeoise, naissait un anti-individualisme, fondé tout d'abord sur la critique de l'exploitation de l'homme qu'introduisait l'industrialisation moderne¹⁰. Le processus d'individualisme est depuis le XVIIIe siècle, teinté d'une forte critique. La liberté individuelle n'a pas toujours été unanimement reconnue comme un progrès de l'humanité. Souvent influencée par le catholicisme et teinté de la nostalgie du passé, l'anti-individualisme, s'en prend tantôt à la figure du bourgeois égoïste et complice du capitalisme, tantôt à son pouvoir de destruction sur la famille et sur la religion.

Selon Robert Nisbet, la « tradition sociologique » du dix neuvième siècle et du début du vingtième siècle constitue « une révolte contre l'individualisme » du siècle précédent. À ses yeux, le XIXe siècle n'est pas le siècle de l'individualisme comme on a bien voulu le croire, mais bien le siècle de l'anti individualisme. L'individualisme a été l'objet de plusieurs critiques, parce qu'identifié comme facteur de désintégration de la société. Beaucoup de penseurs anti individualistes ont vu dans cette désintégration sociale, le fait de la révolution française et de la doctrine des droits de l'homme. Le Vicomte de Bonald, a été l'un des premiers au XIXe siècle à affirmer le primat du social, et la nécessité de le penser en tant que tel, comme un principe constituant (ou « constitutif »). Selon lui :

Les écoles de philosophie moderne, matérialistes ou éclectiques, ont fait la philosophie de l'homme individuel, du moi, qui joue un si grand rôle dans

¹⁰ Cf. Pierre Leroux, « De l'individualisme et du socialisme », Œuvres, Paris, 1851. Leroy, Histoire des idées sociales, II.

leurs écrits ; j'ai voulu faire la philosophie de l'homme social, la philosophie du nous, si je peux ainsi parler, et ces deux pronoms, moi et nous, distinguent parfaitement les deux manières de philosopher [...] Ils n'ont vu que le particulier, que l'homme ; je n'ai vu que le général, que la société. Ils ont cru que c'était à l'homme à faire la société, et je crois que c'est à la société à faire l'homme. (Bonald, 1796, p. 444).

Réforme et Révolution, voilà deux réalités qui vont faire l'objet d'une condamnation sans nuances et sans appel. Ainsi Joseph de Maistre écrit à propos des Réformateurs :

Ils virent des défauts dans cet édifice antique qu'ils tenaient eux-mêmes pour divin. Ils entreprirent de le réformer, et cette réforme consistait à déraciner les fondements et à les enlever pour en substituer de nouveaux. Jamais la raison humaine ne fit un plus grand effort et jamais elle ne fut plus absurde que lorsqu'elle mit la discussion à la place de l'autorité, et le jugement particulier de l'individu à la place de l'infailibilité des chefs. (Joseph de Maistre, 1884-93, p. 76)

Selon Joseph de Maistre, l'individualisme est la source de l'atomisation de la société. Il n'est que destruction sociale et « anarchie ». Joseph de Maistre n'est pas le seul à utiliser le terme d'« anarchie » pour porter un jugement négatif sur l'individualisme. Saint-Simon, pour faire référence à ce phénomène, qu'il attribue directement à la mentalité résultant des lumières et de la révolution française, ne va jamais utiliser en tant que tel le mot « individualisme », mais parlera plutôt « d'égoïsme » et « d'anarchie ». Pourtant, après sa mort et ce, des 1825, ses disciples vont commencer à utiliser le terme « d'individualisme ». Le mot « individualisme » ne fera son apparition dans un dictionnaire français qu'en 1836.¹¹

Durant cette période, l'individualisme est fortement associé aux idées de la révolution française. Tocqueville, (disciple moins virulent contre la réforme et la révolution

¹¹ François Raymond, supplément au dictionnaire de l'académie française, 6^e édition publiée en 1835 (Paris 1836) première apparition du mot « individualisme » dans un dictionnaire en France.

française que son maître Saint Simon), associe ce phénomène aux conséquences indésirables de la révolution française et à l'esprit de la démocratie. Une valeur qui selon lui, était inconnue des français de l'ancien régime, période où les individus n'étaient pas isolés, mais faisaient partie intégrante de la société. Il affirme :

L'individualisme est une expression récente qu'une idée nouvelle a fait naître. Nos pères ne connaissaient que l'égoïsme. L'égoïsme est un amour passionné et exagéré de soi-même, qui porte l'homme à ne rien rapporter qu'à lui seul et à se préférer à tout. L'individualisme est un sentiment réfléchi et paisible qui dispose chaque citoyen à s'isoler de la masse de ses semblables et à se retirer à l'écart avec sa famille et ses amis ; de telle sorte que, après s'être ainsi créé une petite société à son usage, il abandonne volontiers la grande société à elle-même. L'égoïsme naît d'un instinct aveugle ; l'individualisme procède d'un jugement erroné plutôt que d'un sentiment dépravé. Il prend sa source dans les défauts de l'esprit autant que dans les vices du cœur. L'égoïsme dessèche le germe de toutes les vertus, l'individualisme ne tarit d'abord que la source des vertus publiques; mais, à la longue, il attaque et détruit toutes les autres et va enfin s'absorber dans l'égoïsme. L'égoïsme est un vice aussi ancien que le monde. Il n'appartient guère plus à une forme de société qu'à une autre. L'individualisme est d'origine démocratique, et il menace de se développer à mesure que les conditions s'égalisent. (Tocqueville, 1840, pp. 108-109)

Ainsi leurs critiques étaient plutôt dirigées contre l'idéologie libérale qui voulait faire croire qu'il existait un lien naturel entre les intérêts individuels et les intérêts de la société. À la place, ils ont voulu mettre en avant des concepts tels que « association », « harmonie », « altruisme » ou encore « socialisme »¹².

Les socialistes vont cibler l'Angleterre, terre du libéralisme comme le lieu de « décadence de l'humain ». Les socialistes allemands vont parler « d'aliénation » (*Entfremdung*) inhérente à la logique marchande. Dans son enquête sur *La situation des classes laborieuses en Angleterre*, Engels soulignait la sourde hostilité entre « les deux

¹² Le terme de « socialisme », deviendra courant vers les années 1830.

courants de la foule qui se croise », « l'indifférence brutale » et « l'isolement de chaque individu au sein de ses intérêts particuliers », « l'égoïsme borné » et « la désagrégation de l'humanité en monades ».

D'une façon générale, le courant anti individualiste a été inspiré par un désir « romantique » d'insuffler de l'harmonie à la société, pour contrebalancer le rationalisme et l'intérêt personnel prônés par le libéralisme. Les romantiques vont rejeter l'individualisme des Lumières et de la Réforme. Là où le libéralisme affirme la liberté d'entreprise individuelle, le romantisme oppose la liberté du génie créateur, affranchi de la « plate morale » uniforme de *l'Aufklärung*.

L'anti-individualisme atteint son sommet vers 1920, avec la montée du marxisme-léninisme qui pose non seulement une antinomie radicale entre le collectivisme et la liberté individuelle identifiée à l'égoïsme petit-bourgeois, mais aussi le postulat selon lequel nous sommes avant tout des êtres socialisés, et que la classe à laquelle nous appartenons nous détermine bien plus que notre action individuelle. « Ce n'est pas la conscience des hommes qui déterminent leur existence, c'est au contraire leur existence sociale qui détermine leur conscience ». (Marx, 1859, p. 272-273)

2.1.3 Individu, sujet et subjectivité

Dans le système capitaliste, l'individu se manifeste donc dans la figure du bourgeois propriétaire. Seulement, cet individu reste déterminé par sa classe sociale et reste défini par les conditions économiques et sociales. Le bourgeois n'avait pas de subjectivité en dehors de l'être, pur produit de sa société. Il est individu, mais pensé dans les stricts rapports entre individu et communauté, et n'existe que comme attribut et non comme sujet. Le sujet, c'est lorsque l'individu se pense comme source absolue de la pensée et de la conscience. Ainsi, malgré sa reconnaissance sociale comme père, patron,

propriétaire, le bourgeois capitaliste traverse une crise d'identité parce que, non reconnu dans son moi profond, dans sa subjectivité, en relation avec d'autres subjectivités. Il est en quête d'une certitude de sa conscience subjective de son existence qui nécessite la rencontre avec autrui et sa conscience. La reconnaissance de l'individu, propriétaire ou travailleur libre, en somme la reconnaissance de l'être matériel de l'individu, voilà ce qu'offre la société en mutation à l'homme nouveau, cherchant son identité, alors que dans cette quête d'identité, l'être matériel ne suffit pas. Ce que cherche l'individu, c'est une existence dans sa subjectivité. Dans l'histoire de l'Occident et dans le processus d'individualisation qui la caractérise, cette subjectivité n'a pu se développer qu'en marge du fonctionnement matériel de la société, c'est à dire dans l'art et dans la vie privée, parce que sollicitant non pas la propriété, mais la reconnaissance, même violente de l'intersubjectivité, telle que décrit par Hegel dans la relation maître-esclave. Au début du XXe siècle, les travaux de Freud sur le subconscient, incitent à se tourner vers la partie inconnue de l'individu lui-même, mais aussi à poser l'autre comme moi-même dans moi. Un retour vers le moi profond et de ce qui fait sa spécificité est amorcé. La poésie de l'époque, atteste de ce retour vers soi, pour combler les manques du monde extérieur. Dans un monde qu'ils trouvent de plus en plus incohérent et chaotique, les écrivains et poètes¹³ se penchent sur leur moi et tentent de s'examiner eux-mêmes pour retrouver en eux une cohérence qu'ils ne trouvent pas à l'extérieur d'eux. Désormais il est possible de penser l'homme à partir de son for intérieur et non plus seulement à partir de sa relation extérieure avec le monde et avec les autres. On voit dans cette reconnaissance l'amorce de l'esprit des droits fondamentaux, bâtis sur « ce qui fait que l'homme est homme » et amorcée déjà dans la pensée hégélienne.

¹³ Cf. les œuvres de Guillaume Apollinaire et de Marcel Proust.

Pour Hegel, la société libérale est un accord égal et réciproque entre citoyens pour se reconnaître mutuellement. Si le libéralisme selon Hobbes ou Locke peut être interprété comme la poursuite de l'intérêt personnel bien compris, le libéralisme hégélien peut être vu comme la poursuite de la reconnaissance rationnelle, c'est-à-dire la reconnaissance sur une base universelle selon laquelle la dignité de chaque personne comme être humain libre et autonome est reconnu par tous. (Fukuyama, 1992, p. 234)

2.1.4 Conditions politico juridiques de l'émergence de l'individu

En 1789, la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen est adoptée en France. Les droits fondamentaux y sont reconnus et juridiquement formalisés comme individuels, naturels et évidents. Il est reconnu alors que ces droits fondamentaux ne viennent pas à l'individu par son appartenance à la société, mais bien de sa nature. L'individu gagne son caractère universel et s'affranchit de toute appartenance culturelle, sociale ou historique.

La notion de droits subjectifs est un produit direct de l'individualisme *jus naturalis*. En d'autres termes, qu'elle ne peut avoir d'autre signification que l'attribution à l'individu en tant que tel, c'est-à-dire dans sa naturalité native, de droits qu'il peut faire valoir aussi bien dans ses rapports avec les autres individus que contre l'État. (Colliot-Thélène, 2006, p. 3)

Avec la déclaration des droits de l'homme, simplifiée par Villey dans l'expression « de ce qu'est l'homme, déduire son droit », c'est une vraie révolution idéologique qui s'opère et qui se traduit par une nouvelle conception du droit. Désormais, au droit romain, laquelle ne concevait de droits que dans le cadre de relations entre des hommes qui se disputent des « choses extérieures », dont la tâche du juge est de déterminer le juste partage, s'oppose la doctrine nouvelle fondée sur le « sujet de droit » (Villey, 1983, p. 153)

Les « Droits de l'Homme », ou droits fondamentaux, noyau des droits subjectifs, sont

attachés à l'homme en tant que tel, indépendamment de ses appartenances sociétales et politiques. Ce sont des droits dont l'existence, précède tout pouvoir qui, non seulement inaugurent une conception libérale des rapports entre individu et État, mais en plus pose les fondements d'une conception de la nature humaine inhérente à l'individu lui-même, indépendamment de tout contexte institutionnel. La modernité aura comme fondement idéologique cette reconnaissance de l'individu comme valeur universelle, transposable dans tous les contextes et dépassant les frontières géographiques et politiques. Le grand apport de l'esprit libéral aura été l'idée qu'à l'individu soient attribués des droits subjectifs, à titre d'entité juridique autonome distincte de sa communauté de naissance, ethnique ou familiale. Les droits fondamentaux se posent antérieurement et au dessus de tout État et de toute loi positive, tout en nécessitant l'existence d'un État pour leur garantie et leur protection. La modernité ne marque pas seulement l'avènement de l'État-nation garant de l'intérêt général, elle marque aussi la reconnaissance des droits subjectifs de l'homme, plaçant ce dernier, non plus dans la proximité des relations communautaires, mais bien dans une relation de face à face avec l'État, en tant que citoyen de son pays et du monde.

2.1.5 Les modes d'expression de l'individu moderne

C'est en Angleterre que l'individualisme se vivra et s'institutionnalisera de façon plus rapide, et de la façon la plus concrète. L'affirmation de la souveraineté individuelle fera naître un nouveau modèle de lien social contractuel et différent du type communautaire ou holiste. C'est dans ce courant que Hobbes va publier le *Léviathan* fortement imprégné de l'idée d'individualisme et d'intérêt personnel. C'est au nom de cet intérêt personnel que Hobbes va préconiser le renoncement au droit naturel de l'individu au profit de la collectivité. Cette idée sera suivie par Spinoza, sans le renoncement total de l'individualité propre à Hobbes. S'appuyant sur Hobbes et Spinoza, Locke va défendre

l'idée selon laquelle, raisonnablement exercé, le droit naturel de l'individu comprend la norme de sa propre autorégulation. D'après Alain Laurent,

Il revient à John Locke d'avoir fait de la société politique une association procédant de la volonté contractuelle de libres individus qui ne lui sont pas redevables de leur être. C'est enfin à lui qu'on doit l'établissement d'une relation d'interdépendance entre la liberté individuelle, le libéralisme politique (les individus contrôlent le pouvoir de l'état qui lui-même garantit le libre exercice de leurs droits naturels dans la pluralité des opinions) et le libéralisme économique (le libre-échange des droits de propriété sur le marché) permet à l'indépendance individuelle de s'affirmer dans le cadre des interdépendances. (Laurent, 1993, p. 37)

L'émergence de l'État-nation a été un préalable à l'émergence de l'individu comme sujet de droit, parce qu'il a été nécessaire de rompre la relation à trois entre l'État, la famille et la personne. L'État en tant que puissance souveraine existe très tôt dans les sociétés occidentales, par exemple dans la Rome impériale, sauf que pour ces peuples, le couple individu État n'existe pas sans l'intermédiaire de la famille. Le souverain traite directement avec le chef de famille qui a plein pouvoir dans la « maison ». Ce dernier gouverne hommes et biens dans le respect de la hiérarchie et dans l'esprit de soumission à la règle (Meulders-Klein, 1993, p. 166). Pour que la notion d'individu, qui réfère à un mode d'être, au fait de s'appartenir, puisse s'expérimenter, il a fallu définir clairement son statut juridique comme sujet de droit, comme citoyen dont la relation avec l'État, garant de ses libertés, se réalise dans un face à face, sans intermédiaire.

Aujourd'hui, liberté, droits individuels, droits politiques et citoyenneté sont devenus des acquis dans la conscience moderne, et dans le vécu des individus. La garantie des droits individuels a investi même l'affectivité et l'intimité et prône l'idée du bonheur privé, et fait entrer l'individualisme dans la vie quotidienne et dans les mœurs.

La libéralisation du travail a entraîné des décalages temporels, avec le morcellement du temps de l'individu qui se trouve à gérer des activités de plus séparées spatialement. L'individu choisit librement sa façon de vivre, en soi ou en famille, laquelle famille devient le lieu privilégié d'expression des sentiments et le refuge intime par excellence (Ariès et Duby, 1985).

Les sphères publiques et privées sont désormais nettement séparées. La première occupant le terrain des relations entre le citoyen et la cité, et la deuxième abrite l'intimité, la famille, les choix individuels, la vie religieuse, les goûts et les passions. Une indépendance de la sphère privée qui traduit un individualisme de plus en plus enraciné dans les intimités existentielles des êtres. Liberté et responsabilité sont accordées à l'individu pour tout ce qui concerne « son bonheur personnel ». Le mariage et la vie de couple deviennent choses individuelles, parce que relevant désormais du domaine privé et non plus tributaires des appartenances obligées, figées dans le temps et l'espace.

C'est entre autres, l'observation d'une généralisation de l'individualisme qui a conduit de nombreux philosophes et sociologues à parler de sociétés désormais postmodernes, où l'individu devient le centre de l'organisation de la société, mais aussi le consommateur obligé d'une société vouée à la production et à l'accumulation illimitée de richesses.

La liberté dans les goûts et passions personnelles, alliée à la transformation de la nature du travail¹⁴, marquent les prémices de l'individu consommateur. Aujourd'hui on parle de société de consommation, tellement ce phénomène a investi la vie quotidienne. L'ère

¹⁴ Hannah Arendt démontre dans *La condition de l'homme moderne*, comment les objets du monde moderne sont devenus des produits du travail dont le sort naturel est d'être consommés, au lieu d'être des produits de l'œuvre, destinés à servir.

de la consommation fait penser à une deuxième révolution.

Sans doute le droit d'être absolument soi-même, de jouir au maximum de la vie, est-il inséparable d'une société ayant érigé l'individu libre en valeur cardinale et n'est t-il qu'une ultime manifestation de l'idéologie individualiste; mais c'est la transformation des styles de vie liée à la révolution de la consommation qui a permis ce développement des droits et désirs de l'individu, cette mutation dans l'ordre des valeurs individualistes. Bond en avant de la logique individualiste : le droit à la liberté, en théorie illimité mais jusqu'alors socialement circonscrit dans l'économie, le politique, le savoir, gagne les mœurs et le quotidien. (Lipovetsky, 1983, p. 13)

Aujourd'hui les tenants de la pensée postmoderne, considèrent que l'individualisme ne comporte pas en lui-même le principe de son bon fonctionnement et ne voient dans cette réalité que la juxtaposition de conduites irresponsables, dans une société où « tout se vaut ». En sociologie, la postmodernité désigne la fin du règne de la raison comme totalité transcendante dans les sociétés contemporaines occidentales. Ainsi, dans l'optique de la postmodernité, l'idée de progrès n'est plus liée à un sens historique, contrairement à la vision de la modernité pour qui la justification du progrès se trouve dans une certaine historicité. Dans l'esprit de la modernité, le bonheur devrait venir avec le progrès des sciences, alors dans l'ère postmoderne, où les valeurs profondes de la modernité sont remises en cause, le bonheur est une affaire de quête personnelle. Dans son ouvrage intitulé *L'air du vide*, Gille Lipovetsky décrit l'individu à l'image de Narcisse, désespérément tourné vers son vide intérieur. L'individu contemporain serait absorbé par le souci de soi, le vouant à un travail de personnalisation de ses actes, sans précédent dans l'histoire de l'humanité. L'homme contemporain serait individualiste et Narcisse son chef de fil mythique. Contrairement à l'individualisme prométhéen, l'individualisme narcissique ne cherche pas à mener une grande œuvre, émanation d'une personnalité forte et créatrice, mais de peupler un vide intérieur, tant bien que

mal, sur fond d'indifférence généralisée devant tous les signifiants. Je pourrais tour à tour revendiquer mon attachement au bouddhisme, manger chinois, voter écolo et rouler en quatre-quatre, etc. L'individu postmoderne ne cherche pas à s'insérer ou à participer à une cohérence générale, il ne cherche qu'une satisfaction personnelle. Il ne vient pas s'inscrire dans un projet plus général de construction de soi, mais essaye tout simplement de masquer le vide du désœuvrement. Ce qui a favorisé cette situation, ce n'est pas tant les individus eux-mêmes qui, dans leur *for intérieur* décident de se replier sur eux-mêmes. Si aujourd'hui le repli identitaire est possible, c'est aussi parce que la société dans son organisation en a fourni les conditions de possibilité. Selon Gilles Lipovetsky, c'est l'affaiblissement des structures institutionnelles et politiques qui a causé ce que Hannah Arendt appelle une « crise de l'autorité », et qui fait qu'aujourd'hui les individus ne sont plus reliés entre eux. Ce qu'il appelle *l'ère du vide*, c'est l'ère de l'éclatement et de l'isolement de chacun, l'ère des sociétés éclatées où les minorités l'emportent sur les grands ensembles. C'est ce qu'Alain Ehrenberg dit dans son ouvrage intitulé, *l'individu incertain*.

La nouveauté est la prise en charge croissante de problèmes par l'individu lui-même, à tous les échelons de la société. Le nombre de mécanismes sociaux qui favorisaient les automatismes de comportements ou d'attitudes a largement diminué au profit de normes incitant à la décision personnelle, qu'il s'agisse de recherche d'emploi, de vie de couple, d'éducation, de manière de travailler ou de se conserver en bonne santé : dans ces domaines et dans d'autres encore, nous sommes incités à être responsables de nous-mêmes. La vie était vécue par la plupart des gens comme un destin collectif, elle est aujourd'hui une histoire personnelle. Chacun, désormais indubitablement confronté à l'incertain, doit s'appuyer sur lui-même pour inventer sa vie, lui donner un sens et s'engager dans l'action. Ce changement de situation de l'individualité, cette prise en charge personnelle là où régnaient des règles comportementales fixes constitue une tendance de fond des sociétés démocratiques avancées. (Ehrenberg, 1995, p. 18)

Les auteurs de la postmodernité, non seulement mettent en doute les facultés de cohésion d'une société éclatée et sans repères, mais ils y voient également la source d'une série de pathologies sociales, de solitude, d'angoisses et de désorientations.

2.2 Le trois axes structurants de l'analyse de la relation individu/société

Ce sous chapitre fait un tour d'horizon des différentes approches sociologiques de l'individualisme. Cela permettra une prise de position plus aisée, quant à l'orientation de ce travail.

L'opposition entre individu et société constitue l'un des axes structurants de la sociologie en tant que discipline. Durkheim, un des pères fondateurs de la sociologie, a certainement joué un rôle important dans ce clivage disciplinaire. Ainsi, traditionnellement les sociologues de l'individualisme se séparent en deux camps opposés. Le camp de « l'individualisme méthodologique » qui part des parties (individus) pour expliquer « le tout » (la société, les institutions etc.) Ce courant a été défendu notamment par Max Weber et plus récemment, par le sociologue français Raymond Boudon. Le camp opposé, celui du holisme méthodologique, représenté par la sociologie de Durkheim, contrairement au précédent, part « du tout » (le collectif), pour rendre compte des parties individualisées. Il existe également un troisième axe, qui est celle de l'interdépendance dynamique entre individu et société (Élias) et de la réciprocité (Marcel Mauss). Considérant les deux premières trop exclusivistes, j'ai choisi la troisième voix pour mieux comprendre les relations entre individu et société dans le contexte sénégalais. L'explication par la réciprocité semblait en effet, plus appropriée pour saisir toutes les subtilités et stratégies qui entourent le devenir sujet du jeune sénégalais.

2.2.1 Durkheim et le holisme méthodologique

Grand admirateur de la pensée de Saint-Simon qui, selon lui, contient en germe tous les grands courants du XIXe siècle, dont le positivisme, le socialisme et l'aspiration à un certain renouveau religieux, Émile Durkheim (1858-1917) que l'on présente comme le fondateur de la sociologie française, est en même temps le représentant du holisme méthodologique. Le projet majeur de Durkheim consiste à résoudre de façon scientifique et positive « la question sociale », et pour lui, la sociologie peut apporter la solution. Ainsi va-t-il mettre en place une méthode rigoureuse d'analyse des « faits sociaux », méthode qu'il va développer dans son ouvrage intitulé *Règles de la méthode sociologique* (1895). Voici comment il définit les « faits sociaux » dans un article paru dans cet ouvrage et intitulé «qu'est-ce qu'un fait social ? ».

Des manières d'agir, de penser, et de sentir qui présentent cette remarquable propriété qu'elles existent en dehors des consciences individuelles. Non seulement, ces types de conduites ou de pensées sont extérieurs à l'individu mais ils sont doués d'une puissance impérative et coercitive, en vertu de laquelle ils s'imposent à lui, qu'il le veuille ou non. (Durkheim, 1884, p. 4)

Inspiré de Auguste Comte qui veut étendre la rationalité scientifique à l'étude de la société, Durkheim, dans sa démarche, considère cette dernière comme un élément de l'ordre naturel qui, non seulement possède ses propres lois, mais en même temps est d'une nature plus complexe que les autres éléments physico-chimiques. Dans cet ordre des choses, l'individu est à la société ce que la matière est à la vie organique. C'est à travers la société que la vie sociale se manifeste et la vie organique ne peut exister sans la matière. Cependant de même que la vie organique dépasse la matière et ses manifestations physico-chimiques, de même la société dépasse les simples existences individuelles.

Durkheim ne nie pas que la société est un rassemblement d'individus, mais il soutient

que le groupe ainsi formé, constitue une entité non seulement différente des individus, mais en même conditionne ces derniers en leurs instituant des règles, quand bien même ces derniers n'en auraient pas conscience. Ainsi pour Durkheim, la société dépasse ses composantes, c'est-à-dire les individus et les individualités, ce qui signifie que pour lui, le tout est plus que ses parties. Donc l'individu ne détermine pas la société, c'est la société qui le détermine et le conditionne, sans qu'il puisse exercer son libre arbitre. Ainsi, le délinquant ne pouvait pas devenir honnête, son milieu social le déterminait à devenir délinquant, parce que le comportement individuel ne peut se comprendre sans la prise en compte de son groupe social, de ses croyances, de ses coutumes.

La société n'est pas un simple agrégat d'individus. Elle représente une réalité naturelle et non construite artificiellement (dans le cadre d'un contrat social) et en tant qu'organisme vivant particulier de la nature, elle répond à des lois internes. L'homme en tant que élément du tout social représente une part importante de cet ensemble parce qu'actualisant la société dans son existence concrète, mais ne saurait être ni la cause, ni ne saurait dépasser cette complexité sociale. Ainsi Durkheim, pour comprendre les phénomènes sociaux, ne part pas de l'individu et des mécanismes individuels de son comportement, mais va plutôt orienter son analyse vers des entités collectives comme la division du travail, les représentations collectives ou les institutions.

La sociologie de Durkheim plonge ses racines dans une inquiétude morale, encore plus clairement exprimée dans *le Suicide*. Pour Durkheim, la nature humaine prédispose l'homme à avoir des besoins potentiellement illimités et insatiables. Dans la plupart de ses travaux, il part de l'hypothèse selon laquelle le tourbillon illimité des désirs individuels ne débouche pas forcément sur le positif, mais peut aussi provoquer la souffrance individuelle et les dérèglements collectifs, porteurs d'angoisses, et donc d'anomie. Pour lui l'individu isolé ne peut être qu'une abstraction. Durkheim critique

aussi bien l'individu créé par les économistes et les juristes, que l'individu psychologique. Comment concevoir un individu uniquement par son existence purement psychologique, sans faire référence à un langage, des habitudes et des idées qui lui viennent de la société.

Sans doute est-il évident qu'il n'y a rien dans la vie sociale qui ne soit dans les consciences individuelles ; seulement, presque tout ce qui se trouve dans ces dernières vient de la société. La majeure partie de nos états de conscience ne se seraient pas produits chez des êtres isolés et se seraient produits tout autrement chez des êtres groupés d'une autre manière. Ils dérivent donc, non de la nature psychologique de l'homme en général, mais de la façon dont les hommes une fois associés, s'affectent mutuellement, suivant qu'ils sont plus ou moins nombreux, plus ou moins rapprochés. Produits de la vie en groupe, c'est la nature du groupe qui, seule peut les expliquer. Bien entendu, ils ne seraient pas possibles si les constitutions individuelles ne s'y prêtaient ; mais celles-ci en sont seulement les conditions lointaines, non les causes déterminantes. (Durkheim, 1960, p. 342).

Chez Durkheim les faits sociaux se distinguent des faits individuels de deux façons : Premièrement les faits sociaux sont extérieurs à l'individu qui les trouve tout faits et les acquiert parfois par le biais de l'éducation. Deuxièmement les faits sociaux sont contraignants vis-à-vis de l'individu. Ils « sont doués d'une puissance impérative et coercitive en vertu de laquelle ils s'imposent à lui, qu'il le veuille ou non. » (Durkheim, 1895, p.4)

Selon Durkheim, les individus qui naissent dans une société se voient imposer un langage, des croyances et des pratiques religieuses etc. Lorsqu'un individu exerce tel ou tel rôle social (ouvrier, père de famille, électeur etc.) il met en œuvre des comportements,

se conforme à des normes, qui lui sont imposées de l'extérieur. Et si les individus sont les éléments actifs de la société qui rendent la vie sociale possible, ils ne peuvent en être la cause. Les faits sociaux sont d'une autre nature que les faits qui produisent la pensée et l'action individuelles. « Les représentations, les émotions, les tendances collectives n'ont pas pour causes génératrices certains états de la conscience des particuliers, mais les conditions où se trouve le corps social dans son ensemble ». Les individus ne sont que « la matière indéterminée que le facteur social détermine et transforme. » (Durkheim, *idem*).

Pour analyser l'individu et l'individualisme, il pose une tension entre deux individualismes : un individualisme égoïste et un individualisme moral, renvoyant à une tension au sein de l'individu dans les sociétés modernes. C'est ce qu'il explicite notamment dans deux articles : « L'individualisme et les intellectuels » (1970, a) et « Le dualisme de la nature humaine et des conditions sociales » (1970, b). L'individualisme moral, c'est celui qui rend possible une stabilité du « tout » social, du lien social. L'individualisme égoïste, dont les économistes libéraux de l'époque font l'apologie, c'est celui qui contribue à désagréger le lien social, ouvrant la porte à ce que Durkheim appelle « anomie », un état de dérèglement des repères moraux dans la société.

Ainsi, il s'est intéressé à l'évolution historique menant vers l'individualisation, à travers sa théorie de la division sociale du travail. Le passage de la « solidarité mécanique » à la « solidarité organique » correspond bien à un processus d'individualisation où les choix collectifs des individus, l'organisation consciente de la société, l'emportent progressivement sur les formes contraignantes et traditionnelles de la coopération.

Selon Durkheim, l'affirmation de l'individu devrait progresser avec la modernisation caractérisée par la substitution progressive de la « communauté » à la « société », des sociétés de type différencié aux sociétés de type segmentaire. Le processus de modernisation chez Durkheim est caractérisé par le changement de la morphologie sociale, l'accroissement démographique, l'industrialisation, l'urbanisation, l'affirmation de l'État-nation et de sa gestion démocratique, et l'individualisation. Dans cette transformation, la division sociale du travail prend une place importante. Seulement Durkheim place les sources de cette transformation non pas dans les volontés individuelles, qui seraient demanderesses de plus d'autonomie, mais bien dans la société elle-même qui de plus en plus, donne aux individus plus de capacités « réflexives ». Durkheim place donc la modernisation et l'individualisation hors de l'individu lui-même et de son « égoïsme ». C'est parce qu'il y a un changement social, dont la cause se situe dans des circonstances matérielles externes à l'individu, que l'individu peut s'affirmer en tant que tel. L'individu n'est pas le produit d'une auto production, le résultat d'une décision autonome.

Durkheim ne nie pas la liberté individuelle, mais pour lui cette liberté est conditionnée par la prise en compte des contraintes sociales. Malgré les nombreuses critiques que cette théorie a suscitées, Durkheim n'a cesse de vouloir démontrer que c'est justement la connaissance des déterminismes sociaux qui est la condition d'une liberté authentique. Plus on connaît ce qui détermine socialement les hommes, plus on est amené à ne plus considérer les structures sociales, les normes, les valeurs comme naturelles, mais au contraire comme historiques et relatives.

Une des critiques de Durkheim émane de Palante, pour qui la sociologie durkheimienne n'est pas objective. Pour lui, c'est tout simplement une sociologie utilitariste, sous l'emprise des pouvoirs et structures en place.

La sociologie qui envisage les faits sociaux comme des *représentations collectives* paraît être trop exclusivement statique et devait aboutir à une représentation toute schématique et formelle, et par là même à une représentation figée et immobilisée du monde social. Tant qu'on n'accorde aux phénomènes sociaux qu'un contenu représentatif et objectif, tant qu'on néglige leur contenu vivant, c'est-à-dire affectif, toute notion d'un dynamisme social devient inconcevable. (Palante, 1904b, p. 330).

Ainsi pour Palante, ce n'est pas l'absence d'intégration sociale qui crée angoisse et désorientation, comme le pense Durkheim, mais bien l'excès de pression sociale qui empêche l'individu de s'épanouir. Pour lui la question sociale est avant tout une question de lutte et de rapport de force. Sans cette lutte, l'individu s'évanouit dans un « insipide amorphisme grégaire » (Palante, 1901, p. 59).

2.2.2 Individualisme méthodologique : Max Weber et la théorie de l'action

Le terme d'individualisme méthodologique, proposée pour la première fois par Schumpeter sur une indication de Max Weber, vient du langage des économistes qui renvoient toutes les actions des individus à un «calcul des plaisirs et des peines» (Bentham). Ceci, traduit dans un langage plus actuel renvoie au calcul « coût-avantage » ou au calcul « coût-bénéfice ». Cependant chez les sociologues,¹⁵ l'individualisme méthodologique n'implique pas une représentation du comportement, des attitudes ou des croyances les faisant dériver d'un calcul coût-bénéfice (Boudon 2004).

Le postulat central de l'individualisme méthodologique, est que les faits sociaux qu'on observe au niveau macrosociologique doivent, en dernière instance être expliqués par une analyse des conduites rationnelles des individus. Dans la position de

¹⁵ A l'exception des tenants de la théorie du choix rationnel

l'individualisme méthodologique, les phénomènes sociaux sont la conséquence des actions des individus qui se combinent entre elles. La « totalité » sociale est le résultat de ses parties, composée de l'agrégation d'une pluralité d'individualités. Max Weber est sans doute un des plus grands représentants de cette théorie

Contrairement à Durkheim, pour qui la sociologie est la science du fait social, Max Weber (1864-1920) définit la sociologie comme la science de l'action sociale. Ainsi le dit-il dans *Économie et société*, « nous appelons sociologie une science qui se propose de comprendre par interprétation l'action sociale et par là d'expliquer causalement son déroulement et ses effets». Weber ne part pas de la nature pour expliquer le fait social, comme chez Durkheim. Pour lui l'homme est un être de conscience qui agit en fonction de sa compréhension du monde et de ses intentions. Le noyau de l'action se trouvant être dans le sens subjectif que lui donne l'agent agissant, il est alors normal que l'unité de base de toute étude sociologique soit placée au niveau de l'action sociale. Action que Weber définit comme « un comportement humain quand et pour autant que l'agent lui communique un sens subjectif» (Weber, 1995, p. 28). Dans cette vision des choses, il faut non seulement comprendre le sens et les motifs de l'action mais aussi son déroulement. Pour cela Weber opère une typologie de la rationalité des actions qui s'échelonne, du moins rationnel au plus rationnel. Pour lui il y a quatre types fondamentaux d'actions. L'action peut être traditionnelle, affectuelle, rationnelle en valeur et rationnelle en finalité. L'action traditionnelle est la plus courante d'après Weber. Dans ce type d'action, le sens et le motif ont disparu par la force de l'habitude et de la répétition. Dans la rationalité affectuelle, l'action est guidée par l'émotion. Il arrive que ce type de rationalité se chevauche avec la rationalité traditionnelle, parce que toutes les deux présentent, pour Weber, un aspect irrationnel et mécanique. La rationalité axiologique, ou rationalité en valeur, oriente les actions selon des valeurs

subjectivement retenues comme raisons légitimes pour agir. Cette valeur retenue est absolue et fondamentale pour l'acteur, puisque dans ce type d'actions, il n'y a ni calcul ni intérêt, l'acteur ne cherche même pas à connaître les conséquences de son action. Il ne se soucie que de la valeur en tant que élément de légitimation. Cependant on peut se demander pourquoi dans ce cas, une action qui n'a de justification que la valeur, est qualifiée de rationnelle. En fait dans l'analyse de Weber, si le but de l'action est irrationnel, les moyens pour y parvenir eux ne le sont pas. La rationalité instrumentale, ou rationalité en finalité oriente l'acteur vers un objectif défini et par conséquent vers des moyens appropriés. Ce qui compte c'est l'optimisation des moyens dans le but d'avoir les meilleurs résultats. Weber privilégie ce type d'action qui, d'après lui est le seul qui soit véritablement compréhensive, parce qu'il représente le degré le plus conscient, le plus maîtrisé et le plus responsable de l'action humaine. Pour lui c'est aussi l'action qui représente le plus la modernité occidentale, caractérisée par un processus croissant de rationalisation des actions individuelles et à une mise à distance des dimensions émotionnelles, irrationnelles des actions sociales. Une mise à distance que l'on peut mettre en lien avec ce que Weber appelle le « désenchantement » du monde, qui fait référence à une explication du monde non plus par la magie ou par la religion, mais par la science et la technique. Cette mise à distance, c'est aussi celle des actions vis-à-vis des institutions qui les incarnent par exemple l'État, l'église etc. et qui ainsi, favorise une libération par rapport aux déterminismes sociaux et donc un individualisme plus accru.

Ce qui donne la cohérence de l'œuvre de Weber, c'est bien la rationalisation des activités sociales. En effet, chez lui il y a cette constante nécessité de remonter aux raisons des actions individuelles pour rendre compte des phénomènes sociaux. Il fait de l'individu le seul sujet pertinent concevable de l'action sociale. Tout ce qui évoque une

dimension du collectif comme les fonctions, les classes sociales ou les groupes statutaires, les valeurs, la culture, est classé dans l'ordre des réalités secondes, parce que non voulu dans l'ordre des actions individuelles. En affirmant qu'il n'y a d'action que parce qu'elle fait sens, et faire sens, c'est toujours faire sens pour des acteurs sociaux saisis dans leur individualité concrète, Weber pose ainsi les jalons de l'individualisme méthodologique.

Alors que Durkheim pense que l'individu est conditionné uniquement par son milieu et ne s'intéresse donc pas à ses motivations psychologiques et personnelles, Weber quant à lui, établit que les faits sociaux découlent des actions des individus accomplies selon leurs valeurs. Dans le cadre d'une analyse dite « compréhensive », le sociologue doit s'efforcer de comprendre les motivations qui poussent les individus à agir dans un sens plutôt que dans un autre.

Nous appelons sociologie [...] une science qui se propose de comprendre par interprétation, l'activité sociale et par là d'expliquer causalement son déroulement et ses effets. Nous entendons par « activité » un comportement humain (peu importe qu'il s'agisse d'un acte extérieur ou intime, d'une omission ou d'une tolérance), quand et pour autant que l'agent ou les agents lui communiquent un sens subjectif. Et par activité « sociale » l'activité qui, d'après son sens visé, par l'agent ou les agents, se rapporte au comportement d'autrui, par rapport auquel s'oriente son déroulement. (Max Weber, 1922, p. 28)

Pour lui, le comportement social des individus est le résultat d'une précompréhension du réel. L'enjeu du chercheur est donc de comprendre comment les individus bâtissent leurs croyances, et comment ils vivent leurs expériences. Le sociologue doit se placer du point de vu de l'acteur pour interpréter le sens que celui-ci donne à son action.

2.2.3 Relationnalisme méthodologique

En dehors de ces oppositions il semble qu'une troisième voie s'est dessinée au cours des années, qui elle n'est ni individualisme méthodologique ni holisme méthodologique, mais relationnalisme méthodologique, inscrit justement dans les relations sociales, reléguant le tout et ses parties en réalités secondes.

Ainsi au début de son *Introduction à la philosophie de l'histoire*, Raymond Aron, qui cherchait à situer la connaissance historique dans les formes de connaissance de l'homme par lui-même, consacre une section au thème « Esprit objectif et réalité collective », après deux sections réservées à la connaissance de soi et à celle d'autrui.

En voici quelques extraits :

Nous avons jusqu'à présent simplifié l'analyse en supposant d'abord un individu isolé, puis en mettant face à face deux individus, en dehors de toute communauté sociale ou spirituelle – abstraction commode mais qui défigure la situation [...] Un fait est pour nous fondamental : la communauté créée par la priorité en chacun de l'esprit objectif sur l'esprit individuel est la donnée historiquement, concrètement première. ... Dans et par les individus, les représentations communes arrivent à la clarté, dans et par eux se réalisent les communautés qui toujours les précèdent et les dépassent. La description ne justifie aucune métaphysique, ni celle des *âmes nationales*, ni celle d'une *conscience* d'une réalité à la fois transcendante et interne aux hommes, sociale et spirituelle, totale et multiple. (Aron, 1938, pp. 73-79)

Ainsi Raymond Aron, dans cet extrait, tente de dépasser l'impasse où nous met la position qui « suppose la société et l'individu extérieurs et, pour ainsi dire, étrangers l'un à l'autre » (idem, 1938). Cette tentative de Aron d'aller au delà de la séparation entre individu et société a aussi été le souci de bon nombre de sociologues contemporains. Seulement, là où Aron installe une distinction entre « une réalité à la fois transcendante et interne aux hommes », ces sociologues ont préféré l'idée d'un tout social qui serait contenu dans les individus ou dans les relations entre les individus.

Au-delà du clivage entre holisme et individualisme méthodologique, il s'agit dorénavant de poser les bases d'une « sociologie de l'individu » :

L'analyse sociologique de l'individu ne doit plus se faire en revenant à une théorie désormais incantatoire de la société, et au primat absolu de l'analyse positionnelle, ni en partant d'une théorie de l'individu, où il s'agirait de faire « revenir » la sociologie vers l'acteur en lui octroyant une tâche de totalisation. Ce n'est qu'en évitant cet excès et ce défaut, qu'une sociologie de l'individu pourra véritablement se constituer. (Martuccelli, 2002, p. 236).

Celui qui représente le plus ce courant qui tente de réconcilier individu et société est sans aucun doute Norbert Elias qui place son analyse au niveau de l'interaction elle-même.

2.2.3.1 Elias et les dépendances réciproques

Norbert Elias (1897-1990), sociologue allemand que l'on classe dans le courant constructiviste a tenté tout au long de ses travaux de dépasser la traditionnelle opposition entre individu et société. Pour y arriver, il en cherche d'abord l'origine, en en faisant la « sociogenèse », qu'il réussit à réinsérer dans le processus plus large de « civilisation ». Il considère que cette opposition est avant tout une opposition de valeurs entre « individualisme » et « collectivisme ». Dans le terme d'individualisme, les uns voient des idées positives, comme celles de l'indépendance, de la création et de l'originalité. À l'opposé, d'autres verront, derrière le même terme, « l'individu brutal et sans scrupules qui ne vise qu'à opprimer les autres et s'enrichit à leurs dépens » (Elias, 1991).

De plus, d'après Elias, cette opposition n'est pas que méthodologique, puisqu'elle vient s'ancrer dans les profondeurs de la « conscience de soi » et se traduit dans un « gouffre entre "l'intériorité" de l'individu pris isolément et les autres » (Elias, 1991). L'individu a besoin, pour surmonter ses angoisses existentielles, de se sentir singulier.

L'individu ne peut donc s'empêcher de considérer comme une dévalorisation qui priverait de sens son existence entière l'idée de ne plus se représenter sa spécificité, sa propre individualité, son "être propre", comme une création unique de la nature, jaillie de son giron, de façon soudaine et inexplicable, comme Athéna de la tête de Zeus... (Elias, 1991, p. 100).

Cette querelle méthodologique, opposant individu et société tient au fait que certains auteurs considèrent la société et son organisation comme émanant des actions individuelles, alors d'autres, à l'opposé de cette tendance, existentielle et psychologisante, trouvent l'origine des structures dans des « forces anonymes et supra-individuelles » (Elias, 1991, p. 113).

Pour dépasser « l'impasse de faux problèmes insolubles » (Elias, 1991, p. 301), il faut sortir des deux camps qui semblent s'imposer à nous. La société n'est pas l'instance qui domine les consciences individuelles, comme le pense Durkheim, et elle n'est pas non plus le simple agrégat des unités individuelles, tel que stipulé par Weber et Boudon, tenants de l'individualisme méthodologique. Les individus interdépendants forment la société et par conséquent cette dernière ne peut être extérieure à eux. Norbert Elias, considère que les phénomènes sociaux résultent de l'interaction entre des individus à l'intérieur de jeux dont les règles sont fixées. Si la sociologie historique de Norbert Elias s'interroge continuellement sur l'influence croissante de l'État et sur la capacité d'autocontrôle des individus, c'est pour mieux saisir les mécanismes qui concourent à la cohésion sociale. Ainsi donc, la vie en société suppose effectivement l'existence de règles et de contraintes qui encadrent le comportement des acteurs, mais ces règles ne suppriment en aucune façon la capacité d'analyse et de jugement des individus qui, face à chaque situation sociale, font des choix et développent des stratégies. La contrainte sociale, cohabite donc avec l'autonomie des acteurs sans que l'une soit prédominante à l'autre. L'individu possède alors bien son libre arbitre, mais ses actions sont influencées

par celles des autres, on parle là de dépendances réciproques. La similitude de la vie sociale avec un jeu, découle du fait que toute action engendre une réaction de la part d'autres individus, comme dans un jeu d'échec, selon l'image employée par Norbert Elias. La notion d'interdépendance est au cœur même de la théorie d'Élias.

Comme au jeu d'échecs, toute action accomplie dans une relative indépendance représente un coup sur l'échiquier social, qui déclenche infailliblement un contrecoup d'un autre individu (sur l'échiquier social, il s'agit en réalité de beaucoup de contrecoups exécutés par beaucoup d'individus) limitant la liberté d'action du premier joueur. (Elias, 1985, pp. 152-153)

Dans le langage de Elias, les formes spécifiques d'interdépendance entre individus sont appelées « configurations ». Ces configurations se différencient entre elles par leur taille et par leur complexité. Il y a des interdépendances de très petite forme comme il y a des interdépendances de la dimension des relations internationales. La notion de pouvoir apporte de la complexité dans les relations et permet aussi de différencier ces interdépendances. Le pouvoir lorsqu'il n'est pas réciproque, est la cause de déséquilibre dans les interdépendances.

Dans son analyse de l'interdépendance, Elias propose de dépasser également le simple interactionnisme. Si la notion d'interaction permet de penser l'articulation des individus entre eux, Elias considère que les auteurs qui s'en réclament traitent ces relations de façon trop décontextualisée en ne s'attachant qu'à leur aspect symbolique. Dans la notion d'interdépendance qu'il propose, il reconnaît l'imbrication nécessaire des relations sociales qui évite ainsi de les déhistoriciser.

La sociologie compréhensive de Weber influencera beaucoup de chercheurs et sera une inspiration dans beaucoup de démarches tendant à comprendre les relations entre individu et société. Parmi ces orientations on peut citer deux démarches issues de

l'École de Chicago qui sont l'interactionnisme symbolique et l'ethnométhodologie. Ces deux axes méthodologiques, se sont toutes les deux développées avec l'idée que pour comprendre l'action d'un individu, il faut connaître le sens que celui-ci donne à son acte. Ces approches mettent également l'accent sur le fait que la structure se crée de façon permanente dans l'interaction et donc n'est jamais donnée d'avance.

Cette vision vivante de la société et des relations sociales représente, aussi, dans un autre registre, celle de Marcel Mauss, avec sa notion de fait social total, dont le support analytique est sa théorie du don.

2.2.3.2 Marcel Mauss et la notion de fait social total

L'élément le plus marquant de la sociologie de Marcel Mauss c'est sa théorie du don. Mauss n'aborde pas le don, fait social total, comme un concept pur, ni comme un simple élément de la socialité. On ne peut comprendre le don que si on se met dans une perspective de connaissance globale de la dimension sociale. Le don comme fait social total, doit être compris au-delà de l'échange et de la contrainte. Mauss en effet part d'une question : « Quelle est la règle de droit et d'intérêt qui, dans les sociétés de type arriéré ou archaïque, fait que le présent reçu est obligatoirement rendu ? Quelle force y a-t-il dans la chose qu'on donne qui fait que le donataire la rend ? » (Mauss, 1925, p. 148)

C'est en répondant à cette question centrale de *l'essai sur le don*, que Mauss, fait la démonstration que le don en tant que prestation, malgré ses diverses formes, dans diverses sociétés, véhicule ou est véhiculé par une logique sociale identique qui entrelace les hommes, les choses et les Dieux, dans un réseau marqué par trois obligations : donner, recevoir et rendre. Dans cette imbrication dynamique, des hommes, des choses et des Dieux, le politique, le juridique l'économique, le religieux et

l'esthétique sont indissociables. Les choses échangées ne circulent pas comme des entités détachées de toute appartenance et de toute signification. La chose donnée n'est pas une chose inerte, elle possède une âme. Cela fait dire à Mauss que « le lien de droit, lien par les choses, est un lien d'âme, car la chose elle-même a une âme, est de l'âme. D'où il suit que présenter quelque chose à quelqu'un c'est présenter quelque chose de soi. » (Mauss, idem, p. 20)

L'esprit de la chose donnée, traduit un mélange des personnes, des choses, de l'économie et du droit. La chose donnée exprime quelque chose de socialement reconnu, c'est à dire le pouvoir que le donateur exerce sur le recevant. Nous sommes loin ici d'une explication du don, vu uniquement sous l'angle économique et qui aurait pour seul fondement, les besoins et les intérêts d'individus isolés. Le don a un rôle symbolique, qui permet de lier et de maintenir le lien social. Le fait social total n'est pas présenté comme une réalité juridique déterminée et figée, c'est une réalité dynamique, où le lien social est sans cesse exprimé à travers le don. Voyons comment Mauss définit le fait social total :

Ce sont des «touts», des systèmes sociaux entiers dont nous avons essayé de décrire le fonctionnement [...] C'est en considérant le tout ensemble que nous avons pu percevoir l'essentiel, le mouvement du tout, l'aspect vivant, l'instant fugitif où la société prend, où les hommes prennent conscience sentimentale d'eux-mêmes et de leur situation vis-à-vis d'autrui. (Mauss, idem, p. 119)

Derrière la circulation des choses, c'est toutes les âmes et de tous les êtres qui circulent ensemble. Le fait social total chez Mauss est dynamique et marqué par l'interaction, contrairement à l'explication qu'en donne Durkheim, qui se réduit à une vision plutôt mécanique de la solidarité. Chez Mauss, le don comme fait social total fait constamment le va-et-vient entre l'individu et la communauté. En somme la solidarité

chez Mauss ne s'explique pas comme chez Durkheim, par le primat de la société sur l'individu, gage de la cohésion sociale. La solidarité prend son sens dans son rapport avec la réciprocité. Et qui dit réciprocité, dit opposition entre deux parties distinctes et reconnues comme telles. La totalité comme explication du don est intéressante dans la mesure où elle permet de rendre compte du phénomène social, non pas comme d'une unité amorphe, mais dans toute sa dimension relationnelle.

Revenons à la question principale de Mauss : quelle force y a-t-il dans la chose donnée qui fait que le donateur la rend ? C'est dans l'idée de totalité que Mauss va trouver la réponse à cette question. Il y a prestation totale dans la mesure où c'est tout le clan qui contracte pour tous, pour tout ce qu'il possède, et pour tout ce qu'il fait, par l'intermédiaire de son chef. L'idée de totalité est saisie par Mauss à différents niveaux de signification. Le don comme phénomène total est alors considéré au niveau personnel, intersubjectif et collectif. On parle de totalité car toutes les sphères de la société sont impliquées. L'idée de totalité met en jeu les institutions religieuses, juridiques, morales, économiques, et esthétiques. Dans le phénomène du *potlatch* (forme de don), tout se mêle dans un inextricable lacs de rites, de prestations juridiques et économiques, de fixations de rangs politiques, dans les tribus et même internationalement. (Mauss, *idem*, p. 13) Totalité enfin, parce que dans cette interrelation, la société n'est pas un tout indifférencié. La prise en compte de la personne y est primordiale, même si l'individu est lui-même englobé dans la logique sociale caractérisée par trois obligations : donner, recevoir et rendre. Obligation de rendre, parce que l'échange de cadeaux, type de droit et d'économie, implique une obligation de rendre le présent reçu, qui se traduit par une contrainte de l'ordre de la morale et de la religion. La force incluse dans cette contrainte n'est-elle pas tout simplement la force du lien social ? Ce qui fait que le cadeau oblige, c'est que la chose

n'est pas inerte. Elle a un esprit. « Même abandonnée par le donateur, elle est encore quelque chose de lui. Par elle il a prise sur le bénéficiaire, comme par elle, propriétaire, il a prise sur le voleur. Car le *taonga* est animé du *hau* (esprit) de sa forêt, de son terroir, de son sol ; il est vraiment « native » : le *hau* poursuit tout détenteur ». (Mauss, idem, p. 19)

Les choses prolongent les personnes, celles-ci s'identifient aux choses. Ceci explique alors sans peine, la circulation obligatoire des dons et prestations. On saisit ainsi le lien juridique que crée la transmission d'une chose. L'on comprend mieux qu'il faille rendre à quelqu'un ce qui est parcelle de sa substance qui, non rendu, donne prise magique et religieuse sur vous. Il faut rendre le reçu, et il faut aussi obligatoirement recevoir. Obligation de recevoir, parce qu'un clan n'est pas libre de ne pas demander l'hospitalité, de ne pas recevoir de cadeau, de ne pas commercer, de ne pas contracter alliance, par des femmes, et par le sang. Il faut donner. Obligation de donner, car refuser de donner équivaldrait à déclarer la guerre. C'est refuser l'alliance et la communion. Obligation de donner, car le donataire a une sorte de droit de propriété sur tout ce qui appartient au donateur. Cette propriété s'exprime et se conçoit comme un lien spirituel. Il y a un mélange de droits et de devoirs symétriques et contraires qu'on conçoit mieux si on comprend qu'il y a avant tout, mélange de liens spirituels entre les choses et les individus. Ce lien spirituel justifie le cadeau fait aux hommes en vue des Dieux et de la nature. Le *potlatch* produit un effet sur les hommes, les morts, les Dieux et la nature. L'échange de cadeaux produit l'abondance de richesses. Les dons avec les hommes et les Dieux ont pour but d'acheter la paix avec les uns et les autres, mais aussi d'augmenter la faveur divine. C'est le sacrifice-contrat. L'aumône est le fruit d'une notion morale du don et de la fortune, d'une part, et d'une notion du sacrifice de l'autre. Selon Mauss le don est alors principe de justice. L'on comprend bien que le but de

l'échange n'est pas commercial, mais moral. Il est à l'origine de la production d'un sentiment moral. Le fait social total est constitué de mélanges. On mêle les âmes dans les choses, on mêle les choses dans les âmes. Et dans ce mélange de symboles, se crée le lien de droit, le lien de vie et le lien social : « Nos fêtes sont le mouvement de l'aiguille qui sert à lier les parties de la toiture de paille, pour faire qu'un seul toit, qu'une seule parole. » (Mauss, idem, p. 33)

Avec Mauss, on sort de l'explication purement fonctionnelle du phénomène social pour inclure le symbolique dans la relation.

On a vu que les relations entre individu et société est non seulement au fondement même de la réflexion sociologique, mais qu'en même temps, elles font l'objet de clivages délimités par des querelles méthodologiques. On a vu également les points de vue d'auteurs se positionnant hors de ces clivages afin de pouvoir sortir de cette impasse méthodologique. Dans le cadre de cette thèse, cette troisième voie constitue un modèle de compréhension et d'analyse des relations entre l'individu et la société. Plus précisément, la théorie du don de Mauss reste une inspiration pour l'ensemble de ce travail, qui en même temps reste proche surtout dans sa méthodologie, de l'analyse compréhensive et de ses dérivés, à savoir la théorie de l'interaction.

2.3 Position épistémologique et méthodologique

2.3.1 Critique de l'eurocentrisme dans l'approche de la question de l'individu

Ce présent travail se positionne à l'encontre d'une analyse que certains ont considérée comme de l'eurocentrisme (Piot, 1999, pp. 14-15) et qui fait de l'individu, l'opposé du reste des autres individus formant la société et qui traduisent ainsi une conception

individualiste fonctionnaliste.

La séparation entre société et individus que supposent ces théories est difficilement applicable à la socialité ou à la socialisation dans les sociétés africaines. Comment parler de dualité individu-société pour des communautés qui n'ont même pas de termes pour nommer ces réalités. Piot invoque Riesman pour qui chez les *Jelgobe Foulani* du Burkina Faso, le concept de société en tant qu'entité abstraite, séparé de l'individu et coercitive, n'existe pas. Ils n'ont tout simplement pas de terme pour dire société. Le terme le plus proche qu'ils auraient pour société signifie « être ensemble ». D'après Piot il faudrait procéder à une reconceptualisation de la notion de société dans d'autres conditions que celles strictes des relations entre individus et entre individus et groupes. Cette façon de voir n'a fait que creuser la différenciation entre l'Afrique et l'Occident, qui a nourri les théories impérialistes. Comment dépasser l'idée selon laquelle n'importe quel individu, situé dans n'importe quelle partie du monde, se comporte selon le modèle de l'individu bourgeois, centré sur ses intérêts, et recherchant la propriété ? Cette thèse se situe dans une conception de l'individu-réseau de relations. La notion d'individu isolé du reste de la société n'a pas de sens. Il n'y a pas d'individu à part avec ses intérêts et en relation avec les autres, parce que justement les individus sont la relation. Que ça soit au niveau ontologique, cosmologique ou psychologique, l'individu se définit et se détermine par les autres.

Par exemple, en Afrique même la bonne santé ou la maladie s'expliquent par l'état des relations avec les autres. Une personne généreuse est une «vraie personne», et une personne non sociable n'est pas une «vraie personne». L'intelligence n'est pas la somme des connaissances abstraites d'une personne, mais est mesurée selon le degré de connaissance que la personne a de sa société.

Dans ce contexte, il est difficile de poser la notion d'individu comme base pour une théorie anthropologique de la société. La véritable base serait la relation elle-même. Le modèle que Mauss suggère dans la théorie du don, est alors intéressant pour déterminer les relations sociales et ce, à travers la codification des cadeaux et des obligations qui leurs sont liées. L'échange de cadeaux n'est pas seulement motivé par l'utilité, mais aussi par le désir de lier des relations sociales. Les personnes utilisent les choses pour accéder aux autres personnes. Les cadeaux lient la personne qui reçoit et lui impose le respect vis à vis de la personne qui donne. Les cadeaux établissent une différence et une hiérarchie. Le don est en lien avec le pouvoir, le contrôle et l'appropriation de l'autre.

L'échange ne doit pas avoir une explication fonctionnaliste. Il ne s'agit pas de dire que l'échange trouve son explication dans le besoin de créer des solidarités sociales. L'explication fonctionnaliste supposerait que l'échange n'est pas une pratique normale et qu'il faudrait lui trouver une explication à travers le besoin de solidarité sociale. Il faudrait plutôt partir du postulat selon lequel l'échange est ce qui sous-tend la relation sociale, et que cette relation réside dans l'échange.

2.3.2 Critique du structuro-fonctionnalisme

D'après Lévi-Strauss, le don se réduit à un échange. Ainsi transforme-t-il le don en système et en structure qui lui enlève la vie, la lutte dynamique. Dans la vision structuraliste le don devient un symbole institué, donné et se voit fermé à toute possibilité de création et de mouvement. Les acteurs du don sont évacués au profit de la structure, alors que chez Mauss, quelque soit le degré d'intégration de la morale du don, il reste que c'est des acteurs qui donnent, qui reçoivent, qui attendent et qui rendent.

Le regard de Lévi-Strauss porte au-delà de l'agitation consciente des humains ; il se situe à un très haut niveau de généralité. Peu importe à ce niveau que l'on donne la mort ou la vie, que l'on échange des femmes ou des cadeaux. La distinction entre don et échange s'effondre. Il n'y a plus que des structures élémentaires de l'échange. (Petitat, 1995, p. 23)

Cette position est à l'image de l'approche des auteurs structuro-fonctionnalistes sur les sociétés africaines. Elles ont été analysées à partir de structures incontournables et dans un modèle déterministe. Ce mode d'analyse se met uniquement du point de vue des structures et réduit les composants de la société à des êtres abstraits, passifs, dont les caractéristiques n'importent pas. Tout ce qui relève du particulier, du local n'est pas rendu compte. L'analyse par les structures a abordé les sociétés africaines comme étant des communautés régies par des règles intemporelles, hors de l'histoire, puisqu'il est difficile de rendre compte du changement dans le structuralisme. Le structuralisme ne conçoit pas cette notion d'énergie, ni de relation, ni de mouvement. Les villages africains y sont vus sous un modèle mécanique avec des lois inéluctables, des fonctions stables, identiques malgré le lieu, le temps, la personne.

Le fonctionnalisme voudra introduire un cadre d'analyse impliquant une vision globale des phénomènes. Il fait alors référence à la notion de fait social total, en étant conscient que si on l'isole de son contexte, on l'appauvrit et le déforme. Chacune des parties s'éclaire à même l'ensemble auquel elle s'intègre ; elle y trouve toute sa signification. Généralement, les systèmes analysés sont examinés sous l'angle de leurs fonctions et de leurs dysfonctions ; ces dernières correspondent aux éléments qui freinent ou gênent le fonctionnement des systèmes. En fait, le fonctionnalisme propose une théorie de la vie en groupe qui explique à la fois le comportement de chaque élément et l'organisation de l'ensemble des éléments. L'école fonctionnaliste fut surtout façonnée par les travaux de Malinowski et de Radcliffe-Brown. Malinowski fut le premier à souligner que chaque

société forme un tout structuré et intégré, caractérisé par une culture originale. Dans ce sens, chaque trait culturel doit son existence à sa fonction, de même que la notion de fonction peut être reliée à sept besoins psychosociologiques, auxquels correspondent une série de réponses culturelles. Malinowski insiste donc sur une vue synthétique de la société, voire de l'utilité des institutions qui la composent. De son côté, Radcliffe-Brown, notamment dans ses études sur la parenté, donna une égale importance aux concepts de fonction et de structure, en insistant plus particulièrement sur le rapport entre les institutions et les structures sociales dans lesquelles celles-ci s'insèrent.

L'approche fonctionnaliste, remise en question par la suite, se heurte à quelques obstacles : en postulant l'harmonie et la stabilité sociales, elle masque le fait qu'il existe dans toute société des éléments hétérogènes poussant vers le déséquilibre et la restructuration. En privilégiant une vue synthétique de la société et de la culture, elle est nécessairement amenée à négliger la dimension historique, à savoir la dynamique propre, ainsi que les facteurs de changement exogènes affectant tout ensemble socioculturel. Cette difficulté à concevoir le mouvement dans l'analyse de ces sociétés a fait que la façon dont les sciences sociales ont abordé l'étude de la société africaine a été toujours marquée par la dichotomie et les stéréotypes entre traditionnel et moderne, surtout de la part des fonctionnalistes anglo-saxons, tels que Fortes Meyer, Evans Pritchard. Dans cette perspective, toute la dimension du changement social et des stratégies face au changement est occultée, comme si les sociétés africaines étaient vouées à l'inertie et à la perpétuation continue des mêmes modèles.

La faiblesse de telles théories est d'envisager le mouvement général des sociétés d'une manière abstraite, indépendamment des caractères spécifiques propres à ces dernières, en négligeant donc la continuité qui peut infléchir le sens du changement et lui imposer des formes originales au cours de sa réalisation. (Balandier, 1968, p. 13)

En effet, le changement social est difficilement envisageable dans la théorie structuro-fonctionnaliste. Ainsi il a été difficile de rendre compte du changement dans les sociétés africaines qui ont toujours été vues comme des sociétés figées dans la tradition et opaques à la modernité. Pourtant, analysées de près, il ressort que les sociétés africaines sont constamment inscrites dans le changement dynamique porteur d'un renouvellement fondé sur de nouveaux équilibres civilisationnels.

PARTIE 2 CADRE OPÉRATOIRE

Chapitre 3 Cadre conceptuel

3.1 Le processus d'individualisation chez les jeunes dakarois : problématique et question de recherche

Le tiers monde tel qu'il apparaît aujourd'hui est, en partie, un produit du colonialisme. À travers le rêve de modernité, le projet colonial s'est doté d'un puissant moyen de création d'empires coloniaux ; ce moyen c'est l'État-nation. Ce dernier fait partie des institutions structurelles de la colonisation qui ont été déployées pour créer des espaces de redéfinition et de transformation de l'identité collective des peuples colonisés. Même si, dans la littérature qui s'y rapporte, la plupart des écrits tentent de justifier le postulat colonial par des raisons économiques, il nous apparaît que la question est plus complexe et va au delà de simples considérations économiques, pour finalement englober une réalité plus subtile et plus tangible et cruciale qui est celle de l'identité.

L'enjeu colonial de l'identité, de par sa complexité, son historicité et de par sa portée sociétale nous apparaît beaucoup plus important comme paradigme de réflexion sur l'individu en Afrique que les intérêts économiques apparents qui semblent déterminer l'entreprise coloniale.

À mon sens, l'identité, telle que redéfinie par la colonisation, n'est pas le résultat de l'exploitation économique et de la domination politique des peuples colonisés, elle constitue plutôt la première cible de la mission civilisatrice de l'Occident, en ceci que toute justification de l'exploitation et de la domination d'un peuple par un autre réside essentiellement d'abord dans la définition d'un rapport de force et de l'altérité qui fait toujours de l'autre un moins que soi. L'idéologie coloniale a eu comme postulat de ramener les colonies à un modèle moniste, qu'on peut résumer par la réduction du

pluriel à l'un, puisque la conception du progrès propre à la logique capitaliste est justement basée sur l'individu, en tant qu'individualité. Pas d'individu, pas de modernité. Pas d'individu, pas d'État. En effet, la consécration de l'individu méthodologique a été la condition d'existence de l'État en Occident. La constitution de l'individu en Occident, a été ainsi un processus matériel et forcé, impliquant la dislocation des anciennes relations traditionnelles, par un mode de production capitaliste.

Toute la genèse théorique de la constitution et de l'émergence de l'individu dans l'Occident moderne a révélé avec récurrence, les modalités sociales et anthropologiques de la destruction des structures d'appartenance communautaires (famille élargie, communauté ethnique). Une appartenance communautaire qui était essentiellement fondée et promue par un système politique et idéologique de type capitaliste qui objectivait l'individu comme le nouveau paradigme fondateur du type idéal de la société envisagée, en partant de l'idée que la persistance de structures familiales et communautaires élargies, auxquelles appartient l'individu, ne prodiguaient nullement à ce dernier, une existence définie en tant que principal sujet acteur des changements sociaux. Le nouveau système qui a postulé la destruction de ces appartenances communautaires les envisageait d'abord comme des entraves anachroniques de type féodal, au sein desquels l'individu n'existe guère.

Sur cette base de l'inexistence de l'individu dans les sociétés pré capitalistes où le groupe, la communauté apparaissaient comme des entités qui annihilent et éradiquaient le rôle de l'individu dans la société, le nouveau système en émergence a polarisé l'individu comme le seul sujet porteur d'histoire. Donc toute appartenance de type communautaire étant considérée comme anachronique et frappée de caducité face à l'impératif nouveau d'ériger l'individu en un nouveau paradigme d'action et de transformation sociale. Un tel modèle d'individu ainsi érigé en système de référence

n'a pas pour seul objet sa propre liberté. Il est essentiellement un instrument systémique de construction d'un nouveau type de rationalité technocratique et instrumental qui constitue le principe structurant de la dynamique de compétition qui régit le système libéral capitaliste.

Cette réflexion révèle le mécanisme téléologique par lequel la construction de l'individu moderne, au lieu de répondre à une finalité sociétale de type collectif, où primerait l'intérêt commun, se trouve piégé par un rapport à soi, où l'égoïsme, la victoire du plus fort, la notion du chacun pour soi, traduisent finalement toute la métaphore socio darwinienne de la survivance du plus apte, dans la lutte pour la survie. L'individu en Occident ne s'est pas construit, il a été construit et objectivé. Cette objectivation, oubliant l'individu en tant que sujet (Touraine, 1992), a fait longtemps croire qu'individu et société étaient opposés. Justement aujourd'hui la réflexion autour des rapports entre individu et société tente de dépasser cette opposition, sans pour autant annihiler l'existence d'un « je » possédant raison et volonté. «Pouvons-nous être autre chose qu'un être social vivant avec les autres et ayant les autres comme repère. Comment concevoir le « je », être unique, capable de prendre en main sa vie et son destin ? » Ce questionnement qui est au cœur de l'ouvrage collectif intitulé *L'individu social, autres réalités, autres sociologies ?* sous la direction de Monique Hirschorn, est aussi le notre dans le cadre de ce travail.

Il s'agit de reconnaître l'existence de l'individu doué de raison, mais une raison qui a un contexte et un lieu de production qui est la société. Baser notre action sur la « raison » ne nous libère pas de la coutume, puisque « nous raisonnons toujours sur la base de convictions que nous acceptons déjà ». (Larmore, 2007, p. 51).

Tout le raisonnement de l'individu se fait sur la base de postulats acceptés déjà, donc sur la base de « schèmes de perception et de schèmes de valeur », parce que le sujet est fondamentalement porté par la mémoire sociale qu'il a intériorisée. (Kaufmann, 2007,

p. 67). Cependant, il faut reconnaître à chaque individu, la capacité de procéder à des arbitrages sur les schèmes intégrés. Cette prise de distance ou « réflexivité », qui ne se fait pas dans un vide culturel, constitue le moment identitaire par lequel l'individu se pose comme être autonome et surtout comme être créatif dans le déroulement même de sa propre existence.

C'est ce constant balancement de l'individu à la société et de la société à l'individu, qui accompagne ce travail sur le processus d'individualisation chez les jeunes dakarois.

En effet, le processus d'individualisation, dans le contexte africain, est un processus de redéfinition identitaire constante. Il n'est pas fondé sur la base d'un modèle extérieur construit et achevé, mais d'un modèle en constante redéfinition qui puise ses racines dans la tradition, et qui est en même temps projeté vers un ailleurs. Une redéfinition identitaire sur fond de crise, de pauvreté, de recomposition des positionnements et des solidarités familiales, de questionnement sur le sens du mariage et des espaces de vie etc. Une recomposition basée sur la recherche constante de cohérence et de nouveaux équilibres.

L'individu africain, face à la crise identitaire qui constitue son lieu d'émergence, se met dans un jeu de transformation des anciennes logiques, en créant d'autres formes d'interprétations, de représentations et de mécanismes qui lui permettent en même temps, de détourner le sens des nouvelles structures étrangères. En somme, il mobilise un contexte social pour se réapproprier une identité toujours entrain de se constituer.

L'enjeu identitaire de cette crise polarise deux grandes extrémités idéologiques de nature antagoniste. Individualisme crypto personnel ou individualisme méthodologique que la société occidentale a utilisé comme instrument de propagation du capitalisme, versus le communautarisme africain en situation de résistance culturelle.

Cette problématique est d'une portée macro sociologique aux conséquences intergénérationnelles difficiles à maîtriser. C'est ce qui motive le choix d'une réflexion

plus centrée sur la jeunesse en tant que catégorie sociale de perpétuation et de reproduction de la postérité sociale.

L'Afrique est le continent dont la population est la plus jeune. En 2002, près de la moitié des Sénégalais ont moins de 15 ans (42,8%), et plus d'un sénégalais sur deux (54,7%) a moins de 20 ans, alors que 3,5 % seulement ont 65 ans et plus.

Cette population très jeune, est aussi fortement urbanisée, tendance qui tend d'ailleurs à se généraliser dans l'ensemble du tiers monde.

Ainsi l'on ne saurait problématiser la question de l'individualisme telle que transposée colonialement par le système social, politique, culturel et économique de l'État-nation moderne sans analyser plus profondément les modalités par lesquelles les enjeux identitaires se configurent au niveau de la jeunesse. Une analyse qui doit se faire en relation avec les formes de réappropriation, d'aliénation ou de résistances déployées pour préserver les valeurs culturelles africaines ou pour les conjoncturer dans l'impasse de cette crise d'identification à l'individualisation. Cette jeunesse tiraillée entre deux paradigmes contradictoires : valeurs familiales, culturelles et religieuses et mouvement de survie dans un environnement à influences multiples.

La configuration philosophique, anthropologique et politico économique de cette réadaptation identitaire est d'une complexité théorique dont les enjeux épistémologiques suggèrent nécessairement, dans le cadre de cette problématique, un positionnement de rupture. Rupture avec le biais idéologique de l'Occident dans la définition de l'individu. Ce prisme déformant n'a jamais pu cerner la dialectique entre individu et communauté en Afrique, puisque la relation ontologique de l'individu et de la communauté dépasse de loin le regard occidental. Il s'agit, dans le cadre de cette thèse, de dépasser les approches en terme d'individualisme, imprégnées d'un sens commun, empêchant de voir d'autres logiques socio-historiques plus spécifiques à l'Afrique en général et au Sénégal en particulier.

Cette thèse situe sa problématique au cœur du changement social, qui donne contexte à l'éclosion d'un type nouveau dont l'émergence ne se passe pas par la rupture, mais par la négociation et par les stratégies conscientes ou inconscientes, subtiles ou radicales, mais toujours tournées vers un objectif qui est celui de la reconnaissance et de l'intégration sociale.

3.2 Jeunesse et entrée en vie adulte en Afrique

Dans l'Afrique traditionnelle, la classe des jeunes ne formait pas réellement une catégorie distincte. Les sociétés africaines ont une faible reconnaissance de la jeunesse en tant que moment spécifique du cycle de vie (Locoh et Lopez-Escartin, 1992, pp. 29-44). Il existe une nette dichotomie entre l'enfant et adulte, marquée par des rites de passage entre les deux, mais pas une reconnaissance en tant que telle d'un état intermédiaire. Cela est d'autant plus vrai chez les jeunes filles qui, dès la puberté, deviennent aptes au mariage et à l'entrée dans la vie adulte. Aujourd'hui, l'institutionnalisation des différentes sphères de la vie a introduit une rupture dans cette organisation de la société avec un découpage particulier des âges de la vie de chaque personne. Aujourd'hui, sous l'effet de la modernisation et de l'urbanisation, les jeunes se sont constitués en catégorie distincte et en quête d'autonomie par rapport à la famille et au lignage. L'école, avec la possibilité d'acquérir une compétence au niveau personnel, a beaucoup contribué à l'autonomisation de la catégorie de la jeunesse, comme classe à part.

Sur le plan démographique la jeunesse a souvent été définie selon l'activité. Les jeunes étant la classe des moins de 15 ans, à la charge des parents et les 15-65 ans représentant la population adulte et active. La définition selon l'activité a cependant montré ses limites, surtout en Afrique, où les notions de travail, de salaire et de chômage ne

bénéficient pas d'un ancrage institutionnel fort.

Selon la définition sociologique, la jeunesse représente une période de la vie, celle qui fait la transition entre l'enfance et l'âge adulte, qui prend fin avec l'autonomie résidentielle et le mariage.

Selon Bourdieu, « la jeunesse n'est qu'un mot ». Ainsi est-il difficile de poser une définition absolue de ce concept, puisque l'âge est « une donnée biologique socialement manipulable et manipulée ». Vouloir parler de « la jeunesse » est en soi un «abus de langage ». Il y a autant de « jeunesses » que de cultures, que de milieux sociaux. (Bourdieu, 1980, pp. 143-154)

Olivier Galland propose de remplacer ce concept par celui de «passage à l'âge adulte» ou «d'entrée dans la vie adulte», ce qui correspond à une période faisant référence «à des changements de statut : le début de la vie professionnelles, le mariage, le départ de la famille d'origine».

Des auteurs ont démontré l'importance de l'indépendance économique et de la stabilité professionnelle dans la transition entre jeunesse et âge adulte, notamment le lien entre l'activité économique et l'incidence du premier mariage (Antoine et Djiré, 1998), ainsi que le lien entre l'activité économique et l'accès au premier logement autonome (Marcoux et Tokindang, 1998).

Si l'activité économique tend à déterminer la période de la jeunesse, cette dernière constitue en même temps sa principale faiblesse. Parmi les maux dont souffre la jeunesse africaine, le chômage vient en tête de liste. Dans le contexte dakarois, la majorité des chômeurs est constituée d'actifs à la recherche de leur premier emploi. Rapporté à la seule population des actifs ayant déjà travaillé, le taux de chômage est de 8,2% (contre 21,4% pour le taux classique), pour les hommes, et de 6,4% (contre 12,4%) pour les femmes. La classe des jeunes cherchant leur premier emploi à l'issue de la scolarité ou de l'apprentissage est particulièrement importante dans l'étude du

chômage au Sénégal. En 1995, parmi les chômeurs n'ayant jamais travaillé, 80,8% avait moins de 30 ans. (Antoine et al. 1995).

La crise économique, marquée par la crise de l'emploi, a contribué à une modification importante dans la façon de vivre cette « entrée dans la vie », caractérisée par un allongement et par une indétermination de ce temps de passage. La précarité juvénile tend de plus en plus à se constituer non plus comme un passage entre deux âges de la vie, mais comme un espace de vie à l'intérieur duquel le jeune s'installe avec des stratégies de vie et de survie qui lui sont propres.

L'entrée en vie adulte prend donc les traits d'une précarité juvénile, qui a tendance à s'installer comme lieu et mode de vie (René, 1990). Cet espace de vie, marque en même temps une rupture et une discontinuité dans l'ordre du vécu chez les jeunes, tant sur le plan des réalités quotidiennes que sur le plan des représentations. Discontinuité dans le temps et les temps de la vie, discontinuité dans l'espace de vie et dans la façon d'habiter cet espace, discontinuité dans la façon de gagner des revenus, mais aussi dans la façon d'en user, discontinuité dans les représentations de l'identité personnelle et dans les rapports à l'autre.

Ces discontinuités ont pour cadre une permanente tension entre l'intégration et la liminalité qui renvoient aux rapports que le jeune entretient aux grandes institutions, allant de l'intégration au système classique (école, État, Emploi etc.), à celle de « contre-structures », offrant un mode de vie autre (communautés, sectes, réseaux alternatifs etc.).

L'idée de liminalité est née avec les études de l'anthropologue Victor Turner sur les sociétés d'Afrique et d'Orient, et est intimement liée aux rituels propres de certaines sociétés traditionnelles. Chez Turner la liminalité fait référence aux phénomènes d'inversion lors des rites de passage. D'après lui, chaque rite de passage comporte trois phases : la séparation, le « *limen* » (du latin, seuil), et la « réintégration ». Ainsi dans

l'état de liminalité, le sujet rejette les formes institutionnelles dictées par la société, s'ouvre temporairement à une autre forme de structure sociale, avec une expérience spatio-temporelle à l'opposé de la normalité. Le phénomène *hippie* est une forme de liminalité, seulement au lieu d'une mise en veilleuse temporaire des règles de la société, ce phénomène s'est installé comme mode de vie définitif, puisqu'il n'y a pas retour à l'ancienne structure sociale, comme c'est prévu dans le phénomène d'inversion.

L'espace précaire se situe entre ces deux pôles de tension représentant chacun des extrêmes : l'intégration dans les grands systèmes, que Alain Touraine accuse de vouloir dépersonnaliser le sujet, et le phénomène de liminalité c'est-à-dire l'atomisation dans un néo-communautarisme allant jusqu'à la déviance.

3.3 Autonomie, hétéronomie et stratégies

C'est à l'intérieur de cette tension entre intégration et liminalité, que nous voulons saisir les stratégies des jeunes en situation de précarité afin de mieux saisir une autre tension qui elle est vécue de l'intérieur, à savoir la tension entre l'autonomie et l'hétéronomie. Ceci renvoie à la capacité du sujet à intervenir dans sa propre histoire, à gérer autrement son rapport à l'espace et aux autres, à disposer de son temps selon des critères personnels.

À travers l'étude des stratégies, il s'agit de voir comment les jeunes en situation de précarité identitaire composent avec les sociabilités, les solidarités familiales, l'espace et le mariage, en regard aux tensions en présence.

Cornélius Castoriadis différencie ainsi autonomie et hétéronomie :

« À l'autonomie, la législation ou la régulation par soi-même, on oppose l'hétéronomie, la législation et la régulation par un autre ; l'autonomie, c'est ma loi, opposée à la régulation par l'inconscient qui est une loi autre, la loi d'un autre que moi. » (Castoriadis, 1975, p. 140).

Le point de vue de cette thèse sur l'individualisation se situe entre ces deux points de tension, complètement interdépendants. C'est dans cet espace entre hétéronomie et autonomie que se situent les stratégies des acteurs sociaux, pour se faire une place dans le monde. Une autonomie qui se gagne non pas en niant son histoire personnelle, ou son appartenance à une société donnée, mais en se donnant des capacités de conjuguer plus librement les lieux, les relations, les besoins, et les ressources disponibles dans son environnement social.

Cette reconjugaison passe par le biais de stratégies individuelles, qui toutes, se traduisent par des itinéraires types.

Une autre dimension de l'individualisation, que l'on ne devrait pas omettre, est la relation entre autonomie et indépendance. La notion d'indépendance introduit une donnée que la stricte opposition entre autonomie et hétéronomie ne fournit pas. Si l'autonomie fait référence aux règles et règlements, l'indépendance elle, introduit l'idée que la personne dispose de ressources suffisantes pour être libre. L'indépendance suppose donc que la personne peut se suffire à elle-même.

L'autonomie ne peut se comprendre que comme la diminution de contrainte, ou encore le remaniement de cet espace de contraintes en vue d'avoir une plus grande marge de manœuvre pour ses désirs personnels.

Le concept d'autonomie appliqué à l'individu a d'abord été introduit par les penseurs religieux, qui faisaient alors référence à la conscience individuelle. Il a ensuite été récupéré dans un contexte politique et philosophique et introduit au langage politique du processus de démocratisation. Dans ce contexte, il est relié à l'idée que les droits individuels doivent être les mêmes pour tout le monde et doivent être protégés par des contrats et de règles.

Plus tard le concept d'autonomie devient synonyme d'indépendance, d'autosuffisance au plan social et économique. C'est de cette façon qu'il est relié au processus d'individualisation.

La notion de stratégie implique l'action de l'individu sur sa propre vie. Voici comment Agnès Pitrou la définit :

«L'interaction est constante entre le donné d'une situation momentanée, si contraignante qu'elle puisse apparaître, et les capacités des sujets à les maîtriser : maintenir, renforcer, changer [...]. Face à un événement, il peut le subir ou tenter de s'en servir pour l'améliorer, en faire autre chose, ou en s'y soustraire ; mais dans la plupart des cas, une nouvelle situation en résultera, porteuse de nouvelles contraintes et déterminant de nouvelles marges d'initiative [...]. C'est donc accompagner les sujets étudiés dans leur démarche à travers les barrières ou les carrefours où ils se sont faufilés, poussés par les forces et les contraintes extérieures et par une initiative personnelle (elle-même formée peu à peu) aux moyens souvent étroits.»
(Pitrou, 1987, pp. 103-113)

Comme déjà souligné, la notion de stratégie renvoie à l'action, à l'orientation que prend un individu pour diriger sa vie, en fonction de son itinéraire. À travers l'étude des stratégies, cette thèse tente de comprendre comment, à un moment précis de la vie, et compte tenu des tensions en présence, cet individu compose avec une subjectivité propre, avec les sociabilités familiales, avec les appartenances, avec les enjeux liés à l'espace, et avec le mariage. Les stratégies concernent la vie de l'individu dans le présent, mais elles sont intimement liées au passé de la personne et renvoie forcément à la genèse des événements, aux ressources dont elle dispose. Elles font la jonction entre le présent et le futur et à travers les actions stratégiques en présence, le lien peut être fait avec les aspirations, les désirs et les projets.

3.4 Individu, personne, sujet

Tout d'abord individu désigne le tout distinct de tout autre élément de la même espèce. Ainsi individu peut s'entendre à tout élément possédant une singularité et une unité indivisible (*individuum*). Pour parler comme Dumont, on peut dire que l'individu est l'élément indivisible de valeur universelle.

L'individu pris dans sa définition absolue est donc universel, mais aussi abstrait. Mais là où l'individu est abstrait, la personne, elle est concrète, parce que riche en relations. Une personne est un être qui entretient un certain rapport avec lui-même, qui possède une conscience de soi, et un sentiment de soi. Si l'individu est du côté de l'unité, la personne elle, se conçoit dans sa dimension affective et émotionnelle. La personne définit un mode d'être au quotidien, dans un contexte défini et dans une interrelation particulière. C'est la notion de personne qui distingue l'individu humain des autres individus dans la nature. Un animal est un individu, mais n'est pas une personne.

Dans le cadre de cette thèse la personne renvoie à ce qu'il y a de concret et de vécu chez l'individu, dans ses émotions, ses relations, sa culture. La personne a un âge, un sexe, des parents. Il interagit avec les autres personnes qui l'entourent ainsi qu'avec les institutions.

La définition de l'individu humain ne peut pas se détacher du concept de personne. C'est du concept de personne qu'on peut déduire le concept d'individu humain irréductible à un autre humain, qui non seulement, possède une essence propre dans le sens leibnizien, mais en même temps entretient un rapport avec lui-même et les autres. On parle alors de l'individu réfléchi, conscient de lui-même et des autres. L'individu humain n'est pas seulement celui qui est différent des autres humains, mais celui qui, dans un acte conscient et libre, se distingue et se différencie des autres. C'est avec cette définition de l'individu que l'on peut comprendre les rapports entre individu et société,

puisqu'elle implique une inter individualité et une réciprocité. En ce sens, le concept d'individu qui est en question ici est celui d'individu comme sujet social. Ainsi, l'individu se définit non seulement par sa singularité, mais également par son intégration à la société, par sa capacité d'avoir des droits et de pouvoir les réclamer. Ainsi, on peut dire que toutes les communautés humaines sont composées d'individus, mais que la façon d'expérimenter l'individualité varie d'une culture à une autre, dépendamment des valeurs que l'on attribut au concept même de personne, c'est-à-dire cette part de conscience de soi, d'intelligence, de sentiment dans l'individu humain.

La conception de la personne varie d'une culture à une autre. En Afrique traditionnelle, la personne, n'est pas conçue comme une entité autonome, se définissant par la conscience de soi, même si l'individualité de chacun est reconnue, ne serait-ce que dans son existence physique, distincte des autres individus. La notion d'individu n'est pas en tant que telle, une découverte de la modernité. Nous pensons comme Foucault, que l'individu est une réalité pré moderne. Ce qui constitue une « invention de la modernité », c'est la notion de sujet.

La notion de sujet émane tout d'abord d'une reconnaissance chez l'humain, de la capacité de penser par lui-même (héritage de Descartes et de Kant). De cette capacité de connaissance subjective, le droit naturel s'est demandé comment faire une société à partir de volontés individuelles. Ainsi, avec l'aliénation des volontés particulières au bien commun, à travers « le contrat social », le sujet, possédant des droits et des devoirs est né, dans la double inscription à la subordination et à la liberté. Le sujet marque ainsi l'inscription de l'individu en tant que citoyen.

Dans le langage commun et dans le contexte de la « modernité », ces trois termes ont tendance à se confondre, généralement dans le terme individu. Ainsi, la notion d'individu renvoie à une représentation universelle, qui n'est pas une simple présence au monde, mais une subjectivation du rapport même entre l'individu et le monde.

Aujourd'hui, la notion d'individu, n'est plus en tant que telle, cet être empirique, reconnu dans son existence au monde. Dans la conception moderne, le terme d'individu renvoie à l'idée d'un sujet libre, propriétaire de biens, consommateur, jouissant « des droits de l'homme ».

Chapitre 4 Objectif, hypothèse et dimensions à l'étude

4.1 Objectif

Cette thèse se propose d'étudier ce moment décisif de reconstruction et de réadaptation identitaire, de reclassement et de transformation sociale qui configure en même temps la construction d'une certaine modernité, spécifique à l'Afrique.

Son objectif est d'étudier le mode de déploiement d'un type d'individu particulier, qui est économique, mais aussi avec une crise identitaire sans précédent. Tout au long de l'analyse des entretiens recueillis auprès de ces 24 jeunes hommes et jeunes femmes, ce travail va montrer que la dynamique des transformations sociales dans le Sénégal contemporain, se passe non dans le déni ou la rupture, mais à travers des consensus multiformes. Le sujet en devenir, met constamment en place des processus de négociation, qui lui permettent de se construire en tant qu'individu, toujours en tension entre tradition et modernité. Un individu qui en somme, est à la recherche de sa propre modernité, qui n'est pas la modernité occidentale, mais une modernité sur fond de continuité socioculturelle entre ouverture et ancrage.

4.2 Hypothèse générale

L'hypothèse générale de cette thèse se pose ainsi : Il y a bel et bien un processus d'individualisation en cours au Sénégal, en milieu urbain. La société sénégalaise, en situation de crise économique et sociale, est le terrain de l'éclosion d'un individu qui n'a jamais cru à l'État et qui ne croit plus à la famille pour le protéger. Cet individu, laissé à lui-même, s'est lancé dans une entreprise inédite de bricolage identitaire, ce qui lui permet de ne plus être ce membre passif de la communauté, mais d'être désormais très actif dans la construction de sa propre biographie.

On assiste en effet à la naissance d'un type nouveau d'individu qui gagne de plus en plus de subjectivité, en maîtrisant de plus en plus sa propre existence, en gagnant de plus en plus de liberté, mais une liberté à concevoir non pas comme un moyen de se libérer des autres, mais comme une manière de se positionner dans sa communauté d'origine, de gagner plus de reconnaissance, et d'élargir ses capacités de choix. L'individu dont il est question ici n'est pas en situation de rupture avec les autres. Il négocie en permanence, il met des stratégies en place, il réinterprète les règles sociales en sa faveur, pour toujours gagner une identité positive, et gagner plus de reconnaissance de la part de sa famille et de sa communauté. La subjectivité réside alors non pas dans une singularisation artificielle, mais dans la conscience de son moi propre, de ses compétences acquises, de ses capacités de choix.

Pour vérifier cette hypothèse générale, cinq dimensions sont étudiées. Il s'agit de la dimension de l'identité subjective versus la subjectivité familiale, les sociabilités familiales, la démultiplication des appartenances, la conquête de l'espace et le mariage.

4.3 Cinq dimensions à l'étude : sous hypothèses

Chacune des cinq dimensions fera l'objet d'une analyse, et ce à partir du matériau tiré des récits de vie. Voici donc, pour chaque dimension, les sous hypothèses que le travail d'analyse tentera de vérifier.

- **Identité subjective versus identité familiale:** À travers l'expression de leurs frustrations, de leurs regrets et de leurs stratégies, les jeunes hommes et les jeunes femmes, tentent d'exprimer leur non adhésion, du moins partielle, au mode de vie des parents et leur refus, souvent dissimulé, de suivre la même voie. Cependant, ils ne rejettent pas complètement le mode de vie leurs pères, mais le soumet à un examen critique, par rapport à leur expérience acquise et à leur vision de l'avenir. Ils prennent

une distance par rapport à leurs parents et à leur mode de vie sans pour autant faire table rase de leur passé et de leur héritage familiale et communautaire, puisque c'est justement sur cet héritage qu'ils s'appuient pour gagner les conditions de leur propre liberté.

Ainsi, sans vouloir récuser l'ordre établi, ils opèrent progressivement un desserrement de tout ce qui donne une définition statutaire de la personne (hiérarchie, identité assignée selon l'âge, le sexe, la caste etc.). Dans cette partie, l'on pose l'hypothèse selon laquelle les pourvoyeurs traditionnels d'identité restent en place, mais ils sont abordés autrement, sinon même contournés ou réinterprétés, à travers des stratégies puisées dans le même fond traditionnel, qu'ils essaient justement de dépasser. C'est ce qui leur permet de pouvoir se réclamer d'une appartenance à la famille Humaine universelle, sans perdre leur place de «fils de». On assiste ainsi à un jeu constant des jeunes, qui se positionnent comme de vrais acteurs, pour toujours gagner plus de liberté, et ce même s'ils n'ont pas réellement le pouvoir de changer les structures.

- Transformation des sociabilités familiales : Les sociabilités familiales sont abordées ici dans le cadre de l'analyse des transformations de la conception de la solidarité et de la notion d'obligation qui lui est inhérente. En effet dans la socialisation traditionnelle, l'identité de la personne est tissée dans les mailles de la dette communautaire, qui commande une obligation constante d'être en relation avec d'autres autrui, et ce, selon un code imposé. L'hypothèse qui est posée est que, dans la remise en question de la solidarité familiale et communautaire, ce n'est pas en soi la solidarité qui est reniée, mais bien son caractère obligatoire et imposé, dans sa codification et ses modes de déploiement. La solidarité reste encore une valeur sociale importante, mais seulement dans le cadre de relations volontaires, bénéfiques et réciproques. Ce qui change c'est la conscience individuelle de la distance que l'on peut prendre vis-à-vis de ces obligations,

et la maîtrise de son inscription dans la trame de la solidarité familiale et sociale. Ce qui est important, c'est la capacité de choix. Il s'agit de choisir les limites de ses propres relations de solidarité. Choisir avec qui entretenir des relations de solidarité, choisir qui mérite cette solidarité et justifier ces choix selon des raisons personnelles et non plus communautaires. Cependant, ce choix, de la part des jeunes, ce n'est pas celui de la rupture, mais bien celui de la stratégie dont le but ultime est de gagner plus d'estime, un meilleur positionnement social, en somme une identité sociale positive. Seulement cette capacité de choix n'est pas à la portée de tout le monde. Elle demande des capacités matérielles et psychologiques, ainsi qu'un support institutionnel qui fait défaut. Ainsi, on peut dire que la solidarité communautaire n'est pas prête de disparaître, mais elle passe par le jeu de stratégies permettant à ces jeunes de mieux la vivre.

- **Démultiplication des appartenances** : Pour rompre l'exclusivité de la famille comme unique pourvoyeur d'identité, les jeunes hommes se lancent dans une stratégie qui consiste à démultiplier leurs appartenances. La famille devient une réalité construite, avec des personnes et des réseaux choisis. Seulement, cette diversification des appartenances, ils y arrivent non pas en laissant de côté leur réseau familial, mais bien en puisant autant dans leur entourage familial proche que dans un réseau externe plus large et ce, en réinterprétant les termes du « contrat » sur des bases qui répondent à leurs attentes.

- **La conquête d'un espace à soi** : Être bien avec soi, se recentrer sur soi et sur ses priorités, gagner de l'expérience en dehors de la maison des parents, représentent des besoins auxquels presque tout le monde tend et qui permettent en même temps de relativiser le pouvoir de la famille et de l'appartenance définie par la naissance. Seulement si certains y arrivent, d'autres, pour plusieurs raisons, n'en feront que des

rêves, ou encore des regrets. Pourtant, même s'ils ne disposent pas d'ancrages solides pour faire valoir leur autonomie spatiale, ils peuvent toujours créer leurs propres modèles trouvés au gré de leurs rencontres ou encore dans leur voisinage. Dans les deux cas, la notion d'autonomie ne renvoie aucunement à une rupture d'avec ses parents et ses origines.

- **Mariage et autonomie** : Il y a une transformation dans la représentation du mariage, dans la façon dont les jeunes se projettent dans le mariage et la vie de couple. L'union matrimoniale n'est plus seulement vue comme un moyen d'unir deux familles. Elle est aussi considérée comme un choix entre deux personnes qui veulent fonder un couple et un foyer. Cependant le mariage, dans sa forme actuelle, est loin d'être un projet purement individuel¹⁶. Le mariage, dans ses instances de légitimation, et dans sa façon de se déployer, continue d'être un moyen de contrôle de la continuité et de la reproduction sociale, malgré les diverses stratégies que les individus peuvent mettre en place, pour gagner un peu de liberté.

Le tableau suivant permet de faire le lien entre les dimensions à l'étude et les différentes variables, qui leurs sont rattachées.

¹⁶ Que ça soit au niveau personnel ou au niveau du couple, pris comme entité individuelle.

DIMENSIONS	SOUS HYPOTHÈSES	VARIABLES
1 Identité subjective versus identité familiale	1.1 Hiérarchies 1.2 Identités assignées 1.3 Stratégies	<ul style="list-style-type: none"> - Âge - Sexe - Aîné-cadet - Ressources-autorité - Individu-famille - Instruction, expérience - Castes -Références universelles -Éthique de la personne-morale familiale - Responsabilité -Mérite -Choix -Tradition -Religion
2 Sociabilités	2.1 Solidarité 2.2 Stratégies 2.3 Limites de la prise de distance	<ul style="list-style-type: none"> - Lien social -Dette -Réciprocité -Crise économique - Obligation-responsabilité -Famille élargie-famille choisie -Position sociale, -Reconnaissance -Solidarité communautaire-solidarité institutionnelle
3 Démultiplication des appartenances	3.1 Amitié	<ul style="list-style-type: none"> - Appartenance -Relation choisie -Réciprocité -Cérémonies familiales -Image positive de soi -Homme-femme

	<p>3.2 Réseau villageois</p> <p>3.3 Réseau confrérique (religieux)</p> <p>3.4 Réseau professionnel et associatif</p>	<p>-Appartenance-manipulation -Reconnaissance</p> <p>-Liberté d'appartenance -Recherche de soi -Bien-être personnel -Reconnaissance d'autrui</p> <p>-Nouvelle identité -Reconnaissance sociale</p>
4 La conquête de l'espace	<p>4.1 Un autre chez soi et bricolage identitaire</p> <p>4.2 Les facteurs limitant</p> <p>4.3 Mariage et espace du couple</p> <p>4.4 Les réseaux de voisinage : un surplus d'identité</p>	<p>-Intimité, se concentrer sur soi et ses priorités -Homme-femme -Négociation Famille et sécurité identitaire</p> <p>-Autonomie- contraintes économiques -Autonomie-Contraintes morale -Autonomie-dette communautaire -Autonomie-rapport de genre</p> <p>-Identité du couple -Intimité</p> <p>- Affinités -Intérêts communs -Soutien moral -valorisation de soi -Singularisation</p>

5 Mariage	5.1 Mariage et définition de soi	-Mariage et identité -Mariage et autonomie de la femme
	5.2 Conditions de validité	-Tradition, religion, droit positif
	5.3 Amour et consentement des parents, dot	-Famille-autonomie individuelle -Famille et bien-être -Négociation, stratégies, contournements -Désacralisation et réinterprétation
	5.4 Endogamie de castes	-Choix du conjoint -Croyances -Bonheur individuel
	5.5 Polygamie	-Tradition, religion -Rapports de genre -Manipulations -Stratégies

Tableau 1 Dimensions et variables

Chapitre 5 Démarche méthodologique

5.1 Une recherche qualitative

Dans le cadre de cette thèse, la méthode privilégiée est la méthode de recherche qualitative, plus particulièrement, la technique du récit de vie et de tranches de récits de vie du sujet. L'utilisation des méthodes qualitatives dans les sciences sociales a débuté aux États-Unis dans un contexte d'une révolte des chercheurs contre les conditions de vie d'une partie de la population en situation de pauvreté, d'immigration, de marginalité et de criminalité. En Europe également, les pionniers de la recherche qualitative ont été motivés par des préoccupations humaines et sociales et ont tenté de décrire les conditions de vie des ouvriers. Parmi ces études, on peut citer celles de Le Play en 1855 sur les ouvriers européens, celles de Booth en 1886 et de Mybew en 1851-1862 en Angleterre (Taylor & Bogdan, 1984). Ces auteurs sont les pionniers de l'enquête sociale utilisant des méthodes de collecte et d'analyse des données qualitatives (observation participante, entrevues etc.). Ces auteurs sont des pionniers parce que, pour la première fois, des chercheurs tentent de comprendre un phénomène social non pas du point de vue de l'analyse statistique, mais d'un point de vue compréhensif, avec des descriptions détaillées des contextes, et ce en vue d'arriver à un changement social.

Pourtant, c'est avec l'École de Chicago des années 1920 et 1930, que la recherche qualitative connaît une réelle expansion. Au début du siècle, Chicago était un grand centre urbain, avec de grandes vagues d'immigration. Cette ville, théâtre de plusieurs problèmes sociaux tels que la pauvreté et la déviance, sera le laboratoire de chercheurs en sciences sociales, eux aussi désireux de mieux comprendre les problèmes sociaux de

façon humaine, en vue d'un changement social. L'École de Chicago produira ainsi un nombre impressionnant de travaux sur les problèmes urbains tels que la déviance, l'immigration etc. avec comme méthodologie, l'observation participante, l'entrevue, les histoires de vie et l'analyse de documents personnels. Ces travaux seront inspirés de l'interactionnisme symbolique de Mead (1965) et de Blumer (1969) qui postule que le comportement humain ne se comprend qu'en relation avec les significations que les personnes attribuent aux choses et à leurs actions.

Les méthodes qualitatives vont passer par une phase de déclin durant la deuxième Guerre Mondiale avec l'intérêt nouveau porté sur les données statistiques. Après la guerre, elles connaîtront un regain d'intérêt jusque dans les années 1980, période durant laquelle elles entrent dans leur phase de « modernisation et de « systématisation » (Denzin et Lincoln (2000). Cette période sera également marquée par une grande production de recherches qualitatives provenant d'écoles de pensées diverses comme la théorie enracinée (*grounded theory*), l'étude de cas, les méthodes historiques et biographiques, l'ethnographie, utilisant des méthodes aussi variées que les domaines et objets d'étude. On peut citer entre autres, l'entrevue qualitative, l'observation participante, les récits de vie, l'analyse documentaire. Cette diversité de point de vue et de méthodologie, s'explique en effet par la diversité des objets d'études dans les sciences sociales et la nécessité d'adapter à chaque objet une méthode spécifique.

À partir des années 1980, une nouvelle préoccupation émergera autour du statut même du chercheur et de sa subjectivité. Des anthropologues comme Turner et Bruner¹⁷, Geertz¹⁸ et Marcus et Fischer¹⁹ tentent d'introduire la réflexivité du chercheur comme

¹⁷ The Anthropology of Experience (1986)

¹⁸ Works and Lives (1988)

¹⁹ Anthropology as Cultural Critique (1986)

une dimension importante dans les recherches qualitatives. D'après eux il est important de tenir compte de la culture du chercheur, de son genre et de son degré d'engagement.

Depuis toujours, les mêmes critiques sont adressées aux méthodes qualitatives. Il s'agit en gros des critiques liées à la validité scientifique. La faiblesse des échantillonnages a toujours posé la question de la fiabilité et de la généralisation de ses résultats. Ainsi, Lincoln et Guba (1981) poseront des critères comme la crédibilité, la transférabilité, la fiabilité et la confirmation comme principe de rigueur scientifique, que beaucoup de chercheurs appliquent dans leurs recherches. Elles seront également confrontées à la question de leur légitimité comme base de connaissance pratique. Autrement dit, est-ce que le discours des individus correspond réellement à leurs pratiques. Pour certains auteurs, il est possible d'éviter ce genre de biais grâce à l'utilisation en parallèle d'autres méthodes, notamment l'observation participante, la présence prolongée sur le terrain ou l'utilisation de « carnets de bord », la triangulation (Savoie-Zajc, 2000, pp. 170-198).

Aujourd'hui, aux critères de validité scientifique et de légitimité s'ajoutent des critères éthiques. De plus en plus le respect de l'individu, la prise en compte de son opinion et de ses intérêts sont élevés au rang de critères de validité des recherches en sciences sociales.

D'une façon générale, quelque soit la diversité des approches, les méthodes qualitatives ont pour objet l'étude des comportements, des pratiques et des points de vue des individus en tenant compte de leur environnement propre. Il s'agit davantage de comprendre la complexité subjective, que de décrire une situation, comme le dit Jean-Claude Kaufmann, « les méthodes qualitatives ont pour fonction de comprendre plus que de décrire systématiquement ou de mesurer » (Kaufmann, 1996, p. 30).

Il existe différentes approches dont, la phénoménologie (Husserl, Schütz, Giorgi),

l'ethnographie (Mehan, Spradley), la théorisation ancrée (Glaser et Strauss), l'ethnométhodologie (Garfinkel, Coulon) etc. Les recherches menées dans le cadre de cette thèse s'inspirent en grande partie de la démarche phénoménologique dans la mesure où elles se placent du point de vue de l'individu, de son discours, de ses choix de vie, afin de mieux saisir le sens qu'il donne à son vécu et à son expérience.

5.2 Une démarche phénoménologique

Edmund Husserl a élaboré la phénoménologie au tournant du siècle passé en réponse à la crise profonde qui affectait l'édifice intellectuel occidental. Cependant, cette réponse à la crise des sciences a suscité plusieurs interrogations et critiques lorsque, dès le second tiers du vingtième siècle, des phénoménologues tels Alfred Schütz, ont tenté d'adapter l'approche phénoménologique husserlienne au domaine des sciences humaines et sociales. Dans les années soixante dix, les tenants de diverses théories et positions méthodologiques tels que le structuralisme, le post-modernisme et la déconstruction ont porté diverses critiques à l'égard de la phénoménologie.

Dans son ouvrage intitulé *Prolégomènes à la logique pure* (Recherches Logiques, tome 1), Husserl dénonce le réductionnisme des sciences de la nature qui ramènent la conscience à un simple fait de nature. Ainsi, tout phénomène et toute idée sont compris dans les strictes limites attribuées à un phénomène naturel. Aux sciences empiriques, Husserl oppose la logique pure, qu'il emprunte à la philosophie. Cette logique philosophique, il la qualifie de phénoménologique, et l'établit en tant que théorie de la science. Ainsi elle devient la logique des logiques, la science de la science qui établit les normes devant garantir la rigueur de toute science. Cette règle qui est valable aussi bien pour les sciences de la nature que pour sciences humaines, donne les prescriptions pour tout ce qui concerne le cadre formel de tout le savoir.

Dans son cours publié en 1965 : *Les sciences de l'homme et la phénoménologie*, Maurice Merleau-Ponty démontre que cette conception de la logique pure produit une opposition radicale entre la philosophie et les sciences dites humaines comme la psychologie. En effet, Merleau-Ponty se demande comment donner à la logique pure le statut de contrôleur du cadre formel et des règles qui partent d'une intériorité rationnelles pure, lorsqu'il s'agit par exemple pour la psychologie, d'expliquer les « déterminations extérieures des conduites de l'homme ».

Si Merleau-Ponty est d'accord avec Husserl sur le réductionnisme opéré par les sciences exactes, il n'en demeure pas moins que l'idée d'une science de la science ne lui convient pas. À la suite de Husserl, Merleau-Ponty critique la position des sciences exactes dans leur prétention à adopter une position de fait désincarnée, désintéressée et absolue.

Ce qui intéresse Merleau-Ponty, ce n'est pas la notion d'absolu, mais bien le rapport du sujet humain et de la vérité. D'après lui aucune pensée ne peut se détacher du contexte historique et intime, des structures multiples, linguistiques et sociales dans lesquelles elle s'inscrit, principalement à son insu. C'est pour cela que dans une démarche d'élucidation de la vérité, celui qui cherche à percer les modes de vie, les mœurs ou la folie de l'autre, tienne compte également de sa propre subjectivité et la présence indirecte en lui-même, de ses propres coutumes, de sa propre langue ou de sa propre folie.

Contrairement aux théories behavioristes, qui considèrent la perception comme le résultat « d'atomes causaux de sensations », la conception de Merleau-Ponty de la perception donne à cette dernière une position première et une condition à toute expérience du monde vécu.

La thèse de Merleau-Ponty sur le primat de la perception dans toute expérience vécue ouvrira des perspectives nouvelles dans la façon d'appréhender l'intersubjectivité et sera une source d'inspiration pour d'autres chercheurs phénoménologues, comme Alfred Schütz, avec sa théorie des intentionnalités pratiques.

La phénoménologie sociale d'Alfred Schütz se donne pour tâche d'élucider la façon dont les sujets empiriques actualisent leurs savoirs et, ce faisant, construisent le monde social. Selon Schütz, « la signification n'est pas une qualité inhérente à certaines expériences qui émergent dans notre courant de conscience, mais le résultat d'une interprétation d'une expérience passée que l'on envisage réflexivement à partir d'un *Maintenant*. » (Schütz, 1945, p. 107)

Même si les significations de nos propres expériences nous paraissent évidentes, il n'en demeure pas moins que ces dernières sont le résultat d'un travail complexe sur nos états de conscience. Le travail sous-jacent à l'émergence du sens s'oublie dès que la signification est stabilisée. Dans ce processus, seuls les actes dont je me remémore prennent une signification.

Aussi longtemps que je vis dans mes actes, orientés vers leurs objets, ils n'ont aucune signification. Ils l'acquièrent si je les saisis comme expériences bien circonscrites du passé, et donc rétrospectivement. Seules les expériences que l'on peut se remémorer hors de leur actualité et dont on peut interroger la constitution sont donc subjectivement significatives. (Schütz, *idem*, p. 107)

Ainsi, ce que nous retenons de la théorie de Schütz, c'est que la signification n'est pas donnée immédiatement et directement, qu'elle passe par un travail sur nos états de conscience. À retenir également, l'ancrage pragmatique de la signification, puisqu'elle est soumise à la mémoire qui sélectionne les actes selon l'intérêt du moment, qui dirige l'attention, détermine ce qui sera retenu ou délaissé dans la perception de la situation. La phénoménologie sociale actualise un savoir social qui est fondé sur un intérêt

pratique et concret pour le monde. Ce qui veut dire que les gens, dans leur vie quotidienne ne sont pas contraints par les règles de « la rationalité scientifique », pourtant, chaque personne peut avoir une explication de ses actes et ainsi devenir « un sociologue » à son tour.

La question que l'on se pose est alors celle-ci : quelle est la pertinence de l'approche phénoménologique dans l'étude de l'individu social ?

La phénoménologie, comme son nom l'indique, est l'étude des phénomènes (ce qui existe, ce qui est physiquement), par opposition aux noumènes (les idées). La phénoménologie, lorsque appliquée à la science sociale, part du postulat selon lequel il existe, au delà de la conscience humaine, une intentionnalité implicite, que l'on peut découvrir en interrogeant la façon dont le sujet internalise le réel, mais aussi son vécu. La phénoménologie met l'accent sur le vécu et l'expérience du sujet dans sa quotidienneté et dans son irrationalisme.

Généralement les chercheurs phénoménologiques utilisent l'entrevue et les récits de vie comme instruments de collecte de données. En effet, ces techniques de collecte garantissent une certaine empathie à l'égard du sujet, de même que la prise en compte de sa singularité.

5.3 Une méthode de recueil des données : les récits de vie

Pour recueillir les données auprès des sujets, la technique du récit de vie et de tranches de récits de vie du sujet a été privilégiée, grâce à un guide d'entrevues semi-dirigé. Il faut rappeler que ce guide n'a servi que pour orienter le débat et éviter la dispersion, et que la plupart du temps, le sujet a eu libre cours de parler de sa vie, selon ce qu'il voulait bien partager.

La popularité que connaissent aujourd'hui les récits de vie, est à l'image de l'engouement pour les méthodes qualitatives en général. Après avoir été critiquée, la méthode des récits de vie fait son retour en force et se positionne contre « une approche désincarnée, qui dépouille les personnes de leurs significations en tant que sujet et acteurs historiques » (Chalifoux, 1984, pp. 279-291)

D'après Bertaux, en sciences sociales, la méthode des récits de vie résulte d'un récit narratif au cours duquel le chercheur demande à une personne dénommée « sujet », de lui raconter tout ou partie de son expérience vécue. Il y a du récit de vie dès qu'un sujet raconte à une autre personne, chercheur ou pas, un épisode quelconque de son expérience vécue. Dans ce processus, ce qui est important c'est le fait de « raconter » et de transformer ainsi la production discursive du sujet en une forme narrative (Bertaux 1997, p. 32).

Le chercheur stimule, fait sortir la parole, ou même oriente la discussion, mais c'est le « sujet » qui raconte son histoire, sa vie et ainsi fait émerger un sens et une cohérence. « Comme étant un récit qui raconte l'expérience de vie d'une personne. Il s'agit d'une œuvre personnelle et autobiographique stimulée par un chercheur de façon à ce que le contenu du récit exprime le point de vue de l'auteur, face à ce qu'il se remémore des différentes situations qu'il a vécu. » (Chalifoux, 1984, pp. 280).

Il faut également souligner que dans cette action de se raconter, l'acteur n'est pas dissocié de son groupe social, ni des rapports qu'il entretient avec son entourage. Il s'agit de comprendre le fonctionnement d'un groupe, d'une société, non pas en partant de la structure englobante, mais du vécu des individus et de leur point de vue sur ce vécu.

La méthode des récits de vie comporte plusieurs avantages. Tout d'abord, elle permet

de connaître des détails que l'on ne connaîtrait pas autrement. Le style narratif, le fait de passer beaucoup de temps avec une personne, incite à la confiance, ou tout simplement à une remémoration de détails importants, qu'on a tendance à oublier ou à négliger. Comme quand l'une des informateurs, à la fin d'un entretien, déclare : « je suis contente de cette entrevue, c'est comme si je m'étais confiée à un psychologue...en plus je me suis sentie libre de te raconter tout ce que je veux, puisque je ne te reverrai plus ».

De plus, cette méthode permet de montrer le sujet dans l'action, c'est-à-dire comme acteur dans la situation vécue. Mais le grand avantage de cette méthode est d'« étudier la dialectique des changements sociaux et [...] leur intériorisation dans la conscience individuelle ». (Gagnon et Hamelin, 1978)

5.4 Stratégie d'enquête

5.4.1 L'étude « jeunesse et devenir de la famille »

Pour réaliser cette recherche, j'ai été accueillie par L'IRD (institut français de recherches pour le développement) à Dakar au Sénégal. Dans le cadre de cette institution, l'opportunité m'a été donnée de travailler à partir d'un échantillon qui a déjà fait l'objet d'une étude plus large, plusieurs publications et plusieurs thèses de doctorat.

L'étude « *Jeunesse et devenir de la famille à Dakar* », a été menée conjointement par l'IRD et l'IFAN (Institut fondamental d'Afrique noire - Université Cheikh Anta Diop de Dakar), sur financement du CODESRIA (Conseil pour le développement de la recherche en sciences sociales en Afrique). Elle a pour but d'étudier les recompositions sociales et économiques en œuvre à Dakar au sein des structures familiales, dans un contexte de crise économique persistant.

Dans ce cadre, elle se propose de faire un bilan des changements en cours dans la capitale sénégalaise, en particulier ceux concernant les recompositions familiales, le passage à l'âge adulte et les stratégies individuelles et collectives d'adaptation des ménages face aux besoins d'éducation. Elle introduit deux dimensions essentielles des dynamiques sociales : celle des classes sociales et celle des relations de genre.

Les enquêtes sociodémographiques se sont déroulées en deux temps. Dans un premier temps une enquête auprès de 546 ménages a été effectuée dans l'agglomération dakaroise, aux mois d'avril et mai 2001, afin de recueillir des informations sur la taille et la composition des ménages, de collecter des informations concernant chacun des membres du ménage enquêté et des données sur l'habitat et les conditions de vie des familles. Ce travail préparatoire a permis de repérer les individus qui ont été sélectionnés pour l'enquête biographique. Celle-ci s'est déroulée de juin à août 2001. Elle a permis de recueillir les biographies de 1290 personnes ainsi que les études complémentaires auprès des jeunes. De septembre à novembre 2001, ont été effectués la saisie et des travaux d'apurement des différents fichiers. Dès la conception des questionnaires quantitatifs, sociologues et démographes ont collaborés afin de bâtir un questionnaire de base commun. L'équipe n'a pas cherché à concevoir un questionnaire qui soit à la fois qualitatif et quantitatif mais bien plutôt à faire participer une discipline à la mise au point des outils propres à l'autre.

Parallèlement au volet sociodémographique, des investigations plus poussées de type qualitatif (entretiens individuels, focus groupe) ont été réalisées auprès des jeunes de certains quartiers de Dakar (HLM Grand-Médine, Médina Gounass, Hann pêcheur). Le but de ces entretiens était de recueillir des informations sur le vécu des jeunes au sein de leurs familles, leur vie amoureuse et matrimoniale et sur les attentes et prises de rôles de ces jeunes.

Ce présent travail n'est pas en tant que tel un prolongement du travail déjà réalisé. Ce que l'enquête de 2001 a surtout permis, c'est d'avoir une base de données dans laquelle un échantillon intéressant, en terme de diversité d'entrées sur le terrain a pu être tiré. On peut dire que de ce travail nous allons utiliser les éléments suivants :

- La base de données à partir de laquelle l'échantillon a été extrait.
- Les données socio biographiques de toutes les personnes sélectionnées. Pour chaque personne sélectionnée dans notre échantillon, j'ai pu disposer d'informations concernant ses données biographiques, son historique de logement, ses études et ses occupations, sa vie matrimoniale. A mon sens, cette connaissance préalable de la biographie des personnes interrogées a fait toute la différence, en ce sens qu'elle apporte une certaine originalité à mon travail de terrain. Il est évident que ces informations ont été actualisées au cours de ce travail puisqu'elles dataient déjà de 2001.

5.4.2 Constitution de l'échantillon

5.4.2.1 Choix des informateurs et informatrices

Un échantillonnage raisonné : Un des critères dans la phase de sélection de l'échantillon était d'inclure la diversité des participants pour couvrir de multiples réalités dans l'expérience de l'individualisation. Par conséquent il a été plus intéressant de procéder à un échantillonnage intentionnel et d'écarter l'aléatoire.

À partir de la base de données de l'enquête de 2001, il a été procédé dans un premier temps, à un tirage de la base de données, de jeunes hommes et de jeunes femmes qui ont actuellement entre 24 et 35 ans. Lors du tirage, tous les quartiers ont été pris en compte, ce qui donne une configuration assez diversifiée, entre quartiers pauvres et moyens. Cependant pour des soucis de budget et de temps, seuls les îlots où le nombre de jeunes

ayant entre 24 et 35 ans est le plus élevés ont été privilégiés. Ce choix se justifie par le fait que cela donne plus de chance de retrouver le maximum d'informateurs, cinq ans après les premières enquêtes. Après tirage, il est ressorti une liste de 144 personnes (76 femmes et 68 hommes) dans 14 îlots situés dans des quartiers considérés comme pauvres, intermédiaires et moyens.

Le repérage : Etant donné que l'enquête date de 2001, il a été nécessaire de faire un repérage des informateurs, afin de savoir s'ils sont encore sur place et s'ils veulent bien participer de nouveau à d'autres interviews. L'embauche d'un guide qui avait participé aux enquêtes de 2001 a été nécessaire. Le repérage a duré trois semaines.

Lors de ce repérage, beaucoup de jeunes étaient déjà partis, soit pour des raisons professionnelles, soit pour cause de mariage pour les filles. Il faut quand même noter un fait intéressant, qui est le nombre de jeunes qui ont quitté le pays pour migrer vers les pays occidentaux. Parmi les jeunes qui ont finalement participé à cette enquête, quelques uns avaient quitté le domicile familial, ou bien étaient engagés dans un projet de départ. Tanor devait signer le bail pour sa chambre et devait quitter dans les jours qui suivaient²⁰. Fodé avait déjà quitté la maison de ses parents depuis quelques mois. Birima faisait son retour chez ses parents après avoir vécu sept ans en dehors de la maison familiale. Ngor habitait déjà avec sa femme dans un autre quartier. Parmi les cinq femmes mariées sur les douze interrogées, deux habitent avec leurs familles d'origine (Ngoné et Débbo). Deux vivent avec leur belle famille (Tacko et Raki), et une seule vit en couple avec ses enfants (Ndiolé). Une des femmes célibataires a deux

²⁰ Pour des soucis de confidentialité, tous les noms des informateurs et informatrices ont été changés. Des noms d'origine typiquement traditionnels ont été utilisés pour la substitution. Pour des raisons de cohérence dans l'analyse, les noms ont été attribués selon l'ethnie d'origine. Par exemple les informateurs diola ont eu des noms d'emprunt diola.

enfants et vit avec eux et ses frères à elle dans une maison où chacun loue une chambre. Si l'objectif initial était de se focaliser sur les jeunes qui vivent encore dans la sphère familiale, il s'est révélé intéressant par la suite de voir justement le point de vue de quelques jeunes qui ont quitté le domicile familial.

Question de genre : Cet échantillon comporte, de façon intentionnelle, autant d'hommes que de femmes, d'abord dans un souci de donner la parole aux deux entités, ensuite dans un besoin de voir l'autre point de vue. Parce que homme et femme n'ont pas le même cheminement, ni les mêmes atouts de départ, ni les mêmes options, ni les mêmes ouvertures. La position de l'homme et de la femme étant différente dans l'appareil social, ils ne font pas l'objet des mêmes attentes de la part de la famille et de la société. Deux points de vue différents face à l'individualisation et au désir d'autonomie, aux capacités et incapacités à prendre part dans le déroulement de sa propre destinée.

Question d'âge : La tranche d'âge que cette recherche a prise en compte est celle qui correspond au moment où on entre dans la vie adulte, celle où on a un premier emploi, celle où on se marie et où on commence à fonder un foyer. La diversification de l'échantillon par l'introduction de jeunes célibataires comme de jeunes mariées a permis de tirer des informations très riches et très différentes. Cela a également permis de mesurer la dimension de l'individualisation à un autre niveau que celui de la famille d'origine (père, mère, fratrie), qui est celui du couple. De voir à quel point le couple en lui-même est une entité qui peut prétendre aux mêmes désirs d'autonomie que l'individu.

- **Frères et sœurs :** L'échantillon comporte également des membres d'une même famille qui vivent sous le même toit. Fodé et Alboury sont des frères, Sédaar et Tanor

sont aussi des frères, Diégane et Thioro sont cousin et cousine, Tacko est la belle sœur de Ndaté et elles vivent dans la même maison. Cependant il faut préciser le fait que chaque informateur a été vu de façon individuelle et confidentielle. Ce regard croisé a eu un impact important dans la compréhension des dynamiques familiales, des jeux de positionnements, des frustrations etc.

5.4.2.2 Taille de l'échantillon

À l'issue du repérage, sur les 144 personnes visitées, si on enlève les personnes non retrouvées pour différentes raisons, celles qui n'ont pas pu participer à l'enquête pour différentes autres raisons, 89 personnes ont été localisées dans différents quartiers de Dakar et ont accepté de participer à l'étude. Il est évident que ceci représentait un très gros échantillon pour une étude qualitative. Etant donné le nombre très élevé d'individus, et aussi leur mobilité et leur indisponibilité, il a été fixé au départ une taille d'échantillonnage pouvant aller jusqu'à 25 personnes. Donc à l'intérieur de ces 89 possibilités, les « sujets » ont été vus selon leur emploi du temps, jusqu'à atteindre l'objectif. 25 jeunes ont finalement été interrogés. Il s'agit de douze hommes et treize femmes âgés de 24 à 35 ans. Parmi les hommes deux sont mariés et parmi les femmes ont compte cinq mariées. Le niveau de scolarité est assez varié. Il va de « sans instruction » à niveau universitaire.

Lors de la réalisation du terrain, j'ai été victime d'une agression. Un soir, sur mon chemin de retour, des jeunes, croyant sans doute que j'avais de l'argent dans ma sacoche ont usé de violence pour m'arracher toutes mes affaires. Mon sac d'enquête est parti, contenant le magnétophone, avec la cassette sur laquelle je venais d'enregistrer l'entrevue d'une jeune fille. Cette cassette étant perdue, j'ai pu travailler avec les 24 autres entretiens.

5.5 Stratégie d'analyse

5.5.1 Retranscrire les données soi même

Toutes les données ont été enregistrées sur cassette. Ensuite j'ai procédé personnellement à leur retranscription. Ce que ce travail a permis en outre de mettre en évidence sur le plan méthodologique, c'est que l'analyse commence dès la retranscription des données qui est une part importante du travail. Il faut souligner la particularité de cette démarche pour un chercheur. Dans le cadre de ces recherches, les données ont été recueillies en *Wolof* et traduites lors de la retranscription en français. Certains termes « intraduisibles » en français, au risque d'en perdre une partie du sens, ont été laissés tels quels dans le texte et sont expliqués dans la mesure du possible. Un souci constant durant cette phase du travail était d'éviter la perte de sens et la surinterprétation. Il s'agissait de transcrire une parole d'une langue à une autre, en saisissant les nuances et les subtilités et ce, sans en rajouter. En somme essayer autant que possible d'être fidèle à la parole de l'autre, lui rendre justice, respecter ses mots et sa pensée.

Dans la mesure du possible, les données ont été retranscrites au fur et à mesure que les entretiens se passaient, ceci pour rester dans le même contexte, pour avoir encore en tête le contexte, les non-dits, les nuances, et pour aussi conserver l'état d'esprit dans lequel je me trouvais au moment des entretiens.

5.5.2 L'analyse de contenu

L'analyse a été inscrite dans une perspective qualitative d'analyse de contenu catégorielle (analyse de catégories de sens et d'unités de sens, de messages clefs pour la recherche du sens ultime que le sujet énonce), et sémantique (sens qu'ils traduisent à

travers les mots, les unités de langage, les formules, les proverbes).

Laurence Bardin définit l'analyse de contenu comme « un ensemble de techniques d'analyses des communications visant, par des procédures systématiques et objectives de description du contenu des messages, à obtenir des indicateurs (quantitatifs ou non) permettant l'inférence de connaissances relatives aux conditions de production/réception (variables inférées) de ces annonces. (Bardin, 1986, p. 43)

En s'appuyant sur la grille ci-dessous, chaque dimension a été analysée de façon isolée afin de voir si elle fait l'objet d'un processus d'individualisation et de voir les stratégies mises en place par les acteurs pour arriver à leur fin.

Pas d'individualisation	Individualisation
<ul style="list-style-type: none"> - Voulue : <ul style="list-style-type: none"> ○ Croyance aux valeurs positives de la communauté ○ Rassuré par les valeurs ○ Besoin de reconnaissance - Non voulu <ul style="list-style-type: none"> ○ Force du contrôle social ○ Internalisation des valeurs ○ Devoir de reconnaissance ○ Discours fataliste 	<ul style="list-style-type: none"> - Démystification des valeurs - Rupture ou - Aménagement ambigu de stratégies, - Ruse - Élargissement des possibilités d'action dans le présent et dans le futur - Nouvelles valeurs ou non

Tableau 2 Grille d'analyse

5.6 Présentation du terrain

5.6.1 Immersion sur le terrain

Les entretiens se sont déroulés au domicile des informateurs, sauf pour deux personnes.

Parmi les jeunes femmes, il y en avait une qui n'était jamais à la maison et toujours au travail. Il était alors indispensable de la trouver à son lieu de travail. Un des jeunes a été interviewé sur un terrain de basket et ça été finalement très intéressant, parce que ses amis sont souvent venus nous voir et ont participé à la discussion, ce qui a donné lieu à

un focus groupe non prévu mais riche en informations.

Le choix d'aller sur les lieux de vie de l'informateur a été motivé par la volonté de coller le plus possible aux réalités qu'ils vivent, de partager avec eux une portion de leur existence, de manger avec eux, de voir leurs interrelations avec leur entourage.

5.6.2 La région de Dakar

La région de Dakar est située dans la presqu'île du Cap Vert et s'étend sur une superficie de 550 km², soit 0,28 % du territoire national²¹. Dakar, de par sa position géographique, est un carrefour international qui en fait un passage obligé pour tous les moyens de transport faisant la liaison entre l'Europe et les Amériques. Le port et l'aéroport de Dakar forment un point de jonction entre l'Europe, l'Afrique de l'Ouest et les Amériques et sont aussi une porte de sortie pour les pays limitrophes. Le port et l'aéroport forment également un support important pour la vie économique de la région, suppléés par un vaste réseau de communication.

On trouve dans la région, de grosses unités industrielles assurant la transformation des produits locaux destinées à la consommation locale et à l'exportation.

Jusqu'à aujourd'hui Dakar constitue un creuset culturel et politique très important dans toute la sous-région. Depuis la colonisation, la région a progressivement accaparé presque toutes les activités autrefois réparties dans les différentes régions du pays.

Dakar abrite le siège du gouvernement, et celui de beaucoup d'organismes internationaux. Elle compte de nombreux établissements commerciaux, financiers et de services, ainsi que la principale université du pays. Ainsi la région de Dakar à elle seule concentre plus des deux tiers des emplois formels disponibles dans le pays.

²¹ Tous les chiffres et données de cette partie sont ceux de l'agence nationale de la statistique et de la démographie, publiés dans DPS/2004 : 2ème Enquête Sénégalaise Auprès des Ménages.

Cette situation privilégiée a comme conséquence une affluence massive vers cette région qui avec 4 415 habitants au km² est la plus peuplée de tout le pays. Outre les causes naturelles de cette grande croissance de la population, il y a non seulement l'exode rural, mais aussi l'émigration provenant de la sous-région, qui fait de Dakar une région transit pour l'émigration internationale.

La population de la région de Dakar est estimée en 2007 à 2 428 155 habitants dont 50,1% de sexe masculin contre 49,9% de sexe féminin. Elle représente près du quart (21,4%) de la population totale du pays, estimée à 11 360 985 habitants.

La structure par âges montre que la population de la région de Dakar demeure très jeune en 2007, avec 45,1% ayant moins de 20 ans. Si l'on considère l'ensemble de la population jeune, c'est-à-dire celle de moins de 35 ans, cette proportion se situe à 72,6%. Les jeunes représentent donc plus des deux tiers de la population de la région de Dakar.

Cette forte densité, avec la rareté des terres, amène nécessairement des problèmes sur le plan de l'occupation des lieux. Aujourd'hui, l'un des plus gros problèmes auxquels la ville de Dakar fait face est la formation et l'expansion de quartiers irréguliers à la périphérie de la ville. Ces quartiers qui grandissent par extension spontanée sont caractérisés par une occupation spatiale désordonnée, avec des parcelles à taille hétérogène, des ruelles étroites et sinueuses. **Pikine (îlot 61-64)²²** et **Thiaroye (îlot 57-58)** qui font partie de mes terrains de recherche sont à l'exemple de ces quartiers spontanés, caractérisés par une pauvreté de plus en plus grandissante.

Pourtant, depuis la colonisation, il y a une volonté politique pour une occupation concertée des lieux. En effet les services de l'urbanisme et de l'aménagement du territoire ont toujours eu recours à des aménageurs parapublics et privés (OHLM,

²² En gras les quartiers faisant partie du terrain de recherches, avec les numéros d'îlot, tels que reportés sur la carte- quartiers de Dakar et de Pikine.

SNHLM, SICAP, SCATURBAM, etc.). Parmi les quartiers de cette enquête, plusieurs sont issus de projets venant de la SICAP (société immobilière du Cap vert), ou encore des HLM (sociétés pour les habitations à loyer modérés). Parmi ces quartiers, on peut citer **Dieupeul (îlot 60-61)**, **Liberté 5 (îlot 7-8)**, et **Karac (îlot 15-16)**.

D'autres quartiers sont nés sur l'initiative de coopératives d'habitat, formées par des travailleurs d'un secteur donné. C'est le cas du quartier **Comico (îlot 35-36)**, créé par la coopérative des militaires.

Il faut noter que l'option d'aménagement concerté, n'a pas réussi à éviter l'occupation désordonnée du territoire, puisque excluant totalement les populations les plus démunies.

Ces quartiers issus de l'aménagement concerté font généralement partie des quartiers intermédiaires et moyens, souvent habités par des fonctionnaires et des gens du secteur public et privé. Cependant depuis quelques années, ces populations plutôt aisées au départ, sont durement touchées par la crise économique qui s'expérimente sur l'ensemble du territoire national. (Voir Dime et Calves, 2006, sur le basculement de ces familles de l'aisance, à une pauvreté de plus en plus grandissante). Dans mon terrain d'étude figurent également deux quartiers qui ont un statut particulier. Il s'agit de **Rebeuss (îlot 31-32)** et de **Medina (îlot 29-30)**. Ces deux quartiers très anciens datent de l'époque de la colonisation. Ils sont, non seulement lotis et aménagés, mais ils sont situés au cœur même du plateau centre ville, ce qui leur donne une position très intéressante dans l'espace urbain. Seulement, malgré cette position avantageuse, ces deux quartiers sont caractérisés par la pauvreté, l'insalubrité et l'insécurité.

D'une façon générale, qu'ils soient pauvres, intermédiaires ou moyens, ces quartiers souffrent tous des mêmes problèmes, c'est-à-dire pauvreté, déficit des services sociaux et problèmes d'insertion professionnelle. Des problèmes qui touchent toutes les tranches d'âge, mais plus particulièrement les jeunes. Et surtout des problèmes qui sont

5.6.3 Profil général des informateurs et des informatrices

NOMS	ÂGE	SITUATION MATRIMONIALE	ACTIVITÉ	SCOLARITÉ
Yoro	34 ans	Célibataire	Menuisier métal	Sans instruction
Fodé	29 ans	Célibataire	Petit boulots	Niveau primaire
Tanor	24 ans	Célibataire	Petit boulots	Niveau secondaire
Kéba	33 ans	Célibataire	Employé	Niveau universitaire
Diégane	26 ans	Célibataire	Etudiant	Niveau universitaire
Sédaar	34 ans	Marié un enfant	Manœuvre	Niveau secondaire
Birima	25 ans	Célibataire	Petit boulots	Niveau secondaire
Yérim	29 ans	Célibataire	Employé	Niveau collégial
Alboury	31 ans	Célibataire	Petit boulots	Niveau universitaire
Landing	30 ans	Célibataire	Petit boulots	Niveau primaire
Ngor	29 ans	Marié	Electricien	Niveau universitaire
Wouri	25 ans	Célibataire	Etudiant	Niveau universitaire

Tableau 3 Profil général des informateurs

NOMS	ÂGE	SITUATION MATRIMONIALE	ACTIVITÉS	SCOLARITÉ
Gnilane	31 ans	Célibataire	Vend couscous	Niveau primaire
Débbo	34 ans	Mariée 3 enfants	Inactive	Sans instruction
Tacko	26 ans	Mariée 2 enfants	Inactive	Niveau collège
Ndaté	31 ans	Célibataire	Vendeuse dans une galerie	Niveau collège
Raki	30 ans	Mariée 2 enfants	Inactive	Niveau primaire
Aline	30 ans	Célibataire 2 enfants	Pénitencier	Niveau primaire
Ndéla	25 ans	Célibataire	Comptable stagiaire	Niveau universitaire
Ngoné	33ans	Mariée 2 enfants	Inactive	Sans instruction
Penda	30 ans	Célibataire	Stagiaire	Niveau universitaire
Thioro	31 ans	Célibataire	Couturière	Sans instruction
Ndiolé	33 ans	Mariée 2 enfants	Commerçante	Niveau primaire
Raby	28 ans	Célibataire	Contrôleur de vol	Niveau universitaire

Tableau 4 Profil général des informatrices

5.6.4 Thèmes de discussion

À l'arrivée sur le terrain j'avais en tête d'orienter la discussion sur les stratégies autour de l'espace, le temps et les revenus. Au contact des informateurs, la discussion débouchait toujours sur d'autres préoccupations, d'autres sujets très importants dans le processus d'individualisation. C'est ainsi que la dimension des positionnements dans la trame familiale avec le thème de la hiérarchie, de même que celui de la transformation de la solidarité familiale sont devenus très présents durant tout le long des entretiens. Au fil des entretiens, je me suis également rendu compte que je devais prendre en compte une autre dimension très importante qui est le mariage. En effet invariablement le sujet de discussion de prédilection c'est le mariage. Cela se comprend parce qu'à cet âge, le mariage est au cœur de la vie. Même si on n'est pas marié, le mariage est source d'interrogation, parce que justement cela commence à être un problème pour soi et pour l'entourage, surtout chez les filles. C'est ainsi que j'ai intégré la dimension mariage dans mon protocole et dans mes analyses. On peut alors dire que les thèmes de discussion se sont imposés d'eux-mêmes. Je n'ai fait que suivre l'orientation des préoccupations de ces jeunes, et d'en saisir la substance.

5.6.5 La jeunesse comme objet d'étude

Cette thèse se veut une occasion de faire de la classe de la jeunesse africaine en général et sénégalaise en particulier, un vrai objet d'étude, avec ses spécificités, ses problèmes et ses moyens d'action sur la société.

Le choix d'une population jeune, donc en situation de vulnérabilité et susceptible de révéler les ruptures sociales, se justifie par le fait que les jeunes sont à la fois

économiquement et psychologiquement vulnérables à la base, parce que situés dans une période de la vie marquée par l'incertitude. S'intéresser à cette période de la vie, caractérisée par des moments de rupture, permet de cerner leur intégration ou leur distanciation de leur communauté et de leur famille. En cela, ils sont potentiellement facteurs de changement social et de contestation de l'ordre établi. De plus, la période de la jeunesse, entre enfance et âge adulte, non seulement représente la jonction entre les générations, mais surtout, elle est tournée vers l'avenir.

La population sénégalaise est marquée par une jeunesse de plus en plus nombreuse. En effet, 57% des sénégalais ont moins de vingt ans et 75% ont moins de trente ans. C'est aussi la tranche de la population qui est la plus durement touchée par le chômage. «Il s'agit pour l'essentiel de jeunes en situation d'échec scolaire, ou de diplômés chômeurs obligés de trouver par eux-mêmes les moyens de survivre dans un environnement social où chacun est obligé de s'adonner à la culture de la "débrouille" ». La classe de jeunes cherchant leur premier emploi à l'issue de la scolarité ou de l'apprentissage est particulièrement importante dans l'étude du chômage au Sénégal. En 1995, parmi les chômeurs n'ayant jamais travaillé, 80,8% avaient moins de 30 ans (Antoine et al. 1995).

Les politiques d'ajustement structurel ont renforcé les difficultés d'insertion des jeunes, avec l'arrêt des recrutements dans la fonction publique, le dégraissage des entreprises parapubliques, la baisse des salaires etc. Ces changements de politiques représentent de vrais drames pour cette nouvelle génération, sur qui tous les espoirs étaient portés, et en qui les familles avaient investi, allant jusqu'à financer des études supérieures très poussées (Trani, 2000). Si les problèmes d'emploi touchent toutes les franges de la population pauvres du Sénégal, le chômage et le sous-emploi des jeunes, représentent une préoccupation toute particulière, par la spécificité et la place que représente la jeunesse dans une société. Force vive de la communauté, porteurs d'espoir et de

garantie face à l'avenir, les jeunes sont une partie importante de toute société, et davantage pour les pays en développement qui, en général se caractérisent par une population très jeune. Cette précarisation se traduit souvent par une fragilité dans l'appareil de production, et par une fragilité dans leur position sociale, dans leur prise de rôle au sein de leur communauté et entraîne des conséquences importantes surtout sur le plan social.

PARTIE 3 ANALYSE DES DONNÉES

Chapitre 6 Identité familiale et identité subjective

6.1 La domination familiale remise en cause

Cette partie, veut montrer comment le lien social, tel qu'expérimenté aujourd'hui au Sénégal, subit des transformations accélérées qui, cependant, ne l'ébranlent pas dans ses fondements, mais le touchent dans ses modalités et ses pratiques quotidiennes. Ce chapitre comprend deux grandes parties. La première traite de la remise en cause de la domination familiale basée principalement sur la notion de hiérarchie. La seconde partie fait état de la position critique et des stratégies de contournement des jeunes face aux identités assignées par la société.

Nous avons déjà vu dans la partie théorique que la personne est définie en Afrique par un ordre social extérieur et supérieur à elle, ce qui fait que le sentiment d'identité se trouve dans des éléments extérieurs à l'individu. La personne est définie par son statut, c'est-à-dire ses rôles et ses positions assignées selon sa naissance, son sexe, et son âge. Cette configuration traditionnelle ne laisse place à aucune expression possible de la singularisation. Tout le processus de socialisation vise alors à imbriquer la personne dans des rôles interdépendants, de telle sorte que l'individu n'a aucun point d'appui personnel hors de sa position dans la hiérarchie sociale. Pierre Erny (1968), montre comment cette socialisation englobante trouve son socle dans l'éducation même de l'enfant. Une éducation toute tournée vers tout ce qui donne à la personne le sentiment d'être une partie d'un tout et non une individualité qui s'assume à la première personne. En somme une éducation pourvoyeuse d'une identité et une définition de soi selon des rôles et des statuts contractés à la naissance et par la naissance.

Dans un tel contexte, parler de transformation du lien social équivaut à parler des transformations dans l'acceptation ou non des statuts, de la réussite ou non de ces tentatives de rupture ou de réaménagement.

6.1.1 Le principe de hiérarchie remis en question

Nous avons vu également dans la première partie que la famille wolof traditionnelle est une véritable unité socio économique dans laquelle la solidarité est essentielle pour la survie du groupe, avec comme facteur de régulation le principe de hiérarchie. La hiérarchie se fonde sur des attributions de fonctions et de rôles différents, et repose sur les liens de parenté et d'alliance, le sexe, l'âge, la situation matrimoniale.

La hiérarchie est ainsi basée sur le sexe (domination des hommes sur les femmes, ceci qu'il s'agisse de patrilignage ou de matrilineage), et sur l'âge (domination des aînés sur les cadets). Dans une économie de subsistance comme la société wolof, cette hiérarchie s'explique en partie par des raisons économiques, dans la mesure où les terres indivises et inaliénables sont toujours sous la gérance des hommes. Les femmes sont exclues de cette gérance, car d'emblée exclues de l'appropriation des terres et de la production agricole (Meillassoux, 1975). Quant à la supériorité des aînés sur les cadets, elle s'explique essentiellement par le savoir et l'expérience des plus âgés, et par conséquent par leur fonction d'éducateurs et de guides.

Le rapport de domination par l'âge et le sexe sont de ces éléments statutaires de l'identité qui subissent le plus de remise en question, parce que justement la légitimité que leur procurait la tradition n'est plus aussi crédible dans un contexte de transformations sociales et économiques dépendant d'une division capitaliste du travail.

6.1.1.1 La hiérarchie par l'âge

6.1.1.1.1 L'autorité du chef de famille

La famille traditionnelle, est une organisation socio-économique stable et invariable, dont le cadre est scellé par des règles immuables, protégées par la croyance en la tradition et au culte des anciens. Elle s'organise autour d'une division bipartite constituée, d'un côté par le chef de famille (*boroom ker*) et de l'autre par le reste de la famille qui comprend tous les autres membres (Diop, 1985, p. 154). Le chef de famille détient tous les pouvoirs au sein de la famille. Il a un pouvoir économique total, parce qu'il est l'administrateur des terres et le gérant des récoltes. Il a un pouvoir social parce qu'il est chargé de veiller à l'équilibre et à la cohésion de la famille. Il assure ainsi sécurité et subsistance à tous les membres de la famille.

Comment encore faire valoir cette hiérarchie dans un contexte qui n'est plus celui d'une conception traditionnelle de la famille ? Aujourd'hui, dans un contexte social et économique marqué par la crise et au carrefour de plusieurs influences, l'environnement a changé et a un impact sur la conception et l'organisation de la famille. Le principe de hiérarchie et de centralité de la décision autour du père, propre à la famille traditionnelle, considéré comme normal, est aujourd'hui questionné. Chez des jeunes, urbanisés, instruits et financièrement autonomes, ce principe de hiérarchie tend de plus en plus à être désuet, s'il n'est pas considéré tout simplement comme un frein au développement personnel. Kéba, 33 ans, parle même de « malheur ».

C'est que la société sénégalaise est difficile pour ce qui concerne les décisions. Quand tu regardes bien dans les maisons, toutes les décisions tournent autour du père. Même la mère n'a aucune décision, c'est le père qui décide de tout. Et quand il décide, il ne consulte personne. C'est le malheur de la société sénégalaise. C'est un malheur pour le Sénégal. Parce qu'en tant que père de famille, tu dois pouvoir consulter tes enfants majeurs. C'est pour cela qu'il y a

beaucoup de problèmes dans les familles. C'est que le père vient dire à son fils voilà ce que je veux alors que le fils lui voit les choses autrement. Si le père a arrêté sa décision et que le fils lui fait le contraire, les problèmes arrivent.

Ce d'autant plus que le rôle de chef de famille ne signifie plus d'emblée détenteur des ressources de la famille. Le pouvoir économique total du *borom ker*, ne s'actualise plus dans un contexte urbain, dominé par une production capitaliste. Certes la plupart des jeunes vivent encore longtemps, même après le mariage, dans la maison familiale, mais cela ne signifie pas qu'ils sont pris en charge par le père. Bien au contraire ces jeunes, hommes comme femmes, sont souvent des chargés de famille, certains sont même l'unique pourvoyeur des ressources de la famille. Un chef de ménage peut très bien héberger ses enfants, mais vivre grâce à leurs revenus (Antoine, 1995). D'ailleurs, si on regarde de plus près les raisons qui poussent les jeunes à quitter si tardivement le domicile des parents, on verra que ce n'est pas toujours par manque de moyens. Souvent c'est parce qu'ils ont pris le relais du père dans les dépenses de la grande maison et que par conséquent, il leur est difficile d'avoir une deuxième maison à part. Cela entraîne des conséquences importantes au niveau des dynamiques familiales, dans les rapports entre générations, entre aînés et cadets et entre hommes et femmes. La décentralisation des ressources entraîne une décentralisation de l'autorité et de la décision qui s'émancipent du père, non pas pour exclure celui-ci, mais pour être partagées et soumis au jugement de tous les « adultes ».

Ce que revendique Kéba, ce n'est pas en tant que tel la destitution du père dans la prise de décision, c'est qu'on reconnaisse que lui, en tant que personne dotée d'une subjectivité propre et donc d'un jugement personnel, peut voir les choses autrement et que l'on en tienne compte. Chez lui persistent la reconnaissance de l'autorité des parents et des recommandations de la tradition, seulement ce sont les éléments qui donnent la légitimité à cette reconnaissance qui ont changé. En effet ce qui donne

légitimité à cette autorité, ce ne sont plus seulement des raisons ancestrales, immuables, et divines, comme dans la tradition, mais bien des raisons plus rationnelles, dans le cadre d'une relation d'adulte à adulte, donc entre personnes raisonnables. Cette relation d'adulte à adulte est de plus en plus revendiquée, et est même considérée comme le garant d'une relation harmonieuse avec les parents, comme nous le dit Penda. « Avec ma mère ça se passe bien. Elle me consulte avant de prendre des décisions et moi en retour mes parents me donnent des conseils ».

Dorénavant les parents ne peuvent plus prendre de décisions et les valider au nom de leur position de chef de famille. Ils sont encore écoutés et respectés « mais il faut quand même qu'ils donnent de bonnes raisons. » Et les bonnes raisons, ce ne sont pas des valeurs imposées, mais de valeurs choisies et accommodantes. Des valeurs que ces jeunes tirent non seulement du fonds traditionnel commun aux parents, mais aussi d'un monde plus ouvert, plus propice à l'apprentissage, comme le confirme Gnilane.

On ne voit pas les choses de la même façon. Elle n'arrive pas à voir ce que moi je vois. Moi je vois plus loin qu'elle....Il m'arrive souvent de lui dire « ce que tu viens de dire ou de faire, tu ne devais pas ! ». Tu sais leur vie et notre vie n'est pas la même. Elles n'ont pas l'intelligence que nous, nous avons.

Ce qu'expriment ces jeunes, parfois de façon inconsciente, c'est une plus grande responsabilité dans les choix de leur existence. Ils prouvent ainsi une transformation de la socialisation qui ne peut plus se limiter à l'acception passive des normes familiales et sociales, et à une intériorisation des expériences des parents. Seulement, ce changement ne peut se faire dans un processus simple, sans heurts ou négociations. Les jeunes interrogés sont conscients des limites des compétences des parents qui ne doivent alors être seules bases pour décider de leur vie, mais sont aussi confrontés à la résistance de la société à toute transformation, et à toute tentative de prise en main de leur propre

identité au sein de la famille. Ils ont compris qu'il y a aussi toute une stratégie de la communauté pour persister dans sa structuration, et son immuabilité.

6.1.1.1.2 Le droit d'aînesse remis en question

La remise en question de l'autorité du père va de pair avec la remise en question du droit d'aînesse. L'on sait que dans la conception traditionnelle de la famille, les aînés, sensés être plus expérimentés que les plus jeunes, ont droit au respect et à l'égard de la part de ces jeunes. Ainsi s'explique le rôle symbolique du fils aîné de la famille, qui vient juste après le père, et qui le remplace en cas de besoin. Seulement, ce rôle attribué, du simple fait de la position dans l'ordre d'arrivée des enfants, a de plus en plus de mal à se déployer de façon aussi inconditionnelle que dans le passé. C'est que cet ordre des choses entre en compétition avec un autre ordre, celui du mérite personnel gagné grâce aux études, au travail et à la réussite individuelle. Ces jeunes qui, le plus souvent assument les plus grosses dépenses de la maison, prennent non seulement la place du père, mais s'ils sont cadets, également celui de l'aîné, et sont très conscients de cette position. « Depuis le jour où j'ai gagné mon premier salaire, c'est moi qui achète à manger dans la maison. Je m'occupe inconditionnellement du ravitaillement de la maison. Je me demande comment ça allait se passer si je n'étais pas là ». Une position enviable, que Alboury est fier d'occuper mais qu'il est obligé de gérer astucieusement pour ménager les susceptibilités.

« Quand c'est toi qui donnes le manger, on te met tout de suite à un certain niveau, on te donne un certain respect. Comme ça me gêne, j'essaye de ne pas trop m'imposer. C'est pour cela que je ne prends jamais de décision dans la maison sans en parler à mon père. Je ne veux pas frustrer les autres, surtout mon grand frère ».

Alors que dans l'organisation traditionnelle, l'aîné avait un rôle important dans la transmission de générations en générations, de biens et des valeurs, dans le contexte

nouveau, avec une division du travail et une acquisition des biens indépendantes de la naissance, les places ont tendance à se brouiller. Les cadets peuvent assumer les prérogatives des aînés parce qu'ils disposent de plus de moyens économiques et les supplanter ainsi dans la hiérarchie familiale, même si on feint, comme Ndaté le respect et la déférence.

Ça j'en suis vraiment contente et satisfaite. J'aurais pu me dire qu'ils sont plus âgés, c'est à eux de s'occuper de ma mère, mais moi je ne m'occupe même pas de ce qu'ils font ou ne font pas [...] Mais bon ça ne change quand même rien dans mes rapports avec mes sœurs qui ne travaillent pas. On discute et on rigole bien tout le temps et je les aide bien. Et en plus je n'essaye pas de prendre leur place dans les décisions de la maison. Je reste à ma place, parce qu'on dit que l'aîné doit venir avant le cadet, et je respecte ça.

Ainsi les rôles sont brouillés et entraînent les statuts et les positions dans cette confusion. Ce d'autant plus qu'en tant que fille, ce brouillage des rôles est encore plus aigues et plus difficiles à gérer.

6.1.1.2 Hiérarchie de genre

Dans la configuration traditionnelle des rôles, la femme est toujours sous la dépendance et donc sous l'autorité de quelqu'un d'autre. D'abord sous celle de son père, puis sous celle de son mari. Un mari qui la prend totalement en charge, et à qui elle doit se soumettre. Dans le contexte actuel, marqué par la crise économique et la lutte pour la survie, des changements majeurs sont entrain de s'opérer dans cette distribution traditionnelle des rôles et des positions. « Ce modèle a été ébranlé par la crise et les mutations sociales traversant la société sénégalaise. Les changements apparaissent marqués en milieu urbain où le combat pour la survie est « une compétence partagée » pour les ménages faisant face à une détérioration de leurs conditions de vie » (Dime, 2007, p. 161). Selon Dime, les rapports entre hommes et femmes font partie de ces

certitudes traditionnelles qui sont remises en question, avec un pourcentage de plus en plus accru de femmes actives, et ce à tous les niveaux sociaux. Qu'elles soient instruites ou pas, les femmes occupent de plus en plus le marché de l'emploi, ce qui leur permet l'accès à des ressources, et de ne plus seulement se laisser cantonner à la reproduction et en dehors de la production. Aujourd'hui, même si on ne peut pas encore parler de vrai bouleversement, on peut au moins constater un réel changement dans l'imaginaire et dans la représentation de la place de la femme dans la société sénégalaise. D'ailleurs, cette transformation se note même dans la mentalité et dans la croyance populaire. En effet, dans la représentation traditionnelle, le rôle de second plan dévolu aux femmes expliquait la préférence subtile des parents pour un enfant mâle, surtout quand il s'agit d'un premier enfant. Le « *taaw bu goor*²³ », était synonyme de garantie pour l'avenir et aussi de bonne position pour la mère dans l'héritage familial. Cette représentation, si elle persiste encore dans l'imaginaire collectif, n'en cohabite pas moins avec de nouvelles représentations traduites dans les expressions telles que « *goor baxna jiguen baxna*²⁴ », « *niari lokho moy tak toubey, te moy tak ser*²⁵ », des expressions que l'on retrouve très fréquemment dans les chansons populaires.

Au terme de cette analyse, nous pouvons avoir une meilleure mesure de la relativisation du principe de hiérarchie. En effet, ce que réclament ces jeunes gens, ce n'est nullement une égalité juridico-formelle²⁶, mais une égalité dans l'estime que chacun doit à l'autre en vertu de son mérite, de son intelligence et de son expérience.

²³ Fils aîné

²⁴ Garçon ou fille, les deux sont bien

²⁵ Il faut deux mains pour attacher son pantalon, il en faut deux aussi pour attacher son pagne.

²⁶ Cicchelli, (2001, p. 190), parle de la reconnaissance de son humanité profonde, et de son soi humanitaire.

6.1.2 Remise en cause des identités assignées

6.1.2.1 Compétences acquises versus compétences attribuées

La reconnaissance de l'autorité parentale ne se fonde plus alors sur le principe de l'âge et de la supposition de sagesse liée à celui-ci (puisqu'ils se trouvent même plus intelligents et plus ouverts au monde que leurs parents), mais plutôt sur la capacité d'analyse et la connaissance de leur environnement et de leurs priorités. Pour Yérim, le tout c'est de savoir analyser et de ne pas tout rejeter. « Il (le père) peut me conseiller mais j'analyse ses conseils étape par étape et j'agis en fonction de cette analyse. Je ne prends pas tout ce qu'il dit à 100%. J'utilise mon intelligence pour agir ». Pour réussir ce compromis et cette sélection dans les conseils des parents, il faut une part de ruse et de stratégie. Il faut y mettre de la bonne volonté sans tout prendre pour argent comptant, comme le fait Yérim.

Si ton *kilifa* (tuteur) te conseille quelque chose il faut bien l'examiner, si tu ne peux pas tout faire, tu peux en faire au moins un tout petit peu. Ce qui est mauvais c'est de tout balayer. Il vaut mieux faire un effort qu'on sache que tu as essayé. Les paroles de parents sont souvent la vérité. Donc tu analyses cela et ce qui ne t'intéresse pas tu le laisses de côté. Ce qui n'est pas bien c'est le non catégorique.

La sagesse que préjugeait la tradition du simple fait de l'aïnesse n'est plus si automatique dans un monde que les jeunes trouvent de plus en plus complexe, et sous l'emprise d'influences sans cesse grandissantes. La sagesse, fruit de l'expérience personnelle, se gagne par le talent mais surtout par l'instruction, acquise à l'école formelle ou tout simplement à l'école de la vie. Ainsi, à côté de la sagesse parentale et ancestrale, ils font intervenir comme Kéba, une autre, plus actuelle, plus rationnelle et surtout plus universelle, c'est-à-dire celle que procure l'instruction. « Il faut reconnaître

que pour nous les possibilités d'étude et d'expérience qu'on a aujourd'hui, nos parents ne l'avaient pas ». D'autant plus que les enjeux et les défis ne sont plus les mêmes. Ces jeunes étant confrontés à un monde plus exigeant, et qui offre moins de solutions toutes faites. Comme l'exprime si bien Ngor, les priorités ne sont tout simplement pas les mêmes :

Personne ne peut vouloir ton bien plus que toi-même. Donc pour dire que mon père, quelque soit son souhait pour moi d'avoir le meilleur, il ne peut pas le vouloir plus que moi. L'agencement des priorités qu'il a, lui, ne m'arrange pas, dans la situation où je suis. Il n'est pas question de faire les choses juste parce que c'est comme ça qu'il voit les choses [...] Si leurs explications sont acceptables, je vais les suivre mais si c'est pour des raisons farfelues, je vais faire comme je veux. Je ne vais quand même pas leur manquer de respect mais je vais voir ce qui m'arrange. Un parent ne peut pas juste venir dire sa volonté et exiger qu'on le suive sans réfléchir.

Il s'agit bien de cela, ménager les parents, tout en suivant le sens de ses intérêts personnels. « C'est dur le Sénégal. Même si tu as cinquante ans, tu es toujours sous l'autorité des parents. Mais c'est à chacun de faire en sorte que tu fasses tes affaires sans les fâcher. On dit que qu'avec les parents, fais de ton mieux pour que tout soit le plus correct possible, quelque soit les circonstances, tout en regardant tes intérêts».

Ce constant balancement entre vision personnelle, basée sur l'instruction et l'expérience, et respect des parents et de la tradition, montre une «tension créatrice» dans le processus du renouvellement du lien social. Un renouvellement qui se fait sous la forme d'un va-et-vient permanent entre tradition et individu. Ce dernier qui, pour se forger une identité, ne rejette pas systématiquement les éléments de la tradition des parents. Il essaye plutôt, par des stratégies de réajustement et de contournement, de se positionner comme «je».

Cette tension entre identité traditionnelle et nouveaux rôles acquis ou convoités, est à

l'image des tensions qui se jouent au niveau plus global de la société. Dans un contexte caractérisé par la mondialisation de l'économie et par la reconnaissance de valeurs universelles, les sociétés africaines sont de plus tiraillées entre la persistance de valeurs traditionnelles basées sur le principe de séniorité et la reconnaissance des compétences personnelles attribuées à chacun, non plus par les ancêtres, mais par la connaissance acquise, le travail et les capacités individuelles. C'est ce que tente d'exprimer Wouri, lorsque, de façon indirecte, il oppose les conseils des parents aux conseils donnés dans le cadre professionnel et qui sont plus acceptables, parce que fondés sur une connaissance apprise et à laquelle Wouri donne plus de crédit.

Je ne veux pas qu'on m'impose, j'aime faire ce que j'ai en tête. Peut être dans le cadre du travail, si on me dit de faire quelque chose je vais le faire, ça ce n'est pas imposer. Imposer c'est quand ça concerne ma vie. Les parents, je suis leurs conseils, je les écoute mais je me rends compte que eux aussi ils font des erreurs, ça je l'ai su après, mais chacun a son expérience. Quand ils disent des choses qui n'ont pas de sens je ne l'applique pas. S'ils disent une chose qui ne tient pas debout je ne le fais pas.

La reconnaissance des compétences individuelles, source d'autonomie, vient s'opposer aux privilèges naturellement consentis par l'âge et le statut social. Cette opposition entre ces deux catégories, provenant de deux systèmes de valeurs différents, ne se vit pas seulement dans le quotidien de la vie privée, ni uniquement dans les rapports entre parents et enfants. Elle s'expérimente aussi dans la sphère publique et mérite un vrai questionnement des relations intergénérationnelles dans la gestion des affaires publiques.

S'il est difficile de trancher entre ces deux ordres de valeurs, il n'en demeure pas moins que l'école reste dans l'imaginaire des jeunes, un pourvoyeur d'un nouveau pouvoir, et d'une nouvelle identité valorisante qu'ils peuvent mettre en avant face au déficit de pouvoir dans lequel les confine la tradition de par leur âge.

6.1.2.2 Remise en cause d'une identité assignée : « Casté ce n'est pas une caractéristique ! »

Les castes sont une forme de différenciation sociale basée sur les critères de la hiérarchisation, de l'hérédité et de la division du travail. Ainsi au Sénégal, il y a les griots, qui sont chanteurs, batteurs de tam-tam, chroniqueurs de la tradition orale, les forgerons, les tisserands, les bijoutiers, les cordonniers, les sculpteurs de bois.

Qu'ils soient castés ou non, les jeunes dénoncent tous ce système, qu'ils jugent dépassé, sans fondement, injuste et arbitraire, parce que non fondé sur des caractéristiques personnelles. Pour eux il s'agit d'une création sociale limitée à une zone géographique précise, donc toute relative. Cette règle « bassement terrestre », comme l'affirme Kéba, malgré l'impression qu'elle donne, n'a rien de sacré à leurs yeux, puisqu'ils arrivent à la détacher de l'être même de la personne. « Il y a des gens qui croient en des considérations sans fondement et ils veulent le généraliser alors que ce n'est rien du tout, puisque quand tu meurs tu laisses tout ici ». Ainsi dans l'analyse de Kéba, le problème des castes est ramené à un niveau individuel et non plus social et familial. Ainsi ramené à la personne, ce phénomène perd de sa pertinence et de ce qui faisait sa raison d'être, puisque dans sa perception des choses, tous les êtres humains sont égaux.

6.1.2.3 Lorsque les références à l'Homme concurrencent les valeurs familiales et sociales

Au principe d'inégalité entre les personnes, qui est un des piliers du système de caste, Kéba oppose l'argument de l'égalité universelle entre les personnes. En ceci les jeunes sénégalais sortent délibérément de leurs références familiales et sociales, pour épouser des références plus universelles et plus justes, selon eux.

Au caractère arbitraire du système de castes « sans fondement », et « sans valeur », ils opposent l'universalité du principe d'égalité entre les hommes, parce que la règle des castes, « c'est purement social » et pire « ça n'existe que dans la société sénégalaise ». Ainsi, lorsque Ndéla s'indigne de l'attitude de ses parents pour relativiser leur position, mais surtout les replacer à leur simple place d'individus « non transcendants », qui n'ont pas le droit absolu de porter un jugement de valeur sur un autre être humain comme eux. « Je demanderais à mes parents qui ils sont pour ne pas aimer quelqu'un sur la base de jugements sans valeurs. Ils ne sont pas supérieurs aux autres et personne n'est supérieur à eux ».

Ainsi ces jeunes, en prenant consciences des injustices et des inégalités dans leur propre société, en arrivent à se rendre compte que les règles sociales ne sont que des « créations socio-historiques », contingentes, parce que créées par les hommes, pour une société particulière, à une époque particulière. Cette prise de conscience marque un pas important dans le processus d'individualisation, dans la mesure où elle marque une autonomie dans la façon même de concevoir son identité. En relativisant les identités assignées, trop arbitraires, la personne se pose comme sujet appartenant à la grande famille des « humains », tous égaux en dignité, pour accéder à une identité transcendant les inégalités locales et familiales.

Le principe d'égalité reste très important dans cette quête d'identité désaliénée. Cette égalité, ils n'hésitent pas à aller la chercher même dans la religion, à l'instar de Ndéla. « De plus la religion ne reconnaît pas les castes [...]. Même les catholiques n'ont pas de castes et je n'ai jamais lu dans le Coran une affaire de caste ».

C'est vrai que ni la religion musulmane, ni la religion chrétienne ne reconnaissent cette

croyance²⁷. Seulement, l'adhésion à cette hiérarchisation sociale est tellement forte au Sénégal que même l'Islam, avec son principe de justice, n'a pas réussi à l'enlever des mentalités. Peut être que ces jeunes, armés de leur volonté d'appartenance plus élargie, réussiront-ils à relativiser ces identités hétéronomes, grâce à leur croyance en l'égalité devant Dieu. La référence à Dieu est omniprésente dans leurs arguments contre les castes, comme pour toujours se chercher une raison transcendante qui dépasse les hommes et leurs créations arbitraires et injustes. Ndaté, se sentant victime de ce système, lance comme un défi : « Moi je réponds toujours que personne ne m'est supérieur, parce qu'on est égaux devant Dieu. Celui qui est supérieur à moi, est celui qui est proche de Dieu. Je suis castée, mais personne n'est mieux que moi. C'est ce que je leur pose comme argument ».

Que ça soit avec les valeurs universelles d'égalité, ou encore avec la référence à l'égalité devant Dieu, il y a chez eux une volonté de s'extirper de leur appartenance exclusive à cette société stigmatisante, et de « cette injustice créée par les hommes eux-mêmes ».

Le rejet des castes est un élément important dans le « devenir sujet » de ces jeunes. Pour preuve, leur référence constante à une certaine connaissance de soi, à une éthique de la personne, et non plus seulement à la morale familiale et sociale. Cette position se traduit dans leur discours par une confusion constante entre la définition même de la personne, « *nite* » et la notion même de responsabilité. Le « *nite* » renvoie d'abord au soi, doué d'intelligence. C'est « quelqu'un qui réagit avec intelligence et non comme les animaux. Chacun doit s'aimer, se respecter, être indépendant ». Il renvoie aussi,

²⁷ Les chrétiens du Sénégal sont moins sensibles à ce système, sans doute parce que généralement ils proviennent d'ethnies peu hiérarchisées, dans lesquelles, la stratification sociale des castes n'existe pas.

dans leur compréhension, à la notion de responsabilité. « Chacun a une responsabilité et si tu manques à ta responsabilité, il n'y a plus rien. La responsabilité doit être entière, comme la personnalité doit être entière. Sans responsabilité tu es comme un animal. « *Nite dafa wara nitté* », ça veut dire que chacun doit assumer sa responsabilité ». Une telle définition du soi est loin de l'idéal de solidarité traditionnelle qui donne à la l'individu, tout son fondement. On se rappelle que dans la société traditionnelle sénégalaise, une vraie personne, c'est une personne généreuse. Pour ces jeunes, une vraie personne, c'est une personne qui se respecte d'abord en tant que personne, et ensuite qui assume ses responsabilités. La solidarité régie par l'endettement communautaire est remplacée par la responsabilité de ses actes, régie par la raison souveraine.

La responsabilité de ses actes s'accompagne forcément de la responsabilité d'être et de devenir ce qu'on veut être. Ce qui révolte les jeunes castés, c'est ce que ce phénomène qui ne renvoie plus à grand-chose dans leur système de valeurs leur est imposé du dehors. Ils le ressentent, comme «un cercle qu'on a créé pour eux, les castés », comme pour signifier l'enferment, l'emprisonnement, alors que « les castes ce n'est pas de leur faute ». Ainsi Kéba oppose l'identité de caste assignée par la société à la naissance et le travail, signe de la responsabilité et de la volonté humaine. « Les affaires de caste, tu ne l'as pas choisi. Tu es né et on dit que tu es casté, et en plus tu ne peux jamais en sortir. Pour le travail et les moyens financiers, c'est chacun qui le travaille pour lui, mais les castes ce n'est pas de notre faute ».

Ce qui est intéressant dans la remise en cause du système de castes, c'est que ces jeunes se réfèrent à la notion de personne humaine avec ses caractéristiques propres, mais aussi avec son mérite personnel, pour se mettre contre les castes, jugées arbitraires. C'est le cas de Kéba, qui affirme : « moi je ne valorise que la personne. Comment elle réfléchit,

est-ce qu'elle fait des choses sensées et normales, une personne qui ne ment pas et qui ne vole pas ».

À la référence au mérite personnel et au travail « libre », il faut lier une quête d'être « librement », ce qu'on veut être. L'appartenance figée, surtout dévalorisante et en référence à une autre époque et à d'autres réalités, c'est ce qui révolte ces jeunes. Ils veulent avoir le choix de leur appartenance et de leur être. Kéba, dans un accès d'indignation s'est exclamé : « tout ça, ce n'est pas nous qui l'avons choisi, c'est les autres qui l'ont choisi et ils veulent qu'on vive comme ça ». Il ajoute : « C'est les gens qui parlent, mais moi je ne me reconnais pas dans ça. Pour moi ça n'existe pas ». La position de Kéba démontre une réelle position d'affirmation de soi face à la société. Une affirmation de soi qui se manifeste dans le refus d'endosser une personnalité et un rôle qui ne lui conviennent pas, parce que dévalorisants²⁸.

En réclamant la liberté d'être et d'appartenir, ces jeunes se posent d'emblée comme des sujets avec une volonté et une subjectivité propre. Nous allons voir que sur le plan professionnel, la division de la société en castes est devenue désuète, puisque les personnes dites castées ont investi tous les domaines professionnels, et certains cultivent même la valeur de la réussite, du haut diplôme, et de la responsabilité dans les sphères de l'État.

Aujourd'hui la spécialisation professionnelle liée aux castes ne renvoie plus à une identité bien définie. Les métiers auxquels renvoie cette division du travail, sont

²⁸ Même si elle est d'une autre culture, Lauren, héroïne de *Quelqu'un d'autre*, roman de Torino Benacquista, réagit comme Kéba, et ne supporte plus que « le regard d'autrui la réduise à une identité statutaire qui n'est pas significative pour lui » (cité par De Singly, 2007, p. 77)

exercés par des non castés, dans les usines modernes, et les techniques sont enseignées dans les écoles de formation professionnelle. Dans le même temps, on trouve des familles dites castées dans lesquelles aucun membre n'exerce le métier traditionnel du groupe. Cela prouve tout simplement que la division professionnelle ne tient plus, et laisse la place à une hérédité purement « sanguine » qui, paradoxalement, continue de justifier l'endogamie entre castés et non castés.

Ndaté vient d'une famille de griots, mais elle refuse d'emblée les prérogatives liées à cette caste qui est de chanter les louanges des autres :

Ça je le laisse aux parents, mais nous, notre génération, on n'a pas le temps de chanter des louanges, et puis je ne sais même pas chanter, moi je suis réservée de nature. Dès fois les gens me disent que je dois apprendre à chanter des louanges, et ça me fait rire, et je leurs répond tout le temps que je n'ai pas le temps d'apprendre à chanter, je n'ai de temps que pour chercher de l'argent. Tu me vois aller apprendre à chanter pour chanter les louanges de personnes qui vont me donner des petits billets, je ne l'imagine même pas dans cette vie. C'est ce que je crois, travailler et gagner mon argent librement.

Elle oppose à cette obligation ancestrale la valeur du travail salarié, plus valorisante, et surtout, elle peut gagner sa vie « librement ». Seules comptent la compétence et les qualités personnelles.

Le paradoxe des castes dans le Sénégal contemporain, c'est que ce régime basé sur la naissance est caractérisé par l'immobilité, alors la société, au cours de son évolution, a mis en place des mécanismes d'ascension sociale comme par exemple les études, l'insertion professionnelle. Ainsi, on peut être né casté et accéder à l'université, occuper des fonctions autres que celles assignées à sa caste. Par opposition au phénomène de caste, l'appartenance ou non à une classe sociale, elle, est caractérisée

par la mobilité. C'est ainsi qu'on peut voir des personnes dites castées qui symbolisent en même temps la réussite professionnelle, et les jeunes n'hésitent pas à s'en servir pour montrer à quel point ce système est devenu obsolète.

La plupart des jeunes interrogés n'hésitent pas à donner des noms de grandes personnalités de l'État ou encore des personnes qui incarnent la réussite professionnelle et sociale, qui sont en même temps castées. Pour Ndéla,

le directeur de la BST²⁹ et le directeur de la Sonatel³⁰ sont des gens castés, mais est-ce que ça paraît sur eux ? Tu vois des personnalités dans ce pays qui sont castées, où est le problème ? Et puis il faut avouer que c'est eux qui ont l'argent et qui peuvent payer des études chères à leurs enfants.

Ce qui compte pour elle, c'est la réussite professionnelle, qui permet une ascension sociale. Cette façon de prendre des exemples de réussite pour l'opposer au phénomène de caste est très fréquente dans la société sénégalaise, surtout de la part des personnes dites castées, comme pour marquer un défi. Même dans les chansons populaires, on chante les louanges d'un tel qui est casté, mais qui est diplômé malgré tout³¹.

Kéba lui, refuse d'être considéré comme un casté. Il s'identifie à des personnalités comme Idrissa Seck l'ancien premier ministre du Sénégal. « Il est un casté mais il était premier ministre et dirigeait tous les *gueer* (non castés) et sa femme n'est même pas castée. Idrissa Seck est un *Guewel* (griot), mais s'il ne signe pas, rien n'aboutit. Donc ce que nos ancêtres avaient établi, ce n'est plus valable du tout ».

Ce refus des castes est soutenu chez eux par la conviction que les parents eux-mêmes n'y croient que pour des raisons farfelues. Aussi donnent-ils des exemples de personnes

²⁹ Banque sénégal-tunisienne

³⁰ Société nationale de la téléphonie

³¹ Par exemple, la chanson de la célèbre Kiné Laam « *Neno diplômés* » (qui veut dire « casté diplômé »).

castées qui ont réussi, et chez qui ce statut a pu être gommé par l'argent et le prestige. Pour Birima, les parents ne sont même plus si convaincus par ce phénomène, mais ils continuent de faire semblant.

Mon seul problème c'est que je sais que les parents eux-mêmes n'ont pas tant de convictions que ça. Avec l'argent ils peuvent fouler aux pieds leurs plus grandes convictions. Regardez le cas d'Idrissa Seck, sa femme est toucouleur, mais ses parents ont accepté qu'il épouse leur fille juste à cause de sa position et de son argent.

Ainsi donc à l'appartenance de caste liée à la naissance, ces jeunes opposent les qualités personnelles, l'universalité de la valeur de l'être humain et l'égalité devant Dieu. La question qui se pose est celle de savoir si ces individus « qui se réclament d'une « subjectivité » et d'une « volonté libre », disposent vraiment de ressources pour se dépouiller de ces appartenances ancestrales, jusqu'à susciter un réel changement dans leurs actions et dans leurs modes de vie. Nous allons voir dans le chapitre sur le mariage que si, sur le plan professionnel, le système des castes est devenu dérisoire, il resurgit dans toute son ampleur dès qu'il s'agit d'union. Comme si, quelque soit notre volonté de fonder notre action sur la raison et sur l'objectivité, nous sommes toujours dépendant de notre culture d'appartenance. « Nous raisonnons toujours sur la base de convictions que nous acceptons déjà » (Larmore, 2007, p. 51). En tant qu'être social, nous avons besoin des autres et de la culture que nous partageons et qui donne fondement à nos actions. Larmore parle de dépendance à l'égard de l'exemple d'autrui. Pour lui, notre action est toujours calquée sur la perspective d'un autre, même si cet autre est généralisé et impersonnel, comme lorsque ces jeunes se réfèrent à l'Homme et à la raison pour contrecarrer les effets négatifs de leur propre culture.

Dans le cas des castes, ne pas être casté est aussi statutaire que de l'être. Ainsi, ne sort-on jamais de considérations statutaires. La seule différence réside dans la revendication

à choisir son orientation identitaire, en mettant en avant d'autres caractéristiques pour contrebalancer un trait identitaire contesté. De toutes façons, sortir des considérations statutaires impliquerait de sortir des références de notre société d'appartenance, ce qui est difficile, voire impossible pour ces jeunes qui, il est vrai, contestent un ordre injuste et « sans fondement ». Ils n'ont tout simplement pas les moyens, matériels et symboliques pour s'extirper de la communauté qui leurs donne encore leur identité et leur définition de soi. Nous allons voir dans la partie qui suit à quel point les valeurs de la société sont ancrées dans leur imaginaire, que même lorsqu'ils en contestent les règles, leurs références sont le plus souvent prises dans société elle-même. Ainsi puisent-ils dans le terreau de la tradition pour critiquer la tradition elle-même.

6.2 Stratégie : Puiser dans la société les éléments de son propre dépassement

Nous avons vu que pour récuser le système de caste, les jeunes n'hésitent pas à évoquer la religion. Cela prouve que pour remettre en question ces valeurs inscrites au plus profond des mentalités et protégées par des croyances ancestrales, englobant l'individu dans son présent, son passé et son futur, le raisonnement et la volonté individuelle seuls ne suffisent pas. Ainsi, les jeunes sont-ils obligés de puiser à contre-pied dans les arguments mêmes de la culture traditionnelle. C'est ce qui leurs permet de remettre en question l'ordre établi sans tomber dans la marginalité. Ainsi par exemple, lorsque Ndéla, en total désaccord avec le principe de l'âge et le droit d'aînesse, parce que d'après elle « pour dire la vérité, tu n'as pas besoin d'avoir quinze ans, vingt cinq ans ou quarante cinq ans », invoque dans le même temps le fond commun traditionnel, ainsi que les exceptions qu'il permet, pour justifier sa position.

Et même un proverbe wolof dit que « un enfant aux mains propres, peut

bien manger avec les adultes ». Mais ils (les parents et les aînés) ne l'appliquent jamais comme ça. À chaque fois que tu dis ton opinion, ils disent que tu n'es pas respectueux et souvent tu entends des phrases du genre " je ne suis pas ton égal ", alors que ce n'est pas ça.

Ainsi Ndéla s'appuie sur la sagesse de la tradition elle-même pour remettre en question ce qu'elle trouve injuste et dépassé. Dans ce cas ci, on voit que la tradition contient en elle son propre dépassement et que la reconnaissance de l'individu n'est pas forcément un processus violent, ni une rupture entre l'ancien et le nouveau, mais un remaniement et une réinterprétation des valeurs disponibles, dont on ne veut pas forcément se débarrasser. Cela prouve aussi que le changement social dans lequel sont engagées les sociétés ne peut pas seulement se concevoir dans le sens de la bipolarité entre modernité et tradition, mais aussi en termes de transformation interne et dynamique. Le processus par lequel ces jeunes trouvent des valeurs conformes à la croyance traditionnelle et populaire constitue un des marqueurs forts d'une société qui se renouvelle et qui se maintient en même temps dans ses valeurs fondamentales. Ces instances que font intervenir ces jeunes sont comme des sortes de tiers qu'ils mettent entre eux et la tradition, puisqu'ils savent que dans ce face-à-face, ils ont très peu de moyens de gagner. Ainsi ont-ils intérêt à ce que ce tiers soit un tiers qui ait de l'autorité. L'Islam fait justement autorité, et Kéba l'utilise à bon escient pour mettre face-à-face la responsabilité qu'elle donne et le principe de séniorité propre à la tradition. « Mais ça l'Islam l'a dit. Tu peux en savoir plus que tes parents. Tu ne peux pas être supérieur à ton père parce que c'est ton père, mais à la majorité vous pouvez échanger des idées et vous conseiller mutuellement ». Et ce d'autant plus que la responsabilité que donne l'Islam s'accompagne d'un devoir de répondre de ses actes en son nom propre, ce qui devrait procurer une égalité dans la prise de décision selon Kéba:

À dix huit ans tu es majeur aux yeux de la religion. Dieu inscrit tes pêchés comme il inscrit ses pêchés à lui (le père). Ça veut dire que vous êtes égaux

aux yeux de Dieu. De ce fait, il doit te respecter dans tes décisions et dans ta volonté. Chacun regarde ses intérêts, chacun fait ce qui l'arrange. Mon père peut décider quelque chose qui l'arrange, mais qui ne m'arrange pas. S'ils voyaient les choses de cette manière, il n'y aurait aucun problème. Mais au lieu de ça ils disent que tout ce qu'ils décident, ils savent pourquoi ils l'ont décidé, tout simplement parce que de leur point de vue, ils n'y voient pas d'inconvénient.

6.3 La place de l'école et de l'instruction

L'école n'est pas seulement vue comme le moyen de réussite économique et sociale. En effet, avec la crise économique et le taux de chômage alarmant chez les jeunes diplômés, le diplôme n'est plus une garantie d'un revenu régulier. Pourtant l'école reste importante dans l'imaginaire de ces jeunes. Interrogés sur leur plus grand regret, la plupart parlent soit du fait de ne pas être allé à l'école, soit du fait qu'ils n'aient pas fait de plus longues études. C'est que ces jeunes accordent une part importante à l'école, mais pas seulement pour des raisons de promotion économique (qui par ailleurs restent importantes), mais ils attribuent aussi à l'école le rôle de fournisseur de culture, d'ouverture d'esprit, de lien avec le monde, et de la possibilité de connexion avec d'autres « autres » plus ou moins lointains.

Pour moi les études c'est obligatoire, c'est avec la connaissance que tu peux évoluer dans la vie. Avec les études, tu as plus de tranquillité d'esprit, la capacité d'analyse. Il y a beaucoup de choses qui ne me dérangent pas. Je me rends compte de la différence entre quelqu'un qui a étudié et quelqu'un qui n'a pas étudié. Moi j'analyse différemment les situations, alors qu'eux ils vont vite en besogne. Quand je suis en face d'une situation, j'essaye d'analyser le pourquoi et le comment. Les études te donnent un esprit critique.

L'école fournit une identité et une position respectable du fait des connaissances acquises et de la « sagesse » qu'elle est supposée donner. En cela elle confère la respectabilité, qui jadis se gagnait par d'autres créneaux comme l'âge et la naissance.

Si tu fais des études tu vas " imposer ". C'est-à-dire que plus tard tu peux tout faire pour toi-même. Tu peux avoir tout ce que tu veux. Si tu te tiens quelque part on sait que quelqu'un est là. Ça te donne de la personnalité. Tu fais tout ce que tu veux faire, on te respecte.

Ainsi, si le fait d'avoir des moyens économiques est important dans l'acquisition de diplômes, il n'en demeure pas moins que les qualités personnelles acquises par l'école sont très valorisées.

Cette partie de la thèse s'est basée sur l'hypothèse selon laquelle, les jeunes, à travers différentes stratégies de contournement et de réinterprétation, tentent de dépasser les identités familiales et communautaires, pour se donner une identité plus choisie, plus positive. Seulement, dans cette lutte identitaire, il ne s'agit nullement de rejet, mais bien de réaménagement. Les pourvoyeurs traditionnels d'identité restent en place, mais ils sont abordés autrement.

Au terme de ce chapitre, on peut dire que notre hypothèse se vérifie bien, dans la mesure où, justement, on a pu constater, à quel point le travail identitaire dans lequel se sont engagés ces jeunes, est avant tout une lutte pour la reconnaissance, une lutte pour mieux s'intégrer dans sa communauté. Cependant, même si le but ultime recherché est la reconnaissance et l'intégration sociale, nous avons pu constater de la part de ces jeunes un refus d'endosser une identité assignée à la naissance et selon la position dans la lignée, une identité impersonnelle, taillée d'avance de façon immuable par d'autres que soi. Il y a en eux une volonté de laisser voguer l'identité, la laisser prendre des

formes nouvelles, suivant le cours de la vie, des rencontres, mais toujours et surtout, elle reste une identité choisie et valorisante. C'est dans ce choix, doublée d'une action stratégique effective et consciente que nous plaçons l'éclosion de la subjectivité. L'accomplissement de soi surgit dans la remise en question des valeurs traditionnelles, mais aussi dans la multiplication des actions et des stratégies individuelles.

Chapitre 7 Transformation des sociabilités familiales

Ce chapitre fait une analyse de la solidarité familiale, qui, dans l'imaginaire de tous, fonde la notion même de communauté en Afrique en général. Nous allons voir, qu'avec la crise, mais aussi avec une prise de conscience de sa subjectivité propre, de ses besoins personnels, cette solidarité, sans être rejetée, est remise en question dans ses fondements mêmes.

7.1 La solidarité autrement

Qui dit sociabilité dit reconnaissance d'un autre que soi avec qui on entretient des relations. Dans la société traditionnelle africaine, ces relations se concrétisent dans la notion de dette qui relie les personnes entre eux dans un flux continu entre « donner et recevoir », de telle sorte que l'on est toujours débiteur de quelqu'un d'autre. Cette dette, destinée à établir et renforcer des liens de parenté et de sociabilité, suit un mouvement vertical et horizontal, de telle sorte qu'elle implique à la fois les vivants et les morts, dans le présent et dans le futur. Cette dette, c'est en somme l'outil privilégié de la communauté pour, non seulement lier ses membres entre eux dans des obligations fortes, mais aussi pour assurer sa pérennité au-delà de ses membres. La dette, symbole de solidarité et de maintien des valeurs traditionnelles, est en même temps pourvoyeur d'identité, parce qu'agissant au cœur des statuts, des rôles et places. Elle utilise les mêmes symboles qui attribuent à chacun sa place et fonde ainsi la notion d'obligation.

En questionnant et en remettant en cause la solidarité communautaire telle expérimentée dans l'organisation sociale traditionnelle, c'est tout un système et tout un mode de vie qui est remis en question, surtout dans un contexte urbain. Dans ce contexte, la fluidité

entre le donner et le recevoir n'est plus assurée et souvent la dette reste unilatérale ou encore déséquilibrée. Aujourd'hui les protagonistes ne sont plus les mêmes, ils n'occupent plus forcément les mêmes places, et n'ont plus les mêmes moyens d'action que dans la tradition. Ainsi la solidarité ne se déploie plus dans les mêmes conditions.

7.2 La solidarité a des limites quand même !

Tout d'abord la solidarité qui englobait la famille élargie, ceux de la ville et ceux du village, ne peut plus trouver sa pertinence, dans un contexte urbain, caractérisé par une économie de marché soumise aux fluctuations du marché. Aujourd'hui, les jeunes sont complètement en désaccord avec cet idéal de solidarité, puisqu'ils n'y trouvent pas leur compte. D'ailleurs les parents qui ont pris l'option de trop aider les autres au détriment de leurs propres enfants sont très critiqués et plus, ils représentent l'anti-modèle de ces jeunes qui se projettent autrement pour eux et pour leurs propres enfants. C'est ce qu'exprime Gnilane, lorsqu'elle dit :

Je sais que ce qui a amené les difficultés, c'est la famille élargie. Tu connais les *sérères*, ils viennent en nombre dépendre de toi sans scrupule. Si ce n'était pas eux, aujourd'hui on aurait pu mieux s'en sortir. On aurait pu avoir une maison par famille (famille polygame). À y réfléchir aujourd'hui, c'était mieux de couper avec ces parents, parce qu'ils étaient tous du village et venaient tous se faire aider par mon père.

Ce qui est remis en question c'est le manque de responsabilité dans le principe de solidarité. Aider jusqu'à oublier sa personne et ses enfants, au nom des valeurs communautaires, pour Pathé c'est inadmissible et irresponsable.

Tu sais les *sérères*, ils ne sont pas conscients de la charge qu'ils te mettent sur le dos. Il faut avoir le courage de le dire. Du vivant de mon père, ils en ont bien profité. Comme il avait réussi, les demandes venaient de partout, il aidait tout le monde. Au village il y a même un quartier qui porte son nom. Il aidait les autres au point qu'il ne pouvait même pas payer nos études,

alors qu'il gagnait bien sa vie. Moi je n'accepterai jamais ça. Moi je n'aide personne, je n'accepte pas ça. Je préfère m'acheter de bonnes choses à manger, et assurer mon éducation. Mon père n'a pas assuré pour notre éducation. Il a été irresponsable de faire des enfants et de ne pas se soucier de leur éducation, et surtout parce qu'il aidait trop les autres, ça je ne peux pas le comprendre. Comment on peut préférer le bien des autres à celui de ses propres enfants ? La solidarité a des limites quand même ! La façon dont il vivait, c'était inadmissible.

Ainsi la solidarité a des limites et c'est à chacun d'en fixer les frontières. La solidarité doit être sous condition, et l'une de ces conditions, c'est le bon usage de l'aide. Il s'agit de donner une chance à quelqu'un qui le mérite comme le dit Penda «Je peux quand même aider des gens qui le méritent pour donner une chance. Si j'aide quelqu'un une fois, s'il utilise mal cette aide je préfère aider quelqu'un qui le mérite ». Ce quelqu'un peut être ou non de la famille, ou de l'ethnie. Les seules conditions c'est le mérite, et surtout la reconnaissance de la dette, parce que comme chez Ndaté, c'est un prêt, et on ne prête qu'à ceux qui remboursent :

Oui il m'arrive de le faire parce que je me dis qu'un jour il peut m'arriver d'avoir besoin de lui. C'est une dette en quelque sorte. Je ne fais que leur prêter. Mais si tu prêtes sans qu'on te rembourse, la prochaine fois tu ne prêtes plus, je dis tout simplement que je ne l'ai pas. Je ne prête qu'à ceux qui remboursent.

Ce déplacement de priorités cache une transformation encore plus aigüe et qui concerne le sens donné à la famille. Ces jeunes font bien la différence entre la famille élargie et la famille qu'ils ont choisie eux-mêmes. Celle qu'ils ont fondée eux-mêmes ou qu'ils projettent de fonder, et celle qu'ils créent selon leurs affinités, et qui inclue leurs amis. Ils ne parlent plus vraiment de famille en tant que telle pour faire référence à la grande famille, mais bien de famille élargie, source de problèmes, composée le plus souvent de

profiteurs et de gens inutiles. Dans la critique des parents et leur mode de vie revient souvent la négligence dont ils ont fait les frais au profit de cette famille élargie qui ne fait que prendre sans rien retourner, comme le déplore Gnilane.

Maintenant que c'est difficile, pour nous, on ne les voit même plus. Tout ça rend méchant, tu n'as même pas envie d'aider les autres. Moi je me dis qu'il faut vraiment préparer l'avenir de ses enfants pour qu'ils n'aient pas de difficultés quand on ne sera plus là [...] Je veux bien aider, mais avant tout je vais mettre de l'argent de côté, acheter une maison que je vais mettre en location pour mes enfants. Je vais m'occuper des études de mes enfants, et leurs acheter ce qu'ils veulent. Je ne dis pas que je ne vais pas aider les autres, mais mes enfants sont prioritaires.

Cette préoccupation portée sur sa descendance personnelle est d'une grande importance dans le processus d'individualisation, parce qu'elle opère un véritable « retournement des temporalités » pour parler comme Xavier Audrain (2002, p. 75). En effet dans l'organisation de la société traditionnelle, la personne est toute tournée vers ses ascendants, du fait de la dette lignagère contractée à la naissance, qui impose obligations, solidarité et sollicitude. En se tournant vers sa propre descendance et en reconnaissant ses obligations envers celle-ci, c'est tout un système social qui est remis en question. Tout d'abord parce que la généalogie selon l'ordre familial et les privilèges qu'elle accorde ne sont plus respectées. Ensuite, contrairement à la tradition, il y a une tentative de s'approprier sa propre descendance, de s'en donner des responsabilités individuelles, alors qu'on sait que dans la conception traditionnelle, les enfants appartiennent à la famille large et non à leurs parents. Ce déplacement de priorité pourrait être assimilée à l'expression d'une nouvelle subjectivité, dans la mesure où l'individu refuse de se laisser déterminer de façon hétéronome, en recentrant son être non pas par rapport à son lignage et à son ascendance, mais bien par rapport à lui-même.

Tanor ne se sent pas investi d'une mission de perpétuer une tradition de solidarité. Au contraire, il a une forte volonté de se projeter autrement que ses parents. Il veut tout faire par exemple pour ne pas commettre les mêmes erreurs dans l'éducation de ses propres enfants.

Dans les propos des jeunes interrogés, on décèle encore la notion d'obligation, mais cette obligation est aujourd'hui vécue autrement. Aujourd'hui, les protagonistes sont choisis et les motivations sont devenues individuelles.

Le même état des lieux est ramené par Isabelle Sévédé-Bardem (1997) qui, au terme d'une recherche menée auprès des jeunes déscolarisés ou analphabètes issus des milieux populaires de Ouagadougou (Burkina Faso), constate une érosion de la solidarité traditionnelle et de la réduction de «l'offre» de solidarité, surtout chez les jeunes en situation de précarité qui entendent substituer à un devoir de solidarité communautaire et inconditionnelle, des relations contractuelles dans le cadre d'une solidarité égalitaire et négociée. Ces formes nouvelles de solidarité sont basées sur le libre choix, la liberté de donner un «coup de pouce à ceux qui le méritent», la valorisation des relations avec les pairs et au sein du couple.

7.3 Une stratégie : donner pour gagner une position sociale

L'aide à la mère, qui est un aspect de la dette communautaire et qui s'appuie sur un fond de croyances et de justifications mystico-religieuses, représente l'une de obligations les plus encrées dans les représentations des sénégalais. D'abord liée à l'image presque sacrée de la mère qui a enfanté dans la douleur et qui souvent, a consenti des efforts considérables pour élever ses enfants, cette aide représente aussi une façon de rendre une dette communautaire, une façon encore une fois de lier les personnes à leur communauté de façon obligée. Pour Alboury : «ma mère je dois l'aider. Je donne à

mon père aussi, mais pour ma mère c'est indispensable. Ma croyance c'est que si je gagne de l'argent sans en donner à mes parents, ça n'augure rien de bon pour moi ». Ici Alboury ne fait que traduire la croyance profonde en l'obligation de rendre la dette, au risque d'être la proie à une malédiction du destin. En retour, toujours selon la croyance ancestrale, plus tu aides ta mère plus tu es béni des Dieux, et plus tu accrois tes biens et ta chance. Les prières d'une mère satisfaite de son enfant sont supposées bénir cet enfant dans son présent et dans son avenir. C'est cette bénédiction que recherche tout sénégalais à l'instar de Gnilane et les autres, qu'ils l'expriment directement ou indirectement. « Oui quand j'aide ma mère je cherche ses prières. C'est très important ». Et Gnilane d'ajouter : « Tu sais je connais quelqu'un qui a reconstruit toute leur maison familiale, et ça ne lui apporte qu'un avancement dans la vie ».

Seulement, cette lourde obligation qui remet constamment les personnes dans la trame des solidarités communautaires n'en demeure pas moins remise en question, ne serait-ce qu'inconsciemment, surtout lorsqu'elle devient une charge trop lourde qui empêche de s'épanouir. Cette obligation est en effet très souvent source de drame personnel. D'abord parce que dans un contexte de crise économique, elle n'a plus rien de symbolique, d'autant plus que cette aide que reçoivent les mères représente souvent leur seule source de revenu. Ainsi, certaines personnes se retrouvent avec des charges trop lourdes à supporter, s'ils doivent cumuler ça avec leurs propres besoins, surtout s'ils sont mariés et pères de famille, ou encore s'ils sont l'aîné de leur famille. C'est ce que vit Diégane, un dilemme difficile à résoudre : « Je veux satisfaire mes parents, mais je ne veux pas que la femme que je vais épouser supporte ça non plus. C'est vraiment un dilemme ». Sédaar, lui à trente quatre ans, marié et père d'un enfant, le vit comme un drame personnel. En effet, avec les maigres revenus dont il dispose, il est obligé de prendre soin de sa mère et en même temps de sa propre famille. Dans ces conditions,

impossible d'avoir une autonomie résidentielle pour le couple. Il est alors obligé de vivre dans la plus grande promiscuité, dans la maison familiale où vivent déjà les autres coépouses de sa mère et leurs enfants. Sédaar se sent prisonnier de cette situation, qui le rend presque dépressif, parce que sans issue.

Franchement si je pouvais, je partirais. C'est que s'il ne s'agissait que de moi et de ma petite famille, j'aurais pu partir depuis longtemps, mais là j'ai la charge de ma mère et de mes frères. Ca va être difficile de gérer deux ménages à la fois. Je suis l'aîné de ma mère et j'ai des frères qui n'ont encore rien. Si je pars avec ma femme, je vais les laisser dans une situation difficile.

Cette obligation perturbe souvent les temporalités des jeunes « chargés de famille », parce qu'elle est difficilement cumulable avec les marqueurs de l'entrée dans la vie adulte. Elle constitue aussi un grand perturbateur dans l'assignation des places et rôles dans la famille. En effet si dans la hiérarchie familiale traditionnelle, l'aîné vient avant les cadets, dans les réalités de familles d'aujourd'hui, cet ordre est devenu tout autre, privilégiant celui qui détient le plus de moyens matériels et susceptible de contribuer plus. Surtout que dans cette nouvelle configuration, les plus riches, se sentent obligés de payer une dette plus élevée. En effet, la division du travail et les ouvertures au marché font que les aînés ne sont pas forcément les plus fortunés, et de ce fait perdent souvent le respect et le rang qui leurs sont dus dans la famille. C'est sans doute cette faille introduite dans l'obligation divine, vécue comme un acte de mesquinerie, une injustice, qui va sonner la rupture. Désormais l'obligation de solidarité est vue comme une construction sociale permettant à la société d'assurer sa pérennité. Certainement aussi que la désacralisation de cette obligation ouvre une brèche aux jeunes qui préfèrent soumettre leurs actions à leur raison et à leur décision personnelle. Certes, Yérim est catégorique, lorsqu'il affirme :

Moi je travaille que pour moi, parce que je n'ai pas encore assez à partager. J'aide quand même ma mère pour ses besoins occasionnels. C'est tout ce que je peux faire. Je ne peux pas m'engager pour ses tontines. Elle n'a qu'à assumer ses responsabilités. Je ne m'occupe que de moi-même, je ne m'engage pas pour ce que je ne peux pas.

Il n'en exprime pas moins une désacralisation de l'aide apportée à la mère en lui enlevant sa dimension de sacrifice consenti. Il faut dire cependant que la presque arrogance de Yerim n'est pas vraiment l'apanage de tout le monde, parce que ce qui lui permet cette attitude, c'est justement que l'aide qu'il apporte n'est pas si indispensable à la survie de ses parents. Cependant même pour les jeunes « chargés de famille », le besoin de se réapproprier les motifs de leurs actions est là présent. Ils ont beau crouler sous le fardeau de cette obligation, il n'en demeure pas moins qu'ils ont souvent les ressources pour la détourner en décision personnelle, et même en instrument soumis à leurs propres intérêts.³²

Il est alors intéressant de voir le glissement de vocabulaire chez ces jeunes, lorsqu'au lieu de parler d'obligation, ils parlent désormais de devoir, notion qui englobe un certain consentement et une certaine responsabilité. « Oui c'est important. C'est mon devoir de le faire. Même si on dit qu'il y a les prières des parents qui sont bien pour les enfants, mais ça reste un devoir parce que c'est eux qui t'ont entretenu quand tu étais enfant » dit Tanor, comme pour évacuer l'obligation mystico religieuse et menaçante. En apparence l'évocation du terme «devoir» renvoie dans à une obligation purement économique ou sentimentale, parce que leur mère ne dispose pas d'autres revenus, ou

³² Ceci rejoint l'analyse que fait Guy Bajoit du lien social, dans un contexte occidental : «Les liens sociaux sont aussi plus autocentrés. Plutôt que d'accomplir nos rôles par devoir, souvent avec dévouement, sacrifice et souci des autres, comme le faisaient nos grands parents, nous y cherchons notre propre épanouissement personnel, une adéquation avec ce que nous sommes ou avons choisi d'être [...] et si cet épanouissement n'est pas possible, nous instrumentalisons ce rôle». (Bajoit, 2007, p. 261).

parce qu'ils aiment leur mère. En cela le devoir part toujours d'eux-mêmes, alors que l'obligation part de la volonté d'autrui.

J'aide ma mère parce que avant tout c'est ma mère et en plus elle ne travaille pas. Je ne veux pas qu'elle manque de quelque chose. Je l'aime beaucoup donc je ne veux pas qu'elle souffre. C'est mon devoir de m'occuper d'elle. C'est primordial pour moi. Ce qui me motive le plus c'est l'amour que j'ai pour elle, et non les prières et l'obligation. Ce qui me motive aussi c'est qu'elle s'est occupée de moi pendant que j'étais petite alors elle mérite que l'aide maintenant que je le peux ».

Ainsi, lorsque Ndaté évoque son devoir envers sa mère, dépourvue de revenu, elle fait référence à plus qu'un devoir, elle fait référence à la responsabilité, qu'elle réclame parce qu'elle la réhabilite dans sa dignité de personne douée de raison et capable de prendre des décisions. Il y a dans ses paroles un refus implicite des obligations, aussi essayent-elle de toujours ramener cette aide, qui est plus qu'indispensable dans un contexte de crise économique, vers quelque chose de volontaire.

Du moment que je travaille, j'ai un salaire et j'ai des devoirs. Dès que tu t'occupes de quelque chose ou de quelqu'un on peut dire que tu es responsable. Je n'aimerais pas une vie où tu n'as aucun devoir, aucune charge.

Sans doute une façon de ramener ce devoir à une dimension individuelle, à une dimension décisionnelle, à une liberté dictée par la conscience individuelle, comme semble le dire Ndéla :

Oui franchement c'est important pour moi. Non pas par rapport à la religion, mais en tant que moi Ndéla. Sa conscience à elle ne lui permet pas de faire ça. De toucher de l'argent sans que ses parents en aient leur part. Je ne pourrais pas me le pardonner. Mon « *diome* » (fierté) ne me le permet pas.

En fin de compte cette aide, marque importante de la domination communautaire sur la

personne, est transformée en occasion d'affirmer son existence et son importance, comme quand Ngor allègue : « C'est important pour moi de donner quelque chose à mes parents, c'est une façon de leurs montrer que je suis là et que s'il arrive quelque chose je serais toujours là ». Une façon bien à eux de revendiquer leur position d'adulte, qui mérite le respect. « Oui parce que quand tu commences à leur donner de l'argent, ils sentent que tu es un adulte. Même les parents qui n'ont rien fait pour leurs enfants, il faut les aider quand même, parce qu'il faut être mieux qu'eux ».

En contribuant dans la maison familiale, on se positionne, puisque dans les familles d'aujourd'hui, ce jeu de positionnement et de repositionnement est constant. « Indirectement l'argent me donne une position sociale, parce que ma mère parle aux autres de ce que je fais. Mais moi ça me gêne de parler de ce que je fais ».

Même s'ils sont encore habités par la croyance aux prières, ce qui est le plus mis en avant, c'est le caractère pratique de cette aide. Cette aide consentie, aux parents, n'est au fond, pas seulement pour le bien être des parents, parce qu'elle contribue également à établir une définition positive d'eux-mêmes en tant qu'individu. « Quand je vais voir les membres de la famille, tout le monde dit du bien de moi, parce que mes parents leurs disent tout ce que je fais pour eux. Là je leur réponds, que si je ne fais pas ça pour eux pour qui d'autre je devrais le faire ? ». Alboury est ainsi fier de se faire attribuer un rôle positif dans la famille élargie. L'aide apportée aux parents apporte un certain statut et un certain respect dans la famille.

À ce niveau il est important de souligner un fait intéressant dans la problématique de l'individualisation et du devenir sujet en Afrique. Malgré le désir de singularisation, malgré cette volonté de se faire respecter en tant qu'individu et non plus seulement en tant que membre d'une famille avec une position particulière dans la fratrie, le but

ultime recherché, c'est de gagner une place enviable dans le classement social. En faisant la fierté de tous, on gagne des points dans le jeu de positionnement social, et surtout on se reclasse paradoxalement dans la trame de la continuité communautaire, on s'intègre encore davantage, on est encore plus fièrement « fils de ». La fierté ressentie par les parents n'est rien d'autre qu'une satisfaction de leur part, parce qu'ils auront réussi à faire de leur enfant un membre digne de la communauté. Ainsi le ressent Yoro, lorsqu'il tient absolument à rendre sa mère digne et respectée dans les cérémonies familiales, pour que l'on sente qu'elle a des fils et surtout un fils valable.

Ma mère a beaucoup investi en moi, donc je ne veux pas qu'elle aille dans ces cérémonies comme quelqu'un qui n'a pas d'enfant. Même si je n'ai qu'un seul billet de 5 000 francs et qu'elle veuille l'amener, même si j'en ai besoin, je le lui donne. Si ma mère a ce qu'il lui faut, tout va bien pour moi. Mais qu'on indice ta mère en se demandant si elle a un enfant, ou si elle n'a pas un enfant qui a du « *ndjerigne* » (valeur).

À travers la fierté ressentie par les parents, on prend ainsi toute sa dimension de membre de la communauté, mais aussi d'individu capable et responsable. Yoro continue :

Oui parce que là tu es plus respecté, plus considéré et tu deviens important. Le fait de pouvoir aider tes parents ça permet qu'ils te voient différemment, ils vont plus te respecter. C'est une fierté pour eux, et moi c'est ce que je veux, les rendre fiers.

Nous avons vu dans cette partie que les valeurs de la communauté restent ancrées dans l'imaginaire de ces jeunes, qui en même temps ont soif de reconnaissance individuelle. Cela prouve qu'il y a bel et bien un processus de prise en main de son destin de la part de ces jeunes, ne serait-ce que dans la distance critique qu'ils mettent entre eux et les valeurs communautaires. Seulement, prendre ses distances de façon concrète, n'est pas du ressort de tout

le monde. S'ils font preuve d'un esprit critique vis-à-vis de leur société, il n'en demeure pas moins que ces jeunes n'ont pas les moyens matériels et symboliques pour réellement opérer un détachement. D'ailleurs est-ce là leur objectif ?

7.4 Les limites de la prise de distance

7.4.1 « *ber sa daara*³³ » : ce n'est pas du ressort de tout le monde

La capacité de prendre des distances n'est pas du ressort de tout le monde. Tout d'abord il faut avoir les moyens de prendre ses distances vis-à-vis de la solidarité communautaire et de plus, la réciprocité implique aussi un prix à payer, ne serait-ce que pour rendre la dette, sous peine de subir une exclusion encore plus radicale que dans le système de solidarité communautaire. D'ailleurs, quelque soit les stratégies pour échapper à la dette communautaire, et quelque soit les moyens dont on dispose pour s'en échapper, il est très difficile de s'en départir complètement, parce que comme il ressort dans l'analyse d'Alain Marie, « malgré tout, si modeste qu'elle puisse être, la protection sociale communautaire est la seule qui, pour le plus grand nombre, soit accessible ». (Marie, 1997, p. 87)

7.4.2 L'État absent

Si la protection sociale d'ordre communautaire demeure importante dans la société sénégalaise, c'est surtout parce qu'il n'y a pas d'instance centrale de sécurité sociale assurant à tous un soutien institutionnel. La racine de ce problème réside dans la difficulté même à établir des liens institutionnels entre l'État et la société et à l'absence de légitimité sociologique à la base du pouvoir de l'État. (Bayart, 1983).

³³ Littéralement, faire école à part.

L'histoire de l'État au Sénégal suit celle de l'introduction de la modernité même en Afrique. C'est l'histoire d'une réalité qui a été greffée à une culture sans tenir compte des conditions socio-historiques déjà en place. Ainsi l'État au Sénégal n'est pas né d'une commune histoire, d'une commune croyance. Il a été imposé tant bien que mal du dehors. C'est pour cela que la population sénégalaise, même urbaine, ne s'identifie pas à cette institution. Même dans les langues africaines, le vocabulaire n'est pas toujours adapté pour parler de ces institutions. Par exemple au Sénégal, le mot « président » est traduit par le celui de « roi ».

Ainsi, tant qu'il n'y a pas d'instance centrale et englobante, dans laquelle chacun peut s'identifier en tant que personne et qui puisse garantir à chacun liberté et sécurité, il sera difficile de se départir de cette solidarité communautaire qui, vu les conditions économiques de plus en plus précaires, ainsi que la faiblesse de l'État dans la destinée de ses citoyens, sait encore se ménager « des espaces de pertinence et de fonctionnalité ». (Marie, idem, p. 86)

En effet, l'individu ne peut s'affirmer complètement face à la famille et à la communauté, sans le support de l'État, garant d'une solidarité institutionnelle et juste, sur qui il peut compter.

Le Sénégal, comme les autres pays d'Afrique, se caractérise par un désengagement de l'État, aux conséquences désastreuses. Les modèles de solidarité nationale comme la sécurité sociale, les pensions, fondés sur la responsabilité collective restent très marginaux, parce que d'une part ne touchant que 1% du PIB, et ne concernant que quelques salariés privilégiés, mais surtout parce que détournés de leur vocation initiale. L'État se montre aujourd'hui incapable de faire face aux besoins essentiels de la population, comme les besoins de santé, d'éducation et de qualité de vie en général. Ce

déficit de capacité d'intervention, de même que son faible ancrage dans les réalités des populations, font qu'aujourd'hui, il y a un écart entre les normes publiques de l'État moderne, et les comportements des individus dans la sphère de leur vie privée et familiale. On assiste à une sorte de délégitimation de l'État et à une création de nouvelles sources de légitimité par les acteurs sociaux eux-mêmes. Délégitimation qui s'accompagne souvent d'une logique de manipulation et d'instrumentalisation de la loi. Face au manque de confiance en l'État, et surtout dans ce contexte de crise, les réseaux de solidarité familiales et communautaires ont été largement évoqués, soit pour souligner leur caractère indispensable (Antoine et al., 1995), soit pour souligner le mythe qui les entoure et qui fait paraître les sociétés africaines comme des sociétés idéales (Vidal, 1994), ou encore pour souligner leur affaiblissement du à la fragilisation et à la non disponibilité des ressources communautaires (Marie, 1995 ; Werner, 1993, 1997).

L'hypothèse qui était posée dans cette partie de la thèse consistait à dire que dans la remise en question de la solidarité familiale et communautaire, ce n'est pas en soi la solidarité qui est reniée, mais bien son caractère obligatoire et imposé, dans sa codification et ses modes de déploiement. La solidarité reste encore une valeur sociale valorisée, mais seulement dans le cadre de relations volontaires, bénéfiques et réciproques. Ce qui change c'est la conscience individuelle de la distance que l'on peut prendre vis-à-vis de ces obligations, et la maîtrise de son inscription dans la trame de la solidarité familiale et sociale. Ce qui est important, c'est la capacité de choix. Le travail d'analyse sur les entretiens recueillis nous a permis d'avoir des données nouvelles, sur le devenir des solidarités familiales et sociales traditionnelles. Cette analyse a permis de constater le lien entre appartenance très forte et autonomie, le tout dans un jeu permanent de stratégies de réinterprétation et de contournement voire de

détournement de la règle, afin d'avoir le choix de ses relations de solidarité, basée sur des principes d'égalité et de réciprocité. Ainsi pouvons-nous dire que la solidarité communautaire continue effectivement de remplir son rôle, même si elle est détournée et utilisée suivant des intérêts personnels.

Chapitre 8 Démultiplier ses appartenances pour mieux coïncider avec soi

Ce chapitre sera une occasion de plus d'actualiser le fond théorique qui soutient cette thèse depuis le début. En effet, il s'agit de montrer que le type d'individu qui se déploie dans le contexte urbain dakarois, quelque soit ses stratégies, ne peut se déployer que dans et par la société à laquelle il appartient. Il ne peut exister de conscience de soi, ni de réflexivité, que dans le cadre de la socialisation, et qui dit socialisation dit prise de rôle, positionnement et hiérarchie. Si les jeunes, dans le cadre de cette étude, veulent s'éloigner d'un modèle familial et social qui nie leur épanouissement en tant que personne autonome, cela ne veut pourtant pas dire qu'ils veulent se départir de tout rôle social, bien au contraire.³⁴ Ainsi, ils ne rejettent ni la famille, ni la communauté, mais tentent d'élargir leur horizon, pour relativiser le pouvoir de celles-ci.

Comme le dit Alain Marie, dans son examen de l'individualisme dans le contexte africain,

« en même temps que les individus modernes tendent à transformer leur communauté d'origine en un réseau sélectif, régulé par la transaction et le compromis et non plus par la seule autorité de la tradition, ils multiplient par ailleurs les inscriptions sociales extracommunautaires en se regroupant au

³⁴ François De Singly le souligne si justement, même si ses analyses ne portent pas sur le Sénégal. « Ce n'est pas l'absence de rôle qui est le support de l'individu, c'est la mobilité associée à la séparation ». (De Singly, 2007, p. 81). De Singly met ici l'accent sur un fait qui s'est révélé très important dans le cadre de cette étude, à savoir la grande mobilité que ces jeunes mettent en branle pour diversifier leurs appartenances, une façon de refuser l'enfermement dans une appartenance familiale et sociale unique. C'est cette « multiplicité des espaces sociaux qui permet la naissance du sentiment d'être soi » (De Singly, idem, p. 81)

sein de diverses associations volontaires constitutives d'une société civile, soit parce qu'elles sont indépendantes des adhérences originelles particulières, soit parce qu'elles les transcendent largement ». (Marie, 2007, p. 180)

8.1 Les amis versus la famille « *dereumak dereum niyoy ande*³⁵ »

Dans un contexte où les personnes sont de plus en plus attirées par des relations « choisies » et non « subies », l'individu se construit progressivement par le biais de relations interpersonnelles qui échappent au poids de la légitimité familiale. Pour s'affranchir des liens familiaux trop exclusifs, il faut démultiplier les expériences en dehors de ce cercle. Le caractère volontaire de la relation d'amitié permet surtout de choisir ses amis, surtout les amis solvables, ceux en qui on peut investir, ceux qui ne sont pas au chômage et qui peuvent assurer les termes de l'échange.

On se tient ensemble depuis qu'on est des enfants. Mais c'est plus que tout ça ! Chaque jour on se rencontre jusqu'à minuit, une heure du matin et chacun rentre chez lui et le matin chacun va au boulot. Dans le groupe il n'y a pas de chômeurs, tout le monde travaille.

Avoir des revenus sûrs est important, parce que l'amitié est une vraie cellule de solidarité, une sécurité sociale très efficace, et en cela chaque membre du groupe devra posséder les moyens de sa participation, sans quoi il est déclassé. Il faut noter encore une fois le déplacement de prérogatives de la famille vers les amis, puisque cette fonction de sécurité sociale était jusque là détenue par la famille. Cette solidarité juvénile grâce à son caractère « apaisant » et « sécurisant », se place même en concurrence et en complémentarité avec une prise en charge familiale déficiente. (Dime 2007). Aujourd'hui les amis remplissent le rôle des membres de la famille, même au plus intime et privé de la vie des personnes, comme c'est le cas dans le groupe d'amis

³⁵ Un cent va avec un cent

de Yérim.

Nous ici, nous nous aidons en cas de maladie ou autre difficultés. Notre groupe n'a pas une grande différence d'âge. Il va de 1975 à 1979. Par exemple, il y a un parmi nous qui a engrossé une fille. On s'est alors réuni entre nous, sans qu'il le sache et on a décidé que pour le baptême, nous allons nous cotiser pour acheter le mouton pour lui. Il ne nous a rien demandé, mais nous on sait ce qu'on a à faire.

Dans ce contexte d'amitié, les règles sont plus claires, même s'il s'agit le plus souvent d'entente tacite. Même si on n'est pas riche, on aide son ami, parce qu'on est sûr qu'il va faire la même chose pour nous en retour, ce qui n'est plus le cas de la famille, où le retour de solidarité est de moins en moins sûr. « On est solidaire mais pas avec certaines sommes d'argent importantes, parce que ce n'est pas aussi facile que ça. Mais quand quelqu'un est dans le besoin, si je peux l'aider je l'aide sans arrière-pensée. Et je sais que lui le fera aussi pour moi ». L'aide unilatérale et inconditionnelle n'est pas acceptée; au contraire, on privilégie les relations fondées sur la réciprocité. C'est la raison pour laquelle, le plus souvent ces jeunes préfèrent bâtir des relations de solidarité avec leurs amis qu'avec leur famille, parce que dans cette relation, ils sont sûrs d'avoir un retour d'aide en cas de coup dur.

Ce qui est intéressant de constater c'est que l'organisation de la solidarité ne change pas vraiment. Tout d'abord, la façon dont s'organise les groupes d'amitié est essentiellement calquée sur le modèle des groupes d'âges, comme dans l'éducation traditionnelle. Les sociétés d'âges sont des organisations auxquelles appartiennent tous ceux de la même génération. Elles ont une fonction d'intégration et constituent de véritables cellules de solidarités et d'entraide. De cette façon, ces classes d'âges transcendent les inégalités fonctionnelles de la société. On peut considérer alors cette solidarité juvénile comme une « réinterprétation, de pratiques de solidarités à fort

ancrage social et le reflet d'une fidélité aux valeurs ayant primé dans leur socialisation ». (Dime, 2007, p. 160).

Ainsi, voit-on que ces jeunes ne font qu'actualiser une forme d'intégration, en y mettant une part plus importante de choix et de volonté individuels. Ne change pas la notion d'engagement et de loyauté, seulement ces valeurs se déplacent de la famille aux amis, parce que dans cette relation construite librement, il y a plus de réciprocité, non seulement sur le plan matériel, mais aussi sur le plan de la reconnaissance et de la valorisation de soi.

Les gens de ma famille ne sont pas utiles pour moi et je ne le suis pas pour eux. C'est ma phrase qui n'est pas jolie à dire, mais la réalité est là. Ils ont des millions et ils ne t'aident pas quand tu en as besoin et le jour où tu meurs ils peuvent dépenser ces millions. Ça je ne l'accepte pas. Je préfère investir en mon ami parce que nous avons ces rapports, mais les gens de ma famille, je m'en fous.

Ce sentiment de Yérim est partagé par Pathé pour qui « Il y a des amis qui valent mieux qu'un frère ». Derrière ces affirmations, il ne faut pas seulement voir l'amitié comme une cellule de solidarité matérielle, mais aussi un pourvoyeur d'identité positive. Justement, lorsque la famille est devenue source d'inégalité, de frustrations et de dévalorisation de la personne, lorsque les places assignées le sont sur des bases arbitraires, et surtout lorsque les relations familiales sont plus source de contrainte que d'épanouissement, l'amitié est là pour rétablir l'ordre, l'égalité et la confiance en soi. Ainsi, lorsqu'il a pu trouver un emploi grâce à un ami, Pathé exprime toute sa gratitude en ces termes : « Ça c'est un vrai ami, parce qu'il m'a fait confiance et c'est important ». Les amis sont aussi des partenaires dans des conditions de vie de plus difficiles, des partenaires pour parler de ses rêves et de ses projets, parce que probablement à la maison, on n'est pas dans le même schéma de pensée, ni dans les mêmes priorités,

comme c'est le cas avec Alboury. « Je ne suis pratiquement jamais à la maison. Quand on (avec les amis) est ensemble, on cause, on parle de nos projets, de nos souhaits ».

Des relations d'égal à égal, hors du jeu de positionnement de plus en plus injuste dans la famille, c'est ce à quoi aspirent ces jeunes. Les clivages riches pauvres qui orientent les familles dans leurs activités quotidiennes comme dans les cérémonies familiales, représentent les points les plus décriés et ce qui met le plus de distance entre ces jeunes et leurs familles. « Tu sais « *dereumak dereum nioy ande* ». Tu vois dans une famille, quelqu'un de très riche, eh bien cette personne préférera fréquenter d'autres personnes que sa famille ». Ainsi Yérim exprime toute sa frustration, mais aussi son refus de tomber dans la réduction identitaire, en comblant le manque de considération qu'il vit dans sa famille par des rapports privilégiés avec ses amis. Cette frustration, et ce sentiment d'être largué par les nouveaux clivages et les protocoles familiaux, il le partage avec presque tous les jeunes. C'est pour cela qu'ils aspirent à d'autres formes d'alliances et d'échanges, et cette aspiration nouvelle se traduit très nettement dans les rapports aux cérémonies familiales, qui représentent un des moments les plus importants de la dynamique familiale et sociale, les moments où se concrétisent les échanges et la circulation de biens et des civilités. Les cérémonies familiales avec tout leur protocole, symbolisent un moment où se renouvellent les liens familiaux et sociaux et en cela, constituent des moments clefs dans la socialisation et l'intégration dans la communauté. En choisissant ces moments pour se désolidariser avec leur famille et nouer davantage de liens avec leurs amis, les jeunes prouvent qu'on peut garder intact les éléments de socialisation de sa communauté, tout en les vivant autrement selon un ordre que l'on a choisi soi même. Justement ils sont conscients du fait que si ces éléments d'intégration sont contraignants, ils n'en restent pas moins pertinents, et qu'il suffit d'en changer les modalités et de se les approprier. Si Alboury, évite les

cérémonies dans la famille, et accorde beaucoup d'importance à celles de ses amis, c'est que réciproquement ils se valorisent entre eux et se donnent un surcroît d'identité positive.

En général je n'aime pas les cérémonies familiales mais pour mes copains je ne peux pas ne pas y aller. Je les place à un niveau tellement important que je ne peux pas m'empêcher d'aller à leurs événements s'ils viennent me l'apprendre, et c'est réciproque. C'est ma philosophie. Si quelqu'un me donne une place importante dans sa vie, la moindre des choses est que je lui rende la pareille. En général, je vais aux cérémonies de mes copains, mais j'évite les cérémonies des femmes, avec tout le protocole. Ça ne m'intéresse pas, et je les évite.

Pour Pathé, il s'agit réellement d'un investissement. S'il n'a ni temps ni argent à investir dans les fêtes de famille, c'est parce qu'il juge que s'en vaut pas la peine, que ce n'est pas rentable pour lui.

Moi les cérémonies à l'intérieur de la famille j'évite ça. C'est trop de contraintes et je n'ai pas le temps pour ça moi. Les gens de la famille pensent que c'est pour les snober mais moi c'est juste que c'est trop contraignant pour moi. Imagines les cérémonies qui se passent au village, ils pensent que je vais y aller (Rires). Je n'ai pas ce temps moi. En plus ils attendent de l'argent de toi. Tu sais dans la famille si tu es trop gentil, tu deviens leur con.

Et quand c'est des amis ?

Ah là c'est différent. Quand mes amis se marient ou ont un baptême, j'y vais et si j'ai de l'argent je leurs donne ma participation pour les soutenir. Là il n'y a pas de contrainte et puis quand ça sera mon tour, ils vont faire pareil pour moi. »

Il faut quand même remarquer que cette possibilité de relativiser les éléments de solidarités, de leur donner une autre signification est plus facile chez les garçons que chez les filles. Si Alboury peut dire facilement :

J'y vais rarement surtout quand c'est dans la famille. Je vais surtout dans les cérémonies de mes amis. Là j'y vais vraiment parce que ce sont mes amis. Quand c'est familial et que je ne suis pas seul dans la famille, mes sœurs peuvent y aller et ça m'épargne d'y aller.

Et que Kéba peut relativiser de la sorte : « Je me sens en tout cas plus concerné quand c'est la cérémonie d'un copain. Quand c'est la famille ce n'est pas grave », c'est parce que justement ce sont des garçons et que l'attente qu'on place en eux en terme de participation est moindre que pour les filles.

8.2 Une prise de distance plus subtile chez les filles

Ainsi Raki ne peut pas se défilier, ni relativiser, parce que sa mère exerce une pression sur elle pour qu'elle participe, parce que elle-même est sous contrainte d'autres éléments moins visibles. « Vraiment ça m'est difficile, mais la plupart du temps, c'est ma mère qui m'appelle et qui me sermonne pour que j'y aille, mais les cérémonies, ce n'est pas mon truc ».

C'est que les filles sont des éléments de transmission d'une certaine culture familiale et communautaire. Par conséquent, elles centralisent encore toute la résistance communautaire dans sa tentative de préservation. Malgré leurs réticences, elles trouvent difficilement une issue pour s'extirper sans conséquence de ces obligations familiales. Leur position vis-à-vis de ces cérémonies reste souvent au stade de révolte passive, même si elles se donnent quelques libertés, mais qui n'atteignent jamais le stade de rejet, comme chez Ndaté qui se cache derrière son travail pour pouvoir réduire son temps de présence dans ces événements.

Il y en a trop au Sénégal. Je trouve qu'il y a trop de gaspillages. Dépenser un million pour une journée, alors qu'il y a des parents à côté qui n'ont rien à manger, ça je suis contre. Pour moi une fête doit être contrôlée et modeste, comme ça tu sais où tu mets ton argent. Mais dépenser un million

comme ça dès fois c'est mal placé. C'est vrai que je vais dans les cérémonies quand c'est dans la famille ou quand c'est mes amies qui ont un évènement, mais je ne laisse jamais mon travail pour y aller. Quand j'y vais c'est après le travail.

Leur révolte face à ce qu'elles considèrent comme du tapage, elles essayent de le manifester dans des petits réaménagements sans grandes conséquences, par exemple dans l'organisation générale de la fête. C'est le cas lorsque Ndaté préfère donner un cadeau plutôt que de l'argent, afin de pouvoir s'extirper de la dette beaucoup trop liée à l'argent, qui d'après elle, pervertit toutes les relations sociales.

Oui quand je le peux je donne, sinon ce que je préfère c'est d'acheter un cadeau et l'offrir, surtout quand c'est pour une naissance. Franchement je préfère l'esprit du cadeau, plutôt que l'esprit de donner une dette pour que tu me le rembourses quand j'aurais une cérémonie.

En donnant un cadeau plutôt que de l'argent elle marque une position importante dans le processus d'individualisation des relations, puisque le cadeau va directement à la personne concernée alors que l'argent lui, va suivre un circuit non personnalisé, avec un code très précis et un système de redistribution complexe.

Raby elle marque sa distance vis-à-vis des cérémonies familiales dans le choix de la tenue vestimentaire. On sait que ces cérémonies sont l'occasion de dépenser des sommes énormes non seulement pour l'organisation des festivités, mais aussi dans les tenues et les bijoux, parce que ces cérémonies représentent des terrains de guerres de positionnement féroces. Il ne faut surtout pas paraître moins habillé et moins paré au risque d'être la risée des parents et amis, et l'on n'hésite pas à emprunter des bijoux ou des habits pour sauver la face. Ainsi, si Raby dirige sa révolte contre cette situation sociale dans le choix d'une tenue qui ne convient pas à la circonstance, elle se positionne comme une personne à part entière qui prend des décisions qu'elle assume, et surtout elle sort du système de valeurs de sa communauté.

Ce qui me pose problème, c'est de devoir m'habiller d'une certaine façon, avec une tonne de maquillage. Je peux m'habiller simplement et y aller comme ça, mais les gens vont dire mais pourquoi tu t'habilles comme ça, et je leurs réponds que c'est ce que j'ai, et que je n'ai pas envie d'aller me confectionner un habit qui coûte cent mille francs juste pour une journée. Je mets ce que j'ai et j'y vais, et là tu trouveras toujours quelqu'un pour te dire, mais toi avec ce que tu as et ce que tu représentes, tu pourrais mettre quelque chose de plus adapté à la cérémonie. En tout cas moi je ne me sacrifie pas pour une cérémonie d'une journée, juste parce que tu te dis que les autres vont probablement s'habiller « classe ». Pour ce qui est de donner de l'argent, je peux donner un peu mais c'est le tapage avec les habits qui ne m'intéresse pas. Je mets ce que je veux moi, le reste ce n'est pas mon problème.

Raby cultive ainsi un principe de différenciation à travers sa tenue vestimentaire, et le fait que cette distinction, elle ne la manifeste que dans un domaine très précis de la vie sociale et non de façon générale, montre que la désaffiliation vis-à-vis de la communauté n'est que partielle et ne peut procéder que d'une négociation, qu'elle soit consciente ou inconsciente. Ce que cherche Raby en fin de compte c'est que progressivement qu'on ne la compte plus dans ces cérémonies, sans que cela paraisse comme une exclusion, sans que sa différence qu'elle cultive ne soit une occasion de la mettre hors de la communauté, mais qu'on la laisse en paix quand finalement ça l'arrange.

Dès fois c'est intéressant d'être différente. Ça sert souvent quand on dit celle-là il faut la laisser là-bas. Par exemple pour les cérémonies familiales, les gens disent tout le temps, que ce n'est même pas la peine de m'inviter parce que je ne vais pas venir, et ça m'arrange.

Et ce d'autant plus que dans cette mise à l'écart partielle, elle ne souffre d'aucune réduction identitaire, puisque dans d'autres domaines de la vie communautaire, elle joue son rôle pleinement, parce qu'elle en a les moyens matériels, avec tout « ce qu'elle a, et tout ce qu'elle représente ».

Raby opère en fait un tri dans les éléments de la socialisation traditionnelle. Elle ne rejette pas tout, mais sait très bien mettre à distance ce qui ne l'arrange pas. Elle sait que la communauté lui est utile et que quelque soit son niveau de revenu, elle ne peut se départir de sa famille. L'exemple des tontines et de leur usage détourné illustre bien cette nouvelle situation. Ces tontines sont des sortes de petites associations qui permettent à des personnes, en général du même groupe d'âge, de se retrouver chaque semaine, de cotiser entre eux et comme ça chaque participant ramasse la mise à tour de rôle. Il ne faut tout de même pas que l'aspect matériel cache le fait que ces structures représentent de vraies cellules de socialisation et de solidarité, puisque chaque semaine, les membres de ce regroupement se retrouvent et font la fête, partagent leur joie et au fil du temps solidifient leurs liens, et s'entraident en cas de besoin. Ces tontines prouvent encore une fois à quel point les sociétés africaines et la société sénégalaise en particulier, savent multiplier les instances de solidarité, de telle sorte que l'individu trouve toujours un recours, mais en même temps, ne le laissent jamais livré à lui-même au point de lui enlever toutes les possibilités de se suffire à lui et donc de gagner son autonomie.

Encore une fois c'est dans les éléments de socialisation les plus fins que justement les sujets tentent d'œuvrer afin de s'en extirper, mais toujours dans un jeu subtil et stratégique. Si le côté socialisation des tontines est snobé, leur rôle de caisse d'épargne reste bien pratique tout de même. Ainsi réduit-on sa participation à celle d'un simple cotisant.

De toutes façons, moi je ne suis pas vraiment impliqué dans la gestion, ni dans aucune organisation de fête. Je ne fais que verser et on m'informe. Quand c'est mon tour de prendre la mise, on me donne mon argent. Je ne connais même pas les autres membres. Ce n'est pas un « *mbotaye* » (association) pour moi. Ce n'est pas l'aspect social qui est important pour moi, c'est juste l'aspect épargne qui m'intéresse.

Dans ce refus de participer à un « *mbotaye* », qui ressemble à du snobisme, il y a surtout le refus de se laisser embarquer dans un groupe de façon exclusive. Ces groupements ne sont qu'une partie de leurs innombrables circuits de socialisation, qu'ils multiplient de plus en plus. D'ailleurs ceux qui ont tendance à « *snober* » ces tontines sont ceux qui ont une activité professionnelle prenante, dont ils sont d'ailleurs fiers. Ainsi Raby se sert-elle de son emploi du temps professionnel pour ne pas se présenter dans ces fêtes, tout en demeurant membre.

Oui on a une tontine avec une cotisation de 25 000 francs. On est dix, ça fait que à chaque fois tu remportes 250 000 francs. Mais ce n'est pas ce que tu penses, les trucs du genre tour avec une fête et tout. Moi je ne les vois presque pas parce que je n'ai pas le temps. En général c'est le dimanche qu'ils se réunissent et il m'arrive même de travailler le dimanche. Si je vais à la fête de l'une et que pour la fête de l'autre je n'ai pas le temps d'y aller, elles vont trouver quelque chose à dire, donc j'ai simplifié les choses, et je ne vais dans aucune fête. Je vais juste cotiser à la fin du mois, auprès de la fille qui est responsable, et quand c'est mon tour de prendre l'argent elle me verse la somme.

Ainsi, malgré un fort esprit d'opposition des filles face aux principes de socialisation et de solidarité, de même que face aux pressions communautaire qui entourent la dette, le desserrement des liens avec la famille est moins fort chez elles que chez les garçons. Par exemple, l'amitié n'a pas encore pris cette place si prépondérante comme chez les garçons. Ce qui explique cette situation c'est que la socialisation des filles est plus importante que celle des garçons. Elle laisse moins de marge de manœuvre pour s'extirper des relations strictement familiales. Dans l'éducation traditionnelle, les filles sont plus porteuses de transmission des éléments de la tradition et sont ainsi plus insérées dans le quotidien familial. De plus, traditionnellement, les filles et les femmes ne détenant pas les moyens de production, elles sont moins impliquées que les hommes dans le système d'avance et de rétribution.

8.3 Le réseau villageois ou ethnique

C'est la faiblesse de l'État et le manque d'adhésion au projet national qui explique en grande partie l'importance que les africains vouent encore à leur ethnie d'origine. Même dans un contexte urbain, malgré des velléités d'autonomie et de liberté, l'ethnie est encore présente dans la vie et la conscience de chacun, représentée en ville, le plus souvent par l'organisation des ressortissants du même village. Cette réclamation de l'appartenance villageoise n'est tout de même pas seulement un élan affectif ou symbolique, puisque derrière l'appartenance se cachent souvent des logiques de manipulation et de calcul d'intérêts. On s'attache à son réseau villageois pour l'ouverture de son réseau social, pour l'importance qu'on peut y gagner en y jouant un rôle actif, surtout quand on a plus d'éducation que les autres. Le cas de Diégane l'explique bien : « dans les réunion, quand il y a des choses à écrire ou des calculs à faire, c'est moi qui le fais. J'ai mon point de vue, on m'écoute, ils me prennent au sérieux, c'est comme tout ce que je dis c'est vrai parce que j'ai étudié. Tout ça peut m'aider à réaliser facilement mes projets parce qu'ils m'écoutent ».

L'appartenance ethnique est souvent évoquée pour des raisons à la fois matérielles et symboliques. Les raisons symboliques se manifestent surtout lorsque les personnes mettent en avant leur appartenance ethnique seulement dans le but de se valoriser alors que pour d'autres situations elles ne démontrent pas un réel engagement dans cette appartenance.

8.4 Réseaux confrériques

Ce qui est frappant lorsqu'on est reçu chez ces jeunes, c'est la présence de posters représentant les grands chefs religieux. Et, fait caractéristique, il n'y a pas un poster,

mais plusieurs posters représentant des chefs religieux d'appartenances confrériques différentes. Cela montre tout simplement que dans chaque maison, il y a autant d'appartenances confrériques que d'individus. Chacun son marabout, chacun son *tarikha* (orientation dans la religion musulmane), pas comme dans le passé où l'appartenance confrérique était une affaire de famille. « Mon père est *khadrya*, et j'ai une admiration pour les *tidianes* [...]. Mon frère lui est *mouride*, c'est pour cela qu'à côté de la photo du marabout des *khadria*, il y a celle du marabout des *mourides* ». « Mon père n'était affilié à aucune confrérie, mais c'est moi qui ai décidé de faire partie du mouridisme, parce que ça me plaisait. Dans la maison, chacun a son appartenance. On est tous musulmans, mais chacun son orientation ».

Cette autonomie d'appartenance confrérique, traduit une liberté dans la recherche du bien-être personnel. « Je m'y sens tellement bien et il n'y a que moi qui sais à quel point c'est réconfortant pour moi. Tu ne peux pas avoir Dieu et ne pas être bien ». En ces termes Fodé exprime l'exclusivité de sa relation à Dieu, une relation dans laquelle n'intervient aucune appartenance familiale, ni aucune obligation d'ordre social ou communautaire. Il met ainsi en scène un recentrage sur l'individu des préoccupations religieuses. (Sur ce sujet, voir Audrain, 2002). Un recentrage qui apporte bien-être personnel, mais permet également une introspection garante d'une meilleure connaissance de soi. « J'ai beaucoup appris du mouridisme. Ça m'a appris qui j'étais réellement ». Ainsi Tanor, sans en être vraiment conscient, opère une vraie rencontre avec lui-même. Une rencontre qui marque en même temps la genèse d'une réelle subjectivation, parce que justement, le sujet se rend conscient d'un « moi » personnalisée, d'un individu avec ses caractéristiques propres, qui ne coïncide pas forcément avec l'identité assignée par la famille. Le rapport personnel à Dieu s'impose là où le « connais-toi toi-même » devient comme un idéal. Il s'opère ainsi une

« réinvention de soi et une reconquête du pouvoir de s'auto-identifier, constitutive de toute subjectivité ». (Mbembé, 2000, p. 37)

Si cette exclusivité permet la liberté d'appartenir à la confrérie de son choix, elle ouvre également la voix à la possibilité de n'appartenir à aucune famille confrérique, en somme de croire sans appartenir, comme quand Alboury nous déclare : « je n'ai pas de marabout. Je suis musulman tout court, le reste ne m'intéresse pas ». Parce que comme le pense Penda « chacun gagne son paradis tout seul de façon personnelle. Je crois en Dieu et en son prophète sans intermédiaire ». Une façon de ramener la croyance religieuse à sa propre personne, et donc à sa propre conscience. À noter ici que cette liberté se passe toujours dans le cadre de la norme acceptable et acceptée par tous. Il ne s'agit pas là d'une attitude rebelle, comme l'athéisme ou l'agnosticisme. On croit en Dieu, donc on n'est pas marginal. Il s'agit en somme de prendre une liberté à l'intérieur de ce qui est reconnu déjà comme moral, de jauger les normes religieuses à l'échelle de sa propre personne.

Cette manifestation forte de la subjectivité cache une stratégie fine pour se poser en tant que sujet cultivant une croyance personnelle et ayant son for intérieur, sans pour autant se mettre au rang de marginal, sans être rejeté, puisque c'est une relation avec Dieu et non avec le vice. Ainsi, les parents « ne peuvent en penser que du bien, parce que je suis avec Dieu. Je me suis donné à Dieu, et non à des vices, donc ils n'ont pas à avoir de la peine ». La volonté de prendre un chemin autre que celui des parents s'accompagne de la recherche de l'approbation de tous. Cela prouve que certes, l'individualisation se cultive dans une certaine différenciation, mais une différenciation qui, en fin de compte aboutit à une demande de reconnaissance très forte.

La diversité des appartenances confrériques dans une même famille, de même que celle

des réseaux eux-mêmes, ouvre la voix à une autre situation favorisant le positionnement du « je », celui de la reconnaissance d'« autrui » en tant qu'individu autonome. Se reconnaître comme libre dans sa croyance, passe aussi par la reconnaissance de la croyance d'autrui et de sa liberté dans ses choix de vie. « Et puis on suit le même chemin, c'est celui de Dieu, et peu importe le chemin pour l'atteindre ». Ainsi il y a autant de chemins que d'individus, chacun étant maître du sien. « Plus l'individu se sent libre de sa propre pratique religieuse, moins il a tendance à vouloir juger le comportement des autres ». (Audrain, 2002, p. 43).

Outre la détermination d'une subjectivité nouvelle, l'appartenance confrérique ouvre l'individu à de nouveaux réseaux, le libérant ainsi du jeu de positionnement familial, source de stress, surtout, lorsque la crise fait son effet et que ces positions, de plus en plus, ne sont plus seulement dictées par la naissance, mais aussi par sa contribution financière. Aujourd'hui, de plus en plus, l'appartenance confrérique n'est plus héritée, elle est acquise par d'autres voix plus personnelles, par des réseaux personnels comme pour Fodé qui devint *niassène* grâce à son ex copine. « Je suis un talibé de Baye Niass. Je suis un *niassène* grâce à mon ex copine. Mes parents sont des *khadrya*, mais c'est ma copine qui m'a fait *niassène* ». Cette référence à d'autres réseaux, contribue à la relativisation de la primauté de l'identité familiale, trop restrictive et pas assez pourvoyeuse d'une image positive de soi. « La vie culturelle devient le lieu à partir duquel des réseaux d'une nouvelle parentèle non biologique se forme, en même temps que les notions de souveraineté et de patronage divins se transforment et que naissent des dogmes nouveaux » (Mbembé, 2000, p. 40). Pour Xavier Audrain, l'identification à la communauté mouride émanerait d'une réaction aux prédestinations religieuses et identitaires familiales. Il montre ainsi comment l'émancipation sociale débouche sur l'émancipation religieuse (Audrain, 2002, p.12).

Cela nous amène à relativiser la relation entre le disciple *soufi* (branche de la religion musulmane) et son guide spirituel qui, contrairement aux apparences, n'est pas faite que sur le mode d'un engagement d'obéissance totale et désintéressée. Analysant la communauté *mouride* et sa relation au pouvoir, Donald B. Cruise O'Brien (2002) montre que la loyauté du disciple envers le maître spirituel, manifestée de la manière la plus claire dans la déclaration de soumission *mouride*, contient une condition cachée. Les disciples s'engagent à une obéissance totale « en ce monde et dans l'au-delà » mais cet acte d'allégeance ne devait pas être pris tout à fait à la lettre. Ainsi, malgré les dehors altruistes, l'abnégation de la soumission au *Cheikh* (guide), les disciples ou *taalibé* n'ont jamais cessé de penser par eux-mêmes, ni d'agir en fonction de leur propre intérêt. « Suivant un calcul implicite, jamais avoué, les chefs religieux offraient la meilleure défense de leurs intérêts matériels » (Cruise O'Brien, 2002, p. 86). Pour comprendre cette relation particulière entre l'État, les marabouts et les disciples, il faut remonter à la colonisation, où le gouvernement, faute de légitimité, s'est longtemps appuyé sur le pouvoir des marabouts (guide spirituels) pour gagner la confiance des populations. En retour ces derniers bénéficiaient de largesses et surtout de tranquillité quant à la poursuite de leurs objectifs. Les gouvernements postcoloniaux n'ont guère changé de stratégie, en se servant des marabouts pour gagner des électeurs. Parce que le disciple fait plus confiance au marabout qu'à l'État, il délègue ainsi à son chef religieux le soin de gérer ses rapports à l'État.

Le contrat social de type mouride a longtemps été fondé pour une part importante, chez les disciples, sur l'efficacité avec laquelle la hiérarchie religieuse gérait ses rapports avec l'État de type occidental, qu'il fut colonial ou postcolonial [...]. Dans la mesure où les responsables de l'État respectent leurs obligations (sous la forme de faveurs politiques de diverses sortes, ainsi que de subsides directs) dans cette transaction, ils permettent aux dirigeants des confréries de transmettre une partie de ces avantages à au moins quelques-uns de leurs disciples : le favoritisme dans l'allocation des

ressources de l'État [...] doit tenir compte de la part des confréries. (Cruise O'Brien, 1992, pp. 12-13).

On voit donc que l'affiliation à telle ou telle confrérie obéit à un choix rationnel, puisque la personne prend le parti d'appartenir à une organisation dont « l'efficacité dans le domaine matériel est reconnue » (idem), même si le pouvoir des marabouts garde un contenu charismatique. « La promesse du paradis garde son attrait pour les disciples, mais les termes politiques de l'échange, entre les dirigeants de l'État, ceux des confréries et les citoyens ou disciples, possèdent également une logique irrésistible ». (Cruise O'Brien, idem, p. 13).

De plus, selon Donald B. Cruise O'Brien, malgré les apparences d'un système de pouvoir autoritaire, il n'en demeure pas moins qu'« on ne peut jamais totalement faire une croix sur la démocratie, même au sein du système de pouvoir (autoritaire dans la forme) des confréries. Les disciples ont toujours disposé d'un atout potentiel : la liberté qui leur est reconnue de changer de guide spirituel » (Cruise O'Brien, idem p. 17).

La communauté *Baay Fall*³⁶ illustre bien cette dialectique entre soumission et liberté du disciple, entre ordre traditionnel et ouverture au changement. En cela elle constitue un véritable vecteur participant au changement de la société, mais camouflé par l'illusion d'une continuité traditionnelle.

8.5 Réseau professionnel et associatif

L'appartenance professionnelle et associative s'est révélée aussi comme une puissante alternative à l'exclusivité de l'appartenance familiale. Pour la plupart de nos

³⁶ La communauté Baay Fall est une branche de la confrérie musulmane, mouride. Cette communauté se distingue par son originalité, que beaucoup de sénégalais considèrent comme de la marginalité et de la délinquance. En effet, les *baay fall*, substituent aux pratiques musulmanes (prière, jeûne etc.), une soumission totale à leur guide religieux, et un culte du travail, censé leur ouvrir les portes du paradis. Aujourd'hui, malgré la mauvaise réputation dont jouit cette communauté, elle connaît de plus en plus adeptes chez les jeunes urbains.

informateurs et informatrices, le vécu professionnel permet de, non seulement s'affranchir des pesanteurs familiales, mais également de gagner une nouvelle identité souvent plus valorisante. Pour Ndaté, une façon d'élargir son horizon, c'est de se réfugier derrière des horaires de travail très prenants. Ne pas passer beaucoup de temps à la maison, c'est plus confortable, et plus, cela devient un élément de valorisation, puisque aux yeux des autres, elle travaille beaucoup, elle n'est jamais à la maison, toujours infatigable. Comme elle le dit elle-même,

Le fait d'aller au travail me donne une certaine autonomie. La pire des choses qui puisse m'arriver c'est de me réveiller et de rester à la maison à m'ennuyer. Ça, je n'aimerais pas le vivre. En plus, si tu restes à la maison, on a des possibilités de connaître les détails de ta vie, de contrôler tes activités. J'aime me fatiguer au dehors, de telle sorte que quand je rentre, je vais dormir. C'est fatiguant physiquement, mais c'est ce que j'aime.

Cette prise de distance cache non seulement un besoin de multiplier les appartenances, mais aussi, celui d'en changer. Ainsi voit-on souvent des jeunes qui boudent les tontines de leur quartier ou de leur famille pour ne participer qu'à celle de leur lieu de travail, parce que plus valorisante, et certainement plus rentable pour le potentiel de réseaux et de liens de solidarité. Le sentiment d'appartenance que créaient ces groupements est tout simplement transféré sur le lieu de travail. Ainsi, s'explique toute la fierté d'Aline lorsqu'elle affirme : « à mon travail, on a la tontine de notre promotion. Nous sommes seize et chaque mois on cotise chacune 10 000 francs, et l'une d'entre nous prend les 160 000 francs. Nous avons d'ailleurs un fond de caisse ». Un fond de caisse qui leur permet justement d'assurer une caisse de solidarité servant à appuyer les membres de la tontine en cas de besoin et lors des fêtes.

L'engagement politique et associatif procure également un surcroît d'identité positive, ce qui explique une tendance à la « consommation culturelle » purement utilitaire vis-à-

vis des associations. C'est que dans un contexte de chômage accru, l'implication procure des avantages divers, comme l'apprentissage des rouages économiques et politiques, la reconnaissance sociale, le dépassement d'obstacles liés à des origines modestes, voire à la condition de caste. C'est le cas de Kéba qui s'implique beaucoup, comme pour compléter au dehors le déficit intellectuel de sa famille.

Ndéla, quant à elle, participe à des associations, parce que ça lui plaît bien, mais aussi parce qu'elle a pu recevoir une formation en gestion de projet dans ce cadre, et ça lui a appris aussi à parler et à s'organiser.

La troisième sous hypothèse que cette partie de la thèse tentait de vérifier, posait la démultiplication des appartenances comme une stratégie d'élargissement de la famille qui devient une réalité construite, avec des personnes et des réseaux choisis. Seulement, cette diversification des appartenances, ne peut être qu'un remaniement, une réinterprétation, puisque ces jeunes n'ont pas réellement les moyens de changer les choses en terme structurel, au point de se passer de complètement de leurs réseaux traditionnels.

On a pu constater avec l'analyse des récits, que l'appartenance familiale et sociale de ces jeunes est tellement bien encrée en eux, que même pour élargir leur horizon, c'est encore dans ce terreau communautaire qu'ils puisent. Ce qui change, c'est le choix, la volonté personnelle, la conscience de ses intérêts. Le fait de choisir quel « autrui » avoir en face de soi, dans une relation de solidarité réciproque, fait naître une vraie subjectivité. Ce qui change aussi c'est que cet autrui n'est pas unique, il se décline dans une multiplicité et dans des espaces sociaux très différents, ce qui fait que le soi qui ressort de tout ça est un soi unique forgé par l'expérience et non plus seulement par une appartenance unique.

Chapitre 9 Processus d'individualisation : stratégies de conquête d'un espace à soi

Ce chapitre a pour objectif de montrer comment la façon d'occuper l'espace joue un rôle dans la transformation du lien familial et social entre les jeunes et leur entourage. L'analyse du rapport à l'espace est importante dans un travail sur le processus d'individualisation des jeunes, dans la mesure où il participe à l'élaboration d'identité individuelle et collective. Il joue un rôle primordial sur la question de l'appartenance et de la définition de soi, que ça soit au niveau familial, ou au niveau des lieux de vie plus élargis comme le quartier.

9.1 Statuts résidentiels

D'après le tableau suivant, sur le mode de résidence des jeunes interrogés, parmi les douze hommes, de l'échantillon, âgés de 25 à 34 ans, seuls trois d'entre eux vivent hors de la maison familiale.

NOMS	ÂGE	SITUATION MATRIMONIALE	ACTIVITÉ	SITUATION RÉSIDENTIELLE
Yoro	34 ans	Célibataire	Menuisier	Vit chez ses parents
Fodé	29 ans	Célibataire	Petit boulots	A loué une chambre
Tanor	24 ans	Célibataire	Petit boulots	Vit chez ses parents
Kéba	33 ans	Célibataire	Employé	A loué une chambre
Diégane	26 ans	Célibataire	Etudiant	Hébergé chez un oncle
Sédaar	34 ans	Marié un enfant	Manœuvre	Vit chez ses parents
Birima	25 ans	Célibataire	Petit boulots	Vit chez ses parents
Yérim	29 ans	Célibataire	Employé SQ	Vit chez ses parents
Alboury	31 ans	Célibataire	Petit boulots	Vit chez ses parents
Landing	30 ans	Célibataire	Petit boulots	Hébergé chez un cousin
Ngor	29 ans	Marié sans enfant	Electricien	Vit dans son appartement
Wouri	25 ans	Célibataire	Etudiant	Vit chez ses parents

Tableau 5 Situation résidentielle des informateurs

Parmi ces trois, il y a Ngor, qui lui, est marié et vit dans un autre quartier, mais passe

voir ses parents presque tous les jours. Kéba, quant à lui, a loué une chambre autonome dans une autre maison, mais dans la même rue que ses parents, ce qui lui permet d'entretenir des relations étroites avec sa famille et de continuer à fréquenter le même quartier et les mêmes amis. Fodé, lui, a loué une chambre dans un autre quartier, mais mange tous les midis chez ses parents et continue de jouer au foot avec ses amis du quartier. Birima vient de regagner le domicile de ses parents, mais a déjà vécu des années dans une chambre autonome dans un autre quartier. Il est revenu chez sa mère pour des raisons financières. Quant à Tanor, il est sur le point de quitter la maison familiale pour partager une chambre avec son cousin, dans un autre quartier.

Parmi les femmes (cf. tableau 4), âgées de 26 à 33 ans, on compte sept célibataires et toutes vivent avec des parents.

NOMS	ÂGE	SITUATION MATRIMONIALE	ACTIVITÉS	SITUATION RÉSIDENTIELLE
Gnilane	31 ans	Célibataire	Vendeuse de couscous	Vit chez ses parents
Débbo	34 ans	Mariée 3 enfants	Inactive	vit chez un oncle
Tacko	26 ans	Mariée 2 enfants	Inactive	Vit chez belle famille
Ndaté	31 ans	Célibataire	Vendeuse dans galerie	Vit chez ses parents
Raki	30 ans	Mariée 2 enfants	Inactive	Vit chez belle famille
Aline	30 ans	Célibataire 2 enfants	Pénitencier	Cohabite avec ses frères
Ndéla	25 ans	Célibataire	Stagiaire	Vit chez ses parents
Ngoné	33ans	Mariée 2 enfants	Inactive	Vit chez ses parents
Penda	30 ans	Célibataire	Stagiaire	Vit chez ses parents
Thioro	31 ans	Célibataire	Couturière	Vit chez un oncle
Ndiolé	33 ans	Mariée 2 enfants	Commerçante	Vit dans son appartement
Raby	28 ans	Célibataire	Contrôleur de vol	Vit chez ses parents

Tableau 6 Situation résidentielle des informatrices

Une seule, parmi les femmes mariées, vit en couple dans un appartement autonome. Cependant, il faut souligner que cet appartement appartient à son frère à elle et se situe dans la même rue que ses parents. Parmi les quatre femmes mariées trois vivent avec la belle famille et une seule avec ses propres parents.

9.2 Famille et ménage au Sénégal

« Le ménage, est défini comme un groupe de personnes, apparentées ou non, qui partagent le même toit, mettent en commun tout ou partie de leurs ressources pour subvenir à leurs besoins essentiels, notamment la nourriture et le logement, et reconnaissent l'autorité d'une seule et même personne, le chef de ménage. Défini comme une unité budgétaire (dans cette enquête), le ménage se distingue de l'unité familiale qui regroupe des personnes unies par le sang ou le mariage ». (DPS³⁷, 2004, p. 22)

Au Sénégal, le taux d'urbanisation est de 41,5%. Plus de la moitié des citoyens (54,0%) vivent dans l'agglomération urbaine de Dakar. La population dakaroise ne cesse d'augmenter surtout avec une migration de plus en plus forte. En effet, sur les 2 333 420 habitants de la Capitale, 877 330, soit 37,6%, se sont installés à Dakar depuis au moins un an. Rapporté à l'ensemble du pays, c'est un migrant sur trois qui vit à Dakar. Ce rapport est plus élevé en milieu urbain où six migrants sur dix habitent la Capitale (idem, p. 23).

« Les motifs de migration les plus fréquemment évoqués sont, le regroupement familial, la recherche d'emploi, la poursuite des études et la formation. Les raisons de migrer ci-dessus mentionnées s'expliquent par le fait que Dakar est la capitale économique et administrative du Sénégal, et à ce titre, elle offre de meilleures opportunités d'emploi et

³⁷ Direction de la prévention et de la statistique du Sénégal

de formation que les autres localités du pays ». (DPS, idem, p. 23)

Contrairement aux « pronostics » liés à une conception évolutionniste de la modernité, le modèle de la famille biologique ou nucléaire ne prédomine pas forcément au Sénégal, et ce, même en milieu urbain. En effet, même s'il est prouvé que le nombre de personnes par ménage diminue avec le niveau d'urbanisation (avec une taille moyenne de 8,2, un ménage dakarois compte une personne de moins que celui d'une autre ville et deux de moins qu'un ménage en campagne), la famille biologique comprenant les conjoints et leurs propres enfants ne représente que 60% des membres du ménage sénégalais. « Les chefs de ménage qui représentent 10% de la population, vivent avec leurs propres enfants (près de 40%) et leurs époux/épouses (10%). En dehors de sa famille biologique, le chef de ménage vit principalement avec ses petits-enfants (près de 10%), ses neveux et cousins (près de 7%) et des membres sans lien de parenté avec lui (7%). Ses frères et sœurs (environ 4%) et ses parents (moins de 2%) sont peu nombreux dans le ménage. Les autres parents (grands parents, beaux-parents et autres parents éloignés) représentent 10% du ménage. Le milieu de résidence influe très légèrement sur la structure familiale des ménages : la famille biologique est plus large à Dakar (62% des membres) et plus réduite dans les autres villes (56%) ». (DPS, 2004, p. 34)

En ce qui concerne le niveau d'occupation des logements, les données montrent que les ménages surpeuplés sont un trait caractéristique de la ville. À Dakar, 30,1% des ménages sont considérés comme surpeuplés³⁸.

Ceci s'explique par la rareté du logement et les difficultés liées à l'accession à un logement. Ainsi, le mode d'occupation le plus courant reste la location et la sous-

³⁸ Les ménages surpeuplés quand trois personnes ou plus partagent une seule pièce et les ménages normalement peuplés quand le nombre de personnes par pièce est 1 ou 2.

location, d'autant plus que Dakar est une ville d'immigration.

Le processus de nucléarisation des ménages accompagnant l'urbanisation et la marche vers la "modernité" ne semble pas se produire. D'une part, tant en milieu rural qu'en ville, on observe dans l'ensemble une augmentation de la taille moyenne des ménages, qui concerne à la fois les enfants et les adultes, sous l'effet combiné de plusieurs facteurs (maintien d'une fécondité élevée et mortalité plus faible, âge au mariage plus tardif, difficulté croissante d'accès au logement urbain). (Pilon, 1996, p. 1)

La famille africaine reste encore marquée par un discours culturaliste, qui renvoie à l'image de la famille étendue, dépendante d'une tradition à la fois d'inégalité et de solidarité. L'erreur de ces discours culturalistes, c'est d'avoir une vision homogénéisante et totalisante de la famille africaine. Ce sont ces mêmes discours culturalistes qui font des pronostics du type « la famille conjugale prendrait le pas sur la famille élargie » ou bien « les systèmes résidentiels tendraient à se disjoindre » ou encore « les solidarités communautaires s'affaiblissent et les individualismes pratiques se développent ». Certes, aujourd'hui, plusieurs facteurs comme la croissance démographique, l'urbanisation et la crise économiques ont causé des transformations profondes au sein même de l'organisation familiale en Afrique, mais il faut dire également que ces transformations ne vont pas forcément dans le sens des pronostics. Au lieu d'une évolution unilatérale et attendue d'une forme d'organisation vers une autre, on assiste à des adaptations diverses des formes familiales. Au lieu d'une rupture, on assiste plutôt à « une renégociation des relations interindividuelles au sein et hors des familles, qui s'accompagne de nouvelles formes familiales, de nouveaux arrangements résidentiels et domestiques » (Pilon, idem, p. 3). À Dakar par exemple, on constate que l'expérience de crise favorise le renforcement de solidarités familiales, notamment dans la circulation des personnes, et le rôle d'accueil des ménages urbains et ainsi, jouent incontestablement un rôle d'amortisseur de crise (Antoine et al. 1995).

Dans ce contexte de crise, la promiscuité et le manque d'intimité dominant dans le mode d'occupation des lieux de la maison. Presque tous les entretiens réalisés dans le cadre de cette thèse ont eu lieu au domicile des informateurs, ce qui a permis de constater le manque d'espace, et l'impossibilité pour ces jeunes de se créer une certaine intimité. Dans ces conditions, la notion d'espace privé reste illusoire, même si certains réussissent à se créer un « petit coin », qui n'est jamais un espace fermé aux autres. On peut alors dire que, dans ces logements caractérisés par le surpeuplement, un usage individualisé de l'espace est impossible. Sédaar est marié, mais malgré tout, il n'a pas de chambre à lui. « Non je n'ai pas de chambre [...]. C'est un peu étroit mais c'est comme ça dans toutes les autres maisons de Dakar. Dans pratiquement toutes les maisons, la nuit on pousse les meubles pour mettre son matelas pour dormir ».

Gnilane quant à elle, dort dans la chambre de sa mère. « Non je vis dans la chambre de ma mère [...]. La nuit on met le matelas par terre, et ma mère dort sur le lit ».

Ce qui est intéressant, c'est qu'en même temps que ce constat de promiscuité, on note des formes d'appropriation de l'espace, une façon de gagner un « territoire du soi », pour parler comme Goffman. En effet, s'il est difficile pour ces jeunes d'avoir une chambre à soi, ou un lieu personnel, tous mentionnent la partie de l'armoire ou une valise où ils gardent leurs affaires personnelles, et qui est fermée à clef. « Ma mère m'a accordé un battant de l'armoire, que je ferme à clef. J'y garde mes affaires personnelles ».

De plus on note un souci permanent de marquer l'espace à défaut de pouvoir occuper un territoire défini de façon privée et exclusive, notamment dans la décoration des différents endroits de la maison et plus particulièrement le salon. Chez Alboury, les murs du salon sont couverts d'affiches représentant différents guides religieux. Ainsi à

côté de la photo du marabout des *khadria*, il y a celle du marabout des *mourides*, et du marabout des *tidianes*.

9.3 Stratégies pour élargir son espace

9.3.1 Un autre chez soi et bricolage identitaire

Dans notre échantillon, trois personnes (tous des hommes), vivent hors de la maison familiale, et l'un d'entre eux est sur le point de partir. Si tous, sans exception, préfèrent partir et avoir un logement propre, très peu arrivent à le faire, même avec un travail salarié, parce que très souvent ils sont obligés de subvenir aux besoins de la maison familiale, ce qui freine les possibilités d'avoir une autre unité familiale.

Ainsi, même pour ceux qui sont partis, non seulement le départ reste progressif, mais dans la plupart des cas il s'agit tout simplement de louer une chambre dans une maison du quartier, une façon de combiner le besoin d'être seul et celui de garder la proximité avec les parents, qui continuent de pourvoir à une certaine sécurité, qui n'est pas que matérielle. La motivation liée au départ va au-delà du confort matériel et relève, pour la plupart d'entre eux, d'un besoin très profond de se recentrer sur soi. Il ne s'agit pas seulement d'une question de liberté. Ce qui frappe chez ces jeunes, c'est justement cette liberté qu'ils ont de vaquer à leurs occupations, même en habitant chez leurs parents, et qui témoigne d'une certaine emprise sur leur propre vie. Ainsi, habiter hors de la maison familiale ne veut pas dire plus de liberté, puisqu'ils se sentent déjà libres chez leurs parents. D'ailleurs ils sont offusqués qu'on leur pose cette question, comme pour marquer leur dimension d'adulte capable de se gérer hors de l'autorité parentale. Il faut tout de même souligner que, du fait que le départ de chez les parents reste très tardif, on a affaire à des adultes qui assument déjà leur propre vie et souvent celle de leurs parents.

Au-delà des aspects du confort et du gain de liberté, le passage de chez les parents à un chez soi est constructif pour la détermination d'une identité propre. D'ailleurs la plupart soulignent le fait que la maison du père, ce n'est pas comme sa propre maison. Kéba qui m'a reçue chez ses parents et qui dit : « ici c'est la maison de mon père et d'après ma conviction, la maison du père n'est pas un bien personnel. Même si on y habite dans de bonnes conditions, c'est seulement pour un passage. Vraiment je préfère avoir ma propre maison ».

Seulement ce détachement est dans la plupart des cas, effectué sous le mode de la stratégie et non de la rupture, ni même du conflit. Le départ étant toujours plus ou moins négocié. C'est pour cela que l'accord et la bénédiction des parents sont recherchés avant de déménager, comme c'est le cas pour Fodé. « Avant de déménager j'ai demandé la permission à ma mère. Je lui ai expliqué que j'ai un copain qui est à l'étranger et qui a une maison vide, et que je voulais aller là bas pour qu'il y ait quelqu'un dans la maison ». Dans la réalité, son départ de la maison des parents est motivé par un besoin d'échapper aux pesanteurs familiales. « À la maison il y a toutes sortes de situations auxquelles tu fais face, des discussions et des disputes qui ne m'intéressent pas du tout ».

Il faut souligner que le surpeuplement des maisons fait que la cellule familiale est le théâtre de plusieurs situations désagréables, qui vont du manque de repos aux conflits d'intérêts et aux guerres de positionnement. Si pour Wouri et Kéba, le repos et la concentration sont importants, pour Fodé, l'enjeu est de se recentrer sur ses propres intérêts. « Oui c'est important d'avoir mon endroit où je peux me reposer, être tout seul, où personne ne me dérange ».

Ce qu'ils veulent c'est être à l'aise, « être relaxe », se recentrer sur soi et sur ses

priorités personnelles. Tanor veut se sentir « relaxe », il veut avoir un peu plus d'air et de liberté. « Je me sens soulagé de partir, parce que si tu restes chez tes parents c'est pour y avoir la paix et l'aisance, si tu ne l'as pas, il vaut mieux partir. Là, quand je serai dans ma chambre, je vais travailler et quand je rentre je suis relaxe ».

On sent comme un besoin de se recentrer sur soi, de ne pas trop disperser ses maigres énergies dans une solidarité qui n'en peut plus de supporter tout le monde. « Je me sens bien dans mon logement parce que quand je me lève le matin, ma seule préoccupation c'est d'aller acheter mon petit déjeuner, après je déjeune et je vais vaquer à mes occupations ». La position de Fodé traduit ici toute la détresse causée par la pression qu'exerce la famille sur la personne. Ainsi la plupart du temps, le départ de la maison familiale est un vrai bol d'air, un moyen d'échapper aux pesanteurs familiales, l'occasion d'être seul avec soi. « C'est pour cela que je préfère aller habiter ailleurs, parce que là bas je ne connais personne et personne ne me connaît, quand je me réveille, je ne m'occupe que de mes affaires personnelles. Depuis que je vis comme ça je suis bien, je me sens bien », dit Fodé.

Maintenant Kéba se sent à l'aise. Il a plus d'espace et il se sent plus serein dans sa chambre, plus calme. Il ne prend pas son nouvel espace comme une occasion d'avoir une liberté nouvelle, impossible chez ses parents, mais tout simplement comme un espace où il peut se sentir plus à l'aise, et où son aspiration au calme et au repos peut trouver un écho.

C'est la même chose. Que j'habite ici ou ailleurs, je suis la même personne. Je gère mon temps de la même façon, je me réveille à l'heure que je veux, je me couche à l'heure que je veux. Tout ce que je faisais ici, c'est ce que je fais chez moi. La différence c'est que j'ai plus d'espace maintenant, je me sens calme, à l'aise [...] C'est important pour moi d'avoir un peu de solitude, d'avoir du calme. J'aime la solitude. J'aime lire mes documents. J'écris aussi beaucoup mes pensées, des poèmes. Dès fois des choses me

viennent comme ça à l'esprit et je les écris. Quand j'habitais ici je pouvais avoir un peu de tranquillité, mais pas toujours.

La position de Kéba soulève une question importante qui est celle de la réussite personnelle. Dans leur propos, on perçoit toujours cette conviction qu'il est difficile de réussir sa vie dans le contexte familial qui est le leur. Déjà le manque d'espace propre ne favorise ni la concentration, ni la lecture et encore moins les études. C'est le cas de Kéba quand il était aux études et qu'il partageait la chambre à plusieurs dans la maison. « Dès fois c'est difficile parce que les horaires sont différents. Quand j'ai fini d'étudier et que je veux me reposer eux ils arrivent et ils allument les lumières. Souvent aussi pour étudier j'allais dans les écoles parce que c'est plus calme, surtout le samedi et le dimanche ».

La maison familiale est de plus en plus considérée non plus comme un lieu de partage et d'épanouissement, mais comme un lieu qui empêche d'aller de l'avant, un lieu qui détourne l'attention des vrais enjeux auxquels doivent faire face ces jeunes, de plus en plus laissés à leur sort.

On dit que si tu veux être quelqu'un de bien, il faut commencer jeune. C'est pour cela que j'ai voulu prendre mes distances, pour mieux maîtriser mes actions. Pour moi, quand je suis là bas, j'entends toutes sortes de choses, alors que moi je suis une personne de paix. Je sais que je suis appelé à avoir une femme et des enfants. C'est pour cela que je fais tout pour que personne n'ait à dire du mal de moi, ou n'aie à dire que je lui dois quelque chose.

Seulement il ne faut pas se leurrer sur le lien entre le jeune qui part de la maison familiale et sa famille d'origine. Si la pression familiale est grande, au point d'étouffer le jeune, il n'en demeure pas moins que ce dernier reste toujours attaché à cette famille qui représente non seulement une sécurité matérielle pour lui, mais aussi une référence morale pour la vie.

9.3.2 Entre être « fils de » et individu à part entière

L'espace met en jeu des catégories de représentation et des systèmes de valeurs, des croyances. La famille est non seulement un lieu d'activités communes, mais aussi un lieu où on partage des valeurs.

Le processus d'individualisation est abordé dans le cadre de ce travail, non pas comme un rejet des valeurs familiales mais plutôt comme une recomposition des liens entre l'individu et son groupe d'appartenance. Les jeunes revendiquent la possibilité d'être ce qu'ils veulent, mais cela ne veut pas dire qu'ils veulent tout le contraire des valeurs familiales. Au contraire on constate une permanence des besoins d'appartenance, une référence constante à l'origine. Ce qu'ils cherchent dans cette référence c'est la sécurité identitaire.

S'il y a une revendication très forte d'une expérience autre que celle offerte dans le cadre familial, il n'en demeure pas moins que la famille et ses valeurs constituent une référence constante. C'est ainsi que le même Fodé qui nous déclare : « je voulais juste sortir de la maison et du quartier. Je voulais aller ailleurs pour voir comment c'est », continue d'aller tous les jours chez ses parents, de manger à midi dans sa famille, et de jouer au foot la fin de semaine avec ses amis du quartier. Ainsi, il ne change pas vraiment ses habitudes et ses références. Il veut connaître autre chose, gagner une autre expérience, en somme être actif dans le déroulement de sa vie, mais en même temps continuer de jouir de la sécurité identitaire qu'offre le cocon familial.

Pour Kéba non plus, louer une chambre à part n'est pas une rupture avec sa famille; bien au contraire, il continue lui aussi de prendre ses repas là bas, le soir et les fins de semaine, quoiqu'il préfère souvent « s'acheter un sandwich le soir ». De plus il dit se donner les mêmes libertés que s'il était chez ses parents, c'est-à-dire sortir comme il

veut et recevoir qui il veut, même des filles. En même temps, il s'impose les mêmes limites dans sa façon de se comporter. S'il hésitait à recevoir des filles à une certaine heure chez lui ou en présence de son père, même seul dans sa chambre, il s'impose les mêmes limites, sauf que maintenant c'est les colocataires qu'il « calcule ».

Je recevais et je sortais sans problème. Personne ne gérait mes horaires. Je pouvais même recevoir mes copines, mais pas en présence de mon père parce que ça ne se fait pas. Déjà c'est les filles qui n'aiment pas venir ici quand mon père est là. Maintenant que j'ai ma chambre, je peux recevoir sans contrainte, mais je fais tout dans la légalité. Par exemple je ne peux pas recevoir des filles jusqu'à n'importe quelle heure, parce que je calcule les colocataires. Je reçois aux heures normales, c'est juste que je me sens plus à l'aise maintenant.

Birima est sans doute, celui qui est allé le plus loin dans le processus d'autonomie résidentielle. Il est parti de chez lui relativement jeune, si on compare sa situation à celle des autres jeunes interrogés. À l'époque de ces entretiens, il venait tout juste de revenir à la maison familiale, après l'avoir quittée pour vivre seul pendant plusieurs années, de sa propre initiative. Pour lui, « ça fait du bien de se sentir libre [...]. Tout un chacun aspire à voler de ses propres ailes ». D'après lui, il est revenu parce que sa mère et ses sœurs ont insisté, son père étant décédé, ses frères partis, il n'y avait plus d'homme dans la maison. Pourtant son discours donne le sentiment que les raisons de son retour sont plus d'ordre financière, puisqu'il dit vouloir repartir hors de la maison si toutes les conditions financières étaient réunies. « Oui bien sûr. Si tous les moyens sont réunis. Peut-être pas dans l'immédiat. Là-bas c'était juste une chambre. Si jamais l'occasion se présente j'aimerais repartir mais pour quelque chose de mieux ». Pour le moment il dit être revenu pour « mieux réfléchir sur ma vie ».

Pourtant, malgré une confiance en lui due à l'expérience qu'il dit tirer de toutes ces années hors de chez ses parents, Birima est celui qui évoque le plus la morale familiale

et sociale dans la conduite de tous les jours, et qui éprouve le plus de besoin de se justifier quant aux tentations et à « l'excès de liberté ».

Il y avait trop tentations étant tout seul. Peut être pas côté drogues et autres trucs de ce genres, car je ne fume pas, je ne bois pas, ça ne m'a jamais tenté et je ne me tiens pas avec des personnes qui fument et boivent, parce que je suis un sportif, je l'ai toujours été. Trop de liberté ce n'est pas bon non plus. Ça te met dans certaines situations comme les histoires de filles. C'est une activité dans laquelle tu te laisses facilement aller.

Ainsi il y a chez ces jeunes une volonté de se confronter aux réalités quotidiennes hors de la maison, et un désir de se recentrer sur leurs priorités personnelles, mais malgré tout, les références de la morale familiale sont toujours présentes. Le lien avec la famille est loin d'être rompu, même pour ceux dont le départ est relativement conflictuel.

9.3.3 Il y a aussi ceux qui ne peuvent pas partir...

Comme vis à vis des solidarités familiales et sociales, il n'est pas donné à tout le monde de prendre ses distances.

8.3.3.1 Yoro et les contraintes économiques

Le cas de Yoro illustre bien ces propos. Yoro vit avec sa mère dans le quartier très pauvre de Reubeuss, dans la même maison où lui et tous ses frères et sœurs sont nés. Sa famille loue cette maison depuis presque toujours. Ils vivent dans une grande promiscuité, puisque la maison ne compte qu'une seule chambre occupée par la mère. Yoro dort sur le perron. La nuit il met un matelas par terre et le matin il l'enroule pour le ranger. Son frère s'est marié récemment et a loué une chambre dans la maison d'en face, mais sa femme passe la journée avec la famille. Dans cette grande promiscuité, Yoro se dit fier d'avoir reçu une éducation basée sur le sens exacerbé de la solidarité et

du partage. La solitude, pour lui est impensable.

Vraiment je ne connais pas ça. Moi je suis né et j'ai trouvé mon père comme quelqu'un de solidaire. Il aide les gens. Il nous arrivait de dormir à vingt dans une chambre. C'est mon père qui les hébergeait et leur assurait les repas. Ici tout le monde mange dans le même bol. C'est ce que je connais depuis que je suis né, et j'ai grandi dans cette ambiance. D'ailleurs même pour manger, je préfère ne pas être seul. Dès fois on me met ma part à côté, quand je suis absent, mais quand je reviens je n'aime pas manger seul. J'aime être entouré. Je n'aime pas la solitude.

Dans la maison, il n'y a pas de grandes commodités. Ses habits et ses biens personnels, il les range dans son compartiment de l'unique armoire de la famille. Il dit ne rien fermer, parce que la maison est sûre, que personne ne vole rien. Il paraît même offusqué qu'on lui pose la question, comme si dans cette famille, c'était suspect de vouloir fermer ses affaires, comme pour s'isoler des autres. Ainsi dans la famille de Yoro il n'y a pas de grands marquages dans l'espace et le temps de chaque individu. Presque tout le monde vit dans le même espace et au même rythme. Les heures de repas sont toujours identiques pour toute la famille.

La situation de Yoro et sa position par rapport à l'appartenance familiale, montrent à quel point le désir d'autonomie n'est pas du ressort de tout le monde. L'autonomie demande des moyens économiques, culturels et psychologiques qui ne sont pas à la portée de tout le monde. On peut même dire que le plus souvent, plus la personne fragile, plus elle a tendance à se réfugier dans les identités traditionnelles, protectrices et sécurisantes.

9.3.3.2 Sédaar pris au piège entre deux générations

Sédaar vit dans la maison familiale dans une grande promiscuité. La maison est grande, elle a 14 chambres, mais il y a trop de monde. Son père est décédé, mais ses quatre

femmes et leurs enfants vivent dans la maison. « C'est un peu étroit mais c'est comme dans toutes les autres maisons de Dakar [...] Ici il y a 14 chambres. On a deux bâtiments et chaque bâtiment fait une maison à lui seul. »

C'est ce qui fait que Sédaar, bien qu'il soit marié, n'a pas de chambre. Lui et sa femme dorment chacun de son côté. Lui dans le salon, sa femme avec sa tante qui est la coépouse de la mère de Sédaar. « Moi je dors dans le salon ou sur le perron et ma femme elle, dort dans la chambre de sa tante, l'autre femme de mon père. »

Depuis qu'il a commencé à travailler, avant même qu'il se marie, Sédaar a voulu partir, mais sa mère ne voulait pas, parce que Sédaar est chargé de famille ; le laisser partir équivaut à laisser partir une source importante de ressources.

Bien sûr que je voulais partir, mais ma mère ne voulait pas. Elle disait que je ne devais pas quitter la maison et la laisser à mes demi-frères, comme s'ils avaient plus de part que moi dans la maison. Chacun veut avoir plus de pouvoir dans la maison, et donc personne ne veut quitter la maison. Pendant ce temps on perd notre temps, parce que si on sort de cette maison on sera beaucoup plus responsable. Quand tu es dans la maison de ton père, tout ce que tu fais, c'est de participer à une dépense quotidienne, alors que quand tu es seul, tu es entièrement responsable.

Sédaar a bien les moyens de partir et de s'assumer lui et sa petite famille, mais les impératifs de la grande famille l'enchaînent dans cette situation.

Franchement si je pouvais je partirais. C'est que s'il ne s'agissait que de moi et de ma petite famille, j'aurais pu partir depuis longtemps, mais là j'ai la charge de ma mère et de mes frères, ça va être difficile de gérer deux ménages à la fois. Je suis l'aîné de ma mère et j'ai des frères qui n'ont encore rien. Si je pars avec ma femme, je vais les laisser dans une situation difficile [...] Je voudrais déménager mais je ne peux pas le faire. C'est une situation difficile, parce que j'ai une femme, je voudrais prendre mes responsabilités vis-à-vis d'elle, mais je ne peux pas le faire, non pas que je n'ai pas les moyens, mais que je ne peux pas le faire en même temps que

mes autres responsabilités. Si je n'avais pas d'enfants, je ne me serais pas marié maintenant. J'ai été obligé de me marier parce que j'ai un enfant. Il y a des décisions qu'on doit prendre, parce qu'on est obligé.

La femme de Sédaar supporte et essaye de comprendre la situation, pour ne pas fâcher le reste de la famille.

Elle accepte cette situation pour me soutenir, parce qu'elle sait que j'ai les moyens de la prendre en charge. Elle est persuadée que si je l'amène seule dans un appartement, les autres vont dire du mal d'elle, insinuant qu'elle ne cherchait que ça, se marier avec moi et m'inciter à nous isoler dans notre appartement. Il y a des familles, comme les familles sérères, où tu te maries et tu amènes ta femme dans ta famille, tu ne l'amènes pas hors de la maison.

Pourtant Sédaar rêve de pouvoir partir, d'avoir son appartement, pour avoir son intimité. « Ce que je supporte, c'est moi seul qui le sais. Je n'ai aucune intimité. Il m'arrive d'amener ma femme à l'hôtel. Pour avoir une intimité avec ma femme il faut que je sorte de la maison. »

Il veut aussi partir pour donner un avenir meilleur à sa fille. Une vie bien différente de la sienne.

Moi j'en ai besoin en ce moment. J'ai besoin d'avoir mon appartement à moi à part. Et c'est surtout pour pouvoir éduquer ma fille selon mes principes. Je ne veux pas qu'elle grandisse dans cette maison pleine de monde. On ne sait jamais, elle peut prendre des mauvaises habitudes ici. En fait j'aurais pu partir mais je ne pourrais pas m'occuper de ma mère comme il faut après. Je pourrais gagner mon indépendance, à condition que je continue d'entretenir ma mère.

Sédaar se trouve prisonnier entre son devoir d'entretenir sa mère et celui de donner à sa fille un avenir meilleur que le sien. Il est ainsi pris entre ses devoirs envers deux générations, ce qui est difficilement compatible avec une aspiration au bonheur personnel.

9.3.3 Landing ou le devoir de reconnaissance

Landing vit chez son cousin. Il a toujours vécu dans cette maison. C'est son oncle, le père de son cousin, qui l'a élevé depuis l'enfance, et au décès de celui-ci, il est resté naturellement dans la maison, à la charge de son cousin et de la famille de celui-ci. Il partage une chambre avec son propre frère, qui vit aussi à la charge de ce cousin.

Cette situation de dépendance ne lui plaît pas, mais il n'a pas vraiment le choix, parce que les moyens lui font défaut. Avoir son espace personnel est important pour lui : « Oui c'est important pour moi. Mais pour vraiment l'avoir il faudrait que j'aie ma propre maison. C'est important pour moi. » Pourtant il déclare qu'il ne déménagerait qu'une fois marié. Il ne quittera pas la maison, même s'il en avait les moyens. « Oh non. Tant que je ne suis pas marié, ça ne m'intéresse pas du tout, même si j'en avais les moyens. Mais une fois marié, je préfère avoir mon appartement à moi tout seul, avec ma petite famille, parce que je pourrais mieux élever mes enfants. »

Ce sentiment est doublé chez Landing d'un devoir de reconnaissance et de celui de rendre sa dette à son cousin, sinon à ses enfants. Certainement pour ne pas être taxé d'ingrat. C'est pour cela qu'il n'hésitera pas à héberger les enfants de son cousin, s'il avait sa maison. « Mais ça c'est la réalité africaine, on ne peut pas le refuser. D'autant plus que moi, c'est par là où je suis passé. On m'a accueilli quelque part. C'est mon cousin qui m'a aidé, plus tard si le peux, je dois pouvoir aider son fils. »

Le cas de Landing démontre que cette forme de solidarité qui consiste à « héberger » des membres de sa famille, est un formidable amortisseur de crise, et n'est surtout pas en passe de disparaître. Une forme de solidarité résidentielle, qui en même temps lie les personnes entre elles à travers la chaîne de la dette communautaire, omniprésente.

9.3.4 Le détour du mariage chez les femmes

La sphère familiale demeure un terrain de l'inégalité de genre, avec des places assignées, mais aussi des identités dont il est difficile de se défaire. Pourtant, les jeunes femmes témoignent d'une certaine maîtrise de leur environnement, qui leur permet de modifier la répartition des espaces, qui s'accompagne de stratégies, de négociations et de compromis.

Si l'autonomie résidentielle, même relative, est une possibilité pour certains jeunes hommes, chez les jeunes filles, ceci est impossible avant le mariage, et ce, même si elles en ont les moyens. Comme dit Penda. « C'est hors de question. Ça n'a pas de sens. Je préfère habiter avec mes parents, même si j'en avais les moyens ».

Cette conviction s'explique par le fait qu'une fille doit toujours être sous l'autorité de quelqu'un. Avant le mariage, elle est sous l'autorité de ses parents, même si des fois cette autorité est feinte, une façon de préserver sa réputation. Gnilane, qui a tout de la jeune fille autonome, trouve le besoin de se mettre une autorité au dessus d'elle : « je suis quand même une fille et je suis encore célibataire, donc je dois être sous l'autorité de quelqu'un ». Après le mariage, l'autorité des parents est remplacée par celle du mari. Ainsi, les filles passent de la maison du père à celle du mari, et aucune autre situation n'est possible. La seule possibilité pour une fille d'avoir son émancipation résidentielle c'est le mariage, comme bien mentionné dans les propos de Ndéla. « Si je sors de cette maison c'est par mon mari ».

Ceci n'a rien à voir avec les moyens, puisque Gnilane est non seulement financièrement autonome, mais prend en charge sa mère et ses frères et malgré des conditions de vie déplorables dans la maison familiale, par manque d'espace, elle attend « le bon moment pour partir », c'est-à-dire le mariage.

J'aurais pu louer une chambre à l'extérieur de la maison, parce que j'ai les moyens de la payer, mais je suis une fille et en tant que telle il y a beaucoup de choses que je dois éviter. D'autant plus que j'ai des demi-sœurs qui ont eu des parcours irréprochables³⁹, donc je dois moi-même préserver ma réputation.

Parce que c'est une question de morale et de réputation. Une fille « libre », ce n'est pas conforme aux valeurs sociales de la société sénégalaise. Des valeurs auxquelles croient fermement ces jeunes, quelque soit leur niveau d'instruction, d'émancipation ou de revenu.

9.3.5 De la représentation du mariage à l'espace du couple

Cette position se comprend d'autant plus si on connaît la place accordée au mariage comme rituel de passage à l'âge adulte pour les jeunes femmes. Quelque soit l'âge de la femme, elle ne devient adulte qu'une fois mariée. Ainsi le mariage marque le moment où la jeune femme quitte sa famille d'origine pour intégrer une autre famille. Traditionnellement ce passage n'est en rien une prise d'autonomie, puisqu'elle passe de l'autorité de son père à l'autorité de son mari, voire de sa belle famille. Seulement aujourd'hui, il y a réel changement dans le mouvement de construction conjugale.

La dynamique de constitution du couple, et la conception même du couple et de l'intimité, tendent vers un recentrage autour des individus. Cette forme de « privatisation de la pratique matrimoniale » a des conséquences sur les lieux même d'habitation du couple. Même s'ils n'en n'ont pas les moyens, les jeunes rêvent de vie de couple, de « gérer » tout seul leur maison et leur petite famille restreinte.

Ndéla ne conçoit pas sa vie conjugale chez ses parents et encore moins chez sa belle famille.

³⁹ Dans "parcours irréprochable" il faut comprendre le fait de suivre scrupuleusement le calendrier prévu pour toutes les jeunes filles, qui exclut tout rapports sexuels avant le mariage, et toute grossesse hors mariage.

Ca, je ne le souhaite vraiment pas. Je veux vraiment me marier et vivre avec mon mari dans notre maison. Je ne voudrais pas vivre avec ma famille ou avec ma belle famille. Parce que je veux être libre, gérer ma propre maison, il n'y a rien de mieux. Tu es plus libre que si tu vivais avec ta belle famille. Avec la belle famille tu calcules beaucoup de choses. Alors que si vous êtes seuls tu fais ce que tu veux. Tu gères toute seule ta maison alors que chez la belle famille c'est la belle mère qui gère la maison. En plus un couple a besoin d'intimité.

Ainsi ses attentes vis-à-vis du mariage s'écartent de la conception traditionnelle qui voulait que la mariée regagne la maison familiale du mari. À la source même de cette position, il y a une nouvelle conception du mariage et du couple, d'avantages tournés vers des considérations privées comme l'amour, le bien être, plutôt que vers des considérations traditionnelles préoccupées par la continuité communautaire.

Que ça soit chez les hommes ou chez les femmes, ils sont tous unanimes. Habiter avec les parents en tant que couple, ce n'est pas le premier choix. Raby elle, préfère retarder le mariage, et attendre que son futur mari ait les moyens de lui trouver un logement à elle. :

Ah ça je suis contre, moi je pense que le couple doit avoir sa maison à lui. Cohabiter avec les beaux parents, je ne peux pas. Il y a trop de contraintes. Pour moi si tu veux épouser une femme, il faut avoir un endroit où la mettre. Tu ne vas quand même pas aller habiter chez les parents.

C'est également le cas de Birima. « Non ça c'est hors de question. Je ne le souhaite vraiment pas. Je prie Dieu de pouvoir avoir mon appartement quand je me marierai. Pour le moment je ne me marie pas parce que je n'ai pas encore une vie stable pour avoir mon propre appartement ».

Rien de prouve que ces jeunes vont en fin de compte avoir les moyens de cette intimité rêvée. Seulement, il faut considérer leur position comme un grand changement dans

l'orientation même de la vie de couple. Leur conception de la vie à deux diffère totalement de la conception traditionnelle de la famille et du mariage. À travers leur revendication pour une certaine intimité, l'on perçoit le changement de statut du couple qui s'autonomise, qui prend une identité distincte, en somme, qui s'individualise.

9.3.6 Les réseaux de voisinage : un surplus d'identité

Le quartier a d'abord été analysé dans sa dimension physique et socio-économique, c'est à dire comme une subdivision du territoire municipal, sans tenir compte des personnes et de leurs expériences particulières.

Dans les années 1970, Godbout et Collin (1975) ont marqué la différence entre « la notion de quartier définie en termes de découpage d'une agglomération en zones socio-économiques homogènes » et le quartier vu « comme la conséquence d'une relation directe que les individus établissent avec le territoire » (Godbout et Collin, 1977). Ainsi considéré, le quartier peut être vu comme un support de l'interaction entre les individus unis par les liens de la proximité, une interaction qui prend sa source dans une dimension symbolique forte, construite à partir de représentations individuelles et collectives. Cette interaction prend aujourd'hui de plus en plus, la figure d'une action sociale et est le terrain d'une mobilisation collective, fondée sur des intérêts communs, mais aussi sur la communauté de galère. Avec le concept de « communauté de destin », développé dans *Le temps des tribus* (1988, p. 188), Michel Maffesoli donne une importance primordiale à la proximité spatiale dans les relations sociales au quotidien. Il va même plus loin en posant l'idée que « le lieu devient le lien ».

Dans un contexte de crise économique, familiale, marquée un effritement des liens sociaux, le quartier peut jouer un rôle important dans l'établissement des réseaux non fondés sur les liens de sang. « Le réseau est d'autant plus lié à l'espace, donc à des gens

semblables à soi, qu'on trouve tout près, qu'on est mal pris ». (Fortin, 1988, p.157). Ainsi, d'après Fortin, qui donne l'exemple des femmes chefs de famille monoparentale, le réseau est encore plus investi par les personnes ayant une situation précaire et un ancrage familial faible. En cela l'espace devient un atout primordial dans les stratégies identitaires (Fortin, 1993

Dans le contexte dakarois, marqué par la rareté du logement, l'exiguïté et la promiscuité, nous assistons à une réappropriation de l'espace urbain qui favorise une interdépendance entre les ménages. Plusieurs études montrent que les réseaux de voisinage participent à la culture urbaine. Que ça soit dans le cadre de regroupements, d'associations professionnelles ou de pairs, de tontines. « Il s'agit là d'une dynamique de rue, de pâté de maisons, en tout cas d'une proximité circonscrite ». (Fall, 1991, p. 1)

Souvent le quartier offre des possibilités de se valoriser et se positionner comme « quelqu'un ». Une façon de se distinguer de sa famille, et de son entourage. Ainsi, à partir de l'implication et de l'intégration dans le quartier, naît une identité particulière. Ce d'autant plus si l'identité offerte par la famille est ressentie comme insatisfaisante, comme c'est le cas de Kéba. Le quartier joue ainsi un rôle de référent qui est central dans la constitution d'un soi. On peut dire que le quartier représente « une tentative pour maintenir ou reconstruire une identité sociale chamboulée ». (Benoit-Guilbot, 1986). Kéba, en s'impliquant fortement dans son quartier, cherche une position favorable par rapport à son entourage immédiat. Par la même occasion, le quartier lui offre la possibilité de s'intégrer dans une forme d'organisation plus ou moins institutionnelle. Dans un contexte marqué par le chômage et un déficit d'identité professionnelle, le quartier constitue un espace « d'inclusion », en donnant la possibilité de faire partie d'un « nous » intégrateur.

9.3.6.1 Le Ndey dike ou le parrainage extra familial

L'espace du voisinage offre une multitude de possibilités de relations entre des personnes unies par des affinités ou des intérêts communs. Parmi ces possibilités, on peut citer le « *ndey dike* » ou « jumelage de femmes », qui se fait dans le cadre d'une association de femmes qui décident de jumeler deux personnes, scellant leur amitié par un échange de bracelets, et par la suite par d'autres échanges de cadeaux et de civilités. « Ces mères choisies » deviennent des confidentes et des modèles pour la vie. Elottin-Sylla définit le « *ndey dike* » comme « une pratique d'élection d'une relation privilégiée d'amitié entre deux personnes, cette relation étant orientée, c'est-à-dire pas forcément réciproque dans sa nature » (Elottin-Sylla, 1988, cité par Fall, 1991, p. 7)

Ce système de jumelage concoure grandement à fournir un modèle et une image de la réussite que la jeune fille ne trouve pas chez elle. Souvent « cette mère choisie vient du même milieu, mais a réussi à s'en sortir grâce à son travail et à son « *diome* ».

Moi je regarde ceux qui ont du « *diome*⁴⁰ », comme la femme dont je vous ai déjà parlé. Elle est pharmacienne. Je prends exemple sur elle ; sa mère était fatiguée dans la maison de son père. C'est pour cela que la façon dont ma mère est fatiguée dans cette maison pourra sûrement nous apporter quelque chose de bien. Mon objectif c'est d'atteindre le même niveau que cette femme. Avant, elle n'avait même pas une maison à elle, maintenant elle a sa propre maison avec un grand étage. Elle, je considère qu'elle a réussi et c'est son « *diome* » et son travail qui lui ont permis d'en arriver là. Avant, elle n'avait pas grand-chose mais maintenant elle s'en sort bien. C'est mon modèle, je souhaite être comme elle, je suis ses pas. (Gnilane)

9.3.6.2 Se regrouper par affinité

Dans le quartier, les associations se font par affinité et par statut. C'est ainsi que les

⁴⁰ Courage, fierté

tontines peuvent regrouper les « femmes de monogames », ou encore « les premières épouses d'hommes polygames », ou « les deuxièmes, troisièmes et quatrièmes épouses ». On voit même des tontines regroupant des femmes autour des intérêts de leurs enfants qui « tètent encore le sein de leur mère » (Fall, 1991, p. 6).

Ces formes d'associations sont tellement présentes dans le quartier que souvent, il est difficile de s'en déroger. La société sénégalaise étant une société à statuts, il est impossible pour une femme mariée, par exemple de se regrouper avec des célibataires, sous peine de reproches et de commérages, tel que ça apparaît dans le discours de Raki.

« Celles d'ici je les ai trouvées mariées. Et comme moi aussi je suis mariée, je me tiens avec elles. On reste ensemble, on discute de la vie : On se dit qu'il faut être persévérant, gérer ses enfants, que la vie n'est rien, que dans la vie tout est possible. Si tu ne persévères pas tu n'auras rien. On discute de tout ça. Durant les tours, on y va ensemble et on revient ensemble et chacune va gérer sa maison.

Donc toutes les filles de cette « tour » sont mariées ?

Oui

Penses tu que si elles étaient célibataires, ton mari allait te donner la permission d'y aller ?

Non, il aurait eu de mauvaises pensées. Il allait penser qu'elles vont m'influencer pour rompre mon mariage. C'est ce que pensent les gens ».

Ces regroupements constituent souvent des refuges psychoaffectifs pour équilibrer un quotidien astreignant, qui se déroule entre travaux domestiques et soin des enfants. « De même, pour les femmes, la vie associative correspond à un besoin personnel de se soustraire, quelques heures de la journée, de la vie domestique pour retrouver leurs pairs, s'épanouir en communiquant plus librement, en tout cas, avec moins d'auto

censure ». (Fall, 1991, p. 8)

9.3.6.3 S'évader un peu...

Il arrive aussi que d'autres femmes sentent le besoin d'avoir d'autres fréquentations « approuvées » par la famille, parce que les associations et les regroupements de femmes, malgré leur côté festif, demeurent de puissants instruments de « contrôle social », et souvent le théâtre de curiosité et de commérages.

Tacko, qui vit avec sa belle famille, fait partie d'une tontine de femmes mariées, mais cela ne comble pas son besoin de « s'extirper » quelques heures de la maison, puisque l'association est devenue en quelque sorte « une autre famille ». Comme elle se sent à l'étroit, et comme elle ne peut pas sortir comme elle le voudrait, étant sous la surveillance de sa belle famille, Tacko s'est trouvé une activité qui lui permet de sortir, sans éveiller les soupçons. Chaque après-midi elle va chez le tailleur du coin pour « apprendre à coudre ».

Un jour j'étais partie me faire une robe chez un tailleur du quartier et je lui ai demandé si je pouvais venir apprendre à coudre avec lui et il a dit oui. Depuis lors j'y vais chaque après midi, quand c'est possible. Tu sais, ça me permet de ne pas assister à beaucoup de scènes dans la maison. Tu connais les maisons de famille. C'est une occasion de sortir pour moi.

9.3.6.4 Gnilane ou la volonté de singularisation dans son milieu

Gnilane vit dans le quartier populaire de Pikine, avec sa mère, ses frères et sœurs, ses demi-frères et leurs femmes. Le père est décédé, mais la famille (polygamique) continue à vivre sous le même toit.

Gnilane n'a pas sa chambre à elle, elle partage une chambre avec sa mère et sa sœur. Même du vivant de son père c'était pareil, puisque son père avait sa chambre à lui, donc

ses femmes venaient le rejoindre quand c'était leur tour. Il manque visiblement de place dans cette maison, Gnilane est obligée de mettre un matelas par terre pour dormir avec sa sœur.

Gnilane étouffe dans la maison et, pour compenser ce manque d'espace, elle s'ouvre à tout le quartier. Elle entre très facilement dans toutes les maisons, elle peut même aller regarder la télé chez les voisins, elle est en bon terme avec tout le monde. Elle fait tout pour préserver ces relations qui sont importantes pour elle, non seulement pour son équilibre et son confort, mais également pour sa propre position en tant que personne aimée et appréciée de tous.

Moi je suis à l'aise dans toutes les maisons du quartier. Je peux aller partout pour regarder la télé. Je n'ai pas de problème pour regarder la télé. J'ai développé de bonnes relations avec tout le monde. Comme ça, si j'ai envie de discuter et de me divertir, je vais voir les gens, et je me sens bien avec eux. Les gens m'apprécient beaucoup ici.

Gnilane dirige sa vie et ses activités avec une certaine maîtrise, qui peut permettre de parler d'autonomie. Une autonomie qui lui vient de la confiance qu'elle a gagnée progressivement au fil de son expérience et des contraintes rencontrées tous les jours. Avec son commerce de couscous qui lui assure une aisance relative, elle arrive à répondre à une certaine demande sociale qui lui assure une position respectable. Ainsi grâce aux revenus qu'elle gagne avec son petit commerce, Gnilane gagne en même temps une position sociale plus importante au sein de sa famille et dans son quartier.

J'aide beaucoup les gens, et je suis persuadée que plus j'aide les gens plus Dieu me donne plus. En plus, Dieu a fait en sorte que chaque fois que quelqu'un me présente ses besoins, il me trouve avec de l'argent. Quand tu as de l'argent, il faut aider ceux qui sont moins bien lotis. En plus, quand quelqu'un vient te voir avec un besoin, c'est qu'il porte ses espoirs en toi et je ne veux pas briser cet espoir. Avec ça, tout le monde me respecte beaucoup. Partout où tu te trouves dans le quartier, tu dis mon nom et tout

le monde me connaît et me respecte. C'est grâce à mon activité, mon respect pour mon travail, mon respect pour moi-même et ma confiance en moi.

La situation de Gnilane est particulière. Elle a trente et un ans et elle n'est pas encore mariée. En soi cela constitue un problème pour une fille, dans un quartier populaire comme Pikine, où les valeurs du mariage sont encore persistantes, où une jeune fille de son âge n'est respectée que dans les liens du mariage. Pour gagner sa respectabilité dans le quartier, Gnilane est obligé de se surinvestir.

Mon activité et l'aide que je fournis au gens me donne de la respectabilité, on me met à un niveau important, on m'accorde de l'importance. On ne dit que du bien de moi. Même dans la maison, on me respecte pour ça et on me fait jouer un rôle d'adulte. Les gens viennent me demander conseil, ou se plaindre auprès de moi. Et puis moi, quand je vois que quelqu'un fait quelque chose de pas convenable je l'appelle dans un coin pour lui parler, et lui donner des conseils. Avec ça, on m'accorde un respect que seul mon « *diome* » a permis. Avec tout ça, je n'ai aucun problème, j'ai le cœur léger, parce que même quand je suis dans le besoin, Dieu m'en sort toujours, grâce à mon grand cœur et à ma générosité.

Ainsi, non seulement elle gagne en considération, mais elle devient une référence. « Je conseille à mes frères de faire la même chose. Si quelqu'un vient vous exposer son problème, si vous en avez les moyens, donnez-lui ce qu'il demande. Avant la tombée de la nuit, Dieu te donnera plus que tu as donné. Pour mes frères et sœurs je suis un modèle. » Gnilane semble être au delà de la division des rôles selon l'âge et le sexe. Elle est en accord avec tout le monde, justement parce qu'elle n'épouse jamais totalement les caractéristiques d'une classe donnée.

Moi je suis déjà un modèle dans le quartier. Les plus âgés me confient leur tontine parce qu'ils me font confiance. Les jeunes ont créé une association pour se cotiser et faire des activités, et c'est à moi qu'ils ont confié la présidence et la caisse. Durant les cérémonies, toutes les personnes âgées disent du bien de moi, et ça vaut la peine d'y mettre son argent.

Gnilane fait une différenciation, dans son appartenance sociale. Elle fait preuve d'une grande « mobilité mentale » qui lui permet de passer du statut de jeune fille à statut « inférieur », parce que non mariée, vivant dans une grande promiscuité, à la femme engagée dans son milieu, qui s'intéresse même à la politique.

Je suis une touche à tout, J'essaye tous les créneaux où je vois mon intérêt. Même la politique commence à m'intéresser. Il y a des gens qui sont venus pour m'intéresser à la politique dans le quartier, parce qu'ils savent que je sais mobiliser plus que les plus âgées. Il y a des hommes politiques qui viennent jusqu'ici me voir, bien que je sois jeune, parce qu'ils savent que je sais mobiliser les gens. En ce moment je fais de la politique pour un conseiller du président, pour son élection en tant que maire de Pikine. J'organise des réunions pour faire de la propagande. Ca aussi c'est une ouverture pour moi. C'est bon d'être en relation avec des hommes politiques et des hommes d'affaires. Je suis partout.

C'est justement ce jeu entre des appartenances et des affiliations multiples et même opposées, qui lui procure une certaine « singularité » et participe ainsi à sa construction identitaire, en tant qu'individu « distinct ». Le fait de pouvoir sortir de son milieu social, et de prendre part à d'autres milieux qui ont des valeurs et des modes de fonctionnement différents, procure à Gnilane une certaine singularisation.

La quatrième sous hypothèse, qui porte sur la conquête d'un espace à soi, comme stratégie d'individualisation, posait la notion d'autonomie, comme un besoin ressenti, pour mieux se concentrer sur soi. Elle émettait également une réserve, quant aux réelles capacités de ces jeunes à prendre leur envol. Dans ce chapitre-ci, l'analyse a pu confirmer que si l'autonomie et le bien être personnel, est un besoin que tous ressentent, le prix à payer n'est pas toujours à la portée de tous. Ainsi, ils ne se représentent pas l'autonomie comme une liberté absolue, une absence de contraintes. L'individu ne refuse pas ces dernières, puisque les nouveaux réseaux qu'il investit comportent aussi leur lot de contraintes. Seulement il s'agit de contraintes qui ont été validées à l'aune de

leur jugement et de leurs intérêts personnels. Ils reconnaissent toujours l'autorité et les contraintes liées aux relations sociales, mais réclament de plus en plus la liberté de sélectionner les formes d'autorité auxquelles il accepte de se soumettre. Ils opèrent ainsi un tri sélectif dans le fond traditionnel disponible, en font l'inventaire, et acceptent de se soumettre à ce qui leurs convient, par libre consentement, ou par un semblant de consentement.

Chapitre 10 Le mariage entre tradition et amour

Ce chapitre sur le mariage s'est imposé de lui-même, parce que ce sujet a occupé d'emblée une grande place dans les entretiens, surtout parce que les informateurs se situent dans la tranche d'âge où se marier devient une préoccupation importante.

10.1 Le mariage : une institution encore fondamentale

10.1.1 Entre la tradition et la loi

La conception africaine du mariage est avant tout « remaniement de structure sociale » (Radcliffe-Brown et Forde, 1953). Le mariage n'est pas le point de départ d'une nouvelle famille autonome constituée par le père, la mère et les enfants. Il s'agit plutôt d'un contrat entre deux grandes familles préexistantes qui, par ce biais, modifient leurs structures respectives, par adjonction et soustraction. La femme quitte sa famille pour la famille de son mari, et de là s'opère le transfert du pouvoir paternel du chef de sa famille à celui de la famille du mari. Cependant, ce transfert n'entraîne pas la rupture des liens juridiques et spirituels avec sa famille d'origine.

Le mariage traditionnel en Afrique est l'aboutissement d'un long processus de relations et d'interrelations, de réciprocités qui peuvent commencer bien avant la naissance de la promise. C'est pour cela qu'il est souvent très difficile d'en déterminer le début, le moment où il est consommé, ou encore le moment à partir duquel il est légitime. Il est également souvent difficile de distinguer fiançailles et mariage dans certaines parties de l'Afrique.

Son rôle, outre la procréation, était de bâtir des relations inter ethniques. Il était basé sur des règles précises concernant les types de mariages, l'âge du mariage, le choix du

conjoint, le statut de la femme mariée, et toute dérogation à ces règles était sanctionnée par des menaces de stérilités, de maladie ou même de mort, tout cela soutenu par la croyance à la sacralité des liens familiaux. Ainsi le mariage transcende l'individu et son existence présente et limitée. Il consiste en un lien tellement solide, que même la mort ne pouvait le rompre. Ceci explique l'existence du sororat et du lévirat⁴¹, qui permettent de poursuivre le lien, en remplaçant le conjoint survivant dans la continuité familiale.

A l'instar de la société sénégalaise dans son ensemble, l'institution matrimoniale est marquée par différentes influences. Celle des différentes religions révélées, l'Islam, et le Christianisme et celle de la colonisation. Aujourd'hui, cette institution si importante et si centrale dans toute société, se retrouve aujourd'hui au Sénégal, au carrefour de plusieurs réalités : la coutume, la religion, l'état civil, la crise économique, les mutations sociales et une donnée nouvelle et non moins importante, les aspirations personnelles au bonheur, de la part des individus.

La question que l'on se pose est justement de savoir comment s'opèrent les modalités de ces aspirations individuelles et surtout, on se demande s'il y a réellement une emprise des individus sur leur histoire matrimoniale, si oui, qu'est-ce qui leurs confère cette liberté nouvelle face à la communauté familiale et ethnique.

La loi musulmane a introduit la notion de consentement, attribuant ainsi, un début de reconnaissance à l'individu, comme partie prenante dans la conclusion de son mariage. Seulement les affinités entre l'Islam et les structures traditionnelles, ne prédisposaient pas à un bouleversement fondamental des règles matrimoniales traditionnelles.

C'est la colonisation et l'avènement de la loi positive, qui va tenter d'instaurer une

⁴¹ Le lévirat est une coutume, présente dans beaucoup de pays d'Afrique, qui consiste à remarier une femme, au frère de son défunt mari. Le sororat, est le fait d'épouser la sœur de sa femme décédée.

nouvelle conception de la famille et du mariage. Après les indépendances, il était commun de penser que les institutions traditionnelles africaines étaient un frein au développement économique. Quoi de plus naturel alors que de copier la loi que le colonisateur lui-même applique chez lui. Ainsi, à la base des nouvelles règles régissant la famille, on retrouvera le code civil français.

Les différents points sur lesquels la loi a voulu apporter un changement ont été : la sécularisation du mariage, le libre choix des partenaires combiné avec le nécessaire consentement des parents, la dot, la prohibition ou la réglementation de la polygamie, la régularisation des relations parents-enfants et la régularisation de la situation en cas de décès.

Le Sénégal adopta le 12 juin 1972, son code de la famille. Cette loi a été élaborée par une commission qui a voulu se référer à la fois aux valeurs traditionnelles (allégées de leurs «habitudes anachroniques ou mal adaptées à la politique de développement socio-économique (Sidibé, 1991, p. 45)), et à l'égalité des citoyens face à la loi. Voilà la définition que l'on donne du mariage civil sénégalais : «le mariage peut être défini, en droit positif sénégalais, comme étant un acte juridique solennel, strictement personnel aux époux, par lequel l'homme et la femme s'unissent en vue de vivre en commun et de se prêter mutuellement assistance et créent entre eux des liens tels qu'ils ne peuvent obtenir le relâchement et la dissolution que dans des conditions déterminées par la loi» (Boye, 1987, p. 14).

Cette définition qui met face à face deux individus consentants qui s'unissent pour former un couple, s'écarte de la conception traditionnelle du mariage, qui non seulement ne reconnaît de sujet juridique qu'à la famille, mais ne tient pas compte du consentement des deux époux (ou en tout cas pas de façon formelle). Cette loi introduit

en effet, deux éléments nouveaux, à savoir l'individu en tant que sujet de droit et le couple en tant qu'unité domestique séparée de la grande famille dans ses droits et dans ses responsabilités.

Au Sénégal, une concession est accordée au droit coutumier dans la célébration du mariage. La loi numéro 61-65 du 23 juin 1961, reconnaît l'option entre deux formes de mariages. Selon l'article 33, de cette loi, «le mariage peut être constaté par un acte délivré par l'officier de l'état civil ayant célébré le mariage ou par son enregistrement à l'état civil». Le mariage peut être soit célébré par l'état civil, soit constaté seulement par lui. En vertu de l'article 114 de cette loi «selon le choix des futurs époux, le mariage peut être célébré par l'officier de l'état civil ou constaté par lui ou son délégué, dans les conditions prévues par la loi. Le mariage ne peut être constaté que lorsque les futurs époux observent une coutume matrimoniale en usage au Sénégal. (Boye, 1987). On voit que malgré cette concession accordée au mariage coutumier, les deux formes de mariages sont soumises aux mêmes formalités. La seule différence entre les deux réside dans le mode d'échange des consentements. Cependant, malgré le souci et la volonté de moderniser le mariage traditionnel, en le soumettant à la déclaration auprès de l'état civil, le législateur décide à l'article 146 que, lorsque les époux ont décidé de ne pas célébrer leur mariage devant l'officier de l'état civil, leur mariage n'en demeure pas moins valable. Les juristes reconnaissent que le droit des personnes au Sénégal regorge par moment d'incohérences, situation due à la résistance de la tradition. On a ici un exemple de choc entre tradition et droit moderne. La coutume, qui est un mode de penser et d'être, dépasse le droit, mais c'est le droit qui a force de loi. Le problème est que le droit moderne a du mal à s'implanter dans la vie concrète des personnes, pire il est tout simplement minimisé et instrumentalisé par des populations qui ne le respectent que pour des bénéfices escomptés.

10.1.2 Mariage et autonomie

10.1.2.1 Le mariage encore général et central : « *Ndamou djiguène moye mou seye* »⁴²

De manière générale on identifie à l'Afrique la précocité des mariages et l'absence quasi totale du célibat définitif, autant chez les hommes que chez les femmes. Au Sénégal, le mariage est quasi-universel. Selon l'EDS 1992-93 (Ndiaye et al., 1994), après 40 ans, quasiment plus aucune femme n'est célibataire, et la proportion de divorcées ou de veuves reste relativement faible. Ainsi, entre 40 et 44 ans on compte 94,1% de femmes mariées, 1,9 % de veuves et 3,9 % de divorcées, et seulement 0,2 % de célibataires.

Ainsi, «l'intensité» du mariage demeure encore forte avec une association très grande entre nuptialité et maternité.

Le mariage, élément de continuité par excellence de la communauté et de ses traditions, est de ce fait, l'une des instances de contrôle social les plus organisées et les mieux gardées. En effet, c'est dans l'inconscient de chaque individu que l'obligation du mariage est justifiée et préservée, à tel point qu'à un certain âge de la vie, le mariage fait partie de l'identité même de la personne. Ne pas se marier à un certain âge, équivaut à un déficit d'être et de dignité, comme le dit d'ailleurs Thiore :

C'est normal que la fille se marie pour qu'on puisse la respecter. *Ndamou djiguène moye mou seye*. (La fierté de la femme c'est le mariage). Le mariage te donne un certain statut, un respect. Tu peux tout avoir, mais si tu n'es pas mariée, il va te manquer quelque chose.

Pour les femmes, comme pour les hommes, c'est d'abord une question de maturité

⁴² La fierté de la femme, c'est le mariage.

sociale qui passe nécessairement par le mariage et la constitution d'une descendance (Adjamagbo et Antoine, 2004).

Le mariage est non seulement perçu comme une fierté et un supplément de dignité, mais en plus c'est une recommandation de Dieu. Ainsi, se marier, c'est suivre la voie de Dieu, et donc source de satisfaction, comme c'est le cas chez Ndiolé, qui pourtant souffre dans son ménage, et aurait même divorcé, si ce n'était les enfants. « Oui je suis satisfaite parce qu'il y a aujourd'hui des femmes de 40 ans qui voudraient bien avoir un mari et qui ne le trouvent pas, alors que Dieu recommande le mariage. Je remercie Dieu de m'avoir donné un mari très tôt. Je me suis mariée en fait à 17 ans ».

10.1.2.2 Mariage et autonomie chez les femmes

Cette pression au mariage est encore plus forte chez les femmes, pour qui la réussite passe avant tout par le mariage. Cela s'explique par le fait que le modèle de réussite professionnelle est très faible chez les femmes sénégalaises, puisqu'en fait le vrai modèle, c'est le mariage. Pour les femmes sénégalaises, la reconnaissance par la communauté ne peut s'effectuer en dehors du statut d'épouse et de mère (Adjamagbo et Antoine, 2004). Une femme a beau avoir tous les diplômes, occuper une place de responsabilité au niveau professionnel, elle n'est considérée comme accomplie que dans le mariage. En fin de compte le modèle fort dominant, c'est la dépendance à l'homme, l'obéissance au mari, un modèle bien ancré dans l'imaginaire et dans les représentations et soutenu par un lien étroit avec les recommandations de Dieu. Ne dit-on pas que la femme gagne son paradis en étant une bonne épouse ? C'est la raison pour laquelle, la vraie stratégie de réussite des femmes sénégalaises a toujours été la capacité à se marier et même à se remarier en cas de divorce. En effet plusieurs études démontrent que même le divorce ne libère pas les femmes de cette croyance au mariage, et qu'elles ont

une grande capacité de remariage après le divorce (Dial, 2008).

Ceci explique le faible ancrage promotionnel et référentiel de réussite chez les femmes sénégalaises. Dans l'histoire du pays, il n'y a pas à proprement parler, de modèle de réussite féminine sur le plan politique et économique, en comparaison avec, sur le plan politique, les femmes nigériennes, qui restent dans la mémoire collective, des figures de grandes syndicalistes. Sur le plan économique, les femmes du Golf du Bénin (les *mama benz*) par exemple, qui se sont très vite distinguées par leur entrepreneurship et leur autonomie économique, au point de créer un véritable modèle d'indépendance. Cette valeur sociale accordée au travail rémunéré des femmes trouve ses racines dans l'histoire du développement du commerce de ces pays et confère par ailleurs aux femmes un poids politique incontestable (Coquery-Vidrovitch, 1994).

Au Sénégal, les modèles de femmes qui se distinguent, sont soit des modèles de résistance, comme Aline Siteo Diatta, soit des modèles religieux, comme les femmes *Soufi*, c'est-à-dire des modèles presque hors du monde, déconnectés des réalités économiques et sociales. Le modèle féminin socialement valorisé à Dakar est celui de la femme mariée vivant dans l'aisance matérielle, dépendante du mari (Adjamagbo et Antoine, 2004). Cet idéal du mariage est également souligné par Jeanne Nanitelamio : « les dakaroises sont imprégnées par l'idéal de "la femme au foyer" ; la nécessité du travail n'intervient que lorsque le soutien familial ou conjugal est difficile ou impossible » (Nanitelamio, 1995, p. 284).

Traditionnellement, la dépendance de l'épouse vis-à-vis de son mari est une valeur conjugale intangible. Seulement, cet idéal est fatalement menacé par la crise économique qui sévit depuis de nombreuses années au Sénégal et conduit à un

désengagement croissant des hommes de leurs responsabilités familiales. (Adjamagbo et Antoine, 2004)

Ainsi, lorsqu'elle prend forme dans l'imaginaire des femmes, l'autonomie est représentée différemment que chez les hommes. Chez les femmes, être autonome c'est ne pas dépendre d'un mari ou des parents. Est-ce là, le fait de la crise économique ou le fait d'une plus grande ouverture d'esprit, toujours est-il que la plupart des femmes, et presque la totalité des femmes de l'échantillon fantasment sur la volonté d'indépendance vis-à-vis du mari et expliquent cette volonté en grande partie par une grande instabilité matrimoniale au Sénégal. Les femmes savent qu'elles ne peuvent plus dépendre d'un mari, de ce fait elles cherchent toutes une voie autre pour s'en sortir et se projettent toujours en tenant compte d'un divorce ou d'un abandon possible.

Cette autonomie rêvée ou fantasmée est le souhait de la plupart des femmes de l'échantillon, seulement elle ne s'ancre pas encore dans un réel mouvement de transformation des rapports entre homme et femme. Derrière la fierté affichée de Gnilane, lorsqu'elle démontre son autonomie financière, acquise grâce à son commerce de couscous, (et non pas grâce à un homme), se cache la frustration de n'avoir pas encore trouvé de mari.

« Non je n'ai pas encore vu quelqu'un de sûr. Pour l'instant je suis là, toute seule (sous entendu, sans mari), entrain de faire mon commerce de couscous. Tout ce que j'ai, je l'ai obtenu par moi-même. Je suis autonome et j'en suis fière. Je ne dépends ni d'un homme ni de ma mère, et pour moi c'est une réussite. Je m'occupe de ma mère, de mes sœurs et de moi-même. Tout ce que tu vois dans cette chambre, c'est moi qui l'ai acheté avec mon propre argent. Je ne suis pas dans le besoin, j'ai ce qu'il me faut grâce à ce travail».

Malgré son autonomie financière et sa fierté, elle ne peut demeurer indifférente à la pression familiale et sociale qui prend différentes formes, qui peuvent aller de la

plaisanterie, à l'agression verbale. Il faut dire que la société possède tout un mécanisme pour rallier ses célibataires aux normes du mariage.

Oui les gens n'arrêtent pas ; même dès fois quand je me dispute avec quelqu'un, il me rappelle que je ne suis pas mariée. C'est surtout les gens de ma famille qui me disent ça, pour me faire de la peine. Ils me disent que toutes les filles de mon âge sont mariées sauf moi, que je n'ai qu'à aller me trouver un mari, et ça c'est dit vraiment pour faire de la peine, pour me diminuer. C'est un *xass*⁴³.

Même si Gnilane trouve que « le mariage n'est pas la solution », elle ne pourra jamais résister totalement à l'injonction sociale de se marier. Elle peut tout au plus retarder son entrée en union, ce qui lui donne plus de prise quant au choix de son conjoint, vu qu'elle n'est pas dans « l'obligation matérielle » de se marier. Elle est consciente que si elle n'avait pas les revenus qu'elle tire de la vente de couscous elle aurait été obligée de se marier très vite, comme cela arrive à beaucoup de filles

Oui bien sûr, c'est parce que je travaille et que je suis autonome que je peux choisir de retarder le mariage et de choisir avec qui je me marie. Mais ce que je crois vraiment c'est que même si la vie est dure, la solution c'est de travailler et de gagner sa vie plutôt que de se marier. Le mariage n'est pas une solution, puisque tu peux te marier et avoir une vie encore plus difficile.

Ndaté également est consciente de la liberté de retarder le mariage, d'avoir le choix de la personne et du moment de son mariage que lui procure son travail. Elle sait aussi que si sa famille ne lui fait pas ouvertement de pression pour qu'elle se marie, c'est grâce à ses revenus.

Vraiment moi je reconnais la liberté que me donne le travail. J'ai vraiment le choix, parce que, imagine que tu es là chez toi sans travail, tu représentes une charge pour ta famille. À cet instant, tu prends le mari qui te tombe sous la main. Aujourd'hui, je peux choisir le moment de mon

⁴³ Quolibet, raillerie.

mariage et avec qui je vais me marier. Je me dis que j'ai de la chance parce que si j'étais dans un mariage aujourd'hui, ça allait être différent.

Ndaté veut bien croire que son activité professionnelle peut suffire à lui assurer sa dignité d'être humain, mais en tant que femme, cela ne suffit pas dans une société marquée par l'universalité du mariage.

Même si tu n'as pas de mari, rien que de gagner ta respectabilité et ta dignité, c'est très bien. C'est qu'ici au Sénégal, à 20 ans ou 25 ans, on commence à te stresser si tu n'es pas mariée. Ils te demandent ce que tu attends encore, comment ça se fait que les hommes ne t'ont pas encore vue. C'est la mentalité sénégalaise, qui fait qu'à cet âge, tu commences à te poser des questions. Ils pensent que c'est ce qui marchait avant qui perdure. La vie a changé maintenant.

Quelque soit la volonté d'autonomie et de retardement du mariage, le célibat est encore vécu et perçu par beaucoup de femmes comme une situation d'attente que l'on souhaite la plus courte possible. Ndaté essaye tant bien que mal de résister à la pression du mariage en s'accrochant à son indépendance financière. Possibilité que seules les filles qui étudient ou qui travaillent peuvent mettre à profit. D'ailleurs, il n'est pas rare de voir des filles se servir de leurs études ou de leur travail pour retarder leur mariage. Ce, d'autant plus qu'en temps de crise, le diplôme et le salaire offrent plus de garantie qu'un mari. À la question de savoir ce qu'elle ferait si son mari lui interdisait de travailler, Ndaté répond : « Ça j'y réfléchirai à deux fois. Abandonner mon travail pour rester à la maison, ça je n'ai pas l'habitude. J'ai l'habitude d'être indépendante et d'être active. Je suis habituée à mon salaire et à mon autonomie financière ».

Raby quant à elle semble avoir fait un choix clair. Entre le boulot et le mari, elle a choisi le boulot.

Alors là s'il pense comme ça, il ne va même pas m'épouser. Entre le boulot et le mari, je choisis le boulot sans problème. Avec mon boulot, je suis

indépendante, je suis épanouie, je ne tends la main à personne et encore moins à un mari ; ça vraiment je ne pourrais pas le faire. Tu as besoin de quelque chose et tu attends qu'il soit là pour lui demander, ça je ne pourrais pas. Avec le travail tu es indépendante, tu peux gérer tes affaires sans lui.

Cependant le choix ne se situe pas entre le mariage et l'autonomie que procure le travail, parce que comme le dit Ndaté elle-même : « De toutes façons, que je travaille ou que je ne travaille pas, je dois me marier ». La solution, puisqu'on ne peut pas éviter le mariage, c'est de repousser celui-ci le plus tard possible. Ce compromis entre le travail et le mariage semble également être la solution pour les jeunes filles interrogées par Hélène Bouchard, dans le cadre d'une étude sur les jeunes commerçantes de Dakar. On sent chez ces jeunes filles un fort attachement à leur activité qui, à l'instar de Gnilane leur permet de se valoriser socialement et personnellement. Pourtant, dans leurs propos, les appréhensions sont là, sur ce qu'il risque d'arriver si elles acceptent de se marier. Aussi tentent-elles de reculer l'échéance du mariage, le plus tard possible. (Bouchard 2006).

S'appuyant sur l'hypothèse « d'indépendance économique » formulée par Becker (1981), certains auteurs comme McDonald (1985) avancent l'idée que la montée de l'activité féminine induit l'élévation de l'âge au mariage. Selon McDonald, la satisfaction économique qu'une femme tire du mariage est considérablement réduite quand elle acquiert une indépendance économique par l'exercice d'une activité rémunérée, ce qui fait qu'elle serait moins encline à se marier. Le postulat de l'auteur se vérifie jusqu'à un certain point dans le cadre de cette thèse. Effectivement, lorsqu'elles ont une activité génératrice de revenus, les jeunes femmes ont tendance à retarder leur mariage, par crainte de perdre leurs acquis, mais aussi parce qu'elles sont financièrement satisfaites, donc moins obligées à entrer en union. Seulement, ce postulat oublie à quel point la société est présente dans l'imaginaire de ces jeunes gens à

tel point que la notion même de satisfaction est socialement déterminée. Ainsi, malgré des revenus satisfaisants, une jeune femme ne se sent satisfaite de sa vie qu'une fois mariée, c'est-à-dire une fois qu'elle est « rentrée dans le rang », comme elles disent.

Cette autonomie trouve comme principale barrière la résistance de la famille aux changements qui affectent son équilibre. Cette résistance est parfois explicite (Raki que son mari empêche de travailler), ou le plus souvent subtile et peut passer par des quolibets et des allusions (Gnilane). Les femmes sont obligées de trouver des stratégies de contournement, plus ou moins radicales. Le cas de Gnilane est assez éloquent. Pour gagner sa libération, elle est obligée, de façon consciente ou non, de s'envelopper d'une identité autre que celle d'une jeune fille célibataire. D'abord, elle exerce un travail de vieille femme, et sort ainsi de la détermination par l'âge. De plus elle se donne les prérogatives d'un homme, comme par exemple entretenir sa famille et vouloir immigrer de façon autonome, hors du cadre du mariage et du regroupement familial.

10.2 Légitimité et reconnaissance

Ce qui est très vite apparu dans l'analyse de ces récits, c'est le fait que, quelque soit les critiques que les jeunes peuvent porter contre leur société, quand il s'agit de se marier, la référence aux parents et aux valeurs familiales demeure constante. On note une croyance encore forte dans les fondements même du mariage, dans ce qui fait sa légitimité. Comme si ces jeunes sont en demande d'ancrage, de légitimation et de reconnaissance. Quelque que soit la part de liberté gagnée, le mariage reste dominé par la communauté et ses traditions, quand il s'agit de légitimité.

10.2.1 « Le vrai mariage c'est le mariage religieux »

Au Sénégal, dans la croyance et l'imaginaire de tous, seule la célébration religieuse, qu'elle soit musulmane ou chrétienne, est reconnue comme légitime. Alboury fait une

distinction entre le « vrai mariage » et le mariage civil, qui, sans la légitimité du premier, n'est que concubinage. « Sans mariage religieux, il n'y a que le concubinage, «même si le mariage civil peut être utile ». « Si tu ne fais pas le mariage religieux, tu n'as pas de femme, c'est simple, tu n'as qu'une concubine ». Le mariage civil n'est reconnu que pour les avantages qu'il procure (prestations familiales, héritage en cas de décès etc.). « Le mariage civil a aussi son importance, parce que tu es reconnu au niveau de la loi et en plus, quand tu travailles, ça te permet de déclarer ça et avoir des avantages».

En effet, le mariage civil reste minoritaire et ne s'observe que dans le cas où le mari est employé de l'État, et peut ainsi bénéficier de prestations sociales. D'ailleurs, on a constaté une diminution de ce type de mariage dans les dernières années, période correspondant à l'arrêt du recrutement dans le secteur public. Ceci montre que les sénégalais ne vont dans le sens du droit civil que quand cela les arrange, puisque le mariage civil ne reflète pas leurs convictions face au mariage et la famille. L'État a tenté d'encadrer le mariage en se donnant le monopole de célébration et de dissolution de celui-ci, mais les règles coutumières persistent et jouissent de plus de reconnaissance que le mariage civil. Que ça soit chez les populations rurales ou chez les populations urbaines, le mariage religieux est le « vrai mariage ». Les femmes ne se considèrent comme mariées qu'après le passage à la mosquée ou à l'église. Ainsi, bien que les fiançailles soient célébrées, il est hors de question que Thioro vive en concubinage avec son fiancé parce que la religion l'interdit. « Non parce que la religion ne le permet pas. Pour que le mariage soit légitime, il faut qu'il soit béni à l'église. De la même façon, chez les musulmans, il faut passer par la mosquée ».

Derrière la légitimité recherchée dans le mariage religieux, il y a la quête de reconnaissance et de respect de la part des pairs. En se mariant à la mosquée, la

personne met ses parents au premier plan, puisque lors du mariage musulman, seuls les parents sont présents. Les parents du marié viennent demander la main de la jeune fille aux parents de celle-ci. Les mariés eux ne sont même pas présents. Ainsi Aline qui est fonctionnaire, comme son fiancé, ne veut rien « signer », sans être passée par la mosquée.

Lui voudrait que l'on fasse d'abord le mariage civil avant le mariage religieux, mais moi je ne suis pas d'accord, car le mariage religieux est plus important pour moi. C'est ce qui compte le plus pour un musulman, c'est la mosquée ! Il m'avait dit, tu signes d'abord, mais je n'ai pas voulu. Maintenant chaque jour il dit qu'il va envoyer ses parents pour le mariage. De toute façon, ça ne tient qu'à lui.

Ainsi, se marier hors du cadre religieux, c'est comme s'isoler, et vivre hors des normes de la communauté. Ce qu'on constate c'est que si les jeunes trouvent des moyens de contournement des normes sociales, ou encore des stratégies pour retarder le mariage, ils sont loin de vouloir créer leurs propres normes matrimoniales.

Quelque soient les velléités d'autonomisation de la part des jeunes, la religion et les valeurs morales de la communauté sont omniprésentes comme instances de légitimation du mariage. Même dans le choix du conjoint, l'appartenance religieuse est importante, aussi bien chez les musulmans que chez les chrétiens, parce que comme le dit Tanor, « le mariage c'est du sérieux ». Tanor est musulman et sa copine chrétienne. Il dit n'avoir aucun problème pour l'épouser, si elle veut bien se convertir ; c'est une condition à laquelle il ne déroge pas.

Oui elle est sère comme moi, mais elle est chrétienne. L'autre fois on parlait de mariage, et je lui dis que je n'avais aucun problème avec ça. J'en ai parlé avec ma mère et elle m'a dit que elle non plus elle n'a pas de problème avec ça. Tout ce qu'elle veut c'est qu'elle se convertisse à l'Islam, et moi aussi, c'est ce que je pense. Le mariage mixte ça ne m'arrange pas. Comment on va gérer la pratique des deux religions dans

une maison ? Si jamais elle refuse de se convertir, je préfère arrêter la relation, parce que le mariage c'est du sérieux.

En effet la religion musulmane ne reconnaît le mariage d'un musulman et d'une chrétienne qu'à condition que cette dernière se convertisse à l'Islam. Tanor considère tout mariage mixte comme illégitime. Une illégitimité qui s'étend même aux enfants nés de ce type de mariages. « J'ai une cousine germaine qui s'est mariée avec un chrétien. Ce que j'en pense, c'est que ce n'est pas un mariage légitime. Les deux enfants qui sont nés de ce mariage ne sont pas légitimes non plus ».

10.2.2 Et l'amour...?

Ainsi, la règle de l'exclusivité religieuse est tellement intégrée dans les consciences, qu'en matière de mariage, chacun préfère rester dans sa religion, même en dépit de l'amour. Gnilane qui est chrétienne, se considère très ouverte esprit en matière d'amitié, mais quand il s'agit de se marier, il est hors de question de choisir un mari musulman : « Si je rencontrais un musulman, même si je l'aimais, chacun ira de son côté. J'ai des amis musulmans mais jamais de petits copains. Il peut y avoir des bons musulmans, mais je préfère avoir un mari chrétien ».

De plus, l'un des premiers critères dans le choix du conjoint, est le fait qu'il soit pieux, qu'il soit bon croyant, comme si cela garantissait une bonne conduite dans la vie et dans le couple. Ndéla a choisi son fiancé parce qu'« il est pieux, c'est très important pour moi parce que seul un vrai musulman peut bien s'occuper d'une femme. Je sais que quand on est un bon musulman, on ne fait pas certaines choses ».

Même si eux tous donnent de l'importance à l'amour (d'ailleurs aucun d'entre eux ne conçoit se marier sans amour), la religion et le consentement des parents demeurent plus importants. Pour Ndaté on ne peut rien construire sans amour, mais le critère de

l'amour vient en dernière position dans sa liste. « Il faut qu'il soit musulman, pieux, qui aime le travail, qui a de l'estime pour moi et qui m'aime parce que sans amour rien ne peut se construire, alors que s'il y a de l'amour vous pouvez tout surmonter ». Est-ce là une façon de mettre d'abord la société et ce qui donne le consentement des parents avant ses critères personnels ? D'ailleurs même si l'amour est très important pour eux, ils trouvent toujours le moyen de ne pas trop se l'approprier, comme pour prouver qu'ils ne sont pas à la recherche d'un bonheur strictement personnel.

Il faut qu'il m'aime parce que sans amour on va avoir un problème dans le mariage. Je ne pense même pas me marier avec quelqu'un que je n'aime pas. Tu sais un mariage sans plaisir ça fait de mauvais enfants, c'est pour cela que je privilégie un mariage d'amour plutôt qu'un mariage basé sur l'argent. En plus, quand tu n'es pas heureux dans ton ménage tu peux en tirer beaucoup de maladie, parce que ton cœur n'est pas heureux.

L'amour est une nécessité, tout simplement parce que un mariage sans amour, c'est impossible. « Oui on s'aime. Tu ne peux pas te marier avec quelqu'un que tu n'aimes pas ; ce n'est même pas possible ». C'est ainsi que ces jeunes le bien-être personnel au niveau d'un bien social. Kéba dit aimer sa copine, mais s'empresse d'ajouter que « c'est Dieu qui l'a décidé ». « Oui je l'aime, c'est ce que Dieu a décidé. Tu sais si tu dois être avec quelqu'un, c'est Dieu qui en décide ». Pourtant il reconnaît « qu'il y a une part qui vous appartient, parce que *yalla yalla baye sa tole* »⁴⁴, parce que si tu vois la personne et que tu l'aimes, il faut que tu ailles vers elle ». Cette action peut être interprétée soit par la pudeur, parce qu'il est difficile au Sénégal de parler ouvertement et volontairement d'amour, soit par un besoin d'écarter l'amour de soi-même, pour avoir l'autorisation de le vivre en toute liberté, une fois dissipé la menace d'un désir trop égoïste de la part des personnes qui s'aiment. Une façon en somme, de montrer à la communauté, qu'il n'aime pas par lui et pour lui, parce que « l'amour ne se

⁴⁴ Espérer Dieu, tout en cultivant son champ

commande pas. Tu ne choisis pas vraiment ». Certains auteurs ont souligné le fait que le mariage, dans la tradition africaine, laisse peu de place à l'expression des sentiments, considérés comme un frein aux tractations familiales (Lallemand, 1985, cité par Faizang et Journet, 1988), puisque celui-ci apparaît avant tout comme une « affaire de famille » et une « affaire sociale », dans laquelle les individus sont en position passive (Hertrich, 1996). Pourtant, contrairement aux apparences, le critère de l'amour n'est pas absent du mariage, même dans sa forme la plus traditionnelle. C'est que même pour les sentiments individuels, le référentiel traditionnel et religieux est invoqué, par stratégie et subtilité, ce qui permet de concilier le désir individuel avec le consentement des parents.

10.2.3 Le consentement des parents

Dans la conception traditionnelle du mariage, la condition de validité première de l'union, antérieure même à la dot, est le consentement des parents. Le consentement des deux époux n'est pas une condition de validité du mariage, dans la mesure où l'élément essentiel n'est pas l'individu mais le groupe. Ceci va tout à l'encontre du code civil qui stipule « qu'il n'y a pas de mariage lorsqu'il n'y a point de consentement ». En effet, en droit civil sénégalais le consentement est une condition de validité du mariage. Le consentement doit être conscient et exempt des vices d'erreur ou de violence. Selon l'article 108 du code sénégalais de la famille, chacun des deux époux, mêmes mineurs, doit consentir personnellement au mariage.

Seulement, dans l'inconscient de tout un chacun, la légitimité ne vient pas de la loi, mais des valeurs familiales et communautaires qui posent le consentement des parents⁴⁵ comme instance de légitimation, presque sacrée. On trouve dans les croyances populaires, des assertions telles que : « Celui qui désobéit et qui opère un choix

⁴⁵ Il faut souligner ici que nous parlons des parents sociaux et non du père et de la mère biologiques.

personnel, c'est à dire qui décide de prendre pour épouse ou pour époux un partenaire non agréé par la famille, ni le temps, ni la progéniture ne suffisent pour légitimer cette union.» (Croyance populaire).

Cette peur de la non-légitimité et des conséquences qui en découlent, comme d'être renié par sa famille, est ce qui explique la position d'Alboury.

Ça sera compliqué, parce que moi je veux que mes parents aiment ma femme, parce que je pense à demain. S'ils ne l'aiment pas, je ferais tout pour qu'ils changent d'avis, et si au bout, ils ne l'aiment toujours pas, je vais trouver un moyen de rompre la relation. Je pense à demain, on ne sait pas comment on va finir, et si jamais j'avais des problèmes avec elle, c'est vers mes parents que je vais me retourner.

La question qui se pose alors est de savoir comment s'opère la prise en compte du consentement parental, lorsque le mariage n'est plus affaire de famille ni de clan, mais un projet que l'on tente de mettre au service du bonheur individuel.

Les jeunes semblent vouloir concilier amour et consentement des parents, ce qui multiplie souvent les conditions du mariage. Ainsi le mariage, au delà des deux époux, doit être la rencontre de plusieurs volontés, comme semble le dire Gnilane « Si je rencontre quelqu'un qui m'aime, que j'aime et que sa famille m'aime, et que ma mère est d'accord, il n'y a aucun problème».

Aussi font-ils tout pour contenter tout le monde. Ne lâcher aucun parti, et surtout essayer de trouver un partenaire qui soit conforme aux désirs des parents.

Si je dois me marier, il faut que j'aime la personne et que mes parents me rejoignent dans ça. Sinon ça amène des problèmes. Et si mes parents refusaient que je me marie avec quelqu'un, ça sera très dur mais je vais tout faire pour les convaincre, parce que nos parents ne veulent que notre bien. Si jamais ils ne veulent pas, je ne vais pas lâcher, je vais toujours essayer de les convaincre parce que leur consentement est important pour moi.

Sédaar a eu une fille avec la nièce de la coépouse de sa mère qui vivait dans la même maison. Il s'est senti obligé de l'épouser. « Aucun parent n'était d'accord pour que je l'épouse, mais j'ai voulu le faire parce que c'est ce qui est correct. »

Pourtant même s'il ne regrette pas, Sédaar aurait préféré que ça se passe autrement.

Moi mes parents n'étaient même pas d'accord. La fille elle était déjà mariée et avait déjà deux enfants, alors que moi j'étais encore célibataire. Mes parents ne pouvaient pas concevoir que je me marie avec quelqu'un qui a déjà deux enfants. Moi, c'est vrai que ça me dérangeait un peu, je n'aurais pas aimé que les choses se passent comme ça pour moi. J'aurais aimé me marier légalement et normalement.

Ainsi, nous voyons que le consentement des parents reste un moment important dans la conclusion de l'union, quitte à ruser et à mettre en place des stratégies pour que ce consentement coïncide avec les désirs individuels. L'objectif de ces jeunes c'est d'abord de trouver une légitimité aux yeux de la société et de la famille, puisque de cette légitimité, dépendent le bonheur et la satisfaction personnelle.

10.2.4 La dot désacralisée tout de même

Outre le consentement des parents, comme instance de légitimation du mariage au Sénégal, il y a la dot coutumière. Dans la coutume, la dot est une condition de validité du mariage et représente l'ensemble des biens que l'homme verse aux parents de la jeune fille. C'est le mode de rétablissement de l'équilibre interne d'une famille donnée, rompu par le départ d'un de ses membres à la suite du mariage. Il joue deux rôles : condition de validité du mariage et preuve matérielle du mariage. Le mariage est inconcevable sans la dot. Le mari est reconnu en la personne de celui qui a versé la dot. Ce principe est tellement fort que même en cas d'adultère, le seul reconnu, et tenu pour responsable des enfants que la femme met au monde est celui qui a versé la dot, donc

son mari. Ce qui donne cette importance capitale à la dot, c'est son caractère transcendant et sacré. Le mariage est de ces institutions qui sont de l'ordre de la soumission aux Dieux qui ordonnent la continuité du monde. La dot et le consentement en représentent les symboles et les liens entre le sacré et le socialement vécu. Ainsi c'est la dot qui sacralise l'union et légitime les enfants qui en seront issus. Elle peut se présenter sous forme de prestations de services du mari au profit de la famille de la fille pendant un laps de temps donné, ou encore sous forme de biens. Toute rupture de mariage entraîne la restitution de la dot, ce qui entraîne un souci permanent de maintenir les mariages.

Selon le code de la famille au Sénégal, la dot peut être une condition, du mariage si les époux le veulent ainsi. Elle ne peut cependant pas dépasser le montant fixé par la loi. Ainsi par voie de détournement, la dot n'est pas une condition de validité du mariage par la force de la loi, mais par la force de la volonté des futurs époux. Le législateur sénégalais a donc maintenu la dot dans son caractère symbolique d'engagement au mariage, mais avec un statut facultatif. Les futurs époux sont libres de se marier avec ou sans dot. Une fois cette volonté établie, le mariage ne peut être célébré qu'après versement de la dot, qui est une propriété exclusive de la femme.

La loi sénégalaise maintient donc la dot en tant que symbole, mais lui impose des limites, afin de lui enlever tout caractère spéculatif. Seulement cette tentative de limitation est vaine, parce que les familles ne suivent aucunement les recommandations de la loi. La crise économique qui affecte toutes les institutions africaines n'a pas manqué de toucher ce symbole, qui de plus en plus tend vers la marchandisation de la femme. Dans le contexte actuel, elle est devenue un simple instrument de spéculation, ce qui lui enlève son caractère symbolique et sacré et en fait un des éléments les plus contestés dans l'organisation du mariage. Penda va même jusqu'à dire :

Personne ne peut m'imposer des choses que je ne veux pas. Je peux imposer exactement la façon dont je veux que ça se passe. Et puis moi je ne crois pas aux grosses dots ni aux cadeaux pré mariage. Je veux que ça se passe exactement comme le recommande l'Islam. Je ne demanderai pas de dot, et mes parents ne le feront pas si je leurs interdit de le faire. C'est moi qui décide de ma vie. Je n'aime pas qu'on décide pour moi. Je suis indépendante, c'est mon caractère.

La capacité de remettre en cause la dot, est également facilitée par le fait que très souvent désormais, ce sont les mariés eux-mêmes qui financent leur mariage, ce qui fait que les modalités de la dot sont devenues, non seulement simplifiées, mais aussi relativisées. La dot reste importante en tant qu'élément de légitimation du mariage, mais son montant est souvent revu à la baisse. La cérémonie même du mariage n'est plus toujours soumise à tout le processus traditionnel et peut revêtir plusieurs formes, selon la volonté et les moyens des mariés.

10.2.5 L'endogamie de castes

NOMS	ÂGE	SITUATION MATRIMONIALE	CASTE/NON CASTE
Yoro	34 ans	Célibataire	Non casté
Fodé	29 ans	Célibataire	Non casté
Tanor	24 ans	Célibataire	Non casté
Kéba	33 ans	Célibataire	Casté
Diégane	26 ans	Célibataire	Non casté
Sédaar	34 ans	Marié un enfant	Non casté
Birima	25 ans	Célibataire	Non casté
Yérim	29 ans	Célibataire	Casté
Alboury	31 ans	Célibataire	Non casté
Landing	30 ans	Célibataire	Non casté
Ngor	29 ans	Marié sans enfant	Non casté
Wouri	25 ans	Célibataire	Non casté

Tableau 7 Caste des informateurs

NOMS	ÂGE	SITUATION MATRIMONIALE	CASTE/NON CASTE
Gnilane	31 ans	Célibataire	Non castée
Débbo	34 ans	Mariée 3 enfants	Non castée
Tacko	26 ans	Mariée 2 enfants	Castée
Ndaté	31 ans	Célibataire	Castée
Raki	30 ans	Mariée 2 enfants	Non castée
Aline	30 ans	Célibataire 2 enfants	Non castée
Ndéla	25 ans	Célibataire	Non castée
Ngoné	33ans	Mariée 2 enfants	Castée
Penda	30 ans	Célibataire	Non castée
Thioro	31 ans	Célibataire	Non castée
Ndiolé	33 ans	Mariée 2 enfants	Non castée
Raby	28 ans	Célibataire	Non castée

Tableau 8 Caste des informatrices

L'endogamie à la fois impérative et limitative, est une des données fondamentales du régime des castes. Aujourd'hui les castes sont essentiellement une affaire de mariage. Si la condition du casté a changé, cela n'a aucune incidence sur la persistance de ce phénomène dans le cadre matrimonial.

C'est dans le cadre du mariage que l'on constate que malgré les velléités d'autonomie, les individus ne sont pas dépouillés de leur appartenance et finissent toujours par s'en remettre aux valeurs des parents. Pour le choix de son conjoint, Penda veut s'en tenir à des critères basés sur des qualités personnelles et non sur des critères d'appartenance. « Il faut qu'il soit musulman, pieux, qui aime le travail ». Mais lorsqu'on lui pose la question suivante, elle nuance :

Et si tu découvres qu'il est casté ?

Non casté ce n'est pas acceptable dans la famille. Je ne vais même pas tomber amoureuse d'un casté bien que j'aie fait des études. Je viens d'une famille noble. Dans notre village, notre famille est la famille qui règne. Donc on te le signifie très bien que tu n'as pas le droit de te marier avec un casté. Tu sais les castes c'était un découpage des métiers à l'origine. Mais

on y croit jusqu'à présent.

Le constat, est que les stratégies de contournement et de relativisation de la norme sociale ne concernent pas fondamentalement le mariage. Alboury, se positionne comme un homme autonome dans sa vie en général, mais quand il s'agit du mariage, il veut se conformer à l'avis de ses parents.

Pour moi ce n'est pas important (les castes), mais pour mes parents oui. À cause de ce que je sais de ces situations, je vais rompre la relation. Sinon je vais la (sa fiancée) fatiguer et je vais me fatiguer parce que ma mère s'y opposera catégoriquement, et je n'ai pas envie d'avoir des tiraillements avec elle. Dans toutes mes actions je cherche l'approbation de mes parents, et j'ai aussi envie que ma femme et mes enfants puissent venir dans ma famille facilement. Je disais que si j'épouse une castée je vais la fatiguer et je vais me fatiguer parce que si ma mère ne l'aime pas et que sa famille est au courant, eux aussi ils vont réagir et vont dire que nous ne sommes pas supérieurs. Ça amène de gros problèmes, c'est pour cela que si je sais que ma copine est castée, je vais trouver une voie élégante pour sortir de la relation.

On peut dire que le mariage résiste encore au processus d'individualisation. Durant ces recherches nous avons vu des jeunes pleins de motivations pour contourner les règles de la communauté qui ne leurs convenaient pas. Mais dès qu'il s'agit du mariage, la recherche de la légitimité reste plus forte. Le problème des castes marque le domaine de résistance le plus fort contre l'autonomie individuelle. Peut être parce que le mariage, autant que le problème des castes dépasse l'individu et concerne la descendance autant que l'ascendance.

En ce qui concerne les castes, tout le monde, à tous les niveaux de la société, partage la même position. Selon Penda Mbow, historienne sénégalaise, castée et membre reconnue de la société civile, quand vient le moment de se marier «la plupart des intellectuels, des hommes et des femmes qui occupent une position importante dans

l'appareil de l'État comme la ménagère du coin, ont presque tous le même réflexe sur le mariage : les barrières de caste sont difficilement franchissables. L'enquête matrimoniale constitue un préalable auquel doit se soumettre tout prétendant au mariage : il faut surtout éviter de mélanger son sang. » (Mbow, 2000, p. 86)

La particularité du problème des castes c'est que personne, ni même les intellectuels (encore moins les intellectuels castés) n'est prêt à vraiment le remettre en question. Penda Mbow souligne le grand intérêt pour le sénégalais de se manifester en tant que citoyen. Mais selon elle, malgré le dynamisme de la société civile, il y a encore un réel manque de détermination des intellectuels sénégalais à affronter leur propre société, lorsqu'il s'agit du problème des castes. D'ailleurs, les intellectuels castés sont les moins impliqués quand il s'agit de dénoncer ce système, préférant se fondre dans la masse et se faire oublier, ou encore se mettre dans une position de refus. Cela explique le grand nombre de mariages mixtes chez les premiers intellectuels castés, qui ont souvent préféré se marier hors de leur société pour échapper à cette catégorisation.

L'analyse du mariage et des castes, nous fait penser que les individus ne font de stratégies que là où la société elle-même montre une brèche, une possibilité. Comme si avec le mariage on ne peut plus jouer, ni établir des stratégies. Comme l'a dit un des jeunes «le mariage, c'est du sérieux». Le mariage reste le domaine où la société accorde le moins de concessions, où elle reste fermée à tout changement, surtout pour ce qui concerne les castes. Les castes restent tenaces parce que marquant le point de jonction où le social fait intervenir le biologique (la pureté du sang), pour mieux asseoir ses bases. Ainsi étant le moyen de transmission héréditaire, le mariage apparaît aujourd'hui comme élément de conservation et de maintien du système des castes, à travers le souci de la transmission d'un «sang pur».

Le problème des castes montre que le mariage n'est pas seulement une affaire de sentiments, ni une entreprise purement individuelle. Elle reste encore une institution au service de la société, qui en fait un moyen de continuité et de contrôle.

10.3 Qu'en est-il de la polygamie ?

La polygamie est une pratique matrimoniale généralisée en Afrique de l'Ouest et touche aussi bien les villes que les campagnes. Au Sénégal, malgré une forte urbanisation, la proportion de polygames en milieu urbain est parmi les plus élevées d'Afrique. Elle bénéficie d'un statut légal qui lui assure la reconnaissance comme un régime matrimonial au même titre que la monogamie. Le code sénégalais de la famille, article 133, offre trois options matrimoniales : le régime de la monogamie, le régime de la limitation de la polygamie et le régime de la polygamie, auquel cas l'homme ne peut avoir simultanément plus de quatre épouses.

En agissant de cette façon, le législateur fait de la polygamie une règle de droit commun, et ceci, dans le souci de ne pas heurter les habitudes et les croyances, tout en gardant l'espoir qu'elle disparaisse d'elle même avec les conditions économiques et l'évolution des mentalités. Pourtant encore aujourd'hui, la polygamie connaît une grande fréquence, aussi bien en milieu rural qu'en milieu urbain.

10.3.1 La polygamie toujours très fortement représentée

Entre 1978 et 1986, 60% des femmes dakaroises de plus de 35 ans sont en union polygame. Chez les hommes, 47% des plus de 55 ans sont polygames. D'une façon générale, la polygamie affecte le tiers de la population féminine de plus de 20 ans et déjà mariée. Cette proportion progresse avec l'âge et touche plus de la moitié des femmes de 40-44 ans.

Tous les milieux sociaux sont concernés par la polygamie (Clignet, 1975 et 1987 ; Timæus et Reynar, 1998) : ni le niveau d'instruction du mari, ni l'urbanisation, ni l'activité dans le secteur moderne, ni même l'ethnie ne semblent affecter la pratique de la polygamie dans les villes africaines. Seule la précarité économique semble avoir une incidence sur ce phénomène. Il est en effet observé que les périodes de non-emploi et de précarité réduisent fortement l'entrée en union polygame à Dakar (la chance de devenir polygame est divisée par 3) (Antoine *et al.* 1998).

Etudiant le cas du Mali, Véronique Hertrich, constate que même là où elle se produit, « la diminution de la polygamie correspond à un remodelage du système matrimonial. Elle est notamment associée à l'affaiblissement des arrangements matrimoniaux qui modèlent les rapports inégalitaires entre les sexes, à savoir le mariage précoce des femmes et l'écart d'âge élevé entre les sexes » (Hertrich, 2006, p. 45).

10.3.2 « La monogamie, ce n'est pas prudent »

La polygamie demeure le régime «normal» et est très valorisée, contrairement à la monogamie. Ainsi, l'option de la monogamie est rarement définitive chez les hommes. La plupart des jeunes de l'échantillon, comme Sédaar, connaissent les difficultés de la vie dans une famille polygame.

C'est très dur. J'y suis né et grandi, et je sais comment c'est dur, à quel point il y a des tricheries entre les gens. Il y a trop de rivalités entre les demi-frères et demi-sœurs. Déjà que juste avec une femme c'est dur, imagines avec quatre femmes, et je ne sais plus combien d'enfants.

Ces difficultés vécues, font que la plupart des jeunes hommes redoutent la polygamie.

Certains sont même catégoriques, comme Alboury :

La polygamie ne m'intéresse pas du tout. Je n'imagine pas me disperser entre plusieurs femmes. Je veux avoir mes enfants avec une seule femme et leurs donner une bonne éducation. De par mon expérience d'enfant de polygame, je ne voudrais pas ça pour mes enfants.

Seulement, même s'ils déclarent que la polygamie ne les intéresse pas, pas un seul homme de l'échantillon ne veut se marier sous le régime de la monogamie, parce que « la monogamie, ce n'est pas prudent », « parce qu'avec les filles on ne sait jamais, elles peuvent être trop sûres d'elles », « parce que je ne veux pas qu'une fille m'impose de signer la monogamie ». Derrière cet apparent manque de confiance aux filles, se cache tout d'abord une façon pour certains hommes, d'utiliser la polygamie (ou du moins la menace de polygamie) comme moyen de contrôle et de subordination des femmes. Ensuite, en signant le régime de la polygamie, au cas où, ils révèlent leur peur de trop se compromettre dans un régime monogamique, avec l'impossibilité de changer d'avis après, alors qu'on sait que la polygamie concerne essentiellement les hommes au delà de 40 ans. Ainsi, à Dakar, la plupart des hommes sont potentiellement polygames (Antoine et Nanitelamio, 1995). Tous les hommes ne deviennent pas polygames (environ un sur deux le sera à un moment de sa vie), mais aucun facteur socio-économique ne permet de prévoir qui le sera.

Certains assimilent monogamie et communauté des biens. Pour les femmes comme pour les hommes musulmans, la communauté des biens dans le couple n'est tout simplement pas envisagée. Dans leur représentation du mariage, le couple ne constitue pas une unité nouvelle avec une identité autonome. Même après le mariage, chacun reste rattaché à sa famille d'origine. Ainsi Kéba opte pour la séparation des biens, parce que pense t-il, « si je meurs avant ma femme, sa famille va prendre tous les biens et les enfants ne vont pas en bénéficier. Alors que si tout va aux enfants ils peuvent même aider ma famille avec les biens que j'aurais laissés ». Ceci, sans compter la grande

instabilité matrimoniale qui existe aujourd'hui au Sénégal, où le cycle mariage, divorce, remariage est très intense. En effet, au Sénégal, le démariage est généralement suivi de remariage. Peu de femmes désirent encore rester « libres », d'autant que la polygamie assure une offre de mariage très large (Hertrich et Locoh, 1999). Souvent certains premiers mariages sont ressentis comme une contrainte. Ainsi pour les jeunes filles le premier mariage est un moyen d'acquérir leur majorité sociale et une certaine autonomie. Après le divorce, elles n'aspirent pas forcément à vivre seules, mais à retrouver un mari librement choisi, et qui leurs assure un meilleur avenir que le précédent. On peut alors dire que le divorce représente en soi une stratégie féminine, pour gagner une certaine autonomie. (Hertrich et Locoh, 1999), (Dial, 2008)

10.3.3 Une légitimation religieuse de la part des hommes

Si presque tous les jeunes interrogés sont conscients des inconvénients de la polygamie, pour l'avoir vécues, aucun ne la condamne en tant que telle. Pratiquement, tous les hommes se considèrent potentiellement polygames. La seule limitation qu'ils pourraient poser, c'est les moyens financiers. Parce que la polygamie, « il faut vraiment en avoir les moyens ».

Landing opte pour la polygamie « parce que c'est Dieu qui le recommande. On est des musulmans et moi je crois à ma religion ». Pour Aline, « la monogamie ce n'est pas bien, c'est un péché pour un musulman ».

Cette justification de la polygamie par la religion musulmane, est aujourd'hui très fréquente, même si on sait que la polygamie existait déjà dans les sociétés traditionnelles préislamiques. En Afrique subsaharienne, la religion semble souvent « régulariser » des pratiques traditionnelles plus anciennes (Antoine et al. 1995). L'arrivée de l'Islam a permis de sacraliser la polygamie en tant qu'institution et de

limiter le nombre de femmes à quatre, là où traditionnellement il n'y avait aucune limitation.

Certains auteurs s'interrogent vraiment sur cette justification religieuse de la polygamie. D'ailleurs, la pratique de la polygamie est plus rare dans les pays maghrébins et arabes. Ainsi en Algérie en 1966, moins de 2% des hommes mariés sont polygames (Tabutin, 1974), et 3% en Egypte à la même date (Fargues, 1987), en Tunisie la polygamie est abolie. Ainsi, pour Philippe Antoine, vu les taux élevés de polygamie dans certains pays peu Islamisés (Zaïre, Togo) et des faibles taux de polygamie dans d'autres pays musulmans, notamment dans les pays d'Afrique du Nord, on peut se demander quelle est l'influence réelle de l'Islam sur les comportements polygamiques ? Une caution et un prétexte de plus pour les hommes ? Un élément de résignation de plus pour les femmes ? (Antoine et Nanitelamio, 1995).

10.3.4 « Une acceptation lucide chez les femmes »

D'une façon générale, aucune femme n'a une préférence pour la polygamie, mais aucune d'entre elles n'a vraiment un discours de rejet catégorique vis-à-vis de ce phénomène. Au contraire, le discours de certaines ne fait que traduire une forte dépendance et une acceptation de leur condition. Selon Raby,

Je préfère la monogamie, mais je ne vais pas l'obliger à signer ce régime. Je préfère qu'on signe la polygamie, parce que le jour où il rencontre une autre femme, je préfère qu'il ait la possibilité de l'épouser au lieu de sortir avec elle comme ça ; je préfère qu'il épouse une autre femme plutôt qu'il fasse des choses répréhensibles. Je n'aime pas la polygamie, mais je préfère qu'il ait une autre femme plutôt qu'une amante.

Quant à Tacko, elle pense avoir bien calculé son intérêt : « J'ai signé polygamie, c'est ce que mon mari voulait et moi aussi d'ailleurs, on ne sait jamais. J'ai voulu quand même

signer pour quatre femmes et non pour deux, parce que sinon, c'est la deuxième qui sera contente. Le temps que la quatrième arrive, je souhaite être dans d'autres choses. »

Même chez celles qui ont un discours moins fataliste, la polygamie est décriée non pas dans son fondement, mais dans ses modalités. La majorité des filles parlent plus de réaménagement que de suppression de la polygamie. Même chez les intellectuelles, on peut relever certains accommodements vis-à-vis de cette forme d'union. Certaines font une relecture de l'institution, qui leurs permet à la fois d'avoir un mari et un statut valorisé, tout en disposant d'une certaine autonomie. Elles disent négocier les conditions matérielles du contrat polygamique à leur profit. Raby ne rejette pas la polygamie, ce qui peut paraître étonnant, vu sa position sur beaucoup d'autres contraintes de sa société :

Est-ce que je pourrais supporter ça moi ? Peut être que si les conditions sont réunies, pourquoi pas ? Par exemple, si j'ai tout pour moi, que je n'aie pas à cohabiter avec l'autre femme, comme le font les parents. Si je me gère complètement dans mon coin, la polygamie ne me pose pas de problème. J'aime mon mari, je gère ma vie, elle gère sa vie c'est parfait. Et puis, par rapport à mon rythme de boulot ça m'arrangerait même beaucoup. Parce que moi, avec mes horaires, c'est difficile à gérer dans un couple.

Gnilane dit n'avoir pas de problème avec la polygamie, du moment que le mari a les moyens de lui assurer sa maison à elle⁴⁶.

Si c'est quelqu'un de bien, qu'il peut s'occuper de moi comme il faut, pourquoi pas ? Si j'entre dans un ménage polygame, il faudra que ça soit un homme qui a assez de moyens pour me trouver ma maison à moi toute seule, parce que moi je suis trop sensible pour cohabiter avec une autre femme. J'ai peur des histoires et des complications. Ce n'est pas la polygamie qui me dérange, c'est la cohabitation qui me dérange.

⁴⁶ Dans la plupart des cas, les coépouses partagent la même maison. A tour de rôle, elles reçoivent le mari dans leur chambre personnelle.

Si jamais son mari épouse une autre femme, l'essentiel pour Penda c'est de ne pas habiter avec elle dans la maison. « Qu'on s'entende de loin c'est tout. S'il n'a pas les moyens d'acheter deux maisons moi je vais me trouver ma propre maison avec mes enfants. »

Ndéla est consciente de la présence de la polygamie comme option pour le mari et pas pour la femme et que si cela dépendait d'elle, elle aurait choisi la monogamie, bien sûr.

Cependant si ça devait arriver :

Ce n'est pas la fin du monde. Je sais que la polygamie n'est pas facile à vivre, parce que même avec ton copain tu es jalouse imagines si tu dois vivre avec ça dans ton ménage. Quelqu'un que tu voyais tous les jours et un beau matin, tu ne le vois que tous les deux jours, ce n'est pas facile à vivre. Je ne le souhaite pas pour moi, mais si ça arrive, je vais être croyante et savoir que c'était écrit et que ça devait arriver.

L'approbation de la polygamie est « lucide » (dans ce sens que les problèmes qu'elle suscite sont reconnus), elle correspond aux urgences individuelles (mieux vaut être mariée dans un ménage polygame que de ne pas être mariée du tout); et est conforme aux convictions religieuses des personnes concernées (le mariage est un devoir religieux, la polygamie peut aussi être perçue comme telle). (Antoine et Nanitelamio, 1995).

La famille et le mariage sont les derniers remparts des valeurs de la société. Vouloir les transformer demande beaucoup de concessions, au risque de provoquer de vives réactions. Il est évident que pour changer les attitudes vis-à-vis de la polygamie, pour supprimer la dot ou déplacer la cellule familiale vers le couple, le changement progressif des mœurs vers les nouvelles aspirations individuelles possède plus d'influence que la seule force de la loi positive, imposée.

L'élaboration du code de la famille ou du mariage reste délicate parce qu'elle touche les sensibilités à tous les niveaux de la société. Si le code de la famille ne fait pas l'objet de critiques, il est tout simplement ignoré, surtout dans les villages. L'esprit de la loi diffère en fait de la façon de concevoir la famille et le mariage en Afrique et la protection sociale par la loi n'a pas encore su remplacer la solidarité sociale dans la communauté. Le droit peut changer les façons de célébrer et de légitimer le mariage, mais il ne peut faire, juste avec la loi, en sorte que les personnes pensent, agissent, et conçoivent leur rôle autrement que par le passé. Ainsi, dans les pays où la forme traditionnelle du mariage est maintenue, la violation de sa déclaration, n'entraîne pas sa nullité, même si dans certains endroits, elle peut faire l'objet d'amendes. Les nouvelles lois africaines sur la famille sont des séries de compromis dont la pratique qui doit tenir compte de la coutume se révèle à chaque fois d'une grande complexité.

D'un point de vue sociologique, plusieurs faits démontrent plus de liberté et plus de contrôle de l'individu sur le mariage : le recul de l'âge au mariage, l'importance de plus en plus grande du célibat, la fréquence du divorce et même la polygamie qui prend de nouvelles formes plus «adaptées». S'il y a pour l'individu, plus d'emprise sur son histoire personnelle, on sait que cette emprise ne lui vient pas de la loi, puisque celle-ci ne reflète pas ses choix et ses valeurs.

Étudier la place du mariage dans le processus d'individualisation, a permis d'actualiser l'évolution même des rapports sociaux, de mettre à jour les logiques de domination, d'inégalité, mais aussi celle d'une maîtrise, plus ou moins réussie de sa vie. Ce chapitre du présent travail a aussi été l'occasion de relativiser l'hypothèse du changement social. Non pas pour nier le changement, bien au contraire, mais pour nous rendre compte, justement, que dans une société, tout ne change pas d'un coup, ni suivant un schéma prédéterminé. On peut dire, à l'issue de ce travail, que le mariage, s'il se présente comme

le terrain de stratégies individuelles multiples, représente tout de même, une certaine résistance à l'individualisation. Les valeurs du mariage sont tellement fortement encrées en chacun, que personnes ne désire y déroger. Cette institution n'est soumise à l'esprit critique de ces jeunes, que dans ses modalités. Pour tout ce qui concerne, les instances de légitimation, les symboles, tout le monde s'en réclame. Tout le monde veut se marier selon les valeurs des parents, sans doute parce que le mariage représente la continuité sociale, et engage la génération future. Dans ce chapitre sur le mariage, le système des castes a été la plus grande résistance à toute forme de changement. Quand il s'agit de castes, il n'y a aucune volonté de changement, ni de stratégies, comme si, dans ce phénomène, intervient quelque chose qui va au delà de l'individu. La persistance du système des castes dans le mariage, permet de mesurer quel point le changement social est complexe. Elle montre aussi à quel point, la société sénégalaise n'est pas bâtie sur un mode de production économique et social qui puisse créer une catégorie qui a une vision historique différente et qui se donne les moyens d'imposer une nouvelle vision, de nouvelles valeurs et une nouvelle dynamique organisationnelle à la société.

CONCLUSION

Les premières interrogations autour de cette thèse portaient sur les modalités du changement social au Sénégal, un pays qui a subi diverses influences au cours de son histoire. La problématique de l'émergence de l'individu a été une porte d'entrée pour mesurer ce changement qui s'opère non pas dans la rupture, mais dans la continuité.

L'individualisation au Sénégal, a été abordé à travers le point de vue d'un type nouveau, qui essaye de se positionner comme sujet à l'intérieur d'un système communautaire hiérarchisé et contraignant. Une conscience de soi qui se déploie dans la négociation et à travers des stratégies de contournement, plutôt que dans la rupture, puisque le but ultime recherché, c'est l'intégration et la reconnaissance sociale.

L'objectif de ce travail de recherche était de voir comment s'opèrent ces stratégies, et comment s'installe progressivement le sujet se donnant une identité choisie, et en constant devenir. Il s'agissait également de voir, au plus près la nature des transformations du lien social aujourd'hui au Sénégal. Cinq dimensions ont été étudiées. La dimension de l'identité subjective versus la subjectivité familiale, les sociabilités familiales, la démultiplication des appartenances, la conquête de l'espace et le mariage. L'analyse des entretiens réalisés durant ce travail, centrée autour des cinq dimensions proposées, permet de poser un certain nombre de résultats sur la question de l'individualisation chez les jeunes en milieu urbain, sur la question du changement social amorcé au Sénégal, et sur les rapports entre individus et société.

- Individu et société ne sont pas antagonistes

La sociologie depuis ses débuts a pensé le fait social soit dans les termes des grandes institutions, plus ou moins fortes, plus ou moins en crise, soit en terme de subjectivité,

d'autonomie individuelle, d'individualisme.

Ce travail, a voulu situer son cadre théorique hors de ce clivage. En effet, il s'agissait de dépasser la vision des rapports entre individu et société comme un conflit d'intérêt permanent. Il n'y a pas d'antinomie entre l'individu et la réalité sociale. Il ne s'agit pas de prendre partie, entre holisme et individualisme.

Dans la première partie de la thèse j'ai fait état justement de cette difficulté à saisir les rapports entre individu et société. J'ai analysé les thèses de l'individualisme méthodologique et celles du holisme, ce qui m'a permis d'identifier un problème dans ces façons d'aborder la question de l'individu et de la société. En effet, ces analyses, pour comprendre le fait social, partent de l'individu ou de la société en tant qu'entités distinctes et en tant que concepts explicatifs. Mon analyse est partie de l'idée que la société n'est pas l'instance qui domine les consciences individuelles, comme le pense Durkheim, et elle n'est pas non plus le simple agrégat des unités individuelles, tel que stipulé par Weber et Boudon, tenants de l'individualisme méthodologique. Je me suis alors inspirée de l'idée de totalité sociale chez Mauss et du concept de relationnalisme de Elias pour bâtir mon cadre théorique.

L'idée de totalité de Mauss, à partir de l'étude sur le don, m'a permis de sortir de l'opposition individu société, parce que dans cette conception, chaque partie (le donateur, le donataire, la chose donnée) est définie en fonction du tout auquel elle appartient selon une règle qui donne un ordre de sens. Ainsi, d'emblée la relation prime sur les termes.

Selon Elias, c'est notre façon de penser le monde qui pose problème. On a toujours essayé de comprendre les choses, dans une logique d'opposition entre deux entités autonomes et distinctes, que sont individu et société. Le monde est compris comme une contradiction entre la substance individu et la substance société. En effet comprendre le monde en fonction d'entités individuées, fait que lorsqu'on veut analyser la vie sociale,

chaque être est défini par sa différence avec les autres. Etre soi c'est être distinct des autres. Selon Elias, la réalité sociale est toute autre. C'est dans la relation que l'on se construit en tant qu'individu. Nous sommes le produit de la socialisation, c'est-à-dire que la fabrication de la personne et de ses caractères spécifique (langue, caractère etc.) est un processus relationnel. Au contact d'autrui, chaque individu produit l'autre et est produit par lui. En fait les autres théories ne nient pas cette relation, mais la différence ici, réside dans le fait que dans la conception de Mauss et de Élias, cette relation est constitutive de l'être même de la personne.

On peut dire qu'un premier résultat de ce travail de recherche, c'est de montrer que cette troisième voie, la voie du relationnalisme est possible. Il ne s'agit plus de partir de l'individu comme unique base pour expliquer les relations individu société. Il ne s'agit plus non plus de poser la société comme antérieure et transcendante par rapport à l'individu. Il s'agit désormais de se placer du point de vue de la relation elle-même. L'analyse des entretiens réalisés dans le cadre de ce travail, a révélé l'éclosion d'un individu, non pas produit d'avance, mais qui se produit continuellement dans sa relation avec sa communauté. L'enjeu ici n'est pas de savoir qui de l'individu ou de la société domine l'autre, l'enjeu est dans les stratégies de contournement ou de manipulation, en somme dans cette relation dynamique. L'analyse des stratégies, pour les cinq dimensions étudiées, atteste d'une multitude de stratégies déployées pour contourner les règles communautaires certes trop contraignantes, mais encore indispensable à la définition de soi. Cela démontre l'existence d'une multitude de possibilités d'action et de l'élasticité de la capacité relationnelle de l'homme même dans une société fortement hiérarchisée.

Cela nous amène à poser le fait que l'individualité n'est pas une donnée inné chez l'être humain, que l'individu n'est pas une substance autonome, pas plus qu'elle n'est pas le fait d'une société donnée. Il est plutôt le résultat de multiples jeux relationnels, avec

des marges de manœuvres plus ou moins grandes selon les environnements et les contextes socio-historiques.

L'analyse du discours et des représentations des jeunes dakarois démontre le fait que quelque soit ses vellétés d'autonomie, l'individu en revient toujours à des considérations familiales et communautaires, soit pour y rechercher la reconnaissance sociale, soit pour y trouver une sécurité matérielle et identitaire.

Il ne peut exister de conscience de soi, ni de réflexivité, que dans le cadre de la socialisation, et qui dit socialisation, dit prise de rôle, positionnement et hiérarchie. Si les jeunes, dans le cadre de cette étude, veulent s'éloigner d'un modèle familial et social qui nie leur épanouissement en tant que personne autonome, cela ne veut pourtant pas dire qu'ils veulent se départir de tout rôle social, bien au contraire.

Cette thèse pose comme une de ses conclusions que ni l'individualisme méthodologique, ni le communautarisme dogmatique, ne sont aptes à rendre compte de la nature du lien social. Elle confirme alors la validité de la troisième voie, celle du relationnisme. En somme, le fait social est un fait relationnel.

- De la communauté à l'individu : confirmation de la troisième voie

Un des objectifs de la thèse était d'entrevoir une conception de l'individu africain renouvelée par rapport aux conceptions habituelles qui considèrent l'individu africain souvent comme inexistant, parce que englobé par la communauté. Il s'agissait de ne pas de partir de la communauté, d'étudier sa structuration fermée, inégalitaire et englobante, pour en déduire une impossible individualisation. J'ai voulu travailler sur une hypothèse qui considère que l'individu existe, et qu'il fallait étudier son mode d'existence. Dans la littérature, ce qu'on constate c'est l'inexistence de l'individu en Afrique. Parce qu'on s'est obstiné à ne voir comme seule possibilité d'individu,

l'individu issu du capitalisme. Qu'il puisse exister un individu dans la communauté. La thèse montre que lorsqu'on sort de la conception de l'individu comme une réalité finie, construite d'emblée, avec toutes les conditions de son existence, effectivement, il est difficile de concevoir un individu dans le contexte africain. Mais il n'est pas dit que cette conception est la seule valable. Dans cette thèse j'ai voulu explorer un autre mode de conception de l'individu, non pas dans son évidence imposée de l'extérieur, mais dans son déploiement original, inédit, qui chemin faisant donne la possibilité d'éclosion d'une subjectivité, et d'une liberté. Et c'est justement en ouvrant cette possibilité d'un devenir sujet actif plutôt que passif, où chaque sujet se saisit de son histoire personnelle et de son environnement pour cheminer comme individu, que l'on entrevoit toutes la gamme de possibilités que peut revêtir l'individu et à quel point la vision unitaire d'un individu occidental, peut être réducteur.

Dans la littérature, l'individu africain est décrit comme une donnée atemporelle. Et ceci n'est pas le fait d'auteurs occidentaux seulement. Dans l'ouvrage de Roger Bastide (1971), devenu un classique aujourd'hui, on retrouve des définitions figées de la notion de personne en Afrique, comme si le temps, l'environnement et la réflexivité du sujet lui-même n'avaient aucune prise sur lui. Souvent les définitions que l'on donne de l'individu africain, sont basées sur des modèles déterministes qui évacuent l'individu au profit de la structure. Il y a toujours ce présupposé, qui fait penser que la communauté est très forte et ne laisse aucune place à l'expression de l'individu. Dans la partie théorique de cette thèse, j'avais relevé la définition de l'individu africain présente par Roger Bastide qui identifie deux antiprincipes d'individuation en « la pluralité des éléments constitutifs de la personnalité - la fusion de l'individu dans son environnement ou dans son passé, bref, dans son altérité » (Bastide, 1971, p.39). En effet, pour lui, l'homme africain traditionnel se définit en fonction d'une codification culturelle de ses

rappports à autrui, de telle sorte qu'il n'a pas beaucoup de prise sur cette codification qui lui est antérieure et supérieure. Ainsi son sentiment d'identité est toujours posé comme extérieur à lui. À l'issu de ce travail de recherche, on peut affirmer que justement le sentiment d'identité de ces jeunes ne leur est pas tout à fait extérieur. Penser que le sentiment d'identité de l'individu lui est extérieur, c'est partir du postulat que le moi est collectif. Aujourd'hui, cette définition ne se justifie plus dans la mesure où, justement, ce qui fait défaut à ces jeunes, c'est une identité collective. Les recherches menées dans le cadre de cette thèse ont révélé à quel point ces jeunes sont laissés à eux-mêmes, aussi bien pour ce qui est de la survie quotidienne que de l'identité. Ils sont d'abord abandonnés par les anciennes solidarités communautaires qui jouaient des rôles de sécurité économique et affective, et qui sont maintenant sélectives, si elle ne sont pas défaillante (Marie, 2008), par la famille qui en temps de crise était reconnue comme un amortisseur de crise (Antoine, 1995), mais qui aujourd'hui, cristallise toutes les révoltes, et peut être un lieu de dépression, plus qu'un lieu d'épanouissement. Par un capitalisme libéral source d'inégalité et d'exclusion sociale. Ainsi abandonné, ces jeunes, laissés à eux-mêmes, s'inventent une nouvelle identité, au gré de leurs expériences.

Certes la solidarité communautaire continue d'avoir toute sa pertinence, puisqu'elle n'est pas remplacée par une instance de solidarité centralisée, mais elle est soumise à l'évaluation des individus qui lui opposent leurs propres exigences (Marie, 2008).

Nous avons vu les jeunes se définir selon des références à l'Homme, et se réclamant des droits de l'Homme. Ils mettent en avant la recherche du bonheur et la réalisation de projets individuels. Ils portent un souci particulier à leur descendance propre au lieu de se vouer entièrement au culte des ancêtres, bouleversant ainsi l'ordre des temporalités. Nous les avons vus également remettre en cause les rapports hiérarchiques et les rapports d'autorité de la communauté.

Les rapports entre communauté et individu deviennent des rapports de compromis et de négociations. C'est dans cet espace de négociation, avec les stratégies de contournement, de réinterprétation et même de manipulation, que l'on place la naissance de la subjectivité propre à ces jeunes. L'individu naît alors non dans la rupture, mais dans le compromis.

Cet individualisme naissant passe par l'adhésion à des réseaux de sociabilité extra communautaires, et extra familiaux, comme les groupes d'amis, les associations de quartier, les confréries, les associations villageoises. Là également, la référence à la communauté reste présente. Ces associations sont en fin de compte des formations hybrides, qui s'inspirent des valeurs de la communauté, puisque la dette et le système de don et contre don y est omniprésent, mais en même temps, elle fonctionnent suivant une forme contractuelle, sur des bases individuelles et un souci de démocratisation.

- **La diversité des parcours d'individualisation**

Je suis partie alors du relationnalisme pour comprendre la construction de l'individu pour me situer du point de vue non pas d'une typologie d'individu pré conçue, unique et finie, mais du point de vue des parcours, des stratégies et des représentations dépendantes du contexte géographique, sociale, mais aussi de la situation même de l'individu en question.

Selon Durkheim, l'individu serait le résultat du progrès de la division sociale du travail et de la civilisation. Il défend ainsi l'idée d'un individualisme comme un invariant de la condition humaine, un idéal à atteindre. Cet impératif social, commandé par la force de l'évolution de la société, contraste avec le bricolage identitaire dont les jeunes de cette présente recherche ont fait preuve. Dans la partie théorique de ce travail, je me posais la question de savoir si l'individu de la rationalité occidentale, pensée dans un schéma évolutionniste, n'est pas tout aussi dépendant de déterminations sociales qui le

condamnent à être cet individu prédéfini et attendu comme tel.

En étudiant la vie de ces jeunes, dans leur combat quotidien pour la survie existentielle, nous avons été témoin de la construction du sujet par lui-même, du moins en pleine conscience de lui-même. Et c'est paradoxalement dans une situation d'abandon, par leurs propres familles, par l'État, et par un monde dominé par la compétition, que ces jeunes, pas tout à fait sûrs d'eux, inaugurent une façon originale d'être sujet. L'originalité de leur quête réside dans le changement d'orientation, puisque jusqu'à présent, l'individu était objectivé, au service d'un projet démiurgique de la modernité, qui a voulu faire de lui, l'unique porteur d'histoire. On peut ainsi parler d'émergence d'un individu qui tente de prendre en main son destin, avec les moyens du bord, qu'il trouve ou qu'il se donne au gré de ses stratégies.

L'analyse thématique fait état d'une certaine homogénéité dans les résultats, à savoir l'émergence d'une certaine conscience de soi qui se réalise non pas dans la rupture avec la communauté, mais dans la renégociation de l'organisation même de la société. Les hiérarchies, les castes, les rôles prédéfinis, les relations homme femme. Pourtant cette conclusion globale ne doit pas cacher la diversité des parcours et l'inégalité qui existe dans ce processus d'individualisation. La thèse a montré que le devenir sujet de ces jeunes se passait dans des stratégies de contournement. Mais elle montre aussi la diversité de ces stratégies, selon la situation économique et sociale de la personne, son sexe, son niveau d'instruction et plus subtilement, ses espoirs et donc sa confiance en ses capacités.

D'abord une différence entre homme et femme : hommes et femmes n'ont pas les mêmes positions de départ, ni les mêmes rôles, ni les même atouts. Les attentes de la société ne sont pas non plus les mêmes vis-à-vis des hommes que des femmes. On a vu dans l'analyse de l'occupation de l'espace, que certains jeunes hommes ont pu déménager, et ainsi prendre une distance relative par rapport à la famille. Pour les filles

cette prise de distance est impensable. La seule possibilité de sortir de chez les parents, c'est le mariage. Un mariage qu'elles tentent de retarder le plus possible, en s'investissant dans les études ou le travail.

L'inégalité dans le processus d'individualisation tient aussi des capacités dont dispose la personne. Il faut avoir les moyens de prendre de la distance. Les enjeux et les termes de la négociation peuvent être différents selon qu'on détient un capital financier ou social plus ou moins grand.

Une inégalité également perçue selon la position occupée dans la hiérarchie familiale et les attentes que la famille porte sur la personne. Je pense ici à la position extrêmement difficile des aînés de la famille.

La diversité des parcours dans le processus d'individualisation est un fait. Et c'est en ouvrant cette possibilité d'un devenir sujet actif plutôt que passif, où chaque sujet se saisit de son histoire personnelle et de son environnement pour cheminer comme individu, que l'on entrevoit toutes la gamme de possibilités dont dispose la personne, même dans un contexte communautaire.

- **Individualisation au féminin**

L'analyse des récits des jeunes filles a montré que si le besoin d'autonomie est aussi présent chez les hommes que chez les femmes, la prise de distance elle, est plus subtile chez les dernières. En effet, dans cette société matriarcale, les jeunes filles portent en elles toute la continuité familiale, sociale et communautaire. De ce fait, leur socialisation, de même que leurs obligations communautaires, sont plus contraignantes. C'est la raison pour laquelle, leurs stratégies se sont révélées être plus subtiles, et surtout beaucoup plus proches de la réinterprétation que de la rupture. Elles n'en sont pourtant pas moins efficaces.

Parmi les stratégies déployées par les jeunes femmes, on a pu noter un investissement au travail, plus important, qui contraste avec le rapport au travail observé par les chercheurs en sciences sociales, chez les sénégalaises. En Afrique, la femme sénégalaise était en général la moins impliquée dans un travail rémunérateur, parce que trop tournée vers le mariage (Adjamagbo et Antoine, 2004 ; Locoh et Lopez-Escartin, 1992). Pourtant l'analyse des récits infirme cette tendance, avec des jeunes filles pour qui « le travail est le premier mari ». En effet, le travail leurs permet non seulement de gagner leur autonomie financière, mais aussi de retarder le mariage, et surtout de s'évader un peu du quotidien familial et des contraintes sociales souvent très lourdes à supporter.

Cette situation peut être considérée comme un aspect important du changement social amorcé au Sénégal. La Sénégalaise n'est plus seulement vouée à se marier, mais s'investit aussi dans le travail. Peut être l'effet de la crise, qui fait que les maris ne peuvent plus vraiment assurer leur rôle de pourvoyeur. On a vu que durant la crise, les femmes deviennent souvent des amortisseurs de crise au point de devenir des chefs de ménage.

Pourtant on ne peut pas dire que dans leur quête d'autonomie, les jeunes filles renient le mariage, bien au contraire. Si l'investissement au travail permet de retarder le mariage, il ne lui enlève en rien son caractère obligatoire et son rôle d'intégration sociale. Même si « le mariage ne paye plus », il continue d'être valorisé et respecté dans ses fondements et dans ses éléments de légitimation.

- **Les modalités du changement social**

Cette thèse s'intéresse depuis le début au renouvellement du lien social au Sénégal. Cette thèse s'est depuis le début appuyé sur une théorie du changement social qui s'inscrit dans la dialectique entre changement et permanence. Dans le cas de cette

recherche portant sur les jeunes à Dakar, nous avons pu vérifier l'hypothèse selon laquelle, tout ne change pas d'un coup, ni complètement. Je vais prendre trois exemples dans mes résultats empiriques pour l'illustrer.

D'abord une critique d'une vision basée sur une dynamique de la modernité due à la désacralisation du monde et la disparition des garants méta sociaux comme la croyance aux ancêtres, à la tradition. Max Weber identifie la modernité à la sécularisation et au désenchantement, grâce à ce qu'il appelle l'intellectualisme. Ainsi, la modernité serait incompatible avec la croyance à la révélation divine, incompatible au finalisme religieux et incompatible aux systèmes holistes. Pourtant cette évolution de la société qui aboutirait à l'individualisation ne se vérifie pas dans le cadre de cette thèse, puisqu'aujourd'hui on assiste à un véritable boom religieux notamment dans le milieu urbain sénégalais. Cette présence accrue de la croyance et de la religion, surtout à travers l'adhésion aux confréries qui sont des branches de la religion musulmane, et qui se caractérise par le regroupement autour d'un guide religieux, loin d'être une re-traditionalisation, est au contraire un facteur de recomposition identitaire très puissant, qui témoigne d'une certaine modernité propre au Sénégal. « Il constitue, d'après Xavier Audrain, une caractéristique des dynamiques du changement façonnant la société sénégalaise contemporaine ». Jean François Bayard, parle du fait religieux comme d'un axe référentiel, avec le grand engouement de la jeunesse urbaine sénégalaise pour la recherche de la spiritualité. On peut dire que la quête d'autonomie chez les jeunes ne signifie pas rejet de la religion, puisqu'ils se servent de la religion pour appuyer leur position et pour trouver une certaine légitimité, ce qui est conforme la thèse selon laquelle changement et continuité vont de pair.

Le deuxième axe se dirige contre une conception de la modernité qui signe la mort des systèmes communautaires traditionnels, opposant ainsi modernité et tradition. La thèse pose comme résultat qu'il y a une continuité entre tradition et modernité. On peut

même dire que la tradition est source de modernité. En Occident, l'État a joué un rôle important dans l'avènement de la modernité. Au Sénégal, s'il ne parvient pas à organiser l'ensemble du corps social. On ne peut pas dire qu'il joue vraiment son rôle d'acteur de la modernité. Paradoxalement, c'est d'autres unités englobantes, qui prennent la forme de lieux hautement communautaires, qui constituent des réseaux de captation de la modernité. Ces unités sont les associations villageoises, les confréries, les réseaux communautaires de socialisation. Au Sénégal les classes sociales ne se sont pas affirmées comme en Occident, et ont finies par être parasitées par ces réseaux qui véhiculent de nouvelles hiérarchies, et de nouvelles valeurs, souvent inspirées de la tradition.

Nous avons vu dans les résultats empiriques de ce travail, à quel point la démultiplication des réseaux d'appartenance était importante dans la quête d'autonomie et dans l'élargissement d'un espace individuel. Pourtant ces réseaux d'appartenances ne constituent pas en soi une création nouvelle, puisqu'ils s'inscrivent dans le prolongement de structures sociales existantes. Si on prend l'exemple des groupes d'amis, très importants dans le processus d'individualisation et de recherche d'une identité positive, on peut dire qu'ils constituent dans leurs formations et dans leurs règlements internes, une copie des groupes d'âges formés à partir des rites d'initiations qui sont un des éléments les plus importants de la socialisation de l'enfant. En effet, les rites sont organisés de telle sorte que les personnes qui ont été initiées en même temps sont de vrais frères. L'initiation était également une formation pour un art de vivre en communauté. Le moment où on tente de faire intégrer à l'enfant qui devient adulte, les règles de la communauté. Aujourd'hui, ce rite n'en n'est plus un vraiment. En ville la circoncision se fait dans les établissements de santé, souvent de façon individuelle, ou encore dans la fratrie rapprochée. Les seuls éléments qui restent de ce système sont d'ordre folklorique. Il n'en demeure pas moins que si ces rites sont dépouillés de leur

signification initiale, ils restent des terreaux où viennent puiser ces jeunes pour constituer de nouveaux groupes d'appartenance, parallèles et concurrents à la famille.

Il y a un autre élément de l'organisation sociale traditionnelle, qui couvre le groupe d'initiation, et qui sont les classes d'âge, qui regroupe toutes les personnes de la même génération. Dans chacun des groupes sexuels, il y a une classification par âge, qui souvent permet de fixer les statuts, les places et les responsabilités dans la société. Ces groupes d'âges sont de véritables cellules de solidarités et d'entraide. Là où ces classes d'âge sont intéressantes dans leur rôle de modèle actualisé pour ces jeunes, c'est qu'elles transcendent la division fonctionnelle de la société, et introduisent une certaine harmonisation dans les niveaux sociaux, les familles, les castes, les rapports de sexes. Ces groupes d'âges ont donc une fonction unificatrice, et de ce fait ont tout leur attrait pour ces jeunes d'aujourd'hui en quête d'égalité.

Enfin pour illustrer l'hypothèse posée par ce travail, qui est celle d'un changement dans la continuité, l'exemple des castes est très parlant. En effet, l'exemple des castes montre que quelque soit la prise de distance par rapport à la communauté, et quelque soit les groupes d'appartenances nouveaux, on reste toujours dans des considérations statutaires. Les résultats de cette recherche démontrent à quel point les jeunes, castés ou non, tendent à minimiser ce système, qu'ils jugent injuste et sans fondement. Pourtant lorsqu'il s'agit de se marier, les castes reprennent toute leur signification initiale et continuent de justifier l'endogamie de caste. Comme si, quelque soit notre volonté de fonder notre action sur la raison et sur l'objectivité, nous sommes toujours dépendant de notre culture d'appartenance. Ainsi, la communauté demeure-t-elle le pourvoyeur d'identité par excellence, ce qui explique pourquoi la recherche de la reconnaissance sociale constitue paradoxalement l'objectif même de la volonté de singularisation et d'individualisation.

BIBLIOGRAPHIE

ADJAMAGBO, Agnès et ANTOINE, Philippe (2004) *Etre femme « autonome » dans les capitales africaines les cas de Dakar et Lomé*, Document de travail DIAL / Unité de Recherche CIPRE.

ANHEIM, Etienne (2005) Individu, écriture et dévotion. Une lecture de Pétrarque, in BEDOS-REZAK B. M. ET IOGNA-PRAT D. (sous la direction de), *L'individu au Moyen Âge. Individuation et individualisation avant la modernité*, Aubier, Paris.

ANTOINE, Philippe et NANITELAMIO, Jeanne (1995) Peut-on échapper à la polygamie à Dakar ? Chronique du CEPED n° 32.

ANTOINE, Philippe, DJIRE M. et NANITELAMIO Jeanne (1998) Au cœur des relations hommes-femmes : polygamie et divorce, in *Trois générations de citadins au Sahel*, éditions l'harmattan.

ANTOINE, Philippe, DJIRE Mamadou (1998) Un célibat de crise, in *Trois générations de citadins au Sahel*, éditions l'harmattan.

ANTOINE, Philippe (1995) *les familles dakaroises face à la crise*, Ifan, Orstom, Ceped.

ARIES, Philippe et DUBY, Georges (dir.) (1985) *Histoire de la vie privée* [5 tomes]. Paris, éditions du Seuil.

ARISTOTE (1972) *Éthique à Nicomaque*, traduit par J. Tricot, Paris, Vrin.

AUDRAIN, Xavier (2002) *Baay Fall du temps mondial : individus modernes du Sénégal. Des dynamiques de construction de sujets individuels et d'invention d'une modernité véhiculées par l'originale communauté Islamique des Baay-fall*. Mémoire de DEA d'Etudes Africaines, Paris 1 – La Sorbonne, U.F.R 11, de Science Politique.

AUGE, Marc (1969) Statut, pouvoir et richesse : relations lignagères, relations de dépendance et rapports de production dans la société Alladian in : *Cahier d'Etudes Africaines*, 9, 3, (35), Paris, EHESS.

AUGE, Marc (1994) *Le sens des autres*, Paris, éditions Fayard.

HAXAIRE, Claudie (2003) *Âges de la vie et accomplissement individuel chez les Gouro (Nord de la Côte d'Ivoire)*, Revue de « L'Homme » Éditions de l'EHESS, n° 167-168, 3-4.

BA, Amadou Hampathé (1971) La notion de personne en Afrique, in *La notion de personne en Afrique noire*, colloques internationaux du CNRS.

BAILLEAU, Francis (1991) Les mutations désordonnées de la société française, *La Recherche*, vol.22.

BALANDIER, Georges et MERCIER, Claude (1952) *Les pêcheurs lebous*, Saint-Louis, Sénégal: IFAN-Sénégal, Collection Études sénégalaises.

BALANDIER, Georges, (1971) *Sociologie actuelle de l'Afrique noire*, Paris, PUF.

- BALANDIER, Georges (1968), Tradition et continuité, in *Cahiers internationaux de sociologie*, vol. 44, janvier-juin, pp. 1-12. Paris : Les Presses universitaires de France.
- BALIBAR, Etienne (2002) *Droit de cité*, 2^{ème} édition, P.U.F., coll. « Quadrige ».
- BARDIN, Laurence (1986) *L'analyse de contenu*, Paris PUF.
- BARRY, Boubacar, (1988) *La Sénégambie du XVe au XIXe siècle : traite négrière, Islam et conquête coloniale*, Paris Harmattan.
- BASTIDE, Roger (1971) Le principe d'individuation, in *La notion de personne en Afrique noire*, colloques internationaux du CNRS, L'harmattan, Paris.
- BAUMANN, Evelyne (2003) Marché du travail, réseau et capital social, le cas des diplômés de l'enseignement supérieur au Sénégal, in LEIMDORFER François et MARIE Alain, *L'Afrique des citadins*, édition Karthala.
- BAYART, Jean François (1993) *Religion et modernité politique en Afrique noire*, Karthala, Paris.
- BAYART, Jean François (1983) La revanche des sociétés africaines. *Politique africaine*, n.11.
- BECK, Ulrich (1986) *La société du risque. Sur la voie d'une autre modernité*, trad., Paris, Aubier, coll. Alto.
- BEDOS-REZAK, Brigitte Miriam et IOGNA-PRAT, Dominique (sous la direction de) (2005) *L'individu au Moyen Âge. Individuation et individualisation avant la modernité*, Aubier, Paris.
- BENOIT-GUILBOT, Odile (1986) Quartiers d'ortoirs, quartiers villages: contributions d'images et enjeux de stratégies localisées. *L'esprit des lieux*. CNRS, Paris.
- BERTAUX, Daniel (1997) *Les récits de vie, perspective ethnosociologique*, collection sociologie, Paris, Nathan.
- BISSILIAT, Jeanne (éd.) (1996) *Femmes du Sud, chefs de famille*, Paris, Karthala.
- BLUMER, H. (1969). *Symbolic interactionism*. Englewood Cliffs, N.J. : Prentice-Hall.
- BONALD, Louis-Gabriel-Ambroise (1796) *Théorie du pouvoir politique et religieux dans la vie civile, démontrée par le Raisonement et par et par l'Histoire*, Konstanz.
- BOUCHARD, Hélène (2006) Le mari est-il un obstacle au commerce des dakaroises, in BOUCHARD Hélène et RONDEAU Chantal, *Commerçantes de Dakar et de Bamako. La réussite du commerce pour des femmes mariées*, Paris, l'Harmattan.
- BOUDON, Raymond (1986) Individualisme et holisme dans les sciences sociales, in BIRNBAUM Pierre et LECA Jean (dir.), *Sur l'individualisme*, Paris, Presses de la Fnsp.
- BOUDON, Raymond (1977) *Effets pervers et ordre social*, Paris, Puf.
- BOUDON, Raymond (1984) *La Place du désordre. Critique des théories du changement social*, Paris, PUF.

BOURDIEU, Pierre (1980), « La jeunesse n'est qu'un mot », *Questions de sociologie*, Paris, Éditions de Minuit.

BOYE, Abdel Kader (Sous la direction de) (1987) *Condition juridique et sociale de la femme dans quatre pays du sahel*, études et travaux de l'USED n.9.

BOYE, Abdel Kader (1987) *Synthèse des études nationales et observations complémentaires sur la condition juridique et sociale de la femme dans quatre pays de Sahel : Burkina Faso, Mali, Niger, Sénégal*, sous la direction de Abdel Kader Boye. (Bamako, Mali), Institut du Sahel, Unité Socio-économique et de Démographie, Déc. 1-91.

BREHIMA, Bérédogo (2002) Le régime des castes et leur dynamique au Mali. Recherches Africaines, Numéro 00-2002, adresse électronique : <http://www.recherches-africaines.net/document.php?id=81>.

BRILLAU, Alain, ROUBAUD, François et TORELLI, Claude (2002) *L'emploi, le chômage et les conditions d'activités dans les principales agglomérations de sept états membres de l'UEMOA*. Principaux résultats de la phase I de l'enquête 1-2-3 de 2001-2002, Paris, Dial, document de travail.

BUGNICOURT, Jacques et DIONE, Emmanuel Seyni (1987) *Pauvreté ambiguë : enfants et jeunes au Sénégal*, Dakar, ENDA et UNICEF, Études et Recherches, n°112-113.

BURCKHARDT, Jacob (1986) *La Civilisation de la Renaissance en Italie* (Die Kultur der Renaissance in Italien, 1860), trad. H. Schmitt et R. Klein, 3 vol., L.G.F., Paris.

BURGUIERE, André (1986) En Afrique, la famille à la croisée des chemins, in *Histoire de la famille* (sous la direction de) BURGUIERE André, KLAPISCH-ZUBER Christiane, SEGALIN, Martine et ZONABEND, Françoise, Paris, Armand Colin.

COLLIOT-THELENE, Catherine (2006) Après la souveraineté : que reste-t-il des droits subjectifs ? *Eurostudies*, volume 2, numéro 2, Centre canadien d'études allemandes et européennes. <http://id.erudit.org/iderudit/014585ar>

CAHIERS DE L'ALTERNANCE (LES) 2001: de l'alternance... au changement (juillet 2001), Dakar, CESTI.

CALVES, Anne-Emmanuelle et MARCOUX Richard (2004) Réponses des populations à la crise en Afrique francophone : l'éclairage des enquêtes biographiques récentes, *Cahiers québécois de démographie*, 33, 2.

CALVES, Anne-Emmanuelle et MARCOUX Richard (2008) « L'individualisme « à l'africaine » *sociologie et Société* vol. 39(2).

CASSIRER, Ernst (1983) *Individu et cosmos dans la philosophie de la Renaissance*, Paris, Minuit (1^{ère} éd. : 1927).

CASTELLS, Manuel (1999) *Le pouvoir de l'identité*, Fayard, Paris.

CASTORIADIS, Cornélius (1975) *L'institution imaginaire de la société*, Paris, seuil.

- CHALIFOUX, Jean-Jacques (1984) Les récits de vie, in GAUTHIER B. (ed.) Recherche sociale : de la problématique à la collecte des données, Québec, QC, Les presses universitaires du Québec.
- CHARVET, Dominique (dir.) (2001) *Jeunesse, le devoir d'avenir*. Paris, La documentation française.
- CICCHELLI, Vincenzo (2001) *La construction de l'autonomie. Parents et jeunes adultes face aux études*, Paris, Presses Universitaires de France.
- COHEN R, COPANS Jean (1978) *African Labour History*, PCW Gutking. London Beverly Hills.
- COLLIN, J-P., et GODBOUT, J. (1975) Les organismes populaires en milieu urbain: contre pouvoir ou nouvelle politique professionnelle, Montréal, INRS-Urbanisation.
- COLLOMB, Henri (1965) Assistance psychiatrique en Afrique: expérience sénégalaise », in *Psychopathologie africaine*, vol. 1 no. 1.
- CONSTANTIN, François et COULON, Christian (1997) *Religion et transition démocratique en Afrique*, Paris, Karthala.
- COPANS, Jean (1990) *La longue marche vers la modernité africaine*, Karthala, Paris.
- COPANS, Jean (1980) *Les marabouts de l'arachide. La confrérie mouride et les paysans du Sénégal*, Le Sycomore, Paris.
- COQUERY-VIDROVITCH, Catherine (1994) *Les Africaines, histoire de la femme en Afrique Noire du XIXe au XXe siècle*, Paris, Desjonquières.
- CORIN, Elen (1980) Vers une réappropriation de la dimension individuelle en psychologie africaine, *Canadian Journal of African Studies / Revue Canadienne des Études Africaines*, Vol. 14, No. 1.
- COURADE, Georges (éd.) (2000) *Le désarroi camerounais. L'épreuve de l'économie-monde*, Paris, Karthala.
- COUSSY, Jean et VALLIN, Jacques (1996) *Crise et population en Afrique*, Paris CEPED.
- CRUISE O'BRIEN, Donald B. (1992) Le contrat social sénégalais à l'épreuve, *Politique africaine*, n° 45.
- DARYUSH, Shayegan, (1996) Le choc des civilisations, *Esprit* n°4.
- La déclaration universelle des droits de l'homme et du citoyen de 1789*
- DE MAISTRE Joseph (1884-93) *Œuvres complètes*, 14 vols. Lyon, Vitte.
- DEN BOK, Nico (2005) La sagesse de Danielitas. Richard de Saint-Victor et la quête de l'individualité essentielle, in BEDOS-REZAK B. M. et IOGNA-PRAT D. (sous la direction de), *L'individu au Moyen Âge. Individuation et individualisation avant la modernité*, Aubier, Paris.
- DENZIN, N. K., and LINCOLN, Y. S. (1994) Introduction. Entering the field of qualitative research, in N. K. DENZIN & Y. S. LINCOLN (Éds), *Handbook of qualitative research*. Thousand Oak, Sage.

- DENZIN, N. K., and LINCOLN, Y. S. (2000) *Handbook of qualitative research*. Thousand Oaks, Sage.
- DESCARTES (1987) *Discours de la méthode*, 1637, rééd. Fayard, Paris.
- DESCARTES (1996) *Œuvres*, éd. Adam et Tannery, I et X, Cerf, Paris, 1897-1913, rééd. Vrin, Paris.
- DESLAURIERS, Jean-Pierre (1991) *Recherche qualitative. Guide pratique*. Montréal, McGraw-Hill Éditeurs.
- DIAGNE, Souleymane Bachir et OSSEBI, Henri (dir.) (1996) *La question culturelle en Afrique : contextes, enjeux, et perspectives de recherches*, Codesria, Dakar.
- DIAL, Fatou Binetou (2008) *Mariage et divorce au Sénégal, itinéraires féminins*, Paris, Editions Karthala ; Dakar-Etoile, Sénégal, CREPOS.
- DIME, Mamadou Ndongo (2007) Remise en cause, reconfiguration ou recomposition ? : des solidarités familiales à l'épreuve de la précarité à Dakar, *Sociologie et sociétés*, vol. 39 no 2.
- DIME, Mamadou Mdongo et CALVES, Anne Emmanuelle (2006) Du « jamonoy twist » au « jamonoy xoslu » : le basculement dans la précarité de ménages de la classe moyenne à Dakar, *Revue Canadienne d'études africaines*, vol. 40, no 6.
- DIME, Mamadou Mdongo, (2007) Galérer, bricoler, partager et rêver : figures de la précarité juvénile à Dakar, in *La jeunesse en Afrique subsaharienne*, (sous la direction de ASSOGBA) Yao, les éditions de l'IQRC, Québec, Canada.
- DIOP, Abdoulaye Bara (1985) *La famille wolof*, éditions Khartala, Paris.
- DIOP, Abdoulaye Bara (1981) *La société wolof*, éditions Karthala, Paris.
- DIOP, Moussa (1967), La dépression chez le Noir africain, *Psychopathologie Africaine*, vol. 3, no 2.
- DIOP, Momar-Coumba. (Dir.) (2003) *La société sénégalaise entre le local et le global*, Paris, Karthala.
- DIOP, Momar-Coumba (2002) Réformes économiques et recompositions sociales, in O'BRIEN Donald B. Cruise, DIOP Momar-Coumba, et DIOUF Mamadou (dir.), *La construction de l'État au Sénégal*, Paris, Karthala.
- DIOUF Mamadou (2001) *Histoire du Sénégal : le modèle Islamo-wolof et ses périphéries*, Maisonneuve et Larose, Paris.
- DIOUF, Mamadou (2002) Les cultures urbaines entre tradition et mondialisation, in DIOP Momar-Coumba. (dir.), *Le Sénégal contemporain*, Paris, Karthala.
- AGENCE NATIONALE DE LA STATISTIQUE ET DE LA DEMOGRAPHIE DU SENEGAL, (ancien DPS) (2004) 2ème Enquête sénégalaise auprès des ménages.
- DUMONT, Louis (1991) *Essai sur l'individualisme, une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Paris, éditions du Seuil.
- DUMONT, Louis (1967) *Homo hierarchicus*, Paris, Gallimard.

- DURKHEIM, Émile (1970) *L'individualisme et les intellectuels* (1e éd. : 1898), in *La science sociale et l'action*, Paris, PUF.
- DURKHEIM, Émile (1970) *Le dualisme de la nature humaine et des conditions sociales* » [1914], in *La science sociale et l'action*, Paris, PUF.
- DURKHEIM, Émile (1999) *Le suicide*, Paris, PUF, coll. « Quadrige », [1897].
- DURKHEIM, Émile (1981) *Les règles de la méthode sociologique*, Paris, Puf, coll. « Quadrige », [1895].
- DURKHEIM, Emile (1960) *De la division du travail social*, Paris PUF.
- EHRENBERG, Alain (1995) *De l'individu incertain*, Calmann-Lévy, Paris.
- EHRENBERG, Alain (1998) *La fatigue d'être soi - dépression et société*, Odile Jacob, Paris.
- ELIAS, Norbert (1987) *La société des individus*, Éditions Fayard / Pocket.
- ELIAS, Norbert (1992) *Time: An Essay*, New York/Oxford, Basic Blackwell.
- ELOY, Jean Yves et VANDERPOTTE Gérard (1973) *Ambiguïté des définitions du chômage*, in *Sociologie du travail*, Paris, éditions du seuil.
- ENGELHARD, Philippe (1996) *L'Homme mondial*, Arléa.
- ERNY, Pierre (1968) *L'enfant dans la pensée traditionnelle de l'Afrique noire*, Le livre africain, Paris.
- ERNY, Pierre (1981) *De l'éducation traditionnelle à l'enseignement moderne au Rwanda (1900-1975) : Un pays d'Afrique noir en recherche pédagogique*. Diss. Université de Strasbourg 11, Lille : Service de reproductions de thèses.
- ESSE Amouzou, (2009) *L'impact de la culture occidentale sur les cultures africaines*, L'Harmattan, Paris.
- FAINZANG, Sylvie et JOURNET, Odile (1988) *La femme de mon mari. Anthropologie du mariage polygamique en Afrique et en France*, Paris, L'Harmattan.
- FALL, Abdou Salam (1991) *Quand le voisinage en ville concurrence la famille : réseaux de voisinage, et insertion urbaine à Dakar, 28me conférence européenne sur l'analyse des réseaux*, CNRS/IRESO, Paris.
- FALL, Abdou Salam (1991) *Réseaux de socialisation et insertion urbaine dans l'agglomération de Dakar*. Thèse de doctorat de sociologie, faculté de lettres et des sciences humaines, Université Cheikh Anta Diop, Dakar, Sénégal.
- FARGUES, Philippe (1987) *La démographie du mariage arabo-musulman : tradition et changement*, *Machreb Machrek*, no 116, avril-juin.
- FORTIN, Andrée (1988) *Du voisinage à la communauté ?*, *Cahier de recherche sociologique*, 6, 2.

FORTIN, Andrée (1991) La participation : des comités de citoyens au mouvement communautaire, in GODBOUT Jacques T. (ed.) *La participation politique. Leçon des dernières décennies*, Québec, Institut québécois de recherche sur la culture, collection « questions de culture ».

FORTIN, Andrée (1993) Nouveaux réseaux : les espaces de sociabilité, *Revue internationale d'action communautaire*, 29/69.

FREUD, Sigmund (1895) *La naissance de la psychanalyse*, Paris, PUF.

FUKUYAMA, Francis (1992) *La fin de l'histoire et le dernier homme*, Paris, Gallimard.

GAGNON Nicole et HAMELIN Jean (1978) *L'histoire orale*, Sainte Hyacinthe, Edisem.

GALLAND, Olivier (1984) Précarité et entrée dans la vie, *Revue française de sociologie*, vol xxv.

GALLAND, Olivier (1993) Qu'est-ce que la jeunesse ? in CAVALLI, Alessandro et GALLAND, Olivier (ed.) *L'allongement de la jeunesse*, actes sud, observatoire du changement social en Europe occidentale, Poitiers.

GAUCHET, Marcel (2002) *La démocratie contre elle-même*, Paris, Gallimard.

GEERTZ, C. (1988). *Works and lives*. Stanford, Ca: Stanford University Press.

GIDDENS, Anthony (1987) *La constitution de la société : éléments de la théorie de la structuration*, Paris, Presse universitaire de France.

GODBOUT, Jacques (2007) *L'homo donator*. Ce qui nous tient ensemble, in *L'individu social : autres réalités, autres sociologies*, (sous la direction de) HIRSCHORN Monique, Presses universitaires de l'Université Laval, Québec.

GODBOUT, Jacques T. et COLLIN, Jean-Pierre (1977) *Les organismes populaires en milieu urbain : contre-pouvoir ou nouvelle pratique professionnelle ?* Montréal, INRS-Urbanisme, coll. « Rapports de recherche », no 3.

GOFFMAN, Erwin (1973) *La mise en scène de la vie quotidienne*, vol. 2 : les relations en public, les éditions de minuit, Paris.

GOFFMAN, Erwin (1973) *La mise en scène de la vie quotidienne*, vol.1, La présentation de soi, Éditions de Minuit, collection Le sens commun.

GRELL, Paul (1985) *Étude du chômage et de ses conséquences : les catégories sociales touchées par le non-travail : histoires de vie et modes de débrouillardise*, Montréal, Groupe d'analyse des politiques sociales, École de service social, Université de Montréal.

GREVIN, Benoît (2005) Les paradoxes d'une « individuation » stylistique : l'écriture du latin médiéval (XIIe-XIVe siècle), in BEDOS-REZAK B. M. et IOGNA-PRAT D. (sous la direction de), *L'individu au Moyen Âge. Individuation et individualisation avant la modernité*, Aubier, Paris.

GROSSIN, William (1974) *Les temps de la vie quotidienne*, Paris, Mouton.

- GRUMBACH, Michel (1988) L'individu polyphonique, *Dialogue*, n° 102.
- GUBA, E. G. and LINCOLN, Y. S. (1989). Foreword. in *Fourth generation evaluation*. London: Sage.
- GUISSÉ, Youssouf Mbargane (2000) Identité culturelle, communautés ethniques et nation en Afrique, *Ethiopiennes revue négro-africaine de littérature et de philosophie*, 1er et 2e semestres, n° 64-65.
- GULLESTAD, Marianne (1996) From obedience to negotiation: dilemmas in the transmission of values between the generations in Norway, *The Journal of Royal Anthropological Institute*, vol. 2, n° 1.
- HAVARD, Jean-François (2001) Ethos «*bul faale*» et nouvelles figures de la réussite au Sénégal, *Politique africaine* n° 82.
- HERTRICH, Véronique (2006) La polygamie : persistance ou recomposition ? Le cas d'une population rurale du Mali, *Cahiers québécois de démographie*, numéro 35, vol.2.
- HERTRICH, Véronique., et LOCOH, Thérèse (1999) Rapports de genre, formation et dissolution des unions dans les pays en développement. Liège, UIESP, *Gender in population série*.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich (1999) *Principes de philosophie du droit* (1821), trad., Paris, P.U.F.
- HOBSBAWM, E. et RANGER, T. (eds.) (1983) *The Invention of Tradition*, Cambridge, CUP.
- HUSSERL, Edmond (1962). *Ideas: General introduction to pure phenomenology*, Evanston, IL: North-western University Press.
- IOGNA-PRAT, Dominique (2005) Architecture d'intérieur. Édification personnelle et construction ecclésiale, in BEDOS-REZAK B. M. et IOGNA-PRAT D. (sous la direction de), *L'individu au Moyen Âge. Individuation et individualisation avant la modernité*, Aubier, Paris.
- KANT, Emmanuel (1989) *Opuscules sur l'histoire*, trad., Paris, Flammarion.
- KANT, Emmanuel (1974) *Vers la paix perpétuelle*, (1795), trad., Paris, P.U.F., 2^{ème} éd.
- KAUFMANN, Jean-Claude (2001) *Ego. Pour une sociologie de l'individu*, Paris, Nathan.
- KAUFMANN, Jean-Claude (2007) Individu et réflexivité, in *L'individu social : autres réalités, autres sociologies*, (sous la direction de) HIRSCHORN Monique, Presses universitaires de l'Université Laval, Québec.
- KAUFMANN, Georgia, LESTHAEGHE RON et MEEKERS, Dominique (1988) Les caractéristiques et tendances du mariage, in TABUTIN Dominique (éd.) *Populations et sociétés en Afrique au sud du Sahara*. Paris, L'Harmattan.
- KAUFMANN, Jean-Claude (1996) *L'entretien compréhensif*, Paris, Nathan Université.

- LACHAUD, Jean-Pierre (eds) (1994) *Pauvreté et marché du travail urbain en Afrique subsaharienne : analyse comparative*, *International institute for labour Studies Geneva*, Suisse.
- LAIDI, Zaki (2000) La mondialisation comme phénoménologie du monde in *Projet*, n° 261.
- LALLEMAND, Suzanne (1985) *L'apprentissage de la sexualité dans les contes d'Afrique de l'Ouest*, Paris, L'Harmattan.
- LATOUCHE, Serge (2008) Presentation, in *La revue du MAUSS*, n.13.
- LAURENT, Alain (1993) *Histoire de l'individualisme*, Que-sais-je, Paris, Presses universitaires de France.
- LEIBNIZ G.W. (1972) *Troisième écrit, ou Réponse ou seconde réplique de M. Clarke*, in *Cœuvres Paris*, Ed. Aubier-Montaigne.
- LE PAPE, Marc, PILON, Marc (1997) L'évolution des formes domestiques en temps de crise, situations africaines. *Atelier « Ménages et crise »*, ORSTOM-CEDERS, Marseille, 24-26.
- LEVI, Giovanni et SCHMITT, Jean-Claude (1996) *Histoire des jeunes en Occident*, Paris, Seuil, tomes 1 et 2.
- LIJEMBE Joseph A. (1967) *East African childhood*, Oxford University Press (Nairobi, New York).
- LIPOVETSKY, Gilles (1983) *L'ère du vide. Essais sur l'individualisme contemporain*, Paris, Gallimard.
- LOCKE, John (1977) *Deuxième traité du gouvernement civil (1690)*, Paris, J. Vrin.
- LOCKE, John (1994) *Second traité du gouvernement*, § 27, traduction de Jean-Fabien Spitz, PUF.
- LOCOH, Thérèse et LOPEZ-ESCARTIN, Nuria (1992) Les jeunes en Afrique : enjeux démographiques, enjeux sociaux, in *Cahiers québécois de démographie*, vol. 21, no. 1, printemps.
- LOMBARD, Jacques (1967) *Autorités traditionnelles et pouvoirs européens en Afrique Noire, le déclin d'une aristocratie sous le régime colonial*, Colin, Paris.
- MAFFESOLI, Michel (1993) Le quotidien et le local comme espaces de la sociabilité », in AUDET M. et BOUCHIKHI H. *Structuration du social et modernité avancée*, Ste Foy, Québec, Presses de l'Université Laval.
- MARCOUX, Richard et TOKINDANG Joël (1998) Une émancipation résidentielle remise en cause, in *Trois générations de citadins au Sahel : trente ans d'histoire sociale à Dakar et à Bamako*, l'harmattan.
- MARCUS, G.E., and FISHER, M.M.J. (1986). *Anthropology as cultural critique: an experimental moment in the human sciences*. Chicago: University of Chicago Press.

MARIANI, Léo (2008), Affirmation et distinction. Un exemple de mise en perspective d'une relation d'entretien en contexte lao. *ethnographiques.org*, Numéro 16 - septembre 2008.

MARIE, Alain (ed.) (1997) *L'Afrique des individus*, Karthala, Paris.

MARIE, Alain (2007) Communauté, individualisme, communautarisme : hypothèses anthropologiques sur quelques paradoxes africains, *Sociologie et sociétés*, vol. 39, no 2.

MARX, Karl et ENGELS, Friedrich (1966) *Manifeste du parti communiste* (1848), trad., Paris, Editions sociales, coll. « Classiques du marxisme ».

MARX, Karl (1857) *Critique de l'Economie Politique*, Préface, Pléiade, Tome I.

MAUSS, Marcel (1923-24) essai sur le don, in *l'année sociologique*, rééd. in *Sociologie et anthropologie*, PUF, coll. « Quadrige », 2001.

MAZRUI A. A., avec la collaboration de M. DE ANDRADE, M. A. ABDALOU, D. P. KUNENE et VANSINA J. (1998) , Le développement de la littérature moderne, in Mazrui A.A. et Wondji C., *L'Afrique depuis 1935*, version anglaise, 1993, Heinemann/ UNESCO/ CUP, version française, UNESCO.

MBEMBE, Achille (2000) À propos des écritures africaines de soi, *Politique africaine*, n. 77.

MBOW, Penda (2000) Démocratie, droits humains et castes au Sénégal, *Journal des africanistes*, Volume 70, Numéro 1.

MCDONALD, Peter (1985) Social organisation and nuptiality in developing countries, in CLELAND J. and HOBcraft J. (eds.), *Reproductive change in developing countries*, Oxford, Oxford University Press, XVI.

MEAD, G. H. (1965) *L'esprit, le soi et la société*. Paris, Presses Universitaires. Édition originale en anglais (1934), sous le titre *Mind, Self and Society*.

MEILLASSOUX, Claude (1975) *Femmes, greniers et capitaux*, Paris, Maspero.

MERCURE, Daniel et PRONOVOST, Gilles (1989) *Temps et société*, Québec, Institut Québécois de Recherche sur la Culture.

MERCURE, Daniel (1989) L'éclatement des temporalités vécues, *Temporalistes*, n° 12.

MEULDERS-KLEIN, Marie-Thérèse (1993) Individualisme et communautarisme : l'individu, la famille et l'état en Europe occidentale, *Droit et société* no 23-24.

MONTESQUIEU (1973) *De l'esprit des lois* (1748), éd. R. Dérathé, Paris, Garnier, 2 volumes.

MORIO, Simone, et ZOCTIZOUM, M. Yarisse (1979) *Deux études sur le chômage des jeunes instruits*, Unesco.

MOTTIN-SYLLA, Marie-Hélène (1987) *L'argent et l'intérêt : tontines et autres pratiques féminines de mobilisation de moyens à Dakar*, EMDA-GRAF-ARGENT-11.

MOUNIER, Emmanuel (1935) *La révolution personaliste et communautaire*, Éditions Montaigne, dans la collection « Esprit ».

- NANITELAMIO, Jeanne (1995) Insertion urbaine et représentations des statuts féminins, in ANTOINE, Philippe et DIOP, Abdoulaye Bara *La ville à guichets fermés ?* Dakar, IFAN/ORSTOM.
- NDIAYE, Salif, DIOUF, Papa Demba, AYAD Mohamed (1994) *Enquête Démographique et de Santé au Sénégal (EDS-II,)* 1992/93, Direction de la Prévision et de la Statistique, DHS/Macro International Inc.
- NIANG, Abdoulaye (2007) La jeunesse africaine et le changement social, in *La jeunesse en Afrique subsaharienne*, (sous la direction de) Yao Assogba, les éditions de l'IQRC, Québec, Canada.
- PALANTE, Georges (1901) *Précis de Sociologie*, Paris, Alcan.
- PALANTE, Georges (1904b) *Combat pour l'individu*, Paris, Alcan.
- PELISSIER, Paul (1966) *Les paysans du Sénégal, les civilisations agraires du Cayor à la Casamance*, Ministère de l'éducation nationale et CNRS, Paris.
- PETITAT, André (1995) Le don : espace imaginaire normatif et secret des acteurs. *Anthropologie et Sociétés*, Volume 19, numéro 1-2.
- PILON, Marc (1996) Les familles africaines en plein remue ménage, *La Chronique Du Ceped*, Avril-Juin, no 21.
- PIOT, Charles (1993) *Remotely global, Village modernity in West Africa*, The university of Chicago press, Chicago and London.
- PITROU, Agnès (1987) L'interaction entre la sphère du travail et la sphère de la vie familiale, *Sociologie et sociétés*, vol. XIX, no 2.
- PLATON (1966) *La République*, trad. R. Baccou, Garnier Flammarion, (ou trad. P. Pachet, Folio Essais.
- PNUD (1997) *Rapport mondial sur le développement humain*, Paris, Éditions Économica.
- PNUD (2000) *Rapport sur la pauvreté dans le monde. Vaincre la pauvreté humaine*, Paris, Éditions Économica.
- PNUD et Sénégal (2001) *Enquête sur la perception de la pauvreté au Sénégal (volet quantitatif. Analyse QUID 2001)*. Dakar : Ministère de l'Economie, des Finances et du plan.
- PROULX, Serge (2002) « Mondialisation et mouvements d'affirmation identitaire : expressions possibles de la société civile internationale », in Francis Jauréguiberry & Serge Proulx (sous dir.), *Internet, nouvel espace citoyen?*, Paris, L'Harmattan.
- PROULX, Serge (2002) L'identité québécoise à l'ère des réseaux numériques: entre cyberspace et mondialisation, Colloque Bogues: *Globalisation et pluralisme*, Montréal, 24-27.
- RADCLIFFE-BROWN et FORDE Daryll (1953) *Systèmes familiaux et matrimoniaux en Afrique*, Paris, PUF.

- RAWLS, John (1995) *Libéralisme politique*, trad., Paris, P.U.F, coll. « Philosophie morale ».
- RAWLS, John (1987) *Théorie de la justice*, trad. Paris, Le Seuil.
- RAYMOND, François (1836) *Supplément au dictionnaire de l'académie française*, Paris 1836.
- RENE, Jean François (1993) La jeunesse en mutation : d'un temps social à un espace social précaire, *Sociologie et Sociétés*, vol.XXV, no 1.
- REY, Pierre Philippe (1976) *Capitalisme négrier. La marche des paysans vers le prolétariat*, ed. Maspero. Paris.
- RONDEAU, Chantal et BOUCHARD, Hélène (2007), *Commerçantes et épouses à Dakar et Bamako*, Paris, L'Harmattan.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques (1762) *Du contrat social*, éd. B. de Jouvenel, Paris, Hachette, coll. « Pluriel ».
- SARKOZY, Nicolas (2007), *Allocution, prononcée à l'Université Cheikh Anta Diop de Dakar*, le 26 juillet.
- SAVOIE-ZAJC, L. (2000). La recherche qualitative/interprétative en éducation, in T. KARSENTI et L. SAVOIE-ZAJC (Éds), *Introduction à la recherche en éducation*, Sherbrooke, Éditions du CRP.
- SCHEHR, Sébastien (1999) La conquête de l'autonomie temporelle *Temporalistes*, n° 40.
- SCHEHR, Sébastien (2000) Processus de singularisation et formes de socialisation de la jeunesse, *Lien social et Politiques*, n° 43.
- SCHÜTZ, Alfred (1987) *Le chercheur et le quotidien. Phénoménologie des sciences sociales*. Paris : Méridiens Klincksieck.
- SCHÜTZ, Alfred (1945) Sur les réalités multiples, rééd. *Collected Papers I*; trad. in *Le Chercheur et le quotidien*.
- SCHÜTZ, Alfred (1998) *Éléments de sociologie phénoménologique* Paris, L'Harmattan.
- SECK Ibrahima (1993), *La stratégie culturelle de la France en Afrique*, éditions l'Harmattan, Paris.
- SEN, Amartya (2003) *Development as liberty. Un nouveau modèle économique : développement, justice, liberté*, Paris, Odile Jacob.
- SENEGAL (Rép.) (1997) *Programme national de lutte contre la pauvreté : stratégies et éléments de programme d'actions*, Dakar, Ministère de l'Economie, des Finances et du Plan.
- SENNETT, Richard (1997) *Les tyrannies de l'intimité*, Paris, Seuil.
- SEVEDE-BARDEM, Isabelle (1997) *Précarités juvéniles en milieu urbain africain (Ouagadougou) « Aujourd'hui, chacun se cherche »*, Paris, L'Harmattan.

SEYMOUR, Michel (2002) Individualisme moral contre droits collectifs des peuples, in Seymour Michel (dir.), *États-nations, Multinations et Organisations supranationales*, Montréal, Liber.

SIDIBÉ Amsatou Sow (1991) *Le pluralisme juridique en Afrique : l'exemple du droit successoral sénégalais*, Paris : Librairie générale de droit et de jurisprudence.

SIMARD, Jean-Jacques (2003) *La Réduction, l'autochtone inventé et les amérindiens d'aujourd'hui*, Editions Septentrion, Québec.

SIMMEL, Georg (1989) *Philosophie de la modernité*, Payot, (textes originaux de 1903).

SINGLY, François (de) (1996) L'appropriation de l'héritage culturel, *Lien social et Politiques-RIAC*, n° 35.

SINGLY, François (de) (2005) *L'individualisme est un humanisme*, Editions de l'Aube.

SINGLY, François (de) (2007) La sociologie de l'individu et le principe de non-coïncidence, in *L'individu social : autres réalités, autres sociologies*, (sous la direction de) Monique Hirschorn, Presses universitaires de l'Université Laval, Québec,.

SMITH, Adam (1776) *An Enquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, 2 Vols. Everyman's Library (London: Dent & Sons, 1904), Vol. I, *passim*.

SOUMAH, Moussa (2000) *Atlas du Sénégal*, édition Jeune Afrique (actualisation par Pape SAKHO).

SOW, Fatou (1972) *Les fonctionnaires de l'Administration sénégalaise*, Dakar, IFAN, Initiations et Études africaines, 28.

SOW, Ibrahima (1978) *Les structures anthropologiques de la folie en Afrique noire*, Paris, Payot.

SOW, Ibrahima (1977) *Psychiatrie dynamique africaine*, Paris, Payot.

SUE, Roger (1994) *Temps et ordre social*, Paris, P.U.F.

TABUTIN, Dominique (1974) La polygamie en Algérie, *Population* No 2.

TAYLOR, Charles (1992) *Grandeur et misère de la modernité*, Montréal, Bellarmin, Coll. « L'Essentiel ».

THOMASON, Irene-Taviss (1989) The transformation of the social bond: image of individualism in the 1920s versus the 1970, *Social forces*, vol.67 no. 4.

TOCQUEVILLE, Alexis (de) (1980) *De la démocratie en Amérique* (1835-1840), éd. F. Furet, édition Garnier Flammarion, collection « GF », deux vol.

TOURAINÉ, Alain (1992) *Critique de la modernité*, Paris, Fayard.

TRANI, Jean-François (2000) Les jeunes et le travail à Douala : la galère de la deuxième génération après l'indépendance, in COURADE Georges (éd.) *Le désarroi camerounais. L'épreuve de l'économie-monde*, Paris, Karthala.

TURNER, Victor Witter (1990) *Le phénomène rituel, structure et contre-structure*, Paris, PUF.

- VERNANT, Jean-Pierre (1989) *L'Individu, la mort, l'amour*, Paris, Gallimard.
- VIDAL, Claudine (1994) La solidarité africaine, un mythe à réviser, *Cahiers d'études africaines*, 136, XXXIV-4.
- VILLEY, Michel (1983) *Le droit et les droits de l'homme*, Paris, PUF.
- VIMARD, Patrice (1993) Modernité et pluralité familiales en Afrique l'Ouest, *Revue Tiers Monde*, tome 34, no 133, Paris.
- VON MOOS, Peter (2005) L'individu ou les limites de l'institution ecclésiale, in BEDOS-REZAK B. M. et IOGNA-PRAT D. (sous la direction de), *L'individu au Moyen Âge. Individuation et individualisation avant la modernité*, Aubier, Paris.
- WARNIER, Jean-Pierre (2008) Invention des traditions et esprit d'entreprise : une perspective critique, *Afrique contemporaine*, De Boeck Université, vol. 226, no 2.
- WEBER Max (1975) *Essai sur la théorie de la science*, Paris, Plon, 1965; *Le savant et le politique*.
- WEBER, Max (1922) *Economie et société*, tome 1 : Les catégories de la sociologie. traduit sous la direction de J. Chavy et E. Dampierre, Paris, Plon.
- WERNER, Jean-François (1997) Itinéraires individuels à la marge. Études de cas sénégalais, in MARIE Alain (ed.), *L'Afrique des individus*, Karthala, paris.
- WERNER, Jean-François (1993) *Sexe, drogue et marge à Dakar*, Paris, Karthala.
- WIEVROKA, Michel (2007) Différences culturelles et individualisme, in *L'individu social : autres réalités, autres sociologies*, (sous la direction de) Monique Hirschorn, Presses universitaires de l'Université Laval, Québec.
- ZOLL, Rainer (1993) *Nouvel individualisme et solidarité quotidienne*, Paris, Kimé.