



HAL
open science

Penser au-delà du “ terrain sexuel ” à Dakar. Éléments d’une épistémologie située

Thomas Fouquet

► **To cite this version:**

Thomas Fouquet. Penser au-delà du “ terrain sexuel ” à Dakar. Éléments d’une épistémologie située. 2014. hal-03594517

HAL Id: hal-03594517

<https://hal-sciencespo.archives-ouvertes.fr/hal-03594517>

Preprint submitted on 2 Mar 2022

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

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

Questions de Recherche / Research Question
N° 44 – Novembre 2014

**Penser au-delà du « terrain sexuel » à Dakar
Éléments d'une épistémologie située**

Thomas Fouquet

Centre d'études et de recherches internationales
Sciences Po

Penser au-delà du « terrain sexuel » à Dakar

Éléments d'une épistémologie située

Résumé

Issue d'une enquête de plusieurs années dans l'univers noctambule de Dakar, cette étude interroge les modalités et les enjeux de l'implication ethnographique face à la double extériorité qui caractérise la position du chercheur sur ce terrain : être un homme français, parmi des femmes sénégalaises qui, pour beaucoup d'entre elles, sont en quête de partenaires ou de « sponsors » masculins occidentaux. Aussi, comment faire avec cette image de « proie » ? Comment parvenir à une articulation aussi fine que possible entre l'analyse critique et réflexive de la situation ethnographique et celle des rapports sociaux, politiques, économiques mais aussi fantasmatiques complexes qui s'instaurent en situation postcoloniale ? L'enjeu est, notamment, de ne pas réduire l'analyse au décryptage d'un « terrain sexuel » conçu comme zone d'exception ethnographique. Par une écriture située, en s'appliquant à montrer que le véritable objet de la réflexivité se révèle toujours fuyant, cette épistémologie ancrée s'appuie sur un paradoxe heuristique : c'est la mise à distance progressive d'un « soi d'ethnologue » qui, *in fine*, permet de se tenir au plus près des individus et des pratiques étudiés. Incidemment, cette négociation de la distance à l'objet emporte par elle-même des effets d'interprétation anthropologique majeurs.

Summary

Based on a long lasting fieldwork experience in the Dakar by night, this study questions the terms and issues of ethnographical implication, facing the double externality that characterizes the position of the researcher: being a white French man among Senegalese women, whilst many of them are looking for western male partners or "sponsors." How to cope with the image of "prey" that broadly surrounds the ethnographer? How to articulate the critical analysis of the ethnographic situation, and that of social, political, economical and phantasmatic issues that emerge through "postcolonial encounter"? The problem is in particular not to reduce such an experience to the description of a "sexual fieldwork" thus designed as an ethnographic exceptional area. By showing that the real object of reflexivity always proves elusive, this rooted epistemology relies on a heuristic paradox: it is the progressive distancing of an "Ethnographer's Self" that ultimately allows to come closer to the interlocutors. Incidentally, this paradoxical negotiation of the distance carries by itself some major anthropological informations.

Thomas Fouquet est docteur en anthropologie sociale et ethnologie de l'EHESS. Il est actuellement chercheur affilié à l'Institut des mondes africains (IMAF) et contribue au Joint African Studies Program (Columbia University/Université Panthéon Sorbonne). Ses recherches portent sur les arts de la citoyenneté subalterne parmi les jeunes urbains d'Afrique de l'Ouest. Il s'intéresse en particulier à des trajectoires sociales féminines, sous l'angle des aspirations cosmopolites qui s'y rapportent et des systèmes de contrainte auxquels elles se heurtent. Sa thèse sur les « aventurières de la nuit » à Dakar est en cours de publication aux éditions Karthala (coll. « Les Afriques »).

TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION. UNE DOUBLE EXTÉRIORITÉ À L'ÉPREUVE ETHNOGRAPHIQUE : FAIRE CE QU'ON PEUT AVEC CE QU'ON EST	4
LE « TERRAIN SEXUEL », ZONE D'EXCEPTION ETHNOGRAPHIQUE ?	6
Transactions ethnographiques	7
Mieux saisir le travail du sexuel sur le social	10
FAIRE AVEC LE TERRAIN	11
Le véritable objet – toujours fuyant – de la réflexivité	12
Ndeye : l'ethnographe, entre médiateur culturel et caution morale	12
Aïda : renverser la domination... au moins en apparence	14
À la guerre comme à la guerre	18
CONCLUSION : LE TERRAIN COMME « LIEU PROPRE » ETHNOGRAPHIQUE	19

INTRODUCTION

UNE DOUBLE EXTÉRIORITÉ À L'ÉPREUVE ETHNOGRAPHIQUE : FAIRE CE QU'ON PEUT AVEC CE QU'ON EST

« Et ils ne baisent pas à l'université peut-être ?! Moi, je sais le contraire... ». Cette réponse, de bon sens s'il en est, m'a été faite par une jeune femme rencontrée dans un bar de Dakar largement dédié aux rencontres de type prostitutionnel (un espace « spécialisé » comme nommé dans la suite du texte), alors que je tentais tant bien que mal de me soustraire à ses propositions de rejoindre une chambre de passe du voisinage. Depuis plusieurs semaines, j'arpentais des établissements de nuit de la capitale sénégalaise, peinant à trouver le juste ton et la bonne posture pour engager mon ethnographie des « filles de la nuit ». Même camouflé derrière quelque neutralité académique – « je ne suis pas là en client mais pour conduire une recherche universitaire » –, le dévoilement de mon statut d'enquêteur ne réglait pas mes problèmes de positionnement, loin s'en faut.

L'objet de cette étude est ainsi de revenir sur une expérience ethnographique de long cours dans les milieux noctambules dakarois¹, alors que mon équation personnelle (un homme, blanc, français) pouvait m'assimiler au client ou « sponsor² » typique aux yeux des jeunes femmes, noires, sénégalaises que je m'étais donné d'étudier. J'aurai plus loin à préciser le recours au lexique de la prédation dans le contexte de mon étude ; cette place assignée présentait en tous cas un côté utile, dans le sens le plus fort du terme : je devais jouer l'appât. Elle se révélerait néanmoins très inconfortable sur le plan ethnographique d'une part, et très pauvre sur le plan heuristique d'autre part.

Dans les pages qui suivent, je n'entrerai pas à proprement parler dans le détail des résultats de cette recherche ni, du reste, de la problématisation qui a guidé mon travail ethnographique parmi celles que j'ai nommées des « aventurières de la nuit³ ». Je vais plutôt m'attacher à retracer quelques lignes du processus, lent, heurté, au fil duquel j'ai tenté de m'accommoder d'un rôle surdéterminé, en particulier durant la phase d'amorce de mon enquête qui s'est étendue sur plusieurs mois. Chemin faisant, les problèmes de positionnement rencontrés sur ce terrain soulèvent des questions importantes et emportent des effets de connaissance fondamentaux. Plutôt que de les passer sous silence en vertu de quelque pudeur épistémologique (parent-pauvre de la neutralité axiologique), il importe de resituer l'enquête dans les difficultés, les contingences et autres impasses qui en constituent finalement le quotidien, lui conférant son épaisseur anthropologique et politique véritable – c'est-à-dire son caractère « éminemment problématique⁴ ». À une autre extrémité, le problème est de ne pas verser dans un récit autocentré, au risque d'en dire finalement plus sur les états d'âme de l'ethnographe que sur son objet *stricto sensu*⁵.

La question qui servira de fil conducteur à cette épistémologie de terrain est celle de la difficulté à négocier la distance à l'objet et aux interlocuteurs lorsque, d'une certaine façon, on se trouve doublement extérieur à eux : en tant qu'étranger et en tant qu'homme. Quelques remarques liminaires à ce propos.

Lors de mes premières enquêtes dans la banlieue dakaroise, à la fin des années 1990, j'avais parfois accès à des conversations entre femmes, souvent au cours de tâches domestiques réalisées collectivement. Semblant s'apercevoir de ma présence, certaines m'enjoignaient alors de ne « pas

1. Thomas Fouquet, « Filles de la nuit, aventurières de la cité. Arts de la citadinité et désirs d'Ailleurs à Dakar », Thèse en anthropologie sociale (sous la direction de Michel Agier), EHESS, 2011. À paraître aux éditions Karthala, 2015.

2. Ce terme de sponsor était largement employé par mes interlocutrices pour désigner les partenaires masculins qui subvenaient à leurs besoins matériels divers.

3. Voir notamment : Thomas Fouquet, « Esquisses d'un art de la citadinité subalterne : les aventurières de la nuit dakaroise », in Mamadou Diouf et Rosalynd Fredericks (dir.), *Les Arts de la citoyenneté au Sénégal. Espaces contestés et civilités urbaines*, Paris, Karthala, 2013, p. 131-157 ; « Compétences cosmopolites. Sur quelques savoirs en jeu dans la prostitution clandestine et le *mbaraan* à Dakar », in Daouda Gary-Toukara et Didier Nativel (dir.), *L'Afrique des savoirs au sud du Sahara (XVI^e-XXI^e siècle) : acteurs, supports, pratiques*, Paris, Karthala, 2012, p. 225-261 ; « Aventurières noctambules », *Genre, sexualité & société*, n° 5, printemps 2011 (<http://gss.revues.org/1922>) ; « De la prostitution clandestine aux désirs de l'Ailleurs : une ethnographie de l'extraversion à Dakar », *Politique africaine*, n° 107, octobre 2007, p. 102-123.

4. Didier Fassin, « Introduction. L'inquiétude ethnographique », in Didier Fassin et Alban Bensa (dir.), *Les Politiques de l'enquête*, Paris, La Découverte, 2008.

5. Olivier Leservoisier (dir.), *Terrains ethnographiques et hiérarchies sociales*, Paris, Karthala, 2005.

raconter tout ça aux hommes ! ». J'avais beau faire valoir que j'étais moi-même un représentant de la gent masculine, l'argument que l'on m'opposait était à la fois sans équivoque et assez déconcertant : « Oui, mais toi tu es un Toubab [Blanc, Occidental], c'est *différent* ! ». On ne saurait mieux dire qu'origine géographique et appartenance de genre s'articulaient de façon bien spécifique dans la définition de mon périmètre ethnographique et, plus largement, dans les interactions nouées sur ce terrain.

Au-delà du simple statut d'étranger au groupe, auquel une position singulière est *de facto* octroyée, on peut suggérer qu'être Toubab à Dakar c'est, dans un tout premier temps, occuper une position relativement surdéterminée. Celle-ci prend son sens à la lumière d'une commune histoire de l'inégalité et de la domination ; d'une appartenance à un monde occidental perçu comme canal d'accès privilégié à la modernité matérielle mais aussi, symétriquement, comme source de déprivation des « vraies » valeurs sénégalaises ; d'une origine géographique faisant l'objet d'une aspiration migratoire très largement partagée (la France, et plus globalement le Nord) ; d'une aisance matérielle supposée. Sans étirer davantage cet inventaire, c'est finalement faire écho avec son propre corps à la fois à un pan de l'histoire sénégalaise (la colonisation et son legs) qui focalise des discours et des sentiments souvent passionnés, et à une certaine économie politique (écarts de prospérité et asymétrie des rapports Nord-Sud, controverses autour du phénomène migratoire et des politiques européennes en la matière, etc.). Face à ces logiques d'incorporation de hiérarchies transnationales (y compris, pour l'ethnologue, à son corps défendant), l'enjeu est, me semble-t-il, de parvenir à une articulation aussi fine que possible entre l'analyse critique et réflexive de la situation ethnographique et celle des rapports sociaux, politiques, économiques mais aussi fantasmatiques complexes qui s'instaurent en situation postcoloniale⁶. Ce jeu d'échelles comporte en soi une importante portée heuristique. Il permet d'entrer de plain-pied dans l'examen d'un domaine à la fois politiquement et historiquement fondamental, celui du rapport à l'étranger et à l'extranéité, sans se considérer soi-même comme l'objet d'irréductibles déterminismes mais bien comme un enjeu révélateur de configurations contemporaines, inscrites dans des processus historiques de long cours.

Les incidences du genre de l'ethnologue sur le déroulement de son enquête et/ou sur le choix de son objet d'étude peuvent faire l'objet de remarques assez proches. Il m'a fréquemment été suggéré que la véritable expérience de l'altérité contenue dans ma démarche d'enquête tenait peut-être moins à mon statut d'Européen sur un terrain africain, qu'à celui d'homme parmi des femmes : un exotisme de genre, pour ainsi dire. Si « l'aspect genré du terrain a [longtemps] été abandonné aux femmes anthropologues pour pondérer, ou aux chercheuses féministes pour critiquer, et [que] ces travaux eux-mêmes ont alors été largement ignorés⁷ », il est néanmoins aujourd'hui très largement admis que la neutralité (sexuelle ou genrée en l'espèce) de l'ethnologue n'est autre qu'une illusion ou un artefact. Il n'existe pas de « non-lieu sexuel » qui serait celui de l'enquête⁸.

Plusieurs questions se posent toutefois à ce propos. D'abord, doit-on en conclure que, mécaniquement, « les femmes auront tendance à choisir des sujets de femmes et les hommes à traiter de sujets d'hommes⁹ » ? Ces combinaisons genrées, si elles existent, sont-elles pertinentes et productives sur le plan anthropologique ? Mais aussi, comment déterminer de façon certaine ce qui ressort de l'un ou l'autre de ces domaines réservés ? Existe-t-il des manières de voir féminines/masculines que seule une femme/un homme serait en mesure d'appréhender dans toute leur finesse et leur épaisseur anthropologique ? Enfin, admettre que certaines formes ou pratiques sociales se prêtent mieux – voire exclusivement – à des observations féminines/masculines ne fait-il pas reposer l'analyse sur des catégories dont elle est justement supposée éclairer les mécanismes de constitution (ce qui *les rend* féminines/masculines) ?

6. Je reformule ici, en la contextualisant, la proposition de Didier Fassin : « L'analyse critique de la situation ethnographique – en tant que scène historique où se joue la rencontre entre l'anthropologue et ses interlocuteurs – et de la relation ethnographique – en tant que rapport inégal qui se noue entre l'enquêteur et les enquêtés – est pour nous la condition de possibilité d'un savoir anthropologique ou sociologique ». Didier Fassin, « Introduction. L'inquiétude ethnographique », *art. cit.*, p. 9.

7. Diane Bell, « Introduction 1. The context », in Diane Bell, Pat Caplan et Wazir Jahan Karim (eds), *Gendered Fields: Women, Men & Ethnography*, New York, Routledge, 1993, p. 1.

8. Fran Markowitz, Michael Ashkenazi (eds.), *Sex, Sexuality, and the Anthropologist*, Urbana, University of Illinois Press, 1999.

9. Marie Goyon, « La relation ethnographique : une affaire de genres », *Socio-anthropologie*, n° 16, 2005, p. 127-143.

Si l'on peut admettre que *ce qui se passe* lorsqu'un ethnographe de sexe masculin interagit avec une femme ne se joue pas tout à fait de la même manière que lorsque c'est *une* chercheuse qui rencontre une interlocutrice¹⁰ – et vice versa –, il ne s'agit pas de dire que l'une ou l'autre de ces propositions serait meilleure (ou moins bonne) du point de vue des connaissances que l'on peut en retirer, mais bien qu'elles s'inscrivent en complémentarité. Il en va sans doute de même pour la question de l'origine du chercheur, c'est-à-dire son exogénéité relative au monde social qu'il étudie. Je me rappelle cette discussion avec un collègue historien sénégalais : nous échangeons sur nos recherches respectives et il m'expliquait combien il regrettait de n'avoir pas travaillé, lui aussi, sur les stratégies féminines et le noctambulisme festif qui m'occupaient. La probabilité d'être aperçu par une connaissance au sortir d'un bar ou d'une boîte de nuit très spécialisé(e) constituait en effet à ses yeux un empêchement majeur, sa réputation personnelle et professionnelle risquant d'en pâtir trop fortement. C'est cela aussi, être un étranger en terrain sénégalais : s'autoriser des choses que, peut-être, l'on ne ferait pas aussi aisément à domicile.

Dans l'ensemble, je voudrais suggérer que ce qui fonde l'intérêt d'une recherche tient sans doute avant tout à la capacité du chercheur à faire *ce qu'il peut avec ce qu'il est*. Au-delà de son apparente banalité, cette proposition implique la prise en charge critique et réflexive de nos façons de nous positionner et d'être positionnés sur le terrain et, ce faisant, l'analyse des configurations de pouvoir locales comme transnationales dans lesquelles on se trouve coûte que coûte impliqué.

Ces questions se posent sans doute avec encore plus d'acuité dans des configurations empiriques qui mobilisent chez l'observateur (ou le commentateur) des imaginaires de la domination et des archétypes hégémoniques bien établis, entre « exploitation moderne » et « expression honteuse d'un impérialisme occidental¹¹ ». Les jeunes femmes auprès desquelles j'ai conduit cette recherche sont effectivement africaines, largement démunies sur le plan matériel ou économique, et elles négocient leurs services sexuels auprès d'hommes (plus) riches (qu'elles) et souvent occidentaux ; l'ethnographe étant, en l'occurrence, assimilé ou assimilable à cette seconde catégorie. Il m'a fallu faire avec ces grandes catégories dichotomiques et je me suis du reste attaché à les construire en objets d'analyse critique. Mais le travail d'enquête proprement dit a aussi et surtout consisté en une tentative de réduire graduellement la distance sociale et politique qui me séparait de mes interlocutrices. Et ce processus a été rendu possible par l'élucidation non moins progressive de ce qui me rapprochait de ces jeunes femmes, en dépit de toutes nos différences manifestes.

LE « TERRAIN SEXUEL », ZONE D'EXCEPTION ETHNOGRAPHIQUE ?

Les difficultés rencontrées par Sébastien Roux au démarrage de son enquête à Patpong (quartier de prostitution de Bangkok) rejoignent, à différents égards, celles auxquelles j'ai moi aussi été confronté¹² : repousser les avances, puis ne plus savoir quelle position adopter, celle de client étant la seule acceptée, accessible et, pour ainsi dire, compréhensible. Face à l'impasse à laquelle il se sentait peu à peu acculé, Sébastien Roux a décidé de poursuivre son enquête par l'entremise d'une ONG spécialisée dans la défense des droits des prostituées. Un évènement en particulier semble avoir servi de déclencheur à ce repositionnement stratégique et problématique : « j'ai décidé d'abandonner cette méthode [d'enquête directe au sein des établissements de prostitution] le soir où une jeune femme, légèrement éméchée après avoir bu les trois verres qu'elle m'avait demandés, m'a affirmé exactement le contraire de ce qu'elle m'avait confié une semaine plus tôt¹³. »

10. Voir notamment Marieke Blondet, « Le genre de l'anthropologie. Faire du terrain au féminin », in Alban Bensa et Didier Fassin (dir.), *Les Politiques de l'enquête. Épreuves ethnographiques*, Paris, La Découverte, 2008, p. 59-80.

11. Sébastien Roux, *No money, no honey. Économies intimes du tourisme sexuel en Thaïlande*, Paris, La Découverte, 2011, p. 10.

12. *Idem*.

13. *Ibid.*, p. 14.

Si les arguments invoqués par Sébastien Roux sont aisément compréhensibles et recevables, prendre la tangente associative n'était, pour ce qui me concerne, tout simplement pas une option. J'abordais cette enquête en m'intéressant moins à la prostitution *stricto sensu* qu'à ce que l'on pourrait nommer des politiques du sexe : comment l'érotisme et la séduction sont mobilisés à l'intérieur de relations de pouvoir et de stratégies d'émancipation sociale plus englobantes. Les échanges économique-sexuels ne constituaient ainsi qu'un aspect d'un questionnement plus large. Je souhaitais aussi et surtout examiner des façons alternatives d'habiter la ville, de se mouvoir en son sein et de s'y livrer à une forme de décalage social et moral : c'est là tout le sens de mon interprétation de ces pratiques et trajectoires féminines en termes d'aventure noctambule. À cet égard, j'ai considéré la perspective du genre moins comme un objet d'étude à proprement parler, que comme un levier critique. En appliquant le paradigme de l'aventure à des trajectoires sociales féminines, alors qu'il a été construit et travaillé à peu près exclusivement au contact de jeunes hommes, je cherchais à saisir comment les systèmes de contrainte s'exercent différemment sur les hommes et les femmes. Mon problème était alors de comprendre comment les actrices s'accommodent et, éventuellement, tirent profit de contraintes et d'opportunités générées, tout en les révélant. Pour le dire simplement, il s'agissait de comprendre comment ces jeunes femmes négocient leur identité et leur positionnement social sous l'empire du stigmaté.

Transactions ethnographiques

À l'abord de cette recherche, je connaissais déjà Dakar pour y avoir séjourné à de nombreuses reprises et je parlais la langue wolof à peu près couramment. Si j'avais ainsi quelques bonnes cartes en main qui me permettraient de me positionner assez efficacement dans les interactions, ces compétences (culturelles, sociales, linguistiques... relationnelles en un mot) ne m'offraient pas en soi de prétexte permettant de provoquer la rencontre. Aussi, au stade encore préliminaire de mon enquête et au fil de plusieurs semaines de déambulations noctambules largement infructueuses, le chemin menant « de l'angoisse à la méthode¹⁴ » me paraissait encore bien long. L'un des problèmes auxquels je me heurtais tenait à ce que j'avais abordé ce terrain avec bien peu de choses à proposer à mes interlocutrices en contrepartie d'informations et de temps, au contraire d'autres chercheurs qui ont pareillement entrepris l'étude de pratiques et milieux marginaux¹⁵.

En réalité, alors que j'évoluais en des lieux où les rôles masculins se confondaient pour beaucoup avec celui de financeur, ou de « sponsor » pour reprendre un terme fréquemment employé par les actrices (et largement déclinable : client, petit copain, proie, pigeon, etc.), le registre transactionnel qui s'imposait de la façon la plus immédiate et évidente était celui des échanges économique-sexuels.

14. Georges Devereux, *De l'angoisse à la méthode dans les sciences du comportement*, Paris, Aubier, 1998.

15. Jean-François Werner souligne combien sa qualité de médecin lui a été profitable lors de son étude au contact de jeunes maquisardes de Dakar et sa banlieue. Il lui a ainsi été possible de se positionner vis-à-vis de ses interlocuteurs non pas uniquement en demandeur (d'informations, de temps, etc.) mais aussi en pourvoyeur (de soins, de diagnostics et d'ordonnances médicales, etc.) : « Dans mon cas, l'intervention fut le plus souvent d'ordre thérapeutique, et je peux dire que ma compétence technique dans le domaine du soin a constitué certainement un atout capital sur le terrain », écrit-il, faisant écho à cette difficulté qu'assurément chacun rencontre lorsqu'il doit justifier de sa présence et de sa curiosité auprès d'interlocuteurs qui n'ont généralement pas demandé à ce que l'on vienne les observer ni les interroger. On comprend en outre que ce savoir-faire médical puisse être largement valorisable dans un contexte de carence de l'accès aux soins et de vétusté des services médicaux. Pouvoir se soigner figure effectivement en bonne place dans le « programme minimum de la modernité » auquel aspire une absolue majorité des populations africaines à peu près partout sur le continent. Jean-François Werner, *Marges, sexe et drogue à Dakar : enquête ethnographique*, Paris, Karthala, 1993, p. 73. Eliane de Latour explique pour sa part qu'elle a pu se ménager la disponibilité et l'intérêt de jeunes ghettomen abidjanais parce qu'elle abordait ce terrain, non seulement en anthropologue, mais aussi en cinéaste porteuse d'un projet de film de fiction : « Le but de cette enquête était un long-métrage, carte majeure entre mes mains qui intéressait vivement mes interlocuteurs. Être le sujet d'un film qui allait les raconter, être en quelque sorte les nouveaux Wesley Snipes d'Abidjan, leur plaisait. Je serais arrivée en disant : "Je viens faire une thèse, un article, un documentaire", l'enthousiasme aurait été sans doute moins grand et je n'aurais pas bénéficié de la même manière des facilités et des protections qu'ils m'ont offertes ». Eliane de Latour, « La jeunesse ivoirienne. Guerriers, chercheurs, créateurs », *Etudes*, n° 402, 2005, p. 471.

Convenait-il alors d'entrer dans le jeu de la séduction et/ou de la sexualité tarifée, pour renégocier ensuite d'autres rapports depuis l'intérieur de la relation ?

Si je mentionne cette « ethnographie de l'oreiller », c'est avant tout parce qu'elle a été fréquemment évoquée par ceux auxquels je faisais part de mes difficultés et plus largement de l'objet de ma recherche, tantôt sur un mode un peu potache ou grivois, tantôt selon un académisme plus convenu. Par leur récurrence même, ces interpellations deviennent dignes d'intérêt. Au-delà des rires gênés ou complices lors de restitutions de mon travail en séminaires ou colloques, une question épistémologique importante se dessine : existe-t-il une spécificité du « terrain sexuel » ? Plus globalement, l'étude de la sexualité constitue-t-elle à proprement parler un sous-champ des sciences sociales, qui s'imposerait comme une zone d'exception ethnographique ?

Si le questionnement de l'équation personnelle de l'ethnographe (genre, âge, origines sociales et géographiques, etc.) sur le processus d'enquête a désormais acquis une pleine légitimité, celui de son implication érotique/sexuelle reste encore assez peu documenté¹⁶. Faut-il le déplorer ? On peut en premier lieu faire valoir que les échanges sexuels commerciaux comme terrain, si tant est que l'on cherche à dépasser le statut social assigné – le « stigmaté de la putain » pour parler comme Gail Pheterson¹⁷ – afin d'accéder au sujet en construction caché par (ou derrière) lui, ne posent ni plus ni moins qu'ailleurs la question de la subjectivité érotique du chercheur. Ils la modulent différemment, tout au plus¹⁸. En ce sens, je rejoins nettement Éric Fassin dans l'idée que tout terrain est le cadre de liens érotico-affectifs : il « n'y a pas de terrain sans désir¹⁹ ». Si bien que pour le chercheur se consacrant à des objets disons ostensiblement sexuels, la meilleure réponse à adresser à ceux qui le convoquent sans cesse sur son propre engagement érotique ou sexuel n'est pas nécessairement « je suis beaucoup moins sexuel que vous ne le croyez », mais plutôt « vous êtes beaucoup plus sexuels que vous ne (vous) l'avouez²⁰ ». Les analyses de Bertrand Pulman sur la situation psychique et libidinale de Malinowski sur son terrain trobriandais ont à ce titre une valeur probatoire indéniable²¹.

Ceci dit, la confiance sur l'oreiller peut-elle, en toute hypothèse, constituer une stratégie d'enquête efficace ? Ralph Bolton, au sujet de son expérience ethnographique au sein de la communauté homosexuelle bruxelloise, lui reconnaît un intérêt indéniable : les « informations obtenues post-coïtum [...] alors que les gens sont relaxés et enclins à s'ouvrir sur leur propre existence, ont toujours été plus riches, plus sincères et plus révélatrices que celles collectées de manière moins impliquée. Lorsqu'on

16. Lorsque ce thème est toutefois abordé, c'est le plus souvent sous l'angle des attitudes vis-à-vis du VIH-sida et à travers une dichotomie entre « pratiques sûres » et « pratiques à risques », dont Michel Bozon notamment a bien montré qu'elle réactualisait les catégories morales anciennes de « bonne » et de « mauvaise » sexualité. Voir Michel Bozon, « Les significations sociales des actes sexuels », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 128, 1999, p. 3-23, et Christophe Broqua, « Enjeux des méthodes ethnographiques dans l'étude des sexualités entre hommes », *Journal des anthropologues*, n° 82-83, 2000, p. 129-155. Les études qui mettent en avant des données de « première main » sont généralement le fait de chercheurs travaillant sur les comportements homosexuels masculins en matière de prévention du VIH, largement considérés (à tort ou à raison) comme constitutifs d'un « groupe à risque ». Don Kulick, en introduction de l'un des rares ouvrages consacrés spécifiquement au thème de la subjectivité érotique de l'ethnographe, avance plusieurs hypothèses pour expliquer ce relatif silence : la tenace croyance en la possibilité d'une science sociale objective qui discrédite les considérations semblant par trop liées à l'intimité du chercheur sur son terrain et, plus globalement, le tabou qui pèse sur le fait de parler de sexe dans nos sociétés et *a fortiori* dans un cadre professionnel/académique. Voir Don Kulick, Margaret Willson (eds.), *Taboo: Sex, Identity and Erotic Subjectivity in Anthropological Fieldwork*, Londres, Routledge, 1995.

17. Gail Pheterson, *Le Prisme de la prostitution*, Paris, L'Harmattan, 2001.

18. On peut ainsi tout à fait imaginer qu'un chercheur se consacrant à l'étude du renouveau artisanal dans les pratiques de boulangerie du Poitou développe une attirance incompressible pour l'épouse de son informateur privilégié, boulanger de son état – voire pour cet informateur lui-même –, ce qui serait susceptible d'emporter d'importants effets de positionnement dans son enquête.

19. Éric Fassin s'exprimait ainsi lors du séminaire commun de l'Iris (EHESS) du 8 avril 2011, « Enquêter sur la sexualité » : discussion autour de la parution de l'ouvrage de Sébastien Roux, *No money, no honey. Économies intimes du tourisme sexuel en Thaïlande*, *op. cit.*

20. *Idem.*

21. Bertrand Pulman, « Malinowski et la liberté sexuelle des Trobriandais », *L'Homme*, n° 166, 2003, p. 7-30.

a partagé une intimité physique et émotionnelle, se dévoiler à l'autre semble plus facile²² ». Il semble toutefois bien difficile d'admettre la portée générale de ces propos.

Sur mon terrain dakarais, j'ai rapidement pris conscience de la dimension instrumentale ou manipulatrice des attitudes et propositions (implicitement ou explicitement) sexuelles de mes interlocutrices – ce qui, loin de flatter mon égo de mâle séducteur, a inhibé mes éventuelles velléités romantiques et/ou sensuelles. En dépit du rapprochement certain et surtout d'un certain type que permet le rapport sexuel tarifé, son effet principal aurait été de m'enfermer dans des relations largement prédéfinies et difficilement transposables à d'autres types de rapports. Dit autrement, cela aurait généré de la distance bien plus que de la proximité, ce que la suite de l'enquête devait confirmer avec force. Nombreuses jeunes femmes, interrogées au sujet de « la passe », pratique ô combien emblématique du travail du sexe²³, recouraient en effet à une formule lapidaire : « payer, baiser, bouger ! » (*Fey, kat, dem !*). D'autres, sur un mode plus humoristique, détournaient l'adage wolof « *yàggu fi yàqu fi* » (vite fait bien fait) en « *yàggu fi yàggu fi* » (vite fait vite fait). En outre, une fois parvenu à nouer des relations relativement privilégiées avec certaines interlocutrices, celles-ci me bombardaient d'anecdotes qui, toutes, présentaient leurs clients et autres petits copains de circonstance comme des lourdauds, naïfs, sinon tout à fait impuissants, en tous cas fort peu vaillants sur le plan sexuel, et de surcroît incapables « d'avoir une fille » sans déboursier des sommes parfois relativement importantes. Ainsi, au cours de virées noctambules, je croisais régulièrement des connaissances accompagnées d'un « *pa'toubab*²⁴ ». Après l'avoir présenté comme le « chéri coco » adoré et prononcé divers compliments à son endroit, en français pour qu'il puisse bien comprendre, la suite du discours se faisait en wolof et dans un registre bien différent : « regarde ses dents bizarres », « tu ne salues pas mon *borom cucu*²⁵ », « il est trop vilain », « c'est un vieillard à tous les niveaux celui-là », « T'as vu son gros ventre, comme une femme enceinte », pour m'en tenir à ces quelques exemples saisis au vol.

À ces circonstances empiriques se conjuguent des variables ressortant de l'intimité la plus stricte du chercheur, qui interviennent de manière tout aussi centrale dans la distance que l'on négocie avec l'objet. Dans le désordre : le rapport que l'on entretient à notre propre corps et à la sexualité, les engagements moraux pris auprès d'une compagne (ou d'un compagnon) laissée(e) derrière soi et/ou les éventuelles réserves morales quant à la participation à des échanges sexuels commerciaux, l'appréhension liée aux risques sanitaires, la sauvegarde de sa propre image/réputation²⁶, sont autant de paramètres qui agissent avec force sur la distance sexuelle ou érotique que l'on instaure avec nos interacteurs.

À cet égard, il faudrait sans doute examiner précisément qui sont les chercheurs faisant effectivement état de leurs expériences sexuelles sur le terrain, voire qui les instaurent en stratégie d'enquête : hommes ou femmes, hétérosexuel(le)s ou homosexuel(le)s, locaux ou étrangers, etc.? Assurément, ces paramètres ne sont pas superposables eu égard à la légitimité sur laquelle chacun(e) peut s'appuyer pour dire sa ou ses pratiques sexuelles (sur le terrain et ailleurs). Il ne s'agit pas pour autant de remettre à l'honneur l'idée d'un ethnographe asexué et grand maître de lui-même, capable en toute circonstance et à tout moment d'inhiber ses propres pulsions à la seule force du cogito.

22. Ralph Bolton, « Tricks, friends, and lovers. Erotic encounters in the field », in Don Kulick et Margaret Willson (eds), *Taboo: Sex, Identity and Erotic Subjectivity in Anthropological Fieldwork*, Londres, Routledge, 1995, p. 148-149 (ma traduction).

23. Voir à ce sujet Paul Canarelli et Catherine Deschamps, « La fabrique de la passe », *Sociétés*, n° 99, 2008, p. 47-60.

24. Contraction de « papa » et « toubab », expression à laquelle recourent nombre de jeunes Dakarais pour désigner les hommes occidentaux d'un âge relativement avancé (les papas, les vieux), au profil souvent tout hitchcockien (pour ce qui est de la silhouette, s'entend) et qui montrent un intérêt particulier pour les jeunes et jolies Sénégalaises. Certaines filles apprécient particulièrement leur compagnie pour les ressources économiques dont ils disposent et leur naïveté supposée, par comparaison aux Occidentaux plus jeunes et aux Sénégalais en général.

25. *Cucu* (prononcer « tchoutchou ») désigne le sexe d'un petit garçon, le « zizi » ; *borom cucu* dans ce contexte, signifie « celui qui a un petit zizi ».

26. À cet égard, il m'est parfois arrivé à Dakar de me trouver pris un peu en étau entre mes ami(e)s et connaissances locaux, et les jeunes femmes que je fréquentais dans le cadre de ma recherche. Ainsi, à plusieurs reprises, lors de virées noctambules avec des amis sénégalais et alors que je rencontrais des jeunes femmes du milieu, les questions et moqueries fusaient : « Mais toi aussi... celle-là c'est une *caga* ?! », « Tu connais toutes les putes de Dakar ou quoi ?! », « T'as pas honte ? Les Toubab aiment trop les *caga*, *walahi* ! », etc.

J'insiste plutôt sur l'idée que les choix (conscients ou non) et les micro-réglages dont l'enquête est le théâtre permanent reflètent aussi nos propres valeurs morales tout autant que celles du monde social dont on est issu. Nos décisions et attitudes, au moins lorsque notre intimité est exposée de manière particulièrement forte, sont toujours déjà moralement orientées. C'est là un paramètre qu'il convient d'assumer au risque, sinon, de faire de la réflexivité le simple lieu commun ou la formule vide de l'anthropologie telle qu'elle se pratique et se pense elle-même aujourd'hui. Plus important peut-être, en escamotant ou en négligeant ces questions, le risque est de se trouver dans l'incapacité d'évaluer les effets d'interprétation qu'elles sont susceptibles d'emporter.

Mieux saisir le travail du sexuel sur le social

Un autre point doit être immédiatement souligné. Au chapitre du « terrain sexuel », intimité et sexualité active sont bien souvent superposées dans les imaginaires sociaux et académiques, réduisant ainsi un questionnement en réalité bien plus complexe et ouvert. Une interrogation plus générale apparaît ici : est-il concevable d'étudier autre chose que la sexualité lorsque l'on enquête sur un terrain très fortement sexualisé – c'est-à-dire sur lequel les pratiques sexuelles (non conventionnelles) occupent une place écrasante et, partant, aveuglante en raison notamment des situations de domination et d'exploitation qu'elles paraissent traduire ?

La prise en compte de certaines manières de faire sexuelles peut être intéressante et importante, et pas uniquement sous l'optique sanitaire qui reste – pour ce qui concerne l'étude du travail du sexe en Afrique tout particulièrement – largement dominante. Ainsi, par exemple, lorsque des interlocutrices me faisaient valoir qu'elles se refusaient à certaines pratiques ou positions sexuelles (principalement : sans préservatif, sexe oral ou anal), ou qu'elles évoquaient leur totale passivité dans les jeux érotiques, il s'agissait notamment de se distinguer des « vraies putes » qui se livrent ainsi corps et âme à leurs partenaires masculins. Je n'avais bien sûr pas la possibilité d'évaluer si ces discours corroboraient les pratiques, mais s'énonçait en tous cas ici nettement une volonté de distanciation vis-à-vis du statut de prostituée.

Ces stratégies distinctives peuvent être interprétées comme des modes de contournement du stigmatisme et, incidemment, de sauvegarde de l'image ou de l'estime de soi. Elles m'ont en tous cas aiguillé vers une analyse des savoirs et des compétences détenus par les actrices, et de leurs traductions sociales et spatiales concrètes dans la nuit urbaine. L'équation peut finalement être formulée de manière assez simple : plus on maîtrise de codes langagiers, discursifs, vestimentaires, comportementaux – culturels et relationnels en somme –, plus on sera en mesure de déployer ses stratégies en toute discrétion, au sein de lieux pas ou peu vecteurs de stigmatisation. Dans cette optique, l'Africa Star – bar très spécialisé du Plateau dakarois, aujourd'hui fermé – est un lieu soit pour les débutantes qui ne possèdent pas le bagage social et culturel permettant, au moins temporairement, de viser plus haut, soit pour les « vraies putes qui ne se respectent pas », selon les jugements concordants de plusieurs interlocutrices, elles-mêmes engagées dans des pratiques peu éloignées de celles qu'elles condamnent mais selon des formalités, avec des partenaires et surtout en des lieux différents. Moins l'endroit que l'on fréquente est spécialisé, plus il exige des compétences sociales et relationnelles pointues ou élargies, plus il devient alors possible pour les actrices de s'auto-évaluer dans une différence radicale vis-à-vis du commun des travailleuses du sexe : « Moi, je ne suis pas comme les autres filles que tu vois au Casino », « Moi, ça ne m'intéresse pas de partir avec n'importe qui », « Moi, je ne fais pas n'importe quoi », « Moi, je sais pourquoi je suis là », « Moi, je ne suis même jamais entrée à l'Africa Star », etc. Suivant les appréciations des jeunes femmes rencontrées, la définition de la *caga* était en outre clairement mise en lien avec le degré d'ignorance supposée de l'intéressée : la « vraie *caga* » est celle qui ne sait et ne connaît rien, contrairement aux plus compétentes, qui sont en mesure de jouer la carte de la banalisation, c'est-à-dire de conférer à la relation l'allure d'une rencontre amoureuse ou galante classique. Plus encore, le

fait d'avoir emprunté des chemins de traverse permet de se raconter dans une différence considérée comme valorisante. C'est ce qui ressort nettement des recueils biographiques que j'ai réalisés sur la durée de mon enquête. Il est frappant notamment de voir que mes interlocutrices, dans leur grande majorité, font référence à un « avant » dans lequel, je cite : « j'étais conne », « je réfléchissais pas trop », « j'étais une gamine », « j'étais une pure villageoise », « je connaissais pas trop les trucs de Toubab », etc. Et cet avant est nettement opposé à un maintenant, dans lequel l'ignorance a été comblée.

FAIRE AVEC LE TERRAIN

Au cours des premiers mois de mon enquête, je me sentais pris en tenaille entre deux positions tout aussi inconfortables l'une que l'autre : figurer au nombre des pigeons qu'il convient de plumer de la manière la plus astucieuse et ostensible ou ne pas entrer dans ce jeu et être alors frappé du sceau de l'inutilité. Il me paraît aujourd'hui tout à fait clair que la difficulté à trouver ma place sur ce terrain était nécessairement le produit d'une co-construction. L'acuité avec laquelle je me posais la question de la distance avec l'objet, et singulièrement ma propre perception du sort qui allait immanquablement m'être réservé en tant qu'homme occidental, avait largement conditionné mes manières d'être et de faire, chassant souvent le naturel et inhibant ma spontanéité tout autant que ma clairvoyance.

J'ajoute – constat sans doute banal mais néanmoins fondamental de par ses effets – que j'avais bien plus besoin d'interlocutrices que toutes celles que j'ai pu rencontrer n'avaient, au fond et sur la durée, besoin de moi. Il m'a ainsi fallu constamment faire avec (les humeurs, les envies, la versatilité des attitudes à mon égard, etc.) et m'adapter aux circonstances, sans être jamais en situation de pouvoir exiger ou imposer quoi que ce soit. C'est là un élément très important dans la mesure où ma trajectoire ethnographique porte, en retour, les traces de cette nécessité d'être toléré, sinon toujours apprécié. Si par mon attitude, mes questions ou tout autre trait comportemental/relationnel j'occasionnais de la gêne, de l'ennui ou de l'agacement, je risquais à tout instant d'être mis à l'écart, ce que j'ai d'ailleurs expérimenté à d'innombrables reprises. Je pourrais ainsi empiler les exemples de relations avortées plus ou moins rapidement. Du rôle de « meilleur pote » – « *Kii sama best la* » (« Lui, c'est mon *best friend* ») – avec lequel on passe de bons moments, à celui de proscrit à éviter à tout prix, il n'y avait parfois qu'un pas. Les échecs étaient au demeurant souvent source d'enseignements, aussi bien du point de vue de la méthode – ce qu'il convient de (ne pas) dire ou faire pour être bien vu ou simplement toléré – que pour la compréhension de mon objet lui-même. Ainsi, par exemple, les réactions parfois brutales d'interlocutrices face aux manières que j'avais de (me) les (re)présenter qui entraient en conflit avec leur « Moi idéal » m'informaient *a contrario* sur l'image qu'elles souhaitaient défendre d'elles-mêmes. En ce sens, je me range clairement à l'idée voulant que « les problèmes rencontrés [en situation ethnographique] énoncent une vérité permettant d'approfondir la compréhension des individus, des groupes ou des sociétés étudiés²⁷ ».

Finalement, je prenais progressivement conscience que la meilleure (sinon la seule) arme dont je disposais sur ce terrain consistait à tirer profit de certaines dynamiques qui animaient le monde social dans lequel j'évoluais, c'est-à-dire, en paraphrasant Gérard Althabe, à accepter d'être « produit » en acteur à travers les processus internes que j'avais définis comme objet d'analyse²⁸.

27. Didier Fassin, « Introduction. L'inquiétude ethnographique », *art. cit.*, p. 9.

28. Gérard Althabe écrit que « le chercheur est produit en acteur à travers les processus internes qu'il a définis comme objet d'analyse », *in* « Ethnologie du contemporain et enquête de terrain », *Terrain*, n° 14, 1990, p. 129.

Le véritable objet – toujours fuyant – de la réflexivité

Au fil de cette expérience ethnographique, un paradoxe s'est peu à peu imposé à moi : tenir à distance mes objectifs de recherche a finalement constitué la plus efficace manière de me situer au plus près des configurations sociales que j'étudiais.

Le problème, dans mon cas, n'était finalement pas tant de m'éloigner d'un soi occidental et/ou masculin, mais bien plutôt d'un « soi d'ethnologue ». Je désigne ainsi la posture et l'état d'esprit propres à celui qui tend à développer une hyperconscience de la place qu'il occupe dans les interactions vécues au quotidien dans le cadre de sa recherche. Mes journaux de terrain débordent, littéralement, de pages qui témoignent de l'inquiétude – ou tout au moins de la profonde incertitude – à laquelle je me confrontais sur ce terrain. À ce propos, il faut bien souligner qu'hyper-conscience – ou hyperacuité – ne signifie pas nécessairement pertinence ou clairvoyance, bien au contraire. La dissection permanente (du rapport à l'autre et à soi, de la place que l'on occupe, de celle qui nous est faite et de celle que l'on aspire à occuper) à laquelle on est parfois tenté de se livrer, et en particulier lorsque l'enquête semble piétiner ou que l'on peine à trouver une position confortable, participe d'une forme de distorsion de l'expérience humaine vécue sur le terrain. Ce regard autoscrutateur, en plus du narcissisme méthodologique auquel il risque de convier, est à la fois générateur et révélateur d'une tension, voire d'une anxiété propres à celui qui est toujours aux aguets. L'implication du chercheur sur son terrain est aussi mâtinée des multiples subterfuges que son inconscient agite à ses propres yeux, l'incitant parfois à se réfugier derrière de supposées insurmontables différences ou une infranchissable distance, car incapable de trouver sa place et de jouer un véritable rôle. Martin de la Soudière pose cette question, qui est à mon avis fondamentale : l'implication « n'est-elle pas aussi, d'abord, une réaction à l'inconfort du terrain, une façon – la seule disponible – de se donner une contenance en se trouvant localement un vrai rôle²⁹ ? ».

Et voilà que la relation ethnographique, que l'on voudrait avant tout authentique et lovée dans le naturel des rapports sociaux (couleur muraille, pour ainsi dire), est comme toujours déjà faussée, nous rendant souvent gauche et nous laissant « à côté de nous-même³⁰ ». L'injonction à s'impliquer que l'on s'adresse à soi-même est loin d'être uniquement bénéfique ou productive – aussi obligatoire, incontournable ou évidente qu'elle paraisse aux anthropologues d'aujourd'hui. Elle produit d'innombrables effets de masquage et de refoulement, susceptibles de nous éloigner des objets sur lesquels notre effort de réflexivité devrait porter. Autrement dit, aussi impliqué que l'on se veuille, on en vient souvent *de facto* à adopter une position paradoxale de surplomb (apparemment) impliqué, qui s'étaye en tous cas sur ce qui crée de la distance bien plus que sur ce qui rapproche. Prise entre le devoir de subjectivité qui figure aujourd'hui en bonne place dans la doxa anthropologique – dans un renversement critique dont, par ailleurs, on ne saurait se plaindre – d'une part, et la peur de se dévoiler (y compris à soi-même) et de ne plus être en mesure de gérer la distance à l'objet d'autre part, l'enquête peut stagner dans les eaux troubles sans que l'on ne parvienne, provisoirement, à y voir clair. Finalement, mettre à distance – au moins partiellement et/ou temporairement – ce soi d'ethnologue en se rendant ainsi disponible à la rencontre m'a permis d'instaurer une plus grande proximité avec certaines interlocutrices. Les deux scènes ethnographiques qui suivent permettront d'illustrer ce propos.

Ndeye : l'ethnologue, entre médiateur culturel et caution morale

J'ai fréquemment fait l'objet de tentatives d'instrumentalisation de la part d'interlocutrices, qui me demandaient par exemple d'intercéder en leur faveur auprès de copains toubabs qui ne les comprenaient pas (que ce soit sur le plan linguistique ou « culturel ») ou, plus simplement, qu'elles souhaitaient conquérir et/ou circonvenir. J'étais alors supposé fournir implicitement une garantie de

29. Martin de la Soudière, « L'inconfort du terrain », *art. cit.*

30. *Idem.*

leur sérieux et de la sincérité des sentiments qu'elles exprimaient sous mes bons auspices : une caution morale, en quelque sorte, dont la validité ressortait directement de ma (supposée) proximité avec ces partenaires masculins et occidentaux. On comprend en ce sens que mes tentatives de négociation de la distance sociale rejoignaient celles de mes interlocutrices, dans lesquelles j'étais parfois mis à contribution. En atteste la scène suivante.

Dimanche 15 août 2004. Je me promène sur une plage qui borde Dakar et y rencontre Ndeye, une jeune femme dont je sais, pour l'y avoir vue à de nombreuses reprises, qu'elle fréquente notamment l'Africa Star. Ce jour-là, elle est accompagnée de Tony, un homme italien âgé d'une cinquantaine d'années. Ndeye est vêtue sobrement – jean's, tee-shirt uni, sandales en cuir – et maquillée avec discrétion, ce qui tranche clairement avec ses apparences lorsqu'elle se produit dans le Dakar *by night*, où elle se pare plus volontiers d'un attirail sexy et sophistiqué. Nous prenons place et, assis dans le sable, commençons à discuter. Tony m'explique sa difficulté à comprendre une société sénégalaise à cheval entre « *tradizioni e modernità* », où les femmes en boubous se tiennent à côté de celles en minijupes ; il me parle aussi de son extrême sensibilité à la beauté des filles du cru, et à celle de Ndeye singulièrement. Il n'entend rien au wolof et s'exprime dans un français un peu balbutiant. Ndeye quant à elle, ne parle pas italien et, à ma surprise, feint de ne maîtriser que très modérément le français (j'avais déjà pu constater qu'elle était, au contraire, très à l'aise dans cette langue).

Assez vite, l'un et l'autre me sollicitent *de facto* comme interprète, mais surtout comme entremetteur de leurs tractations galantes. Ils se sont rencontrés quelques jours plus tôt dans un restaurant et il lui a depuis rapidement déclaré sa flamme, lui passant d'incessants coups de fil.

Forte de l'intérêt qu'il lui témoigne, Ndeye a su pour sa part se rendre inaccessible, repoussant en douceur ses assauts répétés et le laissant ainsi se languir au maximum. Tony me résume sa situation dans un pidgin de français, d'italien et d'anglais parfois difficilement pénétrable : « Tu comprends mon ami, déjà quatre jours que je la supplie de passer une heure, juste une heure, *un'ora, only one hour*, avec moi pour que je lui montre comment elle me plaît ! ». Dans le même temps, à grand renfort d'œillades complices et de sous-entendus formulés en wolof, Ndeye me demande de l'informer que son intimité ne sera accessible qu'à condition qu'il fasse d'abord la démonstration – notamment matérielle – de la sincérité de ses sentiments à son égard, comme l'exige la « tradition sénégalaise » :

« Il faut bien lui dire ça : ici c'est le Sénégal, les gens n'aiment pas voir les filles avec des Toubabs, ils disent que c'est pour baiser, baiser, baiser seulement. Moi j'ai ma dignité [*jom*], je ne suis pas facile [*yomb*], je suis sénégalaise, pas italienne quoi. Alors il doit montrer qu'il est sérieux avec moi, il doit m'acheter des choses, des vêtements, des trucs comme ça quoi... Ma famille pensera qu'il est sérieux comme ça. C'est transmettre/donner qui est dire la vérité [ou seul le don est probant : *jottali moo wax*]. C'est comme ça ici, ce sont nos traditions [*baax ak cosaan*], celui qui aime une fille il doit lui donner des choses, de l'argent et tout ça. Dis lui comme je te dis hein ! S'il m'aime il doit comprendre, il faut lui dire que j'aurais honte de montrer un radin à mes parents et mes amis. S'il veut juste de la baise il va voir ailleurs et ça suffit [*baax na*] ! Il y a beaucoup de mecs qui me courtisent [*doxaan*], dis lui qu'ils veulent investir sur moi, mais moi j'ai pas confiance, c'est tous des profitards ou bien des *baadolo* quoi. Moi on m'a déjà brisé le cœur plusieurs fois. J'ai besoin d'un homme qui me protège [*yiiru*], un vrai *gentle* façon *Samba lingeer Toubab* [Un grand seigneur, un prince] [Rires]... Un mec qui peut s'occuper de moi et qui me comprend bien quoi ».

Je m'exécute, traduisant tant bien que mal cette diatribe prononcée avec ferveur et émotion, et déclenchant chez son compagnon un jugement las : cette « culture » et ces « traditions sénégalaises » lui semblent bien contraignantes et rétrogrades. Convoqué dans un rôle de mâle protecteur, il se montre néanmoins sensible aux peines de cœur dont Ndeye se prévaut pour expliquer son absence de confiance dans les hommes en général, et les réticences dont elle fait preuve à son égard en particulier. Il reste que, suivant la « légende » que Ndeye s'est chargée de colporter au cours des semaines suivantes, après avoir fait mener grande vie à sa promise et à quelques-unes de ses amies pendant une quinzaine de jours, Tony s'est finalement lassé de la seule contrepartie qu'elle lui ait

offerte : c'est-à-dire sa conversation, demeurée néanmoins très largement inaccessible... Cet épisode prend place dans le très large éventail de configurations observables lorsque la clandestinité sociale est instaurée en stratégie. Ndeye, avec laquelle j'ai établi des liens plus étroits par la suite, notamment grâce au rôle de médiateur que j'ai accepté d'endosser ce jour-là, se produisait régulièrement dans des établissements très spécialisés où elle nouait des rapports sexuels commerciaux très explicites (à la passe). Son répertoire personnel était néanmoins bien plus étendu que ces seuls rapports très explicitement tarifés, comme le démontrent les quelques lignes qui précèdent.

Aïda : renverser la domination... au moins en apparence

Aïda faisait elle aussi partie des jeunes femmes que je croisais régulièrement à l'Africa Star et dans quelques autres bars très spécialisés du Plateau dakarois, sans parvenir toutefois à susciter son intérêt au-delà de quelques paroles échangées occasionnellement. Elle allait et venait, disparaissait parfois soudainement pour réapparaître beaucoup plus tard... ou pas du tout. Ses passages ne semblaient pas répondre à un quelconque agenda et il m'arrivait ainsi de la croiser plusieurs soirs d'affilée puis de ne plus la voir du tout pendant quelques jours. *Idem* pour les horaires et durées de ses apparitions : n'importe quand entre 23 h et 4 h du matin environ, restant tantôt cinq courtes minutes, tantôt bien plus longtemps. Très expansive avec les plus coutumiers des lieux (employé[e]s et habitué[e]s), elle se montrait en revanche particulièrement distante avec les inconnus, à tel point que ses motivations me posaient question. Je l'avais néanmoins également aperçue à plusieurs reprises dans différents restaurants et établissements de nuit plus huppés du circuit, où elle se produisait en compagnie de copains occidentaux souvent bien plus âgés qu'elle.

Un soir de décembre 2002, alors que je pars accueillir une connaissance de passage au Sénégal, je la trouve assise au bar de l'aéroport en compagnie de deux hommes occidentaux âgés d'une cinquantaine d'années. Avec un air contrit, elle tient la main de l'un d'entre eux, lequel semble lui prodiguer quelques mots de réconfort. Il prend vraisemblablement l'avion, la laissant derrière lui. Celui qui paraît être son compagnon lui remet finalement un certain nombre de billets de banque au moment des séparations – sans doute les francs CFA qui lui restaient en poche. Prompt à vouloir transformer l'occasion, j'arpente quelques bars du Plateau plus tard dans la soirée, espérant bien sûr l'y rencontrer³¹. Elle fait son entrée vers 2h du matin au Texas Saloon. Sans perdre un instant, je m'approche d'elle et lui lance un hardi « Il est bien parti ?! ». Elle me toise avec étonnement, m'ausculte des pieds à la tête avec un certain dédain, puis affirme ne pas comprendre de quoi je peux bien parler. Je ne me laisse pas démonter par cet accueil glacial et entreprends de lui décrire la scène de l'aéroport avec force précision – n'oubliant pas d'égratigner son *pa'toubab* au passage, ce qui a pour effet immédiat de la dérider. Elle confirme alors laconiquement avoir accompagné un « copain » à l'aéroport quelques heures auparavant ; elle me traite néanmoins de commère et, le sourire aux lèvres, m'interroge sur d'éventuelles accointances avec la sécurité intérieure sénégalaise. Nous échangeons encore quelques plaisanteries (le thème de ses fréquentations masculines semble en la matière quasi inépuisable et fort efficace) et je lui offre un verre, proposant finalement que nous nous voyions autre part en précisant simplement que j'aimerais pouvoir discuter avec elle. Face à son air dubitatif, je lui communique un numéro de téléphone avec pour

31. Les circonstances de ma rencontre avec Aïda soulèvent également la question des inévitables et innombrables contingences auxquelles est soumise la trajectoire ethnographique – voire qui en sont absolument constitutives. Le fait de saisir les occasions lorsqu'elles se présentent, ou même d'être tout à fait soumis à la loi de l'occasion, constitue un peu la face (trop souvent) cachée du terrain. Il me paraît à ce sujet important de souligner qu'une trajectoire de recherche n'est pas, ne peut pas et, finalement, ne doit pas être linéaire ni absolument planifiée. Elle est faite pour une bonne part d'occasions saisies avec plus ou moins de réussite ou d'habileté ; d'occasions manquées aussi, plus nombreuses sans doute mais qui, dans tous les cas (occasions saisies et manquées), servent de ferments à l'imagination scientifique. Le « tour de main » dont Pierre Bourdieu disait qu'il est au fondement du savoir-faire de l'enquêteur consiste peut-être, pour une part en tous cas, à savoir repérer les occasions puis à s'en emparer de la façon la plus heuristique, sans savoir *a priori* où tout cela va bien pouvoir nous mener.

consigne de m'appeler si elle le désirait. Je prends ensuite rapidement congé : la boîte est pleine ce soir-là et les solliciteurs nombreux, ce qui ne facilite pas la conversation. Elle me joindra dès le lendemain soir.

Trois jours après ce premier contact, le 15 décembre 2002, je pars la retrouver à proximité de Yoff où nous nous sommes donné rendez-vous à 21h. À bord de la voiture que j'ai récemment achetée – une Peugeot 205 tout sauf rutilante –, nous prenons ensuite la direction des Almadies pour dîner dans un restaurant du bord de mer. Le choix de ce lieu assez haut de gamme est avant tout stratégique, je veux voir quelle sera son attitude dans ce restaurant « pour Toubab » comme cela se dit fréquemment à Dakar : plutôt gênée, à son aise, impressionnée ou habituée ? Tout au long de cette soirée, j'ai tenté d'établir la relation sur un pied d'égalité : je suis avant tout un jeune qui veut s'en sortir, naguère un peu voyou. Elle me demande des précisions à ce sujet et j'évoque vaguement mon passé de jeune banlieusard, la « galère » qui caractérise aussi le vécu de jeunes français originaires des périphéries des grandes villes. Mon objectif est alors clairement de me présenter comme quelqu'un qui ne s'encombre pas de problèmes moraux, mais aussi qui a plus d'un tour dans son sac. Je m'arrange également pour lui dire assez vite que je suis étudiant et que je n'ai jamais un sou en poche. Elle s'en amuse mais semble ne pas en croire un mot : le choix de ce restaurant un peu cher est effectivement à double tranchant, à moins que cela ne soit ma couleur de peau et/ou mon origine géographique qui me contredisent d'emblée – sans même parler du caractère toujours relatif de l'idée de dénuement.

La discussion se poursuit presque exclusivement en wolof. Elle semble en effet tirer quelque fierté d'être en compagnie d'un étranger wolophone : dès le début du repas, alors que la serveuse s'adresse à elle en wolof, elle lui rétorque, sans rapport apparent avec la conversation en cours, que je suis moi-même « capable de la vendre » dans cette langue – métaphore fréquente à Dakar pour évoquer les compétences linguistiques locales d'un étranger. Elle m'affirme d'ailleurs avoir été très surprise que je m'adresse à elle en wolof lors de notre première discussion : c'est, dit-elle, ce qui l'a convaincue d'accepter mon rendez-vous de ce soir, elle avait sinon un copain à voir, « un mec plein de fric qui m'adore » ajoute-t-elle, avec un air de satisfaction difficilement contenu. Le message me paraît clair : le temps passé en ma compagnie lui fait potentiellement perdre de l'argent – et c'est en outre un honneur que de l'avoir à ma table, elle qui est si courtisée.

Si elle paraît plutôt mal à l'aise en début de soirée, elle se détend néanmoins progressivement, commence à me parler d'elle et à rire un peu. Elle se comporte au contraire de façon distante, hautaine et même très désagréable vis-à-vis de la serveuse qui s'occupe de notre table. Plus tard, je crois comprendre qu'elle ne lit pas bien le français (l'écriture d'inspiration gothique dans laquelle est imprimé le menu me fait toutefois également défi), ce qui la met peut-être sur la défensive. Elle m'affirme néanmoins être souvent venue dîner ici et « dans plein d'autres endroits bien plus classe aussi ».

Alors que je l'interpelle à nouveau sur ses fréquentations masculines (et notamment au sujet du *pa'toubab* de l'aéroport), elle m'explique que ses parents sont divorcés et qu'elle doit ainsi se « débrouiller » pour trouver de l'argent qu'elle remet dans son intégralité à sa mère. Plus tard, alors que la conversation suit un cours assez libre, j'apprends néanmoins qu'elle ne vit plus au domicile familial mais en colocation avec une amie, et qu'elle tient beaucoup à cette indépendance. Elle me dit également qu'elle va au cinéma plusieurs soirs par semaine et qu'elle sort faire la fête en boîte de nuit presque chaque soir, notamment au Café de Rome, un club branché du centre ville. L'Africa Star et « les autres bars pourris, y a rien de bon là-bas, c'est pas cool quoi », m'explique-t-elle. Si j'ajoute à cela mes propres observations sur ses vêtements apparemment neufs, en tous cas « à la mode » et d'importation, il semble que tout son argent ne finisse pas dans les poches maternelles.

Notre dialogue s'oriente assez rapidement vers les conditions de vie en Europe. Elle mentionne à plusieurs reprises ses nombreux copains français et italiens, qui sont souvent de passage au Sénégal et lui envoient régulièrement des mandats cash de l'étranger. Elle affirme ainsi « connaître très bien l'Europe », par leur intermédiaire en tous cas, mais n'en est pas moins avide d'informations et de précisions non seulement sur les moyens de partir, mais aussi sur les situations sociales et économiques de chaque pays (France, Italie et États-Unis particulièrement). Elle recourt pour cela largement à des

tournures interrrogatives qui ont probablement pour fonction de laisser entendre qu'au fond, elle sait bien de quoi elle parle.

Alors que notre repas touche à sa fin, je lui glisse discrètement de l'argent sous la table afin qu'elle règle la note. Amusée, elle se saisit donc de l'addition, puis sort de son petit porte-monnaie les deux billets de dix mille francs que je lui ai remis. Elle empoche ensuite la différence sans oublier de laisser trois pièces de cent francs à la serveuse, pourboire assorti d'un clin d'œil des plus condescendants. Nous échangeons un regard complice face à l'étonnement de celle-ci, sans doute plutôt habituée à voir les jeunes Sénégalaises « manger » l'argent de leurs accompagnants occidentaux.

Aïda m'interroge ensuite sur mon programme de la soirée : je vais rentrer pour travailler un peu et me reposer. Elle me demande où je loge, et je lui propose ainsi de passer chez moi, boire un café ou un dernier verre. Elle accepte sans hésiter. Nous prenons donc la direction de Yoff où je loue un petit studio depuis mon arrivée. Aïda s'assied sur le matelas qui fait office à la fois de lit et de canapé, et observe en silence l'ameublement un peu spartiate de mon intérieur. « Mais toi, tu n'as rien ! », déclare-t-elle finalement sur un ton quasiment hilare. Je sens qu'il s'agit de l'un de ces moments cruciaux de la relation ethnographique, un moment fondateur où se jouent notamment la définition de mon statut de chercheur, la formulation de mes attentes vis-à-vis de mon interlocutrice, la clarification de ma place et de mon rôle... En bref, la construction de la bonne distance. Je dois pour cela tenir compte de ce qu'Aïda laisse volontairement planer de doute quant à la nature de ses propres intentions et attentes à mon égard. Quasi mutique, elle qui s'était jusqu'alors montrée plutôt volubile, elle me laisse la main et crée ainsi les conditions d'un maximum de scénarii possibles ; charge à moi d'énoncer les événements à venir, et elle s'y adaptera assurément au mieux de ses intérêts. Je prends alors le parti d'un échange très direct dans la forme, dans la lignée de la relative complicité tissée au cours du repas mais aussi du franc-parler adopté par Aïda elle-même, particulièrement pour ce qui a trait au registre sexuel :

Thomas : Bon... C'est maintenant que je devrais te donner de l'argent pour qu'on couche ensemble. C'est ça ?

Aïda : Seulement si tu veux de moi...

T. : Juste par curiosité, combien tu me demanderais ?

A. : J'ai passé une bonne soirée avec toi, alors je ne peux pas te dire un prix... Si tu proposes quelque chose, je te dirai si ça me convient !

T. : D'habitude, combien on te donne ?

A. : D'habitude, je ne dîne pas au restaurant avant, et je ne raconte pas ma vie...

T. : Et ? C'est moins cher, ou c'est plus cher, pour l'histoire ? Et le resto, c'est moi qui ai payé, même si les serveurs pensent le contraire... Et même si tu ne m'as pas rendu ma monnaie !

A. : [Rires] Espèce de radin va ! Hey, les Toubabs n'aiment pas sortir leur argent. Plus c'est riche, plus c'est radin !

T. : Ok, c'est bon, c'est bon, je plaisante... Je vais être clair avec toi... La seule chose qui m'intéresse, c'est juste de pouvoir de temps en temps discuter un peu comme ça avec toi, ou bien sortir faire la fête. Je n'ai aucune intention de te payer pour coucher avec toi, ni même d'avoir des relations sexuelles avec toi tout court.

A. : ...

T. : Je veux que nous fassions suffisamment connaissance pour que tu puisses avoir confiance en moi, et que tu me racontes un peu ta vie... Comment tu as décidé de « sortir la nuit », et tout ça. Et que tu m'expliques aussi comment fonctionne le milieu « de la nuit ». C'est ça qui m'intéresse. Je veux écrire un livre sur ça... Pas sur toi seulement, hein... sur les filles qui sortent la nuit à Dakar, quoi.

A. : ...

T. : ...

A. : ...

T. : Ca ne te convient pas ? Ça te gêne ?

A. : C'est pas ça, c'est juste que... Je ne sais pas... Pourquoi tu veux savoir tout ça ? Tu crois que c'est une belle histoire à raconter ? T'es un journaliste, ou bien un policier ? Ou bien tu veux me voler mes mecs [rires] ? Et puis, si moi je te parle comme ça, qu'est-ce que ça me rapporte... Ce soir, en passant la soirée avec toi, j'ai laissé plusieurs rendez-vous...

T. : C'est vrai, tu m'as dit ça tout à l'heure. Je ne sais pas, c'est à toi de voir. Parfois, on fait des choses parce qu'on y trouve un intérêt, même si ça ne nous plaît pas. Alors, avoir quelqu'un à qui en parler, ça peut être bien parfois. Moi, c'est ça que je peux faire. Je sais bien écouter les gens, et j'essaie de bien réfléchir. Et puis aussi, quoi que tu me racontes, je ne vais jamais te juger, parce que je sais que la vie est compliquée. *Yéene néeg la, boroom a cay fanaan* [« Le souhait est une chambre, c'est celui qui le formule qui y passe la nuit » : on veut tous atteindre nos rêves]³².

A. : Ouais ... Et à ce que je vois, tu sais bien parler surtout ! Un Toubab-griot, walahi, jamais vu ça ! [Rires] Bon, on verra. Je trouverai bien des moyens de te faire payer de toute façon, je sais bien faire ça, moi ! Ça c'est mon truc à moi : faire payer les mecs [rires] !

Sans entrer ici dans un véritable travail d'interprétation, on peut déjà remarquer le rôle joué par les différents artifices auxquels j'ai eu recours durant cette soirée, sans avoir eu néanmoins la possibilité d'anticiper sur leurs effets : le choix du lieu, les détournements matériels – billets glissés sous la table – et symboliques – renversement apparent de la dépendance femme/homme, voire Sénégalaise/Toubab. Ceux-ci ont finalement servi les stratégies d'Aïda, en les révélant simultanément. En poussant l'analyse : l'attitude hautaine et désagréable qu'elle a adoptée vis-à-vis du personnel du restaurant tout au long de la soirée ne devait finalement rien à une quelconque incompétence linguistique (j'apprendrai plus tard qu'elle lit plutôt bien le français), mais reflétait plutôt la distance qu'elle souhaitait instaurer vis-à-vis du « petit personnel ». Une manière pour elle de dire à la serveuse : je suis de ce côté-ci de la barrière et toi de l'autre ; par-là, je t'impose le respect dû à mon rang de cliente, et peu importe ton jugement concernant mes fréquentations et mes conduites (sortir avec un Toubab) puisque c'est toi qui me sert et moi qui te paie. L'hypothèse selon laquelle cette attitude traduirait une réaction de défense vis-à-vis de compatriotes susceptibles de la juger sur ses fréquentations n'invalide pas cet argument, mais plutôt le complète. Son comportement démontre avant tout qu'elle a pleinement conscience des jugements sociaux qui pèsent sur les jeunes femmes qui s'affichent en compagnie d'hommes occidentaux, auxquels elle répond avec ses propres armes. Le fait qu'elle ait évoqué à plusieurs reprises ma wolophonie auprès de la serveuse révèle peut-être néanmoins une volonté de minimiser la stigmatisation dont elle pourrait être l'objet : son accompagnant est un Toubab, certes, mais il parle wolof.

Dans l'ensemble, je lui ai fourni une occasion matérielle de faire une démonstration d'autorité (ou tout au moins d'émancipation) sociale. Je devais constater tout au long de mon enquête combien cette capacité à glisser du registre matériel vers le registre symbolique voire politique (au sens large de relations de pouvoir) constitue un enjeu fondamental des pratiques et trajectoires. Le dispositif d'enquête lui-même produit ainsi des connaissances – il fait émerger des configurations de faits pertinents – sans que, pour ma part, j'ai eu réellement les moyens d'un tel calcul *a priori*. Je cherchais plutôt à créer de la connivence amusante et à développer des relations de complicité, bien plus que de l'information ou du temps. Faire de l'argent un moyen de détente et de construction du lien plus qu'un objet de crispation, en le détachant ainsi – au moins en apparence – d'un cadre strictement instrumental : je paye car je suis un homme, parce que je suis toubab et, plus fondamentalement, parce qu'elle met en œuvre les moyens de me faire payer. Certes, je reste finalement celui qui a déboursé, mais il me semble que la manière importe : en consommant (dépensant), je produis du symbolique et crée de la relation. La nuance est de taille dans un monde social où les questions d'argent jouent un rôle

32. Proverbe bien connu au Sénégal.

central, focalisant les antagonismes et les stratégies prédatrices – idée qui ne se réduit toutefois pas à une quelconque vision misérabiliste. Bien entendu, ces interprétations ne peuvent pas être produites à chaud, sans que d'autres informations viennent constamment enrichir notre réflexion et qu'un travail de maturation se fasse, permettant de revenir réflexivement sur les interactions de l'enquête. Mais il reste que dans la durée, la rencontre, le côtoiement et finalement l'assortiment de deux déploiements stratégiques – ethnographe/ethnographiée – procurent de la relation ethnographique et du savoir anthropologique tout en même temps.

À la guerre comme à la guerre...

La nécessité de faire avec le terrain a également impliqué que je me déprenne de toute forme d'angélisme ou de naïveté. La plupart des jeunes femmes côtoyées au fil de mon enquête témoignaient de grandes facultés à circonvenir leurs partenaires masculins. Elles déploient en la matière un vocabulaire tout à fait édifiant. À titre d'exemples : les actrices prétendent travailler l'esprit ou le cerveau des hommes, littéralement : « *liggéey xelam* ». Le verbe wolof *liggéey* signifie « travailler » dans le sens premier de réalisation d'une tâche, rémunérée ou non, mais aussi jeter un sort, mettre au travail les esprits. Est ainsi désigné le fait de circonvenir et de subjuguier un compagnon en lui travaillant l'esprit jusqu'à ce qu'il devienne aussi malléable que possible ; dans un sens plus figuré, ensorceler un homme, lui faire perdre la raison afin d'en tirer ensuite profit. *Xel* désigne en effet l'esprit dans le sens d'usage de l'intelligence ou de la raison. Il s'agit aussi de forger (*tëgg*), de sculpter (*yett*), d'ouvrager (*jobber*, emprunté de l'anglais *job*) ou encore de fabriquer/arranger (*defar*) l'entendement du partenaire ; de le guider et de le tenir en laisse (*wommat*), suivant des termes également souvent utilisés. L'expression de *manét* est aussi fréquente, empruntée au français manette (par extension joystick, télécommande) : l'homme est alors conduit et contrôlé, on exerce une action sur ses actions afin de le tenir en son pouvoir, tel un personnage de jeu vidéo. Ce vocabulaire du façonnage se conjugue à celui de la manducation/consommation. Elles croquent les hommes grâce à leur habileté à manier les mots : « *maa yëy noppam* », littéralement « j'ai croqué son oreille », expression très fréquente pour signifier la réussite du travail rhétorique et oratoire. Souvent aussi, elles disent « bouffer » leurs proies masculines (*lekk naf-nafi* ou *lekk ne fuuf* : manger goulûment), jusqu'à satiété voire explosion (*ba suur*, *ba tas*) avant, bien sûr, de les expulser (*génne*, comprendre : les rejeter).

Il peut sembler excessif, pour ne pas dire indécent, d'identifier ces jeunes femmes à des prédatrices, alors même que les représentations dominantes les reconnaissent comme des victimes ou des proies sexuelles livrées à la convoitise de chasseurs masculins venus d'ailleurs. Est-ce là faire preuve d'un total aveuglement aux rapports de pouvoirs postcoloniaux dont ces configurations seraient des illustrations extrêmes ? En réalité, il a été nécessaire que je me défasse de toute velléité d'apitoiement ou de commisération et de toute bienveillante naïveté, sinon à me mettre en danger aussi bien financièrement que psychologiquement. Se détacher de tels sentiments se révélait en fait d'un grand apport heuristique, puisque cela m'a permis de déroger bien vite à une vision misérabiliste risquant de faire écran avec les situations telles qu'elles étaient effectivement perçues et vécues par les actrices. Faire avec le terrain revenait aussi à envisager ces configurations sous l'angle de l'âpreté des rapports sociaux dakarois, alors que l'« esthétique de la prédation et de l'accaparement » constitue une réponse à la fois très efficace et parfaitement adaptée à l'« économie des désirs inassouvis³³ » qu'une majorité expérimente au quotidien.

Dans l'ensemble, ces jeunes femmes me paraissaient bien éloignées des images de pauvres filles fragiles et vulnérables, esquintées par la vie et victimes des circonstances plutôt qu'actrices de leur devenir. Se présenter à elles en agneau inoffensif et bienveillant aurait été parfaitement contreproductif : « guerrières » de la nuit, selon leurs propres mots, elles n'avaient d'estime que pour

33. Achille Mbembe, « À propos des écritures africaines de soi », *Politique africaine*, n° 77, 2000, p. 41.

les « guerriers ». J'aurais fait montre de romantisme, de sensiblerie ou me serais improvisé défenseur de la cause féminine, mes interlocutrices m'auraient probablement vu comme un individu faible et vulnérable et, partant, de peu d'intérêt. Les rapports sont souvent abrupts dans ce milieu. Toute faiblesse affichée peut se payer au prix fort, et pas uniquement sur le plan matériel : certaines ont une indéniable propension à faire payer les hommes et non seulement à se faire payer par eux. Je n'avais, finalement, pas d'autre issue que de me positionner dans les rapports de force, avec (autant que possible) humour et autodérision certes, mais tout de même fermeté et énergie. Alors que le rapport à l'argent constituait un point particulièrement sensible, le fait de se montrer radin, de ne pas « manger (ni laisser personne manger) son argent » inutilement était finalement un facteur de respect et de reconnaissance, même si cela pouvait susciter les railleries. Charge à moi d'imposer ensuite ma parole en acceptant d'entrer dans le jeu de la joute verbale.

En somme, ne pas nuire, se livrer soi-même en pâture et ne pas céder à la commisération sont des choses bien distinctes, qu'il m'a été nécessaire de ne jamais confondre. C'est quelque part à leur croisement que l'éthique ethnographique cesse d'être un problème strictement moral pour devenir une question épistémologique à part entière.

CONCLUSION : LE TERRAIN COMME « LIEU PROPRE » ETHNOGRAPHIQUE

Pendant longtemps, pris dans les contingences de l'enquête, soumis à la relative versatilité de mes interlocutrices à mon égard, je n'ai pas pu m'appuyer sur un lieu propre depuis lequel déployer une véritable stratégie d'enquête ; mon lieu était celui de l'autre, où je tentais tant bien que mal de me faire accepter et de réaliser quelques « coups » ethnographiques³⁴. Pour autant, au rythme de ma trajectoire de recherche qui se déroulait tant bien que mal, j'accédais progressivement à une meilleure intelligence des pratiques et des situations. C'est à ce titre que le terrain lui-même, entendu dans un sens figuré et diachronique plus que concret et synchronique, peut finalement devenir le « lieu propre » de l'ethnologue : non pas à travers l'enracinement en un emplacement physique, mais par une série de positionnements devenant progressivement heuristiques.

À cet égard, il me faut admettre que ce que j'ai longtemps vu et surtout vécu comme un obstacle à la conduite de mon enquête – le fait d'être un homme toubab parmi des filles sénégalaises, schématiquement – a inhibé et occulté ce qui pouvait, au contraire, permettre d'établir un lien. Le fait d'être un jeune d'abord, qui avait plaisir à danser, faire la fête, se saper, frimer, s'inventer des rôles et des personnages. Un jeune Français certes, mais issu des quartiers périphériques d'une grande ville, ayant lui-même développé au fil des années un certain « sens de la ruse et de la débrouille » et assimilé les codes d'une culture urbaine et de la rue assortis d'appétences et de compétences spécifiques (danse hip-hop, style vestimentaire, etc.). Qui, depuis son plus jeune âge avait adopté la tchatche, la vanne et la joute verbale comme des modes de communication on ne peut plus ordinaires. Autant de caractéristiques personnelles, de goûts et d'habitus, mais aussi d'arts de faire, d'être et de paraître très largement partagés et valorisés parmi les jeunes femmes rencontrées à Dakar et qui, finalement, les définissaient en tant que sujets tout autant sinon plus que les échanges économico-sexuels dans lesquels elles étaient impliquées.

Dire cela ne revient pas à nier les innombrables différences qui, de fait, me séparaient de mes interlocutrices, ni du reste tous les risques et les difficultés auxquels celles-ci se confrontaient au quotidien. Il s'agit bien plutôt d'affirmer que le natif que l'ethnologue se donne de rencontrer – fut-il africain (et de sexe féminin) – n'est pas cet individu coupé du reste du monde que l'exotisme scientifique a longtemps décrit et que le regard misérabiliste s'emploie aujourd'hui à placer, encore et toujours, dans une position victimaire. Finalement, ce que m'a révélé avec force la mise à distance progressive d'un soi d'ethnologue initialement mal dégrossi, ce sont les logiques transversales et

34. Michel de Certeau, *L'Invention du quotidien. 1. Arts de faire*, Paris, Gallimard, 1980.

transnationales qui, à Dakar comme ailleurs, irriguent les pratiques, conceptions et perceptions les plus communes et quotidiennes. Ces pratiques de chevauchement et de réinvention (par le désir et l'imaginaire notamment) des frontières géographiques, sociales et culturelles, assurément, font fi des « politiques de la différence » qui voudraient qu'à un terroir particulier corresponde une culture particulière³⁵. C'est dans ces franges et ces périphéries d'une « culture globale », là où chacun fait sens à sa façon d'une histoire partagée (coloniale et postcoloniale), que je suis peu à peu parvenu à créer une forme de proximité avec certaines interlocutrices. Incidemment, c'est là que j'ai puisé mes lignes d'interprétation anthropologiques les plus fécondes.

35. Akhil Gupta et James Ferguson, « Beyond Culture: Space, Identity, and the Politics of Difference », *Cultural Anthropology*, vol. 7, n° 1, 1992, p. 6-23.