Journal des anthropologues

Association française des anthropologues

108-109 | 2007

Anthropologues à durée déterminée / Peurs collectives / Regards sur les banlieues en crises

Réflexivité et dualité sexuelle

Déconstruction d'une enquête anthropologique sur l'islam au Sénégal

Reflexivity and Sexual Duality: Deconstruction of an Anthropological Study of Islam in Senegal

Charlotte Pezeril

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/jda/1182>

DOI : 10.4000/jda.1182

ISSN : 2114-2203

Éditeur

Association française des anthropologues

Édition imprimée

Date de publication : 1 juin 2007

Pagination : 353-380

ISSN : 1156-0428

Référence électronique

Charlotte Pezeril, « Réflexivité et dualité sexuelle », *Journal des anthropologues* [En ligne], 108-109 | 2007, mis en ligne le 01 juin 2007, consulté le 19 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/jda/1182> ; DOI : 10.4000/jda.1182

Ce document a été généré automatiquement le 19 avril 2019.

Journal des anthropologues

Réflexivité et dualité sexuelle

Déconstruction d'une enquête anthropologique sur l'islam au Sénégal

Reflexivity and Sexual Duality: Deconstruction of an Anthropological Study of Islam in Senegal

Charlotte Pezeril

- 1 La démarche réflexive, qui consiste à déconstruire et expliciter le rapport du chercheur à son objet et aux différentes étapes de la recherche, est aujourd'hui relativement reconnue en anthropologie et, plus largement, en sciences sociales¹. Par contre, les justifications différentes² et l'explicitation de cette réflexivité reste rare ou succincte et souvent déconnectée de « l'analyse scientifique ». Il me semble pourtant que la réflexivité permet non seulement de comprendre la vision et l'implication du chercheur, mais aussi et surtout de découvrir certains mécanismes de la société ou du groupe étudié. Cet apport heuristique légitime *in fine* la réflexivité et son *récit*, au sens méthodologique et non littéraire du terme. Toutefois, si l'analyse du chercheur n'est qu'une interprétation de la réalité, un regard particulier orienté par et vers l'objet de recherche, il ne faut pas oublier que le but et l'intérêt de l'analyse sont de rendre compte de la réalité en ayant un souci de véracité. Le « je » ne doit être utilisé qu'en tant qu'interlocuteur et interprète du « ils ». Comme s'interroge Olivier de Sardan, « l'implication radicale de l'anthropologue sur son terrain est-elle une exigence méthodologique ? Et jusqu'où doit-il expliciter sa propre posture tout au long du processus de recherche ? » (*op. cit.* : 417). D'une part, à mon sens, la réflexivité ne doit pas se limiter au travail de terrain (et aboutir à sa réification dans l'analyse) et d'autre part, le chercheur doit s'interroger sur la (ou les) façon(s) dont il est perçu par les enquêtés et sur les « modes de communication » (Althabe & Selim, *op. cit.*) établis avec eux. Concernant ce dernier point, il m'est apparu, pendant mon travail de terrain, que l'identité sexuelle³ était fondamentale, sans qu'elle constitue le seul critère d'identification. Mais le fait d'être une femme enquêtant au sein d'un monde d'hommes plaçait cette identité au centre des relations sociales avec les « enquêtés ».
- 2 Quand je décidais, en 1998, d'effectuer un doctorat sur la communauté *Baay Faal* des Mourides du Sénégal⁴, plusieurs personnes de mon entourage (Européens et Sénégalais), essayèrent de m'en dissuader. Les représentations sociales dominantes assimilent les *Baay*

Faal à des « fous », des « voyous » ou encore à des *ceddo*, terme ambigu en wolof désignant soit les guerriers esclaves des royaumes précoloniaux soit, plus largement, des hommes violents, avides de pouvoir ou encore païens. La stigmatisation des *Baay Faal* est précoce et leur initiateur, Cheikh Ibra Fall (≈ 1858-1930) est, dès son arrivée dans l'école coranique de Cheikh Amadou Bamba au milieu des années 1880, considéré comme un « fou » par ses contemporains parce qu'il décide de consacrer toute sa vie à son marabout, abandonnant pour cela les cinq prières quotidiennes et le jeûne du mois de Ramadan. Ainsi, les *Baay Faal* ne respectent en général pas les pratiques cultuelles musulmanes, pour y opposer une interprétation religieuse ésotérique et mystique, fondée sur la soumission au marabout, le cheminement intérieur et l'action. Toutefois, s'ils sont considérés par certains comme de « faux » ou de « mauvais » musulmans, ils sont aussi de plus en plus admirés en tant qu'hommes de Dieu, ayant le courage de lui « donner sa vie ». Parallèlement, la multiplication depuis les années 1970-1980 de jeunes disciples (principalement dans les zones urbaines et dans la mégalopole dakaroise) marginaux, inactifs et relativement déconnectés de la hiérarchie maraboutique, délégitime à son tour l'ensemble de la communauté. Les *Baay Faal* sont alors des *say-say*, des « voyous », des profiteurs fainéants ou encore des *Rastafaris*. Face à cela, les discours des *Baay Faal* sont relativement unanimes : ces disciples sont des « Baye-faux » ou des *Baay Mbedd* « Baye de la rue » et portent préjudice aux « vrais » *Baay Faal*. Le processus de légitimation s'insère au sein même de la communauté et s'individualise partiellement. Les représentations sociales à l'égard des *Baay Faal* sont donc diverses, fluctuantes et souvent contradictoires. Quoi qu'il en soit, quand j'entrepris de partir dans les villages et *daara Baay Faal* en 1999-2000, les réactions de mes amis et connaissances à Dakar me firent prendre conscience de la persistance de la stigmatisation. Le problème principal était d'être une jeune femme blanche célibataire. En quoi ces caractéristiques, ou plutôt leurs perceptions, ont-elles influé sur ma recherche ? Que nous apprend cette réflexivité à propos de la communauté *Baay Faal* ? En même temps, j'avais l'intention de m'intéresser particulièrement aux femmes (et, plus généralement, aux disciples n'ayant aucune responsabilité communautaire) ; vu que les études précédentes sur le mouridisme s'appuyaient principalement sur les points de vue maraboutiques et donc masculins. Quelle est la place majoritairement attribuée aux femmes dans la communauté *Baay Faal* ? Comment s'articulent les questionnements autour du fait d'enquêter en tant que femme et de celui d'enquêter sur les femmes ? Comment comprendre finalement cette dualité sexuelle, autant au niveau du recueil des données que des données elles-mêmes ?

Une tubaab dans la communauté Baay Faal du Sénégal

- 3 Au Sénégal, j'étais perpétuellement renvoyée à deux caractéristiques : être une femme et une *tubaab*, une Blanche. Si chacune de ces caractéristiques peut théoriquement être analysée en tant que telle, elles s'éclairent mutuellement en modifiant leurs significations respectives. Bien évidemment, ces dernières ne sont pas les mêmes pour tous les membres de la communauté. Il sera donc difficile de rendre compte de la complexité et de la diversité de ces représentations sociales. Au risque d'être caricaturale et généralisante, je vais néanmoins tenter de spécifier leurs principales déclinaisons.
- 4 Le terme de *tubaab* en wolof se traduit tout d'abord par Européen ou Français, puis s'étend à tous les Occidentaux. Mais, contrairement à ce que le dictionnaire

wolof-français (Fall & *al.*, 1990) souligne, la notion fait référence en premier lieu à la couleur de peau, avant la nationalité, et signifie par extension Blanc. Un Nord-Américain blanc est un *toubab* (pas un Noir américain⁵), un maure est un *naar*. Selon Jacques Chevrier, qui analyse l'image du Blanc telle qu'elle est véhiculée par les Africains à travers la littérature et la tradition orale, l'aveuglement par rapport à la société noire est ce qui définit le Blanc : « Les observations de plusieurs écrivains du corpus convergent en effet pour stigmatiser le manque de perspicacité des Français à l'égard des Noirs qu'ils côtoient quotidiennement, sans pour autant les voir, tant ils les tiennent pour quantité négligeable » (1998 : 202). Globalement, le Blanc est décrit comme vivant enfermé dans sa société et ses certitudes, dédaigneux de la société noire, égoïste et tout particulièrement intéressé par le gain matériel. En même temps, il symbolise le pouvoir et la richesse. Encore aujourd'hui, être *tubaab* signifie généralement, au Sénégal, avoir de l'argent et avoir fait des études (détention du capital économique et culturel).

- 5 Pendant mon travail de terrain, je n'ai été confrontée qu'à un nombre négligeable de réactions hostiles. Être une *tubaab* au Sénégal aujourd'hui confère un statut relativement appréciable, même s'il faut nettement différencier les lieux où les résidents sont accoutumés à la présence des *tubaab* et ceux où ils sont rares ou absents (Mbacké, Touba Fall et environs). Dans ces derniers, j'étais un véritable objet de curiosité. Tout le monde venait voir la *tubaab* ; ce qui incontestablement me permettait de faire rapidement connaissance avec les habitants, mais qui, tout aussi incontestablement, m'irritait quand j'aspirais naïvement à « me fondre dans la foule ». Se déplacer sans un groupe d'enfants criant « Toubab ! Toubab ! » derrière moi devenait un objectif non négligeable de mon séjour et, quand il était atteint, les ballades constituaient des moments d'intense sérénité. En cela, la société wolof me semble foncièrement différentialiste. Être *toubab* est un stigmat (Goffman, 1975), non parce qu'il entraîne un rejet, un mépris ou une marginalisation mais parce que ce stigmat appartient au corps, lui est substantiel et implique une différenciation sociale, même si elle n'est pas « honteuse ». Tous me renvoyaient constamment à mon état de femme blanche, sans que cette désignation soit accompagnée d'un sens péjoratif, elle n'était souvent qu'une simple constatation ; mais je passais rarement inaperçue⁶.
- 6 Malgré cela, l'accueil dans les maisons était généralement très avenant et la majorité des Sénégalais n'a pas contredit la réputation de *teraanga* du pays. La *teraanga* désigne à la fois l'hospitalité et la civilité, les marques d'honneur, de considération. L'ambiguïté du terme rend bien compte de la difficulté à accepter et gérer cet accueil. Jean-Marie Gibbal, qui a fait son travail de terrain dans les années 1970 au Mali, le souligne : « Cette nouvelle familiarité ne me fait pas oublier que le blanc est également une source supplémentaire de revenus : offrande de boissons et d'animaux pendant les cérémonies, quelque argent aux griots et quelques cadeaux personnalisés. Peu de choses au fond, mais ce peu, tout en liant, creuse la distance. Pourtant j'aimerais faire plus. En Côte-d'Ivoire, les gens du peuple disent "la pauvreté d'un blanc c'est encore la richesse d'un Africain". D'ailleurs, cadeaux égale pouvoir. L'ethnologue n'est qu'un prolongement sophistiqué de l'exploitation néocoloniale dans ces sociétés de toute façon très hiérarchisées à l'origine. Ainsi la présence étrangère reproduit dans le groupe les inégalités existantes en les renforçant. Ils m'avancent chaque fois un siège alors qu'ils sont tous assis sur des nattes. Je suis l'ami des chefs, d'un statut égal ou supérieur, un blanc en l'occurrence » (Gibbal, 1982 : 27).

- 7 En effet, en tant que Blanche, j'étais le plus souvent mise dans une position de supériorité, ce qui s'exprimait dans l'espace (être plus haut que les autres, sur un coussin, une chaise ou autre) et dans l'attention à mon bien-être. Le Blanc est un hôte de marque puisqu'il se situe généralement dans une position sociale enviable par rapport à celle du *boroom kër* (maître de maison). De plus, il est assimilé à un être habitué au confort voire au luxe et doit donc bénéficier de la plus grande attention. Dans ses déclinaisons les plus caricaturales, le Blanc est considéré comme peu habile de ses mains, piètre marcheur (puisque'il se déplace le plus souvent en voiture) et immanquablement riche. Ainsi, l'imposition hiérarchique est très ambiguë. Quand j'exprimais par exemple le désir d'être assise sur la natte « comme tout le monde » – devant parfois insister lourdement au risque de vexer le maître de maison – certains rétorquaient en rigolant : « Maintenant, elle veut être une véritable *taalibe* (disciple) » ! Je ne pouvais légitimement modérer l'imposition hiérarchique qu'en faisant appel aux normes religieuses *Baay Faal*, et notamment à l'humilité, principe fondateur de la voie.
- 8 Par ailleurs, si le statut de chercheuse toubab avait indéniablement des avantages, il suscitait aussi une certaine méfiance. Je devais me justifier constamment sur les « pourquoi » et les « comment » de mon enquête. La communauté a souffert du regard des autres et appréhende le jugement. Je n'étais pas *Baay Faal* ou *Yaay Faal* (surnom parfois donné aux femmes⁷). Il y avait donc une certaine inquiétude par rapport à la divulgation d'éléments que la communauté souhaitait taire. En plus de ne pas appartenir à la communauté, j'étais française et me retrouvais ainsi fréquemment assimilée aux colons dans les conversations (vouvoiement) ou même hissée en représentante de l'impérialisme ; ce qui avait immanquablement le don de m'agacer. De surcroît, certains n'acceptaient pas la position enviable dans laquelle étaient hissés les *tubaab*. Pour contrer cette tendance⁸, l'accueil qui m'était réservé pouvait être particulièrement froid. Cela pouvait se manifester par des rires déclenchés ostensiblement à mon égard, par des rendez-vous inlassablement reportés, par des refus de questions, etc. De toute façon, le plus souvent, tout était fait pour inverser la relation d'enquête. L'enquêté déployait un arsenal de stratégies pour signifier qu'il allait lui-même diriger l'entretien. Par exemple, à partir de l'heure fixée, on pouvait me faire attendre une heure avant l'entretien, afin de souligner que j'étais bien celle en position de demande. Ensuite, c'était une façon de tester une qualité estimée essentielle chez les *Baay Faal* (et les Sénégalais en général), la patience, jugée inexistante chez les *tubaab*. J'appris à passer ce test en toute sérénité et en profitais pour discuter avec les femmes, les enfants ou autres personnes présentes dans la concession.
- 9 Quoi qu'il en soit, les réticences rencontrées pendant mon enquête rendent compte des normes communautaires régissant les interactions (patience, humilité, etc.), de la stigmatisation persistante et, en retour, d'une appréhension de l'Autre faite d'hospitalité, de méfiance et de besoin de reconnaissance ou d'acceptation.

Une anthropologue en déroute face à la domination masculine⁹

- 10 Dans la communauté *Baay Faal*, la femme est censée être soumise à l'homme auquel elle est liée (par la filiation ou l'alliance) et, plus généralement, la place qui lui est attribuée dans la hiérarchie sociale est infériorisée par rapport à son pendant masculin. Cette

appréhension des rapports sociaux entre les sexes n'est toutefois pas une spécificité *Baay Faal*. Selon Abdoulaye Bara Diop, dans la parenté wolof, on reconnaît les lignages utérin et agnatique, tout en leur attribuant des qualités et des fonctions différentes. Dans les représentations, les os, les nerfs, le courage sont hérités du lignage agnatique tandis que le côté maternel transmet le sang et la chair, le caractère et l'intelligence. « *Le lignage utérin fonde une parenté plus proche que le lignage agnatique. [...] Les Wolofs croient que le sort de l'enfant dépend de la conduite de sa mère. Ils ont cette notion de ndey-ju-liggey : "mère qui a bien travaillé" voulant dire, en fait, épouse modèle. Une femme dont la conduite vis-à-vis du mari est irréprochable aura des enfants qui réussiront* » (Diop, 1985 : 19-23).

- 11 Les *Baay Faal* m'ont cité un autre proverbe wolof : *Liggeyu ndeye, aña dom*, « Le travail de la mère est le repas de l'enfant ». C'est pourquoi les mères des marabouts sont louées par les disciples, la plus grande étant Mame Diarra Bousso, la mère de Cheikh Amadou Bamba. Cette dernière est vénérée en tant que mère et épouse modèle, en tant que femme pieuse totalement dévouée à son mari et ses enfants, en tant que femme ayant engendré un homme saint. La figure maternelle est idéalisée, sacralisée, presque intouchable. Dans les représentations dominantes, la femme est sur terre pour éduquer et donner l'amour nécessaire à ses enfants. Elle doit donc être soumise à son mari *pour* ses enfants puisque cette soumission est le seul moyen de leur donner une chance de réussite. Une mauvaise épouse ne peut être qu'une mauvaise mère et pénaliser la famille toute entière. L'idéologie de la soumission est ainsi assez efficace. Les conseils rituels donnés par l'oncle paternel à la jeune épouse sur le point de rejoindre le domicile conjugal ressemble d'ailleurs incroyablement à la déclaration d'allégeance mouride¹⁰ :

Ma fille, les conseils que j'ai à te donner, c'est de suivre ton maître de maison. Ne prends jamais une voie différente de la sienne. Exécute tout ce qu'il te demande de faire. Abstiens-toi de tout ce qu'il t'interdit. Sois l'amie de tous ses amis. Ne te lie à personne contre son gré (Diop, *ibid.* : 129).

- 12 Il faut toutefois remarquer que cette soumission n'est pas sans limite et qu'une femme peut légitimement quitter son mari s'il ne remplit pas ses devoirs, notamment matériels¹¹. Par contre, une femme *doit* se marier, quand elle est en âge de le faire, et le célibat définitif reste exceptionnel dans la société sénégalaise.
- 13 Sur le terrain, la première implication de mon statut de femme seule était donc de trouver un associé pour m'installer en dehors de Dakar, dans les villages. Je rencontrais Souleymane en octobre 1999 sur l'île de Ngor. Né en 1966 à Rufisque dans une famille tidjane¹² de classe moyenne, il a effectué des études secondaires à Dakar, avant de se soumettre au Khalife général des Mourides et de partir dans un *daara* pendant trois ans. Après avoir été « chargé de relations commerciales » dans un journal, il se retrouve sans emploi suite à la faillite de ce dernier et décide d'aller voir un ami *Baay Faal* sur l'île de Ngor. Célibataire, il y reste pour écrire et effectuer des créations artistiques en essayant de les vendre aux touristes. Quand je lui présente mon projet, il se propose de m'accompagner pour faire connaître cette voie inconnue. Il est *Baay Faal* parce qu'il est en accord avec sa mystique (d'universalité, de tolérance, de détachement du matériel, etc.) et ne respecte ni le jeûne, ni les cinq prières quotidiennes. Malgré cette appartenance, il a beaucoup de recul par rapport aux événements, aux habitudes et aux mœurs de sa communauté. Progressivement, il devient un associé *sur le terrain*¹³ et nous constituons un duo connu chez les *Baay Faal*. S'il n'a ni contacts dans la hiérarchie communautaire ni légitimité aux yeux de beaucoup¹⁴, sa présence m'est indispensable. Dans les villages, nous partions presque tous les jours à l'écart (d'abord pour fumer

tranquillement une cigarette) et ces moments devenaient des espaces de discussion libre et de détente. Je prenais conscience dans ces instants de l'importance d'avoir quelqu'un d'ouvert et de non-prosélyte à mes côtés. Ces moments peuvent paraître anodins au lecteur mais ils constituaient alors les conditions de possibilité de la poursuite de ce travail. Étant sans « mari » visible et identifiable, il y a souvent eu méprise quant au pourquoi de ma présence, malgré mes efforts pour expliquer mon travail. Beaucoup restaient persuadés que je cherchais un mari, la thèse n'étant qu'un prétexte ! Il m'a donc parfois fallu inventer l'existence d'un mari ou laisser courir les rumeurs sur ma relation avec Souleymane. Ces subterfuges permettaient de dissuader certaines tentatives de séduction, même s'ils n'ont pas définitivement résolus les problèmes.

- 14 En effet, la représentation dominante de la soumission féminine (ou de la domination masculine) s'est parfois révélée contraignante dans le déroulement de mon enquête, ne serait-ce qu'au niveau de l'accessibilité de la hiérarchie maraboutique. Les principaux chercheurs sur la confrérie, que ce soit Cheikh Tidiane Sy (1969), Donald Cruise O'Brien (1971), Jean Copans ou encore Christian Coulon, n'ont pas eu de difficultés à obtenir des entretiens avec les plus hauts dignitaires. Selon Copans, la hiérarchie mouride est « accessible pour un observateur extérieur » (2005 : 239) ; masculin faudrait-il ajouter. En ce qui me concerne, le Khalife général des *Baay Faal* et d'autres « grands marabouts » ne m'ont pas accordé d'entretien. J'avais visiblement peu de crédit à leurs yeux. De surcroît, ma position sociale ne pouvait leur faire espérer de quelconques retombées, qu'elles soient concrètes ou symboliques. Le fait d'être une femme, jeune et étudiante (et non chercheur ou professeur) n'a donc pas été sans lien avec les refus ou les désistements ayant eu lieu pendant ce travail. Mais vu que l'enquête était, dès le départ, axée sur les points de vue des disciples, ces complications n'ont pas été des entraves à mes recherches. D'autres événements ont malheureusement pu l'être.
- 15 Tout d'abord, en tant que femme, je n'étais généralement pas autorisée à passer la nuit dans un *daara*, l'unité de vie religieuse dans laquelle les disciples effectuent leur apprentissage. Puisque le terme de *daara* recouvre une réalité hétérogène, pour être précise, je ne pouvais rester dormir dans les *daara-all*, les *daara* « de brousse »¹⁵ des hommes célibataires, situés généralement à 2-3 kilomètres d'un village. Je devais donc rentrer chaque soir au village le plus proche. Dans celui que j'ai le mieux connu, proche de Touba Sam, l'aîné des disciples, le « second » après le *jawriñ* (représentant du marabout et dirigeant du *daara*), avait accepté dans un premier temps que l'on dorme au *daara* avant de se rétracter, gêné, nous expliquant que le *jawriñ* l'avait remis dans le droit chemin en lui rappelant qu'une femme ne peut en aucun cas passer la nuit au *daara*. Il nous rappela alors que le *daara* est un lieu d'éducation des disciples, que ces derniers doivent affronter des épreuves difficiles, doivent endurer le manque et la privation. Dans ce cadre, la présence d'une femme risque de les détourner de leur chemin spirituel. Je me rendis alors compte de la difficulté de mettre à bien ce projet, mais après quelques moments de découragement, je décidais d'entreprendre des allers-retours quotidiens.
- 16 Cette impossibilité de résider dans les *daara-all* montre que la femme est envisagée comme perturbatrice de la trajectoire religieuse masculine. Comme dans la plupart des religions révélées, elle symbolise le péché originel, la tentation suprême éloignant de Dieu et de la recherche des vertus. Le disciple doit savoir lui résister sous peine de perdre ses bénédictions divines. Chez les *Baay Faal*, cette restriction ne concerne cependant que la *tarbiyya* (la période de l'apprentissage au *daara*), puisque ensuite le disciple peut, voire

doit, se marier. Cette nécessité normative a même entraîné mon expulsion, mon évincement d'un *daara*-village.

- 17 Ndigel est un *daara* ou un « village » maraboutique familial situé dans la région de Kébémér¹⁶. Il a été fondé par Mame Massamba Ndiaye, l'un des marabouts *Baay Faal* les plus connus aujourd'hui¹⁷ même s'il se situe volontairement en dehors de la hiérarchie khalifale. Nous (Souleymane et moi) arrivons un soir où Mame est absent. L'un de ses disciples nous accueille et nous loge dans une même case. Je m'étonne de ce geste¹⁸ mais n'ose protester. Mame arrive le surlendemain et je comprends rapidement que je n'aurai pas d'entretien formel avec lui. L'après-midi de son arrivée, il est assis sous un arbre au milieu du village en train de lire le Coran et nous retournons le voir. Il me demande mon âge (25 ans à l'époque) et si je suis mariée, puis affirme :

À 15 ans, ton père aurait dû te dire quel homme était fait pour toi. Si cela ne se passe pas ainsi, la fille doit dire à son père, à 20 ans, qu'elle veut tel homme. Quelle que soit la sagesse de la femme, il lui faut un homme à ses côtés. Parce que c'est l'homme qui ouvre la porte du Paradis pour une femme. C'est l'homme qui a les clés de la maison. [...] Un homme ne doit pas voyager avec une femme qui n'est pas la sienne. La femme peut échapper à la punition de Dieu, mais l'homme ne sera pas pardonné¹⁹.

- 18 De plus, si je veux vraiment connaître la voie *Baay Faal*, il me faut un mari *Baay Faal*. Il termine son discours en affirmant qu'un sage peut boire de l'alcool, peut fumer mais il ne doit jamais coucher avec une femme qui n'est pas la sienne. Sinon, sa sagesse n'est plus véridique. Sur ce, il nous congédie et nous repartons penauds. Le lendemain, après l'avoir salué lors du petit-déjeuner en commun, nous allons dans une case de *taalibe* pour discuter et continuer les entretiens. En fin de matinée, Souleymane est appelé par un disciple. Environ un quart d'heure plus tard, il revient et me demande de le rejoindre dehors. Il m'annonce alors que nous devons quitter le village sur-le-champ, sans dire au revoir à personne. Nous partons précipitamment à pied pour le village le plus proche (4 km) sous un soleil de plomb. Mais ces conditions humiliantes ne sont pas les plus dérangeantes. Je demande à Souleymane ce qu'il lui a été dit. En résumé, Mame ne peut tolérer qu'un homme et une femme non mariés dorment dans la même case, notre présence souille la terre de Ndigel et Souleymane va payer pour ses transgressions des normes divines. Tous les bienfaits que Dieu lui a accordés sur son chemin de *taalibe* lui sont désormais retirés par ma faute ! Découragés, fatigués, nous rentrons à Dakar. Souleymane semble toutefois moins touché par ces révélations et s'affirme confiant dans les bontés accordées par Dieu.

- 19 Les travaux de recherche abordant la place des femmes dans la confrérie mouride²⁰ (souvent mis en place par des femmes) veulent généralement montrer qu'au-delà des apparences, il existe une autonomie ou une autorité féminine. Les vicissitudes de mon enquête signalent pourtant que la domination religieuse masculine est incontestable et encore peu contestée. En fait, dans l'imaginaire *Baay Faal*, la femme ne peut accéder au Paradis que grâce à son père ou à son époux, à l'homme duquel elle dépend socialement. Selon un vieux disciple :

Si tu vois une femme au Paradis, il faut lui demander quel homme l'a amené ici. Si tu vois un homme en Enfer, il faut lui demander quelle femme l'a amené ici²¹.

- 20 Pour les femmes, la relation marabout/disciple passe par le lien du mariage et devient un triptyque entre elle, le marabout et le disciple époux. Quand je demande à Sokhna Penda Fall si, en tant que fille de Cheikh Ibra Fall, elle a un marabout, elle me répond :

Pour les femmes, notre marabout, c'est notre mari. Pour les hommes, ça dépend. Même les petits-fils ont un marabout. Ils sont soumis au Khalife général. Les femmes en général suivent le marabout du mari. Les femmes peuvent venir faire leur *njebëlu* (déclaration d'allégeance) auprès de moi. Mais le plus fréquent c'est que leur marabout est celui de leur mari²².

- 21 En même temps, elles peuvent avoir suivi, avant leur mariage, un autre marabout, qu'il soit Mouride ou non. Comme le signale Khadim Mbacké (1989), il y a beaucoup de couples sénégalais qui sont de *tariqa* (confrérie, voie) différentes, et davantage encore qui suivent des marabouts différents. En fait, les femmes peuvent garder leur ancien marabout, tout en se soumettant à celui de leur mari, ou plutôt à sa mère, son épouse ou sa fille (Jean, *op. cit.*). De plus, la déclaration d'allégeance n'est généralement pas formulée de façon explicite. Devenir disciple est concrétisé par la remise de l'*addiya* (don pieux), puis renouvelé par la participation aux travaux collectifs, aux cérémonies et/ou à la gestion d'une *daaira* (association confrérique). Les femmes ne proclament pas leur soumission intégrale au marabout, probablement parce qu'elles doivent se consacrer à leur époux et famille.
- 22 En outre, même si cela n'a pas été relevé par les observateurs, la soumission se raccroche à un point fondamental au niveau religieux : elles ne peuvent être marabouts ou *séex* (cheikh). Elles peuvent recevoir la *baraka* (ou *barkë* selon les prononciations), la grâce divine, mais non la transmettre. Christian Coulon et Odile Reveyrand ont été les premiers à s'intéresser à l'islam féminin à travers l'exemple de Sokhna Magat Diop, femme mouride ayant le titre de khalife. « *La direction qu'elle exerce sur la communauté mouride est considérée comme parfaitement légale et normale. [...] C'est plus l'observateur qui est étonné que les mourides eux-mêmes* » (*op. cit.* : 10).
- 23 Même si elle ne peut effectuer certaines tâches religieuses (diriger la prière publique par exemple), son autorité n'est guère affectée par ces restrictions et, selon les auteurs, elle n'en est que plus sainte. Quand je la rencontre dans sa concession à Thiès en juillet 2000, elle semble en effet respectée, avec de nombreux disciples venant lui remettre l'*addiya* et cinq *daaira*, exclusivement féminines, lui étant rattachées. Mais, contrairement à la caractérisation de Coulon et Reveyrand, Sokhna Magat n'est pas « cheikh de la confrérie mouride » mais *xalifa*, c'est-à-dire dépositaire de la *baraka* de son père, dont elle est l'unique descendante, et non transmetteur de cette *baraka*, source essentielle de légitimité déterminée par les liens généalogiques. Quand je demande à Serigne Assane Fall²³ s'il existe des femmes cheikhs, il me répond catégoriquement :

Il n'y en aura jamais. La femme peut recevoir l'*addiya* mais, à sa mort, son fils ne peut se réclamer du khalifat²⁴.
- 24 Ce point est primordial : même si l'autorité féminine est légitime et appréciée, elle ne peut se perpétuer après leur mort. De plus, la reconnaissance de leur capacité à recevoir la *baraka* ne semble pas s'appliquer au khalifat général. Au décès du dernier fils de Mame Cheikh (Serigne Abdou Sakor Fall) en juillet 1984, personne ne se demande si sa fille aînée peut succéder à son père et le khalifat général est pris en charge, sans aucun débat (contrairement aux autres successions), par le petit-fils le plus âgé, Serigne Modou Aminata Fall, récemment décédé. Enfin, comparativement, les descendantes de Cheikh Ibra Fall ne bénéficient pas de la même attitude de soumission (et des mêmes dons), finalement de la même reconnaissance de la part des disciples que leurs frères.
- 25 Face à la prégnance de la domination masculine et aux vicissitudes qu'elle a entraînées « sur le terrain », j'avoue avoir été saisie d'un soulagement indescriptible la première fois

que j'ai lu les déboires et les difficultés d'un autre anthropologue, en l'occurrence le fameux Nigel Barley (*op. cit.*), même s'il n'aborde pas les rapports de genre. Sans en faire l'objet exclusif d'un ouvrage, ce sont cependant des entraves potentielles à toute enquête qu'il ne faudrait annihiler, sous peine d'affermir le mythe du travail de terrain initiatique et envoûtant. Les inconvénients liés au fait d'être une femme *tubaab* m'ont parfois menée au découragement. Heureusement, des rencontres et des discussions avec des chercheurs sénégalais, tels Babacar Samb ou Ibrahima Thioub, m'ont fait prendre conscience de la particularité de ma position et des avantages que je pouvais en retirer. Dans le même temps, je découvrais les interstices qui s'immiscent, fragilisent et relativisent la domination masculine.

Une femme tubaab : un entre-deux acceptable ?

- 26 En premier lieu, le statut d'étrangère me permettait d'interroger les habitudes et les mœurs sans provoquer colère ni indignation. Chacun était prêt à me raconter ce qu'il savait, à m'expliquer les règles sociales et surtout, à me pardonner en cas de transgression. Je me rendais compte de l'inconvenance de mes questions quand elles déclenchaient des rires, des réflexions sur les toubabs et n'apportaient aucune réponse. La question la plus dérangement était celle concernant le nombre d'épouses d'un marabout. Généralement, on me rétorquait « beaucoup » en rigolant. Je savais qu'un Sénégalais n'aurait jamais osé poser une telle question et que, s'il l'avait tenté, il se serait exposé à de sévères remontrances. Je jouais donc de ma position pour questionner l'impensable et évaluer les réactions. Dans un contexte propice au rigorisme religieux, les *Baay Faal* tentent d'acquérir une légitimité et le nombre d'épouses « autorisées » reste une question contestée dans un cadre privé. I. Thioub²⁵ me rappela ainsi que j'avais la chance d'être une toubab (et donc d'avoir cette extériorité) tout en connaissant relativement bien la société sénégalaise²⁶.
- 27 En second lieu, il me signala que l'atout déterminant de ma recherche était de pouvoir pénétrer à la fois l'espace social masculin et l'espace féminin, qui sont relativement cloisonnés dans la communauté *Baay Faal* (et la confrérie mouride dans son ensemble). Par exemple, seuls les hommes effectuent le *maajal*, les tournées d'aumône de nourriture dans le village le soir²⁷. De même, pour certains *Baay Faal*, le *sikar* (chant basé sur la *shahada*²⁸) groupé doit être strictement masculin, même si pour d'autres, il peut être féminin ou mixte. Finalement, la participation des femmes aux rites collectifs semble fonction de la reconnaissance de leur rôle au sein de leur communauté maraboutique et de leur implication dans ses affaires. À *Ñaari Baay Faal* (résidence du Khalife général à Mbacké) ou à Ndigel, où les femmes se cantonnent à leur rôle d'épouse, elles ne pratiquent pas le *sikar* groupé. Cependant, dans le *daara* familial de Ndem ou à *Ñaari Baay Faal* pendant le Grand Magal de Touba, les groupes peuvent former des *kurel* mixtes, des groupes de *sikar* auxquels j'ai pu participer, qui vont faire leur *ziar* (visite pieuse) dans la concession du Khalife général.
- 28 Au-delà des rites *Baay Faal*, le quotidien implique une certaine distance entre les sexes, et ce surtout dans les zones rurales. Tout d'abord, les rôles sexuels semblent clairement répartis : les tâches agricoles sont différenciées et, globalement, la femme s'occupe des enfants et de la gestion de la maison tandis que l'homme gère l'itinéraire mystique des siens et assure la majorité des « dépenses » économiques. Les femmes ne sont cependant pas cantonnées à l'univers domestique et leurs espaces s'étendent aux « marchés », d'un

point de vue économique, et aux *daaira* (association confrérique ou maraboutique), d'un point de vue religieux. Les différentes associations (y compris les *daaira*) sont en effet constituées la plupart du temps selon le sexe et l'âge (ou plutôt la différenciation cadet/aîné). De plus, dans les villages et les *daara* familiaux, habituellement²⁹, les femmes et les hommes mangent séparément et ces derniers ne me serrent pas la main. Comme l'a suggéré mon expérience à Ndigel, en dehors des liens du mariage, les relations entre les sexes ne sont pas conseillées après la puberté et les liens amoureux prohibés.

29 Face à ce cloisonnement, le monde féminin m'était « naturellement » ouvert, tandis que, en tant que *tubaab*, je pouvais être acceptée dans celui des hommes. La majorité des soirées ont, par exemple, été passées à discuter avec des hommes et j'étais généralement la seule femme (et la seule *tubaab*) de l'assemblée. Je pense également que les difficultés rencontrées en tant que célibataire auraient été excessivement pesantes pour une Sénégalaise. Très souvent, les mises en garde ou les incitations au mariage se terminaient en effet, au vu de ma détermination, par des découragements agrémentés de réflexions sur la spécificité des mœurs toubabs. En tant qu'étrangère, j'étais moins prise dans un réseau d'obligations et donc beaucoup plus libre de mes mouvements. Ma présence au sein des assemblées masculines était donc acceptée sans trop de difficulté ; j'y étais même le plus souvent conviée. Dans le même temps, je vivais le quotidien des relations avec les femmes, ce qui est impossible pour un homme, qu'il soit Sénégalais ou non. Partager la chambre avec elles ou participer à la cuisine permettait d'avoir des moments d'intimité privilégiés. Les discussions les plus intéressantes avaient d'ailleurs généralement lieu lors de ces moments. Ils étaient d'autant plus importants que les femmes refusaient souvent les entretiens formels sous prétexte de n'avoir aucune connaissance sur le sujet. À côté de la stratégie pouvant être utilisée pour éviter un entretien, je percevais un réel sentiment d'incapacité, lié à une appréhension infériorisante de leur rôle religieux et donc de leur savoir, et une volonté de ne pas divulguer des choses que leur mari ou marabout pourrait désapprouver. Le sentiment d'illégitimité entraîne une attitude de délégation du savoir. Elles sont généralement persuadées ne rien connaître sur la communauté et s'estiment incapables de me renseigner. Pourtant, elles sont souvent des mines d'informations. Sokhna Aminata Fall par exemple, petite-fille de Cheikh Ibra Fall chez qui je logeais à Mbacké, a pu me donner, de mémoire, la liste quasi-complète des enfants de Cheikh Ibra Fall et de leurs mères respectives. Mais la transmission d'informations est généralement passée par des canaux différents : pas de liste de questions directes ni de magnétophone, plutôt des informations glanées au fil des conversations tenues en wolof.

30 Ainsi, il est indéniable que la particularité de ma position était de pouvoir accéder aux deux mondes et d'observer les spécificités de chacun ; comme si le fait d'être toubab annulait mon identité de genre, me préservait des obligations inhérentes à mon sexe. Jean-Marie Gibbal le souligne : « La différence des sexes joue à plein et de façon dissymétrique quoiqu'en pensent certaines de mes collègues. Le toubab a très difficilement accès aux informatrices alors que la toubabesse [*sic*] peut travailler indifféremment avec hommes ou femmes, jouant sur l'ambiguïté de sa position d'étrangère. Plus précisément si les femmes éprouvent une gêne à dialoguer avec un homme, surtout un étranger, à l'inverse les hommes n'éprouvent pas cette réserve avec les Européennes » (*op. cit.* : 136)³⁰.

31 En dehors du soulagement psychologique que ces constatations peuvent engendrer sur le terrain, leur explicitation me semble riche à deux points de vue. Le premier est d'ordre épistémologique. Elle peut permettre d'appréhender les contextes d'interlocution dans

lesquels les informations sont transmises. La perception des caractéristiques de l'enquêteur conditionne le discours et l'accès aux enquêtes. « *C'est plutôt dans l'affirmation de sa différence, par la conscience réflexive de l'altérité dont il est porteur que l'anthropologue réussit à saisir cet ordre symbolique qui lui est étranger* » (Althabe & Hernandez, *op. cit.* : 33). Ainsi, le second apport, déterminant, est heuristique. Grâce à l'explicitation du déroulement de l'enquête, le lecteur entrevoit des éléments décisifs sur la communauté *Baay Faal*, concernant la place et les représentations de la femme, l'existence d'espaces sexués, l'importance et la spatialisation de la hiérarchie, ou encore l'appréhension des *tubaab* et de l'altérité. Les silences et les refus d'entretien apprennent autant que les avancées supposées de l'enquête. L'arrivée de l'anthropologue et les perturbations qu'elle entraîne nous renseignent nécessairement sur le fonctionnement et les représentations d'un groupe social.

- 32 En dernier lieu, sous l'impulsion de l'idéologie égalitariste (prônée par les féministes sénégalaises et par les institutions internationales créditrices du pays) et des difficultés économiques, les liens pratiques et idéels entre les sexes évoluent dans le sens d'une plus grande mixité et d'une acceptation de l'autonomie féminine. L'assouplissement de la domination masculine me permettait de bénéficier sur le terrain d'une large liberté de mouvement et surtout je commençais à entrevoir les marges d'action et les résistances possibles. Par exemple, quand je demandais à Sokhna Magat Diop comment elle était devenue khalife, elle me raconta le décès de son père Serigne Abdoulaye Yakhine Diop (disciple le plus connu de Cheikh Ibra Fall, appelé aussi « le Mahdi de Thiès ») en 1943, puis celui de son frère quelques mois plus tard et précisa :

Ma grand-mère avait déjà rencontré Serigne Touba (surnom de Cheikh Amadou Bamba). Un jour, quand il était au village, ma grand-mère et ses filles se sont levées pour donner l'*addiya*, mais des hommes les ont battues en disant : « Mais comment une femme peut-elle faire son *njebbël* (variante de *njebëlu*) ? ». Ma grand-mère a eu une côte cassée. [...] Le hasard n'existe pas. La côte qu'on a cassée à ma grand-mère, c'est à moi qu'on a payé cela. On lui a donné une fille dont le nom a fait le tour du monde. Serigne Touba a dit : « Celui qui me donne de l'ombre, je lui donnerai la nuit ». Ma grand-mère s'est soignée, après sa côte cassée, a collecté les *addiya* et les a donnés à un homme pour qu'il les donne à Serigne Touba. Ceci, c'est l'histoire spirituelle³¹.

- 33 La légitimation de son autorité et de son charisme est donc « spirituellement » féminine. Elle est khalife grâce à sa grand-mère et non à son père puisqu'elle a reçu les bienfaits mérités par son aïeule. Se profile également la critique d'une domination masculine excluant radicalement les femmes de la sphère religieuse. La mémoire entretenue autour de la figure de Mame Diarra Bousso connaît d'ailleurs un renouveau et des ajustements intéressants. Pour certains (et certaines), elle est aujourd'hui appréciée pour l'indépendance dont elle aurait fait preuve. Des disciples se risquent à indiquer qu'elle ne fut pas une épouse parfaite, ne vivant pas auprès de son mari, mais ayant préféré rester dans son village ; ce qui n'est pas pour déplaire à quelques militantes sénégalaises (Ebin, *op. cit.* : 114). La majorité des femmes rencontrées veut aujourd'hui intervenir dans les affaires « publiques » et le fait, de façon plus ou moins consensuelle. La *daaira* des femmes de Touba Fall par exemple, entretient non seulement une « caisse commune » pour suppléer aux frais des membres, mais vote aussi des initiatives économiques ou politiques pour « aider » le village dans son ensemble. Les femmes ont leur mot à dire dans la société wolof. Elles peuvent contredire leur mari, décider pour le couple et sont écoutées sur la place publique. La soumission féminine ne signifie ni absence de la sphère religieuse, ni défaut de pouvoir de négociation dans les décisions communautaires.

- 34 De surcroît, certaines jeunes disciples, souvent instruites et issues de zones urbaines, participent de manière individuelle et autonome à la communauté et à la voie *Baay Faal*. Coumba par exemple, une dakaroise de vingt ans, est *Baay Faal* parce qu'elle a été « éblouie » par Cheikh Ndigel Fall³², après l'avoir rencontré grâce à des amis de son lycée, et parce qu'elle se sent proche de la « philosophie » *Baay Faal* et de son approche ésotérique de la religion. Étudiante dans une école d'infirmières, elle a décidé d'aller aux réunions d'une *daaira* (mixte) conseillée par le cheikh et essaye d'être présente à toutes les cérémonies. Même si elle désire se marier un jour, elle revendique sa capacité à avancer seule dans la voie de Cheikh Ibra Fall et de son marabout, légitimant ainsi une autonomie féminine.
- 35 Indéniablement, les femmes constituent aujourd'hui une clientèle non négligeable pour les marabouts. La multiplication des associations maraboutiques féminines, des participantes au pèlerinage à Touba, mais aussi l'apparition de quelques-unes à des fonctions de responsabilité dans la société sénégalaise amènent plusieurs marabouts à leur ouvrir leurs portes, en participant à leurs réunions et en parlant de sujets les concernant (Coulon, 1988). Certains d'entre eux, souvent caractérisés de « modernes » en français – comme Serigne Babacar Mbow, Serigne Cheikh Seye ou Cheikh Ndigel Fall – reconnaissent aujourd'hui la capacité des femmes à décider et à faire évoluer seules leur parcours mystique. Le *daara* de Ndem dirigé par Serigne Babacar est familial et les femmes y sont considérées comme des disciples à part entière. Beaucoup ont fait directement leur *njebëlu* au marabout, bien que toutes soulignent leur soumission à leur mari. Selon Sokhna Aïssa Mbow, l'épouse *tubaab* de Serigne Babacar :
- Mon mari est un guide spirituel pour moi. Je dois le suivre, c'est un ordre que Dieu a inséré dans la création. L'homme a d'abord été créé. Bon, il y a une relation égalitaire et complémentaire entre l'homme et la femme mais il y a un ordre. La femme suit l'homme de façon naturelle. Ma soumission à l'islam, à Cheikh Amadou Bamba, à Cheikh Ibra Fall, passe par ma soumission à Serigne Babacar³³.
- 36 Les différences sexuelles sont ainsi toujours hiérarchisées et incorporées par les disciples, y compris par les femmes. Une minorité les remet toutefois en cause, ce qui n'est pas sans susciter tensions et conflits. Lors d'une discussion collective à Mbacké (pendant laquelle je suis la seule femme), un disciple rapporte que Cheikh Ibra Fall aurait donné l'ordre à ses disciples de ne pas prendre une voiture avec des femmes³⁴. Il précise que cet ordre était en fait une leçon incitant à ne pas se préoccuper de celles d'ici-bas, à attendre celles de l'au-delà, les *uru ayni* (prononciation wolof), d'une extrême beauté et parées de toutes les vertus. Pourtant, une vive discussion s'ensuit entre *Baay Faal* et plusieurs signalent que depuis Cheikh Ibra Fall (décédé en 1930), les relations entre les sexes ont évolué et qu'il vaut mieux aujourd'hui détenir une force intérieure pour résister aux femmes plutôt que de simplement les fuir et se séparer d'elles.
- 37 Ainsi, sans que soit vraiment remise en cause la dépendance féminine au niveau religieux (la nécessité de suivre un mari *Baay Faal* et de se soumettre à lui), certains espaces d'autonomie se créent et légitiment des actions (participation au *sikar* collectif) et des modes d'adhésion (conversion individuelle d'une célibataire) inédits. L'idéologie de la soumission se fracture à certains endroits, même si elle garde de solides points d'ancrage, notamment dans la transmission masculine de la *baraka*. L'individualisation des trajectoires religieuses (féminines et masculines), qui passe par un rapport plus distancié vis-à-vis du marabout et des normes communautaires, peut laisser présager une progressive égalitarisation des conditions et des rôles sexuels, sans qu'elle n'aboutisse

forcément à son terme. Ces processus en cours sont difficiles à analyser, parce que mouvants et complexes, et, de façon ultime, l'explicitation de mon implication peut à nouveau apporter un éclairage intéressant. D'un côté, nous avons vu que les difficultés rencontrées en tant que femme ont parfois entravé mes recherches anthropologiques (et mon moral !). D'un autre côté, le fait d'avoir pu évoluer librement au Sénégal, d'avoir noué quelques profondes relations amicales avec des hommes et d'avoir pu discuter avec tous indique la perméabilité des normes religieuses et relativise le cloisonnement des espaces sexués. Finalement, si je ressentais la lourdeur de la domination masculine, le partage du quotidien avec les femmes me montrait le pouvoir de décision et d'action qu'elles peuvent détenir dans la famille, la communauté religieuse, le village ou le quartier. La soumission à l'homme, à la différence de la conception occidentale, ne passe pas par le silence et le cantonnement à l'espace domestique ou privé. Dans le même temps, la compréhension progressive de mon objet de recherche me permettait d'ajuster mes pratiques de terrain. En prenant conscience de la nécessité de ne pas affronter explicitement les normes dominantes (dont la domination masculine), au nom de la *sutura*, la discrétion sénégalaise, et du respect des autres, je découvrais les espaces d'autonomie s'offrant aux femmes. À l'image des Sénégalaises, je préférais consentir aux signes extérieurs de domination (dans les limites de mon éthique personnelle) pour avoir la légitimité de les dépasser ou les critiquer dans un cadre privé, de façon généralement détournée. La connaissance de la place des femmes dans la communauté *Baay Faal* m'aidait à relativiser ma situation et à comprendre les réactions. Mais tout en acceptant les normes dominantes, *« il me restait également à apprendre que le chercheur ne peut pas se permettre le luxe de ne penser qu'à apprendre à vivre avec les autres sur le terrain. Il doit continuer à vivre avec lui-même »* (Whyte, 2002 : 344).

- 38 En fin de compte, le travail d'explicitation a un sens puisqu'il oblige à une réflexivité donnant une conscience de son propre point de vue et de sa démarche, permettant d'en contrôler les biais subjectifs inéluctables. Ensuite, il donne des indices pour comprendre la *politique* du chercheur et oblige ce dernier à une rigueur méthodologique pour la contextualisation des données. Cela incite également les anthropologues à communiquer leurs processus de recherche de données et à poser les bases d'un dialogue et d'un questionnement, tout en révélant les conditions d'enquête à une époque et dans un lieu donnés. L'explicitation fonctionne alors comme témoignage. Enfin et surtout, cette réflexivité permet de découvrir et de communiquer des données parfois décisives pour comprendre l'objet de recherche. Mes expériences montrent que si la communauté *Baay Faal* est diverse, elle est globalement hiérarchisée et cloisonnée selon le sexe. Elle s'épanouit dans une société d'ordre, c'est-à-dire une société hiérarchisée qui demande à chacun de rester à la place qui lui est assignée et de ne pas bouleverser les normes dominantes. Parallèlement, elle évolue au sein d'une société accueillante et pacifique, où l'arrivée d'étrangers n'est pas perçue comme un danger, mais comme un signe de reconnaissance et d'intérêt de l'autre. Les difficultés relatées ne doivent donc pas être surdéterminées et masquer les facilités inhérentes à ce travail. Tout d'abord, la *teraanga* sénégalaise m'a permis de pénétrer le quotidien des familles très rapidement et de pouvoir arriver dans un village inconnu sans souci d'accueil et d'hébergement. De plus, les *Baay Faal* parlent de leur foi sans encombre ni gêne et sont même loquaces à ce sujet. Ceux qui appréciaient ma démarche n'étaient alors avares ni d'informations, ni d'aide ou de dons divers (livre, photographie, lettre-*addiya*, chapelet, sable béni, etc.). Enfin, cette générosité se double généralement d'une tolérance à l'égard de ceux qui, comme moi, vivent le quotidien selon des normes différentes : j'étais quand même une femme seule,

fumeuse, non religieuse et introduisant parfois des débats contradictoires dans les discussions. Face à cela, la communauté *Baay Faal* m'a ouvert ses portes avec gentillesse et patience, même si quelques-uns ont refusé le dialogue ou la sincérité. La majorité semblait heureuse que l'on s'intéresse, enfin, à elle et désirait explicitement dissiper les nombreux malentendus ayant terni son image. Rendre compte des aléas de l'enquête n'a donc pas pour but de souligner les embarras rencontrés pour glorifier le courage du chercheur mais bien les spécificités du terrain et ses implications sur l'enquête. « Le récit – ce qui arrive à soi – devient une autre mesure de ce qui survient chez les autres » (Jamin, 1985 : 16). C'est en ce sens que la réflexivité offre des éléments de connaissance déterminants en sciences sociales, des clés de compréhension qu'il serait dommageable, selon moi, de négliger.

BIBLIOGRAPHIE

- ALTHABE G., SELIM M., 1998. *Démarches ethnologiques au présent*. Paris, L'Harmattan.
- ALTHABE G., HERNANDEZ V. A., 2004. « Implication et réflexivité en anthropologie », *Journal des anthropologues*, 98-99 : 15-36.
- BARLEY N., 1994 [1983]. *Un anthropologue en déroute*. Paris, Payot.
- BOURDIEU P., 1992. *Réponses. Pour une anthropologie réflexive*. Paris, Seuil.
- BOURDIEU P., 2001. *Science de la science et réflexivité*. Paris, Raisons d'agir.
- CHEVRIER J., 1998. *Les Blancs vus par les Africains*. Lausanne, Favre.
- COPANS J., 2005. « Conjonctures historiques, mutations hiérarchiques et stabilisations sociales », in LESERVOISIER O. (dir.), *Terrains ethnographiques et hiérarchies sociales*. Paris, Karthala : 231-257.
- COULON C., 1988. « Women, Islam and baraka », in COULON C., CRUISE O'BRIEN D. (eds), *Charisma and Brotherhood in African Islam*. Oxford, Clarendon Press: 113-133.
- COULON C., REVEYRAND O., 1990. *L'islam au féminin : Sokhna Magat Diop, Cheikh de la confrérie mouride*. Bordeaux, Éditions du Centre d'Études d'Afrique Noire, 25.
- CRUISE O'BRIEN D., 1971. *The Mourides of Senegal*. Oxford, Clarendon Press.
- DESCOLA P., 1993. *Les lances du crépuscule*. Paris, Plon.
- DIOP A.B., 1985. *La famille wolof*. Paris, Karthala.
- EBIN V., 1995. « Women's Saints and Strategies : the Expanding Role of Senegalese Women in International Trade », *Mondes en Développement*, t. 23, 91: 113-115.
- FALL A., SANTOS R. & DONEUX L. J., 1990. *Dictionnaire wolof-français*. Paris, Karthala.
- GHASARIAN C. (dir.), 2002. *De l'ethnographie à l'anthropologie réflexive*. Paris, A. Colin.
- GIBBAL J.-M., 1982. *Tambours d'eau*. Paris, Le Sycomore.
- GOFFMAN E., 1975 [1963]. *Stigmates. Les usages sociaux des handicaps*. Paris, Éditions de Minuit.
- JAMIN J., 1985. « Le texte ethnographique », *Études rurales*, 97-98 : 8-19.

JEAN C., 1997. *Les sokhna Mbacké-Mbacké : des femmes marabouts*. DEA d'ethnologie et de sociologie, Paris X.

MBACKE K., 1989. *Soufisme et confréries religieuses au Sénégal*. Dakar.

OLIVIER DE SARDAN J.-P., 2000. « Le “je” méthodologique. Implication et explicitation dans l'enquête de terrain », *Revue française de sociologie*, 41-3 : 417-445.

PEZERIL C., 2005. *La communauté Baay Faal des Mourides du Sénégal : dynamiques de marginalisation, modes de construction et de légitimation*. Doctorat d'anthropologie sociale sous la direction de Jean Copans. Paris, EHESS.

SY C. T., 1969. *La confrérie sénégalaise des Mourides : un essai sur l'islam au Sénégal*. Paris, Présence Africaine.

WHYTE W. F., 2002 [1955]. *Street Corner Society*. Paris, La Découverte/Syros.

NOTES

1. Suite notamment aux travaux de Bourdieu, (1992, 2001), Althabe & Selim (1998), Althabe & Hernandez (2004) et Ghasarian (2002), en France.
2. Voir Olivier de Sardan (2000), qui distingue trois types d'argumentaires méthodologiques légitimant l'explicitation « objectiviste », « dominocentrique » et « hyperinteractionniste ».
3. Ou l'identité de genre, vu que le sexe est un construit social ; mais je ne reviendrai pas sur cette question dans cet article.
4. Voir Pezeril (2005).
5. Quoique, un Noir (quelle que soit sa nationalité) habillé à l'européenne et qui se comporte comme tel, peut être appelé *tubaab* ou « nègre blanc ».
6. Dans le village de Touba Sam par exemple, quand j'ai commencé à laver mon linge, toutes les femmes ont défilé pour observer la *tubaab* lavant elle-même son linge et rigoler sur ma « technique » visiblement inhabituelle. Certaines s'étonnèrent même qu'une *tubaab* sache laver son linge elle-même, estimant que toutes les *tubaab* avaient des domestiques.
7. *Baay* signifie « père » en wolof et *yaay* « mère ». Les *Baay Faal* sont ceux qui se revendiquent du « Père Fall ».
8. Ou par racisme, mépris ou besoin de distinction. Il est hasardeux d'essayer d'identifier des sentiments lorsqu'ils ne sont pas explicitement exprimés. Je ne parle donc pas ici des agressions verbales. Je n'ai vécu cette situation que deux fois, en milieu urbain, et l'une était avec un *Baay Faal* complètement saoul.
9. Ce titre fait bien évidemment référence à l'ouvrage de Barley (1994).
10. Le disciple déclare généralement à son marabout qu'il se soumet intégralement à lui, qu'il suivra tous ses ordres et recommandations (*jëf ndigël*) et abandonnera ce qu'il lui interdit (*baay téere*), et concrétise cette déclaration par un don (de plus en plus monétaire) au marabout.
11. Les divorces sont d'ailleurs fréquents et bien acceptés dans la société sénégalaise.
12. Autre confrérie musulmane importante au Sénégal.
13. Son rôle était multiple : accompagnateur, traducteur, négociateur à l'occasion, informateur parfois, et ami par-dessus tout. Associé sur le terrain et non sur les problématiques de recherche, même s'il est évident que ses commentaires et réflexions ont été essentiels.
14. Il doit généralement prouver aux interlocuteurs son investissement dans la voie *Baay Faal* et ses connaissances à ce sujet.
15. Appellation typique du français du Sénégal, qui désigne l'absence ou l'éloignement de tout groupement humain constitué (village, ville).

16. Certains disciples à Ndigel me disent qu'ils n'habitent pas un *daara* puisqu'il y a des femmes. Mais Ndigel ne fonctionne pas non plus comme un village. Tout d'abord, ce n'est pas une unité administrative et n'a pas de « chef de village ». Ensuite, elle suit les logiques d'un *daara*, l'autorité incontestable étant le marabout et le lieu ne regroupant que ses disciples.
17. Il est l'un des derniers contemporains de Cheikh Ibra Fall et rassemble plusieurs disciples urbains ou en migration, le plus connu étant le musicien Cheikh Ndigel Lô.
18. Je suis généralement logée dans la case ou la pièce des jeunes filles.
19. Retranscription et traduction de mémoire, le soir de la discussion (22.07.2000).
20. Voir Coulon & Reveyard, 1990 ; Ebin, 1995 ; Jean, 1997.
21. Discussion collective notée en français/wolof, 20.04.2000, Diourbel.
22. Entretien en wolof traduit simultanément et écrit, 19.04.2000, Diourbel.
23. Petit-fils de Cheikh Ibra Fall qui s'est engagé un temps dans la vie politique sénégalaise, auprès de son frère jumeau Serigne Ousseynou Fall, candidat à l'élection présidentielle de 2000 et fondateur du *Mouvement des citoyens pour une démocratie de développement*.
24. Entretien noté en français, 01.05.2000, Mbacké.
25. Discussion notée en français, 27.04.2000, Dakar.
26. J'ai vécu au Sénégal (à Dakar) pendant seize ans (jusqu'en 1991), puis y suis retournée tous les deux ans en moyenne, avant de mettre en place mon premier travail de terrain en 1997 dans le cadre d'un DEA (effectué à l'EHESS sur « La relation marabout/disciple dans la confrérie mouride du Sénégal »), puis d'y séjourner à nouveau en 1999-2000 pour mon doctorat, réactualisé pendant l'été 2002.
27. Les deux seules femmes rencontrées ayant déjà effectué le *maqjal* sont d'ailleurs des *tubaab*. Pour les autres, le *maqjal* n'est pas une nécessité dans le parcours féminin, même si ce rite ne leur est pas proscrit.
28. Reconnaissance de l'unicité divine : *Lâ ilâha illa'llâh*, « Il n'y a de Dieu que Dieu ».
29. Excepté dans le *daara* de Ndem.
30. Le même phénomène est observable dans des lieux très éloignés. Dans l'Amazonie équatorienne, chez les Achuar, Philippe Descola note que sa compagne, « Anne Christine doit à son statut un peu particulier de bénéficier d'une grande liberté de mouvement. En tant que femme, elle a libre accès à l'*ekent* (partie féminine de la maison interdite à l'auteur) où elle passe une partie de la journée avec les femmes de Wajari, mais les obligations qui s'imposent à son sexe sont en partie oblitérées par l'extrême distance qu'introduit son origine étrangère. Alors que la femme d'un visiteur n'est ordinairement admise au *tankamash* (partie masculine de la maison) que pour partager la nuit le lit de son mari, Anne Christine peut choisir à son goût d'aller rejoindre les femmes en leur gynécée ou d'occuper une place discrète à mes côtés, comme le ferait un adolescent en visite avec son père. Elle respecte avec bonne humeur les apparences de cette soumission qui lui ouvre les portes de deux mondes dont l'un m'est presque irrémédiablement clos » (1993 : 61-62).
31. Entretien en wolof, traduit et noté simultanément, 30.07.2000, Thiès.
32. Arrière-petit-fils de Cheikh Ibra Fall et second personnage de la communauté après le Khalife général.
33. Entretien noté en français, juin 1997, Ndem.
34. Notons que, selon mes recherches, Cheikh Ibra Fall a eu au minimum 18 épouses avec qui il a eu au moins 1 enfant (34 enfants au total, au minimum).

RÉSUMÉS

Cet article analyse l'impact de l'identité sexuelle de l'enquêteur à la fois sur le recueil des données lors du travail de terrain et sur l'analyse des données elles-mêmes. Comment s'articulent les questionnements autour du fait d'enquêter en tant que femme et de celui d'enquêter sur les femmes ? La centralité de cette question s'ancre dans un terrain sénégalais, autour d'une thèse doctorale effectuée au sein de la communauté musulmane des Baay Faal, appartenant à la confrérie mouride. Dans ce cadre, et malgré les recherches antérieures, les rapports de genre, auxquels n'échappe pas l'anthropologue, semblent marqués par une domination masculine ne se fissurant que progressivement et partiellement. Finalement, l'article démontre la portée heuristique de la réflexivité qui permet non seulement d'objectiver les méthodes du chercheur, mais surtout de communiquer des clés de compréhension de la société étudiée.

This article analyses the impact of the researcher's sexual identity both on the collection of data during fieldwork and on the analysis of the data themselves. What is the connection between questions related to the fact of conducting research as a woman and that of conducting research on women? The centrality of this question is anchored in a Senegalese field-site, in relation to a doctoral thesis conducted within the Baay Faal Muslim community, belonging to the Mourid brotherhood. In this context, and despite earlier research, gender relations, from which the anthropologist cannot escape, seem to be marked by a form of masculine domination in which cracks are only appearing progressively and partially. Finally, the article shows the heuristic scope of reflexivity which allows not only for the objectivizing of the researcher's methods, but above all for communicating the keys to understanding the society studied.

INDEX

Mots-clés : genre, identité sexuelle, islam, mouridisme, réflexivité, Sénégal

Keywords : gender, Islam, Mouridism, reflexivity, Senegal, sexual identity