

Des expériences infra-libératoires à Dakar Jalons vers une anthropologie de l'alternative

Entretien avec Thomas Fouquet

Alice Bellagamba, Armando Cutolo & Alessandro Gusman :

Tout d'abord, dans quelles circonstances et sous quelles formes le thème de la liberté s'est-il manifesté dans vos travaux ?

Thomas Fouquet :

Au fil de plus de vingt ans de recherche à Dakar, la question de la liberté n'a cessé de planer sur mes enquêtes. Qu'il s'agisse de jeunes banlieusards désœuvrés et candidats à la migration internationale, ou de jeunes femmes investissant chaque soir des boîtes de nuit en quête de fortunes diverses, il est sans cesse question de s'affranchir de contraintes vécues comme autant d'entraves à une « bonne vie » ou, tout au moins, à une existence mieux en phase avec leurs aspirations.

Pour autant, et c'est là que les choses à la fois se compliquent et deviennent intéressantes, si j'ai fréquemment rencontré ce thème de la liberté, de façon plus ou moins directe ou détournée, force est de constater que je ne l'ai jamais vraiment attaqué de front. Au-delà du cas particulier, la réticence à s'emparer de cette question est pour le moins largement partagée par les anthropologues (Mahieddin & Gallardo 2021) : entre difficultés à saisir empiriquement ce qui est souvent perçu comme une pure abstraction ou un mythe, intérêt écrasant pour la question du pouvoir qui évacue celle de la liberté, difficulté pour l'ethnographe de se défaire de sa propre vision normative qui fait dès lors écran à celles de ses interlocuteurs, etc.

Il y a donc beaucoup de facteurs qui ont concouru à ce que ce thème ne figure pas au panthéon des grandes questions anthropologiques. Il y a là, du reste, quelque chose de fondamentalement paradoxal pour qui a longtemps

travaillé au sein de sociétés africaines où le problème de l'émancipation, de l'indépendance, de l'autonomie — bref, de la liberté — ponctue les quotidiens individuels et collectifs, renvoyant à des enjeux qui se déploient à différentes échelles, de la plus locale (contrôle social et communautaire, incapacités économiques, etc.) à la plus globale (politiques migratoires ultra-restrictives, plans d'ajustement, sans même parler du legs colonial et de son ombre projetée sur les mémoires et les sociétés contemporaines).

Cette critique, si critique il y a, je pourrais me l'adresser en propre. De fait, je me suis toujours davantage employé à comprendre de quoi mes interlocuteurs cherchaient à se soustraire ou à s'émanciper puis à en documenter les manifestations concrètes, plutôt qu'à saisir leurs propres conceptions de la liberté en tant qu'idéal à atteindre. Dans le même temps, le fait d'envisager la liberté principalement à l'aune de contraintes tangibles qui la révèlent en négatif, et à une échelle microsociale voire individuelle, instaure une distance prudente vis-à-vis des enjeux publics et collectifs souvent rattachés à la notion. Hannah Arendt (1989 : 190) évoque cet aspect dans son examen des liens entre liberté et politique. En particulier lorsqu'elle écrit : « Cette liberté que nous prenons pour allant de soi dans toute théorie politique et que même ceux qui louent la tyrannie doivent encore prendre en compte, est l'opposé même de la "liberté intérieure", cet espace intérieur dans lequel les hommes peuvent échapper à la contrainte extérieure et se sentir libres. Ce sentiment interne demeure sans manifestation externe et de ce fait, par définition, ne relève pas de la politique. »

A. B., A. C. & A. G. :

Comment cela résonne-t-il avec vos travaux à Dakar ?

T. F. :

En m'appuyant sur mes enquêtes dakaroises, j'ai eu à interroger de façon assez nuancée les « manifestations externes » de ce « sentiment interne » et de leur contenu critique, sinon politique. On comprend que le problème concerne les périmètres respectifs de la liberté et du politique, en particulier au chapitre de leurs modes de socialisation et de monstration. En ce sens, on pourrait immédiatement mettre cette assertion en regard de celle de James Scott (1986 : 27) lorsqu'il explicite son recours à la notion d'« infrapolitique » : « La majeure partie de la vie politique active des groupes subalternes a été ignorée parce qu'elle a souvent lieu à un niveau que l'on reconnaît rarement comme politique. »

Pour ma part, je m'intéresse à ce que l'on pourrait nommer des « expériences infra-libératoires ». L'idée directrice est d'envisager des marges d'autonomie

négociées à bas bruit et qui témoignent de la construction essentiellement subjective d'un sentiment de liberté, mais sans toutefois considérer que tout cela serait dénué d'effets ou de manifestations directement observables, ni *in fine* de sens politique. Autrement dit, mon problème est d'explorer des configurations d'interface, entre ce qui est de l'ordre de la liberté ressentie et/ou expérimentée à titre individuel voire intime d'abord, ses traductions sociales et matérielles concrètes ensuite, sa portée politique (c'est-à-dire publique et collective) enfin.

A. B., A. C. & A. G. :

Pouvez-vous, en quelques mots, nous en dire plus sur votre approche des nuits dakaroises qui vous a conduit *in fine* à formuler cette idée d'expériences infra-libératoires ?

T. F. :

Ces travaux concernent des jeunes femmes que j'ai désignées sous l'expression d'« aventurières de la nuit », en raison de leur fréquentation quotidienne de bars et boîtes de nuit de la capitale sénégalaise et de leurs façons particulières d'y chercher la bonne fortune notamment migratoire¹. Un enjeu important pour une majorité de jeunes femmes est en effet de rencontrer un homme venant de l'étranger (occidental, sénégalais expatrié en Europe ou en Amérique du Nord, etc.) auquel faire jouer un rôle de « visa » vers le Nord, suivant l'expression de Denise Brennan (2002). Au-delà de cet horizon migratoire et des désirs de mobilité géographique qui s'y rattachent, la nuit est aussi un espace propice à certaines formes de mobilité sociale, où le travail de l'imagination est un élément central : sous le couvert de la nuit, s'organise ainsi une forme de dépaysement « à domicile », ou un « exil imaginaire » suivant la formule que j'ai adoptée à ce propos.

Un élément qui s'impose à l'analyse par sa forte récurrence dans les discours d'une majorité d'interlocutrices, consiste à présenter la nuit comme un temps des possibles. Entendons par là un renouvellement des potentialités induit par la fréquentation de certains temps et lieux de la ville, ou au moins le sentiment qu'une telle opportunité est rendue possible sous le couvert nocturne. Ces conceptions de la nuit urbaine comme un « espace potentiel » se traduisent concrètement dans les discours tout autant que dans les attitudes, les manières de s'habiller, de parler, de bouger. Finalement, la refonte nocturne des modes d'énonciation de soi s'actualise dans ce qui apparaît comme un double impératif aux yeux des actrices.

1. Pour une discussion plus détaillée de ces enjeux et des usages de la notion d'aventure dans le contexte dakarois, voir notamment FOUQUET (2011).

Il s'agit d'abord de s'affirmer comme quelqu'un de libre — de ses choix, de ses apparences, de ses fréquentations, de ses pratiques, etc. Mais aussi, libre de toute forme d'endettement, économique comme symbolique : « ce que j'ai, je l'ai obtenu seule », « moi on ne me donne pas d'ordres car je ne dois rien à personne », etc. En poussant cette logique, les discours tendent parfois à remettre en cause les formes de solidarité dites communautaires, vues alors comme des « pièges à con » pour reprendre la formule sans équivoque d'une interlocutrice.

Les discours de ce type sont sans doute bien plus libéraux que libertaires : ils sont très imprégnés de la valeur néolibérale de la réussite personnelle (aussi et y compris contre les autres) et articulés à une « culture matérielle du succès » (Rowlands 1996) qui en constitue le levier de démonstration principal. Ils doivent beaucoup, entre autres, à l'imagerie du/de la *self made (wo)man* véhiculée dans la culture populaire nord-américaine, le hip-hop en particulier qui a largement les faveurs de ces jeunes femmes tant sur le plan musical qu'en termes de styles vestimentaires, langagiers et des attitudes *gangsta'*. L'idée d'une réussite par la volonté et le courage individuels, tout autant que l'importance accordée aux emblèmes matériels et économiques de ce succès, sont des caractéristiques également centrales de la figure de l'aventurier-migrant (Fouquet 2015), justifiant là encore que je recoure à la notion « d'aventurière de la nuit » sur ce terrain.

A. B., A. C. & A. G. :

Mais vous semblez suggérer que la nuit serait le lieu indiscutable ou indisputé de la liberté...

T. F. :

Loin de là ! En dépit des discours sur l'émancipation nocturne portés par les actrices, la nuit urbaine charrie elle aussi bien entendu son propre système de contraintes économiques, sociales, culturelles, éventuellement judiciaires. Sortir la nuit, pour des jeunes femmes, comporte un coût symbolique potentiellement très important (réputation personnelle, stigmatisation voire rejet de la part du groupe d'origine, etc.), et les expose aussi à des risques physiques. Ce sont là des impératifs avec lesquels il faut constamment composer, notamment en faisant de la clandestinité sociale une véritable modalité d'action. Ne jamais se laisser enfermer dans un rôle stigmatisé et stigmatisant, en jouant sur la multitude des positions sociales accessibles au vu des circonstances, est, en ce sens, un maître-mot. C'est ainsi que mes interlocutrices valsent constamment de statuts en statuts et de rôles en rôles, de places en places. En jouant ainsi constamment sur l'ambivalence des positions sociales,

en organisant une sorte d'anonymat statutaire, tout un éventail de places (physiques/géographiques comme symboliques) est dès lors accessible : de la prostituée à la petite amie, voire l'épouse en puissance. Il n'est pas rare qu'au cours d'une même nuit, des jeunes femmes endossent successivement ces rôles à la fois différents et complémentaires, en fonction à la fois des lieux (*nightclubs* branchés, restaurants, bars-dancings spécialisés dans les rencontres de type prostitutionnel), des besoins et des opportunités du moment mais aussi, et peut-être surtout, des compétences relationnelles sur lesquelles chacune peut s'appuyer dans la gestion de ses nuits et des relations variées qu'elle y négocie (Fouquet 2012).

Ceci dit, et dans ce contexte précis, la dimension libératoire rattachée à la nuit fait sens avant tout par contraste avec le temps diurne, qui est dépeint *a contrario* comme celui de la soumission à des volontés tierces et de mise en veille conséquente des aspirations personnelles. Autrement dit, les contraintes nocturnes sont vécues comme mieux acceptables car, en un sens, elles sont choisies (elles procèdent d'un ensemble de concessions, de stratégies, d'arbitrages fait en amont) alors que celles diurnes sont considérées exclusivement comme subies car s'imposant à soi et aux autres sans que l'on ait prise sur elles. La question de savoir si ces jeunes femmes se leurrent quant à leur capacité de choix réel, ou si elles ne passeraient pas simplement d'un régime de contrainte féminine à un autre, peut légitimement être posée ; mais suivant l'approche compréhensive qui est la mienne, ceci ne retire rien au sentiment de liberté vécu et narré par les actrices, qui est en quelque sorte au fondement des expériences infra-libératoires.

Il s'agit ensuite de se raconter en tant que digne représentant d'une mondanité de circonstance.

Dans le contexte plus spécifique de mes recherches, les enjeux de mondanité renvoient à la désignation la plus admise d'une manière stylisée et « expérimentée » d'être en société, mais aussi au fait d'être bien en phase avec le temps du monde et ses tendances actuelles *via* la détention de « compétences cosmopolites » (Fouquet 2012). Cette dernière assertion trouve effectivement un sens et une résonance particuliers à Dakar où les désirs migratoires et la volonté connexe d'« annexer le monde global dans leurs propres pratiques de la modernité » (Appadurai 2001 : 30) constituent des éléments véritablement structurants des existences quotidiennes d'une portion importante de citoyens, de jeunes en particulier. C'est là tout le sens de mon interprétation des nuits dakaroises sous l'angle des désirs d'Ailleurs qui s'y expriment : la nuit est conçue et vécue comme un espace-temps qui ouvre sur du plus vaste et du lointain. C'est aussi la fréquentation de cet Ailleurs qui sous-tend une prise de distance libératoire vis-à-vis des contraintes ou des empêchements du

local et du quotidien. Voilà donc énoncée, en termes assez schématiques, une première modalité des expériences infra-libératoires auxquelles la nuit offre son couvert, et qui sont, par essence, temporaires car indexées à la frontière diurne/nocturne : elles s'adossent à des temps et des lieux choisis de la ville, évocateurs de liberté.

A. B., A. C. & A. G. :

La liberté serait donc une expérience avant tout subjective ?

T. F. :

D'emblée, je dirais oui. Mais il y a une autre manière d'envisager la question de la mondanité sur ce terrain, qui consiste à la penser en lien étroit avec l'idée de monstration. Hannah Arendt (1989 : 193) écrivait : « Sans une vie publique politiquement garantie, il manque à la liberté l'espace mondain où faire son apparition. Certes, elle peut encore habiter le cœur des hommes comme désir, volonté, souhait ou aspiration ; mais le cœur humain, nous le savons tous, est un lieu très obscur, et tout ce qui se passe dans son obscurité ne peut être désigné comme un fait démontrable. »

On peut d'abord retenir de ces mots d'Arendt que la liberté, pour avoir sens et substance, se doit d'être montrée ou démontrée dans le monde « réel » — ou « l'espace mondain » — par contraste avec les constructions purement idéelles et fantasmatiques cantonnées quant à elles à la psyché individuelle ou au rapport de soi à soi. Il y a en ce sens l'idée d'une dimension performative propre aux énonciations ou aux quêtes de liberté, idée que l'on retrouve nettement dans les postures des aventurières de la nuit dakaroises. Les soins et techniques du corps, tout autant que les récits de soi et les accessoirisations matérielles, appuient des stratégies d'affirmation de soi comme « quelqu'un qui a quelque chose » et, en particulier, qui dispose du pouvoir de ne point dépendre du vouloir d'autrui. Se sentir libre s'assimile alors à la possibilité d'avoir prise sur son devenir y compris le plus immédiat, à l'échelle d'une journée (ou d'une nuit) voire de quelques heures, tant le temps et ses usages ne sont pas un soi propre mais restent tributaires de forces extérieures littéralement hors de contrôle. À cet égard, on pourrait citer sans ordre précis : obligations familiales ou communautaires inopinées et néanmoins impératives, acuité des hiérarchies par l'âge et le sexe qui déterminent l'autonomie et l'hétéronomie individuelles, saturation des axes routiers et des systèmes de transport rendant quasi impossible la planification d'un emploi du temps, dépenses imprévues grevant subitement un budget déjà fragile, etc. Dans un tel contexte, les expériences infra-libératoires s'articulent *de facto* à un art de la composition, un sens du « faire avec » qui apparaît en quelque sorte hypertrophié par la

nature fondamentalement imprévisible ou incontrôlable des réalités vécues. Autrement dit, une autre façon de qualifier les expériences infra-libératoires revient à dire qu'elles sont d'ordre processuel et, pour partie au moins, aléatoire en ce sens qu'elles se fondent sur un *kairos* — une capacité à s'emparer d'opportunités ou à saisir des moments d'affranchissement (de Certeau 1989). Elles ne sont pas données mais acquises, et elles ne traduisent pas un état (le fait d'être libre) mais relèvent d'un cheminement jamais parfaitement achevé car impliquant des résistances ou des luttes de tous les instants dans un environnement fondamentalement hétéronome et instable.

A. B., A. C. & A. G. :

Justement, à propos de ces « luttes » que vous mentionnez, y a-t-il à un moment un « passage au politique » que vous pourriez observer ? Sous quelles formes, et suivant quels enjeux ?

T. F. :

Bien entendu, on pourrait considérer que les configurations que j'ai évoquées sont de simples exutoires, des arrangements intimes permettant de rendre tolérables des conditions de vie sinon inacceptables, ce que James Scott (2006) a évoqué en termes de logique de la « soupape ».

Mais à ce propos, le problème qui se dessine en filigrane est celui de la profondeur de ces expériences infra-libératoires, c'est-à-dire non seulement le sens et la fonction que les acteurs leur attribuent *a priori* ou *a posteriori*, mais aussi leur faculté à induire du changement au niveau individuel — les inflexions survenant dans la trajectoire biographique des intéressé.e.s — et collectif — les éventuelles retombées au sein d'une communauté élargie, voire à un niveau national dans le cas de grands soulèvements populaires.

Parmi la multitude de problèmes qui surgissent à ce niveau, deux me paraissent particulièrement dignes d'intérêt. Un premier aspect concerne la définition même de la liberté, signifiant fuyant et variable s'il en est, ou plus exactement le rapport que cette notion entretient avec celle de réalité. Autrement dit, que signifie être « réellement libre » ? Un second aspect, non moins important, relève d'une sorte d'archéologie politique de la liberté : d'où provient-elle, comment la sourcer socialement en quelque sorte ? Mon problème n'est pas ici de comprendre comment on « devient libre », c'est-à-dire d'établir une forme de généalogie des mouvements de libération par exemple ; il s'agit plutôt d'interroger les cheminements qu'emprunte ce sentiment (que l'on nommera par commodité) de liberté pour aller de l'intériorité du sujet — le désir de liberté — vers une forme de consécration sociale et politique.

Il me semble que nous avons là quelques pistes intéressantes pour revenir sur la question des « manifestations externes » de la « liberté intérieure » que j'ai déjà évoquée à travers les mots d'Hannah Arendt (1989 : 190). Cela implique de nous défaire d'une vision sans doute par trop normative, formellement politique, de la liberté et des luttes qu'il convient de mener en son nom. Surtout, cette approche *infra* de la liberté appelle un examen complémentaire en termes de sourçage social, c'est-à-dire le cheminement du « simple » sentiment de liberté vers des formes plus formellement politiques et institutionnalisées d'énonciation de la ou des liberté.s.

A. B., A. C. & A. G. :

Pouvez-vous développer cette idée d'un « sourçage social » de la liberté ?

T. F. :

Il m'apparaît utile d'interroger les rapports entre ce que j'ai nommé des expériences *infra*-libératoires d'une part, et les grands enjeux d'indépendance et de justice propres à notre temps d'autre part. S'agissant du Sénégal, on peut évoquer les legs ou les héritages coloniaux, mais aussi les autoritarismes et les iniquités propres aux situations postcoloniales ou, à une échelle plus globale encore, l'asymétrie fondamentale des rapports de force mondiaux où le continent africain et ses ressortissants continuent d'occuper des positions minorées et dont la liberté de circulation — ou le potentiel migratoire — constitue sans doute l'illustration la plus flagrante.

Voici donc quelques-unes des grandes matrices historiques de structuration, mais aussi de contrainte, d'assujettissement voire d'oppression qui travaillent les sociétés africaines contemporaines. On peut utilement se demander ce que ces grandes matrices font, littéralement, aux désirs de liberté ou d'autonomie individuels qui n'entretiennent pas de rapport d'adversité explicite vis-à-vis d'elles. Autrement dit, quels liens peut-on établir entre ce qui ressort du domaine de l'*infra*-libératoire d'une part, et des dispositifs plus massifs, formels voire institués de lutte pour les libertés, l'indépendance ou la souveraineté d'autre part ? Quelles continuités et porosités existent entre ces différents registres praxéologiques et discursifs ?

On retrouve là en somme un questionnement classique du « passage au politique » (Bayart 1985), en l'espèce au nom de la liberté ou plus exactement comme mode d'énonciation de la liberté. À cet égard, l'approche du pouvoir et des résistances de Michel Foucault me paraît offrir des possibilités de transposition très fécondes, en particulier lorsque Foucault (1976 : 125 *sq.*) affirme que « le pouvoir vient d'en bas ».

Une hypothèse directrice consiste à dire qu'à l'instar du pouvoir, les libertés — qui sont par définition expressions ou produits de résistance (sous-entendu : sans contrainte, aliénation ou empêchement, point de liberté acquise ou même à conquérir) — viennent d'en bas. Ce que je nomme des configurations infra-libératoires sont elles aussi, irréductiblement, des « cas d'espèce » toujours suivant les mots de Foucault, là où au contraire la Liberté comme grand récit public et collectif est un « cas général », dominant et à vocation hégémonique au moins d'un point de vue narratif. Elle exige en ce sens une tentative politique de rallier le plus grand nombre à la cause ; l'expérience infra-libératoire est, quant à elle, une pierre que chacun.e pose à son édifice personnel ou intime. Aussi, est-ce que considérer de « simples » moments d'évasion des réalités quotidiennes, fugitifs en quelque sorte, c'est encore évoquer la liberté ? Ferait-il sens d'en référer à une liberté éphémère, ou temporaire, hors de toute libération réelle, pérenne, c'est-à-dire reconnue collectivement et admise publiquement comme telle ? Comment s'opère le passage de la liberté « intérieure » à la liberté « extérieure » (ou « mondaine », pour emprunter encore ce vocable d'Arendt) ? Ou plus exactement, l'expérience infra-libératoire prépare-t-elle d'une façon ou d'une autre à un engagement plus formel au nom des libertés, comme une sorte de terreau libertaire ? Est-elle au contraire empreinte de visées individualistes si fortes — à la limite, en tant qu'expressions subalternes de l'intériorisation des valeurs néolibérales de la réussite personnelle — qu'elle pourrait faire obstacle à l'investissement dans et pour l'action collective ou la lutte transformatrice ?

A. B., A. C. & A. G. :

Et du point de vue de vos interlocutrices dakaroises, y aurait-il quelque chose comme une revendication de la liberté, c'est-à-dire formalisée comme telle ?

T. F. :

De toute évidence, la liberté ne fait pas l'objet d'un réel effort de conceptualisation parmi mes interlocutrices dakaroises. Elles la vivent ou tentent de la vivre sur un mode infra, en conscience de leur condition présente, dans l'espoir de nouvelles conditions à venir, mais sans chercher à investir leurs actions ni leurs éventuels acquis d'une portée libératrice plus générale, c'est-à-dire adressée au plus grand nombre. Et ce, d'autant plus que leurs expériences de la liberté, infra-libératoires, peuvent s'assimiler à « une marge de manœuvre limitée négociée dans les mailles du pouvoir » (Mahieddin & Gallardo 2021 : 7) comme je l'ai déjà évoqué. À la limite, la conservation au moins apparente des rapports de domination est une condition de la réussite des stratégies poursuivies par les actrices, qui visent ainsi à la subversion silencieuse, financièrement

orientée, des relations de pouvoir dans lesquelles elles sont impliquées en général, et des rapports de genre en particulier. On peut du reste arguer que c'est suivant ce schéma d'euphémisation et de clandestinisation sociales des pratiques que s'opère la distinction la plus nette entre « prostitution » et « sexualité transactionnelle ». À Dakar comme ailleurs, c'est avant tout le stigmate — c'est-à-dire, plus largement, la labellisation sociale — qui fait la prostituée (Pheterson 2001).

J'ajouterais que la soif de liberté ou d'autonomie des jeunes Dakaroises rencontrées, ne serait-ce que le désir de réussite personnelle hors des canaux légitimes d'accès à la reconnaissance sociale, constitue *de facto* un défi aux pouvoirs établis — qu'ils soient « traditionnels », familiaux, patriarcaux, politiques ou autres. Pour s'en convaincre, sans doute suffit-il de regarder les jugements sociaux ô combien négatifs qui pèsent sur ces jeunes femmes, considérées comme perdues pour le Sénégal car s'étant abandonnées à leurs désirs d'ailleurs et, ce faisant, menaçantes pour les valeurs sociales et culturelles « authentiques ». En miroir, c'est fréquemment une liberté de combat qui est mise en avant par mes interlocutrices : « la liberté c'est pouvoir dire “nique ta mère” à ceux qui veulent te soumettre », m'affirmait un jour une autre jeune « aventurière de la nuit ». À cet égard, leurs pratiques, et les manières qu'elles ont de les investir de sens, peuvent revêtir une portée plus générale. En ce sens, leurs énoncés et prises de position quotidiens sont signifiants notamment pour ce qu'ils « constituent des spéculations sur la liberté et ce qu'ils indiquent de la liberté possible » (Mahieddin & Gallardo 2021 : 8).

C'est finalement pour se saisir de ce type de configurations qu'il est utile de se livrer à ce qu'on pourrait nommer une « anthropologie de l'alternative » qui raconterait, en creux, quelque chose des aspirations fondamentales de la jeunesse d'une ville, d'un pays, peut-être même d'un continent, où la liberté peine à se conceptualiser comme telle tant elle demeure évasive.

Dipartimento di Scienze Umane per la Formazione « Riccardo Massa », Università de Milano-Bicocca, Milan, Italie ;

Dipartimento di scienze sociali, politiche e cognitive (DISPOC), Università de Sienne, Italie ;

Institut des mondes africains (IMAF), CNRS, Aubervilliers, France ;

Dipartimento di culture, politica e società, Università de Turin, Italie.

BIBLIOGRAPHIE

- APPADURAI A., 2001, *Après le colonialisme. Les conséquences culturelles de la globalisation*, Paris, Payot.
- ARENDETT H., 1989 [1954], « Qu'est-ce que la liberté ? », in *La crise de la culture*, Paris, Folio-Gallimard.
- BAYART J.-F., 1985, « L'énonciation du politique », *Revue française de science politique*, 35 (3) : 343-373.
- BRENNAN D., 2002, « Selling Sex for Visas : Sex Tourism as Stepping Stone to International Migration for Dominican Women », in B. EHRENREICH & A. R. HOCHSCHILD (eds.), *Global Woman : Nannies, Maids, and Sex Workers in the New Economy*, New York, Metropolitan Books : 154-168.
- DE CERTEAU M., 1990, *L'invention du quotidien. 1. Arts de faire*, Paris, Gallimard.
- FOUCAULT M., 1976, *La volonté de savoir*, Paris, Gallimard.
- FOUQUET T., 2011, « Aventurières noctambules », *Genre, sexualité & société*, 5, <<https://doi.org/10.4000/gss.1922>>.
- FOUQUET T., 2012, « Compétences cosmopolites. Sur quelques savoirs en jeu dans la prostitution clandestine et le mbaraan à Dakar », in D. NATIVEL & D. GARY-TOUKARA (dir.), *L'Afrique des savoirs au sud du Sahara (XVI^e-XXI^e siècle) : acteurs, supports, pratiques*, Paris, Karthala : 225-261.
- FOUQUET T., 2015, « La trame politique des cultures urbaines : motifs dakarois », in K. E. TALL, M.-E. POMMEROLLE & M. CAHEN (dir.), *Collective Mobilisations in Africa/Mobilisations collectives en Afrique*, Leiden-Boston, Brill : 112-141.
- MAHIEDDIN E. & GALLARDO L. (DIR.), 2021, « Perspectives anthropologiques sur la liberté », *Journal des anthropologues*, 164-165 (1-2) : 21-41.
- PHETERSON G., 2001, *Le prisme de la prostitution*, Paris, L'Harmattan.
- ROWLANDS M., 1996, « The Consumption of an African Modernity », in M. J. ARNOLDI, C. M. GEARY & K. L. HARDIN (eds.), *African Material Culture*, Bloomington, Indiana University Press : 188-213.
- SCOTT J. C., 2006, « Infra-politique des groupes subalternes », *Vacarme*, 36 (3) : 25-29.

RÉSUMÉ

Thomas Fouquet est l'auteur d'une recherche ethnographique de longue durée sur la jeunesse subalterne de Dakar. Il a enquêté, en particulier, sur les trajectoires de vie et les expériences des « aventurières de la nuit » dakaroise: les jeunes filles qui fréquentent les boîtes de nuit et les bars de la ville en y cherchant des fortunes diverses, afin de s'affranchir des conditions de dépendance imposées par les rôles reproductifs auxquels elles seraient normalement destinées par la famille: ceux d'épouse, de mère, en général de sujet dépendant de l'ordre communautaire. Cherchant à se soustraire à cet ordre, qui imposerait le renoncement à leurs projets de vie et de réussite personnelle, ces aventurières trouvent dans l'espace de la nuit la possibilité de faire des « expériences infra-libératoires », comme Fouquet les appelle dans cet entretien. Expériences d'une libération qui n'est, bien sûr, que temporaire et confinée dans un espace-temps limité; toutefois, en tant qu'expressions de résistance et réaction à l'assujettissement subi dans la vie ordinaire qui se fait de jour, ces expériences représentent les jalons d'une instance subjective de libération qui reste dans un rapport de potentialité avec le « passage au politique ». Interviewé par les coordinateurs de ce numéro, Thomas Fouquet propose une réflexion sur les imaginaires de liberté et les pratiques d'émancipation contenues dans son archive ethnographique, débouchant sur le projet d'une « anthropologie de l'alternative » à élaborer.

Mots-clés: Dakar, autonomie/dépendance, imaginaires, infrapolitique, jeunesse, libération, nuit, projets de vie, réussite, styles de vie, ville.

ABSTRACT

Infra-Liberating Experiences in Dakar: Steps Towards an Anthropology of the Alternative. Conversation with Thomas Fouquet. — Thomas Fouquet is the author of a long-term ethnographic study of subaltern youth in Dakar. In particular, he investigated the life trajectories and experiences of Dakar's "night adventurers": the young girls who frequent the city's nightclubs and bars in search of fortune, in order to free themselves from the conditions of dependence imposed by the reproductive roles to which they would normally be destined by the family: that of wife, mother or, in general, that of a subject dependent on the community. Seeking to escape this social destiny, which would require them to give up their plans for life and personal success, these adventures find in the time-space of the night the opportunity to engage in "infra-liberal experiences," as Fouquet calls them in this interview. Experiences of liberation that are, of course, only temporary and confined to the space of the nighttime. However, as expressions of resistance and reaction to the subjugation suffered in ordinary daytime life, these experiences represent the milestones of a subjective instance of liberation that remains in a potential relationship with the "passage to the political." Interviewed by the coordinators of this issue, Thomas Fouquet offers a reflection on the imaginaries of freedom and the practices of emancipation contained in his ethnographic archive, leading to the project of a future "anthropology of the alternative."

Keywords: Dakar, autonomy/dependence, city, imagination, infrapolitics, liberation, life projects, lifestyles, night, self-affirmation, youth.