



HAL
open science

La “ blanchité ” au miroir de l’africanité. Migrations et constructions sociales urbaines d’une assignation identitaire peu explorée (Dakar)

Hélène Quashie

► **To cite this version:**

Hélène Quashie. La “ blanchité ” au miroir de l’africanité. Migrations et constructions sociales urbaines d’une assignation identitaire peu explorée (Dakar). Cahiers d’études africaines, 2015, 220, pp.761-786. 10.4000/etudesafriaines.18293 . hal-03406642

HAL Id: hal-03406642

<https://hal.science/hal-03406642>

Submitted on 7 Aug 2022

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

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

La « blanchité » au miroir de l'africanité

Migrations et constructions sociales urbaines d'une assignation
identitaire peu explorée (Dakar)

Hélène Quashie



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/etudesafriaines/18293>

DOI : 10.4000/etudesafriaines.18293

ISSN : 1777-5353

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 11 décembre 2015

Pagination : 761-786

ISSN : 0008-0055

Référence électronique

Hélène Quashie, « La « blanchité » au miroir de l'africanité », *Cahiers d'études africaines* [En ligne],

220 | 2015, mis en ligne le 01 janvier 2015, consulté le 02 mai 2019. URL : [http://](http://journals.openedition.org/etudesafriaines/18293)

journals.openedition.org/etudesafriaines/18293 ; DOI : 10.4000/etudesafriaines.18293

La « blanchité » au miroir de l'africanité

Migrations et constructions sociales urbaines d'une assignation identitaire peu explorée (Dakar)

La notion de « *blackness* », souvent construite de manière ambivalente par rapport à celle d'« africanité », connaît aujourd'hui un écho certain sur le continent américain, dans les Caraïbes et en Afrique subsaharienne (Fouquet & Bazenguissa-Ganga 2014). Cette labellisation identitaire s'est forgée autour d'une quête d'authenticité socioculturelle et d'une ethnicité globalisée (Cunin 2006). En revanche, peu de recherches s'intéressent à la notion de « blanchité » qui traverse tout autant les sociétés évoquées et constitue une matrice sociale explicite vis-à-vis de laquelle se construisent aussi les notions de « *blackness* » et d'africanité. Fanon (1952) ne posait-il pas le fait d'être « noir » par rapport à celui d'être « blanc » ? La « blanchité » s'inscrit dans des logiques d'ethnicisation qui dépassent les contextes nationaux, se révèle aussi comme un stigmate dans la mobilisation sociale des différences, et trouble parfois les frontières hiérarchisées des relations Nord-Sud. Elle permet également de constater que les assignations identitaires « ethniques » ne circulent pas à sens unique, de l'Occident vers l'Ailleurs. Nous nous référerons davantage au concept d'ethnicisation, plutôt qu'à celui de racialisation, car la notion de « blanchité » dépasse le simple critère chromatique. Dans le contexte étudié, elle peut en effet sous-tendre des marqueurs sociaux de différenciation vis-à-vis d'individus « non blancs » en référence, par exemple, à leur classe sociale et leur style de vie. Il semble donc pertinent d'analyser ses constructions sociales plurielles, ses référents globalisés et la façon dont ils nourrissent les crispations et labilités identitaires contemporaines.

Cette contribution¹ s'intéresse à un processus d'ethnicisation peu exploré, et pourtant présent dans les migrations transnationales actuelles. Les *Whiteness studies* ont ethnicisé « l'universel » pour analyser différemment les rapports sociaux de domination (Cervulle 2012), de même que le postcolonialisme

1. Ce texte est une version remaniée de la communication présentée lors du colloque « L'altérité à l'épreuve de la fluidité » en novembre 2014 à l'EHES. Je remercie Éric Fassin pour ses précieux conseils qui m'ont permis d'écrire cet article.

et les *Subaltern studies* ont remis en cause l'hégémonie occidentale à travers l'étude des phénomènes « diasporiques ». Le face-à-face « Noir-Blanc » et ses implications en termes de mécanismes de distinction sociale seront ici interrogés de manière plus transversale, dans la société urbaine de Dakar au Sénégal, à partir de l'observation de contextes quotidiens. Cette analyse s'appuie sur ce que font les acteurs des références postcoloniales au regard de leurs différents positionnements, et sur la manière dont celles-ci structurent ou pas leurs relations sociales. En effet, la notion de « post-colonialité » n'est pas seulement une posture théorique : c'est une donnée du social à part entière, problématisée sur une scène politique et médiatique transnationale, qui produit de nombreuses nuances et ambivalences à questionner. Aussi, les références plurielles à la notion de « blanchité » au sein de la société sénégalaise concernent tout autant ses résidents occidentaux que ses ressortissants nationaux, y compris dans ses branches dites « diasporiques ». La « blanchité » peut se référer à une domination exercée symboliquement ou socialement par certains groupes sociaux, mais elle dépasse largement le caractère phénotypique pour se greffer plus globalement à des distinctions de classe. L'ethnicisation de ces dernières et le recours à un argumentaire « postcolonialisé » par les acteurs peuvent alors constituer un moyen de contrôle social subversif lorsque les asymétries de classe leur sont défavorables, pour renverser les hiérarchies existantes. Ces processus n'incarnent donc pas des rapports de domination figés à sens unique. Ils révèlent au contraire une reformulation constante des dynamiques de distinction conçues autour des définitions plurielles de la « blanchité ».

Cette analyse se fonde sur les processus d'ethnicisation construits en miroir au cœur de mouvements migratoires Nord-Sud inversés, dans le contexte de séjours universitaires d'étudiants nord-américains et de l'expatriation² professionnelle française. Ont notamment été prises en compte les logiques, représentations et pratiques sociales du quotidien dans ces réseaux sociaux de la capitale dakaroise, ainsi que leurs modes d'intégration, de réflexivité identitaire et d'interaction, dans des contextes commerciaux, résidentiels, professionnels et privés³.

2. Ce terme désigne ici une forme spécifique de migration *via* laquelle des salariés travaillent au Sénégal dans des représentations et filiales d'institutions ou d'entreprises qui les emploient en France.

3. Des observations et entretiens ont été réalisés à partir de plusieurs terrains d'enquête anthropologique entre 2006 et 2014. Ont été retenues pour cette analyse les données recueillies auprès de 70 enquêtés. 20 entretiens ont été conduits auprès d'étudiants américains et canadiens, dont j'observais les séjours au cours de programmes universitaires à Dakar organisés par des centres ayant le statut d'ONG. Les étudiants sélectionnés étaient également logés dans des familles d'accueil pour découvrir *in situ* les « valeurs culturelles » locales. Ces données ont été analysées parallèlement à celles recueillies auprès de 23 résidents français de la capitale, issus des milieux professionnels de l'enseignement, du développement, de l'armée, du tourisme, de la recherche scientifique et de l'entreprise.

De multiples mouvements transnationaux avec l'Europe ont participé à la construction de la société sénégalaise, de la période esclavagiste à nos jours (Dozon 2003). L'une des rares études sociologiques du face-à-face « Noir-Blanc » en Afrique a été réalisée au Sénégal, à partir des milieux expatriés français dakarois principalement, entre 1966 et 1967 (Cruise O'Brien 1972). Réalisée dans un contexte postindépendance, cette étude comporte plusieurs résultats qui restent proches de ce que l'on peut observer aujourd'hui dans des contextes similaires et qui dépassent les cercles français, dont les groupes sociaux concernés ont également été transformés par l'évolution des environnements politiques et des pratiques migratoires.

Notre analyse intègre enfin les catégorisations sociales et hiérarchies de classe construites autour de la notion de « blanchité » au sein de la société sénégalaise. L'idée de « blanchité » en milieu urbain dakarois reprend en effet, comme la notion de « *blackness* », un modèle identitaire ambivalent vis-à-vis de l'africanité, et met en exergue une structuration des rapports sociaux qui appuie à la fois l'exclusion et la valorisation des individus sénégalais. Ces enquêtes ont donc produit une réflexion qui reprend un principe déjà démontré au sujet de l'identité genrée et de l'identité ethnicisée, par Simone de Beauvoir (1949) ou Jean-Louis Sagot-Duvauroux (2004), et que l'on pourrait résumer ainsi : on ne naît pas « blanc », on le devient.

Les usages sociaux du terme *toubab* au sein de la société sénégalaise, plus particulièrement à Dakar, ont guidé la trame principale de ces analyses. Au sens premier, il désigne, de manière générique, un individu dont la couleur de peau est « blanche » et plus largement qui possède des « origines occidentales » (Europe, Amérique du Nord). Il est donc rattaché à un statut d'étranger, mais aussi à une classe sociale élevée. Dans le sens commun, sa définition peut aussi se référer à l'histoire coloniale : le terme *toubab* serait initialement rattaché à la France et à son histoire avec le Sénégal. Mais ce terme concerne aujourd'hui une plus large palette d'acteurs et d'imaginaires sociaux. Le terme *toubab* agit également comme un marqueur identitaire, mêlant à la fois des éléments laudatifs et péjoratifs. Il valorise les notions de modernisme, de sérieux et de rigueur, qui sont le pendant inverse des stéréotypes racialisés associés à l'Afrique (paresse, superficialité, primitivité). Il peut à l'inverse évoquer de manière essentialisée une certaine condescendance des individus occidentaux et leur inadaptation à la différence dans l'altérité. Les stéréotypes négatifs auxquels renvoie le terme *toubab* sont d'autant plus forts qu'ils répondent aussi à des modes de discrimination relatifs aux questions migratoires en Europe et en Amérique du

L'ensemble de ces résultats a été confronté aux données recueillies lors d'entretiens et d'observations directes menés auprès de 8 expatriés africains (Bénin, Niger, Madagascar, Congo, Tchad) résidant à Dakar, et de 19 Sénégalais résidant dans la capitale et ayant précédemment réalisé un parcours migratoire en Amérique du Nord ou en France. Enfin, les observations menées sur le long cours dans des contextes quotidiens à Dakar et en France m'ont permis de mieux contextualiser ces données et de les mettre en perspective.

Nord, connus au Sénégal : un *toubab* issu de ces régions du monde peut donc être appréhendé comme potentiellement raciste. L'interpellation *toubab* qui désigne quotidiennement les résidents occidentaux au Sénégal est d'ailleurs perçue par ces derniers comme un stigmate et un marqueur de ségrégation ethno-raciale qui normaliserait l'apparence physique. Il est généralement très mal accepté, en particulier par les ressortissants occidentaux attachés à des postures morales antiracistes souvent au fondement de leurs parcours migratoires vers le Sénégal (volontariat en ONG, enseignement, actions de développement et de coopération).

Le terme *toubab* intègre également les logiques du « métissage ». Car contrairement à ce que l'on observe dans les sociétés sud-américaines ou caribéennes (Bonniol 1992), la catégorie « métis » n'est pas nommée en tant que telle, ni déclinée sous différentes variantes. Les lignes de couleur se construisent à l'opposé de celles qui apparaissent aux Antilles (*ibid.*), aux États-Unis ou encore en France (Ndiaye 2008). Une « goutte de sang blanc » peut donc faire basculer l'individu concerné dans la catégorie *toubab* qui englobe les généalogies « métissées » (même si elles ne se perçoivent pas ou ne sont devinées que par le patronyme). Le « métissage » possède une valeur sociale qui le renvoie avant tout à son occidentalité, laquelle se reflète par exemple dans certains canons de beauté valorisant un teint clair (*bu xees*) et des cheveux non crépus : il est dit couramment qu'« une peau claire porte chance », ce qui n'est pas sans rapport avec les pratiques cosmétiques courantes du *xessal*⁴. Les individus « métissés » ayant une ascendance occidentale (même deux à trois générations au-dessus) sont perçus, ne serait-ce que symboliquement, comme appartenant aux classes sociales supérieures, même s'ils sont issus en réalité de classes modestes, et peuvent être auréolés d'un certain prestige. Cette sous-catégorie *toubab* induit enfin un processus de fascination, mais également de répulsion sociale. Les individus « métissés » font par exemple l'objet d'un traitement social péjoratif en étant associés aux termes « complexé » et « assimilé ». Il leur est aussi attribué les caractéristiques essentialisées qui définissent les *toubabs*, construites au miroir des stéréotypes de l'africanité, ce qui les incite souvent à conquérir leur « sénégalité ».

Enfin, le terme *toubab* peut désigner des Sénégalais sans aucune ascendance « occidentale ». Cette dénomination concerne alors les comportements sociaux que pourrait adopter un individu « blanc » : être maniéré, se croire supérieur, manquer de spontanéité, être sentimental, afficher ses affects, être asocial, manquer d'amour propre — attitudes qui seraient opposées à l'« identité africaine ». L'expression wolof *dafa toubabé* (« il a des manières de Blanc ») reprend les caractéristiques de cette distinction essentialisée. Les individus ainsi désignés interprètent généralement cette assignation comme de la méchanceté ou de la jalousie, et n'apprécient pas de se voir implicitement reprocher de renier leurs « origines ». Mais cette assignation identitaire

4. Pratique d'éclaircissement de la peau à l'aide de crèmes corporelles.

accompagne aussi une distinction de classe, ou peut servir un processus de différenciation religieuse et sociopolitique⁵.

Cette étude dans la capitale dakaroise a permis de constater que ces catégorisations sociales de la « blanchité » ne concernent pas que le Sénégal. Des interlocuteurs expatriés africains ont en effet confirmé l'existence de schémas de distinction sociale similaires dans leur société. Ces modèles de classification ont également été analysés selon des logiques proches à Madagascar (Papinot 1998).

Les interactions quotidiennes entre les étudiants nord-américains ou les résidents français interrogés et leurs interlocuteurs sénégalais, apparaissent jalonnées de nombreux stéréotypes essentialistes et récurrents. Malgré une certaine facilité de contact, les relations interpersonnelles développées se révèlent relativement limitées, traduisant souvent un échec d'intégration sociale. Celui-ci est couramment associé à un fossé « culturel » irréductible, reprenant l'idée banalisée et racialisée du « choc des civilisations » : ce discours fait en effet ressortir la « blanchité » des uns face à l'africanité des autres. Les composantes de ces mécanismes de distinction sociale seront d'abord analysées au regard du différentiel socio-économique séparant les différentes catégories d'acteurs enquêtés, puis à travers les quêtes d'altérité dans lesquelles elles s'inscrivent.

Enjeux sociaux des différentiels économiques

Les domaines dans lesquels se manifestent le plus ouvertement l'assignation identitaire *toubab* concernent les quotidiens professionnels et commerciaux, car ils mettent au jour des asymétries de classe sur lesquelles se greffe une construction sociale dynamique de la « blanchité ».

Des relations de travail cryptées

Les environnements de travail qui réunissent des résidents occidentaux et leurs homologues sénégalais font partie des contextes sociaux les plus ambigus et les plus conflictuels, car ils intègrent des représentations ethnicisées du pouvoir économique et politique international (Bazin 1996).

Au sein du programme universitaire situé dans la banlieue de Yoff qui accueille des étudiants nord-américains et sénégalais, les premiers sont souvent plus proches de leurs binômes nationaux que de leurs familles d'accueil. Les étudiants sénégalais jouent tour à tour le rôle de traducteurs,

5. Les Dakarais de confession catholique, Sérères et Diolas, sont parfois appelés par leur ancienne désignation coloniale (*gourmette*) et associés à une *toubabité* ambiguë mais valorisante (sens du savoir-vivre et du bon goût, éducation sophistiquée). Cette étiquette participe à des processus sociaux de distinction vis-à-vis des groupes wolofs, musulmans et majoritaires au pouvoir central.

d'accompagnants, d'intermédiaires auprès des animateurs du centre et des résidents yoffois, et parfois de guides pour des séjours ponctuels en province. Ils adoptent donc un rôle de « *cultural broker* », qui permet des discussions approfondies et ouvertes avec les étudiants nord-américains sur le quotidien local. Cependant, un certain nombre d'obstacles entravent aussi ces échanges. Tout d'abord, des distinctions de classe empêchent les étudiants de partager régulièrement certaines activités ensemble en dehors du programme. Des incompréhensions surgissent autour des sorties et des loisirs organisés. Les animateurs (sénégalais) des centres demandent régulièrement aux étudiants nationaux de n'y participer que s'ils en ont les moyens, car les étudiants nord-américains se plaignent souvent de devoir régler l'ensemble des frais. Ces animateurs associent également l'idée de se faire prendre en charge par des *toubabs* à un manque d'amour propre, et encouragent d'autant plus les étudiants sénégalais à y renoncer. Parallèlement à ces hiérarchies de classe, apparaissent des rapports de classe d'âge qui confèrent une certaine autorité aux étudiants sénégalais généralement trois à cinq ans plus âgés. Ces derniers adoptent donc des attitudes directives, au motif qu'ils servent d'intermédiaires aux étudiants nord-américains vis-à-vis de leur entourage local. Ils précisent également que ces derniers devraient apprendre à respecter ces rapports de classe d'âge en tant que norme intrinsèque à la « culture communautaire » qu'ils souhaitent découvrir. Cette logique reprend les stéréotypes suivant lesquels les *toubabs* ne sauraient pas respecter l'autorité, car ils se considéreraient « supérieurs » en raison de leur appartenance à une société « développée ». D'un point de vue plus pragmatique, cette prise de pouvoir sert aussi, par exemple, à amener les étudiants nord-américains à consentir sans protestation à des prêts de longue durée de leurs *Ipods*, smartphones, appareils photos et autres outils numériques de divertissement. S'ils réclament leurs biens, ils se voient reprocher d'être individualistes (autre stéréotype associé à l'assignation *toubab*) et incapables de s'adapter à la « culture » locale. L'ethnoculturalisation de ces rapports de classe vise à contrebalancer leurs asymétries, mais ces jeux de pouvoir sont rarement acceptés par les étudiants nord-américains. Ils génèrent à la longue des tensions dans les groupes de travail et tendent régulièrement à séparer les étudiants. Ils renforcent par ailleurs des imaginaires crispés et stéréotypés autour de la « blancheur » et de l'africanité : le programme d'« immersion socio-culturelle » qui amène ces étudiants nord-américains au Sénégal se solde souvent, sur ce point, par un échec.

Les interactions entre les professionnels français et leurs collègues sénégalais s'avèrent également compliquées et soumises à de nombreuses mésinterprétations — que ce soit en entreprise, dans des laboratoires de recherche, des ONG, des services de coopération et de développement ou dans le secteur du tourisme. Malgré l'hétérogénéité de ces domaines professionnels, on peut observer de nombreuses convergences dans les rapports sociaux qu'ils construisent. En effet, la distance qui sépare les acteurs français et sénégalais

dans ces contextes provient en grande partie des positionnements hiérarchiques qui structurent leurs relations professionnelles, le personnel sénégalais occupant le plus souvent des postes inférieurs. Les logiques de classe sont donc très prégnantes puisque les écarts de salaire sont importants et jouent sur les différentiels monétaires entre l'euro et le CFA. La moindre marque d'autorité de la part des professionnels français, parfois associée à l'usage d'un franc-parler trop prononcé, risque alors d'être associée à un racisme « inné » : celui-ci se fonderait sur la supériorité matérielle et intellectuelle dont les *toubabs* chercheraient à faire preuve. Sur ces distinctions de classe se greffent en effet des rhétoriques postcoloniales qui durcissent les interactions quotidiennes.

À ce titre, les environnements professionnels de la coopération et du développement génèrent des relations particulièrement ambiguës. Les comportements des professionnels français visent généralement à « transmettre des compétences » et à soutenir l'autonomisation et le savoir-faire local, c'est-à-dire refuser d'adopter un comportement directif pour échapper au spectre du paternalisme néo-colonial. Cela n'empêche pas, et entretient paradoxalement, l'émergence d'un certain nombre de critiques à l'encontre de leurs collègues sénégalais (auxquels sont par exemple reprochés leur « lenteur » et leur manque de ponctualité ou d'éthique). Gommer les lignes hiérarchiques induit des flottements organisationnels, dont ces professionnels français finissent souvent par se plaindre, après y avoir contribué. Or, cette posture les renvoie, par un effet *boomerang*, au stéréotype racialisé du « Blanc donneur de leçons » et construit des rapports professionnels ambivalents.

À l'instar des étudiants nord-américains, il est difficile pour la majorité de ces professionnels français de côtoyer leurs collègues sénégalais en dehors de leur lieu de travail. Les différences de pouvoir d'achat et de capacités financières tendent à créer une gêne de part et d'autre. Certains invitent régulièrement à leurs frais leurs collaborateurs sénégalais, mais cette pratique entraîne aussi des réactions de contestation et multiplie les ambiguïtés : elle entérine en effet les inégalités de classe qu'elle essaie paradoxalement d'effacer.

Dans ces mêmes contextes professionnels, la « blanchité » renvoie parallèlement à un certain nombre de préjugés favorables qui expliquent d'ailleurs la facilité avec laquelle émergent les stéréotypes péjoratifs que nous venons de décrire. Un professionnel *toubab* est aussi associé aux qualités de sérieux, de réussite et d'expertise. Pour ces raisons, tous les salariés sénégalais qui travaillent avec des collaborateurs français ne les associent pas à des représentations négatives. Ces derniers sont aussi reconnus pour leurs compétences, et parfois préférés à leurs homologues sénégalais, notamment parce qu'ils adoptent des comportements moins directifs. L'extériorité des professionnels français les exclut en effet des logiques de concurrence interne, ce qui peut renforcer les appréciations positives dont ils font l'objet.

Cependant, apprécier ouvertement un supérieur ou un collaborateur *toubab* peut générer un certain nombre de tensions entre professionnels sénégalais. Cette inclination peut être considérée comme une « prise de parti » ou une « trahison » : elle fait l'objet d'interprétations postcoloniales et génère de l'incompréhension. On peut paradoxalement retrouver les mêmes logiques dans l'esprit de certains professionnels français, pour qui les membres du personnel sénégalais préférant leurs supérieurs ou collaborateurs *toubab* ne comprendraient pas leur condition de « subalternes » et seraient aveugles aux rapports de domination qui s'exercent contre eux. Nombre de professionnels français, pris au piège de leur culpabilité de classe, produisent eux-mêmes des rhétoriques qui déconstruisent leurs positions sociales en utilisant le prisme postcolonial, notamment dans les milieux du développement, du tourisme, de l'enseignement et de la recherche. Les représentations positives associées à l'étiquette *toubab* deviennent alors systématiquement péjoratives, ce qui complexifie ces rapports professionnels.

Dans la même logique, un professionnel sénégalais qui se plaindrait du manque de rigueur et du dilettantisme de ses collègues nationaux peut être étiqueté en tant que *toubab*. Ce phénomène de labellisation se vérifie aussi dans des entreprises, institutions publiques ou agences multinationales qui ne regroupent que des professionnels sénégalais ou plus largement africains. Un franc-parler trop prononcé, le respect strict de la ponctualité, une organisation pointilleuse, accompagnés d'une réussite professionnelle — plus encore après une formation réalisée en Europe ou si ces professionnels ont acquis une double nationalité en Europe ou en Amérique du Nord — sont des attitudes qui répondent aux clichés véhiculés par la catégorisation *toubab*. Pour échapper à cette stigmatisation, qui ne recoupe pas nécessairement une hiérarchie professionnelle ou sociale, certains professionnels sénégalais critiquent à outrance les sociétés occidentales qu'ils ont connues, en mobilisant à leur tour des rhétoriques postcoloniales. Cela ne les empêche pas d'être en désaccord avec la gestion des activités établie par leurs collègues, ni de noter des écarts vis-à-vis des normes, par exemple sur les questions de transparence, de rigueur et de compétence. Ces manques deviennent alors banalisés et essentialisés comme « africains » (Bazin 1997). Et en dehors de toute forme de contestation collective, il apparaît souvent préférable de taire ces commentaires plutôt que d'instaurer des rapports de méfiance en les exposant ouvertement. Sont donc reproduites, entre professionnels sénégalais, les logiques d'une frontière hiérarchisée et ethnicisée autour de l'étiquette *toubab*, qui s'auto-alimente car elle se fonde sur des postures postcoloniales qui reproduisent en miroir les schémas qu'elles dénoncent (Amselle 2008).

Certaines relations commerciales récurrentes constituent une autre illustration des rapports sociaux construits autour de la « blancheur » qui mettent en scène des conflits de classe et des catégorisations ethnicisées au sein de la société dakaroise.

Rapports de classe et marchandage

Les interactions entre les résidents français et nord-américains et les commerçants des marchés ou vendeurs ambulants sont sources de nombreux conflits, désaccords et crispations. Comme dans le secteur touristique, elles font l'objet de plaintes récurrentes. Ces ressortissants occidentaux déplorent une certaine agressivité à leur égard, ainsi que la cherté des tarifs proposés qui dépassent généralement les prix locaux. Ils s'indignent d'être apostrophés et traités au même titre que des touristes, ce qui renforce l'image de leur statut d'étrangers aisés et l'étiquette *toubab* qui leur est associée. La frustration et l'agacement que génèrent ces interactions commerciales — fondées sur du marchandage — les transforment aussi en affrontements ethnicisés. En effet, de la même façon qu'entre les touristes et les antiquaires des régions littorales (Petite Côte et Saint-Louis), ces échanges brisent l'image de la « chaleur humaine africaine », et rappellent brutalement les appartenances de classe en jeu. Les résidents français comme les étudiants nord-américains se perçoivent également racialisés, et n'ont pas conscience, par exemple, que les expatriés africains de la capitale connaissent des frustrations similaires. Les signes extérieurs de richesse de ces derniers sont liés à leur méconnaissance du wolof, leur accent francophone ou encore leurs tenues vestimentaires : autant d'éléments qui renseignent les commerçants sur le statut social de leurs interlocuteurs. Ceux-ci cherchent à vendre leurs produits au prix le plus élevé possible à tous les clients qu'ils estiment appartenir à des classes sociales aisées. Les logiques des commerçants reposent sur le fait qu'un étranger devinera difficilement le « juste prix » s'il est peu intégré localement (ce que leur indique souvent le non usage du wolof dont les Sénégalais usent, au contraire, pour atténuer l'âpreté des négociations commerciales et faciliter le marchandage). Ainsi, le grand marché Sandaga du centre-ville est souvent boudé par les résidents français et américains, mais aussi par les cadres africains qui travaillent dans les sièges d'agences internationales ou de multinationales installées à Dakar. Tous associent, pour des raisons différentes, les comportements des commerçants sénégalais à de la xénophobie, alors qu'ils s'inscrivent d'abord dans un rapport de classe.

De plus, lorsque des résidents occidentaux renvoient aux commerçants l'idée d'un racisme « anti-blanc » à leur encontre, ils s'entendent répondre qu'en Europe, les ressortissants sénégalais sont discriminés pour leurs « origines », et qu'à ce titre, des négociations commerciales difficiles peuvent être considérées comme un « juste retour des choses ». Les interactions entre résidents occidentaux et commerçants sont aussi intégrées au contexte global et inégalitaire des circulations Nord-Sud, ce qui accroît leur potentiel conflictuel. Les premiers sont perçus comme des expatriés (et non des migrants) bénéficiant d'une meilleure qualité de vie au Sénégal. Ce qui n'est pas le cas de la majorité des Sénégalais qui se rendent en Occident où ils sont considérés comme des migrants (et non des expatriés) et comme un enjeu

problématique pour leurs sociétés d'accueil. Nombre de commerçants sénégalais dakarois ont, en outre, connu un parcours migratoire vers le « Nord » ou ont des proches qui s'y sont installés. Ils ont donc acquis une certaine connaissance des questions économiques et sociopolitiques que ces circulations transnationales font émerger. Néanmoins, la majorité de leurs clients français et américains saisissent mal pourquoi leur appartenance de classe et leurs « origines occidentales » devraient autoriser ce qu'ils perçoivent comme une forme de discrimination. Ces relations commerciales confortent en effet leur sentiment de vivre une situation de minorisation au sein de la société sénégalaise. Les résidents occidentaux se plaignent de devoir constamment payer le « prix fort » et qualifient souvent ces interactions commerciales d'escroqueries (parfois agressives) — leurs représentations étant amplifiées par une très mauvaise maîtrise des techniques locales de marchandage. Ces réactions sont particulièrement présentes chez les résidents français et les étudiants américains qui s'investissent dans le domaine du développement et de l'enseignement : leurs conceptions populistes des activités qu'ils mènent au Sénégal, entendues comme une aide, se heurtent au fait d'être associés à des ressortissants occidentaux qui gagnent des salaires exorbitants qu'ils pourraient dépenser sans compter. Cette indignation est d'autant plus forte que les commerçants, notamment les vendeurs ambulants, appartiennent aux classes sociales précaires ciblées par les services de coopération.

Certains ressortissants sénégalais se plaignent également d'être classés dans la catégorie *toubab* dans ce type d'échanges commerciaux. C'est le cas notamment de ceux qui vivent à l'étranger et reviennent séjourner à Dakar avec leur conjoint européen/nord-américain et leurs enfants « métis ». Ces Sénégalais apparaissent comme des « binationaux », qu'ils le soient réellement ou pas, et sont donc assignés à un statut social aisé. Nombre d'entre eux sont heurtés par le traitement dont ils font l'objet sur les marchés : même s'ils ne sont pas considérés comme des touristes, les stratégies commerciales utilisées à leur encontre visent aussi à leur faire payer un tarif maximisé, et ce malgré leur pratique du wolof. L'agacement de ces clients spécifiques est en outre très prononcé quand il s'agit de Sénégalais particulièrement attachés à leurs « origines », qu'ils mettent en avant dans leur société d'accueil et vis-à-vis des proches qu'ils sont fiers d'amener dans leur pays de naissance.

Les environnements professionnels et commerciaux étudiés indiquent que l'assignation *toubab* vis-à-vis d'individus sénégalais et « africains » renvoie à des contextes d'interaction fluctuants et mis en abîme, qu'il convient d'analyser en fonction de l'appartenance sociale des individus portant cette assignation. En revanche, pour les résidents français et nord-américains, celle-ci reste d'autant plus permanente que leur installation au Sénégal les inscrit parmi une élite à laquelle ils peinent à s'identifier.

Ambivalences de l'embourgeoisement

Les conceptions communes que se forgent les résidents français et étudiants nord-américains vis-à-vis de la stratification sociale locale les enferment aussi dans la « blanchité » qui leur est assignée. Les clivages socio-économiques internes à la société sénégalaise les déroutent, et, pour la plupart de ces résidents, il n'existe pas de classe moyenne, mais uniquement des Sénégalais riches ou pauvres. Ils produisent ainsi un certain nombre de jugements caricaturaux sur les rapports qu'entretient la population locale urbaine à la précarité et à la consommation, dont les comportements leur apparaissent souvent incompréhensibles. Ces représentations sont biaisées par leur propre condition sociale qui les classe parmi, voire au-dessus des élites locales (alors même qu'ils n'appartiennent pas le plus souvent à celles de leurs pays de nationalité).

Des stéréotypes récurrents dans les représentations de ces résidents occidentaux concernent les pratiques de consommation locales dans la capitale. Les catégories sociales plus aisées sont par exemple régulièrement décrites pour leur mode de dépenses jugé indécent et sont tenues pour responsables des inégalités et injustices sociales locales, sans que les résidents français ni les étudiants nord-américains ne s'interrogent sur leur propre participation à ces asymétries de classe. Dans un contexte socio-économique qu'ils estiment précaire, il leur apparaît malvenu d'appartenir à une catégorie sociale aisée et transfèrent leur malaise à incarner une minorité bourgeoise sur les Sénégalais issus des classes sociales supérieures. Ils leur associent en outre une perte d'« identité culturelle » : leur niveau de vie les « occidentaliserait », leurs modes de loisirs et de consommation favoriseraient une forte « acculturation » qui les détacherait des valeurs « traditionnelles » locales. Aux yeux des résidents français et nord-américains, ce processus expliquerait le peu d'empathie des Sénégalais appartenant aux catégories aisées pour les conditions de vie des classes sociales inférieures, ainsi que leur manque d'investissement pour le « développement » du pays. Ces conceptions se rattachent également à des représentations stéréotypées de la « corruption africaine » et des élites locales.

Les lectures populistes et culturalistes du quotidien sénégalais remettent en cause toute forme d'embourgeoisement. Mais elles ont pour effet d'inscrire leurs auteurs dans des processus de distinction qui les construisent comme « Blancs ». En essentialisant l'identité sénégalaise par opposition à une certaine « occidentalité » matérialiste et en diabolisant les asymétries de classe locales, ils sont renvoyés à l'étiquette *toubab*. D'un point de vue local, ces conceptions ne peuvent en effet qu'émaner d'individus issus de catégories bourgeoises qui n'ont pas à s'inquiéter de leur niveau de vie ni de leur avenir, et dont les représentations restent empreintes d'exotisme. Les Sénégalais issus des catégories sociales moyennes et aisées rejettent les clichés dévalorisants et culturalistes dont ils font l'objet dans les imaginaires français et nord-américains. Ils adoptent en retour un argumentaire

postcolonial pour déconstruire les discours et jugements de ces résidents occidentaux à leur rencontre. L'ensemble de ces représentations et leurs confrontations expliquent le peu d'interactions entretenues entre ces deux catégories d'acteurs urbains, alors que selon les logiques de stratification sociale locale, ils devraient être amenés à se côtoyer davantage.

Les critiques formulées par les résidents français et nord-américains vis-à-vis des classes locales supérieures sont similaires à celles entretenues par les catégories plus modestes. Être *toubab*, que l'on soit français, américain ou africain, désigne, au sein de celles-ci, un style et un confort de vie précis. Cette définition de la « blanchité » est associée à un savoir-vivre qui implique la notion de préciosité, de raffinement et de civilité — par opposition à des stéréotypes racialisants de l'africanité (barbarie, grossièreté, sauvagerie). Elle marque, par exemple, le bon goût pour la décoration intérieure, la qualité de la nourriture, certaines manières de table, ou encore l'éducation des enfants (ils ne traînent pas dans les rues, sont inscrits dans des écoles privées qui suivent le programme français, côtoient des enfants d'ambassadeurs et d'expatriés, etc.). Au sein des classes sociales modestes, les Sénégalais qui ont acquis ce niveau de vie sont perçus comme ayant « oublié leurs origines », tout en étant admirés pour avoir su « évoluer ». Les Sénégalais qui ont fait des études en Europe, même très ponctuellement, peuvent aussi faire l'objet de tels stéréotypes. Ceux qui vivent en expatriation — en Occident, ailleurs ou sur le continent africain — échappent encore moins à cette catégorisation, notamment au regard des besoins matériels qu'ils expriment et satisfont, et qui sont liés à leur appartenance sociale. Leur catégorisation en tant que *toubab* crée d'autant plus de tensions avec leur entourage qu'ils ont pour habitude de revendiquer leurs « origines sénégalaises » dans les sociétés où ils sont installés, notamment en réponse à des problématiques discriminatoires.

Les représentations des catégories sociales défavorisées à l'encontre des Sénégalais des classes supérieures rejoignent de manière ambivalente celles issues du regard parcellaire des résidents français et nord-américains sur la pyramide socio-économique locale. Pourtant, la labellisation de ces derniers en tant que *toubab* est également très prégnante auprès des classes sociales les plus faibles. Ces dernières associent l'étiquette *toubab* à des conceptions populistes et des représentations particulières de l'aide qui caractériseraient les comportements occidentaux, telles qu'on en trouve en milieu rural. Dans les classes sociales modestes et défavorisées urbaines, on attend des *toubabs* une certaine générosité, en relation avec ce que l'on s'imagine de leur niveau de vie opulent. On leur soumet également d'autant plus de sollicitations financières qu'ils sont extérieurs aux réseaux sociaux locaux (leur demander de l'argent procure moins de honte). Cette distinction de classe génère une distance sociale ambiguë et contradictoire. Par exemple, face à des requêtes pécuniaires, les résidents français, notamment entrepreneurs et militaires, peuvent considérer les individus issus de ces classes sociales

comme incapables d'anticiper leur avenir et rejettent leurs doléances. Ils tendent à essentialiser ces interactions comme des « relations d'intérêt » dont leurs interlocuteurs tenteraient de profiter, ce qui les associe en retour à une condescendance « raciste ». À l'inverse, les professionnels de l'enseignement et du développement peinent souvent à limiter leurs investissements. Mais ils se sentent parallèlement floués ou inscrits malgré eux dans une logique d'assistanat qu'ils récusent. Ils éprouvent une forte culpabilité de classe qu'ils tentent paradoxalement d'apaiser en engageant des relations interpersonnelles par le biais de dons financiers. Or, ces gestes ne font que renforcer les asymétries sociales auxquelles ils sont confrontés, et qui les ramènent aux « marges » occupées par les élites économiques locales : ils ne peuvent donc apparaître autrement que comme des *toubabs*. Plus ces résidents français acceptent des logiques de dons, plus ils font face à des sollicitations financières récurrentes, plus ils se sentent perçus à travers leur « ethnicité occidentale ». De tels rapports sociaux créent de l'amertume et des frustrations. Les frontières de classe en jeu se transforment en barrières ethnicisées, et mettent à mal la morale populiste et postcoloniale qui se superpose à la culpabilité bourgeoise de ces résidents français. Car même en agissant aux antipodes de ce qu'ils se représentent comme les attitudes de « l'ancien colon » (exploitation, indifférence, condescendance), ils se retrouvent étiquetés comme « blancs » du fait de leur statut social et de leurs inclinations misérabilistes.

La question des sollicitations financières traverse aussi les rapports sociaux locaux, par exemple entre Sénégalais d'une même famille appartenant à des classes sociales différentes, mais aussi entre des Sénégalais installés en Europe ou en Amérique du Nord et leur entourage local, lorsque les premiers reviennent ponctuellement séjourner à Dakar. Eux aussi font l'objet de nombreuses requêtes en raison des représentations locales — fantasmées ou pas — de leur niveau de ressources. Pour ces « Sénégalais de l'extérieur », refuser de répondre à des sollicitations financières comporte le risque d'être catalogués comme *toubabs*, de même que réclamer son dû après un prêt. Ici, l'étiquette *toubab* essentialise l'individualisme occidental dont les Sénégalais installés en Europe ou en Amérique du Nord pourraient être imprégnés, par opposition au stéréotype valorisé de la « solidarité africaine ». Ils ne semblent pas non plus autorisés à se plaindre de la cherté de la vie locale, sous peine d'apparaître avares, étant perçus comme ayant de meilleures ressources que la moyenne locale. Leur appartenance sociale — supposée plus élevée — engendre des tensions socio-économiques qui recourent des catégorisations identitaires globalisantes dont les définitions varient selon le rapport de classe en jeu. Ces jeux d'opposition et de stigmatisation s'appuient sur une rhétorique ethnicisée, parfois postcoloniale, mais constituent donc avant tout un moyen de contrôle social (Fouquet 2008) qui vise à organiser un certain partage des ressources par les acteurs pour lesquels les asymétries de classe sont défavorables.

Si les distinctions et hiérarchies de classe conditionnent en grande partie les interactions sociales décrites, les pratiques quotidiennes qui relèvent davantage de la « découverte » de la société sénégalaise contribuent, paradoxalement, à renforcer l'ethnisation de ces rapports sociaux.

Immersion sociale contrariée

S'installer durant quelques mois ou quelques années dans un pays étranger suscite des imaginaires sociaux particuliers, mus par un désir de connaissance et notamment un besoin de « rencontre » et d'altérité. Comment ces imaginaires conditionnent-ils l'inscription sociale des résidents français et nord-américains dans la société dakaroise et dans quelle mesure participent-ils aux dynamiques locales de classification sociale ?

Quêtes d'altérité et loisirs touristiques

À l'instar des touristes (majoritairement européens) qui visitent le Sénégal, les résidents français de la capitale apprécient peu cette ville, la jugeant inesthétique, chaotique et insalubre. Leurs discours sont d'autant plus négatifs qu'ils connaissent la richesse de son histoire, selon eux, peu mise en valeur. Les images qu'ils donnent de cet espace urbain mêlent leurs représentations du « sous-développement » subsaharien au « désordre » des mégapoles du Sud : Dakar leur apparaît donc souvent comme une ville en « friche » — ce qui plaît particulièrement aux étudiants nord-américains qui s'y sentent dépaysés. Parallèlement, Dakar constitue une porte grande ouverte sur la « modernité » : les résidents français, comme les étudiants nord-américains, ont en majorité recours aux nouvelles technologies de communication, apprécient de pouvoir profiter d'installations de climatisation ou de groupes électrogènes pour pallier les délestages et profitent des supermarchés, infrastructures et événements qu'offre la ville pour leurs loisirs et leur consommation. Leurs habitudes reproduisent en partie un niveau de confort qu'ils possédaient avant de s'installer au Sénégal, et qui sont semblables à celles des résidents sénégalais des classes les plus favorisées.

Dans la mesure où Dakar est à la fois perçue comme une friche et une ville en émergence, elle fait l'objet d'une « fascination répulsive » (Jewsiewicki 1991), ce qui ne facilite pas l'insertion sociale de ses résidents occidentaux. Elle les déçoit paradoxalement par son manque de traditionalité et ne reflète pas l'image romantique et essentialisée de l'africanité qui valoriserait, selon eux, l'absence de matérialisme. Leurs représentations et attentes sont identiques à celles que vend l'imaginaire touristique, qui investit davantage le milieu rural sénégalais, en adoptant une logique selon laquelle « urbanité »

serait synonyme d'« occidentalisation ». Pourtant, certains manques en matériel technologique et en infrastructure font partie des plaintes récurrentes de ces résidents vis-à-vis de leur quotidien.

L'analyse de leurs pratiques touristiques permet de mesurer les enjeux sociaux de cette quête primitiviste (Todorov 1989) paradoxale et des regards ambivalents portés sur l'environnement urbain. Bien que ces résidents occidentaux souhaitent le plus possible s'en distinguer, leurs représentations sociales sont en plusieurs points similaires à celles des touristes, et témoignent donc d'une intégration sociale locale très limitée. Les résidents français et les étudiants américains interrogés réalisent en effet de nombreux courts séjours sur le littoral pour s'éloigner du tumulte urbain, mais aussi en milieu rural, en quête de valeurs « authentiques » de savoir-vivre et d'hospitalité locale (*teranga*). Les régions difficiles d'accès, telles que dans le Saloum, symbolisent ce paradis d'Eden africain où cette catégorie de résidents dakarois cherche à se ressourcer auprès d'une « nature sauvage », loin des touristes internationaux. Les résidents français se rendent souvent dans des établissements touristiques et hôteliers de la région, souvent tenus par des migrants européens dont l'activité transnationale participe à l'économie régionale. Dans ces contextes créés comme idylliques, les « populations locales » apparaissent agréables et accueillantes, car plus proches de leurs « traditions culturelles » qu'en milieu urbain. La Casamance inspire davantage encore ces représentations idéalisées du « paradis perdu » et les comportements locaux y sont également magnifiés. La valorisation touristique de la Casamance, centrée sur ses « traditions » animistes, son artisanat et ses paysages forestiers, conforte en effet cet imaginaire. De plus, les questions d'insécurité auxquelles elle est souvent associée projettent une image d'aventure et de danger qui renforce paradoxalement son attractivité. Les agences de voyages dakaroises, qui appartiennent à des Français reconvertis dans le tourisme culturel, se sont parfaitement réapproprié cette contradiction. Ainsi, leurs circuits itinérants dans la région sont autant vendus à des touristes internationaux qu'à des résidents occidentaux de la capitale. Il en va de même pour le Sénégal oriental, dont la partie sud est inscrite au patrimoine mondial depuis 2012. Grâce à ces mêmes opérateurs, les résidents français et nord-américains de Dakar participent à de courts séjours pour découvrir les « spécificités culturelles » de cette région, avant qu'elles ne soient, elles aussi, « perverties » par l'essor du tourisme international.

Ces visites touristiques visent à satisfaire une quête d'« altérité africaine » idéalisée qui ne se concrétise pas au quotidien. Ce regard culturaliste est en effet peu valorisé auprès des nationaux urbains, et il ne s'accorde pas avec le système local de stratification sociale. Bien que le primitivisme touristique mette en valeur des « traditions culturelles » et participe au développement économique, à Dakar, il est davantage associé à un exotisme racialisant qui réduit les « Africains » à l'état de « bons sauvages » qui seraient incapables de savoir-vivre et de « civilisation ». Ces discours postcoloniaux émergent notamment parmi les classes sociales moyennes et aisées, qui y

voient un « retour de l'indigène » (Amselle 2010b). Par ailleurs, depuis la capitale, le milieu rural se situe au bas de l'échelle socio-économique — trace des idéologies développementalistes —, raison pour laquelle il est si facilement associé aux questions de « traditionalité ». Ces discours dakarois révèlent enfin une forme d'ethnisation en miroir : les résidents français et nord-américains de la capitale adoptent ces pratiques touristiques parce que ce sont des *toubabs* en quête d'authenticité triviale. Ce quotidien urbain nourrit donc des attitudes « contre-primitivistes » qui refusent une ethnicité indigénisée et visent au contraire à « moderniser » la société locale. Cette autre trace de l'idéologie développementaliste rejoint l'idée selon laquelle l'Afrique devrait être considérée sur un pied d'égalité avec l'Occident, et nourrit donc des contestations postcoloniales vis-à-vis du tourisme pratiqué par les « Blancs ».

Les pratiques touristiques des résidents occidentaux confortent également la catégorisation sociale dont ils font l'objet en tant que *toubabs*, car elles s'opposent aux logiques du tourisme national, comme dans d'autres pays du Sud (Evrard 2006). Par exemple, lorsqu'ils partent sur le littoral de la Petite Côte, les résidents français de la capitale s'éloignent généralement de la station balnéaire de Saly. Ils préfèrent séjourner dans des localités préservées du « tourisme de masse » qui apparaissent ainsi plus authentiques. Ils apprécient aussi de ne pas se retrouver « entourés de Blancs », bien qu'ils séjournent souvent dans des établissements tenus par des professionnels européens. À l'inverse, les touristes sénégalais privilégient le confort des hôtels et résidences, dans et autour de Saly. Ils séjournent en groupes d'amis ou en famille selon les réductions de la basse saison, ou encore organisent des locations de villas. Profiter de tels séjours peut leur valoir le qualificatif de *toubab* de la part des classes sociales qui ne peuvent s'offrir ces loisirs. Cette étiquette est plus systématique s'il s'agit de Sénégalais en vacances, installés en Europe ou en Amérique du Nord : certains d'entre eux sont en effet propriétaires de villas en bord de mer et y passent une partie de leurs congés. Ils en font profiter leur famille et entourage dakarois, et parfois des connaissances et amis d'enfance qui reviennent eux aussi au Sénégal pour leurs congés. Aller se reposer sur le littoral, comme le fait par ailleurs une certaine frange des nationaux dakarois aisés le week-end, peut être apparenté à un mode de vie *toubab*, au même titre que prendre des vacances et rester inactif. Cette labellisation sociale émane le plus souvent des classes modestes urbaines et rurales, mais elle est aussi construite par des individus issus des classes moyennes qui ne comprennent pas l'intérêt de dépenser leurs économies dans des séjours vacanciers.

Ces oppositions en miroir des modes de vie « occidentaux » et « africains » autour des pratiques de loisir s'estompent cependant parmi les jeunes générations dakaroises et sénégalaises. Certaines sont même gagnées par les pratiques du tourisme culturel au Sénégal oriental, ou parcourent les routes du pays en prenant par exemple en photo des villages reculés, à l'instar des touristes internationaux. Ces pratiques sont corrélatives de l'ascension sociale de ces jeunes Sénégalais, souvent expatriés ou « binationaux »,

et du nombre d'années qu'ils ont vécues à l'étranger. Elles renvoient aussi à l'achat de souvenirs touristiques qui s'intensifie à mesure que leur installation en Europe ou en Amérique du Nord s'enracine. Localement, ces logiques peuvent être apparentées à une forme d'« acculturation », voire à une trop grande réappropriation des modes de vie *toubab*, et sont ethnicisées sur fond de rapport de classe. Elles prolongent pourtant un imaginaire urbain, notamment la capitale, qui place les référents « traditionnels » au bas de l'échelle socio-économique en le rendant ainsi suffisamment « typique » pour attirer toute forme de curiosité culturaliste. C'est également pour cette raison que le « village » cristallise la majorité des représentations primitivistes, à Dakar comme dans les autres mégapoles de la sous-région où l'idée, selon laquelle plus on « entre à l'intérieur des terres » plus on est confronté à une « culture africaine authentique », reste très ancrée. Aussi, lors des séjours en province organisés par leur programme, les étudiants sénégalais et nord-américains valorisent autant les uns que les autres l'authenticité des modes de vie ruraux. Leurs attitudes sont identifiées comme *toubab* par les villageois, d'autant qu'ils présentent des difficultés d'adaptation similaires et se plaignent tous de l'inconfort et de manques dans leurs régimes alimentaires. Les étudiants sénégalais sont en effet des résidents dakarois qui, pour la plupart, n'ont jamais séjourné en milieu rural. Aux yeux des villageois, ils partagent donc la « blanchité » des étudiants nord-américains, car celle-ci, au cœur de la stratification sociale locale, atteste de leur appartenance à la « modernité » des classes sociales urbaines plus aisées.

Au-delà des pratiques touristiques ponctuelles qui manifestent des difficultés d'insertion sociale dans le tissu local dakarois, certains éléments plus tenus des contextes quotidiens des résidents français et nord-américains se recoupent dans des logiques qui mettent à mal leurs quêtes d'altérité. Celles qui président à la présentation de soi *via* l'apparence vestimentaire et les espaces d'interlocution, par exemple, finissent tout autant par nourrir les catégorisations sociales de la « blanchité », imprégnées des contradictions et imaginaires sociaux locaux.

Les codes de la présentation de soi

Une question revient de manière récurrente parmi les professionnels sénégalais qui travaillent avec des collaborateurs français : « Pourquoi les *toubabs* s'habillent-ils comme s'ils étaient en vacances ? » Le port de chemises en legos⁶ aux tons vifs, de bermudas, de débardeurs, de *t-shirts*, de pantacourts,

6. Terme dérivé du nom « Lagos » (capitale du Nigeria) d'où était initialement importé ce tissu en coton, imprimé de façon industrielle, souvent très coloré, de qualité inférieure au « wax » et utilisé pour la fabrication de pagnes et tenues vestimentaires.

de chemises ouvertes et de tongues sur les lieux de travail correspondent aux clichés — souvent vérifiés — de la négligence vestimentaire des *toubabs*. De même, certains modèles féminins, telles que les « jupes paysannes » (désignées aussi comme « hippies »), sont jugés peu seyants et associés à des habitudes *toubabs*. Les tenues les plus décontractées peuvent être interprétées comme un manque de respect, un signe de condescendance vis-à-vis d'interlocuteurs sénégalais et/ou font l'objet de moqueries acerbes. D'une manière générale, les vêtements confortables qui visent à supporter la chaleur, et qui manquent donc d'élégance, renvoient leurs propriétaires à une étiquette *toubab*, au-delà de leur phénotype physique. C'est aussi le cas des étudiants nord-américains qui n'emportent, majoritairement, au Sénégal, que des vêtements de vacances. Le quotidien local leur a été décrit sous le prisme de la chaleur et du « sous-développement », de sorte qu'ils n'associaient pas, avant leur séjour, élégance et faible niveau de vie. Ces représentations animent des contestations aux connotations postcoloniales dans leur entourage local et durcissent donc leur catégorisation sociale en tant que *toubabs*.

D'une manière générale, l'usage de certains vêtements pose d'autant plus problème que leurs propriétaires appartiennent à des classes sociales supérieures qui ont les moyens de s'offrir des tenues élégantes. Les jugements locaux concernant les tenues vestimentaires peuvent donc s'appliquer de la même façon aux Sénégalais expatriés qui reviennent en vacances, ainsi qu'à leurs enfants. Aller au centre-ville ou dans une soirée en short leur garantit d'être étiquetés de la même façon et suscite parfois une forme de honte auprès de leur entourage. Ces Sénégalais se voient reprocher, implicitement ou explicitement, d'avoir oublié ou de méconnaître les codes sociaux locaux, voire de faire preuve d'un exotisme de mauvais goût.

Ces normes locales vestimentaires sont souvent rejetées par les résidentes françaises notamment, car elles reposent, à leurs yeux, sur des règles contraignantes. Leurs représentations rejoignent une certaine conception féministe qui consiste à dissocier la coquetterie, qu'elles jugent superficielle, de l'identité sociale et du statut économique des femmes. Mais d'un point de vue local, des tenues peu élégantes, trop décontractées ou indécentes les présentent comme incapables d'adaptation ou réfractaires aux normes sociales, ce qui ne facilite pas, par exemple, la fluidité de leurs relations professionnelles. Ces normes ne sont pas accompagnées de valeurs religieuses. Elles laissent plutôt transparaître des classifications locales relatives aux représentations du corps, dont la définition sociale oscille elle-même entre occidentalité et africanité.

Il n'est pas attendu pour autant des résidentes françaises et nord-américaines qu'elles portent des tenues locales car, lorsque c'est le cas, celles-ci marquent plus encore leur statut d'étrangères. À l'inverse, ne pas porter de tenue dite traditionnelle, en bazin ou en legos, pour des individus sénégalais revient parfois à être catégorisé comme *toubab*. C'est souvent le cas de jeunes, et plus globalement d'individus qui ne se sentent pas à l'aise dans ces tenues

et privilégient des vêtements de coupe dite occidentale. Ils n'appartiennent pas nécessairement à des classes moyennes ou supérieures et peuvent faire l'objet de jugements sociaux (certains voient dans leurs tenues un « complexe d'infériorité »). Pour ces Sénégalais, il peut s'agir autant d'attitudes subversives (Fouquet 2011) que de bien-être personnel, plus simplement. Il faut en effet bénéficier de formes généreuses pour que le port d'un boubou, par exemple, soit élégant. Or, les hommes et les femmes qui en sont dépourvus sont peu à l'aise dans des vêtements qu'ils ne peuvent ajuster à leur morphologie. La « blanchité » à laquelle ils sont alors renvoyés met en jeu la maîtrise de leur corps. Elle est établie en opposition aux images stéréotypées du « corps africain » qui valorisent les formes charnelles. Cette distinction anime des stéréotypes ethno-raciaux, localement réappropriés suite à un renversement du stigmate (Goffman 1976), mais qui ne tiennent pas compte des disparités corporelles. Tous les individus « africains » ne sont pas dotés de ces attributs physiques aujourd'hui valorisés, de la même façon qu'ils ne possèdent pas tous une oreille musicale — ce qui peut aussi faire l'objet de critique morale et de honte (lorsqu'un Sénégalais ne sait pas danser le *sabar* ou le *mbalax* par exemple). Les normes locales construites autour des tenues vestimentaires renvoient ainsi à des représentations naturalisées des corps « occidentaux » et « africains » qui enferment les imaginaires sociaux dans des catégories figées et essentialisées.

L'enjeu social que constitue la question linguistique cristallise également plusieurs mécanismes de distinction sociale qui complexifient les définitions plurielles de « blanchité ». En effet, malgré les cours hebdomadaires qui peuvent être proposés dans leurs réseaux professionnels respectifs, l'apprentissage des langues nationales sénégalaises ne constitue pas un moyen d'immersion sociale pour les étudiants nord-américains, ni pour les résidents français. Ils s'investissent peu dans celui du wolof, qu'ils considèrent comme un « dialecte » inutile à l'extérieur du Sénégal. La langue officielle reste pour eux le français, quand bien même le wolof est la langue la plus parlée dans la capitale. Son apprentissage permettrait de lever certaines barrières sociales, notamment avec des commerçants ou des collègues qui en usent pour contrebalancer les relations hiérarchiques ou rapports de classe en leur défaveur. Mais cette logique est peu adoptée par les résidents français et américains rencontrés, ainsi que par les compatriotes qu'ils fréquentent. La durée globale de leurs séjours, pré-déterminée par les programmes universitaires ou les contrats professionnels, est estimée entre six mois et cinq ans, ce qui ne les encourage pas à fournir des efforts linguistiques. Enfin, les langues nationales sénégalaises leur apparaissent d'autant plus difficiles à maîtriser qu'elles s'écrivent peu. Or, comme les expatriés et migrants africains de la capitale, les résidents occidentaux sont systématiquement renvoyés à leur statut d'étranger lorsqu'ils ne possèdent pas certaines bases en wolof, notamment dans des situations précises du quotidien (salutations, négociations, plaisanteries). De plus, privilégier l'usage du français constitue localement un marqueur social qui caractérise les élites économiques,

politiques et intellectuelles, tandis que le wolof tend à s'inscrire comme une référence sociopolitique hégémonique. Les langues française et wolof sont donc porteuses de représentations identitaires fortes, car imbriquées dans des logiques de stratification sociale qui s'entremêlent.

Par conséquent, l'usage du wolof est aussi soumis à des subtilités qui peuvent à tout moment réactiver des frontières sociales ethnicisées. Bien que selon une idée très répandue, « une langue n'appartient à personne », le wolof fait l'objet d'un investissement identitaire spécifique face à des non-Sénégalais. En milieu rural, avec des interlocuteurs qui ne maîtrisent pas le français car ils n'ont pas ou peu été scolarisés, l'usage du wolof par un *toubab*, même partiel, est accueilli comme une preuve de considération. S'il peut provoquer des moqueries, il est souvent encouragé, indiquant que le locuteur *toubab* concerné se place au même niveau que ses interlocuteurs, c'est-à-dire qu'il outrepassé les barrières de classe. En milieu urbain, parler wolof lorsque l'on est identifié comme *toubab* (que l'on soit étranger ou sénégalais) implique de savoir distinguer intuitivement les enjeux de classe dans l'interaction et l'espace d'interlocution. À Dakar, il est courant de rencontrer des Sénégalais qui, s'ils ne s'expriment pas correctement en français, comprennent très bien cette langue. Un individu identifié comme *toubab* doit donc faire preuve de subtilité lorsqu'il s'exprime en wolof et savoir dans quelles circonstances cette langue peut être utilisée spontanément. Refuser de l'apprendre constitue la marque d'un refus d'intégration, mais l'employer constamment vis-à-vis de tous ses interlocuteurs peut induire une stigmatisation du locuteur, en renforçant une asymétrie sociale et l'idée de « blanchité » qui l'accompagne. S'exprimer en wolof sans tenir compte du contexte social de l'interaction peut renvoyer l'interlocuteur sénégalais à un schéma d'infériorisation (insinuant par exemple qu'il a reçu une faible instruction scolaire). Il est donc nécessaire d'estimer rapidement l'appartenance sociale de cet interlocuteur, ce qui est difficile si l'on ne maîtrise pas les codes de stratification locale. Selon les contextes, l'usage du wolof sera apprécié et s'intégrera à des logiques de valorisation sociale, alors même que fréquenter un *toubab* peut être une source de stigmatisation (Fouquet 2011). Dans d'autres cas, parler wolof pourra être interprété comme une forme d'exotisation prononcée (notamment si la langue et l'accent sont mal maîtrisés) ou de condescendance (un *toubab* s'exprimerait en wolof parce qu'il estime son interlocuteur peu instruit), particulièrement face à des individus issus des classes moyennes et aisées. C'est ainsi que la plupart des étudiants nord-américains et des résidents français qui s'essayaient à l'usage du wolof donnent souvent davantage l'impression d'abuser de familiarités inappropriées que de faire preuve d'intégration sociale, ce qui alimente finalement les clivages de classe et les imaginaires ethno-raciaux qu'ils produisent. L'usage du wolof peut à la fois crispé les tensions identitaires sur fond de barrières sociales et favoriser leur dépassement, tandis que la majorité des résidents occidentaux n'y voient, à tort, qu'un simple outil de communication visant une meilleure socialisation.

Les Sénégalais qui reviennent peu souvent en vacances, ou ceux qui ne sont pas inscrits dans des cercles de sociabilité nationaux au sein de leur société d'accueil, rencontrent également des difficultés dans l'usage du wolof. Il s'agit le plus souvent d'individus appartenant à des classes sociales moyennes et aisées en Europe. Une fois au Sénégal, il peut leur être reproché de faire des fautes, d'avoir un accent inadéquat (« francisé » par exemple), de parler un français trop élaboré (par opposition à un « français africain » qui serait moins formel)⁷ ou de ponctuer leurs phrases de termes étrangers (italiens, anglais, etc.). Ils se voient critiqués, ouvertement ou non, pour avoir oublié leur wolof, donc leurs « origines ». Ces évaluations ont aussi des incidences sur la façon dont ces « Sénégalais de l'extérieur » se comparent les uns aux autres à ce sujet : l'oubli du wolof n'est pas avouable. Les faiblesses apparentes des uns font l'objet de remarques de la part de ceux qui masquent mieux leurs difficultés. Dans ce contexte, il arrive aussi que l'enseignement du wolof aux enfants ne se fasse pas, parfois au prétexte de conserver une langue de l'entre-soi qui ne concerne que ceux « nés au Sénégal », mais surtout parce qu'une langue qui s'oublie ne peut être transmise.

L'usage du wolof par des individus sénégalais suit donc aussi des classifications ethnicisées entre occidentalité et africanité. On attribue facilement à ceux qui rencontrent des difficultés pour s'exprimer dans cette langue et qui privilégient une langue européenne, un complexe de supériorité ou « complexe du Blanc ». Ils sont renvoyés à un statut d'extériorité, accompagné de l'étiquette *toubab*. Ces jugements sociaux sont plus forts vis-à-vis de leurs enfants, si ces derniers sont nés à l'étranger, notamment en Occident, et n'ont pas appris à s'exprimer dans cette langue — ce qui arrive plus souvent que les études sur les migrations ne le laissent entendre. Au Sénégal, ces enfants sont plus directement qualifiés de *toubab* et mis à l'épreuve : leur méconnaissance linguistique est localement interprétée comme une rupture trop grande avec leurs « origines ». Cependant, les Sénégalais installés

7. La qualification « occidentale » de l'accent et du contenu linguistique français doit être nuancée au miroir de la définition de son « africanité ». Par exemple, les expressions et l'accent français d'Afrique centrale ou de la région du Golfe du Bénin peuvent faire l'objet à la fois d'amusement valorisant et de raillerie au Sénégal. Le français dit de Côte d'Ivoire intègre facilement les plaisanteries courantes, notamment grâce aux programmes télévisés ivoiriens fortement plébiscités et très médiatisés. Mais ce français et l'accent qui l'accompagne sont cantonnés au domaine de l'humour : une maîtrise socialement reconnue et appréciée du français implique souvent de parler cette langue avec le moins d'accent « africain » possible, ce qui est souvent le fait des élites sénégalaises transnationales. Autrement dit, les critiques locales de leur français « trop élaboré » renvoient davantage à un conflit de classe. Ces représentations traduisent la complexité de la hiérarchisation linguistique entretenue autour de l'apprentissage et de l'usage du français au Sénégal, au-delà des pratiques de valorisation des langues nationales. En somme, il est valorisé de parler à la fois un wolof et un français aux intonations et aux vocabulaires impeccables, chacun dans les circonstances sociales qui l'exigent.

à l'étranger ne sont pas les seuls à faire l'objet de ces étiquettes. Les nationaux qui fréquentent ou ont fréquenté des écoles privées qui suivent le programme scolaire français, par exemple, sont identifiables à leur accent lorsqu'ils parlent wolof et à leurs connaissances linguistiques partielles. On leur attribue un style *toubab* « assimilé » et leur accent en wolof et en français devient un marqueur de classe.

Enfin, dans les couples dits « mixtes », le wolof peut constituer une frontière entretenue entre les conjoints : les époux *toubab* peuvent s'approprier cette langue, mais le plus souvent, leurs conjoints sénégalais ne les y aident pas. Le wolof s'inscrit dans un rapport de pouvoir qui limite l'intégration sociale du conjoint *toubab* vis-à-vis de la sphère familiale et sociale s'il n'en fait pas lui-même l'apprentissage. Tant qu'il n'a pas démontré ses compétences en expression orale, il reste perçu comme un *toubab* et un étranger. Or, comme dans toute formation en langue étrangère, il est souvent plus facile de comprendre que de s'exprimer. Cette logique s'applique aussi dans les familles locales « métissées ». Ces modes d'appropriation et de désappropriation de l'espace d'interlocution renvoient au cadre général des rapports de pouvoir établis autour de l'usage social du wolof, des langues nationales et des langues européennes au Sénégal, qui mêle une pluralité de désirs d'appartenance et de positionnements sociaux selon des modes subjectifs et collectifs mouvants et imbriqués (Canut 2011).



Face aux mécanismes de reproduction des normes plurielles de la « blanchité » dans le contexte urbain dakarois, les logiques de repli socio-identitaire des résidents français et des étudiants nord-américains sont co-construites par les modalités de leurs interactions avec des interlocuteurs sénégalais. L'enjeu commun, qui concerne aussi les individus locaux qualifiés de *toubabs*, est d'échapper à cette assignation sociale. Mais les ambivalences qu'elle porte rendent cet objectif complexe, car elles naturalisent certains imaginaires sociaux et favorisent les cercles de l'entre-soi. Les étudiants nord-américains adoptent ainsi très rapidement des modes de socialisation en circuit fermé, dans lesquels l'usage de l'anglais, non maîtrisé par la plus grande partie de leur entourage local, joue un rôle de « barrière ». Des sentiments de frustration et de déception sont aussi forts dans les cercles sociaux français. La fréquentation régulière de Sénégalais possédant un fort esprit critique vis-à-vis de leur société est privilégiée, bien qu'elle ne soit pas non plus dénuée d'ambivalences. Ces éléments traduisent une fuite en avant vis-à-vis de l'objectif initial de découverte et de compréhension de la « culture locale ». Car quel que soit le chemin d'intégration sociale emprunté, la catégorisation *toubab* refait surface, au-delà des réseaux sociaux dans lequel les individus sont immergés ou auxquels ils cherchent à échapper, puisqu'elle est inscrite dans des mécanismes de distinction propres à la société locale.

Oscillant entre africanité et occidentalité, ces derniers alimentent un imaginaire sociopolitique qui dépasse le seul cadre de la migration ou de l'expatriation au Sénégal. Ils touchent en effet des domaines aussi variés que la religion, le savoir médical, le patrimoine, le développement et les rapports sociaux de genre. Chacun met en scène à l'échelle locale et internationale des logiques sociales qui soulignent et valorisent le plus souvent les aspects « culturels » locaux, mais qui sont aussi élaborés au miroir de conceptions et représentations souvent contradictoires de l'Occident.

Institut des mondes africains (IMAF), EHESS, Paris.

BIBLIOGRAPHIE

AMSELLE, J.-L.

2008 *L'Occident décroché. Enquêtes sur les postcolonialismes*, Paris, Stock.

2010a *Rétrovolution. Essais sur les primitivismes contemporains*, Paris, Stock.

2010b « Le retour de l'indigène », *L'homme*, 194 (2) : 131-138.

BAZIN, L.

1996 « Une entreprise en noir et blanc. Pouvoir et assignation identitaire », *Journal des anthropologues*, 66-67 : 41-58.

1997 « Enquête en entreprise et procès d'ethnicisation de la domination en Côte d'Ivoire », *Journal des anthropologues*, 71 : 57-71.

DE BEAUVOIR, S.

1949 *Le deuxième sexe. Les faits et les mythes*, Paris, Gallimard.

BONNIOL, J.-L.

1992 *La couleur comme maléfice. Une illustration créole de la généalogie des « Blancs » et des « Noirs »*, Paris, Albin Michel.

CANUT, C.

2011 *Le spectre identitaire. Entre langue et pouvoir au Mali*, Limoges, Lanber-Lucas.

CERVILLE, M.

2012 « La conscience dominante. Rapports sociaux de race et subjectivation », *Cahiers du Genre*, 53 (2) : 37-54.

COUSIN, S.

2011 « Authenticité et tourisme », *Les cahiers du musée des confluences*, 8 : 59-66.

CRUISE O'BRIEN, R.

1972 *White Society in Black Africa. The French of Senegal*, London, Faber & Faber.

CUNIN, É. (DIR.)

2006 « La globalisation de l'ethnicité ? », numéro spécial, *Autrepart*, 38, Paris, Armand Colin.

DOZON, J.-P.

2003 *Frères et sujets. La France et l'Afrique en perspective*, Paris, Flammarion.

EVARD, O.

2006 « L'exotisme et le domestique », *Autrepart*, 4 : 151-167.

FANON, F.

1952 *Peau noire, masques blancs*, Paris, Éditions du Seuil.

FASSIN, D. & FASSIN, É. (DIR.)

2006 *De la question sociale à la question raciale : représenter la société française*, Paris, La Découverte.

FOUQUET, T.

2008 « Migrations et glocalisation dakaroises », in M. C. DIOP (dir.), *Le Sénégal des migrations. Mobilités, identités et sociétés*, Paris, Karthala-Crepos : 241-273.

2011 *Filles de la nuit, aventurières de la cité. Arts de la cidadinité et désir d'Ailleurs à Dakar*, Thèse de doctorat, Paris, EHESS.

FOUQUET, T. & BAZENGISSA-GANGA, R. (DIR.)

2014 « Blackness », numéro spécial, *Politique Africaine*, 136, Paris, Karthala.

GOFFMAN, E.

1976 *Stigmate. Les usages sociaux des handicaps*, Paris, Éditions de Minuit.

JEWSIEWICKI, B.

1991 « Le primitivisme, le postcolonialisme, les antiquités nègres et la question nationale », *Cahiers d'Études africaines*, XXXI (1-2), 121-122 : 191-213.

NDIAYE, P.

2008 *La condition noire. Essai sur une minorité française*, Paris, Calmann-Lévy.

PAPINOT, C.

1998 « "Vazaha-l'étranger" : de l'origine extraterritoriale à l'exclusion symbolique », *Journal des anthropologues*, 72-73 : 107-117.

SAGOT-DUVAUROUX, J.-L.

2004 *On ne naît pas noir, on le devient*, Paris, Albin Michel.

TODOROV, T.

1989 *Nous et les autres. La réflexion française sur la diversité humaine*, Paris, Éditions du Seuil.

RÉSUMÉ

La notion de « blanchité » fait l'objet de peu de recherches académiques. Elle constitue pourtant une matrice ethnicisée transnationale, mobilisée dans l'expression sociale des différences et des stigmates, qui questionne les frontières Nord-Sud. Les assignations « ethniques » ne circulant pas seulement de l'Occident vers l'Ailleurs, il apparaît pertinent d'analyser leurs constructions plurielles dans les mondes sociaux contemporains globalisés. Cet article interroge particulièrement le face-à-face « Noir-Blanc » au sein de la société urbaine dakaroise (Sénégal), à partir des mobilités universitaires nord-américaines et de l'expatriation salariale française. La notion de « blanchité » dépassant la question chromatique, l'analyse inclut les mécanismes de catégorisation et de hiérarchisation sociale que cette notion construit localement, au miroir de l'« africanité ».

ABSTRACT

Whiteness in the Mirror of Africanity: Migrations and Social Urban Constructions of an Underexplored Identity Assignment (Dakar, Senegal). — The concept of “whiteness” is rarely addressed in social sciences. However, it constitutes an ethnicized and transnational reference which is used in the racial expression of differences and stigmas. It may also question the social representations of North-South borders. The assignment of ethnic identities is not only moving from the Western world to other countries. Then it is relevant to analyze its social constructions and plurality within globalized worlds nowadays. This paper questions especially Black-White interactions in the urban society of Dakar (Senegal) from a study of North American students' migrations and French professional expatriation. As the concept of “whiteness” goes beyond color matters, this analysis also includes the mechanisms of social categorization and hierarchy that this concept builds in the Senegalese society, in the mirror of “africanity”.

Mots-clés/Keywords : Sénégal, Dakar, *toubab*, africanité, blanchité, ethnicisation, expatriation, identité, migration Nord-Sud, racialisation/Senegal, Dakar, *toubab*, africanity, whiteness, ethnicization, expatriation, identity, North-South migrations, racialization.

