



HAL
open science

Les “ origines ” présumées du chercheur. Ethnicisation et racialisation de la relation d’enquête dans des contextes migratoires vers le “ Sud ” (Sénégal)

Hélène Quashie

► **To cite this version:**

Hélène Quashie. Les “ origines ” présumées du chercheur. Ethnicisation et racialisation de la relation d’enquête dans des contextes migratoires vers le “ Sud ” (Sénégal). *Revue Européenne des Migrations Internationales*, 2017, 33 (2-3), pp.229-254. hal-03406647

HAL Id: hal-03406647

<https://hal.science/hal-03406647v1>

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.

Les « origines » présumées du chercheur. Ethnicisation et racialisation de la relation d'enquête dans des contextes migratoires vers le « Sud » (Sénégal)

*The Supposed "Origins" of the Researcher. Ethnicization and Racialization of
Fieldwork Relationships in Migratory Contexts towards the "Global South"
(Senegal)*

*La percepción de los «orígenes» del investigador. Etnicidad y raza en la relación
de investigación en contextos migratorios hacia el Sur (Senegal)*

Hélène Quashie



Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/remi/8669>

DOI : 10.4000/remi.8669

ISSN : 1777-5418

Éditeur

Université de Poitiers

Édition imprimée

Date de publication : 1 septembre 2017

Pagination : 229-254

ISBN : 979-10-90426-59-7

ISSN : 0765-0752

Référence électronique

Hélène Quashie, « Les « origines » présumées du chercheur. Ethnicisation et racialisation de la relation d'enquête dans des contextes migratoires vers le « Sud » (Sénégal) », *Revue européenne des migrations internationales* [En ligne], vol. 33 - n°2 et 3 | 2017, mis en ligne le 01 septembre 2019, consulté le 23 novembre 2021. URL : <http://journals.openedition.org/remi/8669> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/remi.8669>

Les « origines » présumées du chercheur. Ethnicisation et racialisation de la relation d'enquête dans des contextes migratoires vers le « Sud » (Sénégal)

Hélène Quashie¹

Introduction

Les sciences sociales se sont longtemps consacrées à l'étude des migrations vers les pays du « Nord », à leurs implications socio-économiques et aux dynamiques politiques et identitaires qu'elles construisent. Elles se sont plus récemment orientées vers l'analyse des mobilités migratoires « Sud-Sud », dont les enjeux se sont révélés tout aussi déterminants. Mais un volet particulier des flux transnationaux contemporains reste plus rarement exploré : celui des migrations du « Nord » vers les pays du « Sud » à partir desquels étaient analysées les migrations de travail.

Le terme « migration » sera ici employé pour caractériser des flux associés à des mobilités précises en termes de styles de vie, traduction du concept *lifestyle migration* (O'Reilly et Benson, 2009). Ces déplacements mettent en scène des étudiants, actifs ou retraités, en quête d'« authenticité », de découverte, de changement, d'une meilleure qualité de vie, parfois dans des contextes (post) touristiques, et détenteurs de privilèges sociaux. Les passages des frontières sont facilités par leurs nationalités et les écarts monétaires, entre sociétés de départ et d'accueil, jouent en leur faveur. Le terme « migrant » sera donc distingué de celui d'« expatrié », rattaché à une forme spécifique de mobilité professionnelle via laquelle des salariés partent travailler à l'étranger dans des filiales d'institutions ou d'entreprises qui les emploient depuis leur société de départ. Les avantages fiscaux et salariaux de leurs contrats de travail les classent généralement dans les catégories sociales supérieures de la société d'accueil. Les acteurs désignés comme « migrants » ont au contraire développé un projet de mobilité individuel, bien qu'ils s'inscrivent dans des réseaux sociaux, économiques ou académiques particuliers, et qu'ils s'insèrent ou pas dans des cercles de sociabilités expatriés.

¹ Anthropologue, Institut des Mondes Africains (IMaf), École des Hautes Études en Sciences Sociales, 54 boulevard Raspail, 75006 Paris ; helene.quashie@free.fr

Cet article² présente les logiques d'enquête utilisées dans plusieurs de ces contextes migratoires au Sénégal, au cours d'études de terrain réalisées entre 2007 et 2016, pour mes recherches doctorales en anthropologie sociale et celles qui ont suivi³. Ces contextes, pourtant très différenciés, sont tous marqués par des processus de racialisation et d'ethnisation réciproques⁴, qui construisent des représentations sociales croisées de l'« africanité » et de la « blancheur » (Cervulle, 2012 ; Quashie, 2015). Celles-ci sont renforcées par des asymétries de classe et une liberté de circulation Nord-Sud inégale. Ces terrains d'étude particuliers ont soulevé des enjeux méthodologiques et épistémologiques convergents : la réflexivité associée à l'enquête en sciences sociales a souvent interrogé les effets de l'âge, du sexe et du statut socio-économique du chercheur dans ses interactions avec ses enquêtés, mais elle a peu questionné le croisement de ces marqueurs sociologiques avec l'identité ethnisée ou racialisée qui peut lui être assignée. Or, la catégorisation raciale apparaît de plus en plus articulée aux variables de genre et de classe dans les contextes migratoires contemporains (Fassin et Fassin, 2006). Il semblerait donc logique de supposer qu'elle affecte aussi le déplacement et l'insertion prolongée du chercheur sur le terrain, plus encore si l'enquête concerne des acteurs en situation de mobilité. Dans quelle mesure les statuts et les rôles associés au chercheur apparaissent-ils alors conditionnés ? Quels processus de stigmatisation révèlent-ils (Goffman, 1975) ? Comment le travail de terrain s'en trouve-t-il complexifié ? Ces questions tendent à émerger en sciences sociales autour d'enquêtes réalisées dans des sociétés du « Nord », lorsque les chercheurs sont renvoyés par leurs interlocuteurs à des « origines » racialisées différentes des leurs (Bonnet, 2008 ; Boukir, 2016). Mais elles n'ont pas été posées dans l'étude des mobilités vers des sociétés du « Sud », que ce soit dans des contextes touristiques ou migratoires.

J'ai cherché à comprendre, à travers différents terrains d'enquête, certains mécanismes de production de catégorisations ethnoraciales. Cette question n'aurait pas pu émerger sans une analyse réflexive sur mes relations d'enquête et les fluctuations, évolutions et impasses qu'elles impliquaient pour mes recherches (Leservoisier et Vidal, 2007). Les écarts entre ma généalogie et les identités ethnoraciales qui m'étaient assignées par mes enquêtés m'ont ouvert plusieurs pistes à explorer. Aucun de mes interlocuteurs n'avait accès en détail à mon ascendance, ni à mon parcours personnel : ils les reconstruisaient en fonction de ce que leur inspiraient mon apparence physique, mes capacités linguistiques et mon capital socio-économique supposé.

2 Je remercie Jean-Loup Amselle et Benoît Carteron pour leurs encouragements, conseils et relectures.

3 Ma recherche doctorale questionnait les enjeux de la « blancheur » confrontés aux constructions sociales de l'« africanité » à travers des mobilités touristiques et migratoires vers le Sénégal. Elle m'a ensuite amenée à étudier des migrations croisées (Nord-Sud et Sud-Nord) dans les milieux enseignants, académiques et étudiants à partir du Sénégal.

4 Primon (2007) présente l'ethnisation et la racialisation comme des processus sociaux, historiques et politiques de catégorisation et de construction de frontières essentialisées, entre groupes et individus, ayant une valeur performative au sein de l'espace social. L'ethnisation s'appuie sur l'assignation ou la revendication d'identités liées à une « origine » ou une « culture ». La racialisation repose sur une idée socialement construite de la « race » associée à une marque somatique. Les notions d'ethnisation et de racialisation mettent en jeu des altérités marquées par des croyances ordinaires en une différenciation naturalisée, significative et légitimée des groupes et des individus. Aussi, il est souvent difficile de les distinguer concrètement dans les processus de catégorisation sociale.

Je suis née et j'ai grandi en France, et je suis de nationalité française par mes deux parents : ma mère, née en France de parents français, et mon père, né au Sénégal avant l'Indépendance, dans une commune de plein exercice française (Dozon, 2003). Mon grand-père paternel était de nationalité togolaise, né d'un père togolais et d'une mère germano-togolaise, mais son patronyme, que je porte, vient du Ghana où il a été anglicisé. Ma grand-mère paternelle est née au Bénin, d'une mère germano-togolaise et d'un père franco-béninois, installés au Sénégal dans les années 1930-1940. Trois de mes arrière-grands-parents descendaient de colons (français-corses, allemands) envoyés au Bénin et au Togo où ils laissèrent une descendance. Les enjeux socio-politiques de l'époque autour de ces naissances n'ont permis que la transmission de la nationalité française. J'ai connu le Sénégal par mes relations familiales en France, puis lors de séjours vacanciers à partir de mes études secondaires. J'ai appris le wolof⁵ via mon entourage et mes séjours prolongés à Dakar, la capitale. Je ne suis allée au Bénin que plus tard pour des recherches académiques, mais jamais au Togo, ni au Ghana.

D'après le sens commun, ma famille maternelle est « blanche » et ma famille paternelle, « noire ». Je ne me réfère pas à mon ascendance ni à ses modèles familiaux en termes de « métissage », telle que cette notion est souvent entendue aujourd'hui à partir d'un fantasme d'entités « pures » fusionnées (Bonniol, 2001). Également parce que les logiques sociales qui présidaient aux choix matrimoniaux de mes parents, grands-parents ou arrière-grands-parents étaient liées à des rapports de classe propres à des contextes historiques, politiques et migratoires fort différents entre l'Europe et l'Afrique de l'Ouest (Dozon, 2003). La catégorie sociale « métis » ne s'est d'ailleurs pas construite de la même façon dans ces deux régions du monde, et peu de membres dans ma famille paternelle sont finalement catégorisés comme tels d'un point de vue phénotypique. Enfin, je ne suis désignée comme « métisse » que lorsque mes interlocuteurs connaissent au moins une partie de ma généalogie. Dans le cas contraire, mon apparence physique est généralement associée à un phénotype « arabe », par des individus occidentaux et non occidentaux, en France comme en Afrique de l'Ouest. Il m'est arrivé de jouer de cette « erreur d'ethnicisation », mais elle trouvait rapidement ses limites sur les terrains d'enquête dont il sera ici question. Les représentations ethnoraciales dont je pouvais faire l'objet révélaient davantage des pièges sociaux mêlant exotisme, primitivisme, postcolonialisme et rapports de classe, qui reflétaient les logiques dans lesquelles les acteurs que je rencontrais étaient eux-mêmes enfermés.

Être ballottée au gré des mises en scène de l'« africanité »

Mes recherches s'intéressaient initialement aux enjeux sociaux des mobilités touristiques au Sénégal, et ceux-ci firent apparaître progressivement plusieurs contextes migratoires qui leur étaient associés. J'avais entamé des enquêtes sur les activités du tourisme balnéaire, plus importantes au Sénégal car cette destination est d'abord vendue pour son littoral. Puis j'avais accompagné des circuits de découverte organisés par les filiales dakaroises de tour-opérateurs

5 Langue nationale la plus parlée au Sénégal, notamment à Dakar.

internationaux dans les principales régions touristiques du pays. Mais j'avais besoin de connaître les alternatives au tourisme de masse : je sollicitais donc de petites structures auprès desquelles j'espérais être également acceptée comme accompagnatrice. Ces agences de voyages étaient implantées à Dakar, et la plupart étaient dirigées par des migrants français reconvertis dans cette activité professionnelle. Elles se spécialisaient notamment dans la mise en valeur de « cultures locales » en milieu rural, présentées comme protégées de la mondialisation, à l'instar de ce qu'on retrouve dans le secteur touristique de pays africains sans littoral comme le Mali ou le Burkina Faso. De même, les activités proposées s'intéressaient à des « sociétés ethnologisées » (Doquet, 2007) dans des régions classées patrimoine mondial par l'UNESCO.

Ma première rencontre avec l'un des responsables de ces agences fut très brève. Olivier⁶, trente-cinq ans, vivait au Sénégal depuis deux ans, à Yoff⁷, où son domicile servait aussi de bureau pour son agence. Après lui avoir présenté mon projet, il déclara qu'il ne pourrait pas me laisser participer à ses circuits de découverte parce que je n'étais pas assez « noire ». Il ajouta que ses clients souhaitaient découvrir une « Afrique authentique » et que je ne paraissais donc pas assez « exotique ». Je n'avais pas rencontré ce problème avec le personnel sénégalais des voyagistes internationaux, qui m'avait à plusieurs reprises identifiée comme Libanaise⁸, mais sans que cela ne prête à conséquence.

Quelques semaines plus tard, je rencontrais Raphaël, trente-six ans, ancien concepteur en stratégie marketing et développement chez un opérateur téléphonique français. Résidant également à Yoff, il connaissait Olivier. Raphaël était venu en vacances au Sénégal quelques années plus tôt, sur la Petite Côte, où il avait retrouvé des amis libanais. Très déçu par ce tourisme balnéaire et nourrissant le projet de changer de vie, il avait décidé de démissionner et de s'installer au Sénégal pour y créer une agence de tourisme culturel. Ce type d'entreprise nécessite un partenaire de nationalité sénégalaise : Raphaël s'était donc associé avec ses amis libanais, détenteurs d'une double nationalité, avant qu'ils ne quittent le Sénégal. Il dirigeait son agence avec sa compagne depuis 2004 et leur domicile familial servait également de bureau pour leur entreprise. L'une des spécificités de celle-ci était que Raphaël emmenait lui-même ses groupes de touristes découvrir les « traditions » du Sénégal. Ces circuits consistaient en des randonnées et des visites dans les régions rurales du sud du Saloum et du Sénégal oriental, ainsi qu'une « immersion » de quelques jours dans le quotidien d'un village. Comme l'indiquait le site internet de l'agence, Raphaël vendait des « rencontres privilégiées avec différentes ethnies » dans un cadre éthique qui reprenait la charte du tourisme durable. Il était indiqué à chaque client que son voyage servait à financer des projets de développement dans les villages où il serait accueilli. Raphaël affirmait vouloir donner une autre image des *Toubabs*⁹,

6 Tous les enquêtés ont été anonymés.

7 Seizième commune d'arrondissement de Dakar, située en banlieue, à proximité de l'aéroport.

8 De nombreux individus, nés et/ou résidents à Dakar, ont une double nationalité libanaise et sénégalaise, comme dans d'autres capitales ouest-africaines (El Chab, 2016).

9 Terme qui désignait initialement les Européens « blancs » et qui s'applique aujourd'hui de manière générique aux Occidentaux. Mais il déborde la question de la couleur de peau et peut aussi concerner des individus « non blancs », appartenant par exemple à des catégories sociales supérieures ou adoptant certains styles de vie.

éloignée du cliché du touriste balnéaire ou du riche expatrié indifférent à son environnement local.

Sa conception de l'activité touristique s'appuyait sur un primitivisme (Chabloz, 2009 ; Amselle, 2010) prononcé, qui induisait des représentations culturalistes et misérabilistes et s'accordait avec les modes de distinction sociale adoptés dans son quotidien. Raphaël valorisait son lieu de vie comme situé « dans un petit village de pêcheurs », ainsi que la découverte de la « brousse » plutôt que celle de la ville – la première étant, selon lui, davantage empreinte de *teranga*¹⁰. Son domicile était situé à Yoff, mais en dehors du quartier appelé « village traditionnel », et alors que l'urbanisation croissante de cette commune est une constante dans le paysage dakarois. Raphaël se présentait intégré à un environnement local qui épousait sa vision romantique de l'Afrique, mais qui produisait aussi une série de paradoxes. Il adoptait un style de vie très rustique et bohème, comme s'il appartenait à une classe sociale modeste, alors que ses revenus étaient supérieurs à ceux des catégories urbaines et rurales qu'il côtoyait. Son véhicule, utilisé aussi pour les circuits de l'agence, était un vieux break poussiéreux, évoquant l'authenticité des « taxis-brousse » pour les touristes. L'aménagement de la salle principale de son agence, qui coïncidait avec le salon, était très spartiate, les repas y étaient pris en famille sur une natte dans un plat commun, avec les deux employées de maison. Raphaël affirmait ne consommer que de la cuisine sénégalaise, même si l'un de nos premiers entretiens avait eu lieu en centre-ville autour d'un hamburger et d'un coca-cola. Il avait appris à parler couramment wolof et n'utilisait que cette langue au quotidien, à l'opposé de sa compagne. Il avait aussi souhaité que leur fille aînée soit scolarisée à l'école maternelle franco-arabe-lébou de Yoff afin de favoriser son « immersion culturelle », de sorte qu'elle parlait davantage wolof que français. Raphaël précisait toutefois qu'il tenait à ramener ses enfants en France plusieurs semaines par an, afin qu'ils soient imprégnés de leurs « origines » et que sa fille « ne roule pas les "r" ». De même, il refusait catégoriquement de se vêtir en boubou ou d'adopter un patronyme sénégalais comme le font certains Occidentaux (Américains notamment) pour « se sénégaliser » et il estimait important de rentrer en France régulièrement pour se « re-toubabiser ». Enfin, Raphaël refusait de fréquenter d'autres Européens résidant à Dakar : les « expats » lui paraissaient futiles, superficiels et trop éloignés de la vie locale. Il ne souhaitait pas être associé aux stéréotypes des « riches Blancs » qui vivent en Afrique et profitent de leurs privilèges. Mais il se tenait également à l'écart des classes sociales moyennes et aisées sénégalaises qu'il considérait trop « occidentalises ». Selon lui, les « vraies soirées sénégalaises » avaient nécessairement lieu en banlieue, à Pikine par exemple, au cœur des classes sociales modestes. Ses représentations de la société locale le poussaient donc à se rapprocher d'individus appartenant aux catégories sociales plus faibles qu'il percevait comme plus « authentiques » culturellement. Il suivait une logique de déclassement social, observable également parmi les expatriés occidentaux les plus jeunes (Quashie, 2016b). Cependant, localement, ces logiques de distinction le renvoyaient davantage à une ethnicité *toubab*, au-delà de son apparence physique. D'une part, affirmer l'existence d'une africanité essentialisée attestait, par ricochet, de sa « blanchité » et de sa propre occidentalité. D'autre part,

10 Terme qui traduit les valeurs d'accueil, d'ouverture et d'hospitalité sénégalaises.

vouloir gommer au quotidien les contours de son appartenance sociale ne pouvait que la renforcer, puisqu'il n'appartenait pas aux classes qu'il fréquentait. Par conséquent, à l'instar de nombreux expatriés occidentaux dont Raphaël cherchait pourtant à se distinguer, ces contradictions, auxquelles réagissaient les Sénégalais qu'il côtoyait, l'amenaient à s'interroger sur la possibilité d'une réelle insertion sociale.

Ces représentations de la société sénégalaise ont largement conditionné nos interactions. Lors de notre premier entretien, Raphaël m'avait identifiée comme « arabe » et me questionna en wolof pour savoir si j'étais de nationalité libanaise, mauritanienne ou marocaine. Il essayait de tester en même temps mon niveau linguistique et ma première réaction fut de refuser d'être culturalisée et racialisée. Cependant, je ne pouvais pas dissimuler ma connaissance de la société locale, ce n'était pas non plus dans mon intérêt si je souhaitais accompagner les circuits touristiques de son agence. Par conséquent, je ne pus échapper à certaines catégorisations ethnoraciales. Lorsqu'il comprit que j'avais de la famille au Sénégal, Raphaël interpréta le fait de ne pas avoir mis en avant ma « culture africaine » comme une possible honte de mes « origines » et me considéra rapidement comme une « métisse complexée et assimilée », c'est-à-dire trop occidentalisée. Je me retrouvais face à un migrant français qui, fort de son raisonnement culturaliste, me discriminait en tant que *toubab* parce que je ne partageais pas sa vision racialisée et primitiviste de l'africanité. Il imaginait mes loisirs avec des Sénégalais aisés dans des cafés branchés, des casinos et villégiatures balnéaires, parce que je n'adoptais pas son style « roots » et « bobo ». De plus, j'habitais un quartier des Sicap¹¹, ce qui signait à ses yeux une appartenance sociale aisée par opposition aux résidents des périphéries de la capitale dont il avait à cœur de faire partie. Raphaël ne connaissait pourtant ni mon lieu de vie ni mon quotidien, et il était certain que ses revenus dépassaient les miens et ceux de ma famille. Comme celles de nombreux résidents occidentaux de Dakar (Quashie, 2015), ses conceptions répondaient à des représentations binaires de la société sénégalaise : soit très riche (privilège d'une minorité), soit très pauvre (stigmaté de la majorité). Les classes moyennes locales n'existaient pas à ses yeux : il les associait d'office aux catégories sociales favorisées. Il conclut donc que je ne pouvais pas me rendre « en brousse », estimant que j'y manquerais de confort, et il refusa d'envisager que j'accompagne ses circuits. À l'instar d'Olivier, il m'indiqua que ses accompagnateurs étaient tous sénégalais – sous-entendus « noirs » – voire natifs des régions visitées : à nouveau, je n'apparaissais pas assez « locale » et l'identité qui m'était assignée entraînait en contradiction avec les logiques marketing de l'agence. Étant donné la concurrence intrinsèque à ce secteur d'activité, je m'étais aussi heurtée à la méfiance de directeurs occidentaux de petites agences de tourisme culturel, en raison des informations commerciales que je pourrais transmettre d'une structure à une autre, d'autant qu'ils utilisaient mes compétences sans me rémunérer. Raphaël étant le seul voyageur au Sénégal à avoir développé ce modèle d'entreprise, j'imaginais qu'il restait également prudent en attendant de mieux me connaître.

11 Ensemble de quartiers situés dans la capitale, construit peu après l'Indépendance, et qui réunissait des résidents européens et sénégalais issus de catégories sociales locales aisées. Ces quartiers abritent davantage aujourd'hui des classes moyennes sénégalaises, en grande partie de confession catholique, et des résidents ouest-africains. Certains seulement sont habités par des catégories sociales favorisées.

Après plusieurs rencontres, il comprit que je participais aux circuits d'autres structures investies dans le tourisme alternatif, et que je menais seule des enquêtes dans les localités rurales visitées. Il modifia donc peu à peu ses jugements, bien qu'il continuât de refuser que j'accompagne ses circuits. Il déclarait craindre de « perturber » ses clients qui voyageaient en petits comités, ou que ces derniers se sentent observés. Il était cependant intéressé par mon travail et me donna les adresses email de ses plus récents touristes, afin que je m'entretienne avec eux via Internet. Il accepta aussi que je rencontre des expatriés français résidant à Dakar qu'il avait emmenés en circuit. À partir d'entretiens approfondis avec plusieurs clients, je réalisais qu'occuper une place d'accompagnatrice dans l'agence de Raphaël engageait des enjeux que je n'avais pas perçus. Son rôle, en tant que guide français connaissant les réalités sociales locales, était source de fascination pour les touristes, notamment parce qu'il parlait wolof et côtoyait depuis quelques années les habitants des villages visités. Aussi, la présence de deux accompagnateurs de nationalité française ayant des capacités linguistiques et connaissances similaires pouvait gommer l'exceptionnalité du rôle de Raphaël s'il m'avait acceptée dans ses circuits. De plus, nous n'adoptions pas les mêmes postulats de valorisation de la « culture sénégalaise » et nos perceptions pouvaient entrer en concurrence. Or, les touristes que je rencontrais m'assignaient tous une identité « locale » ou « africaine », par opposition à Raphaël, en raison de mon apparence physique, de mon patronyme et de mes attaches familiales. Mon statut d'anthropologue n'entrait pas en compte dans cette différenciation, les chercheurs africanistes les plus reconnus dans le monde touristique étant occidentaux et « blancs ». La question de ma place en tant qu'accompagnatrice n'était donc pas à associer au manque d'exotisme et à l'occidentalité auxquels Raphaël me renvoyait. Son statut et son rôle étaient examinés à la loupe par ses clients : ils comportaient pour eux des failles qu'ils m'exposaient durant nos entretiens. Par exemple, les langues les plus parlées dans les villages visités étaient le mandingue ou le peul, que Raphaël ne comprenait pas, ce qui tendait à limiter « l'immersion locale » vendue aux touristes et certains s'en apercevaient. Par ailleurs, la fascination que Raphaël pouvait exercer auprès de ses clients se transformait parfois en rejet, lorsque sa présence les empêchait de nouer leurs propres relations avec les villageois rencontrés. Raphaël se présentait comme un interprète privilégié, et veillait, entre autres, à ce que certains dons financiers ne puissent pas être réalisés entre touristes et accompagnateurs ou villageois. Cette attitude interrogeait plusieurs clients au sujet de son engagement en faveur du développement local. En attendant que les projets financés par leurs voyages voient le jour, les touristes souhaitaient souvent participer plus directement à l'amélioration des conditions de vie de leurs hôtes. Or, Raphaël souhaitait éviter ces pratiques, afin que ses activités ne soient pas localement perçues comme une source directe de revenus. Cela aurait compliqué ses relations avec les villageois et remis en cause sa conception du développement. Or, celle-ci faisait émerger chez certains touristes des critiques qui le cataloguaient comme un « Blanc exploitant les populations locales ». Cette idée était renforcée par le fait que plusieurs années après l'ouverture de l'agence, aucun projet de développement n'avait encore été mis en œuvre.

Lors d'enquêtes réalisées dans le Saloum et le Sénégal oriental, je rencontrais également les accompagnateurs sénégalais et les villageois qui participaient à l'organisation des circuits de Raphaël. Nos entretiens finirent d'attiser

sa méfiance car ils m'adressèrent un certain nombre de doléances, notamment au sujet des projets annoncés qui se faisaient attendre. Les villageois et les guides locaux tentaient de m'instrumentaliser pour plaider leur cause auprès de Raphaël, imaginant que notre nationalité commune nous rapprochait. Je retrouvais donc un ensemble de contradictions courantes dans le cadre du tourisme alternatif (Chabloz, 2007), qui expliquaient pourquoi je ne pouvais accompagner les circuits de cette agence. L'ethnicité qui m'était assignée par son directeur, fondée sur un processus de racialisation associé à une classification sociale supposée (« libanaise » ; « métisse occidentalisee »), servait davantage de paravent – et renvoyait finalement à l'ambiguïté des inscriptions sociales et ethnoraciales de Raphaël dans la société sénégalaise – que de cause réelle à la fermeture de ce terrain d'enquête.

Parallèlement, je m'étais rapprochée d'une autre agence de voyages située dans le quartier résidentiel de Ouakam, à Dakar, habité par des résidents expatriés occidentaux et ouest-africains et des ménages sénégalais issus de classes sociales favorisées. Installé depuis 2003, le domicile de Jérôme était aussi partiellement occupé par son agence, plus développée que celles d'Olivier et de Raphaël. J'en avais entendu parler par des connaissances de ma mère depuis le Sud-Ouest français, d'où venaient également Jérôme et sa famille. Il avait commencé son activité en proposant des excursions et circuits de découverte dans les cercles expatriés français et belges de la capitale. C'était également un professionnel reconverti : âgé d'environ quarante-cinq ans au moment de notre première rencontre, il avait une formation en informatique et télécommunication, spécialisée dans la cartographie numérique et sa commercialisation. Jérôme avait travaillé en France dans une société d'ingénierie informatique, et participé à des activités de cartographie des zones agricoles d'Europe, d'Afrique de l'Ouest et de Madagascar, dans le cadre de projets de coopération. Plus jeune, il avait été coopérant technique au Kenya, et avait voyagé en Afrique centrale et en Asie du Sud-Est. Ces expériences passées lui avaient donné envie plus tard de créer une agence de voyages au Sénégal. Il avait balisé ses circuits de découverte lui-même et exportait une partie de son activité dans la sous-région, jusqu'au Maroc et au Cap-Vert. Il s'était installé à Dakar en famille : ses deux enfants étaient lycéens, et son épouse occupait un poste d'enseignante au lycée français, à proximité de leur lieu de résidence. Le couple fréquentait d'autres migrants et expatriés occidentaux, par le biais des cercles enseignants et des réseaux commerciaux de l'agence (une partie de leur clientèle et des partenaires professionnels reconvertis installés dans plusieurs régions touristiques du pays). En revanche, bien que proposant des excursions pour « découvrir l'Afrique en profondeur », Jérôme et sa famille ne fréquentaient pas de réseaux sociaux sénégalais, en dehors du personnel local de l'agence avec lequel ils entretenaient des relations employeurs/employés. Jérôme connaissait donc très peu les normes et pratiques du quotidien local, rural comme urbain, et ne parlait aucune des langues nationales. Il était également convaincu que le tourisme ne s'inscrivait pas dans les « mentalités sénégalaises », d'autant que son agence n'attirait pas de touristes nationaux ou africains. Mais c'était d'une part à cause de la cherté de ses produits que pouvaient plus facilement s'offrir des touristes et expatriés européens, et d'autre part parce que le primitivisme « ethnique » des brochures et du décor de l'agence ne pouvait convaincre que des visiteurs avides d'authenticité exotique. Jérôme considérait cependant le tourisme comme un secteur d'activité dont l'état d'esprit était « occidental ». Selon lui,

les seuls Sénégalais à pouvoir s'y investir et à l'apprécier étaient des individus « bi-culturels », c'est-à-dire des « métis » ou des Sénégalais ayant longtemps résidé en Europe ou en Amérique du Nord. Jérôme fut surpris lorsque je lui expliquais que des Sénégalais dakarois issus des classes moyennes et aisées se rendaient, en tant que touristes, dans les établissements de Saint-Louis et de la Petite Côte durant l'été ou les week-ends prolongés. Il ne percevait pas leur existence, ni leur potentiel de consommation. Ses représentations essentialistes et racialisées de la société sénégalaise confondaient là aussi ethnicité et classe sociale, et l'amènèrent à construire des circuits où la majorité des lieux de restauration et d'hébergement étaient tenus par des acteurs européens ou franco-sénégalais. Lorsqu'il s'agissait d'établissements tenus par des nationaux, Jérôme s'y était personnellement et financièrement investi. Ces derniers incarnaient alors des dispositifs d'aide au développement local, utiles au renforcement de partenariats commerciaux de l'agence qui développait ainsi des arguments marketing associés au tourisme durable.

Contrairement à Olivier et Raphaël, Jérôme accepta que je participe à plusieurs circuits et excursions de son agence. J'accompagnais de petits groupes de touristes européens (français, belges, espagnols) qui voyageaient entre amis ou en famille, et dont certains étaient expatriés à Dakar. Ce qui intéressait particulièrement Jérôme était ce qu'il nommait ma « bi-culturalité », qu'il estimait précieuse en matière de marketing et de management, se sachant trop étranger à son environnement local. Mes connaissances universitaires et anthropologiques ne l'intéressaient pas : il avait besoin d'un regard dont il pensait qu'il « métisserait » son approche et améliorerait les produits de son entreprise sans que cela ne lui coûte rien. Jérôme souhaitait notamment développer ses activités dans le Sénégal oriental, hors des sentiers battus que le tourisme commençait à dessiner.

De par la place qu'il m'avait assignée, je rencontrais rarement le personnel basé à l'agence, en grande partie français : j'étais plus associée au personnel de terrain, sénégalais. Au fil des mois, je réalisais que les relations entre Jérôme et les chauffeurs-accompagnateurs étaient ambiguës et conflictuelles, ce qui conditionnait mon insertion dans l'agence et mon travail de recherche. Pour ses circuits et excursions, Jérôme n'employait que des chauffeurs-accompagnateurs et quelques guides locaux (tous masculins) recrutés dans les régions visitées. La rencontre culturelle et « authentique » vendue aux touristes consistait en cette proximité avec des « Sénégalais natifs » qui n'avaient pas été modélisés par des formations aux métiers du tourisme. Les chauffeurs-accompagnateurs avaient bien saisi l'importance de leur rôle clé auprès des touristes, même s'ils constituaient un personnel subalterne. Les remontrances et mécontentements de Jérôme avaient donc peu d'impact sur eux. Ils n'hésitaient pas, par exemple, à organiser des circuits personnalisés pour d'anciens clients de l'agence qui les recontactaient, en offrant leurs services en free-lance. Jérôme avait connaissance de ces « détournements » de clientèle, qui engendraient davantage de méfiance et de conflits entre la direction et les employés de terrain. L'un des plus violents sujets d'affrontement concernait l'usage du wolof sur le lieu de travail. Cette langue, que ni Jérôme ni ses employés français ne maîtrisaient, servait, entre les chauffeurs-accompagnateurs et les guides, de marqueur identitaire, même pour ceux dont elle n'était pas la première langue. Or, au bout de quelques années, Jérôme interdit à ces employés sénégalais d'y avoir recours dans l'enceinte de

l'agence et devant les touristes, au motif que ces derniers ne la comprenaient pas et que la langue officielle du Sénégal restait le français. Il inscrit d'ailleurs certains chauffeurs à des cours de l'Alliance française, afin qu'ils perfectionnent leur maîtrise de la « langue de travail ». Ce positionnement réveilla des critiques postcoloniales prononcées de la part des chauffeurs, renforcées par leur position d'exécutants au sein de l'agence. De son côté, Jérôme devint de moins en moins à l'aise avec le fait d'être potentiellement perçu comme un « exploitateur blanc » et multiplia les comportements contradictoires pour atténuer ce jugement de la part de ses employés, qui en jouaient. Par exemple, ils lui demandaient souvent de l'argent en fin de circuit pour rentrer chez eux en banlieue, alors qu'ils dormaient chez des proches dans Dakar. De même, Jérôme avait aménagé la cour de son domicile pour que les chauffeurs puissent se reposer à la veille ou au retour de leurs circuits, puis il leur loua tout un appartement – également parce que sa femme ne supportait plus leur présence à leur domicile. Enfin, pour diminuer sa directivité, Jérôme préféra employer un expatrié français pour superviser et coordonner les activités des chauffeurs.

Les conflits sociaux au sein de l'agence se cristallisaient donc sur les oppositions hiérarchiques et ethnicisées entre responsables (français) et personnel (sénégalais). Aussi, les chauffeurs s'étaient initialement méfiés de mon rôle, d'autant que Jérôme m'avait présentée comme une « accompagnatrice stagiaire », alors que l'agence n'employait que des chauffeurs-accompagnateurs et que je ne conduisais pas. Ces derniers s'imaginaient non sans raison être observés pour le compte de leur directeur : Jérôme me posait en effet des questions à leur sujet, auxquelles je répondais de manière évasive ou mensongère. Je dus gagner la confiance des chauffeurs, en renonçant par exemple aux pourboires que les touristes m'offraient pour les leur laisser et en acceptant de ne parler qu'en wolof avec eux et devant les clients, malgré les injonctions de Jérôme à ce sujet. Ces attitudes, associées à mon apparence physique, m'identifiaient comme « locale » aux yeux des touristes, même lorsqu'ils connaissaient ma nationalité. Mon statut d'anthropologue avait également peu de valeur à leurs yeux : ils ne se sentaient donc pas observés, ni méfiants lorsque je sollicitais des entretiens en fin de séjour.

Certains chauffeurs connaissaient aussi mon lieu de résidence où ils venaient me chercher avant de partir en circuit. Ils avaient constaté que les membres de ma famille étaient sénégalais, même si je ne leur ai jamais détaillé ma généalogie. Ils étaient surtout plus âgés que les chauffeurs (eux-mêmes plus âgés que moi) et je souhaitais qu'ils se rencontrent pour que cela m'aide à contourner les difficultés relationnelles liées au contexte de l'agence. Malgré ma nationalité française, les chauffeurs finirent donc par s'en tenir à mon « africanité », même si nos appartenances sociales respectives maintenaient une certaine distance. Le fait d'être une femme augmentait celle-ci : peu de Sénégalaises travaillent dans le secteur touristique, encore moins pour des déplacements itinérants, sous peine de s'exposer à une stigmatisation morale. La seule guide sénégalaise que j'avais rencontrée travaillait pour un tour-opérateur international et n'échappait à certaines rumeurs que parce que son conjoint était un guide connu chez un voyageur concurrent. Jérôme ne tenait compte d'aucun code social local régissant les distinctions de genre, encore moins en contexte touristique. Aussi, je me retrouvais souvent prévue pour dormir dans les chambres d'hôtel, tentes ou dortoirs des chauffeurs et des guides. Je devais négocier ces situations avec

les hôteliers, en m'adressant aux employés sénégalais et lorsque je le pouvais à des femmes. Les chauffeurs qui avaient rencontré ma famille facilitaient la gestion de ces situations, en proposant de me laisser leur tente pour dormir dans la voiture, ou la chambre réservée pour se payer un autre hébergement. Si les conflits sociaux internes à l'agence avaient finalement « africanisé » mon ethnicité, je me retrouvais confrontée à des contraintes proches de celles de « l'anthropologie chez soi » (Ouattara, 2004), en termes de rapports de genre, d'âge et de classe. J'appliquais des codes sociaux que je connaissais par mes longs séjours à Dakar et qui reposaient sur des normes permettant d'équilibrer respect, familiarité et distance. En conséquence, mes collègues chauffeurs ne me traitaient pas avec la désinvolture et l'incorrection dont ils avaient pu faire preuve avec d'autres stagiaires françaises. Je devenais aussi plus libre de mener ma recherche en incluant le personnel de l'agence, les villageois rencontrés et les guides locaux avec lesquels s'établissaient des relations de confiance. Cela m'était d'autant plus nécessaire que l'un d'eux, dans le Sénégal oriental, avait vu son père être « l'assistant » d'un anthropologue français à qui il reprochait de l'avoir exploité pour ses travaux. Avoir recours à des logiques socio-identitaires valorisant des codes « africanisés » me permettait donc de ne pas subir l'inconfort de situations ambiguës, voire conflictuelles, présentes sur d'autres terrains du tourisme culturel (Doquet, 2007).

Enquêter sur l'attractivité migratoire du littoral touristique sénégalais

Mes recherches sur le secteur touristique m'ont amenée à m'intéresser à des migrations européennes dans plusieurs régions sénégalaises en dehors de la capitale : la Petite Côte, le Saloum et celle de Saint-Louis (Quashie, 2016b et 2017). Elles accueillent des retraités qui y possèdent une résidence secondaire, certains se sont professionnellement reconvertis dans des activités touristiques, d'autres agrémentent leurs revenus en louant leur villa, de manière informelle, à des touristes européens de passage durant les mois où ils sont absents. Dans chacune de ces régions se trouvent également des actifs européens, investis dans la gestion de structures d'hébergement, de bars et restaurants, de galeries d'artisanat et de réceptifs de voyage pour des excursions et circuits itinérants. Sur la Petite Côte et dans le Saloum, ces activités sont orientées vers un tourisme de proximité et/ou de découverte de l'arrière-pays. À Saint-Louis, elles défendent un tourisme culturel fondé sur l'esthétisation d'un passé colonial « métissé » et d'un patrimoine à sauvegarder.

L'ensemble de ces acteurs, notamment les retraités, évolue dans des trajectoires transnationales très mobiles, ce qui rendait mes enquêtes fluctuantes et les allongeait, car je n'étais jamais sûre de pouvoir les rencontrer. Je réalisais aussi, au fur et à mesure de mes séjours, que pour être moins piégée dans des logiques de distinction ethnoraciale, comme c'était le cas avec les opérateurs touristiques français de Dakar, il était préférable que je n'effectue pas toutes mes enquêtes en résidant dans les localités choisies. À Saint-Louis, je n'avais pas d'autre choix que d'habiter dans la ville. Cependant, comme celle-ci est divisée entre les zones du continent et deux îles, je m'installais dans le quartier continental de Sor, à l'écart des résidents européens réunis sur l'île historique. Outre ses avantages économiques, ce choix s'avérait être un atout dans ces

contextes où les rapports sociaux entre mes enquêtés et leurs voisins sénégalais étaient généralement distants et racialisés (*ibid.*). Je risquais ainsi moins d'être prise à partie. Cela ne facilitait pas en revanche mon insertion dans des réseaux d'interconnaissance européens, ce que je percevais initialement comme un obstacle. Mais je notais finalement que le fait de ne pas résider sur place m'évitait aussi d'être impliquée dans des conflits internes à ces microcosmes particuliers. La saturation des activités touristiques, par exemple, engendre un certain nombre de concurrences entre résidents européens. De même, la complexité des rapports sociaux entretenus avec les résidents sénégalais, ou les questions très moralisées et racialisées des unions « mixtes », entraînaient des dissensions qu'il me semblait utile d'éviter, afin de conserver ma liberté de déplacement et de multiplier les points de vue recueillis. Cette liberté était essentielle pour enquêter à la fois auprès de résidents européens et sénégalais, et sur les modalités de leurs interactions.

Au cours d'une douzaine de séjours, je pus m'entretenir avec quatre-vingt-dix retraités et entrepreneurs européens, à Saint-Louis et dans neuf localités de la Petite Côte et du Saloum (Saly, Nianing, Somone, Warang, Toubab Dialaw, Ndangane, Palmarin, Toubacouta-Soukouta, Joal), ainsi qu'avec une cinquantaine de résidents sénégalais (guides, commerçants, chefs de quartier, vendeuses, domestiques, piroguiers, employés de structures touristiques, habitants). Le nombre d'enquêtés européens était supérieur, car je m'intéressais d'abord aux caractéristiques de leurs projets migratoires, peu étudiées en sciences sociales. J'ai prolongé et complété ces entretiens par des échanges réguliers via Internet auprès de résidents secondaires et entrepreneurs européens, et sur des forums de voyage et des blogs d'« expatriés » au Sénégal.

Beaucoup de mes premiers entretiens étaient réalisés en faisant du porte-à-porte dans les villas habitées par des migrants européens. Or, je leur inspirais malgré moi une certaine méfiance. S'ils m'entendaient parler en wolof à leurs gardiens ou domestiques sénégalais lorsque je demandais mon chemin, je pouvais être perçue comme une résidente « locale » qui souhaitait les solliciter pour un service ou un don financier. Dans le Saloum et sur la Petite Côte en particulier, les résidents européens rencontrent quotidiennement ces situations qui les incitent, entre autres, à fréquenter le moins possible leurs voisins sénégalais. Les rapports de classe entre ces deux catégories de résidents reposent sur un différentiel socio-économique important, qui engendre de fortes distinctions et crispations ethnoraciales (Quashie, 2016b). Ce n'est qu'une fois mon travail présenté, lorsque j'y parvenais, que les réticences de mes interlocuteurs européens se trouvaient apaisées, bien que ma démarche les intriguât souvent. Je n'étais en effet jamais perçue comme une Française, parfois comme une Malgache ou une Marocaine selon les pays qu'ils avaient fréquentés ou visités avant de s'installer au Sénégal, et en raison de mon apparence physique et de mon patronyme. J'étais le plus souvent appréhendée comme une étudiante maghrébine ou africaine « métissée », en tout cas née en Afrique et qui faisait des études en France : des questions sur mes « origines » et ma nationalité émergeaient alors sous couvert de curiosité.

Approcher des entrepreneurs européens sur leur lieu de travail s'avérait plus simple, même s'ils n'étaient pas toujours disponibles pour discuter et que je devais revenir ou me rendre plus tard à leur domicile. Là aussi, iden-

tifiée comme « locale », c'était surtout mon environnement dakarais qui les intéressait. Certains avaient espoir que je parlerais de leur structure au sein des réseaux sociaux plus larges de la capitale. Je constituais à leurs yeux une interface publicitaire gratuite, d'autant que je connaissais les filiales sénégalaises de tour-opérateurs internationaux et des réceptifs de voyage tenus par des entrepreneurs européens qui attiraient des visiteurs expatriés. De plus, à Saint-Louis, la majorité des activités entrepreneuriales européennes étant liée à une rhétorique du « métissage » culturel (Quashie, 2017), mon ethnicité plurielle y faisait pleinement écho.

Il m'était cependant impossible d'expliquer à mes enquêtés qu'au-delà de leurs parcours et projets migratoires, je m'intéressais aux mécanismes de racialisation à l'œuvre dans les rapports sociaux entretenus avec leurs voisins sénégalais. Ce n'était pas sans poser des difficultés pour obtenir certaines données, d'autant que je ne pouvais accéder qu'à une observation directe limitée. En outre, si j'essayais d'aborder la question des distinctions raciales, comme mes interlocuteurs me percevaient en tant que « locale », « maghrébine » ou « africaine », et non comme une Française qui aurait une trajectoire migratoire similaire à la leur, je prenais le risque d'orienter leurs discours ou de les braquer. Ils n'auraient pas compris que j'interrogeais la construction réciproque des phénomènes de racialisation autour de leur présence dans ces localités. Ils auraient pu estimer que je les associais, dans une perspective néocoloniale, à des « Blancs » venus profiter d'un littoral africain et de son contexte socio-économique.

J'appris donc à aborder mon sujet sous l'angle de « l'expatriation » – le terme « migration » apparaissant inapproprié à mes interlocuteurs. Ils ne se percevaient pas comme des migrants en raison de leur niveau de vie, plus aisé que la moyenne locale, et malgré les difficultés économiques que certains avaient rencontrées en Europe et qui les avaient amenés au Sénégal. Parler d'« expatriation » prolongeait aussi une distinction sociale et une hiérarchisation raciale claire entre nous : ils avaient quitté leur pays pour bénéficier d'une meilleure qualité de vie, tandis que ma connaissance de l'Europe, à leurs yeux, était « nécessairement » liée à une migration économique et un contexte de précarité. Ces enquêtés me parlaient ainsi plus facilement de leur « intégration » sociale et me racontaient de nombreuses anecdotes. Mes entretiens avec les retraités et les vacanciers de passage dans leur résidence secondaire étaient facilités par leur oisiveté : sans activité ni contrainte particulière, ils prenaient le temps de me raconter leur quotidien et avaient plaisir à y réfléchir avec une personne extérieure qui s'y intéressait.

De nombreux entretiens étaient émaillés d'une culpabilité bourgeoise et de logiques racialistes. Certains interlocuteurs m'expliquaient qu'ils s'exprimaient peu en ces termes avec leurs proches restés en Europe, de crainte d'être considérés comme « racistes ». Beaucoup me faisaient part d'une grande déception vis-à-vis des relations qu'ils entretenaient avec des Sénégalais, sans savoir comment les améliorer. La majorité avait effectué un séjour touristique avant de s'installer dans ces régions littorales. Ceux qui étaient revenus sur la Petite Côte et dans le Saloum notamment avaient gardé de leur premier voyage un regard primitiviste et un idéal culturaliste concernant les « populations locales ». Ils avaient confondu contextes de visite et de résidence, occultant le fait que le tourisme repose sur un enchantement qui efface toute réalité socio-économique

(Réau et Poupeau, 2007), a fortiori des distinctions de classe. Or, en construisant une résidence secondaire sur le littoral, en restaurant une bâtisse coloniale à Saint-Louis, ou en gérant une entreprise, ces migrants européens étaient inévitablement perçus au prisme de leur catégorie sociale, laquelle était associée à leur provenance géographique et leurs « origines occidentales ». Comme ailleurs, la définition locale de leur « blanchité » dépassait cependant la question chromatique (Quashie, 2015), puisqu'elle visait aussi des migrants européens qui revendiquaient des « origines » sénégalaises ou ouest-africaines (Quashie, 2017). Ces résidents constituent localement une classe sociale supérieure, et cette appartenance n'est pas toujours assumée, d'autant qu'ils proviennent en grand nombre des classes moyennes européennes. Largement sollicités pour des dons financiers, leurs refus récurrents les confronte à des escroqueries, quand leurs interlocuteurs sénégalais ne les renvoient pas à du racisme : ces derniers manient très bien les rhétoriques misérabilistes et postcolonialistes face à leurs voisins européens. Cette stratification sociale engendrée par les mobilités européennes dans les régions littorales enquêtées donne donc lieu à des rapports souvent conflictuels et stigmatisants. Au cours de nos échanges, mes interlocuteurs européens exprimaient le besoin de verbaliser les difficultés qu'ils associaient à leur statut d'étranger *toubab*. S'ils pouvaient librement m'en parler, c'était soit, par contraste avec leurs voisins locaux qu'ils percevaient moins « occidentalisés », soit parce qu'en m'associant à ces derniers, ils profitaient de ces entretiens pour m'expliquer les meilleurs moyens de « faire progresser » socialement et économiquement « ma » société.

Le paternalisme de mes enquêtés me permettait de recueillir davantage d'anecdotes sur leur quotidien local. Mais cela ne résolvait pas mes difficultés à intégrer leurs cercles sociaux, au contraire. De plus, je n'y avais pas fait attention tout de suite, mais mes discours ne comportaient pas assez de conceptions culturalistes, primitivistes ou misérabilistes, pour faire écho à leurs représentations de la société sénégalaise. Je renforçais donc malgré moi une ethnicité « non blanche », accentuée par mon patronyme et ma pratique du wolof que je ne pouvais pas toujours dissimuler. Le fait d'être française et d'avoir grandi en France ne me rapprochait pas de mes enquêtés, même si je le spécifiais : j'apparaissais au mieux comme « issue de la diversité ». Ne pas faire partie de leurs réseaux d'interconnaissance amenait cependant mes interlocuteurs à développer davantage leurs points de vue sur les microcosmes dans lesquels ils s'inséraient, traversés de nombreux clivages et rumeurs (Quashie, 2016b). Ces confidences impliquaient parallèlement qu'ils ne pouvaient pas prendre le risque que je répète ce qu'ils m'avaient confié durant nos entretiens. La liberté de parole que j'essayais de susciter conditionnait donc bel et bien mon extériorité à leurs cercles sociaux.

Enfin, n'ayant connu aucune situation de migration ou d'expatriation, je renforçais l'idée que j'étais davantage « locale » qu'étrangère comme ces enquêtés, car je ne semblais pas partager ni comprendre intuitivement les implications d'une installation dans un pays du « Sud ». Lorsque j'eus l'occasion de vivre une expérience personnelle de migration à Madagascar, je me rendis compte de ce qu'un tel parcours signifiait concrètement. Cette expérience fut bénéfique pour les entretiens menés ultérieurement. Elle me permit aussi de contacter d'autres migrants européens installés dans ces régions littorales sénégalaises, via des blogs et forums internet, pour échanger avec

eux sur nos situations respectives de vie à l'étranger. Je me présentais auprès de ceux qui ne m'avaient jamais rencontrée comme une future résidente au Sénégal. Les liaisons de communication étant parfois instables, ces échanges se faisaient principalement sans vidéo, et, n'ayant pas d'accent étranger lorsque je m'exprime en français, mes interlocuteurs s'adressaient à moi comme à une Européenne francophone vivant la même trajectoire biographique qu'eux. Je reçus ainsi des conseils pour une future installation au Sénégal et j'étais également invitée à rejoindre leurs cercles de connaissances une fois sur place, ce qui ne m'arrivait jamais sur le terrain lorsque mes enquêtes pouvaient me voir. Je saisisais ainsi les représentations sociales auxquelles il ne m'avait pas été possible d'avoir accès. Bien que ces nouvelles données n'aient été utilisées qu'en complément lorsque mes recherches n'étaient pas présentées, elles m'ont permis d'approfondir mes analyses quant aux processus de racialisation qui régissent les rapports sociaux au sein des localités enquêtées.

Durant mes séjours d'enquête sur la Petite Côte, dans le Saloum et à Saint-Louis, je réalisais également des entretiens formels et informels auprès de résidents sénégalais. Si ceux-ci étaient plus simples à solliciter, nos échanges n'étaient pas moins dénués d'ambivalences. Le fait de résider la plupart du temps à l'extérieur des quartiers ou localités enquêtées pouvait favoriser des échanges approfondis. Mais comme je n'étais perçue ni comme une touriste, ni comme une étrangère, de même qu'avec les chauffeurs de l'agence de Jérôme, je devais tenir compte d'un certain nombre de normes sociales locales. Par exemple, sur la Petite Côte, je ne perdais pas de vue que le contexte touristique balnéaire moralise fortement, localement, les rapprochements et relations entre jeunes Sénégalais(e)s et touristes ou résidents occidentaux. En tant que jeune femme, je ne pouvais pas être trop régulièrement vue au domicile de ces derniers, notamment ceux de résidents masculins célibataires, sous peine de me forger une réputation négative qui aurait entravé mes enquêtes. Je ne pouvais pas non plus me mêler constamment aux groupes de jeunes locaux, principalement masculins, investis dans des activités informelles liées au tourisme, même s'ils étaient les plus susceptibles de m'informer sur les enjeux et perceptions locales de ces migrations européennes. Si j'avais été identifiée comme une *Toubab*, ce statut d'étrangère aurait excusé le contournement ou le non-respect de certaines normes sociales genrées. Il n'est pas rare de voir dans les localités littorales touristiques des femmes occidentales « blanches » découvrir la société et la « culture locale » en compagnie de jeunes Sénégalais, qu'ils entretiennent ou pas des relations intimes. J'aurais de plus été directement abordée. Or, étant davantage perçue comme une résidente libanaise de la capitale, je pouvais traverser les plages sans être accostée. Je devais donc aller vers ces jeunes Sénégalais, ce qui, socialement, n'avait pas le même sens. À Saint-Louis, où vivent aussi des résidents libanais, et qui se trouve à proximité de la frontière mauritanienne, j'étais plus encore associée à une étiquette « *naar* » (« arabe » en wolof), qui, au-delà des distinctions de classe et de nationalité qu'elle laissait supposer, m'assignait une identité plus familière qu'étrangère. Enfin, je devais tenir compte du fait que j'étais résidente dakaroise, ce qui accentuait les asymétries sociales et économiques qui me séparaient de certaines catégories de résidents locaux, notamment sur la Petite Côte et dans le Saloum. L'un des enjeux consistait à ne pas me laisser enfermer dans une représentation embourgeoisée de mon statut qui aurait augmenté cette distance sociale. J'évitais aussi d'être confondue avec un agent du ministère du tourisme venu observer les

dynamiques locales de ce secteur d'activité (souvent informelles et sources de conflits avec les touristes, résidents et entrepreneurs occidentaux). Je laissais donc par exemple des résidents sénégalais me demander d'intervenir en leur faveur auprès de leurs voisins européens, pour que ces derniers répondent favorablement à leurs sollicitations. J'apparaissais alors comme un « trait d'union » instrumentalisable entre ces deux catégories d'habitants, ce qui pouvait en retour me mettre en porte à faux vis-à-vis des enquêtés européens qui m'associaient déjà peu à leurs cercles sociaux.

Se confronter aux quêtes culturalistes des microcosmes occidentaux de la capitale

Je fus mise en contact, par un volontaire d'un institut de recherche français à Dakar, avec un centre d'étude nord-américain qui accueillait des programmes équivalents au système européen Erasmus. Explorer cet environnement social me permettait d'établir des comparaisons entre des mobilités migratoires en provenance de différents « Nords » (Europe, États-Unis, Canada), à destination de milieux ruraux et urbains au Sénégal, et d'observer si les processus de socialisation et de racialisation recoupaient ceux d'autres contextes de mobilité impliquant des résidents occidentaux.

Plusieurs centres d'accueil à Dakar, convertis en ONG, sont dirigés par d'anciens membres du Peace Corps américain. Leur approche de la société sénégalaise est très culturaliste, semblable à ce que l'on retrouve dans le tourisme de découverte alternatif. Les étudiants issus d'universités américaines et canadiennes y suivent un programme d'« immersion » : ils sont logés dans des familles d'accueil en banlieue ou dans des zones résidentielles de la capitale, prennent des cours de langues nationales, de « danse africaine », de littérature sénégalaise, adoptent des prénoms locaux associés aux noms de leurs familles d'accueil, s'investissent dans des projets de développement et participent à des visites touristiques. Ces étudiants souhaitent bénéficier durant quatre à six mois d'une « expérience culturelle forte » et préparer des carrières dans l'aide internationale, le journalisme ou le domaine artistique.

Le centre A, situé à Yoff, offre un programme spécifique relatif au développement durable. Durant un semestre, les étudiants doivent construire un projet et évaluer sa faisabilité dans des localités rurales, où ils sont aussi logés dans des familles d'accueil. Ce programme est le seul à inclure des étudiants sénégalais, qui travaillent en binôme avec leurs homologues nord-américains. Lors du premier séjour en milieu rural que j'accompagnais, je fus directement associée aux animateurs sénégalais et placée en position de « référente » pour les étudiants qui travaillaient sur le tourisme durable. Je m'aperçus rapidement qu'au-delà des principes d'« immersion culturelle » mis en avant, les interactions au sein du centre – entre étudiants ou animateurs nord-américains et sénégalais – étaient fortement ethnicisées et racialisées. Ces logiques se prolongeaient entre étudiants et familles d'accueil. Aussi, le fait d'être associée aux animateurs sénégalais rendit pratiquement inaccessible pour ma recherche le groupe d'étudiants nord-américains – malgré ma pratique courante de l'anglais, qu'ils utilisaient comme frontière symbolique vis-à-vis de leur environnement local. Ils étaient en outre complètement investis des imaginaires culturalistes et primi-

tivistes que leur programme construisait au sujet de la société sénégalaise. La présentation traditionaliste de Yoff qui leur avait été faite (proche de celle de Raphaël) et la découverte des milieux ruraux proposée (dans le Saloum et l'arrière-pays de Saint-Louis) accentuaient la vision romantique et fantasmée d'une Afrique dans laquelle ces étudiants cherchaient à « s'intégrer ». Or, leur quête culturaliste et primitiviste questionnait par exemple l'excès de « modernité » dans le quotidien de leurs familles d'accueil, opposé à l'« authenticité » qu'ils recherchaient. Ils se heurtaient donc en retour à des réactions postcoloniales qui les renvoyaient à leur « blanchité » et contrariaient leur projet d'« immersion culturelle ». Les étudiants nord-américains étaient aussi perçus à travers leur classe sociale, largement supérieure à celles de leurs binômes locaux et des habitants des quartiers et villages qui les accueillait, ce qui renforçait des logiques de ségrégation racialisées. Ces étudiants étaient d'autant plus considérés comme des *Toubabs* qu'ils appartenaient à des classes sociales dont ils pouvaient renier le confort pour s'exotiser temporairement avant d'y retourner. De plus, leur détachement de la « modernité », bien que revendiqué, n'était pas toujours réel au quotidien. Les enjeux de ce contexte migratoire ont largement pesé sur ma première enquête : l'amertume des étudiants nord-américains face à leur « immersion » manquée et idéalisée était palpable et favorisait des replis identitaires. La seule étudiante avec laquelle je pus m'entretenir vivait dans la famille de la coordinatrice sénégalaise, Awa, dont on m'avait rapproché, et qui était elle-même en couple avec un jeune migrant canadien.

Durant le séjour que j'accompagnais l'année suivante, Awa était en congé de maternité et je ne lui étais donc plus associée. Je pensais pouvoir entretenir davantage d'interactions avec les étudiants nord-américains du nouveau programme. Mais je me retrouvais confrontée à leur coordinatrice, Kate, qui cristallisait l'ensemble des contradictions sociales que j'avais notées auprès des étudiants l'année précédente. Kate avait participé au programme du centre B, implanté dans les quartiers des Sicap, avant de devenir coordinatrice au centre A. Des entretiens réalisés dans ces deux structures avec les animateurs et les familles d'accueil, qui ne se côtoient pas ou très peu, convergeaient vers les mêmes conclusions à son égard. Sa volonté d'apprendre et de s'appropriier la « culture sénégalaise » était trop ostentatoire. Elle surinvestissait par exemple l'usage du wolof et l'adoption quotidienne de modèles vestimentaires en « tissu africain ». Lors des séjours villageois, ces attitudes soulignaient un décalage avec les milieux sociaux qui l'entouraient : Kate ne parvenait pas à participer à des échanges approfondis en wolof, ne maîtrisant en fait qu'un vocabulaire basique, et elle ne portait que des pagnes, imitant les femmes villageoises, quand ses collègues sénégalaises, citadines comme elle, préféraient un jean pour être à l'aise dans leurs activités. Kate souhaitait à tout prix « se désoccidentaliser », mais elle renforçait de ce fait sa labellisation en tant que *toubab*. Sa quête d'africanité ne considérait ni les enjeux sociaux qui accompagnaient les effets « culturels » qu'elle valorisait, ni les distinctions ethnoraciales qu'elle entretenait. Kate tendait à exagérer ses efforts d'insertion sociale et agaçait fortement son entourage local qui se percevait exotisé. Par exemple, lorsqu'elle eut un petit ami sénégalais, elle détailla spontanément leur sexualité à ses collègues sénégalaises, tentant de rapprocher ce récit de ce qu'elle se représentait des techniques féminines de séduction wolof (*mokk pocc*). Or, aux yeux de ses interlocutrices, Kate développa un discours vulgaire, qui occultait certaines règles de pudeur et de discrétion. Parler de questions intimes ne les choquait pas, mais

ses propos crus épousaient directement leurs représentations de la sexualité des « femmes occidentales ». Loin d'établir un rapport de complicité, Kate avait en outre négligé l'âge plus élevé de ses collègues et le fait qu'elles voyaient son petit ami tous les jours (il faisait partie des étudiants du programme, en dépit des règles du centre à ce sujet¹²).

Kate était donc davantage l'objet de moqueries et de mises à l'écart au sein de l'équipe des animateurs (tous sénégalais), ce qui accentuait entre eux une frontière sociale et racialisée. Celle-ci se reporta sur les relations que Kate entretenait avec les étudiantes sénégalaises du programme. Moins nombreuses et souvent en retrait, elles reprochaient à leurs homologues masculins de préférer la compagnie des étudiantes nord-américaines qui avaient les moyens de leur offrir des sorties régulières. Durant le second séjour que j'accompagnais, je partageais une chambre avec Kate et les étudiantes sénégalaises, leurs paires nord-américaines ayant préféré rester entre elles pour s'adapter au mode de vie villageois. Notre première soirée fut une suite de fous rires et de confidences sur nos expériences intimes : ces échanges correspondaient à ce que Kate avait souhaité initier avec ses collègues, mais ils eurent lieu en wolof, ce qui favorisa son exclusion. Lorsque je demandais pourquoi aux étudiantes sénégalaises, alors qu'elles connaissaient Kate depuis plusieurs mois et venaient de me rencontrer, elles manifestèrent un agacement quant à son indiscretion, sa curiosité et sa façon d'en « faire des tonnes » pour leur ressembler culturellement. Elle était de plus sortie retrouver son petit ami et rentra tard dans la nuit, empêchant nos hôtes de fermer la concession, ce qui souligna davantage son inadaptation aux codes sociaux locaux qu'elle tentait paradoxalement de s'approprier.

Lorsqu'elle me rencontra, Kate comprit qu'il n'était pas nécessaire de s'exotiser, de démontrer constamment ses capacités linguistiques, ni de mettre de côté ses tenues « occidentales », pour être socialement acceptée. Ce décalage engendra une concurrence de sa part. Me sachant de nationalité française, elle l'évoquait souvent pour m'associer à un passé colonial dont elle se considérait éloignée grâce à sa nationalité, comme d'autres Américains rencontrés. Or, elle continuait d'être étiquetée comme *toubab*, alors que je ne l'étais pas. Elle en conclut que son apparence physique était en cause (contrairement à la mienne aux « traits arabes ») : elle usa donc de références raciales pour nous distinguer. Cette concurrence se crispa enfin autour de ce qu'elle valorisait le plus dans son « immersion culturelle » : sa relation intime. Kate voulait la légitimer aux yeux de tous, en présentant notamment son petit ami à sa famille lorsqu'elle lui rendit visite. Or, je découvris par hasard que cet étudiant sénégalais connaissait l'une de mes cousines, un soir où je la rejoignis pour une soirée dansante. Kate n'avait pas été conviée, comme à la plupart des fêtes locales où se rendait son petit ami. Mais elle apprit que nous nous étions croisés et se plaignit de cette proximité supposée auprès de ses collègues sénégalais. Elle alimenta des rumeurs, qui augmentaient à mesure que ces derniers les discréditaient

12 Celles-ci interdisent des relations intimes avec les participants sénégalais, pour que les programmes ne soient pas instrumentalisés à des fins migratoires. Or, plusieurs étudiantes et coordinatrices nord-américaines se sont mariées, installées à Dakar avec un partenaire local, et ont fondé une famille avant de repartir ; ce parcours traduisant à leurs yeux une « immersion culturelle » par excellence.

et lorsqu'elle constata que son petit ami refusait de partir s'installer aux États-Unis, contrairement à ce qu'elle s'était imaginé. Kate ne saisissait pas que les étudiants sénégalais n'étaient pas ceux avec lesquels je cherchais à entrer en contact : leurs homologues nord-américains, minoritaires, suscitaient davantage d'intérêt pour ma recherche. Mais sa quête culturaliste orientait ses représentations de toutes les situations que nous partagions et renforçait incidemment les barrières auxquelles je me heurtais avec ses compatriotes étudiants.

Lors d'un autre séjour en milieu rural que j'accompagnais, on me demanda d'assurer la traduction anglais/français/wolof à la place d'un étudiant sénégalais qui n'avait pas pu venir. Mon rôle était d'accompagner Ally dans ses entretiens avec des villageois et gardes forestiers investis dans le tourisme durable. Cette relation de travail aurait pu me rapprocher des étudiants nord-américains et c'était ce que j'en attendais. Cependant, en plein milieu de notre second entretien, Ally déclara, en colère, qu'elle ne souhaitait plus travailler avec moi. Surprise, je lui demandais de m'expliquer ses raisons, et elle s'y refusa, préférant en parler avec sa coordinatrice, Kate. Une situation similaire se produisit dans un autre binôme avec un étudiant sénégalais, et une réunion fut organisée. Alors qu'Ally ne m'adressait plus la parole, je finis par apprendre qu'elle s'était sentie « dépossédée » de son travail par ma présence. Elle maîtrisait peu le français, encore moins le wolof, et avait estimé, à tort, que je ne faisais pas une traduction fidèle de nos entretiens. Il en fut de même pour son collègue dont les propos étaient traduits par l'un des étudiants sénégalais. Ces derniers m'expliquèrent qu'ils rencontraient ces difficultés de manière récurrente avec leurs pairs nord-américains, et elles semblaient renforcer les situations de ségrégation sociale et racialisée que j'avais observées. Les difficultés linguistiques des étudiants nord-américains mettaient à mal leur idéal d'« immersion culturelle » et les renvoyaient à une position d'observateur étranger passif qu'ils acceptaient avec difficulté, y compris dans leur contexte quotidien dakarois. Aussi, contrairement à ce que j'avais attendu de ce séjour, cet incident me rapprocha davantage encore des étudiants et animateurs sénégalais. Le fait de comprendre et parler wolof, malgré mes « origines » françaises et un patronyme étranger, m'exotisa auprès de ces derniers et construisit une certaine complicité. Cette position me permit de questionner du point de vue local l'influence des distinctions et hiérarchies de genre, de classe et d'âge (les étudiants nord-américains étant beaucoup plus jeunes) qui concouraient à la racisation des rapports sociaux observés. Elle s'inscrivait dans un entre-soi sénégalais et wolophone, au miroir de l'entre-soi nord-américain et anglophone que je renonçais finalement à approcher, si ce n'est en fin de programme par des entretiens collectifs.

Ma proximité avec les étudiants et animateurs sénégalais du centre A avait toutefois ses limites : notre quotidien dakarois laissait apparaître des logiques de classe auxquelles je ne pouvais échapper. Depuis les banlieues de la capitale où la plupart résidaient, les Sicap sont perçus comme des quartiers réunissant des catégories sociales supérieures, tel que me l'avait montré Raphaël. La maison que j'habitais était une maison familiale ancienne, qui reflétait davantage le statut social de mes arrière-grands-parents (instituteur et sage-femme des années 1930) que celui de ses habitants actuels appartenant aux classes moyennes (enseignant retraité et fonctionnaire universitaire), tandis que pour financer mes recherches j'utilisais les revenus d'emplois non qualifiés (télémarketing, ménages, libre-service en magasin). Mais la catégorisation sociale à

laquelle je fus associée par mon lieu de résidence limita mes interactions avec les étudiants et animateurs sénégalais, plus à l'aise quand j'allais les rencontrer à domicile dans leurs propres quartiers.

Puisque je ne parvenais pas à m'extraire des logiques sociales racialisées qui traversaient le quotidien des étudiants nord-américains du centre A, je décidais de réaliser des entretiens individuels auprès de ceux des centres B et C, en tenant compte des différences de contextes sociaux dans lesquels ils étaient insérés. Ces centres étaient implantés dans les quartiers des Sicap, et les étudiants étaient habitués à leur mixité sociale, en termes de statut économique et de nationalité de leurs habitants. Même s'ils m'assignaient une identité « non occidentale », elle ne pouvait pas être mise en scène comme au centre A, d'autant que je restais très extérieure au fonctionnement des programmes. Il m'était donc possible d'en dire très peu sur mon propre contexte et de faire davantage ressortir mes « origines » françaises, c'est-à-dire un statut d'extériorité semblable à celui des étudiants. Mes interactions avec les animateurs sénégalais de ces deux centres étaient distantes. De plus, la plupart des étudiants ne se sentait pas libre d'exposer à leurs coordinateurs les obstacles qu'ils rencontraient durant leur séjour. « Blanche » et américaine, mais mariée à un Sénégalais, Amy leur renvoyait par exemple une image trop « locale » et « intégrée », tout en amplifiant leurs fantasmes d'insertion sociale. Elle réagissait d'ailleurs assez mal à l'exotisation dont elle faisait l'objet dans les représentations des étudiants. Leurs interactions distantes me permirent de nouer une certaine proximité avec ces derniers, et pour que ces échanges puissent être fructueux, seule Amy avait connaissance de mon entourage local et familial. Mes détours par les centres B et C prolongèrent donc la durée de l'enquête, mais ils m'aiderent à approfondir ma réflexion sur les contours et nuances des processus de racisation dans les rapports sociaux observés depuis le centre A.

Enfin, comme mes recherches sur le tourisme avaient questionné ses dynamiques internes à partir des clientèles dakaroises (occidentales et africaines), elles me menèrent à des enquêtes auprès d'expatriés français de la capitale. Leurs visites touristiques révélaient une quête culturaliste en inadéquation avec leur quotidien (Quashie, 2015 et 2016a), proche de celle des touristes internationaux, même à travers des pratiques différentes, et de celle des étudiants nord-américains, en étant moins prononcée. Je m'étais donc interrogée sur les raisons qui amenaient des Français expatriés à rechercher certaines formes de « rencontres », alors que les relations quotidiennes qu'ils entretenaient dans leur environnement local semblaient racialisées selon des schémas sociaux déjà observés.

Lors de mes premières enquêtes, je ne réalisai d'entretiens qu'avec une vingtaine d'enquêtés issus de milieux d'expatriation proches (enseignants, employés des services de coopération, volontaires, salariés d'ONG). Même en ayant été rattachée à un institut de recherche français implanté au Sénégal, j'avais peu l'occasion de les côtoyer spontanément. Ma nationalité et mes « origines » françaises ne m'étaient d'aucun secours, même si mes interlocuteurs ne savaient pas toujours que je parlais wolof ou que j'avais un entourage familial local. Mon patronyme et mon apparence physique semblaient suffire à faire la différence et à me cantonner à l'extérieur de leurs réseaux sociaux : je ne paraissais pas assez « blanche » pour partager leur expérience et statut

d'« étranger occidental ». À l'inverse de ces expatriés, je n'étais effectivement jamais interpellée par le terme *toubab* dans la rue. Je n'étais jamais harcelée non plus par des commerçants, ni sollicitée par mes connaissances locales pour des dons financiers. Mes tenues vestimentaires contribuaient également à me distinguer, car ils arboraient souvent des tenues négligées, très décontractées ou qui ne suivaient pas certaines normes locales de décence. Or, les choix vestimentaires *toubabs* sont souvent considérés en inadéquation avec l'environnement local et ses milieux sociaux (*ibid.*). La plupart des situations partagées avec des expatriés français m'assignaient donc une identité « locale », « non occidentale » ou « africanisée », qui posait une distance sociale prononcée. Elle était renforcée par des asymétries sociales en ma défaveur : je n'avais pas toujours les capacités financières de participer à des événements organisés entre expatriés.

J'appris au fil de mes enquêtes que cette distance répondait aussi à une forme de concurrence entretenue entre expatriés français, que certains finirent par expliciter. Un idéal d'intégration sociale persistant dessine une sorte de hiérarchisation au sein de ces microcosmes. Ceux qui font montre d'une plus grande insertion locale, généralement minoritaires, tendent à être exclus car ils ont réussi là où la majorité a échoué. Ces derniers retournent d'ailleurs ce stigmate à leur avantage en se distinguant au maximum de leurs compatriotes. Par conséquent, lorsque mes interlocuteurs savaient que j'avais un entourage sénégalais et ouest-africain, soit cela renforçait cette distance sociale, soit ils me « culturalisaient ». Dans les deux cas, les accueillir à mon domicile devenait impossible : ils évitaient eux-mêmes cette situation ou je faisais en sorte qu'elle ne se produise pas. Je connaissais les attitudes moqueuses dont mon entourage pouvait faire preuve s'il se percevait « exotisé » par des *Toubabs*, ce qui avait d'autant plus de chance de se produire que les expatriés français que je côtoyais tendaient à oublier que bon nombre de Sénégalais ont voyagé ou vécu en France.

Aussi nos rencontres avaient surtout lieu dans des endroits publics, en contexte professionnel ou au domicile de mes interlocuteurs. Cela ne facilitait pas mon insertion dans leurs cercles de connaissances, mais je pouvais ainsi dessiner une carte de leurs lieux de sociabilité dans l'espace dakarois, qui me renseignait sur leurs modes de consommation (restauration, achats, loisirs) et leurs quartiers de résidence. Je notais également les différenciations marquées par les classes d'âge, les statuts professionnels et les ressources associées. Dans la mesure où mon extériorité limitait l'effet « boule de neige » de l'enquête, j'utilisais la méthode du « porte à porte » dans certains quartiers connus pour accueillir des expatriés occidentaux, et sur les lieux travail. Je me rendais par exemple dans des établissements scolaires ou des ONG pour solliciter de potentiels enquêtés. J'utilisais également mes réseaux professionnels dans la recherche et ceux de mon entourage local qui travaillait dans des institutions ou organisations employant du personnel français. Enfin les « blogs d'expatriés » constituaient une source d'informations que j'utilisais de la même façon que pour mes enquêtes sur le littoral.

La distance sociale avec ces enquêtés persistait enfin à travers certaines discussions. Elles faisaient ressortir des stéréotypes liés à leur mode en vie en marge de la société locale et racialisait nos échanges autour de sujets spécifiques. Par exemple, je n'adhérais pas à certaines critiques des rapports

sociaux de genre locaux, dont beaucoup visaient la polygamie. Je ne suis pas de confession musulmane, mais la victimisation à outrance des femmes sénégalaises se rattachait à mes yeux à un regard militant, incapable de différencier intégrisme et islam, et inscrit dans un discours humanitariste. Or, je ne pouvais pas toujours être une simple observatrice : considérée comme « locale », j'étais prise à partie sur ces questions. Sans nier les inégalités de genre perceptibles, j'essayais d'expliquer que les réalités conjugales locales me semblaient plus complexes que le seul produit d'une domination masculine, et qu'il faudrait inscrire les nuances et ambiguïtés qu'elles comportent dans leur contexte social et économique (Broqua et Doquet, 2013). D'autres fois, je répondais que toute situation de pouvoir engendre des contournements, remises en cause et résistances, passives ou discrètes. Mais ces propos semblaient défendre aux yeux de mes interlocuteurs des normes et hiérarchisations « africaines » en faveur de l'inégalité des genres. Ces questions faisaient pourtant l'objet de débats sociaux, par exemple dans les théâtres hebdomadaires télévisés, mais qui étaient ignorés de mes enquêtés puisque la majorité ne comprenait pas le wolof.

Les contextes d'usage de cette langue nationale, que certains tentaient d'apprendre, nous ramenaient aussi à des échanges racialisés. Il arrivait fréquemment que mes enquêtés s'essayent à la pratique du wolof sans tenir compte des rapports de classe et des crispations identitaires qu'elle peut mettre en jeu (Quashie, 2015). Le plus souvent, ils ne distinguaient pas quand ils pouvaient s'exprimer en wolof ou devaient au contraire parler français, ni ce que cela signifiait pour leurs interlocuteurs. Un jour, Carole, enseignante, me présenta son tailleur, Alioune, avec lequel elle prenait souvent plaisir à discuter. Alors que nous entrions dans la cour de sa maison, Carole salua les personnes présentes et engagea une conversation avec Alioune dans un wolof peu assuré. Il se tourna ensuite vers moi et se mit à tester mes capacités linguistiques, comme cela se fait souvent avec des étrangers. À ce stade de l'interaction, j'apparaissais encore comme une amie *toubab* de Carole. Je répondis à Alioune très simplement en wolof, et, surpris, il s'adressa à Carole en lui déclarant que j'étais, par comparaison avec elle, une « vraie Sénégalaise », et il continua de me poser des questions. J'avais appris que l'une des meilleures façons de neutraliser les interprétations sociales de l'usage du wolof, lorsque l'on est assigné comme *toubab* (que l'on soit Sénégalais ou Français), était de maîtriser au mieux son accent et d'utiliser des expressions idiomatiques. Parler wolof devenait alors davantage un outil de communication, et s'insérait moins dans des logiques de classe, de distinctions culturalistes ou de stigmatisations postcoloniales. Piquée au vif, Carole déclara qu'il suffisait de me regarder pour savoir que j'étais « sénégalaise ». Mais en associant mon apparence physique à l'ethnicité d'Alioune, elle se distingua en tant qu'étrangère « blanche ». Alors qu'elle avait initialement culturalisé cette interaction en parlant wolof, pour atténuer la frontière sociale qui la séparait de son interlocuteur, Carole venait paradoxalement de figer des distinctions ethnoraciales. Ce schéma interactif était rattaché à une logique de classe initialement en défaveur d'Alioune. Comme dans d'autres pays, la maîtrise du français au Sénégal étant acquise par la scolarisation, avoir un faible niveau de français peut impliquer un cursus scolaire avorté, ainsi qu'un statut socio-économique peu élevé. Or, en jouant sur une opposition ethnicisée entre ses deux visiteuses, Alioune avait transféré l'inconfort de cette situation sur Carole, qui ressentit une position d'extériorité. Je me rendais compte en effet qu'Alioune parlait peu français et qu'il avait su renverser l'asymétrie sociale de cette inte-

raction en acceptant de culturaliser ses frontières. Parallèlement, comme la plupart des expatriés français que je connaissais et qui faisaient l'effort de parler wolof, Carole souhaitait gommer par son attitude les stéréotypes postcoloniaux courants vis-à-vis des étrangers occidentaux. Elle voulait démontrer son « ouverture culturelle » et se distancier des expatriés qui adoptent des comportements racialisés. Mais elle ne percevait pas qu'en s'inscrivant dans une logique culturaliste, elle initiait et encourageait des distinctions ethnoraciales à son encounter. Ce n'était pas tant l'effort d'apprentissage linguistique qui lui permettait de transgresser les frontières racialisées qu'elle imaginait, mais l'usage et la valeur sociale accordés localement à la langue utilisée.

À travers différents terrains d'étude, cette contribution s'est efforcée de montrer combien les données recueillies lors d'enquêtes de terrain peuvent dépendre de la catégorisation ethnoraciale dont le chercheur fait parfois l'objet et de ses (in)capacités à en jouer. Ses analyses doivent tenir compte des identités multiples qui émergent dans les situations d'interlocution et déconstruire le rôle de la « culture » en tant que masque des rapports sociaux. La maîtrise de la durée de l'enquête, son extension dans un cadre multi-situé et l'usage d'Internet, pour maîtriser les effets de marqueurs ethnicisés et racialisés, sont autant d'éléments qui invitent à repenser le rapport au terrain et les ambivalences de la distance sociale qu'il implique (Bonnet, 2008) dans le contexte de globalisation actuelle.

Références bibliographiques

Amselle Jean-Loup (2010) *Révolutions. Essais sur les primitivismes contemporains*, Paris, Stock, 240 p.

Bonnet François (2008) La distance sociale dans le travail de terrain : compétence stratégique et compétence culturelle dans l'interaction d'enquête, *Genèses*, 4 (73), pp. 57-74

Bonniol Jean-Luc (2001) Introduction, in Jean-Luc Bonniol Dir., *Paradoxes du métissage*, Paris, Éditions du CTHS, pp. 7-23.

Boukir Kamel (2016) « Les Maghrébins seront Maltais ». L'ethnographe à la merci de ses « origines », *Tracés. Revue de Sciences humaines*, 30, [en ligne]. URL : <http://journals.openedition.org/traces/6457>

Broqua Christophe et Doquet Anne (2013) Les normes dominantes de la masculinité contre la domination masculine ? Batailles conjugales au Mali, *Cahiers d'études africaines*, 1-2 (209-210), pp. 293-321.

Cervulle Maxime (2012) La conscience dominante. Rapports sociaux de race et subjectivation, *Cahiers du Genre*, 2 (53), pp. 37-54.

Chabloz Nadège (2009) Tourisme et primitivisme, *Cahiers d'études africaines*, 1-2 (193-194), pp. 391-428.

Chabloz Nadège (2007) Le malentendu, *Actes de la recherche en sciences sociales*, 5 (170), pp. 32-47.

Doquet Anne (2007) L'enquête en « situation ethnologique » ou l'exercice nécessaire de la réflexivité, in Olivier Leservoisier et Laurent Vidal Dirs., *L'anthropologie face à ses objets. Nouveaux contextes ethnologiques*, Paris, Éditions des Archives Contemporaines, pp. 205-223.

- Dozon Jean-Pierre** (2003) *Frères et sujets. La France et l'Afrique en perspective*, Paris, Flammarion, 350 p.
- El Chab Marwa** (2016) La migration régionale et entrepreneuriale des Libanais de Dakar, Abidjan et Ouagadougou, *Émulations*, 17, pp. 77-91.
- Fassin Didier et Fassin Éric** (2006) *De la question sociale à la question raciale : représenter la société française*, Paris, La Découverte, 264 p.
- Goffman Erving** (1975) *Stigmate. Les usages sociaux des handicaps*, Paris, Éditions de Minuit, 180 p.
- Leservoisier Olivier et Vidal Laurent** (2007) L'exercice réflexif face aux conditions actuelles de la pratique ethnologique, in Olivier Leservoisier et Laurent Vidal Dirs., *L'anthropologie face à ses objets. Nouveaux contextes ethnologiques*, Paris, Éditions des Archives contemporaines, pp. 1-15.
- O'Reilly Karen and Benson Michaela** (2009) Lifestyle migration: escaping to the good life?, in Michaela Benson and Karen O'Reilly Eds., *Lifestyle migrations: expectations, aspirations and experiences*, Ashgate, pp. 1-13.
- Quattara Fatoumata** (2004) Une étrange familiarité. Les exigences de l'anthropologie « chez soi », *Cahiers d'études africaines*, 3 (175), pp. 635-658.
- Primon Jean-Luc** (2007) Ethnicisation, racisation, racialisation, une introduction, *Faire savoir*, 6, pp. 3-14.
- Quashie Hélène** (2017) Reconstruire une « cité métisse ». Migrations européennes, économie touristique et impasses de la valorisation culturelle du patrimoine saint-louisien (Sénégal), *African Sociological Review*, 21 (1), pp. 43-76.
- Quashie Hélène** (2016a) Débuter sa carrière en Afrique. L'idéal d'insertion sociale des volontaires français à Dakar et Antananarivo (Sénégal, Madagascar), *Cahiers d'études africaines*, 1-2 (221), pp. 53-80.
- Quashie Hélène** (2016b) Les migrants européens du littoral sénégalais (Petite Côte, Saloum) : ouverture de l'économie touristique et entre-soi identitaire, *Autrepart*, 77 (1), pp. 125-141.
- Quashie Hélène** (2015) La « blanchité » au miroir de l'africanité. Migrations et constructions sociales urbaines d'une assignation identitaire peu explorée (Dakar, Sénégal), *Cahiers d'études africaines*, 4 (220), pp. 761-786.
- Réau Bertrand et Poupeau Franck** (2007) L'enchantement du monde touristique, *Actes de la recherche en sciences sociales*, 5 (170), pp. 4-13.

Hélène Quashie

**Les « origines » présumées du chercheur.
Ethnicisation et racialisation de la relation d'enquête
dans des contextes migratoires vers le « Sud » (Sénégal)**

Cet article analyse dans quelle mesure la catégorisation ethnoraciale du chercheur par ses enquêtés peut influencer la collecte et l'analyse des données de terrain. La réflexivité associée au processus d'enquête interroge souvent les effets de l'âge, du sexe et de l'appartenance sociale du chercheur. Mais il est peu souvent question, dans la littérature scientifique, du croisement de ces variables sociologiques avec l'identité ethnoracialisée assignée à l'enquêteur. L'étude de migrations Nord-Sud inversées, en provenance d'Europe et d'Amérique du Nord vers le Sénégal, se prête particulièrement à ce questionnement. Les contextes et expériences migratoires décrits sont très différents, mais tous marqués par des processus d'ethnicisation et de racialisation réciproques, eux-mêmes renforcés par des asymétries de classe et une liberté inégale de circulation Nord-Sud. Déconstruire les situations d'interlocution, le rôle de la « culture » comme masque des rapports sociaux, ainsi que la (non) maîtrise des effets des « marqueurs ethniques » permet alors de repenser la distance sociale intrinsèque à la relation d'enquête.

**The Supposed "Origins" of the Researcher.
Ethnicization and Racialization of Fieldwork Relationships
in Migratory Contexts towards the "Global South" (Senegal)**

This paper focuses on the ways in which researchers can be racialized through fieldwork investigation and how this may influence both the data collection and the analysis. Reflexivity about fieldwork often questions the impacts of the researcher's age, sex and social status. But we seldom pay heed to the combination of those sociological variables with the ethno-racial identity assigned to social scientists by fieldwork respondents. Studying several contexts of migration from "North" to "South", i.e. from Europe and North-America to Senegal, seems particularly adapted to raise this question. The depicted contexts and experiences of migration are very different but are all characterized by a racialization process, which is reinforced by asymmetric socioeconomic class and unequal freedom of circulation between North and South. Thus, deconstructing spaces of interlocution, the role of "culture" as dissimulating social interactions, and the (lack of) control over the effects of ethnic markers enables to rethink the social distance intrinsic to fieldwork relationships.

La percepción de los «orígenes» del investigador. Etnicidad y raza en la relación de investigación en contextos migratorios hacia el Sur (Senegal)

Este artículo analiza en qué medida la categorización etnoracial atribuida al investigador por parte de sus investigados puede influir sobre la recogida y el análisis de los datos de campo. La reflexividad asociada al proceso de investigación cuestiona a menudo los efectos de la edad, el sexo y la pertenencia social del investigador. Sin embargo, en la literatura científica no se aborda apenas el cruce de estas variables sociológicas con la identidad etnoracial asignada al investigador. El estudio de las migraciones Norte-Sur en procedencia de Europa y Norteamérica hacia Senegal se presta especialmente a esta interrogación. Los contextos y experiencias migratorias descritos son muy diferentes, pero todos ellos caracterizados por procesos de etnicidad y raza recíprocos, reforzados asimismo por asimetrías en términos de clase social así como por una desigual libertad de circulación Norte-Sur. Deconstruir las situaciones de interlocución, el papel de la «cultura» como máscara de las relaciones sociales, así como el control (o no) de los efectos de los «marcadores étnicos» nos permiten por tanto reconsiderar la distancia social intrínseca a la relación de investigación.