



HAL
open science

De la minorisation raciale en France à la blancheur sociale au Sénégal. Paradoxes postcoloniaux de l'articulation classe-race dans les circulations privilégiées de la diaspora noire

Hélène Quashie

► To cite this version:

Hélène Quashie. De la minorisation raciale en France à la blancheur sociale au Sénégal. Paradoxes postcoloniaux de l'articulation classe-race dans les circulations privilégiées de la diaspora noire. *Critique Internationale*, 2024, *Elites minorisées*, 105 (4), pp.107-130, Presses de Sciences Po. <hal-04721345>

HAL Id: hal-04721345

<https://hal.science/hal-04721345v1>

Submitted on 1 Nov 2025

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.



HAL Authorization

De la minorisation raciale en France à la blanchité sociale au Sénégal.

Paradoxes postcoloniaux de l'articulation classe-race dans les circulations privilégiées de la diaspora noire



Hélène Quashie

Les circulations diasporiques sont peu présentes dans la littérature scientifique sur les migrations privilégiées ou l'expatriation depuis l'Europe et l'Amérique du Nord. Cet article souhaite pallier ce manque en interrogeant les trajectoires d'acteurs qualifiés minoritaires en Occident qui (re)partent vers l'Afrique subsaharienne.

Nous ne réduisons pas ici la notion de diaspora à des définitions nationalistes et étatiques mais l'entendons telle que la définit W. Safran¹ : des communautés de minorités dont la dispersion s'étend à au moins deux espaces périphériques et dont l'exil, qui n'est pas nécessairement permanent, peut impliquer un « retour » vers un foyer originel réel ou imaginé. Dans cette perspective, le « retour » en Afrique de ses diasporas a fait de longue date l'objet de débats récurrents et pris

1. William Safran, « Diasporas in Modern Societies: Myth of Homeland and Return », *Diaspora*, 1, 1991, p. 83-99.

des formes différentes dans l'histoire politique, intellectuelle et militante de divers milieux noirs en Europe, dans les Caraïbes et les Amériques². Nous aborderons plus spécifiquement les enjeux actuels de trajectoires diasporiques parties de France vers le Sénégal, notamment celles de personnes qualifiées qui possèdent une ou plusieurs nationalités et réalisent une ascension sociale par cette migration. Ces acteurs apparaissent peu dans les sciences sociales francophones, qui tendent à invisibiliser leurs circulations, plus encore à destination du Sud global.

Le Sénégal, où se déroule cette étude, a connu dès son indépendance les mises en œuvre politiques et culturelles du concept de négritude, forgé durant l'entre-deux guerres en France par des intellectuels diasporiques, L. S. Senghor, A. Césaire et L. Damas, à une période de circulation et de dialogue transnational entre élites des diasporas francophones et anglophones³. Les mises en œuvre politiques du concept de négritude au Sénégal après son indépendance visaient à établir des liens avec plusieurs communautés diasporiques nées de l'esclavage aux États-Unis, au Brésil, dans les Caraïbes et issues de la colonisation, puis des migrations de travail en Europe et en Amérique du Nord. Les connexions établies avec ces communautés ont entraîné des circulations vers le Sénégal, qui se poursuivent aujourd'hui. Nous nous intéressons en particulier à celles qui viennent de France, car l'ancienne puissance coloniale est aussi le pays d'Europe qui réunit le plus d'acteurs diasporiques. Il a accueilli de longue date des ressortissants afro-américains, africains et caribéens et d'anciens sujets coloniaux nés français dans des pays africains. Or, les trajectoires de « retour » vers l'Afrique de ces acteurs ou leurs descendants restent peu interrogées, contrairement à celles parties des Caraïbes et d'Amérique du Nord.

Issus majoritairement des classes moyennes et supérieures de France, les acteurs dont il est ici question sont hautement diplômés et bénéficient, comme d'autres arrivants de pays occidentaux⁴, d'un cumul de ressources et de capitaux qui les classent dans des catégories d'élites une fois installés au Sénégal. Les étiquettes socialement et racialement connotées qui les minorisent en France (« émigré », « immigré », « issus des seconde ou troisième générations ») sont alors gommées. Aucun de ces acteurs n'utilisent, vis-à-vis de leurs parents ou d'eux-mêmes, ces catégories initialement produites par l'État⁵ et cristallisées en France

2. Abdoulaye Gueye, *Les intellectuels africains en France*, Paris, L'Harmattan, 2001 ; Giulia Bonacci, *Exodus ! L'histoire du retour des Rastafariens en Éthiopie*, Paris, L'Harmattan, 2010 ; Amzat Boukari-Yabara, *Africa Unite ! Une histoire du panafricanisme*, Paris, La Découverte, 2017.

3. Brent Hayes Edwards, *The Practice of Diaspora: Literature, Translation and the Rise of Black Internationalism*, Cambridge, Harvard University Press, 2003.

4. Saba A. Le Renard, *Le privilège occidental. Travail, intimité et hiérarchies postcoloniales à Dubai*, Paris, Presses de Sciences Po, 2019.

Hélène Quashie, « Devenir une résidente privilégiée au Sénégal. Migrations depuis l'Occident, ascensions sociales et subversions locales », *African Sociological Review/Revue africaine de sociologie*, 26 (2), 2022 p. 106-148

5. Willem Schinkel, « Against 'immigrant integration': for an end to neocolonial knowledge production », *Comparative Migration Studies*, 6, 31, 2018, p. 1-17

depuis les années 1990 autour des ressortissants subsahariens et leurs descendants⁶. Ces acteurs ont par ailleurs conscience des privilèges associés au passeport occidental qu'ils détiennent, à leurs diplômes et/ou expériences professionnelles obtenus à l'étranger et à leur niveau de salaire, par rapport aux conditions de vie moyennes au Sénégal. Ils se désignent par le terme « résident » une fois leurs démarches administratives effectuées. Certains, jeunes ou moins jeunes, se présentent comme « repats⁷ », en début de séjour notamment, par opposition au terme « expat » associé à des acteurs occidentaux blancs. D'autres s'identifient par leur nationalité ou leur ascendance sénégalaise, caribéenne, africaine, ou encore comme noirs.

Fiers de leur ascendance, ces acteurs valorisent le continent africain comme celui de l'avenir où tout est à construire. Leurs discours prennent sens dans un contexte global néolibéral marqué par la montée de l'extrême droite en Europe, la faible prise en compte des discriminations raciales en France et les récentes crises économiques (pandémie du Covid-19, guerre en Ukraine). Ces discours présentent aussi des remises en cause de l'asymétrie Nord-Sud, dont certains aspects évoquent ceux soulignés par les acteurs diasporiques qui étudiaient dans les universités françaises avant les indépendances et souhaitaient s'investir en Afrique⁸. Ces réflexions s'inscrivent dans une longue histoire politique et militante noire entamée à l'époque coloniale, quand l'État français ne se positionnait pas encore comme *color-blind* et que les trajectoires des acteurs associaient déjà l'Afrique, l'Europe, les Caraïbes et les Amériques⁹. Les mobilisations postcoloniales en France des années 1970 et 1990, qui ont progressivement mené à un activisme noir¹⁰ aux formes devenues plurielles¹¹, ont aussi jalonné les rapports sociaux et politiques de ces minorités vis-à-vis de l'Afrique. Enfin, les changements démographiques qu'elles ont connus et l'implication continue de leurs diplômés en augmentation croissante ont nourri l'agencéité de ces acteurs par-delà la discrimination vécue¹². Aussi, il n'est pas surprenant de trouver parmi ceux rencontrés au Sénégal des postures qui rendent compte d'une minorisation

6. A. Gueye, « Behind the Words: On the Use of Expatriate and Emigrant in the French Context », dans Sylvain Beck (ed.), *Expatriation and Migrations: Two Faces of the Same Coin*, Leiden, Brill, 2022, p. 18-40.

7. Gilles Balizet, « Repats au Sénégal. S'investir dans la culture pour réussir son retour au pays », *Études de la Chaire Diasporas africaines*, 3, Sciences Po Bordeaux, Université Bordeaux Montaigne, 2021, p. 1-34.

8. A. Gueye, *Les intellectuels africains en France*, op. cit.

9. Philippe Dewitt, *Les mouvements nègres en France 1919-1939*, Paris, L'Harmattan, 1985 ; Pap Ndiaye, « Présence africaine avant "Présence africaine". La subjectivation politique noire en France dans l'entre-deux guerres », *Gradhiva*, 10, 2009 ; A. Gueye, « The Labyrinth to Blackness : On Naming and Leadership in the Black Associative Space in France », *French Cultural Studies*, 24 (2), 2013, p. 196-207 ; Félix Germain et Silyane Larcher (eds), *Black French Women and the Struggle for Equality, 1848-2016*, Lincoln, University of Nebraska Press, 2018.

10. A. Gueye, « The Colony Strikes Back: African Protest Movements in Postcolonial France », *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East*, 26 (2), 2006, p. 225-242.

11. S. Larcher, « "Nos vies sont politiques !" L'afrofémisme en France ou la riposte des petites-filles de l'Empire », *Participations*, 3, 2017, p. 97-127.

12. A. Gueye, « Breaking the Silence: The Emergence of a Black Collective Voice in France », *Du Bois Review: Social Science Research on Race*, 7 (1), 2010, p. 81-102.

raciale en France¹³ au fondement d'une double conscience de soi¹⁴ et de leur choix de départ.

Pour comprendre les liens entre expériences et trajectoires, et parce que la question raciale apparaît centrale pour ces acteurs, nous inscrivons notre analyse dans la lignée des travaux sur la diaspora noire¹⁵. De par leur potentiel critique de l'infrastructure sociale et politique de la production scientifique, ceux-ci peinent à émerger en France au plan historique, épistémologique et institutionnel, en dépit de la place que ce pays occupe dans la construction d'une appartenance noire transnationale au carrefour de l'Afrique, des Caraïbes et des Amériques¹⁶. Le premier intérêt conceptuel de la notion de diaspora noire est que celle-ci englobe toutes les modalités de l'afrodescendance – ici, des acteurs nés en Afrique ou en France à ceux nés de couples dits mixtes – et interroge les variations de la conscientisation raciale. Il prend en compte les assignations dont ces personnes peuvent faire l'objet et les logiques d'auto-identification qu'elles déploient. Le second intérêt de cette notion est qu'elle fait apparaître des pratiques, imaginaires et subjectivités identitaires qui ne sont pas équivalents dans les positionnements des acteurs en France et au Sénégal.

Ces éléments mettent ainsi en contraste leurs représentations avec plusieurs perceptions de ces protagonistes au Sénégal. Les divergences résultent notamment de conceptions différentes de l'articulation entre classe et race, dans un contexte où des acteurs diasporiques accèdent à une situation privilégiée qui les confronte aux assignations locales de la blancheur sociale¹⁷, pensée aussi à travers le terme *tubaabité*¹⁸. La signification du terme *tubaab* (« blanc » en wolof), qui catégorisait initialement l'ancien colon français, s'est élargie aux personnes étrangères venant de pays occidentaux, blanches ou noires de peau, et désigne aussi des Sénégalais dont les styles de vie et présentations de soi sont perçus comme occidentalisés. Cependant, l'évolution de ces pratiques langagières ne reflète pas un processus social qui associe les individus concernés à une norme blanche valorisée, comme le *passing* racial aux États-Unis. Bien qu'il inclue des stéréotypes positifs de cette norme¹⁹, le processus postcolonial de blanchissement social dont il est ici question associe le positionnement de classe à des enjeux de différenciation, voire de discrédit, dans le quotidien local. Cette racialisation des

13. Élodie Druetz, « Un "nigger moment" à la française ? Expérience de la stigmatisation chez les diplômés et étudiants d'origine africaine », *Tracés. Revue de sciences humaines*, 30, 2016.

14. William E. B. Du Bois, *The Souls of Black Folks: Essays and Sketches*, Chicago, A. C. McClurg, 1903.

15. Christine Chivallon, *La diaspora noire des Amériques. Expériences et théories à partir de la Caraïbe*, Paris, CNRS Éditions, 2004 ; A. Gueye, « De la diaspora noire : enseignements du contexte français », *Revue européenne des migrations internationales*, 22 (1), 2006, p. 11-33.

16. A. Gueye, « De la diaspora noire », art. cité ; F. Germain et S. Larcher, *Black French Women*, op. cit.

17. H. Quashie, « Devenir un.e résident.e privilégié.e au Sénégal », art. cité.

18. Céline Aïssatou Barry, « Die Bedeutungen von tubaabité. Rassismuskritische Perspektiven auf das postkoloniale Dakar », *Peripherie*, 2, 2017 p. 162-191.

19. H. Quashie, « La "blanchité" au miroir de l'africanité : migrations et constructions sociales urbaines d'une assignation identitaire peu explorée (Dakar) », *Cahiers d'études africaines*, 220, 2020, p. 761-786.

rapports de classe au Sénégal existe aussi dans les milieux diasporiques aux États-Unis et en France, entre fractions de classe noires : elle s'incarne par exemple dans les stéréotypes renvoyés aux membres des catégories supérieures par ceux des classes défavorisées²⁰. Nous interrogerons ces contrastes au miroir des conceptions postcoloniales, différentes dans les cercles de résidents français et sénégalais²¹, qui décentrent les analyses de la blancheur produites en sciences sociales²².

Cet article s'appuie sur une recherche socio-anthropologique²³ qui a permis de rencontrer à Dakar, entre 2018 et 2024, 115 personnes âgées de 25 à 69 ans, grâce à des réseaux professionnels, amicaux, associatifs, résidentiels, scolaires et de loisir. En raison de leurs liens spécifiques avec la France, nous retiendrons ici les trajectoires et expériences de 46 personnes. Nous avons également échangé avec plusieurs de leurs interlocuteurs sénégalais quotidiens (34) en français et en wolof.

Parmi ces 46 personnes, 20 hommes et femmes sont nés au Sénégal et partis en France au début ou durant leurs études universitaires – 14 d'entre eux possèdent deux ou trois nationalités (sénégalaise et française, et/ou cap-verdienne, américaine, canadienne, italienne). 5 hommes et femmes sont nés dans un pays d'Afrique de l'Ouest ou centrale et ont fait leurs études (secondaires ou universitaires) puis ont travaillé en France, mais aussi au Canada ou aux États-Unis, et possèdent la nationalité française, voire américaine. Enfin, 21 hommes et femmes d'ascendance sénégalaise, caribéenne et africaine sont nés et ont grandi en France, majoritairement en région parisienne, quelques-uns à La Réunion, en Martinique ou à Haïti. Sur ces 46 personnes, 38 ont vécu uniquement en France hexagonale ou ultramarine. 8 ont séjourné pour études et/ou travail en Italie, en Angleterre, au Brésil, au Canada ou aux États-Unis.

Au regard de l'historicité de ces circulations diasporiques, la diversité des ancrages et horizons qui croisent l'Europe, l'Afrique, les Caraïbes et les Amériques apparaît constante dans les cercles diplômés des minorités noires de France depuis plus d'un siècle. Cette diversité n'empêche pas des processus

20. É. Druet, « Un "nigger moment" à la française ? », art. cité.

21. H. Quashie, *Ethnicités en miroir. Constructions sociales croisées de la blancheur et de l'africanité au prisme des mobilités touristiques et migratoires vers le Sénégal*, thèse d'anthropologie et ethnologie, EHESS, 2018.

22. Nicola Horne-Anwoju, *Provincialising Whiteness: Òyinbó and the Politics of Race in Lagos, Nigeria*, thèse de doctorat, Londres, University College London, 2023.

23. Les limites et impensés du « terrain ethnographique » ayant été largement démontrés face aux conditions politiques de la production des savoirs, nous avons privilégié des rencontres et échanges favorisés par un ancrage familial et amical de longue date à Dakar, le fait d'y résider depuis plusieurs années, d'être associée professionnellement à une institution locale et d'appartenir aussi aux minorités noires de France. Ce travail repose sur une méthode conçue comme une pratique sociale, dans des espaces qui incluent le chercheur sur le temps long, où il parle les langues de ses interlocuteurs et partage ses hypothèses de travail. Voir Cécile Canut, Félix Danos, Manon Him-Aquili et Caroline Panis, *Le langage, une pratique sociale. Éléments d'une sociolinguistique politique*, Besançon, Presses universitaires de Franche-Comté, 2018, p. 107-120.

communs d'auto-identification et d'agencéité face à des dynamiques d'assignation, ces processus étant nourris par leur intellectualisation²⁴.

Tous les acteurs rencontrés à Dakar sont diplômés (bac+5 à bac+8) de grandes écoles ou d'universités cotées en France. Ils exercent au Sénégal dans des domaines variés, tels que les media (2), les arts et le patrimoine (6), l'aide internationale (5), l'administration (5), le milieu académique (9), l'enseignement privé (6), l'auto-entrepreneuriat (5), le développement personnel (2) et les secteurs marketing, finances et management de multinationales (6). Ces secteurs d'activité constituent des débouchés attractifs, qui structurent plusieurs extensions du marché économique français et européen, dont l'extraversion s'est accentuée avec l'accession du parti libéral à la présidence du Sénégal en 2000. Ces débouchés existent aussi parce que plusieurs secteurs précités se sont développés depuis la période coloniale. L'ensemble de ces domaines d'activité est aujourd'hui davantage investi par des acteurs diasporiques qualifiés car, du fait de l'histoire coloniale et des politiques et trajectoires migratoires qui en ont résulté sur plusieurs générations, ils sont désormais nombreux à détenir des diplômes et passeports occidentaux qui facilitent l'obtention de ces emplois.

Revenir ou s'installer au Sénégal est souvent lié, pour les personnes rencontrées, à une mise à distance de la France et du racisme ordinaire²⁵ qu'ils y vivent. S'ouvrir à d'autres horizons est alors valorisé par un « retour » à des racines africaines. Toutefois, échapper par la migration à la minorisation raciale vécue en France entraîne une perte de points de repère, nécessite des apprentissages sociaux et pose des logiques d'appartenance qui ne vont pas de soi. L'analyse s'intéressera en premier lieu aux enjeux contradictoires d'une mobilité ascendante dans les cercles français privilégiés en migration. Elle explorera ensuite les processus d'auto-identification confrontés aux dynamiques d'assignation dans la société sénégalaise. Elle interrogera enfin les mécanismes de fragmentation des entre-soi diasporiques, les « retours » envisagés vers la France et les ajustements dans des positions d'entre-deux.

Ascension sociale et minorisation raciale dans les trajectoires françaises au Sénégal

Comme pour d'autres arrivants issus de pays occidentaux, l'installation de résidents diasporiques venant de France s'organise principalement dans la capitale, Dakar, où ils se retrouvent socialement surclassés du fait de leur liberté de circulation, de leurs formation et expérience dans des pays du Nord et de leur salaire confortable²⁶.

24. A. Gueye, « Breaking the Silence », art. cité ; É. Druetz, « Un “nigger moment” à la française ? », art. cité.

25. Philomena Essed, *Understanding Everyday Racism: An Interdisciplinary Theory*, Thousand Oaks, SAGE Publications, 1991.

26. Le salaire mensuel moyen au Sénégal varie de 100 000 à 150 000 FCFA (152 à 228 euros). Les salaires mensuels de ces acteurs, souvent établis en euros même s'ils sont versés en FCFA, varient de 500 000 à 7 000 000 FCFA (762 à 10 670 euros).

Ainsi, même sans contrat d'expatriation, désormais rares dans de nombreux secteurs d'activités, les plus jeunes (25-32 ans) obtiennent des postes de rang plus élevé qu'en France, tout en jouissant d'une meilleure qualité de vie. Céline²⁷, pigiste à Paris durant deux ans, a obtenu un poste de journaliste à plein temps dans une agence de presse européenne anglophone basée à Dakar. Audrey y a décroché son premier contrat de travail en CDI, dans une ONG internationale. Sarah, Ella, Cheikh et Souleymane ont obtenu des postes de manager à la Banque mondiale, à l'Unesco et dans des multinationales françaises, au sortir d'universités parisiennes cotées et de grandes écoles qui soutiennent des étudiants issus de milieux défavorisés. Lorsqu'Ella s'est ennuyée de son travail à l'Unesco, elle a pu trouver rapidement un autre contrat à Dakar, grâce à ses sociabilités professionnelles, dans une fondation américaine.

Leurs aînés (40-50 ans) parviennent, quant à eux, à faire valoir leur expertise et/ou à réorienter leur carrière plus facilement qu'en France. En obtenant des salaires plus importants, Solange, Pascal et Awa sont devenus enseignants dans des écoles sénégalaises privées qui proposent le programme français. En France, dans l'enseignement public comme privé, ils étaient soumis à une grille salariale fixe. Or, celle-ci varie grandement dans cet enseignement privé à Dakar, grâce à leur nationalité française et diplômes et expériences obtenus à l'international. Ces éléments sont recherchés pour garantir le prestige des programmes et les conventions des écoles passées avec la France via l'Agence pour l'enseignement français à l'étranger²⁸. D'autres professionnels donnent à leur carrière plus d'ampleur. Salif, par exemple, travaillait en France dans un bureau d'études avant de devenir consultant pour des ONG internationales, ce qui l'a mené à un poste de responsable dans une organisation onusienne à Dakar. Aminata a obtenu un contrat dans une multinationale française qui lui permet de travailler à domicile dans la capitale. Elle a ainsi développé parallèlement une clientèle pour sa propre entreprise de conseil auprès d'Occidentaux qui s'installent au Sénégal.

Ces parcours professionnels traduisent aux yeux des protagonistes une ascension sociale dont ils expliquent ne pas avoir bénéficié en France. Toutefois, elle ne résout pas la minorisation raciale dont ils faisaient l'expérience là-bas. En raison de leur statut social supérieur, de leur quartier de résidence et de leur environnement de travail, ces résidents fréquentent majoritairement à Dakar des cercles français et occidentaux, dans lesquels ils sont peu nombreux. Ce paradoxe dans ces circulations diasporiques vers l'Afrique n'est pas nouveau²⁹ : même s'ils valorisent un « retour » sur ce continent, les acteurs développent peu de sociabilités

27. Tous les prénoms ont été modifiés.

28. L'AEFE collabore avec le ministère français de l'Éducation nationale sous la tutelle du ministère français de l'Europe et des Affaires étrangères.

29. Céline Labrune-Badiane, « Voyages vers un "continent imaginaire" : Antillais au Sénégal (1960-1970) », *Outre-Mers*, 378-379, 2013, p. 137-150.

locales – sauf s'ils y ont une famille et des amis qu'ils côtoient depuis l'enfance. Ils font donc l'expérience d'une configuration sociale déjà connue en France³⁰ : l'infériorisation des personnes noires dans des fractions de classes supérieures majoritairement blanches.

Or, la minorisation raciale expérimentée dans les cercles français de Dakar reste étouffée, d'une part en raison des rhétoriques et logiques d'inclusivité de leurs protagonistes blancs, d'autre part parce que, comme en France, il est difficile d'aborder ouvertement avec ces derniers les enjeux des inégalités raciales³¹, même lorsque leurs répertoires discursifs produisent des remarques racistes, parfois doublées d'une stigmatisation religieuse. Aminata raconte ainsi comment son supérieur français, un chef d'entreprise qui se présente comme catholique pratiquant, souligne auprès de ses connaissances françaises et européennes qu'elle n'est pas « une musulmane comme les autres Sénégalais car elle est née et a grandi en France ». Ces remarques reviennent lors de déjeuners de travail pour valoriser la francité d'Aminata et sa capacité à ne pas tomber dans l'obscurantisme religieux que son supérieur attribue aux résidents locaux. En raison des hiérarchies professionnelles en jeu, Aminata se contente de sourire et de se taire face à ces commentaires.

Lors d'une soirée qui réunissait des résidents français, Léna explique à deux autres convives noires, Ella et Adeline, que l'un des clients de la multinationale française pour laquelle elle travaille, un diplomate italien, l'a félicitée dans l'après-midi pour sa bonne maîtrise du français. Choquée par cette interaction, Léna en a parlé à Thomas, son collègue français blanc et hôte de la soirée, dont elle prend le poste car il quitte le Sénégal, pour savoir quoi répondre à de telles remarques sans risquer de conflits commerciaux. Thomas a estimé qu'elle n'avait pas de raison de s'offusquer et le lui répète durant la soirée. Puis, en voyant discuter Léna avec Ella et Adeline, il soupçonne le sujet de conversation et se rapproche d'elles en leur recommandant de se détendre et de « cesser de se prendre la tête pour des détails ». Cette réaction ne surprend ni Adeline, ni Ella, qui connaissent Thomas depuis plus longtemps.

Elles prolongent la discussion en faisant état d'expériences similaires. Adeline mentionne des remarques racistes auxquelles elle a droit de la part de collègues français blancs de son entreprise, basés à Paris et à Lagos. Certains avaient explicité lors de son entretien d'embauche que son recrutement était aussi lié à ses ascendances africaines, afin de promouvoir un visage noir pour la filiale dakaroise. Omar, qui rejoint la discussion, déclare que cette logique se retrouve dans des multinationales françaises et européennes qui préfèrent employer des cadres

30. É. Druetz, « Un "nigger moment" à la française ? », art. cité.

31. Émilie Devriendt, Michèle Monte et Marion Sandré, « Analyse du discours et catégories "raciales" : problèmes, enjeux, perspectives », *Mots. Les langages du politique*, 116, 2018, p. 9-37.

binationaux ou d'ascendance africaine, afin que leur implantation au Sénégal ne soit pas soupçonnée de néocolonialisme et dans l'espoir de mieux négocier avec leurs clients et partenaires locaux. Adeline explique alors que lorsqu'elle a tenté d'aborder cette question du choix de professionnels noirs comme « ambassadeurs » de l'entreprise, ses collègues l'ont trouvée trop frontale et ont nié qu'ils avaient mis en valeur cet aspect au sujet de son poste. Elle ajoute que l'un d'eux s'est agacé en lui répondant que le terme « blanc », qu'elle utilisait pour les désigner par opposition à son ascendance africaine qu'ils auraient valorisée, était « inapproprié » et « insultant ». Adeline conclut comme Léna qu'il est impossible dans ces entreprises de parler d'enjeux raciaux, et que ce silence reproduit des logiques de minorisation à leur rencontre observées en France. Adeline note également dans ces logiques des asymétries de genre : selon elle, les collègues masculins passent davantage sous silence les questions raciales. Dans un autre cadre (les media), Céline constate toutefois des logiques similaires avec des collègues blanches. Frustrée de voir ses discours sur les inégalités raciales appréciés mais réappropriés par ses dernières pour nourrir leurs propres logiques d'inclusivité, Céline s'indigne que la parole ne soit pas davantage donnée aux personnes noires et que des journalistes du groupe majoritaire portent ces causes en prenant leur voix.

Les dynamiques de minorisation raciale sont donc camouflées sous diverses formes au sein de ces cercles français, souvent à la fois professionnels et amicaux. Les femmes issues des diasporas y sont moins nombreuses, et leurs homologues masculins préfèrent ne pas aborder ces enjeux pour conserver leurs place et sociabilités. Dans certains milieux professionnels à Dakar, la présence importante de femmes européennes blanches, y compris à des postes à responsabilité, tend à ériger les questions féministes au-dessus de celles des inégalités raciales. Tamsir raconte avoir souligné, au cours d'un projet artistique auquel il participait, des asymétries entre les coordinatrices blanches et leurs collaborateurs sénégalais et diasporiques. Ses remarques furent interprétées par les premières en termes de domination masculine à leur rencontre. Tamsir cessa alors de se prononcer sur le sujet, car apparaître comme un homme sexiste utilisant la carte raciale pour s'affirmer lui était nuisible professionnellement.

Les réponses pour contrer, s'adapter ou contourner les effets de la minorisation raciale donnent ainsi davantage lieu à des initiatives féminines, notamment parmi les actrices les plus jeunes (28-35 ans). Ces initiatives évoquent les pratiques afroféministes qui se développent en France³². Les femmes les plus engagées, comme Adeline, Thérèse ou Ella, sont issues des classes moyennes inférieures françaises et résidaient à Paris, pas en banlieue. Elles partagent leurs expériences dans des entre-soi non mixtes, et dans des espaces de discussion élargis au

32. S. Larcher, « "Nos vies sont politiques !" », art. cité.

moment d'évènements politiques qui ont lieu en France par exemple. Les élections présidentielles et législatives de 2022 et 2024 ont été le sujet de discussions informelles dans de nombreux cercles français à Dakar. Ella, conscientisée politiquement à l'extrême-gauche dans la famille malgache de sa mère, y a entreteenu des discussions houleuses avec ses connaissances françaises, y compris son petit ami qui soutenait un vote macroniste, qu'elle considérait comme l'expression politique de la droite blanche. L'échange de podcasts populaires en France, d'épisodes de séries américaines et de références d'ouvrages qui portent sur les questions raciales pour diffuser une pensée critique constitue une autre réponse résistante à la minorisation raciale de la part de ces femmes.

D'autres protagonistes sont plus subversives et jouent sur des atouts valorisables de leurs positions minoritaires. Syra a entrepris des projets documentaires selon une trame décoloniale : en les réalisant à Dakar et dans d'autres pays africains, sa positionnalité associée à son ascendance nigérienne lui donne une voix dans son secteur d'activité et ses cercles de sociabilité au Sénégal et en France. Kodou s'est engagée dans la rédaction d'un livre suite à son expérience de racisation dans le milieu musical en France, qu'elle souhaite écrire à Dakar et faire paraître à Paris, pour y parler de son vécu et de celui d'autres femmes noires connues et anonymes. Nadia, qui a une activité de consultance en ligne dans le développement personnel, s'est basée sur celle-ci pour dispenser des enseignements dans une université dakaroise et engager des recherches qu'elle présente en France sur les femmes noires. Ces stratégies montrent la capacité d'actrices à valoriser une élite et des cultures noires comme capital symbolique dans des logiques de contestation, proches de pratiques élaborées en France par des acteurs diasporiques des classes supérieures³³ et inscrites dans une longue histoire française de conscientisation féminine noire³⁴.

Certaines de leurs discussions abordent aussi le sujet des intimités amoureuses entre hommes blancs et femmes noires, qui peuvent prendre la forme d'une oppression raciale impensée dans laquelle ces femmes se retrouvent parfois coincées. Aya déclare durant une conversation qu'elle a pu, inconsciemment, rester prisonnière d'un imaginaire où le regard masculin d'un homme blanc qui s'intéresse à elle la valorise. Marie raconte les discours hypersexualisés avec lesquels elle a été abordée par Matthieu, un trentenaire qui se plaisait à répéter « connaître les femmes noires » en raison de ses multiples « conquêtes africaines ». Amélie expliqua, quant à elle, avoir tenté d'éveiller les hommes blancs qu'elle côtoyait sur leurs biais raciaux, et que cette attitude l'avait disqualifiée dans ses cercles de sociabilité français.

Les différentes facettes de la minorisation raciale auxquels ces acteurs diasporiques sont confrontés semblent faire fi des privilèges sociaux qu'ils possèdent.

33. É. Druetz, « Un "nigger moment" à la française ? », art. cité.

34. F. Germain et S. Larcher, *Black French Women*, op. cit.

Or, ces mêmes privilèges limitent par ailleurs leur insertion dans la société sénégalaise. Ils les positionnent en effet dans des inégalités globales et *habitus* localement considérés comme *tubaab*. Nous aborderons dans les parties suivantes ces dynamiques et leurs contrastes avec les discours de conscientisation raciale et les engagements qui ont justifié le départ de France.

Sénégalité et catégorisations postcoloniales de la *tubaabité*

Les acteurs diasporiques insérés au Sénégal dans des milieux privilégiés connaissent une proximité avec des cercles français marqués par un entre-soi de classe, et un certain isolement vis-à-vis des sphères sociales sénégalaises qu'ils croisent. Ils peuvent être mis à distance, plus encore par des acteurs locaux de condition modeste, selon un processus de sanction sociale qui vise celles et ceux qui ont intégré le monde des dominants, à l'instar de ce qui se produit entre fractions de classes noires en France³⁵. Dans ce contexte migratoire particulier, les pratiques langagières soulignent ce phénomène avec acuité.

La langue wolof est devenue la langue nationale véhiculaire et la plus parlée dans la capitale sénégalaise, construisant de longue date un nationalisme fort ancré par le bas³⁶, notamment dans les modes de socialisation urbaine. Elle est vectrice d'une identification locale, et produit des catégorisations de la blancheur exprimées à travers le terme *tubaab* et ses déclinaisons³⁷. Celles-ci ne sont pas nouvelles : elles se reflétaient dans différentes étiquettes sociales, signes de valorisation mais aussi d'assignation sociale des élites locales et ouest-africaines sous la période coloniale³⁸ puis après l'indépendance³⁹. Qu'en est-il aujourd'hui des acteurs diasporiques nés au Sénégal ou d'ascendance sénégalaise, qui détiennent la nationalité locale et appartiennent, à leur « retour » de France, à des milieux sociaux privilégiés ?

En France, ces acteurs sont aisément identifiés comme sénégalais, sur la base de leur patronyme, de leur lieu de naissance et/ou de leur couleur de peau. Au Sénégal, l'appartenance locale se construit sur des critères sociaux plus fins, qui englobent l'hexis corporelle, les valeurs sociales qui orientent les pratiques quotidiennes et les façons dont les acteurs s'expriment. Ces critères de l'appartenance locale sont renforcés vis-à-vis des membres des classes supérieures qui circulent à l'international, leur classement et position sociale se construisant dans un contexte postcolonial. Il en résulte une racialisation du rapport de classe,

35. É. Druez, « Un "nigger moment" à la française ? », art. cité.

36. Étienne Smith, « La nationalisation par le bas : un nationalisme banal ? Le cas de la wolofisation au Sénégal », *Raisons politiques*, 37, 2010, p. 65-77.

37. H. Quashie, « La "blancheur" au miroir de l'africanité », art. cité.

38. Pascale Barthélémy, *Africaines et diplômées à l'époque coloniale 1918-1957*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2010.

39. Cheikh Hamidou Kane, *Les gardiens du temple*, Paris, Stock, 1995.

qui n'est pas propre au Sénégal. Ce processus se retrouve dans d'autres sociétés africaines⁴⁰ et dans des milieux diasporiques noirs des Caraïbes⁴¹, d'Amérique du Sud⁴² et de France⁴³. Les appartenances qui s'y dessinent organisent des référentiels identitaires en réassignant les attributs sociaux de la blancheur. Ces dynamiques sont perceptibles à travers les pratiques langagières et ce qu'elles disent des présentations de soi, des manières dont on est identifié⁴⁴, la langue et l'accent constituant des marqueurs sociaux de classe qui peuvent être racialisés.

En effet, la pratique et la maîtrise du wolof ne vont pas de soi pour tous les ressortissants sénégalais de « retour » et peuvent impliquer des formes de (ré)apprentissage. Rosa, Christian et Adja sont nés et ont grandi au Sénégal, puis sont partis en France où ils ont étudié et travaillé avant de revenir dans leur pays natal. Ils savent qu'ils ont été catégorisés comme *tubaab* dès leur retour, en raison de leur accent francisé en wolof, hérité de leur scolarisation dans le programme français d'écoles privées dakaroises, de la pratique majoritaire du français dans leurs environnements familiaux d'ascendance cap-verdienne, camerounaise et béninoise⁴⁵ et de leurs années passées en France. Rosa a ainsi rapidement entrepris de discuter quotidiennement en wolof avec l'une de ses assistantes au travail pour améliorer son accent et s'ancrer davantage dans les codes sociaux que cette langue véhicule. Adja s'est en outre investie dans un apprentissage littéraire du wolof, favorisé par son mariage dans un milieu sénégalais proche des anciens mouvements d'extrême-gauche.

La maîtrise de cette langue est aussi attendue pour des acteurs nés au Sénégal et issus de communautés locales minoritaires. Ainsi, Ahmed, auquel son entourage amical et professionnel reproche de parler français trop spontanément, leur rappelle souvent ses ascendances toucouleur et soninké et sa pratique plus courante de ces langues. Cette justification peut permettre de contourner l'association faite entre appartenance locale et non-recours au français.

40. Christian Papinot, « "Vazaha – l'étranger" : de l'origine extraterritoriale à l'exclusion symbolique », *Journal des anthropologues*, 72-73, 1998, p. 107-117 ; Grace Adeniyi Ogunyankin, « In/Out of Nigeria: Transnational Research and the Politics of Identity and Knowledge Production », *Gender, Place & Culture. A Journal of Feminist Geography*, 26 (10), 2019 ; Césarine Sambou, « "Tu es devenu toubab" : Comprendre le retour temporaire au prisme des attentes de la famille restée au pays chez les migrants originaires d'Afrique subsaharienne », *Émulations*, 34, 2020, p. 77-95 ; N. Horne-Anwoju, *Provincialising Whiteness*, cité.

41. Frantz Fanon, *Peau noire, masques blancs*, Paris, Seuil, 1952 ; Audrey Célestine, « La transformation des identifications raciales en Martinique sous l'effet des migrations vers la France hexagonale », *Critique internationale*, 95, 2022, p. 66-85.

42. Isabelle Léglièse, Clémence Léobal et Bettina Migge, « Indexing Whiteness : Practices of Categorization and Racialization of Social Relations among Maroons in French Guiana », *International Journal of Sociology of Language*, 282, 2023, p. 55-75 ; Marilène Silva da Costa, « Être une anthropologue noire au Brésil et enquêter dans les villages *quilombola* de l'Amazonie : entre connivence raciale et différenciation sociale », *Cahiers de l'Urmis*, 19, 2020.

43. É. Druetz, « Un "nigger moment" à la française ? », art. cité ; Suzie Telep, « "Moi je *whitise* jamais." Accent, subjectivité et processus d'accommodation langagière en contexte migratoire et postcolonial », *Langage et société*, 165, 2018, p. 31-49.

44. S. Telep, « "Moi je *whitise* jamais." », art. cité ; I. Leglièse, C. Léobal et B. Migge, « Indexing Whiteness », art. cité ; Laure Traoré, « Les usages du langage et des langues en campagnes électorales à Bamako », communication du séminaire « Arpenter le politique », Paris, École nationale supérieure, 11 décembre 2020.

45. Dakar a accueilli de nombreux flux migratoires d'Afrique de l'Ouest et centrale depuis la période coloniale.

Les pratiques langagières situent en effet le locuteur sur un échiquier social où le français a longtemps représenté la langue du prestige et de l'ascension sociale. La maîtrise du vocabulaire wolof, de la grammaire, des expressions idiomatiques, des proverbes, des registres de langue, des intonations et accents sont, par contraste, autant d'indicateurs qui caractérisent les (auto)identifications, pratiques et assignations locales des acteurs. Par extension, il en est de même pour les usages du français : sa non-wolofisation dans les expressions et intonations et l'accent parisien, perçu comme l'équivalent d'un accent bourgeois, renvoient localement à des attributs de la blanchité sociale. Ainsi, Ousseynou, revenu à Dakar depuis trois ans, qui possède un accent wolof francisé et parle un français à l'accent très parisien, est renvoyé à l'étiquette *tubaab* par son entourage de même classe sociale et des interlocuteurs de condition modeste. Alioune, qui maîtrise parfaitement le wolof et ses accents, entretenus depuis Paris puis Québec pour éviter d'être assigné comme *tubaab* lors de ses séjours à Dakar, se voit désigné ainsi une fois revenu par ses collègues de travail, en raison de son français, de son accent dans cette langue et de ses tenues vestimentaires. En France et au Canada, il soignait ses façons de parler et de se vêtir, qui constituaient un rempart contre son infériorisation en tant que Noir. Ces ressources sociales qui lui permettaient d'appartenir aux classes supérieures majoritairement blanches le desservent au Sénégal, où elles sont appréhendées comme une intériorisation des valeurs du monde blanc dominant.

Les compétences linguistiques sont localement articulées aux catégorisations d'appartenance, car elles associent la classe, la conscientisation raciale et l'identification socio-culturelle. Ne pas maîtriser ces compétences peut donc complexifier les logiques de (ré)insertion familiale et professionnelle, comme les relations de service ou commerciales. Ces dernières se fondent sur des asymétries de classe qui peuvent entraîner des subversions sociales. Ousseynou explique ainsi que ses interactions avec des artisans pour des travaux à son domicile sont souvent empreintes de doute, depuis qu'il a entendu l'un d'eux l'identifier comme *tubaab* dans une discussion en wolof et le présenter comme une personne qui ne maîtrise pas le coût de la vie locale, ni les codes de négociation – c'est-à-dire auprès de laquelle il est possible d'obtenir des gains plus élevés.

Tous les Sénégalais de « retour » ayant des profils qualifiés ne sont pas trahis par leurs pratiques langagières ; d'autres attitudes peuvent les renvoyer aux catégorisations locales de la blanchité sociale⁴⁶. Toutefois, si apprendre à se défaire de ces assignations permet d'ancrer son appartenance en s'alignant sur des normes locales, maîtriser leurs logiques est surtout utile pour naviguer avec et constituer des paravents contre certaines conventions sociales, afin de maintenir une marge de manœuvre individuelle. Par exemple, Adama, marié et divorcé en France et

46. H. Quashie, « La "blanchité" au miroir de l'africanité », art. cité.

de retour au Sénégal depuis dix ans, refuse d'entrer dans des logiques maritales. Il ne se retrouve pas non plus dans certaines pratiques de l'islam et souhaite continuer à consommer de l'alcool. Sa maîtrise du wolof, et des valeurs sociales et codes d'interaction qu'elle induit, lui permet de limiter les questions de son entourage sur ses choix de vie et de déjouer certains critères attendus dans la présentation de soi. À l'inverse, il arrive que Seynabou, qui apprécie peu les tâches ménagères et culinaires, qu'on attend davantage d'elle à Dakar qu'en France durant les cérémonies familiales et les fêtes religieuses, fasse semblant de ne pas maîtriser le wolof et les codes sociaux associés. Elle se laisse ainsi catégoriser comme *tubaab*, car en apparaissant ignorante des pratiques attendues, elle est moins sollicitée pour des tâches qui l'ennuient et n'est pas astreinte à un rôle qu'elle considère subalterne. Enfin, dans un contexte politique tendu avec l'ancienne métropole coloniale depuis le second mandat présidentiel de Macky Sall (2019-2024), les enjeux de souveraineté politique et économique occasionnent de nombreux débats, comme dans le reste de l'Afrique de l'Ouest francophone. Ils questionnent les affiliations identitaires, notamment avec la France, et resserrent les processus d'identification locale. Aussi, grâce à ses connaissances linguistiques et sociales, Abdoulaye parvient à dissimuler sa binationalité franco-sénégalaise héritée de son père installé en France, tout comme Serigne, qui l'avait acquise durant ses études.

La socialisation primaire de ces acteurs au Sénégal leur permet d'articuler sur le temps long leurs choix d'auto-identification et les assignations locales dont ils peuvent faire l'objet. Par conséquent, ces logiques sont plus complexes à maîtriser pour des acteurs d'ascendance sénégalaise nés et scolarisés en France. La majorité d'entre eux, en effet, ne parle pas ou peu wolof et connaît moins les valeurs sociales inscrites dans les interactions quotidiennes. Leur marge de manœuvre pour contourner ces compétences sociales s'avère ainsi très réduite, notamment s'ils côtoient peu leurs réseaux familiaux locaux, qui constituent, pour ceux qui s'y insèrent, une courroie d'apprentissage. Afin d'ancrer leur appartenance locale et de contourner une position d'extériorité qui peut les qualifier d'étrangers, plusieurs cherchent à prendre des cours de wolof. Certains invoquent sinon le statut minoritaire de leur famille, toucouleur ou soninké, qui ont souvent été les premières à quitter le Sénégal pour la France⁴⁷. Hapsatou et Fatoumata expliquent ainsi à leurs interlocuteurs locaux qu'elles ne connaissent que le pulaar ou le soninké, et non le wolof. Or, ces langues peuvent être comprises ou parlées par des Sénégalais wolophones, alors qu'elles n'en comprennent que le sens général, sans les maîtriser complètement. Aussi, lorsque leurs interlocuteurs s'adressent à elles dans ce qu'elles indiquent être leurs langues maternelles et qu'elles ne peuvent répondre, ni Hapsatou, ni Fatoumata n'échappent aux catégorisations locales de la blancheur sociale, d'autant que leur

47. Mahamet Timera, *Les Soninké en France : d'une histoire à l'autre*, Paris, Karthala, 1996.

accent français sonnent pour toutes deux parisiens. Les conséquences peuvent mener l'interaction sociale à une impasse : avec un policier quand Hapsatou essayait de négocier une amende car elle n'avait pas ses papiers d'identité, ou lors d'un échange commercial que Fatoumata avait engagé pour faire du change et obtenir des euros à moindre coût. Se présenter comme sénégalais et ne pas parler wolof ou revendiquer une pratique linguistique minoritaire sans la maîtriser peut briser toute connivence sociale et identitaire.

Il en est de même quand le religieux est mobilisé comme critère d'appartenance locale. Hassan, par exemple, refuse d'utiliser son prénom de naissance chrétien – Marc – et préfère se présenter par son prénom local musulman, bien qu'il soit athée. Il s'identifie comme Français et métis en France, où il explique être peu intéressé et concerné par les enjeux de conscientisation raciale et avoir des socialisations principalement blanches, aucune sénégalaise. À Dakar, il s'identifie comme Sénégalais et noir et laisse pousser sa barbe : adopter une hexis corporelle qui inclut des identifiants musulmans peut renforcer une présentation de soi noire et africaine⁴⁸. Toutefois, les interactions d'Hassan avec ses interlocuteurs locaux révèlent plusieurs décalages. Ses choix d'identification s'accordent peu, par exemple, avec ses tenues vestimentaires, de coupe occidentale et qui renvoient aux modes des classes supérieures, ou avec ses loisirs, durant lesquels il rencontre souvent des amis français autour d'un verre. Ses gestes et façons de parler en wolof, qu'il ne maîtrise pas assez pour des conversations quotidiennes courantes, ne traduisent pas non plus les formes de décence que met en avant le référent musulman. Hassan se retrouve donc questionné sur son appartenance religieuse ; il fait parfois semblant d'être pratiquant, au risque que ses interlocuteurs s'en rendent compte. Le wolof étant aussi la langue du religieux, particulièrement de l'islam, les critères qu'Hassan choisit pour se présenter, accompagnés d'un français à l'accent parisien, l'assignent finalement à l'image d'un résident étranger *tubaab* venu s'installer au Sénégal, y compris aux yeux de Sénégalais « de retour » nés sur place. Hassan s'étonne des grilles de lecture sociale qui lui sont appliquées. Dans des échanges avec Anaïs, de confession chrétienne, qu'il qualifie de métisse mais qui n'est pas localement assignée comme telle et qui ne se désigne pas ainsi, il se déclare « plus noir et plus sénégalais ». Il ne perçoit pas que la maîtrise d'Anaïs des codes sociaux associés au wolof, des signes de décence et de politesse locales, son hexis corporelle, son appartenance à une classe plus modeste et à la communauté catholique, considérée comme partie intégrante de l'histoire locale, ancrent une identification locale forte qui rend inutile sa revendication.

Des divergences similaires entre présentations de soi et assignations identitaires autour d'acteurs antillais (re)venus de France ont été analysées en Martinique⁴⁹.

48. M. Timera, *Faire et défaire les identités avec le religieux. Migrations, ethnicité, race et religion*, habilitation à diriger des recherches, Paris, université Paris-Diderot, 2008.

49. A. Célestine, « La transformation des identifications raciales en Martinique », art. cité

Les résidents diasporiques installés à Dakar dans des milieux privilégiés qui n'ont pas d'ascendance sénégalaise n'échappent pas à d'autres types de contradictions autour des mêmes processus.

Des identités africaines et noires pour déjouer la blanchité sociale ?

Plusieurs acteurs diasporiques rencontrés à Dakar sont nés dans un autre pays africain ou dans les Caraïbes et se sont installés en France pour leurs études ; d'autres sont nés en France et ont fait des allers-retours durant leur enfance dans le pays natal de leurs parents ; d'autres encore sont nés en France ou dans l'Outre-mer et se sont installés au Sénégal après leurs études et/ou en cours de carrière. Ces acteurs ne sont pas en quête de sénégalité mais d'africanité. Ils mettent en avant leur ascendance non-française en s'identifiant comme Camerounais, Congolais, Ivoirien, Guinéen, Béninois, Réunionnais, Tchadien, même lorsqu'ils sont nés en France et ne possèdent que la nationalité française. Ce processus évoque les stratégies que développent des acteurs noirs des strates supérieures en France pour résister aux rapports de domination⁵⁰. Au sein des cercles français privilégiés de Dakar, leurs façons de s'identifier visent aussi à se distinguer des résidents blancs et à subvertir les logiques de minorisation.

Toutefois, les classifications racialisées au Sénégal dépassent le seul critère chromatique. Or, en raison de leur méconnaissance du wolof et de leur manque de socialisation locale, la plupart de ces acteurs diasporiques n'entendent pas les catégorisations de la blanchité sociale auxquelles ils peuvent être assignés – contrairement aux résidents de « retour » nés au Sénégal ou d'ascendance sénégalaise. Ces catégorisations ont en effet un caractère subversif. Les résidents occidentaux blancs sont facilement interpellés comme *tubaab* dans la rue ou désignés comme tels dans des interactions en français, et ils comprennent le sens de ce terme. Une minorité d'entre eux apprennent le wolof et ils bénéficient pour la plupart de réseaux et de capitaux, même symboliques, qui garantissent localement un minimum de privilèges : souvent appréhendés comme de perpétuels étrangers, il leur est ainsi rappelé leur positionnement social. Mais renvoyer cette assignation à des personnes dont l'ascendance africaine reflète un passé commun d'assujettissement par le monde blanc rend son expression moins frontale. Elle apparaît davantage en wolof, ce qui implique que les locuteurs doivent être socialisés *a minima* localement pour saisir les situations auxquelles elle se réfère.

Ces enjeux sont toutefois perçus par les acteurs diasporiques nés dans l'Outre-mer français ou dans un autre pays africain qui en maîtrisent les langues locales. Au Bénin, au Cameroun, au Congo, au Mali, au Togo, les catégorisations de la

50. É. Druetz, « Un "nigger moment" à la française ? », art. cité.

blancheur sociale se déclinent en effet selon des désignations équivalentes au terme *tubaab* et s'appliquent à des situations sociales similaires. Au Sénégal, ces acteurs diasporiques peuvent être interpellés par leurs interlocuteurs locaux à propos de leur non-apprentissage du wolof. C'est le cas d'Alphonse, Camerounais devenu Français et cadre dans une agence onusienne, qui parle plusieurs langues de son pays natal, et dont il est attendu qu'il comprenne que les échanges dans les langues locales, et non en français, sont primordiaux « entre Africains ». Mais Alphonse estime qu'être né et socialisé au Cameroun suffit à affirmer son africanité. De par son hexis corporelle, ses tenues vestimentaires, ses expressions et son accent « camerounisé » quand il parle français, sa maîtrise de deux langues camerounaises, il est effectivement peu assigné comme *tubaab*. Il est toutefois renvoyé à l'étiquette *nyak* – un autre terme né durant la colonisation, qui désigne péjorativement les Africains du golfe de Guinée et d'Afrique centrale, que lui explique Boubacar, une connaissance sénégalaise de son lieu de travail.

Pascal se retrouve aussi au croisement de diverses catégorisations sociales. Il n'avait pas pu obtenir un poste au Congo, son pays natal, après plusieurs années d'études et de travail en France où il a été marié. Depuis qu'il est arrivé à Dakar pour enseigner dans le programme français d'une école sénégalaise, il s'est lié avec un collègue franco-malien présent depuis plusieurs années et ne mentionne pas sa nationalité française, refusant les catégorisations de la blancheur sociale. Pascal considère son « retour » en Afrique *via* le Sénégal comme un réinvestissement de ses origines et se présente comme Congolais, y compris à ses pairs français blancs. Il a rapidement pris conscience des écarts qui existent entre son quotidien et les dynamiques de la société sénégalaise. Des interlocuteurs locaux de condition modeste sur son lieu de travail le renvoient aussi régulièrement à son refus d'apprendre le wolof, demandant parfois en plaisantant s'il est « raciste ». Son africanité se traduit par un investissement progressif des sociabilités congolaises à Dakar – qu'il sait qualifiées de *nyak* – au sein desquelles le lingala est majoritairement utilisé. Quant à Solange, enseignante dans le programme français d'une autre école sénégalaise, elle valorise son enfance à La Réunion et une identité africaine par son mariage avec un avocat béninois devenu français, élevé et scolarisé à Dakar dans l'école où elle enseigne. Elle ne parle pas wolof et a conscience d'évoluer dans les marges de la société locale par sa belle-famille béninoise qui lui permet, comme Pascal, de s'ancrer autrement dans la capitale dakaroise.

Ces résidents, dont la socialisation primaire s'est effectuée en Afrique ou dans l'Outre-mer français, sont aussi plus âgés et semblent avoir une meilleure maîtrise des façons de naviguer entre les identités qu'ils affirment et celles qui leur sont renvoyées dans le quotidien dakarois. Leurs stratégies contrastent avec celles de résidents plus jeunes et nés en France. Aïssa, Franco-guinéenne, et Amélie, Française d'ascendance congolaise, âgées de 30 et 32 ans, ne maîtrisent

pas les enjeux des catégorisations locales et n'ont connu le pays natal de leurs parents qu'en vacances. Afin que leurs pratiques n'apparaissent pas similaires à celles de résidents français blancs, elles justifient leur méconnaissance du wolof par l'idée de d'abord maîtriser les langues de leurs parents (pulaar, lingala). Or, elles n'en font pas l'apprentissage, d'autant qu'elles se rendent très peu dans leur pays d'ascendance, mais négligent le fait que ces langues peuvent être parlées par des Sénégalais. En raison de l'importance démographique dans la capitale de familles toucouleur originaires du nord du pays et provenant de Guinée, Aïssa rencontre souvent des interlocuteurs qui parlent pulaar et passent par cette langue avec elle, puisqu'elle revendique l'ascendance de sa mère. Mais elle ne peut répondre que dans un français aux intonations parisiennes, ce qui, croisé aux autres attributs de son appartenance sociale et en dépit de sa volonté de ne fréquenter aucun résident blanc, la catégorise comme *tubaab*. Amélie, quant à elle, s'est retrouvée face à un propriétaire qui parlait wolof et pulaar et qui avait appris le lingala lors de ses voyages commerçants. Elle avait tenté d'établir une connivence identitaire sur la base de son ascendance africaine. Mais son interlocuteur la surprit en usant de la langue de ses parents pour acter cette connivence, à laquelle elle ne put répondre. Ses tenues et son français traduisant en outre son appartenance aux classes supérieures étrangères, son propriétaire l'assimila aux autres locataires *tubaab* de l'immeuble, avec lesquels il entretenait des relations distancées.

Les divergences entre auto-identification et assignation dans ces trajectoires diasporiques sans lien généalogique avec le Sénégal ne sont pas nouvelles. Elles ont aussi concerné des résidents antillais installés au Sénégal dans les années 1970, dont la conscientisation raciale était nourrie par le mouvement de la négritude mais dont le style de vie et les sociabilités les éloignaient d'un ancrage local⁵¹. Ces acteurs diasporiques, à l'époque comme aujourd'hui, considèrent pour beaucoup – à l'instar des résidents français depuis la période coloniale – que l'apprentissage des langues locales serait inutile car peu valorisable en dehors du Sénégal. Certains, notamment parmi les plus jeunes, tentent de contourner cette compétence sociale en valorisant une identité noire cosmopolite qui englobe la notion d'africanité – une stratégie qui peut être reliée à celles apparues en France dans les choix d'identification et de subjectivation politique⁵² du mouvement récent de l'afropéanité⁵³. Plusieurs jeunes acteurs diasporiques, qui s'identifient en France comme « métis », présentent aussi cette identité noire cosmopolite. Or, au Sénégal, se valoriser ainsi peut être associé à une présentation de soi située en Occident et favoriser le fait d'être assigné comme *tubaab*.

51. Maryse Condé, *La vie sans fards*, Paris, JC Lattès, 2012 ; C. Labrune-Badiane, « Voyages vers un "continent imaginaire" », art. cité.

52. A. Gueye, « Breaking the Silence », art. cité.

53. S. Larcher, « "Nos vies sont politiques !" », art. cité.

Céline, d'ascendance gabonaise par ses deux parents, ne se présente jamais comme Française. Elle insiste sur l'importance que les Noirs occupent des postes dans le journalisme international où elle travaille et valorise le fait de vivre désormais dans un pays à majorité noire. Elle a également choisi de n'avoir comme colocataires que des femmes européennes non blanches – l'une originaire du Maroc, l'autre de La Réunion. Les collègues de travail qu'elle côtoie sont principalement anglophones et issus des diasporas européennes noires. Mais du point de vue de ses interlocuteurs locaux, Céline reste située dans un entre-soi *tubaab*. Elle en a été perturbée lors d'un débat où elle défendait des idées issues de l'afrofémisme⁵⁴, que ses interlocutrices sénégalaises percevaient comme un féminisme *tubaabisé*. Ses idées leur semblaient peu adaptées au contexte sénégalais, car elles ne prenaient pas en compte les stratégies locales existantes contre la domination masculine, que Céline ne connaissait pas. Or, ses interlocutrices considéraient comme essentielles ces stratégies ancrées dans des pratiques sociales de résistance et qu'elles ne pouvaient être occultées au profit de celles en usage de France, même pour des femmes noires.

Thérèse vit près de chez Céline, dans un immeuble principalement occupé par des résidents occidentaux blancs. Cet environnement, comme celui de son travail, l'amène à se présenter en tant que femme noire. Elle valorise son ascendance guadeloupéenne et use de provocations raciales vis-à-vis de ses colocataires, collègues et voisins blancs. Thérèse habitait à Paris et répète aussi qu'elle est heureuse de vivre dans un pays majoritairement noir. Elle explique vouloir se distinguer de ses compatriotes français en nouant davantage de sociabilités locales et s'est rapprochée dès son arrivée d'une voisine sénégalaise, Fama. Toutefois, Thérèse ignore que Fama est perçue, dans les conversations en wolof de leur quartier, ou par la famille et les amis de celle-ci, comme une *tubaab* en raison de sa volonté de se distancier de ses cercles locaux et des conventions sociales courantes. Aussi, au-delà de ses choix d'identification, et à cause de son appartenance de classe et de son unique usage du français, Thérèse peut être localement assignée comme une *tubaab* qui, logiquement, côtoie des *tubaab* sénégalais.

Ces divergences de sens entre affirmation et perception de soi se révèlent aussi via l'usage de produits cosmétiques et tenues vestimentaires, notamment féminines, qui traduisent une identité noire cosmopolite et globalisante. C'est le cas de vêtements aux coupes occidentales en tissu wax ou local et de certains modèles de crèmes, tressages ou foulards. Ces produits, qui proviennent de Paris ou des États-Unis, sont aussi vendus au Sénégal par des entreprises dirigées par des résidentes occidentales blanches investies dans le « marché ethnique » ou par des stylistes sénégalaises qui ciblent les fractions internationalisées des classes supérieures locales. Ces produits restent éloignés des modes sénégalaises ou africaines. Les résidentes issues des diasporas de France qui vivent à Dakar depuis

54. *Ibid.*

plusieurs années et ont des partenaires sénégalais ou africains ne suivent pas cet esthétisme : elles ont conscience de l'assignation *tubaab* qu'il peut susciter. Hawa et Sandrine usent plutôt des références capillaires et vestimentaires acquises auprès de leurs belles-familles sénégalaise et malienne.

Enfin, parmi les identifications globalisantes de ce cosmopolitisme noir localement challengé, se retrouvent les référents à l'islam. L'investissement religieux de Claire, d'ascendance ivoirienne, qui admet être moins pratiquante en France qu'à Dakar, n'entre pas toujours en adéquation avec ses sociabilités locales. Lors du mois de Ramadan, pour la rupture du jeûne, elle côtoyait des cercles sénégalais et africains hétérogènes du point de vue religieux. Au cours de ces repas, Claire se levait pour prier aux heures dues dans des tenues que portaient rarement ses amis (robe et voile complets). Elle les avait achetées à Dakar, dans des boutiques qui vendent des produits provenant du Maghreb et du Moyen-Orient auprès de consommateurs dont les pratiques conservatrices sont minoritaires dans le paysage religieux local. Durant l'un de ces repas, des convives musulmans exprimèrent une gêne face aux attitudes de Claire, perçues comme ostentatoires. Ils préféraient effectuer leurs prières chez eux afin de ne pas interrompre la soirée plusieurs fois et suivaient aussi des codes de sociabilité locaux lorsque le collectif n'est pas entièrement musulman.

Ces processus de dissociation autour d'une identification noire face aux nuances des dynamiques sociales locales ont été notés dans les années 1950, sous la plume d'intellectuels afro-américains qui avaient effectué des séjours en Afrique et reconnaissent leur positionnement comme noir mais occidental⁵⁵. Ces processus sont peu connus dans l'espace francophone, où la question raciale et ses enjeux sont difficilement abordés. Mettre en avant une posture cosmopolite noire plutôt que son africanité renvoie pourtant à des stratégies socio-politiques développées depuis plus de deux décennies en France⁵⁶. Mais comme des élites afro-américaines ont pu l'expérimenter, cette posture dans un pays africain ne va pas de soi.



Fragmentations diasporiques, « retours » vers la France et navigations de l'entre-deux

Les logiques d'insertion locale à Dakar, qui peinent à compenser les dynamiques de minorisation raciale que rencontrent les acteurs diasporiques privilégiés dans les cercles français, tendent à fragmenter leurs entre-soi. Sous plusieurs aspects, ces derniers sont comme pris en étau. Aussi, des concurrences professionnelles

55. Richard Wright, *Black Power*, New York, Harper & Brothers, 1954.

56. A. Gueye, « Breaking the Silence », art. cité ; A. Gueye, « The Labyrinth to Blackness », art. cité

se font jour, par exemple sur fond de catégorisations coloristes. Alors que Syra et Céline partageaient les mêmes sociabilités, une compétition émergea entre elles face à l'obtention d'un contrat pérenne avec un bailleur en France. Céline attribua la réussite de Syra au fait que c'était « une femme métisse qui faisait moins peur » et qui serait porteuse d'une conscientisation raciale moins développée, alors que Syra avait renforcé sa présentation d'elle-même selon une esthétique et des référents noirs comme le montraient les vidéos et photos réalisées pour remporter ce contrat.

La question religieuse semble aussi source de différenciation conflictuelle, notamment entre athées et musulmans. Astou, d'ascendance malienne et élevée à Paris dans un milieu musulman conservateur, est attentive aux codes vestimentaires et à la décence qu'elle sait importants au Sénégal. Elle préfère aussi fréquenter davantage de Sénégalais musulmans : elle discute souvent avec Djamil, revenu quelques années plus tôt, des pèlerinages locaux. Mais face aux valeurs que prône Astou vis-à-vis de la consommation d'alcool, de la sexualité et de certaines normes d'interaction, sa colocataire Valérie s'est sentie progressivement jugée sur son style de vie et ses sociabilités, au point de mettre en question leur cohabitation. De son côté, Astou, qui doit performer sa francité au travail face à ses supérieurs blancs pour ne pas être stigmatisée en tant que musulmane, en conclut que les cercles français à Dakar, même noirs, stigmatisent l'islam comme en France.

Des clivages apparaissent également entre des personnes nées et élevées en Afrique, Sénégal inclus, et celles nées et scolarisées en France. Les premières revendiquent par exemple une identité plus sénégalaise ou africaine et des connaissances plus fines du fait de leur socialisation primaire sur le continent, même si elles sont parties en France dès leur majorité et y ont ensuite vécu longtemps. Certaines adoptent des attitudes professorales auxquelles leurs interlocuteurs nés en France s'opposent. Les discrédits identitaires vis-à-vis de ces derniers sont d'autant plus prononcés, et donc moins acceptés, quand ils sont formulés par des personnes nées en Afrique mais désignées comme *tubaab* au Sénégal ou dans leur pays natal. Leurs attitudes visent à retourner ce mécanisme contre ceux qui leur semblent détenir un « capital africain » moindre, du fait de leur naissance hors du continent. Ce clivage produit une biologisation de l'identité, accentuée face à des personnes nées en France de couples mixtes.

Une fragmentation de ces réseaux existe aussi en France, où des résidents noirs reprochent à ceux qu'ils nomment « repats » et observent lors de séjours vacanciers, de vivre dans des marges privilégiées occidentales et de corrompre leur africanité. Après une présentation d'ouvrage dans la librairie de la maison d'édition parisienne Présence africaine, un débat s'est engagé à ce sujet entre des participants d'ascendance sénégalaise, camerounaise et guadeloupéenne. Abi, qui se rend régulièrement à Dakar où elle fréquente les zones de loisir privilégiées,

expliquait son inconfort à voir d'anciens Parisiens noirs adopter des pratiques élitistes (sans qu'il soit relevé qu'elle-même fréquentait ces lieux) et se couper de ce qu'ils étaient venus chercher : une proximité avec une culture et une ascendance africaine. Christelle abonda dans son sens en partant de ses observations au Cameroun. La discussion fit alors du terme « repat », valorisant pour ceux qui se l'approprient, un synonyme de dé-conscientisation raciale, d'acculturation et de perte identitaire.

Ces échelles de différenciation et de fragmentation diasporique, associées aux effets de la minorisation raciale dans les cercles français et aux logiques d'insertion locale, peuvent paradoxalement resouder les liens de ces acteurs à leur pays de départ, la France. Celle-ci devient alors progressivement une destination régulière depuis le Sénégal – pour y voir des proches, passer des vacances. Ces séjours leur font redécouvrir la société française. En dépit des raisons pour lesquelles ils l'avaient quittée, la France devient aux yeux de certains l'horizon d'un « retour » permanent, qu'ils ne considèrent pas comme un échec. Pascal, Laurent, Syra, Adeline, Astou et Cheikh ont ainsi choisi d'y poursuivre leur carrière. Ils y ont obtenu, grâce à leur installation de quelques années à Dakar, de meilleurs contrats de travail et davantage de responsabilités. Leur expérience sénégalaise est alors construite comme un détour valorisant pour acquérir un capital international et renverser en France le stigmate d'une position minoritaire, après avoir évolué dans des cercles privilégiés et travaillé à l'étranger dans des structures françaises, européennes ou nord-américaines.

Certains acteurs, comme Sandra et Céline, soulignent aussi comme motif de départ leur inconfort à vivre dans des marges privilégiées dont elles n'avaient pas anticipé l'effet de rupture vis-à-vis de la société locale. Sandra, d'ascendance sénégalaise par son père et togolaise par sa mère, ne connaissait que le Togo depuis son enfance. Employée à la Banque mondiale à Dakar, socialisée dans des cercles occidentaux et à des pratiques d'élites, elle avait conscience d'une trop grande distance avec ses conceptions identitaires et politiques. Elle retourna en France avant de partir travailler au États-Unis, où son militantisme antiraciste prit plus de sens à ses yeux.

D'autres acteurs diasporiques décident d'effectuer des va-et-vient réguliers entre le Sénégal et la France. Cette posture d'entre-deux est davantage adoptée par des personnes de nationalité ou d'ascendance sénégalaise. En se situant entre ces deux sociétés, elles peuvent revaloriser leur position minoritaire en France et bénéficier d'une insertion locale sur le temps long. Ainsi, plus Souleymane revient au Sénégal pour des séjours de deux à trois mois, plus il renforce en France les compétences acquises lors de son séjour professionnel dakarois de quatre ans et plus son assignation en tant que *tubaab* est estompée. En développant son ancrage au Sénégal par un réseau de sociabilités locales à Dakar et dans

d'autres régions et une plus grande pratique du wolof, il appréhende en effet autrement les codes et dynamiques de la société locale.

D'autres encore adoptent une position d'entre-deux qu'ils reconfigurent à partir du Sénégal, où la présence française reste importante. Anna a quitté le secteur de l'urbanisme pour s'investir dans des projets culturels. Les réseaux qu'elle avait développés en France dans les arts et l'associatif afroféministe lui permettent d'y faire des séjours et de voir son travail valorisé à Dakar sur une scène artistique internationale très investie par des Français et Européens. Une bonne partie d'entre eux soutient des postures décoloniales qui font écho à des mouvements artistiques internationaux. Cette position permet à Anna de ne pas subir une minorisation raciale dans ses cercles professionnels et de faire de la France un référent ponctuel périphérique. Elle développe ainsi un capital international fondé sur un cosmopolitisme africain, en allant pour son travail dans des régions attractives du continent, comme l'Afrique du Sud.

Ces différentes logiques sociales découlent des paradoxes de l'articulation classe-race autour des positionnements d'acteurs diasporiques qualifiés dans les cercles français privilégiés à Dakar. Elles s'inscrivent dans une configuration postcoloniale des hiérarchies sociales qui réassigne des catégorisations raciales. Les mobilités ascendantes liées à cette migration vers le Sud sont l'objet d'une blanchisation des attitudes et pratiques par la re-sémantisation d'un signifiant global approprié de manière singulière. Cette racialisation des rapports de classe fonctionne d'autant mieux qu'elle stratifie les fractions sociales sénégalaises, même hors enjeu migratoire⁵⁷. Elle invite ainsi à revisiter les théorisations scientifiques, dont les conceptions de la race comme construction sociale restent implicitement ancrées dans la matrice coloniale fondée sur des distinctions phénotypiques. L'espace francophone, où la question raciale est invisibilisée, produit des processus postcoloniaux de minorisation, d'(auto)identification et d'assignation qui la rendent très présente et articulée à la classe de façon complexe.

57. H. Quashie, *Ethnicités en miroir*, cité.

Résumé

Les circulations diasporiques sont peu présentes dans les travaux sur les migrations privilégiées et l'expatriation vers le Sud global. Cet article s'intéresse aux trajectoires d'acteurs qualifiés, de nationalités française, occidentales et africaines, qui quittent la France pour le Sénégal. Leur route rejoint l'histoire des élites de la diaspora noire des Amériques, d'Europe et des Caraïbes parties vers l'Afrique subsaharienne. Ces acteurs bénéficient au Sénégal de privilèges cumulés, renforcés par des sociabilités et emplois dans des sphères internationales. Mais leur mobilité sociale se heurte à une minorisation raciale, qui n'est pas compensée par leur insertion locale. Les logiques postcoloniales de la société d'accueil construisent en effet des mécanismes de blanchissement sociale que soulignent les pratiques langagières locales. Ces mécanismes nourrissent des fragmentations diasporiques, des retours vers la France ou un capital international réorienté vers d'autres pays africains.

Abstract

From Racial Minoritisation in France to Social Whiteness in Senegal: Postcolonial Paradoxes of the Intersections Between Class and Race in Privileged Circulations of the Black Diaspora

The circulation of diasporas is often overlooked in scientific literature on privileged migrations and expatriation to the Global South. This paper analyses the trajectories of highly qualified professionals who hold French, Western, and African nationalities, and who leave France for Senegal. Their route is part of the history of the black diaspora's elites from North America, Europe, and the Caribbean who lived in Sub-Saharan Africa. Like other Westerners in Senegal, these diasporic residents accumulate privileges, which are strengthened by sociabilities and professions in international spheres. Despite this upward mobility, they face racial minoritisation in Western environments that is not compensated by social integration into the host society. Postcolonial dynamics indeed produce mechanisms of social whitening highlighted by local language practices. These mechanisms nurture diasporic fragmentations, returns to France, or international capital reoriented towards other African countries.