
Débuter sa carrière professionnelle en Afrique

L'idéal d'insertion sociale des volontaires français à Dakar et
Antananarivo (Sénégal, Madagascar)

*Starting a Career in Africa. The Ideal of Social Immersion of French Volunteers
in Dakar and Antananarivo (Senegal, Madagascar)*

Hélène Quashie



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/etudesafriaines/18902>

DOI : 10.4000/etudesafriaines.18902

ISSN : 1777-5353

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 1 avril 2016

Pagination : 53-80

ISSN : 0008-0055

Référence électronique

Hélène Quashie, « Débuter sa carrière professionnelle en Afrique », *Cahiers d'études africaines* [En ligne],
221-222 | 2016, mis en ligne le 01 avril 2018, consulté le 01 mai 2019. URL : [http://
journals.openedition.org/etudesafriaines/18902](http://journals.openedition.org/etudesafriaines/18902) ; DOI : 10.4000/etudesafriaines.18902

Débuter sa carrière professionnelle en Afrique

L'idéal d'insertion sociale des volontaires français à Dakar et Antananarivo (Sénégal, Madagascar)

Cette contribution s'intéresse à des mobilités internationales au croisement de plusieurs circulations migratoires : celles de jeunes élites françaises et de professionnels des institutions de l'aide internationale (ONG, agences de coopération, organismes de recherche, services d'action culturelle des ambassades, etc.) vers le Sénégal et Madagascar. Les sciences sociales se sont peu intéressées à ces mobilités, si ce n'est dans le domaine de l'humanitaire (Siméant & Dauvin 2002). Or, bien avant les indépendances de la majorité de ses États, l'Afrique constituait déjà un continent privilégié pour l'essor et l'évolution des pratiques mondialisées dans ces secteurs d'activités.

Les études en sciences sociales concernant les mobilités internationales tendent à questionner les distinctions posées entre les catégories « migrant » et « expatrié », souvent politiquement dévoyées (Croucher 2009), pour ne pas réifier la dichotomie Nord-Sud qu'elles sous-tendent. Le terme « expatrié » est couramment associé à des privilèges sociaux et économiques, et à une mobilité en provenance de pays occidentaux : il désigne généralement des cadres évoluant dans des filiales d'entreprises ou d'institutions implantées à l'étranger, en quête de responsabilités, de meilleures conditions salariales et fiscales et d'une qualité de vie supérieure. Dans le cadre des mobilités professionnelles vers le continent africain, la catégorie d'« expatrié » renvoie aussi à un débat transnational et politique ethno-racialisé : sont le plus souvent imaginés des individus « blancs », dont les parcours rejoignent ceux de leurs prédécesseurs militaires, experts, commerçants et administrateurs de la période coloniale (bien qu'il existe des expatriés africains à travers le continent et à l'extérieur de celui-ci, mais que les discours sociopolitiques sur les migrations internationales ont rendu invisibles). Dans ce contexte, il semble pertinent de produire une analyse qui inclut le sens émique du terme « expatrié », en tant que labellisation sociale et identitaire spécifique. Au-delà du statut socioéconomique supérieur qu'il implique *a priori*, les processus d'étiquetage (Becker 1985) et les représentations auxquelles il renvoie dans les sociétés de départ, mais surtout dans celles

d'installation, sont peu étudiés. Le terme « expatrié » y demeure en effet bien ancré et révèle des modes de vie et de catégorisation particuliers, qui nourrissent des processus d'ethno-racialisation, en partie liés aux facilités de mobilité et aux phénomènes d'embourgeoisement qu'il recouvre dans les sociétés d'accueil. Cette labellisation sociale semble enfin importante à considérer dans le domaine professionnel français de l'aide au développement puisqu'elle fait suite au terme « coopérant », lui-même très galvaudé.

Les histoires coloniales et postcoloniales du Sénégal et de Madagascar sont fort différentes, ainsi que les relations actuelles que ces deux pays entretiennent avec la France sur les plans économique, politique et migratoire (Dozon 2003). Néanmoins, les flux de professionnels français travaillant dans les secteurs de l'aide internationale, de la recherche, de la diplomatie, de l'enseignement, des finances et des affaires, se sont maintenus depuis les indépendances¹. Presque à l'image de Nairobi, Dakar constitue aujourd'hui un *global hub* en Afrique de l'Ouest, notamment depuis la crise ivoirienne, de même qu'Antananarivo dans l'Océan indien où Madagascar est le seul pays francophone. Ce sont des capitales-clés pour les institutions et entreprises françaises, entre lesquelles naviguent bon nombre de salariés, volontaires ou bénévoles de diverses nationalités européennes. Une grande variété de conditions socioéconomiques se trouve réunie sous le label « expatriation », dans la mesure où les contrats professionnels qui relèvent de cette catégorie, d'un point de vue administratif et fiscal, sont de moins en moins nombreux et plus souvent remplacés par des contrats locaux. Les milieux professionnels de l'aide internationale n'échappent pas à ce phénomène. Ils présentent des contextes de travail, des conditions de vie et des sociostyles souvent amalgamés de l'extérieur, qui bénéficient des privilèges que permet l'inégale liberté de circulation Nord-Sud. Mais ils reflètent également des clivages et des modes de distinction codifiés qui combinent, par exemple, classes d'âge et catégories socioprofessionnelles. Cet article propose une approche comparée entre le Sénégal et Madagascar, centrée spécifiquement sur le statut de volontaire, auquel ont recours l'ensemble des structures de l'aide internationale (coopération, développement, humanitaire). Nous ne ferons pas de distinction entre celles-ci puisqu'elles ne constituent plus des mondes fragmentés à l'heure de la globalisation néolibérale actuelle (Atlani-Duault & Dozon 2011).

Suite à l'expansion de l'humanitaire et de sa professionnalisation (Le Naëlou 2004) se sont développés, dans le domaine de l'aide internationale, des statuts à mi-chemin entre le salariat et le bénévolat (Siméant 2001), de

1. Une étude de R. CRUISE O'BRIEN (1972) au Sénégal en 1966-1967 montre en effet que Dakar accueillait à cette époque environ 20 000 résidents français. Les chiffres du ministère des Affaires étrangères français en 2014, malgré les biais existant dans les recensements consulaires, annoncent un nombre similaire, bien qu'en deçà de la réalité. Antananarivo accueillait à la même date environ 18 000 résidents français.

sorte qu'aujourd'hui, l'utilisation générique du terme « volontariat »² renvoie à plusieurs dispositifs : volontariat international en entreprise, volontariat de solidarité internationale, volontariat international en administration, etc. Un volontaire qualifié d'« expatrié » dans une ONG³ par exemple (généralement VSI) est pris en charge par sa structure d'accueil, travaille à temps plein, bénéficie d'une couverture sociale et perçoit une indemnité d'une valeur mensuelle de 700 à 900 €, mais qui ne lui permet pas d'obtenir à son retour en France des indemnités chômage comme un salarié (*ibid.*). Un volontariat international en entreprise permet au contraire de bénéficier d'une indemnité d'environ 1 500 €, en travaillant par exemple auprès d'un organisme de recherche lié au développement. Ces différents engagements (qui ne sont pas des contrats) sont signés avec une structure agréée par le ministère des Affaires étrangères, auprès de laquelle le volontaire est envoyé en mission et mis à disposition. Les postes les plus souvent occupés sont liés à des activités humanitaires, administratives, financières ou de recherche et sont ceux de cadres ou de responsables encadrant parfois du personnel national. Ils permettent aux structures d'accueil de minimiser leurs coûts de revient car le statut de volontaire est exonéré de charges sociales, tout en satisfaisant leurs besoins en personnel qualifié (le plus souvent de niveau master) enclin à une forte socialisation à l'international.

Le statut de volontaire s'inscrit par ailleurs dans le contexte d'une spécialisation accrue des formations universitaires françaises associées au secteur de l'aide internationale (Gaignard 2012). Les mobilités qu'il induit répondent aussi en partie aux difficultés de la crise européenne qui touche particulièrement les jeunes en recherche d'emploi. Au sein des contextes et circuits institutionnels du développement, de l'humanitaire et de la coopération française en Afrique, à la fois très anciens et renouvelés, le statut de volontaire regroupe une pluralité de profils et d'horizons professionnels pour des jeunes âgés d'environ 20 à 35 ans selon les formes de volontariat. Il permet également des jeux transitionnels entre plusieurs statuts qui conditionnent ces projets migratoires au sein des sociétés d'accueil (par exemple, en passant de stagiaire à volontaire, ou de volontaire à salarié). Les capitales sénégalaise et malgache abritent de nombreux sièges d'institutions de l'aide internationale qui fédèrent les regroupements de volontaires autour de formations, réunions et programmes. Ce contexte a permis de mener des enquêtes approfondies à Dakar entre 2007 et 2014, à Antananarivo entre 2010 et 2014, ainsi qu'en France entre 2011 et 2014, à partir de plusieurs recherches anthropologiques (académiques et non universitaires). Ces enquêtes reposent sur des observations directes ou participantes (lorsque je travaillais par

2. Selon l'Observatoire France volontaires, le terme « volontariat » remonterait à la fondation du comité international de la Croix-rouge durant la Première Guerre mondiale, qui reposait sur un engagement altruiste et éthique lié pour partie à celui du bénévolat.
3. Selon le décret du 15 mars 1986 complété par celui du 30 janvier 1995 et réformé en 2005.

exemple pour des centres de recherche ou des ONG) et d'entretiens non directs menés auprès de 21 volontaires, âgés de 23 à 35 ans, sur un total de 41 enquêtés expatriés français. Ces volontaires ont travaillé durant dix-huit mois à quatre ans, dans les services d'action culturelle et de coopération des ambassades de France au Sénégal et à Madagascar, dans des centres de recherche français sur des problématiques liées à l'agronomie tropicale, le développement durable et la santé publique, dans des ONG sur des questions d'habitat social et de développement rural, ou encore dans des structures de coopération décentralisée.

La majorité des volontaires français rencontrés souhaite avant tout bénéficier d'une première expérience professionnelle solide et valoriser leur *curriculum vitae* par un long séjour professionnel à l'étranger — cette compétence étant de plus en plus requise sur le marché de l'emploi des jeunes en France, y compris pour les parcours orientés vers l'action publique et l'aide internationale. Ils précisent aussi le désir de concrétiser un rêve vieux de plusieurs années : « passer un petit temps de [leur] vie en Afrique » pour « découvrir une autre culture, une chaleur humaine et des paysages vus dans des reportages ». Certains volontaires ont effectué des séjours antérieurs — professionnels ou touristiques — dans d'autres pays (Ghana, Afrique du Sud, Mauritanie, Mali) et souhaitent ainsi « approfondir [leur] connaissance du continent africain ». Ces précédentes expériences ne réduisent pas pour autant, voire multiplient parfois, certains de leurs fantasmes essentialistes et exotisants. Enfin, leur engagement en faveur de l'aide internationale est évidemment au cœur de leurs projets migratoires. Leur implication dans l'amélioration des conditions de vie de certains groupes sociaux locaux disqualifie dans leur discours tout misérabilisme et « complexe du sauveur » — ces conceptions impliquant, à leurs yeux, des postures paternalistes et néocoloniales dont ils ont à cœur de se distinguer. Ils affirment en effet une volonté de comprendre les réalités locales du point de vue des acteurs bénéficiaires, et d'analyser en profondeur et sur le long terme les enjeux locaux et nationaux des problématiques concernées. Ces représentations reflètent en grande partie les analyses développées par l'anthropologie du développement depuis plusieurs décennies, qui ont réorienté l'approche des programmes d'aide afin d'apprécier autrement les échecs ou l'absence de pérennité des projets développés (Olivier de Sardan 1995). Un point commun que l'on retrouve pourtant parmi les volontaires français de Dakar et d'Antananarivo : leur déception à travailler en milieu urbain et non « en brousse ». Leurs conceptions d'une aide au développement de qualité semblent en effet liées à des imaginaires primitivistes (Todorov 1989 ; Amselle 2010) et populistes⁴ — ambivalence également soulignée par certains anthropologues

4. Ce terme se réfère ici à des présupposés idéologiques qui soutiennent une morale sociale et militante et appellent au respect prioritaire des « populations locales » défavorisées. L'idéal sous-jacent s'accompagne souvent de stéréotypes naïfs, misérabilistes, exotisants, et expose à une forte ambivalence, une approche qui entend partir du « bas » des sociétés — procédé récurrent dans le monde du développement (OLIVIER DE SARDAN 1990).

à propos du monde du développement (Olivier de Sardan 1990). Les capitales leur paraissent difficiles au quotidien, par opposition aux contextes de « brousse » dont les paysages incarnent davantage leur rêve d'Afrique (bien que tous les volontaires s'accordent sur le fait qu'il est plus simple de faire des rencontres locales en ville où la barrière linguistique est moins importante). Un certain imaginaire romantique de l'Afrique subsaharienne conditionne donc de manière latente leur appréhension de l'espace urbain.

Les capitales dakaroise et tananarivienne présentent d'importantes différences géographiques : Dakar est localisée sur une presqu'île, qui possède une forte densité démographique et fait l'objet par conséquent d'un aménagement du territoire complexe, tandis qu'Antananarivo est située au milieu de hauts plateaux et s'est historiquement construite selon une fracture sociale entre « haute ville » et « bas quartiers », même si celle-ci tend à s'atténuer avec l'extension de la capitale. Ces différences géographiques ont une incidence sur la répartition des logements, lieux de travail et lieux de sociabilités qui réunissent les résidents occidentaux expatriés, dont se rapprochent ou s'éloignent les volontaires rencontrés. Leur appropriation de l'espace urbain n'est qu'en partie socialement et historiquement marquée par les parcours des anciens coopérants, assistants techniques, enseignants, militaires et experts que ces capitales ont accueillis avant et après les indépendances. Ce mécanisme de distinction repose sur plusieurs caractéristiques propres aux groupes de volontaires français (c'est aussi le cas pour ceux d'autres nationalités). Ils appartiennent aux classes d'âge les plus jeunes, ils n'ont pas, le plus souvent, de famille à charge, bien que certains s'installent ponctuellement avec leur conjoint ou partenaire venu les rejoindre. Ils perçoivent également un salaire bien inférieur à celui des expatriés salariés (statut que ne possèdent pas les volontaires qui n'ont pas de contrat de travail en tant que tel). De par leur âge et leur situation professionnelle, les volontaires enquêtés constituent donc une catégorie à part au sein des réseaux expatriés français, occidentaux en général. Les modes de différenciation vis-à-vis de ces derniers, qui reposent sur les spécificités sociales et économiques du statut de volontaire, s'élaborent aussi à partir d'une intériorisation négative et postcoloniale de l'étiquette « expatrié » (alors perçue comme synonyme de « l'ancien colon »), récurrente parmi les volontaires. À Dakar comme à Antananarivo, les réseaux d'expatriation sont par ailleurs très stratifiés, hétérogènes et construits par différents rapports de classe. Ainsi, les volontaires travaillant dans le milieu de l'aide internationale fréquentent peu le haut personnel des ambassades ou celui des multinationales, au-delà des espaces administratifs dans lesquels ils se croisent. Enfin, les regards que ces volontaires portent sur les sociétés locales, bien qu'empreints d'un certain imaginaire culturaliste et populiste, interrogent davantage les modalités, conditions et possibilités de leur insertion sociale locale. Nous nous sommes donc intéressée au quotidien de ces volontaires, aux représentations des sociétés sénégalaises et malgaches qu'ils construisent, et, inversement aux représentations locales que leur présence suscite. Plusieurs paradoxes viennent

questionner leur volonté et leur idéal d'immersion sociale. Tout d'abord, la mobilité des volontaires est encouragée et facilitée depuis la France, mais elle participe localement à la définition d'une élite économique et socio-professionnelle, malgré la faiblesse de leur statut hiérarchique et de leurs revenus au regard des institutions de l'aide internationale qui les emploient. Or, ces parcours migratoires font écho aux déséquilibres économiques et politiques internationaux que ces volontaires souhaitent modestement atténuer à travers les programmes dans lesquels ils s'engagent et qui sont souvent au fondement de leur éthique personnelle. Comment négocient-ils les étiquettes sociales et paradoxales auxquelles leur mobilité les renvoie (être expatrié et perçu comme tel implique d'appartenir à une bourgeoisie étrangère à laquelle les volontaires refusent majoritairement de s'identifier) ? Ces étiquettes peuvent être aussi péjoratives que celles associées aux « touristes », évoquant des privilèges qui nourrissent une rupture sociale ethno-racialisée : comment ces volontaires français réagissent-ils en se découvrant « blancs », et associés aux salariés expatriés dont ils cherchent pourtant à se distinguer ? L'existence de réseaux sociaux en partie communautarisés favorise leur installation quotidienne et professionnelle : quelle réflexivité identitaire entretiennent les volontaires vis-à-vis de ces cercles français de sociabilité et de la société locale ? Bien que le Sénégal et Madagascar soient des sociétés très différentes, des enjeux similaires apparaissent autour d'une quête de soi, souvent contrariée par une alternance entre enchantements et désenchantements que leurs formations professionnelles et leurs conceptions culturalistes et populistes des sociétés africaines ne leur permettent pas d'anticiper. Les paradoxes du statut de volontaire interrogent enfin la manière dont sont transposées et interprétées les rhétoriques politiques postcoloniales dans le champ social, tant à l'échelle des réseaux expatriés que de la société locale : comment ces références renforcent-elles, modifient ou atténuent les rapports de force, les processus de distinction sociale et les crispations identitaires à l'œuvre dans ce contexte migratoire particulier ?

Nous tenterons de répondre à ces questions en analysant les pratiques de volontaires français résidant à Dakar et à Antananarivo dans leurs stratégies d'appréhension de l'espace urbain, leurs représentations des sociétés locales, leurs positionnements professionnels et la constitution de leurs réseaux de sociabilité.

Insertion sociale et appropriation de l'espace urbain

Les deux capitales dans lesquelles évoluent les volontaires français de l'aide internationale au Sénégal et à Madagascar font l'objet de représentations qui se rejoignent malgré les différences de contextes socioéconomique et géographique. Elles sont aussi proches de celles des résidents expatriés présents dans ces mégapoles (Quashie 2015). Ces représentations s'organisent

autour d'images renvoyant au chaos, nourries par des références à l'insalubrité et à la pollution ambiantes. Elles font aussi écho à une certaine notion d'insécurité, notamment pour les jeunes femmes (l'espace urbain leur paraît hostile le soir en particulier). À Antananarivo, le dédale des rues étroites et sinueuses avec peu d'indication de noms, l'absence d'éclairage public en dehors des avenues du centre-ville et les habitudes de vie locales qui ne favorisent pas une vie nocturne, accentuent ce sentiment d'insécurité. Dans les deux capitales, celui-ci est directement associé, dans les représentations des volontaires, à leur statut d'« étranger occidental » et à leur appartenance à une catégorie sociale aisée (parce qu'ils sont *toubab* ou *vazaha*⁵, ils seraient plus susceptibles d'être agressés). Le trafic routier intense en journée, accentué par la configuration géographique particulière des deux villes, n'est pas non plus étranger à ces imaginaires. Il renvoie les volontaires aux aspects les plus violents de la précarité, et, par contraste, à leur statut socioéconomique supérieur — ce qui heurte leurs représentations romantiques de l'Afrique associant pauvreté, solidarité et chaleur humaine. Dakar et Antananarivo constituent par ailleurs un cadre où tout résident expatrié peut avoir recours à Internet et aux nouvelles technologies de communication (Skype, Face Time, Viber), à des logements équipés pour supporter le climat et les délestages, et à diverses infrastructures de loisirs. Ce confort, qui permet de conserver certaines habitudes de vie importées, engendre une quête de « culture locale » (*ibid.*) : les volontaires rencontrés n'échappent pas à ce paradoxe, associant cette dernière aux pratiques « populaires ». À Antananarivo par exemple, l'utilisation des *taxi be*⁶ pour « observer le bazar de la ville » est souvent privilégiée à l'usage du taxi et du véhicule personnel, par opposition aux salariés expatriés. En revanche, cette quête de « culture locale » se concrétise aussi par des pratiques touristiques en dehors de la capitale, qui se rapprochent des pratiques courantes des résidents expatriés dont les volontaires pensent se distinguer (*ibid.*). Elles attestent toutes en effet d'un enchantement primitiviste (Chabloz 2009) très prégnant. Ces déplacements ont souvent lieu le week-end, à l'occasion d'un séjour d'un ou plusieurs proches venus de France, ou encore avec d'autres volontaires qui sont souvent des colocataires. Des voyages prolongés s'organisent aussi pour rendre visite à des volontaires qui résident en province (notamment en fin de contrat avant de regagner la France), ou encore lors d'un retour ultérieur accompagné d'un proche afin de lui faire découvrir les facettes « culturelles » du pays. Au Sénégal, les volontaires se dépaysent souvent

-
5. Termes qui désignent, de manière générique, un individu qui possède des « origines occidentales » (Europe, Amérique du Nord) et qui appartient donc, d'un point de vue local, aux classes sociales supérieures. Mais ces termes peuvent aussi être associés à des résidents sénégalais, malgaches, et plus largement africains, selon les contextes sociaux (PAPINOT 1998 ; FOUQUET 2011). Ils dépassent la notion de « couleur de peau ».
 6. Nom des minibus collectifs qui assurent les transports en commun à Antananarivo.

le week-end sur les îles de Ngor et de Gorée à proximité de Dakar, appréciées pour leur isolement et leur tranquillité, ou dans les localités littorales de la Petite Côte considérées comme « sauvages » car peu visitées par le tourisme international. Durant de plus longs séjours, ils se rendent dans des « villages de brousse » (selon les termes des enquêtés), dans les aires marines protégées du Saloum, en Basse-Casamance où les habitants seraient plus « accueillants et moins pressés » que les Dakarais et les paysages plus « africains », ou encore dans la ville de Saint-Louis appréciée pour son architecture coloniale. À Madagascar, les volontaires s'évadent régulièrement de la capitale pour des « week-ends sac à dos » en milieu rural où « les villageois sont plus accessibles », ou font des randonnées et du *rafting* pour varier les loisirs qu'ils jugent monotones en ville. Pour des séjours vacanciers, ils profitent souvent des côtes nord-ouest (Mahajanga) et nord/nord-est encore appelée « côte de la vanille » (de Diego-Suarez à Sainte-Marie). Ils visitent des villages de pêcheurs, découvrent les forêts ou massifs montagneux caractéristiques de ces zones et profitent du littoral non visité par le tourisme de masse. Ils sont également nombreux à emprunter la nationale 7 vers le sud du pays et les régions de Manakara, Ifaty, Tuléar, Fort Dauphin. On y retrouve de multiples variétés de baobabs de Madagascar, des lagons, ou encore la seule ligne de chemin de fer encore en activité et qui traverse une intense forêt pluviale. Ces régions sont valorisées par leurs « cultures traditionnelles » et par leur marginalisation vis-à-vis du pouvoir central tananarivien (tout comme la Casamance vis-à-vis de Dakar) : elles sont de ce fait les plus indiquées pour un « tourisme d'aventure ». Beaucoup de volontaires réalisent d'ailleurs ces voyages en « taxi brousse », ce mode de transport s'intégrant à leur quête exotique et permettant des échanges avec d'autres voyageurs.

Les pratiques et représentations des volontaires n'opposent pas cependant, de manière manichéenne, des capitales surpeuplées et agressives à des provinces ou milieux ruraux plus humanisés. Lorsqu'ils se retrouvent touristes, beaucoup apprécient peu d'être sollicités comme tels et d'être renvoyés à une extranéité plus forte qu'à Dakar ou Antananarivo. Ces pratiques touristiques ne leur permettent pas de mieux s'intégrer localement, mais d'échapper au *stress* du tissu urbain, de consolider des réseaux de sociabilité entre volontaires, de varier leurs loisirs, de faire découvrir à des proches en visite une facette plus agréable du quotidien et de développer ponctuellement une autre connaissance de la société locale.

Leurs habitudes urbaines tendent en effet à se reproduire dans les mêmes espaces au sein de cercles restreints et aux marges de la société locale, malgré les efforts de la plupart des volontaires pour se distancier des réseaux expatriés (français et occidentaux en général). À Dakar comme à Antananarivo, ils tendent par exemple à vouloir se rapprocher des classes locales défavorisées qu'ils considèrent comme « culturellement plus authentiques ». Ainsi, ils évitent souvent les lieux de restauration du centre-ville ou des zones excentrées branchées : les logiques adoptées visent à renoncer à leurs

privilèges de classe et suivent des représentations essentialisées mais « anti-coloniales » (consistant à montrer qu'un individu « occidental » peut s'adapter à une « société africaine ») pour se fondre dans le paysage local. Pour ces jeunes acteurs de l'aide internationale, être riche dans un environnement précaire dont ils cherchent à « améliorer » les conditions de vie ne va pas de soi. Le refus d'être enfermés dans une appartenance de classe se retrouve incarné dans des modes de consommation spécifiques qui, au-delà d'une quête d'altérité et d'un brouillage des catégories sociales, conditionnent plus encore l'insertion locale de ces jeunes résidents français. Ils renforcent, paradoxalement, leur assignation identitaire en tant que *toubab* ou *vazaha*. Par exemple, en privilégiant des restaurants fréquentés par les classes sociales sénégalaises ou malgaches modestes — que beaucoup de volontaires nomment « bouis-bouis » ou « gargotes » — ils ont davantage l'occasion de manger des plats courants et quotidiens qu'ils ne savent pas cuisiner ou que les domestiques qu'ils emploient ne leur préparent pas. Ils se distinguent ainsi à la fois des résidents occidentaux, sénégalais et malgaches issus des classes moyennes et aisées, qui fréquentent davantage des pizzerias, salons de thé et restaurants gastronomiques. À Dakar, il existe une distinction courante entre la cuisine sénégalaise, voire africaine, et « *toggu toubab* » (« la cuisine de Blancs »). Cette référence peut être utilisée au sein des familles sénégalaises pour qualifier les pratiques alimentaires de certains de leurs membres, mais elle ne reflète pas un clivage « culturel » dans les habitudes quotidiennes, ni une « occidentalisation » des modes de vie. Les volontaires français, qui tendent au contraire par leur appréhension culturaliste à durcir cette opposition entre occidentalité et africanité autour des modes de consommation alimentaire, démontrent leur faible degré d'intégration sociale. Adopter une pratique proche de ce qu'ils se représentent du quotidien local, en gommant l'asymétrie sociale qui les isole d'un entourage sénégalais ou malgache modeste « authentique », renforce donc leur statut d'étranger au lieu de les fondre dans l'environnement local. Ces lieux de restauration correspondent à des classes sociales qui sont aux antipodes de celles auxquelles appartient cette clientèle française. La présence de celle-ci apparaît « hors norme » localement, et évoque une exotisation du quotidien qui renvoie aux clichés courants concernant les comportements dits occidentaux. Il arrive par exemple que les acteurs locaux présents dans ces lieux de restauration interpellent les volontaires qui s'y rendent sur les raisons de leur présence.

« Pour les gens ici, j'ai de l'argent, donc je suis censée aller au Café de la Gare⁷, au CCF, dans les grands hôtels, sortir là où vont les autres *vazaha*. La dernière fois, je voulais aller à un concert à Ambohipo [...]. Y a une collègue qui m'a dit :

7. Voir la description de C. FOURNET-GUÉRIN (2015) de ce lieu de restauration et de sociabilité construit sur fond de nostalgie coloniale où se côtoient de nombreux expatriés occidentaux et des résidents malgaches appartenant à des classes sociales aisées.

“Mais pourquoi ça t’intéresse ?” Pour elle, c’était trop populaire, trop local pour moi. Ou bien y avait une gargote où on allait souvent avec deux copines [volontaires], c’était au calme avec vue sur la ville et tout, c’était génial. Mais les questions que les gens nous posaient, c’était pas pour faire connaissance, c’était du genre : “Alors *vazaha*, ça te fait quoi d’être ici ? Comment tu trouves mon pays ?” Ou bien plus direct : “Qu’est-ce que tu fais là ?” C’était limite agressif, les gens comprenaient pas, mais nous, on voulait pas aller avenue de l’Indépendance ou à Isoraka, là où y a que des trucs chers pour *vazaha* ! » (Mathilde, novembre 2010, Antananarivo).

Ces volontaires sont donc renvoyés à des modes de catégorisation sociale auxquels ils cherchent justement à échapper. Refuser de manger dans des restaurants modestes, comme le font de nombreux autres expatriés, relève pour eux d’un complexe de classe, voire d’une posture surplombante et néocoloniale. Ils ne comprennent pas que leurs pratiques tranchent de manière trop radicale avec les modes de vie et de sociabilité qui leur sont localement assignés : ils sont attendus dans des espaces urbains précis, correspondant à leur appartenance de classe. Échapper à la labellisation sociale d’une bourgeoisie occidentale en ne fréquentant pas les lieux où on l’y retrouve habituellement n’efface pas les étiquettes *toubab* et *vazaha* auxquelles les volontaires sont associés, bien au contraire. Troubler les frontières symboliques urbaines en adoptant des pratiques de déclassement social rend plus visible encore leur statut d’extranéité et d’étranger. Celles-ci attestent d’une quête culturaliste de la société locale, contrariée par l’isolement qu’elle génère en retour, et qui se poursuit au-delà des pratiques de loisirs.

Par exemple, contrairement aux discours théoriques que tiennent ces volontaires vis-à-vis de l’aide internationale, en pratique et face aux réalités locales, leurs réactions s’avèrent beaucoup plus misérabilistes qu’annoncées. L’exemple le plus récurrent concerne les enfants de rue, qui apparaissent comme le symbole par excellence des victimes de la violence intrinsèque au « sous-développement ». À Dakar, les *talibés* que l’on voit surtout le long des grandes artères de la ville deviennent, dans les représentations de nombreux volontaires, des « martyrs de la pauvreté », ignorés des classes locales favorisées : ils rejoignent les images médiatiques fortes dont les enfants de rue font particulièrement l’objet sur le continent africain (Fusaschi 2010).

Il est 19 h. J’accompagne Sarah dans un restaurant somalien où nous allons rejoindre certaines de ses connaissances. Sarah est passée me prendre en voiture. Sur le chemin, elle s’arrête au feu rouge d’un grand carrefour et baisse la vitre de sa Land Rover en faisant signe aux *talibés* d’approcher : ils avaient quitté le bord de route pour quémander auprès des automobilistes. Sarah leur distribue plusieurs pièces de monnaie et finit par attirer la majorité des enfants autour de son véhicule. Les autres conducteurs (sénégalais) ne répondent pas aux sollicitations des *talibés* (les aumônes sont principalement faites le matin et ce système de mendicité est condamné socialement, et légalement depuis 2005). Alors que les enfants s’approchent de ma fenêtre, je réponds comme les automobilistes sénégalais avec la formule consacrée en wolof pour décliner une requête pécuniaire. Comme les enfants continuent d’affluer à la

vitre de Sarah, elle distribue davantage de pièces. Pendant ce temps, le feu passe au vert et notre véhicule crée donc un embouteillage. Toutes les voitures coincées derrière klaxonnent en concert, certaines nous dépassent et leurs conducteurs ne manquent pas de nous adresser des gestes et paroles de mécontentement. En reprenant le volant, Sarah déclare : « Moi, ça me fend le cœur ces gosses qui mendient comme ça ! Je trouve ça horrible, personne ne fait rien pour eux, c'est que des gosses ! Je comprends pas comment on peut passer devant eux comme s'ils étaient pas là. La plupart des gens ne leur donnent rien, mais c'est plus fort que moi, moi je peux pas ! [...] Pour arriver à vivre ici, il faut durcir son regard sur la pauvreté, il faut se blinder. C'est violent cette indifférence. En plus, je croyais que dans les familles sénégalaises, on protégeait l'enfant. Donc je comprends pas. S'habituer à voir ces gosses comme ça, je sais pas comment font les gens ! » (notes de terrain, juillet 2008, Dakar).

L'existence des enfants *talibés* heurte les représentations culturalistes les plus courantes des volontaires au sujet de la société locale, notamment celles qui font de la famille le siège de la « solidarité sénégalaise » (voire africaine). Elles occultent les logiques de rapports d'âge, de classe et d'exode rural qui se croisent et nourrissent ce phénomène social, décrié localement depuis longtemps. Les marges de manœuvre de ces enfants en tant qu'acteurs de leur quotidien sont en outre rarement perçues. À l'instar des touristes et d'autres résidents occidentaux de la capitale, dont les étudiants nord-américains très investis auprès d'associations qui s'occupent de *talibés* dans des quartiers tels que la Médina, les volontaires français ne voient ces enfants que comme des opprimés et condamnent les manques de compassion locaux à leur égard. Leurs représentations de « l'enfant africain », en tant que symbole devant inspirer la générosité, rejoignent des aspirations d'ordre humanitariste. Paradoxalement, le système religieux associé à l'existence des *talibés*⁸ n'est pas ouvertement mis en cause. Cette appréhension du quotidien des enfants *talibés* reste associée au contexte socioéconomique général : les volontaires s'aventurent peu dans la critique ouverte des pratiques musulmanes locales, vantant plutôt l'ouverture de l'islam au Sénégal pour sa cohabitation avec le catholicisme. Ils veillent à éviter tout discours islamophobe et à se distinguer sur ce point également des cercles expatriés. Mais leurs représentations misérabilistes et culturalistes des *talibés* tendent à les marginaliser socialement, alors que leurs dons récurrents dans le trafic routier dakarais à l'endroit de ces enfants leur donnent le sentiment de s'investir et de participer à la vie locale.

Un autre exemple d'ambivalence dans l'appropriation de l'espace urbain se retrouve dans le choix de logement des volontaires de l'aide internationale.

8. Le terme *talibé* signifie disciple ou élève apprenant le Coran. Ces enfants, souvent issus de milieux ruraux, sont confiés par leur famille à des maîtres coraniques pour étudier dans les écoles de la capitale. En contrepartie, ils réalisent des tâches domestiques et mendient pour subvenir à leurs besoins et à ceux de leur maître. Ce système d'apprentissage n'est pas soutenu par la majorité de la population dakaraise, ni par l'État qui a promulgué en 2005 une loi contre la mendicité des enfants *talibés*.

Dans une optique de mixité sociale, nombre d'entre eux refusent d'habiter dans des quartiers résidentiels. Ils souhaitent assurer leur insertion locale en ne vivant pas « entre Blancs », ni avec des Sénégalais ou Malgaches issus de classes sociales aisées qu'ils jugent « occidentalisés ». Cependant, refuser les lignes de ségrégation spatiale qui jalonnent les espaces urbains dakarois et tananariviens donne là encore davantage de visibilité à leur statut d'étranger. Car résider parmi des classes plus modestes n'efface pas leur appartenance sociale et la rend au contraire plus évidente. L'installation de volontaires français dans des quartiers dits « populaires » accentue certains mécanismes de distinction à leur encontre, au lieu d'établir des rapports sociaux symétriques :

« On était très observés [dans notre quartier] même si personne nous parlait, tout le monde connaissait nos sorties, notre mode de vie. On n'était pas anonymes, mais on nous le montrait pas. Tout ce qu'on entendait, c'était "eh, *vazaha* !" [...]. Ça nous mettait les nerfs à bloc, surtout le matin. On avait mis au point des stratégies pour que ça s'arrête [...], mais on n'a jamais réussi ! Quand on est expat, c'est facile de vivre dans une belle maison, on a plus d'argent que la majorité des gens. Mais à côté, on a envie de vivre à la malgache, et en fait, on est souvent perdu. C'est vrai que, quand je vois mes autres collègues *vazaha*, si t'habites dans un quartier calme, avec des gardiens, ta voiture, c'est des moyens qui permettent de se couper de ces agressions » (David, novembre 2014, Antananarivo).

Cette tentative de désorganisation des codes qui régissent les lignes de stratification locale ne fait pas sens, si ce n'est de manière ponctuelle et isolée. Les volontaires français sont plus largement considérés comme ayant les moyens financiers de vivre dans de « beaux quartiers », à l'instar des individus sénégalais ou malgaches ayant le même confort de vie. Leur choix est donc autant soumis à des difficultés d'insertion sociale qu'il est incompris. Certains volontaires subissent d'ailleurs des vols, ce qui peut, par exemple, les amener à employer un gardien et donc à reproduire finalement les pratiques embourgeoisées des quartiers aisés qu'ils souhaitaient éviter. Enfin, ces choix de résidence peuvent paradoxalement accentuer des processus d'ethno-racialisation réciproques, ce qui complexifie encore toute forme d'immersion locale :

Une après-midi, alors que nous sortions de chez elle, Nathalie est interpellée par une jeune voisine que l'on croise dans la rue et qui lui lance un : « *Eh ! Toubab !* » Je ne suis pas surprise car nous sommes dans le quartier non résidentiel de Ouakam. Mais j'entends Nathalie répondre immédiatement : « *bu gnul !* »⁹, sur un ton agressif. Visiblement, ce n'est pas la première fois que Nathalie est ainsi interpellée et qu'elle répond de cette manière. Je la regarde perplexe, [...] Nathalie s'exclame : « Je ne comprends pas qu'on puisse pas être accepté parce qu'on est Blanc ! Franchement, y en a marre qu'on me lance toujours que je suis une "toubab", c'est pénible ! Au moins ça les arrête net quand je leur réponds ça ! [...] Pour moi, c'est du racisme [ce qu'ils font], ni plus ni moins, il faut que les gens en aient conscience ! » (notes de terrain, mars 2014, Dakar).

9. Le mot « *nuul* » signifie « noir » en wolof.

D'un point de vue syntaxique, dans l'expression « *bu gnul* », l'article « *bu* » est inapproprié puisqu'il n'est censé s'appliquer qu'aux objets et non aux personnes (il faudrait dire « *ku gnul* »). Ainsi, les termes employés évoquent l'insulte « bougnoul » utilisée en France envers les personnes de phénotypes « arabe » et « africain ». D'un point de vue sémantique, l'expression employée ne peut constituer l'opposé du terme *toubab*, que Nathalie considère comme l'émanation d'un « racisme anti-blanc », puisque cette étiquette peut aussi être accolée à des individus sénégalais, voire africains en général. Dans cette interaction, c'est donc en renvoyant son interlocutrice à sa couleur de peau que Nathalie fait exister une distinction ethno-raciale et non l'inverse, comme elle le suppose. Cette interprétation est d'autant plus courante parmi les volontaires que leur intégration se mesure pour eux à la disparition de ce stigmate (Goffman 1976) — résumé par les termes *toubab* ou *vazaha* qu'ils s'emploient à gommer — au sein de leur environnement local. Mais leur choix de ne pas s'enfermer dans des « quartiers blancs », et plus globalement dans des quartiers aisés, accentue les disparités socioéconomiques dans lesquelles ils s'inscrivent, et impose une distance sociale qui produit et entretient des catégorisations de couleur.

Il arrive malgré tout que des volontaires adoptent le modèle du Peace Corps américain, c'est-à-dire s'isoler complètement des réseaux expatriés, y compris ceux des volontaires, pour vivre une expérience locale « authentique » comme le raconte Sophie :

« Au tout début, je voulais me fondre dans la masse. J'étais à fond, j'étais pas du tout dans le réseau des volontaires. Je voulais du local, le truc c'est que je savais pas qu'on peut jamais être complètement fondu dans la masse. Partout on te rappelle que t'es surtout pas comme tout le monde. Bref, au début, j'étais choquée par les pratiques des autres volontaires qui sortaient au resto tous les soirs par exemple, moi je restais avec des gens très pauvres, même parmi le personnel de l'ONG. J'ai habité avec des volontaires au début mais c'était trop petit, alors j'ai déménagé et j'en ai profité pour chercher une petite case dans un petit quartier. J'avais besoin de vivre l'expérience locale pour comprendre les réalités, les ressentis, observer les pratiques, les gestes, les codes. J'allais aux cérémonies de décès, j'ai appris à tuer des poulets pour les cuisiner, je vivais sans voiture et j'ai compris ce que ça veut dire être tout le temps à la bourre comme on le reproche aux Malgaches [...]. J'ai vu aussi les aspects négatifs du développement et ce dans quoi on travaille. J'étais dans mon truc, j'essayais de parler malgache au maximum, je ne voyais aucun *vazaha* en dehors des trois au boulot. »

Dans sa volonté de mettre en valeur l'immersion locale dont elle a pu faire preuve, Sophie omet de préciser que cette expérience a notamment été guidée par une relation amoureuse qu'elle entretenait avec un jeune Malgache de condition modeste, qui l'a amenée à s'intéresser davantage à la vie locale. Cette même logique a été constatée parmi d'autres volontaires isolés. Cependant, une fois sa relation rompue et malgré ses « acquis culturels », Sophie s'est rapprochée très vite des cercles de volontaires et d'expatriés français qu'elle fréquentait en majorité à la fin de son séjour, et parmi

lesquels elle résidait. Son discours sur sa place dans la société locale est alors devenu tout autre et manifestait le regret d'avoir voulu « entrer dans la culture de l'autre en oubliant la sienne ».

Les logiques de déclassement social adoptées par les volontaires rencontrés s'organisent à la fois vis-à-vis des réseaux expatriés et des classes sociales locales moyennes et aisées. Les pratiques et représentations des individus qui appartiennent à ces dernières entreraient trop en contradiction avec les leurs : travailler dans le domaine de l'aide internationale amène notamment ces volontaires à appréhender la société locale de manière binaire, divisant sa population entre des classes sociales défavorisées, majoritaires, et une minorité aisée. Celle-ci est à leurs yeux caractérisée par une perte d'« identité culturelle » et de valeurs « traditionnelles », tout autant qu'elle serait responsable de la perpétuation de la précarité locale. Ceci expliquerait, selon les volontaires, le peu d'empathie des catégories aisées pour les classes sociales inférieures, et leur manque d'intérêt et d'investissement pour le « développement » de leur pays qu'elles laisseraient aux mains d'institutions étrangères. Elles cristallisent à leurs yeux tous les aspects négatifs d'une bourgeoisie à laquelle les volontaires refusent de s'identifier, bien qu'ils y appartiennent.

« Je côtoie pas beaucoup de Malgaches jeunes et aisés. J'en ai rencontrés dans quelques soirées, ils peuvent être pires que des bourgeois parisiens ! Ils conduisent des 4x4, et beaucoup de jeunes expats friqués se retrouvent avec eux. Ils se fréquentent plus facilement parce qu'il n'y a pas de rapport d'argent. Ces Malgaches, en général, ils sont dans l'imitation de l'Europe [...] : ils vont au lycée français, au CCF, ils sont occidentalisés. Certains vivent ou ont vécu en France. C'est très facile de s'entendre avec eux. Pour moi, ça va tant qu'ils ont conscience de leur situation, qu'ils ne dénigrent pas les plus pauvres, qu'ils ont un regard juste et humble sur leur société. J'ai besoin qu'ils aiment leur pays, pas qu'ils [le] critiquent tout le temps [...]. J'aime pas les Malgaches qui font comme s'ils ne connaissaient plus leur identité et qu'ils étaient devenus des Occidentaux. [...] Quand tu leur dis que tu travailles dans les bas quartiers [...] ils disent que c'est trop loin de leur culture, et ils te posent plein de questions. Ils ont peur d'y aller comme si les gens qui y habitent n'étaient pas des Malgaches et que là-bas y avait que des brutes et des voleurs ! Y a beaucoup de choses qu'ils comprennent pas. C'est comme les mariages dans leur milieu : c'est ostentatoire, extravagant. Dans un contexte aussi pauvre, je trouve ça indécent. [...] Je l'ai dit à certains que je connais, pas sur le ton du reproche, je suis pas un donneur de leçon, mais pour essayer de les faire réagir. Je crois qu'on doit se positionner ici, autant que dans la société d'où on vient » (Fabrice, décembre 2012, Antananarivo).

Les catégories sociales aisées sont décriées par ces volontaires pour leur mode de consommation, qui paraîtrait banal dans un pays dit industrialisé, mais qu'ils jugent inacceptable et irresponsable en contexte de « pauvreté ». Les classes locales aisées constituent à leurs yeux le produit des inégalités et injustices de leur société. Ce postulat n'implique pas nécessairement de meilleures interactions entre les volontaires et des acteurs issus de catégories

sociales défavorisées. Les premiers se plaignent souvent des sollicitations financières dont ils font l'objet de la part des seconds, et de leurs attentes en termes de dons financiers. Les représentations quelque peu caricaturales des volontaires français au sujet de la stratification locale les amènent souvent à valoriser leurs collègues sénégalais ou malgaches qui ont étudié en Europe ou en Amérique du Nord et rejoint leur pays natal pour entreprendre une carrière dans l'aide au développement sans viser les salaires et confort de vie qu'offrent les agences onusiennes, ni se reconvertir dans les professions libérales intégrées à la bourgeoisie locale et proches des milieux expatriés. Ces logiques culturalistes et populistes provoquent inévitablement des critiques virulentes de la part des individus locaux appartenant aux classes sociales locales favorisées, dont les privilèges de classe sont pourtant les mêmes que ceux des volontaires français. L'engagement de ces derniers pour le « développement local » est perçu comme moralisateur, d'autant qu'il occulte les contradictions sociales que les systèmes professionnels des ONG, centres de recherche et services de coopération entretiennent en leur sein et que nous allons analyser.

Intégration sociale et contradictions développementistes

Si les volontaires français interrogés dédient leur travail à l'aide et au développement, ils doivent collaborer avec des acteurs locaux issus de classes sociales suffisamment favorisées pour avoir eu accès à un niveau universitaire et être employés par les mêmes structures. Certains de leurs collègues locaux appartiennent donc aux catégories sociales dont ces volontaires tendent à s'éloigner dans leur quotidien, ce qui ne facilite guère leurs interactions professionnelles. Celles-ci restent complexes, empreintes d'ambivalences, souvent marquées par le conflit, et intègrent des représentations ethno-racialisées du pouvoir économique et politique international (Bazin 1997). En découlent parfois des clichés auxquels on ne s'attendrait pas de la part de volontaires travaillant dans le domaine de l'aide internationale, et qu'ils caractérisent par une certaine « paresse », un « manque de rigueur » et une « lenteur » dans les comportements malgaches ou sénégalais qu'ils observent sur leur lieu de travail. Ses représentations ne sont pas ouvertement assumées par tous les volontaires, elles sont souvent latentes et entraînent une distance sociale marquée également du côté des professionnels locaux, que les volontaires ne savent pas toujours interpréter si ce n'est en termes racialisés. Le fait d'être « Blanc » dans ces contextes professionnels leur semble très ambigu en raison des préjugés à la fois positifs et négatifs que cette catégorisation sous-tend, et qu'il faut rattacher aux contradictions internes des structures de l'aide internationale. Elles entraînent donc des relations généralement limitées entre les volontaires et leurs collègues locaux.

« Là où je travaille, y a pas moyen qu'on se tutoie, même avec les Sénégalais de mon âge. C'est comme si les gens ont un certain complexe par rapport au Blanc, ils posent une barrière, comme si le Blanc de toute façon, c'est pas leur égal. Donc moi de mon côté, j'ose pas trop aller vers eux non plus » (Carine, mars 2014, Dakar).

« Les gens ont tendance à te mettre sur un piédestal quand t'es *vazaha*. Tout ce que tu fais, c'est bien et tu sais forcément mieux que les autres. Quand tu corriges un truc, ils critiquent pas ce que tu fais, même s'ils voient des erreurs » (David, juillet 2014, Antananarivo).

Comme les autres milieux professionnels où l'on retrouve des expatriés, ceux de l'aide internationale sont stratifiés et les postes de direction sont souvent occupés par ces derniers, malgré une « africanisation » de l'emploi notamment dans les ONG. Les volontaires français se retrouvent au cœur de cette hiérarchisation professionnelle ethno-racialisée et donc souvent en porte-à-faux vis-à-vis de leurs collègues locaux. Les responsabilités qui leur sont accordées malgré leur jeunesse, leur expérience très relative et surtout leur connaissance limitée de la société locale, favorisent des rapports professionnels internes conflictuels.

« J'ai été stagiaire pendant deux mois ici pour valider mon master, je suis rentrée en France et ensuite j'ai enchaîné avec un contrat de volontaire. J'ai eu plus de responsabilités du coup, mais ça a compliqué les choses. Ils ont dit aux coordinatrices de projets, qui sont malgaches, que je serais là "en appui". Et elles, elles ont traduit ça comme une hiérarchie directe. C'était comme si elles étaient incapables de gérer leur programme et que je devais les superviser, alors que c'était pas l'objectif. Du coup en réunion, tout le monde agissait comme si j'étais leur chef, j'étais la *vazaha* et on me donnait la parole en premier à chaque fois. Donc forcément la discussion était difficile parce qu'après personne me contestait. Ça s'est super mal passé, alors que quand j'étais juste stagiaire, ça se passait très bien avec tout le monde ! Y a même une collègue qui a démissionné » (Charlotte, novembre 2014, Antananarivo).

Ces relations professionnelles difficiles, fondées sur une hiérarchisation qui ne fait pas toujours sens pour les acteurs locaux, dépassent le cadre interne des institutions concernées puisqu'elles s'exportent auprès d'interlocuteurs périphériques qui interviennent dans la mise en œuvre des projets de développement.

Marie travaille avec un centre de recherche français sur des problématiques de développement durable. Après sa prise de poste, elle a rapidement entrepris d'organiser des réunions dans différents ministères pour informer leurs cadres de son projet d'étude et inciter les responsables des politiques publiques à adopter certaines mesures environnementales. Marie se plaint de plus en plus du fait que les réunions prévues n'aient pas lieu et que ses interlocuteurs ne s'y présentent pas. L'un de ses collègues, Thomas, un volontaire plus ancien, l'encourage régulièrement à persévérer : « Au Sénégal les gens ne respectent pas leurs engagements, encore moins les horaires, donc faut être patient. C'est leur mentalité, c'est leur façon de fonctionner ici, faut faire avec ! » À aucun moment n'est prise en compte la position subalterne de Marie à laquelle renvoient son âge et son statut de volontaire vis-à-vis de cadres et responsables ministériels qu'elle « convoque » à des réunions pour leur

expliquer les bienfaits de la protection environnementale (notes de terrain, juin 2007, Dakar).

Les rapports professionnels des volontaires avec le personnel national sont alors souvent culturalisés pour expliquer les malentendus rencontrés : ces références consolident l'imaginaire d'un fossé presque infranchissable qui entérine des situations conflictuelles. En retour, les acteurs sénégalais ou malgaches jouent de ces distinctions « culturelles » comme marge de manœuvre pour remettre en question et contrarier un rapport hiérarchique et social qui ne va pas de soi.

« C'est très compliqué d'être un *vazaha* au boulot, parce qu'il y a des codes spécifiques [...]. Y a la présentation de soi, la manière de parler. Les codes culturels [...] sont très compliqués, c'est pas facile de s'y retrouver, il faut tomber sur quelqu'un qui va pouvoir t'apprendre et au moins récupérer 5 % des infos dont t'as besoin pour travailler. Y a tout le *management* à la malgache : les gens s'expriment après la réunion ou avant, rarement pendant, y a des codes par rapport à la différence d'âge [...]. La façon de discuter est très particulière, on peut pas aller à l'opposition frontale. Et il faut arriver à décrypter ce que l'autre pense même s'il te donne l'impression d'être d'accord avec toi. Le truc, c'est de laisser les gens s'exprimer d'abord, et toujours poser des questions ouvertes, faut laisser le choix. Parce que sinon [...] y a rien qui suit. Par exemple, si je dis à une collègue "demain, on fait une réunion à 10 h pour discuter du projet, c'est bon pour toi ?", elle va me répondre "oui". Mais la dernière fois que j'ai fait ça, elle est arrivée à 11 h, parce qu'elle avait une autre réunion à 9 h 30 et elle n'avait pas voulu me contredire : les gens ne disent jamais "non", d'ailleurs y a pas de mot pour ça en malgache » (Corentin, janvier 2013, Antananarivo).

Enfin, ces interactions difficiles auxquelles les volontaires se heurtent sont aussi fonction des relations que leurs supérieurs hiérarchiques, français ou européens, entretiennent avec le reste du personnel local au sein de ces mêmes structures, qu'ils soient chefs de service, directeurs ou coordinateurs basés à l'étranger. Ces derniers apparaissent davantage impliqués dans des crispations identitaires greffées sur la hiérarchisation professionnelle et socio-économique qu'ils incarnent, et qui induit souvent des comportements allant du paternalisme à la suspicion.

« Mon chef, Patrick, il fait confiance à aucun Malgache. Dès qu'il part en congés, il fait appel à un autre Français au lieu de déléguer. Du coup, moi aussi je suis catégorisée comme raciste dans l'ONG et ça entretient tout ça. D'ailleurs, quand il y a des réunions de personnel, tous les *vazahas*, même ceux qui ne sont pas chefs, sont exclus. Ça donne une idée de l'ambiance. Patrick ne leur fait pas confiance sur la gestion des fonds et des salaires. Et il n'augmente pas les salaires locaux alors que le nombre de bailleurs augmente et que tout le monde voit l'argent passer. Il dit que l'ONG n'est pas là pour offrir un travail avec de meilleurs salaires que la moyenne locale, mais pour construire des projets pour les pauvres qui ont besoin de cet argent. Du coup, ça crée des conflits. Parce que les salaires des *vazahas*, ils bougent pas, ils sont payés par des structures extérieures mais tout le monde sait combien on gagne. J'ai le double du salaire de ma collègue malgache alors qu'on fait exactement la même chose. Pareil quand on a un consultant qui vient pour une

étude : souvent c'est un *vazaha* parce que Patrick les trouve plus sérieux, et même si le salaire est pris sur des budgets exprès, c'est au moins cinq fois ce que gagnent les chargés de projets malgaches. Tout ça crée des tensions » (Marion, décembre 2012, Antananarivo).

À partir de ces conflits apparaissent chez de nombreux volontaires des logiques et discours qui tendent à « postcolonialiser » leurs contextes de travail, qu'ils ramènent à la fois aux inégalités Nord-Sud et aux rapports de domination historiques entre la France et l'Afrique. Beaucoup estiment que les responsables français dans ces structures d'aide internationale ne distribuent pas assez le pouvoir de décision, n'encouragent pas l'autonomisation des structures, infériorisent les compétences locales, et maintiennent des relations de travail asymétriques qui mettent à mal les idéaux de coopération, l'aboutissement des projets initiés et leur adaptation aux réalités sociales locales. Des critiques similaires se retrouvent auprès de volontaires travaillant pour d'autres structures européennes, mais en critiquant particulièrement les logiques françaises, leurs auteurs s'incluent dans cette remise en cause pour favoriser des échanges professionnels plus amicaux et ouverts, en se distinguant de leurs aînés salariés et expatriés. Ceci n'entraîne pas pour autant de rapprochement avec leurs collègues locaux, qui se positionnent avant tout par rapport aux stratifications socioéconomiques fondées sur les écarts de salaire qu'aucun discours d'ordre postcolonial ne peut effacer.

Un autre point cristallise cette distance socioprofessionnelle : les tenues vestimentaires inadaptées au contexte de travail. Les pratiques des volontaires se distinguent peu sur ce point de celles de nombreux expatriés salariés occidentaux (Quashie 2015). Les volontaires rencontrés arborent souvent des tenues décontractées, qu'ils estiment adaptées à la chaleur, à la « brousse » ou aux zones urbaines défavorisées. À Dakar, on peut parfois entendre les termes *touba diakhaté* qui leur sont associés¹⁰. Les effets vestimentaires de Marie, par exemple, qui rencontre souvent des fonctionnaires ministériels sénégalais portant tous un costume, un tailleur ou d'élégants boubous en bazin, expliquent aussi le non-respect de ses interlocuteurs pour les réunions qu'elle organise. Ses tenues n'apparaissent pas adaptées à son contexte de travail, ni à son niveau d'études et de responsabilités et l'exposent au fait de ne pas être prise au sérieux. Parmi les volontaires, le faible degré d'adaptation aux normes vestimentaires locales, différentes selon les contextes et appartenances de classe, questionne plus largement certains idéaux que l'on retrouve dans les milieux professionnels occidentaux de l'aide internationale. Les tenues vestimentaires, qui sont aussi le produit d'un effet de socialisation lié au contexte professionnel, tendent à s'accorder avec des représentations génériques vis-à-vis d'un environnement socioéconomique paupérisé,

10. L'expression désigne des individus occidentaux « blancs » dont la tenue vestimentaire reflète de maigres ressources, ce qui contraste avec l'idée de richesse socioéconomique qui leur est généralement associée. Cette expression sous-tend un jugement moqueur.

dans lequel les volontaires travaillent à l'amélioration du quotidien. Ces représentations renvoient à des références populistes et « anti-conservatrices ». Elles sont imprégnées d'un imaginaire de « l'aventure » qui caractérise le fait d'être parti travailler dans un pays du « Sud » pour y aider des populations défavorisées et valoriser une culture locale¹¹. Or, ces représentations ont une influence sur la catégorisation sociale dont les volontaires font l'objet, en tant qu'acteurs professionnels étrangers, et favorisent une distance sociale prononcée avec leur environnement local.

L'intermédiation de collègues sénégalais ou malgaches permet parfois aux volontaires de mieux adapter leurs habitudes vestimentaires aux contextes urbain et rural dans lesquels ils travaillent. Cet apprentissage est possible parce que les volontaires restent en quête de connaissances « culturelles » vis-à-vis de la société locale. Celle-ci les conduit cependant à certaines impasses. À Dakar par exemple, les magasins de prêt-à-porter sont sources de peu de satisfaction auprès des volontaires, car ils proposent des tenues importées adaptées à des classes d'âge et des goûts restreints. Ces vêtements sont le plus souvent achetés par de jeunes Sénégalaises célibataires et peuvent être localement stigmatisés pour ne pas répondre à certaines normes de décence (robes et pantalons moulants, tops échancrés, jupes très fendues). En témoigne leur labellisation (« *yewew* [vêtements] *toubab* »), même s'ils ne correspondent en rien aux tenues des résidentes expatriées occidentales. Quelques jeunes femmes volontaires s'essayent donc aux vêtements sur mesure réalisés par des tailleurs des quartiers populaires tels que la Medina. Il s'agit le plus souvent de tenues de coupe « occidentale » avec des tissus aux couleurs chaudes, parfois en *legos* ou en *cuub*¹², ou encore réalisés à partir de patchworks de ces tissus. Dans la même logique, elles fréquentent des boutiques dakaroises, appartenant souvent à des résidents français, qui vendent des « vêtements ethniques ». L'ensemble de ces tenues sont fabriquées par des artisans sénégalais et affichent ainsi un cachet « d'authenticité » (Sylvanus 2002). Or, pour les consommateurs sénégalais, il s'agit davantage d'une imitation des effets vestimentaires locaux qui reflète un exotisme *toubab*¹³. Aussi, en portant des tenues qui incluent des éléments évoquant leur environnement « local », ces volontaires ne marquent pas davantage leur insertion sociale. Il en va de même à Antananarivo, où les

11. Certains vêtements et accessoires sont courants dans les tenues des volontaires, tels que le port de pantalons treillis, de sarouel, de foulards chèche, de sandales pèlerin, de sacs en bandoulière aux couleurs vives, de sac à dos de randonnée, etc.

12. Le *legos* tire son nom de « Lagos » (Nigéria) d'où il était initialement importé : c'est un tissu en coton imprimé, souvent très coloré mais différent du *wax* (généralement fabriqué en Hollande) qui sert dans la confection de tenues vestimentaires. Le *cuub* est un tissu en coton teinté à l'indigo qui provient le plus souvent de Guinée.

13. P. BERLOQUIN-CHASSANY (2006) démontre comment cette demande d'ethnicité correspond à des attentes occidentales en quête d'une altérité idéalisée et porteuse d'inspiration créatrice.

tenues évoquant une « culture » particulière aux yeux des volontaires sont associées à l'achat de fripes :

« On m'a beaucoup dit "un *vazaha*, ça a de l'argent", [...] j'ai compris que ça plaisait pas que j'aille aux fripes comme mes collègues. C'était choquant et dévalorisant pour eux que je m'habille comme ça. Pour eux, j'ai un très bon salaire, donc ils ne comprennent pas » (Muriel, mai 2011, Antananarivo).

Une tenue vestimentaire étant toujours le reflet d'une position sociale et d'une appartenance de classe, le fait d'opérer un déclassement social ne peut qu'interroger les acteurs locaux, comme nous l'avons vu précédemment. Ces incompréhensions entretiennent ici aussi des phénomènes de distinction ethno-racialisés — de la même façon finalement que si les volontaires ne tentaient pas de s'extraire des clichés vestimentaires associés aux expatriés occidentaux.

Les rares contextes qui semblent faciliter de bonnes interactions professionnelles sont ceux dans lesquels les volontaires se retrouvent seuls à travailler avec une équipe locale, dont les relations avec les partenaires du « Nord » restent relativement distantes et où les écarts de salaire sont les plus faibles. Les interactions que les volontaires entretiennent avec leurs collègues sénégalais ou malgaches dépassent alors le cadre professionnel et peuvent se prolonger dans des activités de loisirs. À ces contextes spécifiques et plutôt exceptionnels s'ajoutent plusieurs éléments : leurs collègues locaux ont souvent un âge et/ou un parcours universitaire équivalent ou supérieur (doctorat) réalisé en France, manifestent un certain intérêt francophile et font eux-mêmes l'objet d'une marginalisation sociale locale, en raison de leurs modes de vie ou de leurs « origines » géographiques et généalogiques.

« J'ai une collègue malgache, Josie, qui n'est pas Merina comme la majorité des gens à Tana, elle a des origines de la côte est, et de Chine aussi. Il paraît que ça se voit, mais moi j'avais pas fait attention au début. Un jour, elle aurait parlé malgache avec l'accent de l'Est, et ça a indigné une collègue [...]. Ils ont plein de distinctions entre eux, y a toute une hiérarchie qui fait qu'en gros, les Merina c'est les meilleurs et c'est eux qui ont le pouvoir. Donc quand tu viens d'ailleurs, t'es forcément mis à part. Josie se dit métisse et ça lui tient à cœur de lutter contre le racisme interne à Madagascar. Du coup, ça nous a rapprochées, au moins elle, elle avait envie de me connaître, elle connaît d'autres *vazahas* aussi, et je pense qu'elle veut continuer en France après. Le truc, c'est que je me sens vraiment comme une personne à part entière avec elle. Elle m'appelle pas "*vazaha*", elle utilise mon prénom. Elle me présente comme son amie, et elle rectifie les gens quand ils m'appellent "*vazaha*" devant elle. On a beaucoup discuté de mes problèmes au boulot et sur la vie locale aussi. Elle m'a expliqué l'image du *vazaha* et l'interprétation des gens, les préjugés aussi. [...] Elle débloquent les choses parfois » (Muriel, janvier 2013, Antananarivo).

Un autre contexte professionnel révèle les difficultés d'insertion locale de ces volontaires français : leurs relations avec les domestiques qu'ils

emploi à domicile et qui sont les interlocuteurs sénégalais ou malgaches qu'ils côtoient le plus en dehors de leur environnement de travail. Employer une femme de ménage ou une laveuse est courant dans les réseaux expatriés et plus généralement dans la société dakaroise, un peu moins à Antananarivo où les classes moyennes et aisées ne sont pas aussi importantes. Le fait même d'employer des domestiques est un sujet de gêne parmi les volontaires qui y voient souvent l'affirmation d'un statut social supérieur et d'une domination néocoloniale — logiques qui vont à l'encontre des représentations qu'ils ont de leur place dans la société locale et des valeurs qu'ils y attachent. Ces volontaires sont en effet très critiques de leurs aînés expatriés auxquels ils reprochent par exemple d'établir des caricatures de la société locale à partir de leurs interactions avec leurs domestiques, ou de trop parler de leur personnel de maison durant les soirées qu'ils organisent. Les volontaires emploient des domestiques pour leur ménage, leur cuisine et leur lessive, durant un nombre d'heures hebdomadaires limité, n'ayant pas de famille à charge et étant peu souvent chez eux. Ils tentent de se distinguer des pratiques des autres expatriés en détournant ce rapport de domination économique pour faire de leurs employés des « *cultural brokers* ». Ceux-ci peuvent constituer une porte d'entrée sur le quotidien local, d'autant plus utile que leurs employeurs y possèdent peu d'ancrages directs et pérennes. Cependant, inscrire ces relations dans un équilibre relationnel, alors qu'elles sont de l'ordre du rapport employeurs/employés et donc marquées par une asymétrie sociale, ne va pas de soi. Si les volontaires français sont animés par des logiques populistes et postcoloniales qui les amènent à questionner leur statut d'employeur, leurs employés se considèrent impliqués dans un rapport salarial classique. Or, les volontaires adoptent souvent des attitudes opposées à ce que ce contexte devrait impliquer. Travailler pour un *toubab* ou un *vazaha* est prisé par les domestiques des deux capitales, puisque leur rémunération est supérieure à la moyenne locale, peut s'accompagner d'un contrat de travail et surtout d'une aide financière régulière — liée à la culpabilité de classe de leurs employeurs. La convergence de logiques sociales contraires crée donc des interactions ambivalentes, et entraîne finalement une méfiance chez de nombreux volontaires, proche de celle observée généralement auprès des résidents expatriés à l'endroit de leurs domestiques. Car c'est en gommant la hiérarchie de classe qui les sépare de leurs employés que les volontaires connaissent des déceptions. Le rôle de « *cultural broker* » des domestiques se trouve donc fortement limité dans les faits. Les relations interpersonnelles, ainsi que les aides ponctuelles en cas de maladie, de besoins scolaires, sont entretenues à l'intérieur d'un cadre souvent hiérarchisé, que certains volontaires justifient par une imitation des pratiques et normes locales qui maintiennent des distinctions de classe marquées entre employeurs et employés.

Dans ces contextes professionnels conflictuels et ambivalents, la question linguistique prend un sens particulier. À Antananarivo, le malgache est

rarement appris par les volontaires, au-delà des salutations d'usage, des termes utiles aux négociations commerciales et des formules de remerciement. Il en va de même à Dakar, où le wolof est la langue nationale la plus parlée. Madagascar et le Sénégal sont des pays francophones aux yeux des volontaires, de sorte qu'un apprentissage linguistique approfondi n'est pas perçu comme un moteur d'intégration sociale indispensable. Leur séjour durant un à quatre ans, ils se montrent peu prompts à s'investir dans la maîtrise d'une langue dont ils n'auront pas l'utilité ailleurs, et se distinguent peu en cela des expatriés salariés français (Quashie 2015). Les rhétoriques postcoloniales dont les volontaires usent par ailleurs au sujet de leurs conditions résidentielles et professionnelles contournent donc paradoxalement la question linguistique.

Quelques-uns s'exercent cependant à un apprentissage plus avancé du wolof et du malgache, dans le but de faciliter leurs échanges professionnels et leurs relations avec leur personnel de maison, de faire des rencontres et de rendre plus efficaces leurs techniques de négociation quotidienne. Cela se produit davantage à Dakar où les mélanges récurrents entre français et wolof dans les conversations courantes permettent aux volontaires de se familiariser plus facilement avec le wolof, contrairement au malgache qui est parlé presque exclusivement seul lorsqu'il est employé (cette langue possède le même statut de « langue officielle » que le français). Dans les deux capitales, les volontaires rencontrés insistent sur l'humour que le malgache et le wolof serviraient à véhiculer tout en facilitant les interactions. L'idée sous-jacente associe de manière culturaliste le rire, les modes de communication et la simplicité de la « vie à l'africaine ». Pour ces volontaires, il s'agit aussi de prouver leurs capacités d'immersion sociale, de montrer à d'autres expatriés qu'ils y sont parvenus et de « briller en société » auprès de leurs proches. Toutefois, on observe souvent que face à leurs interlocuteurs locaux, ils ne prennent pas toujours la mesure des imaginaires sociaux qui accompagnent la pratique d'une langue locale autre que le français. Cette absence de recul peut mener à de nombreux malentendus qui fondent des rapports de pouvoir et tensions, souvent traduits en termes de racialisation :

À midi, j'ai rejoint Isabelle dans un restaurant à côté de l'université. Un serveur nous a accueillies et Isabelle l'a salué en wolof. Le serveur lui a répondu un « bonjour » froid qu'Isabelle n'a pas remarqué. Au moment de passer commande, elle s'est à nouveau exprimée en wolof, bien qu'elle maîtrise mal la syntaxe et l'accent de cette langue. [...] Le serveur a manifesté une seconde fois sa vexation et a continué de répondre en français, puis il s'est directement adressé à moi en français. Isabelle insistait, en wolof, même si le serveur tentait de maintenir coûte que coûte une distance entre eux. Nos discussions me sont alors revenues en mémoire : Isabelle supporte mal d'être renvoyée à son statut d'étrangère *toubab*. Mais elle ne voyait pas que le serveur résistait à l'infériorisation sociale qu'il croyait qu'elle instaure en laissant croire qu'il ne parlait pas français. J'ai ensuite entendu le serveur grommeler en wolof : « Ces *toubabs*, tous les mêmes, ils se croient tout permis » (notes de terrain, avril 2008, Dakar).

Les rapports de classe qui émergent des pratiques linguistiques entre les volontaires et leurs interlocuteurs locaux ne sont compris par les premiers que dans un seul contexte d'interlocution : lorsqu'ils s'adressent à des individus peu à l'aise en français, appartenant donc à des classes sociales modestes ou défavorisées et qui apprécient qu'un locuteur *toubab* ou *vazaha* dépasse ces barrières sociales. Mais les contextes urbains dakarois et tananariviens ne sont pas composés que de résidents issus de ces catégories sociales et les volontaires questionnent peu leur appréhension binaire de la stratification de leur environnement local (majorité « pauvre » vs minorité aisée). Les résidents sénégalais et malgaches parlant et/ou comprenant le français sont pourtant suffisamment nombreux pour que la plupart des expatriés volontaires et salariés n'apprennent aucune langue locale. Empreints de logiques culturalistes et populistes, ceux qui souhaitent se distancier de cette pratique tiennent peu souvent compte de l'appartenance sociale de leur interlocuteur (*ibid.*) : choisir de s'exprimer en wolof ou en malgache ne s'inscrit dans un processus d'immersion que si les écarts sociaux qui séparent interlocuteurs locaux et français sont mesurés. Lorsque ceux-ci sont faibles, ils impliquent davantage l'usage du français, sous peine de placer cette communication « interculturelle » sous le signe de la confrontation et du durcissement de logiques ethno- raciales :

« Je suis partie en mission avec un collègue malgache vers Manakara [...]. Au début, il devait juste être mon traducteur [...], mais j'ai pas voulu instaurer une relation professionnelle hiérarchique. C'était surtout pour être accompagnée, parce que je parle malgache. J'étais la première Blanche avec laquelle il travaillait [...]. Y avait des dialectes différents parfois, mais les gens dans les villages étaient toujours contents de m'entendre leur parler et expliquer ce qu'on venait faire. Une *vazaha* qui parle malgache, dans le boulot ça change la vie ! [...] On était tout le temps ensemble mais je parlais jamais malgache avec mon collègue, toujours en français. Parfois je me prenais des trucs du style "je sais que je suis meilleur que toi parce que c'est mon pays et que je le connais." Il voulait me montrer que moi j'étais la *vazaha* et lui, le Malgache, mais qu'il en savait autant que moi. Du coup, c'est arrivé, quand des villageois nous voient, qu'ils nous appellent *vazaha* tous les deux et ça l'énervait ! Il me disait souvent aussi que je parlais pas si bien malgache que ça, mais je laissais faire » (Sophie, mai 2011, Antananarivo).

Ces contextes d'interaction attestent de logiques sociales de concurrence entre les usages du français et des langues nationales qui font écho à des positionnements différenciés selon des stratifications de classe entremêlées. À une échelle globalisée, entre les volontaires et leurs interlocuteurs nationaux, l'usage des langues locales devient tantôt un enjeu de subversion, tantôt un marqueur de distinction de classe tel qu'on l'observe à l'échelle des stratifications locales.



À Dakar comme à Antananarivo, les volontaires français de l'aide internationale que nous avons rencontrés attestent de relations distantes avec leur entourage sénégalais et malgache, bien que ces contacts soient généralement qualifiés de faciles et spontanés. Les codes locaux qui favoriseraient des interactions plus approfondies leur semblent impossibles à acquérir et confirment à leurs yeux l'idée latente d'un « fossé culturel » infranchissable. Nous avons tenté d'analyser plusieurs mécanismes sociaux qui enferment les interlocuteurs dans des représentations figées d'eux-mêmes et d'autrui. Les volontaires interrogés expliquent également cette distance sociale par des centres d'intérêt différenciés, et d'importants écarts socioéconomiques qui les séparent de la majorité des interlocuteurs locaux dont ils souhaiteraient partager le quotidien. Ils sont régulièrement confrontés à des sollicitations financières, dont le refus entre souvent en contradiction avec leurs idéaux et engagements éthiques, mais dont l'acceptation génère ambivalences et replis sociaux. Ces difficultés renforcent les contradictions inhérentes aux conditions sociales qui entourent le statut de volontaire de l'aide internationale au regard des sociétés locales.

Celles-ci conduisent aussi à choisir des fréquentations sénégalaises et malgaches de manière très sélective, notamment des personnes très critiques de leur société, souvent en rupture avec ses normes, ce qui permet aux volontaires de procéder à une insertion sociale par les marges, auxquelles ils se considèrent eux-mêmes renvoyés en tant que jeune élite bourgeoise étrangère. Cette exclusion du local les enjoint parallèlement à évoluer davantage dans des cercles de l'entre-soi (français, et souvent européens francophones) et, bien que cherchant à se distinguer des pratiques courantes des réseaux expatriés, à reproduire finalement des modes de sociabilité similaires. Ils sont en premier lieu justifiés par leurs cercles professionnels qui permettent dès l'arrivée des volontaires de mieux connaître la ville, de s'y installer, se déplacer et découvrir certains espaces de loisir. Ces cercles présentent également un secours en cas de difficultés qui n'est soumis à aucune barrière linguistique. Est enfin associée à ces mécanismes de distanciation vis-à-vis de la société locale la perte de repères et le « désordre psychologique » qu'implique ce contexte de mobilité, qui encouragerait à se rapprocher davantage de ce qui est familier.

Ces pratiques et représentations ne sont pas sans conséquence dans l'appréhension des réalités locales. Les imaginaires que ces volontaires finissent par se forger sont construits dans un miroir inversé de ce qu'incarne à leurs yeux l'Occident et entretiennent leur faible degré d'immersion locale. Celui-ci conditionne enfin leur retour après leur période de volontariat, qui a souvent lieu dans un contexte touristique ou pour un contrat professionnel plus court, ainsi que l'orientation de leur carrière vers des contextes de travail similaires, souvent dans un pays différent, à l'intérieur ou à l'extérieur du continent africain.

Institut des Mondes Africains (IMAF), EHESS, Paris.

BIBLIOGRAPHIE

ATLANI-DUAULT, L. & DOZON, J.-P.

2011 « Colonisation, développement, aide humanitaire. Pour une anthropologie de l'aide internationale », *Ethnologie française*, 41 (3) : 393-403.

AMSELLE, J.-L.

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

BAZIN, L.

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

BECKER, H.

1985 [1963] *Outsiders. Études de sociologie de la déviance*, Paris, Éditions Métailié.

BERLOQUIN-CHASSANY, P.

2006 « Créateurs africains de mode vestimentaire et labellisation "ethnique" (France, Antilles, Afrique de l'Ouest francophone) », *Autrepart*, 2 (38) : 173-190.

CHABLOZ, N.

2009 « Tourisme et primitivisme. Initiations au bwiti et à l'iboga (Gabon) », *Cahiers d'Études africaines*, XLIX (1-2), 193-194 : 391-428.

CROUCHER, S.

2009 *The Other Side of the Fence : American Migrants in Mexico*, Austin, University of Texas Press.

CRUISE O'BRIEN, R.

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

DOZON, J.-P.

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

FASSIN, D. & FASSIN, É. (DIR.)

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

FOUQUET, T.

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

FOURNET-GUÉRIN, C.

2015 « Nouveaux lieux de sociabilité cosmopolites à Antananarivo », *Territoire en mouvement, Revue de géographie et aménagement*, 27-28, <<http://tem.revues.org/2995>>.

FUSASCHI, M.

2010 « Victimes à tout jamais. Les enfants et les femmes d’Afrique. Rhétoriques de la pitié et humanitarisme spectacle », *Cahiers d’Études africaines*, L (1-2-3), 198-199-200 : 1033-1053.

GAINARD, M.

2012 « Travailler dans le secteur humanitaire : quel cursus pour réussir ? », *Grotius internationale*, <<http://www.grotius.fr/travailler-dans-le-secteur-humanitaire-quel-cursus-pour-reussir>>.

GOFFMAN, E.

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

LE NAELOU, A.

2004 « Pour comprendre la professionnalisation dans les ONG : quelques apports d’une sociologie des professions », *Tiers-Monde*, 45 (180) : 773-798.

OLIVIER DE SARDAN, J.-P.

1990 « Populisme développementiste et populisme en sciences sociales : idéologie, action, connaissance », *Cahiers d’Études africaines*, XXX (4), 120 : 475-492.

1995 *Anthropologie et développement. Essai en socio-anthropologie du changement social*, Paris, Karthala.

PAPINOT, C.

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

QUASHIE, H.

2015 « La “blanchité” au miroir de l’africanité : migrations et constructions sociales d’une assignation identitaire urbaine peu explorée (Dakar, Sénégal) », *Cahiers d’Études africaines*, LV (4), 220 : 761-786.

SIMEANT, J.

2001 « Entrer, rester en humanitaire : des fondateurs de MSF aux membres actuels des ONG médicales françaises », *Revue française de science politique*, 51 (1) : 47-72.

SIMEANT, J. & DAUVIN, P.

2002 *Le travail humanitaire. Les acteurs des ONG, du siège au terrain*, Paris, Presses de Sciences Po.

SYLVANUS, N.

2002 « L’étoffe de l’africanité », *Les Temps Modernes*, 4 (620-621) : 128-144.

TODOROV, T.

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

VINHAS, S.

2012 « Expatriés et nationaux : les deux faces d’un même projet ? », *Humanitaire*, <<http://humanitaire.revues.org/1417>>.

RÉSUMÉ

Cet article propose une approche comparée des migrations liées au volontariat français au Sénégal et à Madagascar, dans des structures de l'aide internationale et de la coopération. Ce dispositif institutionnel réunit des profils et horizons professionnels pluriels de jeunes âgés de 20 à 35 ans qui constituent une catégorie sociale spécifique au sein des réseaux expatriés. Plusieurs paradoxes contrarient leur idéal et volonté d'immersion sociale locale. Leur mobilité, organisée depuis la France, participe à la définition d'une élite économique et socioprofessionnelle locale, malgré la faiblesse de leur statut hiérarchique et de leurs revenus. Les étiquettes sociales auxquelles les volontaires sont renvoyés évoquent des privilèges qui nourrissent aussi une fracture ethno-racialisée. Différents mécanismes et contradictions contribuent donc à développer des cercles de l'entre-soi.

ABSTRACT

Starting a Career in Africa. The Ideal of Social Immersion of French Volunteers in Dakar and Antananarivo (Senegal, Madagascar). — This paper compares the migrations of French voluntary service associated with the structures of international aid and cooperation in Senegal and in Madagascar. It combines several profiles and professional horizons of young people from 20 to 35 years old, and constitutes a specific category within the expatriate networks. Various paradoxes impede their ideal and will of social immersion into local society. Their mobility is organized from France and defines locally an economic and socio-professional elite, in spite of the weakness of their hierarchical status and income. The social labels to which French volunteers are sent back evoke privileges which also nourish an ethno-racialized divide. Different mechanisms and contradictions contribute therefore to develop confinement and social grouping.

Mots-clés/Keywords : Madagascar, Sénégal, Antananarivo, Dakar, coopération, développement, expatriation, intégration sociale, volontariat français/Madagascar, Senegal, Antananarivo, Dakar, cooperation, development, expatriation, social integration, French volunteers.

