Université Saint-Louis-Bruxelles

Faculté des Sciences Économiques, Sociales, Politiques et de la Communication

(Sciences politiques et sociales)

THESE DE DOCTORAT

Approche socio-anthropologique des dynamiques identitaires des Bruxellois d'origine rwandaise

Jean-Luc Nsengiyumva

Thèse présentée en vue de l'obtention du titre de
Docteur en Sciences Politiques et sociales

Comité d'encadrement

- **Christine Schaut**, Professeure à l'Université Saint-Louis Bruxelles (promotrice)
- **Florence Delmotte**, Professeure à l'Université Saint-Louis Bruxelles
- **Jacinthe Mazzocchetti**, Professeure à l'Université Catholique de Louvain

Membres du Jury

- **Valérie Rosoux**, Professeure à l'Université Catholique de Louvain
- **Jean-Luc Brackelaire**, Professeur à l'Université Catholique de Louvain

Bruxelles, juin 2021

Remerciements

Conformément aux avertissements reçus à son commencement, cette thèse fut ardue et éreintante. Je n'aurais pas pu la mener à son terme sans le soutien de nombreuses personnes.

Je remercie de tout cœur Christine Schaut, Florence Delmotte et Jacinthe Mazzocchetti, qui forment le Comité qui m'a accompagné tout au long de ce chemin escarpé. Un merci particulier à toi Christine pour ton soutien indéfectible, tes conseils méthodologiques et les nombreuses relectures des différentes versions de cette thèse.

Ma reconnaissance va à Sophie, Victor et Richard, mon précieux filet de sécurité qui a amorti bien des chutes.

Ma gratitude va également à mes parents et surtout à ma mère qui n'a cessé de me répéter qu'elle m'avait élevé « pour ne jamais abandonner ».

Aux ami.e.s chercheuses et chercheurs, sans les précieux conseils desquel.le.s ce travail de thèse n'aurait pas abouti, je dis mille mercis. Je pense notamment à Sarah Demart, Ural Manço et Maryam Kolly.

Je m'en voudrais d'oublier les expertes et experts de terrain qui m'ont ouvert les portes d'un terrain dont l'accès n'avait rien d'une sinécure, mais aussi les informatrices et informateurs qui ont participé à l'enquête au centre de cette thèse. Merci beaucoup pour ces moments précieux et tout ce que j'ai appris à travers vous. Cette thèse est en grande partie une modélisation de vos expériences sociales.

Enfin, à tous ceux que je n'ai pas cités et qui ont contribué de près ou de loin à la réalisation de cette thèse, je tiens à vous témoigner ma reconnaissance.

Table des matières

REMERCIEMENTS **1**

TABLE DES MATIÈRES **5**

PRÉAMBULE **9**

INTRODUCTION GÉNÉRALE **13**

I. PROBLÉMATISATION ET QUESTION DE RECHERCHE 14
II. LA MÉTHODOLOGIE 17
1. Le recueil des données *17*
2. L'analyse de contenu *19*
III. LA STRUCTURE DU TEXTE 19

CHAPITRE I : ÉTAT DE L'ART **21**

I. UNE BRÈVE APPROCHE DU CONCEPT D'IDENTITÉ 21
1. Identité : un idiome aux contours flous *21*
2. Conceptions subjectivistes versus conceptions objectivistes *23*
3. L'identité : conceptions dures versus conceptions molles *24*
4. Identité individuelle versus identité collective *25*
II. DES CONSTRUCTIONS THÉORIQUES POUR PENSER LES DYNAMIQUES IDENTITAIRES DES RWANDAIS DE BRUXELLES. 28
1. Le prisme interactionniste *29*
1.1 Les phénomènes identitaires selon Erving Goffman 29
1.2 Fredrik Barth : Les frontières ethniques 32
2. L'appoint constructiviste *34*
3. Le concept de stratégie identitaire *35*
4. L'identité comme construction narrative *37*

CHAPITRE II : CONTEXTE DE LA RECHERCHE **41**

I. QUELQUES ÉLÉMENTS D'HISTOIRE 41
II. BREF HISTORIQUE DE L'ARRIVÉE DES RWANDAIS EN BELGIQUE 44
III. COMMUNAUTÉ RWANDAISE DE BRUXELLES : TAILLE ET COMPOSITION 44
IV. LES POLITIQUES RWANDAISES À DESTINATION DE LA DIASPORA DE BRUXELLES 48
1. Come and see *48*
2. Ndi Umunyarwanda : Je suis rwandais *49*

CHAPITRE III : LA DÉMARCHE EMPIRIQUE **53**

I. INTRODUCTION 53
II. LE TRAVAIL EXPLORATOIRE 53
III. LA RÉCOLTE DES DONNÉES 54
1. L'observation participante *54*
2. Les entretiens compréhensifs programmés *55*
3. L'échantillonnage *55*
3.1 L'âge et la question générationnelle 56
3.2 Le sexe 57
3.3 Le plus haut diplôme obtenu 57
3.4 L'ethnie 58
4. Les stratégies de recrutement *58*
4.1. Les personnes-relais 58
4.2 L'effet boule de neige 59
4.3 Le recrutement direct et aléatoire 59
5. Les informateurs *60*
6. Le guide d'entretien *60*
6.1 Objectif 61
6.2 Les thèmes 62
6.2.1 Bruxelles et ses personnes d'origine rwandaise 63
6.2.1.1 L'image de Bruxelles et les enjeux identificatoires 63

6.2.1.2 L'appropriation de Bruxelles ... 63
6.2.1.3 Pratiques des Rwandais et liens sociaux ... 64
6.2.2 La condition diasporique et les liens sociaux ... 65
6.2.3 La mémoire traumatique ... 65
6.2.4 La conclusion de l'entretien ... 66
IV. LES DIFFICULTÉS RENCONTRÉES SUR LE TERRAIN ... 70
1. Introduction du point ... 70
2. « Avec moi ou sans moi » - Le phénomène émique et l'enclicage en terrain antagoniste et conflictuel : comment faire avec ? ou « de quelques stratégies d'adaptation » ... 71
2.1 L'enclicage sur le terrain aux oppositions exacerbées ... 72
2.1.1 Assimilé à l'ennemi : une mise à distance définitive ... 73
2.1.2 En terrain « fraternel » : la convocation d'autres formes d'identités, la provocation et les ruptures d'empathie ... 73
2.1.3 En terrain adverse et politiquement actif : la déontologie, l'art du compromis et le registre descriptif pour détendre l'atmosphère et délier les langues ... 76
2.1.4 Enclicage et autocensure ... 78
2.2 Le phénomène « émique » en entretien qualitatif : l'empathie sous contrôle ... 80
3. Conclusion du point ... 81

CHAPITRE IV : ANALYSE DESCRIPTIVE DES DONNÉES ... 83

I. 'ENTRE-SOI' ET PRATIQUES DIASPORIQUES DE LA COMMUNAUTÉ RWANDAISE DE BRUXELLES ... 83
1.1. La localisation et l'endogénie ... 84
1.2 Le public et la donne intergénérationnelle ... 86
1.3 Les réseaux dans l'investissement des lieux rwandais ... 86
1.4 La toile, un espace interactionnel comme un autre ... 87
II. LES ENTRETIENS ... 89
1.1 Portrait d'Augustin ... 89
1.2. Portrait de Jeanine ... 91
1.3 Portrait de Georgette ... 93
1.4 Portrait de Joseph ... 96
1.5 Portait de Benoît ... 98
1.6 Portraits croisés de Turi et sa sœur Émérite ... 100
III. ANALYSE DESCRIPTIVE ... 102
1.1 Les carrières résidentielles et l'habiter de Bruxelles ... 102
1.1.1 Les carrières résidentielles et l'habiter de Bruxelles de la première génération ... 102
1.1.1.1 Bruxelles, la métropole ultime ... 102
1.1.1.2 Les trajectoires résidentielles ... 104
1.1.1.3 L'appropriation de l'espace bruxellois par les personnes d'origine rwandaise ... 106
1.1.2 Les carrières résidentielles et l'habiter de Bruxelles de la deuxième génération ... 109
1.1.2.1 L'aspect symbolique ... 109
1.1.2.2 Les stratégies résidentielles ... 110
1.1.2.3 L'appropriation de Bruxelles par les Rwandais de la deuxième génération ... 111
1.2 Pratiques et liens sociaux des Rwandais de Bruxelles ... 112
1.2.1. La première génération ... 113
1.2.1.1 Les bistrots ... 113
1.2.1.2 Les pratiques cultuelles et cérémonielles ... 114
1.2.1.3 Les liens sociaux ... 118
1.2.1.4 Le genre et la remise en question de l'ordre patriarcal ... 122
1.2.1.5 Les pratiques cultuelles ... 125
1.2.1.6 Les pratiques socio-professionnelles ... 125
1.2.2 Les pratiques socio-culturelles, cultuelles, professionnelles et les liens sociaux des Rwandais de Bruxelles de la deuxième génération ... 131
1.2.2.1 La deuxième génération et la culture rwandaise ... 131
1.2.2.2 Le référentiel panafricain ... 132
1.2.2.3 Le référentiel afro-américain ... 134
1.2.2.4 Le rapport au genre de nos informateurs de la deuxième génération ... 137
1.3 La mémoire traumatique et la question ethnique chez les Rwandais de Bruxelles ... 138
1.3.1 La première génération ... 138
1.3.1.1 Le réseautage ethnique ... 139
1.3.1.2 La mémoire traumatique ... 141
1.3.1.3 L'origine : un truisme ... 141

1.3.1.4 Le génocide de 1994 comme lieu de confrontation majeure ... 143
1.3.2 Mémoire traumatique et ethnicité au sein de la première génération ... 145
1.3.2.1 La transmission ... 145
1.3.2.2 Mémoire : discours officiel et concurrence des victimes ... 146
IV. CONCLUSION DU CHAPITRE ... 147

CHAPITRE V : DISCUSSION ... 149

I. LA PREMIÈRE GÉNÉRATION : SUBSTANTIALISME CULTUREL, ETHNICITÉ, GENRE ET QUESTION RACIALE ... 149
1.1. Le substantialisme culturel ... 149
1.1.1 La culture comme espace cognitif ... 150
1.1.2 La culture comme enjeu symbolique ... 153
1.2. L'ethnicité ... 156
1.2.1 De l'importation de l'ethnicité rwandaise en terre bruxelloise ... 157
1.2.1.1 En réponse à l'attribution identitaire ... 158
1.2.1.2 La préservation de l'unité de sens ... 159
1.2.1.3 La mémoire traumatique et la question ethnique ... 160
1.2.2 Le maintien de la différenciation ethnique des Rwandais de Bruxelles ... 162
1.2.2.1 Le réseautage ethnique ... 162
1.2.2.2 L'activisme politique transnational ... 164
1.2.2.3 L'omniprésente attribution identitaire ... 165
1.2.3 La différenciation ethnique des Rwandais de Bruxelles ... 167
1.2.3.1 Une différenciation ethnique peu culturalisée ... 168
1.2.3.2 Le réseau relationnel d'attribution ... 169
1.2.3.3 L'origine ... 170
1.2.3.4 La concurrence mémorielle ... 170
1.2.4 Du contrevenant ... 171
1.2.4.1 Le rôle des réseaux sociaux ... 172
1.2.4.2 La perte du réseau relationnel ... 173
1.3 Les Rwandais de Bruxelles de la première génération et la question raciale ... 174
1.4 Le rapport au genre du genre au sein de la première génération ... 177
1.4.1 L'économie relationnelle du couple ... 178
1.4.1.1 La division des tâches ménagères ... 179
1.4.1.2 Les rapports de pouvoir ... 180
1.4.2 Genre et transmission identitaire ... 181
1.4.2.1 filles et garçons : singularité ontologique et éducation différenciée ... 181
1.4.2.2 Culture et transmission identitaire ... 182
II. LA DEUXIÈME GÉNÉRATION : ÉCLECTISME CULTUREL ET QUESTION RACIALE ... 183
2.1 Disparités culturelles et malaise identitaire au sein de la deuxième génération ... 183
2.1.1. Un positionnement incertain entre des codes culturels différents ... 183
2.1.1.1 Le niveau rituel ... 184
2.1.1.2 Le rythme temporel ... 184
2.1.2 La vitrinisation de certains aspects culturels ... 185
2.2 La deuxième génération et la question raciale : la différenciation ... 187
2.2.1. La proximité interactionnelle ... 190
2.2.2 La proximité culturelle ... 191
2.2.3 Violence épistémique et stratégies identitaires ... 192

CONCLUSION GÉNÉRALE ... 195

ANNEXES ... 203

1. LES SPÉCIALISTES DU CHAMP ACADÉMIQUE RENCONTRÉS ... 203
2. LES PERSONNES RESSOURCES « DE TERRAIN » RENCONTRÉES ... 204
3. TABLEAU SYNTHÉTIQUE DES PERSONNES INTERVIEWÉES ... 210
4. LISTE DES LIEUX EXPLORÉS ... 215

BIBLIOGRAPHIE ... 217

Préambule

Cette thèse est le fruit de rencontres. Que ce soit dans la volonté qui a mené à son entame, dans les directions théoriques et méthodologiques explorées, dans les ruptures et autres changements de cap ou dans les rencontres avec l''autre' et avec 'autre chose'. Ces rencontres auront été déterminantes. L'objet de ce préambule est de spécifier d'où nous parlons en retraçant l'histoire de ces rencontres.

La première rencontre est celle d'une histoire dramatique. Une histoire-fardeau. Une histoire qui rechigne à se laisser métaboliser en des souvenirs évanescents et confus qui se racontent avec légèreté pendant les longues soirées d'hiver. Une histoire qui s'astreint à garder vivaces des instants marquants, encombrant la mémoire courte et réduisant l'étendue de la perception du présent. Bref, une histoire-émotion qui ne se laisse pas facilement raconter. Mais raconter n'est-ce pas prendre distance ? N'est-ce pas mettre ses idées en place et comprendre d'une certaine manière ce qu'on se propose de raconter ? Si l'on peut difficilement raconter une émotion que l'on éprouve encore, vouloir la raconter n'est-ce pas une manière de la 'refroidir' ? De la ramener dans le domaine de ce qui est racontable et donc, d'une certaine façon, vivable à long terme ? C'est sans doute là que réside l'explication de l'impulsion première, du besoin avant l'envie, de l'intention avant le commencement proprement dit de cette thèse. Cette « intellection » forcée, selon Jean-Paul Sartre dans « L'Orphée noir », cette préface de la *Nouvelle poésie nègre et malgache* de Léopold Sedar Senghor (1949, p. 4), est parfois inhérente au travail identitaire. Mais, à bien des égards, cette thèse fut bien plus, et fit bien moins. Ou plus exactement, elle fut et fit autre chose. Elle fit bien moins car elle ne put être un travail de 'reconstruction personnelle', bien que la réflexion sur la place du chercheur dans le jeu interactionnel comme source d'enseignement sociologique y ait pris une part importante. Elle fut bien plus en dépassant le cadre strict de l'ethnicité pour embrasser d'autres dimensions en suivant, en cela, les dynamiques identitaires observées chez les Rwandais de Bruxelles. Enfin, elle fut et fit autre chose car la démarche fut en elle-même source de repositionnement identitaire. Qu'il s'agisse des questions déontologiques et méthodologiques ou de la confrontation continue avec d'autres chercheurs, dont les critiques n'ont cessé de pousser à la remise en question, y compris à un niveau personnel, ce travail de recherche a conduit à une prise de distance qui aboutit à rendre compte d'une réalité bien plus complexe que celle hypothétiquement escomptée à son commencement.

Les sciences sociales et les 'pairs' constituent une autre rencontre, cruciale. « Les rapports humains constituent un domaine qu'il est possible d'étudier scientifiquement ». Voilà une assertion qui résonna d'emblée, et avec force, à nos oreilles encore néophytes. Cette première leçon, et d'autres qui devaient suivre, concernaient des thèmes classiques de la sociologie tels que l'éducation, les classes sociales ou encore la religion et ne portaient pas sur des phénomènes identitaires, objet central de cette thèse. Néanmoins, l'intérêt avait été éveillé. Il ne se tarira pas. Bien au-delà de l'éveil de l'intérêt, les sciences sociales furent coupables d'autre chose. En fournissant des cadres théoriques utilisés pour penser des sujets différents – et différents de notre sujet de recherche – et penser ces sujets différemment, elles participèrent au décentrement

dont nous avions besoin pour construire notre problématique personnelle en objet sociologique. Les changements apportés à la manière de nommer notre problématique traduisent le chemin conceptuel parcouru sous les coups de boutoir, entre autres, de l'interactionnisme. *Les transformations identitaires* fut la première appellation de notre objet de recherche. Au fil des lectures, cette appellation nous sembla supposer un passage entre un aspect fini vers un autre aspect fini, ce qui, de par sa téléologie et son essentialisme, était aux antipodes de la conception interactionniste. La notion de *réaménagements identitaires* prit le relais. Longtemps cette manière de nommer notre problématique nous sembla en phase avec le dynamisme que suppose l'interactionnisme jusqu'à ce que nous nous rendions compte que le mot *réaménagements* pouvait tout autant présumer la perte d'un état fixé vers un nouvel état. Moins essentialiste et téléologique que la notion de *transformations*, celle de *réaménagements* ne semblait donc pas non plus à même de s'appliquer aux jeux identitaires que nous observions et durant lesquels, au gré des contingences, certains aspects identitaires abandonnés pouvaient refaire surface. L'appellation de *dynamiques identitaires* fut, en fin de compte, retenue. Celle-ci nous semble, en effet, refléter au mieux l'imprévisibilité et l'importance des contingences dans les stratégies identitaires des acteurs sociaux, sans pour autant nier d'autres aspects, tels que l'auto-compréhension et l'autoévaluation, un rôle dans les positionnements sociaux. Plus que les autres notions, elle nous paraît pouvoir rendre compte de la fluidité – cet incessant mouvement entre les aspects environnementaux et ceux plus internes à la personne – entre les éléments issus des premières socialisations et ceux plus récents, dans la définition de soi par les informateurs que nous avons approchés.

Pour ce qui est de la 'communauté des pairs', elle fut une sorte de 'comité de vigilance' : « Ce n'est pas une psychanalyse personnelle mais un travail de recherche sociologique. Dis-nous exactement comment tu vas t'y prendre », nous intimèrent certains membres de notre comité d'encadrement scientifique, et cela dès notre première réunion. Les participants aux différents séminaires et autres colloques au sein desquels nous avons eu l'honneur de présenter l'avancement de nos travaux furent tout aussi pointilleux.

La dernière rencontre, avec le « terrain », fut sans doute la plus éprouvante. Chercheur endogène, nous fûmes identifié comme partie prenante dans les stratégies identitaires d'un terrain aux enjeux identificatoires particulièrement antagonistes et conflictuels. Cette thèse donne une place importante aux astuces développées, non seulement pour nous jouer des écueils liés à cette situation, mais aussi, parfois, pour faire de cette contrainte une force, tout particulièrement lors des entretiens. L'analyse du lien entre les aspects idiosyncrasiques du chercheur et l'heuristique ne s'arrête cependant pas là. La place de l'univers culturel du chercheur, dans l'interaction de celui-ci avec son terrain, fait également partie de l'analyse épistémologique déployée dans cette thèse. Elle se développe à deux niveaux. C'est premièrement le cadre de compréhension et d'interprétation du monde – ce qu'Olivier de Sardan (1998) nomme le phénomène émique – et des incidences possibles de cette situation sur une recherche en sciences sociales. Deuxièmement, c'est la place de la langue, étudiée cette fois-ci comme « transmetteur d'un univers particulier de significations » (Luckmann & Berger, 2013, p. 19), qui ne sont pas – toujours – pleinement saisissables au départ d'un autre univers culturel. Les dynamiques identitaires, dont cette situation peut être le catalyseur, pour des

personnes naviguant entre des cultures différentes, sont ce que nous avons voulu comprendre en prêtant attention à l'importance de la langue dans l'autodéfinition et l'auto-compréhension de soi (Ricœur, 1990).

C'est de cette odyssée intellectuelle et identitaire, retranscrite au travers des canons méthodologiques de rigueur, qu'il s'agira ici dans les pages qui suivent.

Introduction générale

« À l'étranger, on n'est invité à danser que si l'on est un très bon danseur ». Dans la langue rwandaise, celui qui a recours à ce proverbe veut souligner les défis qu'il y a à vivre en dehors de son univers culturel d'origine et, plus généralement, là où l'on est considéré comme un étranger. *« Celui qui va chez les mangeurs de mouches, les mange crues »*, est un autre de ces adages rwandais qui invitent à l'adaptation culturelle en situation migratoire. Ces recommandations rwandaises, qui traduisent l'incidence de la situation migratoire sur les dynamiques identitaires, constituent le point de départ de notre propre questionnement.

L'objet de cette thèse a à voir avec les dynamiques identitaires, en contexte diasporique et urbain, d'une population dont l'histoire est profondément marquée par le génocide de 1994 au Rwanda. En effet, 60 % des personnes d'origine rwandaise en Belgique sont arrivées comme demandeurs d'asile (Demart & al., 2017). Un chiffre qui va dans le sens des observations de Bakunda Icyicaro (2006). L'anthropologue rappelle que l'histoire du Rwanda est émaillée de différentes éruptions de violence ethnique, qui sont les principales raisons d'émigration et dont le sommet ultime est sans nul doute le génocide de 1994. Le paroxysme de cette longue et sanglante rivalité ethnique a emporté plus d'un million de Rwandais, essentiellement des « Tutsis », mais également un certain nombre de « Hutus » appelés « modérés » dans le discours médiatique. Il a également été à l'origine de la plus grande vague d'émigration qu'ait jamais connue le Rwanda. À sa suite, environ deux millions de Rwandais prirent le chemin de l'exil (Toure, Palme, Johnson-Sirleaf, 2000).

Bien des ouvrages ont été écrits sur le Rwanda et le génocide de 1994. Bien des explications ont été tentées quant aux origines de ce génocide. De nombreuses analyses des cristallisations identitaires qui ont conduit à ce génocide ont été tentées (Chrétien, 2010 ; Vidal, 2014). La recherche dont il est question ici ne s'inscrit pas dans cette lignée de travaux. Elle n'entend pas non plus exposer les racines de la haine ethnique qui déchire le Rwanda. Cette thèse s'intéresse aux Rwandais – et Belges d'origine rwandaise – de Bruxelles là où ils sont, ce qu'ils font et ce qu'ils disent ; en d'autres termes, leurs lieux d'habitation et de prédilection, leurs pratiques socioculturelles et la manière dont ils qualifient ces pratiques, également la manière dont ils se qualifient eux-mêmes. En ce qu'elle prend appui sur l'interprétation, par les personnes elles-mêmes, de leur place dans un espace interactionnel donné, cette thèse s'inscrit dans une approche non seulement interactionniste mais également compréhensive (Weber, 1984).

Au regard du terrain sur lequel repose cette recherche doctorale, d'aucuns pourraient s'attendre à y trouver une dimension prescriptive, des recommandations. Comme l'illustre la manière dont nous avons choisi d'intituler cette thèse, le projet premier de notre démarche est de comprendre. Comprendre les dynamiques identitaires des Rwandais de Bruxelles telles qu'elles se donnent à voir dans les manières de se définir et de définir les autres, également dans les stratégies d'appropriation de Bruxelles, ce nouvel environnement d'une diaspora dont l'exil n'a pas été volontaire. Selon Bordes-Benayoun (2002), le sentiment de déracinement et de perte lié à la condition diasporique influence les dynamiques identitaires des populations qui y sont

soumises. C'est dans ce cadre, par exemple, que les 'choix de vie'[1] constituent un domaine d'analyse important, en ce qu'ils peuvent révéler des stratégies identitaires dominantes chez les Rwandais de Bruxelles.

I. Problématisation et question de recherche

Dans ses travaux, qui invitent à la prudence des usages de l'expression *'identité'*, Brubaker (2001, p. 15) identifie cinq domaines dans lesquels ce terme est mobilisé, à des fins de « pratique sociale » ou « analytiques ». En premier lieu, l'auteur cite le rappel de l'identité pour expliquer ce qui constitue le déclencheur de l'action sociale en dehors de l'intérêt personnel. C'est, en second lieu, ce qui est transversal à un collectif d'individus, que ce soit sous la forme de conditions objectives (les marqueurs sociologiques – tels que la race, le sexe, le niveau socioprofessionnel, etc. – et leur impact sur les trajectoires des individus) ou au niveau de la perception subjective de ces traits identitaires attribués aux individus. En troisième lieu, et tout en émettant des réserves sur la possibilité même d'étude d'une quelconque essence individuelle, Brubaker note que, sous l'influence des travaux d'Erikson (1956), en psychologie donc, le même terme peut renvoyer à ce qui serait unique à un individu donné. Le quatrième aspect identifié par Brubaker renvoie à l'utilisation « postmoderne » du concept, évoquant la « nature instable, multiple et fragmentée du – moi – contemporain » (Brubaker, 2001, p. 20). En cinquième lieu, enfin, le terme 'identité' décrit une « auto compréhension particulière », singulière à certains groupes sociaux (Brubaker, 2001, p. 20), qu'on peut, par exemple, voir dans la formation des mouvements sociaux. L'auteur note qu'il existe des liens explicites entre les deux derniers paradigmes, soit entre l'existence d'une multitude de façons de se voir et l'émergence de convergences identitaires, en fonction de conditions sociohistoriques particulières et dans l'entendement même que les personnes ont d'elles-mêmes.

Le questionnement de l'identité à la base de notre recherche s'inscrit dans ces deux derniers paradigmes. Nous considérons l'expression identitaire comme étant contextuelle, protéiforme et s'originant dans l'expérience sociale de l'individu. Nous considérons également que les conditions sociohistoriques peuvent conduire à la cristallisation d'une certaine façon de se voir au sein d'un groupe d'individus et se muer en un possible déclencheur d'une action sociale collective. C'est en particulier sur la base de cette conception de l'identité que nous avons choisi, comme angle d'approche privilégié de notre objet, l'interactionnisme.

L'interactionnisme considère le contexte interactionnel comme un espace primordial du jeu sociologique. Celui-ci est à la fois la scène d'expressions identitaires (Goffman, 1991) et, en amont, la fabrique de ces mêmes expressions, dont la connaissance doit être partagée par les personnes en présence, afin de permettre l'interaction (Barth, 1969).

C'est en se posant la question de ce que peuvent être les contextes interactionnels des Rwandais de Bruxelles et ce qui peut en expliquer les aspects et les variations, qu'il nous a semblé possible de dégager trois caractéristiques transversales à cette population afin d'éclairer ses dynamiques

[1] Nous entendons par-là les choix matrimoniaux, professionnels, scolaires, de l'habiter, etc.

identitaires les plus marquantes : la condition diasporique, le fait urbain et la mémoire traumatique.

Partis, pour la plupart, en fuyant guerre et conflits, sans perspective claire de retour mais en relation avec d'autres personnes d'origine rwandaise installées dans d'autres pays, les Rwandais de Bruxelles sont une communauté diasporique au sens plein du terme. Savoir si, et en quoi, le sentiment de déracinement et de perte, qu'une auteure comme Bordes-Benayoun (2002) lie à la condition diasporique, influencerait les dynamiques identitaires des personnes d'origine rwandaise vivant à Bruxelles a été notre raison principale du recours à ce concept Ceci, aux côtés des questions sur soi que le choc culturel présent dans toute démarche migratoire occasionne.

En ce qui concerne la mémoire traumatique, c'est à un double niveau que celle-ci nous a intéressé. À un premier niveau, intra-personnel, nous nous sommes demandé dans quelle mesure le fait d'avoir vécu une violence de l'ampleur d'un génocide – avoir perdu des membres de sa famille, par exemple – ne figeait pas la mémoire à ces événements. Ce questionnement prend appui sur des travaux qui montrent qu'il existe une liaison entre la mémoire traumatique et les dynamiques identitaires subséquentes (Mathier, 2007). À un deuxième niveau, cette fois-ci collectif, nous nous sommes demandé si, et dans quelle mesure, la mémoire collective des Rwandais de Bruxelles a intégré l'histoire traumatique et le génocide de 1994 au Rwanda dans une trame narrative qui en retour pourrait influer sur les dynamiques identitaires de notre population de référence, comme le laisseraient supposer les travaux d'Halbwachs (1968). Pour rappel, Halbwachs s'intéresse à la force des repères qui structurent la mémoire individuelle et qui l'insèrent dans la mémoire collective de la communauté de référence. Pour lui, les monuments ou encore les dates et personnages historiques en font partie. Non seulement la mémoire collective joue un rôle essentiel dans la construction identitaire, mais le langage est l'aspect essentiel au travers duquel se transmet la mémoire collective. Bien qu'il n'ait pas spécifiquement parlé de génocide, il nous semble que celui-ci est de nature à faire partie de ces repères. En effet, en participant à l'organisation de la mémoire collective, le génocide impacte nécessairement l'agencement identitaire de ceux qui l'ont vécu ainsi que celui des générations suivantes. C'est en raison de la mémoire traumatique que nous nous intéressons aux tribulations de l'identité ethnique des Rwandais de Bruxelles et à leur place dans les dynamiques identitaires globales des Rwandais de Bruxelles.

Pour ce qui est du milieu urbain, c'est singulièrement la concentration humaine et la diversification sociale, particulières aux villes, qui nous ont d'emblée semblé avoir une influence sur les dynamiques identificatoires des Rwandais de Bruxelles. Nous nous sommes demandé si, et le cas échéant dans quelle mesure, la dimension urbaine peut influer sur les dynamiques identitaires par le fait d'un affaiblissement du contrôle social intracommunautaire et d'une imitation sociale (Grafmeyer, 1994). En d'autres mots, est-ce que les personnes d'origine rwandaise vivant à Bruxelles puisent dans des communautés immigrées plus anciennes des modèles d'organisation de leur propre 'entre-soi' ? Quelles places occupent cet 'entre-soi' et les réseaux intracommunautaires dans l'aménagement de leur vie quotidienne ? La diversification sociale pousse-t-elle à investir d'autres milieux socio-culturels? Inversement,

conduit-elle à un repli identitaire, dans une démarche de préservation identitaire et de conservatisme culturel diasporiques ? Enfin, à quelles conditions ces processus ont-ils lieu ?

Aux côtés de la condition diasporique, de la mémoire traumatique et du milieu urbain, les caractéristiques sociologiques traditionnelles telles que le genre, la race, le niveau socioprofessionnel et bien entendu l'ethnie constituent une série de critères qui nous permettent de caractériser avec plus de précision les dynamiques identitaires des Rwandais de Bruxelles. En effet, comme le stipulent les tenantes de l'intersectionnalité (Crenshaw, 1989), les aspects identitaires ne varient pas indépendamment d'autres aspects identitaires qui leur sont reliés. Par exemple, on n'est pas une femme – ou un homme – de la même manière si on est noire ou blanche, riche et très instruite ou pauvre et sans diplôme.

Concrètement, notre problématique pourrait se résumer à la question de recherche que nous libellons ainsi : « Comment se fondent et s'organisent les identités des Rwandais de Bruxelles et quelle place accordent-ils aux identifications ethniques importées du Rwanda ? Et s'il y en a, quel(s) rôle(s) jouent le milieu urbain, la mémoire traumatique et la condition diasporique dans ces dynamiques identificatoires ? »

Par ailleurs, et au-delà de cette perspective que nous appelons « empirique » dans la présente thèse, notre problématique est également d'ordre épistémologique. De manière subsidiaire à ce que nous venons d'annoncer comme projet de recherche, nous voulons contribuer à une meilleure compréhension des conditions de production du savoir anthropo-sociologique de 'l'intérieur'. Ce que peuvent représenter comme écueils – ou adjuvants – le fait de posséder les mêmes caractéristiques culturelles[2] que la population étudiée, dans le recueil et l'interprétation des données, est l'objet central de cette démarche. En quoi les caractéristiques identitaires attribuées au chercheur, dans ses interactions avec les informateurs et plus largement les jeux identificatoires[3] auxquels il est associé dans le contexte interactionnel de sa recherche, interfèrent, ou non, dans le caractère du matériau empirique constitué ? Un bagage culturel proche de celui des informateurs apporte-t-il une plus-value dans l'interprétation et l'analyse des données en raison d'une maîtrise sémiologique supposée plus grande ? Est-il de nature à préjudicier l'analyse par le biais de raccourcis cognitifs ou d'une surinterprétation ? Des dispositifs méthodologiques particuliers doivent-ils être aménagés dans des cas de cette nature ? Autant de questions auxquelles cet axe épistémologique souhaite apporter des éléments de réponse.

[2] Pour Olivier Sardan (1995), la proximité culturelle engendre une familiarité cognitive qui peut interférer dans l'interprétation des données. Il lui a donné le nom de phénomène *émique*.

[3] Nous entendons par cet énoncé l'état des relations entre les groupes d'identification en interaction. Le même auteur qualifie d'*enclicage,* le fait qui consiste à identifier un chercheur à un groupe identitaire particulier, surtout quand cela est de nature à influencer le recueil des données.

II. La méthodologie

1. Le recueil des données

Le travail de recherche ici présenté est essentiellement ethnographique. Notre volonté est de saisir, de manière aussi fine que possible, les dynamiques identitaires des Rwandais de Bruxelles et la place des identifications ethniques importées du Rwanda dans ces dynamiques. Ceci également au regard de l'organisation de la vie de ces Bruxellois d'origine rwandaise, d'après leur propre point de vue sur ladite organisation. Comme cela est souvent le cas lorsqu'il s'agit de travaux de type socio-anthropologique, l'enquête de terrain est la voie choisie pour la récolte des données.

De par la complexité de notre problématique et la gageure que constituerait sa transformation en variables fermées pouvant être saisies à travers un raisonnement exclusivement hypothético-déductif que propose la logique quantitative, l'utilisation des méthodes qualitatives s'est imposée à nous. L'enquête de terrain a donc été privilégiée en ce qu'elle offre, dans sa double entrée – observation participante et entretiens -, un potentiel plus diversifié dans la récolte des données.

Trois phases composent notre démarche empirique. Deux se succèdent dans le temps, une troisième les traverse, à savoir une phase exploratoire, une observation participante et la conduite d'entretiens compréhensifs.

La démarche exploratoire renvoie aux entretiens menés auprès de personnes ressources que l'on peut classer en deux catégories : des chercheurs versés dans les différents domaines qui charpentent notre problématique et des acteurs de terrain opérant au sein de la communauté rwandaise de Bruxelles. L'objectif dévolu à ce travail d'exploration est, d'une part, la mise à l'épreuve de notre problématisation et de notre montage méthodologique auprès de 'pair', chercheurs dans la même aire ; d'autre part, il s'agit, lors d'entretiens menés auprès des 'leaders communautaires' – soit des personnes qui sont investies dans les milieux rwandais et qui sont connues pour en connaitre les rouages –, d'avoir une première approche du terrain, autrement dit, des accroches pour y naviguer, des lieux à visiter, des aspects caractéristiques à considérer lors des entretiens subséquents ou dans le choix de nouveaux informateurs, etc. Nous reviendrons plus loin, plus concrètement et plus en détails, sur ce travail d'exploration et notamment sur ce que notre démarche heuristique lui doit.

En ce qui concerne l'observation participante, nous l'avions imaginée sur une durée minimale de deux ans. Consécutive au travail exploratoire que nous avons exposé supra, elle devait concerner les lieux – et situations – qui rassemblent les Rwandais de Bruxelles, qu'ils soient publics ou privés, tels que les bistrots, les églises, les associations sans but lucratif, les cérémonies culturelles – mariages, enterrements, baptêmes, etc. – mais aussi les domiciles des membres des communautés rwandaises de Bruxelles. L'objectif que nous avions dévolu à l'observation participante est la caractérisation des milieux rwandais à Bruxelles, dans sa morphologie, mais aussi dans sa physiologie pour paraphraser Durkheim (Steiner, 1994). En

suivant Durkheim qui définit le niveau morphologique comme étant la disposition spatiale en rapport à l'organisation sociale, nous nous proposions d'étudier la manière dont se distribuent les milieux rwandais à Bruxelles, mais aussi les trajectoires résidentielles des Bruxellois d'origine rwandaise : ce que peuvent être les lieux qu'ils habitent ou qu'ils fréquentent majoritairement à Bruxelles, les éventuels patterns qui se dégageraient de cet 'habiter' et les possibles liens entre ces patterns et les dynamiques identitaires de cette population. Voici ce que nous voulions comprendre. En ce qui concerne la physiologie sociale que Durkheim conceptualise comme étant l'ensemble des manifestations de la vie sociale, elle renvoie ici aux dynamiques culturelles observables dans les milieux rwandais de Bruxelles. Bref, au-delà de la localisation et des caractéristiques identificatoires de ceux qui fréquentent ces différents lieux, c'est 'ce qui s'y fait' qui intéresse la physiologie sociale. Ce sont les manifestations culturelles que cet angle physiologique permet, selon nous, d'appréhender : ce que ces manifestations donnent à voir à travers ce qu'elles doivent à l'ici et à l'ailleurs, au maintenant et à l'avant et ce qu'elles nous disent des dynamiques identificatoires des personnes d'origine rwandaise qui habitent Bruxelles.

Pour ce qui est des entretiens compréhensifs devant accompagner l'observation participante dans notre enquête de terrain, nous les avons pensés individuels et semi-directifs. Individuels pour que l'informateur puisse se sentir suffisamment à l'aise pour nous parler des aspects aussi intimes que les phénomènes identificatoires, et semi-directifs pour que nos questions et objectifs puissent garder la priorité, tout en laissant de l'espace pour d'éventuels éléments pertinents mais non anticipés par le chercheur. Pour tenter un parallélisme grossier avec le modèle de « l'interactionnisme symbolique » (Laberge, 2009), l'observation participante est ce qui permet de saisir la dynamique des échanges entres les Rwandais de Bruxelles et entre ceux-ci et d'autres populations, alors que les entretiens compréhensifs nous aident à saisir le sens. Le sens que les Bruxellois d'origine rwandaise donnent à leurs interactions et à leurs identifications.
Ainsi, au-delà des entretiens avec des spécialistes (des domaines sur lesquels est bâtie notre problématique et des personnes ressources au sein des communautés rwandaises de Bruxelles), des entretiens semi-directifs ont été organisés avec des informateurs aux caractéristiques diversifiées selon des catégorisations sociologiques classiques telles que l'âge, le sexe, l'ethnie et le niveau socioprofessionnel. À partir d'un échantillonnage plus significatif que représentatif comme cela est le cas en pareille situation, ces entretiens apportent un regard 'compréhensif' essentiel, selon nous, en ce qui concerne les phénomènes d'identification. Ces entretiens nous ont permis de saisir les dynamiques identitaires des Bruxellois d'origine rwandaise à travers la manière dont ils se décrivent et décrivent leurs parcours, les raisons qu'ils donnent à leurs choix de vie, également à travers les éléments idéologiques qu'ils mobilisent pour se raconter et raconter les rapports sociaux auxquels ils prennent part. Dans son ouvrage *Soi-même comme un autre*, Ricœur (1990) nous dit que les identifications se révèlent et se forment dans le discours qui, lui-même, est dépendant de l'univers idéologique dans lequel baignent les acteurs. Que se passe-t-il quand cet univers est bouleversé par la diasporisation ? Et surtout que s'est-il passé pour les Rwandais de Bruxelles ? Comment et avec quels mots se racontent-ils et qu'est-ce que cela veut dire du 'comment' ils s'identifient ? Autant de questions auxquelles les entretiens compréhensifs entendent répondre.

2. L'analyse de contenu

L'analyse de contenu est la technique d'analyse de notre choix. Dans le droit fil de ce que suggère Negura (2006), notre objectif est d'aller plus loin qu'une analyse du contenu. Ainsi, en plus de nous pencher sur des régularités dans les discours, en tant qu'aspects qui reviennent le plus souvent chez un plus grand nombre ou le plus souvent chez des groupes particuliers d'informateurs, le principe est de saisir les relations entre les éléments du discours. À quel moment de l'entretien apparaît tel ou tel autre propos ? Qu'est-ce qui le précède ou qui le suit ? Si nous relevons des tics de langage, des silences, des néologismes récents, etc., à quel moment apparaissent-ils ou à l'abord de quel sujet en particulier ? L'idée est donc de voir s'il y a des patterns dans l'expression et le discours de nos informateurs qui sont, sur le plan des dynamiques identificatoires, signifiants.

Le matériau sur lequel l'analyse sera construite inclut des éléments glanés au gré de l'observation participante mais également d'autres sources telles que les blogs internet. Il va donc bien au-delà du contenu des entretiens. L'analyse de contenu sur laquelle cette recherche prend appui concerne ainsi l'ensemble du matériau qu'elle met en dialogue.

III. La structure du texte

Quatre chapitres charpentent cette thèse. Le premier chapitre est dévolu à l'état de l'art et aux montages théoriques destinés à rendre raison du matériau collecté.

Le deuxième chapitre est plus descriptif et vise à familiariser le lecteur avec le contexte de notre recherche. Nous y abordons, en plus de quelques éléments de l'histoire du Rwanda, la composition de la communauté rwandaise de Bruxelles, ses pratiques et ses 'entre-soi'.

Dans le troisième chapitre, nous revenons extensivement sur la démarche empirique. Après y avoir exposé notre démarche heuristique, nous y résumons, sous le titre *Difficultés rencontrées sur le terrain,* notre rencontre avec un terrain particulièrement antagoniste et les incidences de nos caractéristiques identificatoires.

Dans le suivant, le quatrième chapitre, nous y présentons nos données, leur analyse et leur interprétation. C'est également le chapitre dans lequel nous discutons nos résultats, à la lumière de nos hypothèses initiales, avant une conclusion générale qui récapitule le chemin parcouru.

Chapitre I : État de l'art

Ce chapitre est construit autour de deux axes. En premier, nous allons revenir sur le trajet conceptuel du phénomène identitaire et les apories auxquelles ont souvent conduit ses tentatives d'étude. Objet d'étude largement transdisciplinaire, nous exposerons, dans un deuxième temps, les constructions théoriques que nous avons choisies pour constituer notre cadre d'analyse des dynamiques identitaires des Rwandais de Bruxelles.

I. Une brève approche du concept d'identité

1. Identité : un idiome aux contours flous

Le terme « identité » est hautement polémique en sciences sociales. Pourtant il est largement utilisé. Il lui est reproché de charrier des significations contradictoires et hétéroclites, d'amalgamer la pratique et l'analyse sociales ou d'être une force intrinsèquement réificatrice de ce qui est censé n'être qu'un processus (Brubaker, 2001). Citant l'écrivain Georges Orwell, Brubaker estime que les sciences sociales ont fait, avec le terme « identité », « La pire des choses qu'on puisse faire avec les mots », c'est-à-dire, « de capituler devant eux » (2001, p. 1).

Étymologiquement, les mots 'identité', 'identique' et 'identifier' ainsi que leurs différentes déclinaisons auraient une commune origine dans l'expression latine : *idem* (Oudin, 2012). Les autres langues occidentales, romanes ou germaniques, qui utilisent ce terme l'auraient trouvé au même endroit. Ainsi l'expression anglaise *identity* serait un emprunt direct à celle française d''identité', et sa contrepartie allemande *Identität* proviendrait du terme latin *identitas.* Avec ce premier usage, c'est-à-dire la définition de ce qui serait commun à un groupe d'individus ou ce qui resterait inchangé chez un même sujet, Brubaker (2001) cite plusieurs autres utilisations du terme 'identité' à l'intérieur desquelles le manque de relation logique serait manifeste. Ainsi l''identité' signifierait tour à tour :

a) une « autocompréhension particulariste » qui expliquerait un mode d'action non guidée par l'intérêt ;

b) ce qui serait similaire entre plusieurs personnes ou diachroniquement similaire chez la même personne ;

c) prétendument l'essence du « moi » ;

d) ce au nom de quoi la conception essentialiste du point précédent serait critiquable ;

e) ce qui fonderait la solidarité et l'« autocompréhension collective » ;

f) le caractère parcellaire du « moi » dont l'unité ne se constitue qu'à travers le discours, etc.

En addition à ces aspects, Brubaker (2001) note que le même terme est utilisé pour désigner des conceptions de l''identité' contradictoires : celles « dures », cristallisées, et celles « molles » dénuées d'une très grande charge émotionnelle. Selon lui, on ne peut convoquer la même expression pour comprendre des identités cristallisées, qui peuvent apparaître lors des grands conflits par exemple, et celles multiples et nuancées que mettent en lumière les

constructivistes. Par ailleurs, il déplore l'amalgame que peut créer un même usage dans la pratique et dans l'analyse sociale. Cet amalgame ne permettrait pas la distance critique que suppose l'analyse sociale. Il prône ainsi son abandon au profit des dénominations moins équivoques et moins réifiantes.

Dans *Les embarras de l'identité,* Descombes (2013) est à peine plus tendre. Prenant au mot l'étymologie – déjà décrite – du mot 'identité', comme l'ont fait d'autres philosophes bien avant la modernité, il en dénonce les apories conceptuelles, à tout le moins, sur le plan nomologique. Il reprend à son compte le questionnement ancien sur l'impossibilité de déterminer ce qui, réellement, resterait le même chez un individu particulier, et ce qui le collectivise. Prenant exemple sur les Français ou les Romains, il se demande ce qui autoriserait à affirmer que nous parlons d'un même peuple à des siècles d'intervalle quand il y a eu un renouvellement complet de la population. Mais contrairement à Brubaker (2001), Descombes (2013) ne préconise pas l'abandon du mot 'identité' dans l'analyse sociale. Il appelle à laisser de côté la prétention de pouvoir comprendre, sur le plan empirique, ce qui reste effectivement inchangé chez un sujet, individuel ou collectif, et à travailler sur les aspects normatifs – au sens de ce qui norme – de l'identité. Dans une savante dialectique, il rapporte deux arguments qui excluent toute possibilité de saisie rationnelle de l'identité sur un plan nomologique : « les arguments physique et rationnel » (Descombes, 2013 p. 58). Sur le plan 'physique', rien n'est immuable. Toute matière est en constant changement, ce qui rend l'idée d'une stabilité que pourrait décrire l''identité*'* impensable. D'autre part, sur le plan 'rationnel*'* cette fois-ci, si rien n'est stable, rien ne peut être identique à rien. Deux entités en proie à un flux constant de leurs propres constituants ne peuvent avoir une relation d'identité entre elles et une chose ne peut pas être identique à elle-même. Pour expliciter cette dernière partie de la phrase, Descombes (2013, p. 60) utilise cette formule : « La chose dont je vous parle est bien la chose dont je vous parle ». Ce qui reviendrait à « ne rien dire du tout de la chose en question » (Descombes, 2013 p. 61). Pourtant, comme l'auteur le note lui-même, on continue à avoir recours au mot 'identité'. Nous faisons 'comme si' les choses pouvaient être stables. Cette « comédie de l'identité » (Descombes, p. 62), qui oriente nos actions et nos interactions, devrait être notre focus analytique, par le fait même qu'elle produit des normes qu'il est possible d'étudier.

Pour notre part et dans la présente thèse, bien que nous partagions ces réserves, nous ne nous sommes pas abstenu d'utiliser le terme 'identité', pour deux raisons essentiellement. La première est stratégique. En effet, ce terme s'est imposé dans la littérature qui traite des phénomènes identitaires et il serait difficile, selon nous, d'en forger d'autres sans égarer le lecteur. Notre deuxième raison est issue de nos lectures philosophiques et, entre autres, des travaux de Michel Foucault. Dans *Les mots et les choses* (1966), Foucault nous invite à décoller les mots des choses. Il montre que le même mot ne décrit pas la même chose à des époques différentes et que, dans l'*épistémè* actuel, l'univers des sens et des désignations est très éloigné de l'univers des choses. En d'autres termes, les mots ne sont plus créés pour désigner, de la manière la plus adéquate possible, les choses qu'ils sont censés désigner ou annoncer. Dans *L'archéologie du savoir* (1969), il va plus loin en montrant, cette fois-ci, que le rappel des mots, des concepts et des théories ne se fait pas dans un univers éthéré et de pure rationalité mais qu'il souscrit à un système de règles, circonscrit à une époque, qui rend possible ce même rappel. Il

appelle ces conditions « formations discursives » (pp. 47, 98). Un mot ou un concept est ainsi utilisé en fonction du contexte et non pas uniquement en référence aux choses. Si on continue à le suivre, en prenant les précautions qu'il faut selon les proportions nécessaires, la prudence à laquelle nous appelle Brubaker (2001) en ce qui concerne le concept d''identité' devrait aussi concerner les concepts sociologiques qui sont aussi concernés par la distance entre la désignation et la chose. À ce propos, les débats qui entourent l'usage des catégories aussi massivement utilisées que 'classe sociale', 'race' et 'sexe' exemplifient l'importance d'une définition aussi claire que possible du cadre de rappel d'un concept quel qu'il soit.

2. *Conceptions subjectivistes versus conceptions objectivistes*

Quelques continuums traversent ces différentes approches et analyses du phénomène identitaire. Parmi eux, on peut citer celui allant de l'identité individuelle à l'identité collective, celui qui met en contraste les conceptions « molles » et les conceptions « dures » de l'identité ou encore celui qui différencie les approches objectivistes des approches subjectivistes (Brubaker, 2001).

Les conceptions objectivistes sont celles qui proposent de voir dans les identités des destinations finies, des auto-compréhensions souveraines qui vont, dans un même mouvement, guider et expliquer les actions des individus. L'identité est de ce fait conçue comme étant un ensemble de traits, qu'il est possible de distinguer analytiquement, qui font d'un individu un être singulier et qui sont caractérisés par une grande stabilité. Deux aspects séparent cependant les conceptions objectivistes. Pour certains auteurs, c'est la réalité biologique qui contraint et guide la formation des identités (Dianteill, 2012). D'autres, tout autant objectivistes, laissent une place importante aux processus sociaux dans la construction identitaire mais insistent sur la cristallisation, sous forme de culture, des modèles qui vont résulter de ces processus sociaux et qui vont, à leur tour, orienter la manière de voir le monde et l'action des individus. Pour utiliser des termes issus des études sur l'ethnicité, les conceptions objectivistes sont primordialistes et/ou substantialistes.

Les conceptions subjectivistes offrent plus de latitude aux individus et aux aléas situationnels. Les plus radicales écartent tout sentiment de soi en dehors des situations dans lesquelles les individus sont inscrits. Nous y reviendrons avec Goffman. Dans ce cas, l'idée d'un 'self' abstrait n'est pas concevable. L'individu ne se représenterait que selon les multiples facettes de ses différentes définitions, et jamais comme une entité à part qui endosserait ces différents marqueurs identitaires. C'est ce que Goffman appelle « la simultanéité des identités » (Ogien, 2005). Une femme, médecin, noire, rwandaise, homosexuelle, etc., ne pourrait guère se concevoir que comme femme, médecin, noire, rwandaise, homosexuelle, etc., selon le contexte interactionnel. Ce débat fait partie des aspects qui soulèvent le plus de controverses en ce qui concerne l'étude des identités.

La sociologie ayant été caractérisée, dès sa naissance, par le refus du biologisme social, les débats identitaires de nature objectiviste ont donc surtout opposé les tenants et les détracteurs du substantialisme, notamment dans la controverse entre le structuralisme et l'atomisme.

D'un point de vue philosophique, Descombes (2013) rappelle l'inexistence de l'inertie dans la réalité biologique et sociale qui devrait, par ailleurs et selon lui, rendre caduque la notion même d''identité' si les gens ne continuaient pas à se trouver des critères au travers desquels ils pensent les différences et les ressemblances dans le temps et l'espace. Cet auteur répudie d'ailleurs complètement l'objectivisme en appelant à réserver, sur le plan analytique, le terme d''identité' à l'analyse des jeux sociaux d'identification et, par conséquent, à abandonner la tentative de compréhension de ce qui resterait le même et qui ferait d'un individu particulier le même être diachronique.

En anthropologie aussi, cette discussion est présente. Elle oppose les tenants de l'anthropologie sociale aux tenants de l'anthropologie culturelle. Ainsi, les auteurs qui se réclament de l'anthropologie sociale reprochent à l'anthropologie culturelle d'inférer les identifiés des individus sur la base unique de leur culture, comme si les cultures – conçues par ailleurs comme des réponses aux besoins biologiques – en étaient l'exact reflet et que les individus n'avaient pas de marge de manœuvre (Dianteill, 2012). Les anthropologues culturels estiment, pour leur part, que l'anthropologie sociale, en privilégiant les rapports sociaux contingents à la culture[4] et en ne voyant dans la culture qu'un processus de transmission, ne saisirait pas la culture dans sa totalité, ni les logiques auxquelles la culture obéit. Selon eux et toujours d'après Dianteill, les anthropologues sociaux n'observeraient qu'un pan des rapports sociaux et perdraient, de ce fait, la vue d'ensemble qu'offre la culture.

3. *L'identité : conceptions dures versus conceptions molles*

Comme rappelé plus haut, subsumer les conceptions dures et molles dans le même terme 'identité' est, pour Brubaker et Cooper (2001), bien plus qu'une faute de goût. C'est pour eux, sur le plan analytique, hautement problématique. Selon ces auteurs, l'expression 'identité' renvoie à quelque chose d'impératif qui s'accommode aux conceptions dures et bien peu à celles lâches et instables que décrivent les constructivistes. À travers la critique qu'il adresse à Sen et sa tentative de faire l'inventaire de ses 'identités', Descombes (2013) va dans le même sens. Pour lui, Sen confond de simples classes taxonomiques avec des groupes réels, historiques, qui sont de nature à conférer une 'identité'. Selon lui, les groupes fondés sur une opinion ne peuvent pas être les mêmes que les groupes auxquels on peut attribuer une histoire.

[4] Selon Franz Boas, cité par Erwan Dianteill (2012, p. 2), la culture désigne en anthropologie culturelle : « toutes les manifestations des habitudes sociales d'une communauté, les réactions de l'individu affecté par les habitudes du groupe dans lequel il vit, et les produits des activités humaines en tant qu'elles sont déterminées par ces habitudes… La culture comprend des objets, des biens, des procédés techniques, des idées, des habitudes et des valeurs". Pour l'anthropologie sociale, par contre et toujours selon Erwan Dianteill (2012, p. 5) citant Barbara Pym, la culture est vue comme « le processus par lequel, dans un groupe social donné ou une classe sociale donnée, le langage, les croyances, les idées, les goûts, esthétiques, la connaissance, les savoir-faire, et les usages de toutes sortes sont transmis (« tradition » signifie transmettre) de personne à personne et d'une génération à une autre ». La nuance serait de taille, d'après l'auteur. Pour lui, là où les premiers verraient dans la culture le modèle des actions et comportements, les autres la verraient comme une perpétuelle production, toujours imparfaite, des individus en situations.

L'ensemble des gens qui partagent l'opinion : « Ce concert était magnifique » ne forment pas un groupe identitaire au seul motif que leur opinion est similaire (Brubaker et Cooper, 2001, p. 24), car cela ne nous permet pas d'attribuer une histoire commune à un tel groupe. Ils n'auront rien vécu ensemble qui permettrait un sentiment de soi proche. D'après eux, on peut être seul à posséder une opinion mais on ne peut pas, par exemple, être le seul national d'un pays. De ce simple fait, il ne serait pas possible de parler d''identité' par le simple fait qu'une seule personne en revendique une. Ils affirment que dans des « exemples de la nationalité, de la langue ou d'une affiliation généalogique, on peut parler d'un groupe conférant une identité à l'individu parce que nous pouvons identifier le groupe à part de l'individu et lui attribuer une histoire » (Brubacker et Cooper, 2001, p. 24). Leur position est donc contraire à celle de Sen, qui pense qu'une identité se forme à partir du moment où l'individu prend conscience d'appartenir à un groupe et en fait la revendication. Cette conception va dans le sens de l'affirmation de Descombes (2013), pour qui l''identité' est indissociable du temps long de la formation d'une historicité. Dans la formation identitaire, la densité de l'histoire l'emporterait ainsi sur la revendication.

4. *Identité individuelle versus identité collective*

Les autres pôles importants qui ont caractérisé l'étude des phénomènes identitaires concernent les identités individuelle et collective. Certains auteurs préfèrent n'y voir que des niveaux d'analyse également légitimes (Martiniello, 1995). Pour d'autres, en revanche, il s'agit d'un débat fondamental qui interroge la conception même de ce qu'est une 'identité' et, en l'occurrence, une 'identité' individuelle (Descamps & Devos, 1999). Est-elle une simple caisse de résonnance du collectif, un simple morceau d'une identité collective dont les propriétés seraient les mêmes ? Un processus du développement humain ponctué par des crises dont la résolution heureuse garantirait le retour à un équilibre identitaire commun à tout le monde ? Un kit d'outils plus ou moins intériorisés permettant l'adaptation interactionnelle ? Selon la littérature, et les approches disciplinaires, l'identité individuelle est tout cela à la fois.

Le retentissement des travaux d'Erikson (1950), centrés sur la crise d'identité, fera de l'identité individuelle le premier prisme à travers lequel ce concept sera étudié. Il s'agit ici de comprendre comment se forme le sentiment de soi et ce que ce sentiment de soi recouvre. Il faut dire qu'à certains égards cette interrogation est similaire à celle, philosophique, que nous ont léguée les penseurs antiques, médiévaux, de la renaissance et des Lumières si on y adjoint, comme nous l'avons écrit, l'introspection moderne (Descombes, 2013).

Pour Erikson (cité par Cohen-Scali & Guichard, 2008) et dans une certaine mesure pour Camilleri (1998), l''identité' est une affaire de correspondance entre le sentiment de soi et la catégorisation par l'autre. Lorsqu'il y a une moindre distance entre ces deux aspects, la question identitaire se mettrait en sourdine. Ce serait dans des moments de crise, de « confusion identitaire » (Cohen-Scali & Guichard, 2008), quand l'individu n'arrive pas à élaborer une synthèse cohérente des compréhensions de soi, passées et présentes, et d'un idéal de soi qu'il peut projeter dans l'avenir sans chambardements, que le questionnement identitaire se ferait mordant. D'autres psychologues, en reprenant à leur compte le raisonnement de Locke (1735),

qui fait de la mémoire le fondement de l''identité', insistent sur la capacité à insérer dans sa « mémoire autobiographique »[5], les événements marquants sur un plan identitaire et qui font partie de ce qu'ils nomment « la mémoire épisodique » (Picard, Eustache & Piolino, 2009).

En sociologie, par contre, la question d''identité' individuelle est systématiquement reliée au contexte interactionnel. Ce dernier jouerait non seulement sur la construction identitaire mais aussi comme scène où se laisse voir l''identité' individuelle. Des auteurs tels que Durkheim ou encore Bourdieu à travers sa notion « d'habitus » (1975), insisteront sur le rôle de la socialisation dans l'inculcation et l'intériorisation des rôles sociaux et des façons de se comprendre et de se définir, tandis que d'autres, et surtout les interactionnistes, souligneront la marge de manœuvre des acteurs vis-à-vis de leur socialisation, tout en reconnaissant l'importance de cette socialisation dans la structuration identitaire de l'individu. Ainsi, c'est dans la distribution des importances entre les socialisations primaire et secondaire que les sociologues vont différer. Là où des structuralistes tels que Durkheim ne considèrent que la socialisation primaire, des constructivistes tels que Luckmann et Berger (1966) affirment qu'elle n'est jamais suffisante. Pour eux, la construction identitaire se poursuit à l'âge adulte, au contact du monde professionnel notamment, dans une socialisation, cette fois-ci, secondaire.

Comme nous venons de le voir, les voies analytiques qui partent de l'identité individuelle ou de l'identité collective peuvent être les mêmes parcourues en sens inverse. On peut arriver au même résultat au départ de l'un ou de l'autre bout. Cependant, l'entrée par l'identité collective permet d'étudier les phénomènes de mobilisation identitaire de même que l'inter-liaison de marqueurs identitaires différents, qui seraient difficilement saisissables au départ de l'identité individuelle.

Selon Wittorski, les travaux sociologiques s'accordent sur le fait que « plusieurs formes et dynamiques identitaires cohabitent tout en ayant des liens de co-détermination forts entre elles » (Wittorski, 2008, p. 3). Le débat entre le substantialisme et l'interactionnisme traverse la discussion sur les conceptions de l'identité collective, y compris dans les appellations même de « collective » et/ou de « sociale ».

L'identité sociale a d'abord été définie au regard des traits conscients et inconscients qui caractérisent une société (Moreau de Bellaing, cité par Wittorski, 2008). Toujours selon Wittorski, c'est à Tajfel que nous devons l'élargissement de cette notion à d'autres domaines que celui, initial, du culturalisme. Tajfel considère le sentiment d'appartenance comme étant une part importante de l'identité sociale. L'identité sociale est, chez Tajfel, de nature conflictuelle. Le conflit, qu'il soit déclaré ou latent, est, selon lui, inhérent à la formation des groupes et à la différenciation qui en constitue le moteur. Pour lui, il existe un lien fort entre

[5] La mémoire autobiographique renvoie, selon Picard, Eustache & Piolino (2009, p. 202), sur base du modèle développé par Conway en 2005, à un « self conceptuel », qui proviendrait d'une activité intellectuelle de mise de sens sur les évènements passés et leur introduction dans le récit de la vie de l'individu. D'après ces auteurs, elle diffère de la mémoire épisodique en cela que cette dernière a trait aux « représentations perceptives, sensorielles, affectives et cognitives caractéristiques d'une expérience passée unique et de courte durée » (Picard & Eustache & Piolino (2009, p. 201).

groupe d'appartenance et estime de soi, notamment au moyen des mécanismes de comparaison sociale, et il différencie la compétition sociale de celle, réaliste, qui se centre sur la richesse et le pouvoir. Il rappelle que dans la compétition sociale – dont le pivot est le prestige – un groupe peut bien s'accommoder, pendant un certain temps, d'une place de « dominé » alors que dans la compétition réaliste la confrontation est automatique. Dans cette modélisation de l'identité sociale, Tajfel (Autin, 2010) voit l'identité sociale comme étant la conscience d'appartenance à un groupe social, la valeur qu'on y accorde et, enfin, l'élan émotionnel que cette appartenance suscite. Dans une forme de dépendance réciproque, il rappelle que l'identité individuelle renvoie à une représentation sociale qui fonctionne tel « un principe générateur de prises de position liées à des insertions spécifiques dans un ensemble de rapports sociaux et organisant les processus symboliques intervenant dans ces rapports » (Doise, 1999, p. 211 cité par Wittorski, 2008, p. 3).

L'identité sociale est chez lui indissociable des phénomènes de catégorisation, comparaison et compétition sociales. Il affirme, en effet, que ces caractéristiques aboutissent à des phénomènes de discriminations intergroupes. L'identité sociale exerce, selon lui, une influence certaine sur les relations interindividuelles. Celles-ci sont modulées par l'état de la relation inter-groupale qui dépend de la stratification des groupes, selon qu'il existe (ou non) la possibilité de s'extraire du groupe, par la mobilité sociale, et des liens entre les individus (issus de groupes différents) qui sont en interaction. En résumé, moins les gens se connaissent, plus ils ont tendance, dans leurs façons de se comporter les uns envers les autres, à se renvoyer à leurs groupes respectifs. Quand les conflits entre les groupes sont exacerbés, les gens ont également tendance à se sentir solidaires de leur groupe et à agir en porte-parole des 'leurs'. Enfin, les liens intra-groupaux et l'attachement d'un individu à son groupe d'appartenance tendent à s'affaiblir en présence d'opportunités de mobilité sociale et à se solidifier quand ces opportunités sont inexistantes ou insuffisantes.

Selon Wittorski (2008), c'est cette conception qui amène les psychologues à présenter l'identité sociale comme synonyme de l'identité collective. Il continue en affirmant que pour les sociologues, en revanche, l'identité collective est davantage une « réaction locale à une identité sociale caractérisant une société donnée » (Wittorski, 2008, p. 3). Un individu pourra ainsi se référer à une identité collective dans une identité sociale – dans laquelle il se reconnaît par ailleurs, ou dans laquelle on veut qu'il se reconnaisse – dans une mise en abîme qui dépendrait des situations. L'identité sociale serait plus prescrite tandis que l'identité collective serait une réaction à cette prescription par les groupes auxquels s'adresse la prescription. Si on excepte l'aspect minoritaire, qui n'est pas indispensable dans la définition des groupes ethniques, l'identité collective présente ici un aspect réactionnaire qui rappelle certains travaux concernant les phénomènes ethniques que l'auteur cite, par ailleurs, comme des exemples d'identité collective. Ce processus dynamique d'exclusion-inclusion – que nous trouvons dans l'identité sociale selon Tajfel, et dans l'identité collective – nous semble proche, dans une certaine mesure, de la proposition théorique de Barth (1995), concernant la fabrication des frontières interethniques.

II. *Des constructions théoriques pour penser les dynamiques identitaires des Rwandais de Bruxelles.*

En tant que concept, l'identité a voyagé. De la philosophie à la sociologie en passant par la psychologie et l'anthropologie, la place de l'identité n'a cessé de croître, singulièrement dans le monde occidental, en suivant les courbes interreliées de l'affaiblissement des institutions de socialisation et de l'accroissement des « questions sur soi », que Dubet (1995) nomme réflexivité. C'est de ce constat, de la nécessité de créer des cadres transdisciplinaires d'étude des phénomènes identitaires, qu'est née, par exemple, la socio-anthropologie. En effet, des auteurs tels que Bouvier (2000) ou encore Hamel (1997) rappellent que la socio-anthropologie est une démarche qui vise à dépasser les vieilles lignes de fracture entre la sociologie et l'anthropologie. C'est une démarche interdisciplinaire qui consiste à prendre dans les deux disciplines ce qui est le plus pertinent à l'analyse d'une situation sociale donnée. Ils rapportent que les anciennes chasses gardées étaient constituées des 'terrains', des 'méthodes' mais aussi des 'objets' différents. À la sociologie revenait l'étude des sociétés industrialisées : les nouveaux rapports sociaux dus à la division du travail et les analyses quantitatives. L'anthropologie se consacrait à l'étude des sociétés dites primitives dont la tradition est orale et prenait pour objets d'étude des us et coutumes et des traditions comprises comme des cultures, dans le but d'en extraire les aspects physiologiques, intellectuels et moraux les plus signifiants. Toujours selon ces auteurs, c'est à l'école de Chicago que revient le mérite de la construction des premiers ponts entre ces deux disciplines. Dans l'objectif de comprendre les implications sur le vivre-ensemble et les impacts de l'immigration et du milieu urbain sur la construction identitaire, les chercheurs de Chicago ont adopté les méthodes qualitatives, issues de l'anthropologie, pour étudier des terrains, réservés jusqu'alors, à la sociologie. La socio-anthropologie est donc l'autre nom de l'évitement de la compétition entre la sociologie et l'anthropologie pour un chercheur en sciences sociales qui se propose d'étudier les aspects culturels, identitaires et ethniques d'un milieu proche en utilisant les méthodes qualitatives et singulièrement l'observation participante.

D'autres exemples de cette démarche qui va au-delà des frontières disciplinaires pour mieux appréhender les phénomènes identitaires est celle qui a contribué à façonner l'interactionnisme en puisant dans la psychologie sociale et dans la sociologie. À ce propos, Lacaze (2013) rappelle l'importance de l'éminent chercheur en psychologie sociale, Georges Herbert Mead, dans l'essor de l'interactionnisme dont il serait, par ailleurs, le premier à avoir utilisé ce vocable dans des travaux connus. On peut également trouver des rapprochements entre les travaux du philosophe Descombes (2013) et ceux, en sociologie, de Brubaker (2001). En effet, bien que leurs conclusions quant à l'utilisation de l'idiome identitaire soient opposées – Descombes préconise un emploi strict dans le domaine subjectif alors que Brubacker conseille son abandon pur et simple – ces deux auteurs recommandent de se pencher sur l'ontologie de l'identité.

Nos constructions théoriques visant à appréhender les dynamiques identitaires des Rwandais de Bruxelles sont également transdisciplinaires. De la sociologie, nous nous sommes appuyés sur l'interactionnisme mais aussi sur le constructivisme. L'anthropologie a offert à notre montage théorique le modèle conceptualisé par Barth (1969, 1995), qui vise à étudier la

formation des frontières ethniques. Les « stratégies identitaires » du psychologue social Camilleri (1998) et l' « identité narrative » issue de la philosophie, et singulièrement des travaux de Ricœur (1990) complètent notre cadrage théorique.

1. *Le prisme interactionniste*

Par ce focus constant sur le contexte interactionnel au niveau concret, l''interactionnisme' offre un cadre d'étude des dynamiques identitaires des Rwandais de Bruxelles, là où une approche substantialiste ne l'aurait pas, selon nous, permis. Ainsi, c'est la recherche d'aspects définitionnels, qu'ils soient visibles ou uniquement discursifs, et l'analyse du sens que ces éléments pouvaient prendre dans des interactions particulières qui ont constitué les éléments principaux de notre approche interactionniste. Dans cette thèse nous mobilisons essentiellement deux auteurs interactionnistes : Erving Goffman et Fredrick Barth.

1.1 Les phénomènes identitaires selon Erving Goffman

Comme il le rapporte lui-même dans son dernier texte, qu'il n'aura pas la chance de lire devant ses collègues lors de leur congrès annuel de 1981 (Winkin, 1988), Goffman eut comme principale préoccupation l'établissement de l'ordre de l'interaction en tant qu'enjeu majeur de l'analyse sociologique. Insuffisamment considéré par la sociologie classique (Bonicco, 2007), Goffman n'aura de cesse de rappeler l'importance du « domaine du face à face », (Goffman, dans Winkin, 1988), que constituent les situations durant lesquelles les personnes sont en présence les unes des autres. *De la présentation de soi et la mise en scène de la vie quotidienne* (1973) aux *Rites de l'interaction* (1974), Goffman s'attèlera à l'analyse « aussi fine que riche » (Bonicco, 2007, p. 12) de ce qui se met en jeu quand des personnes se rencontrent. Il rappelle le rôle des structures socialisantes dont procède la grammaire interactionnelle (gestes, langue, *hexis*, etc.), la marge de manœuvre des acteurs (qui souvent jouent le jeu pour ne pas perdre la face), mais aussi l'influence des éléments plus immédiats qui ne peuvent pas être anticipés et qui rendent chaque interaction unique (tels que le bruit, l'état d'esprit du moment, etc.) (Goffman, 1973 ; 1974). Nous n'aborderons pas plus avant ces aspects de l'immense œuvre de Goffman. Disons simplement, qu'en plus des ouvrages que nous citions plus haut, les divers aspects de la conceptualisation Goffmanienne des phénomènes identitaires auxquels nous aurons recours lors de notre analyse sont tirés des ouvrages suivants : *Les cadres de l'expérience* (1991), *Stigmate. Les usages sociaux des handicaps* (1975) et *Asiles, Études sur la condition sociale des malades mentaux et autres reclus* (1968).

Goffman conçoit l'expression identitaire comme une performance rationnelle qui peut s'arrêter à la sortie de l'espace interactionnel (Goffman, 1973 ; 1974 ; 1975 ; 1991). Il distingue ainsi la « scène » et les « coulisses » en montrant que les personnes n'assurent pas de la même manière le rôle social qui est attendu d'eux selon qu'ils sont en présence des autres ou seuls. Les caractéristiques et les relations qui unissent ceux qui sont impliqués dans l'interaction influencent également la performance identitaire. Ici, et pour illustrer son propos, il prend l'exemple de ce couple qui se comportera différemment s'il se trouve en présence des parents

et beaux-parents des époux ou dans un taxi devant un conducteur qu'ils ne connaissent pas outre mesure (Goffman dans Winkin, 1988).

Dans *Les cadres de l'expérience* (1991), Goffman enfonce le clou en affirmant qu'il n'existe pas d'essence identitaire qui endosserait différents rôles, un 'self'. Selon lui, dans ce qu'il appelle « la simultanéité des identités » (Ogien, 2005, p. 3), l'individu ne sort d'une expression identitaire qu'en pour en endosser une autre. L'engagement identitaire n'étant jamais total, l'individu navigue, de manière inégalitaire, dans plusieurs expressions identitaires selon les situations et au même moment. Goffman donne en exemple de la « distance au rôle en salle d'opération » (Goffman, 2002) des chirurgiens qui, malgré l'appel à la conformité au rôle qu'exige une situation aussi chargée émotionnellement, trouvent le moyen d'évoquer d'autres aspects de leur vie, d'endosser d'autres référents identitaires. Dans le droit fil de sa conception de l'engagement identitaire différencié selon les situations, Goffman distingue deux types de cadre de l'expérience : les cadres primaires et les cadres secondaires. Les cadres primaires concernent autant les phénomènes naturels que sociaux et ont trait au premier degré de l'interprétation. Dans le domaine des rapports sociaux, l'auteur rapporte que le rôle social est joué « pour de vrai » (Berry, 2008, p. 1). L'acteur n'a pas l'impression d'y endosser un rôle mais d'y être soi-même. Ceci est différent du cadre secondaire dans lequel il est permis de faire semblant. Goffman parlera de « transcription » (1991, p. 52) pour spécifier cette activité qui voit « un ensemble de conventions par lequel une activité donnée, déjà pourvue de sens par l'application du cadre primaire, se transforme en une autre activité qui prend la première pour modèle mais que les participants considèrent comme sensiblement différente » (Goffman, 1991, p. 52). Il donne quatre types d'exemples de ce processus de transformation du cadre primaire en cadre secondaire. Premièrement, « les blagues, les imitations, le jeu, les rêveries éveillées, le fantasme et la fiction (théâtre, films, etc.) ; deuxièmement, les rencontres sportives et les cérémonies : rituels sociaux, défilés, mariages, investiture, etc. ; troisièmement, les réitérations techniques : apprentissage d'une tâche, simulation, entraînement, répétitions, démonstrations, psychothérapies de groupe, etc. ; quatrièmement, les détournements : œuvres de bienfaisance où le temps d'une journée de 'grandes bourgeoises' jouent aux vendeuses de gâteaux, fêtes de type carnaval, etc. ».

L'auteur rappelle qu'ici les enjeux de l'engagement dans le rôle social ne sont pas les mêmes que dans le cadre primaire. Par ailleurs, et bien que ce cadre primaire puisse servir de modèle, l'interprétation du rôle dans le cadre secondaire peut différer sans que cela porte à conséquence. En conclusion, les cadres d'expérience sont des schèmes d'interprétation du monde qui sont autant cognitifs que normatifs. Il faut pouvoir les connaître pour entrer dans des interactions qui ont du sens pour les acteurs et s'y conformer pour éviter la sanction sociale. Cela vaut également pour l'expression identitaire.

Dans *Stigmates, les usages sociaux des handicaps* (1975), l'analyse que Goffman fait des phénomènes identitaires est majoritairement circonscrite aux stratégies identitaires que déploient ceux qui sont frappés de discrédits identitaires dans leur économie interactionnelle. D'après lui, lors de toute interaction, deux types d'identité entrent en collusion : « l'identité sociale virtuelle » et « l'identité sociale réelle » (Goffman, 1975, p. 12). Il définit l'identité

sociale virtuelle comme étant celle « en puissance » (Goffman, 1975, p. 12), attribuée selon « l'information sociale que nous avons de l'individu » (Goffman, 1975, p. 58). L'identité sociale virtuelle est construite d'après les attributs visibles tels que la race, le genre, l'habillement, la *hexis*, etc. mais aussi d'autres attributs invisibles mais connus tels que l'histoire de la personne, sa réussite sociale, etc. Selon Goffman (1975), trois sortes de symboles renseignent sur le statut de la personne et pèsent ainsi sur son interaction avec les autres : les symboles de prestige, les stigmates et les désidentificateurs (Goffman, 1975, p. 86). Il définit ces derniers comme étant des signes qui prennent à contre-courant, dans le sens positif, un stigmate et qui remettent en question l'identité sociale construite autour de ce stigmate. En exemple, il cite « le bon anglais du Noir du nord d'Amérique qui visite le sud » (Goffman, 1975, p. 86) où les Noirs ne sont pas supposés être éduqués. Goffman rapporte qu'à n'importe quel instant dans l'interaction, une information nouvelle sur la personne en face peut surgir et rabattre les cartes de cette même interaction. L'identité sociale réelle a trait, pour sa part, aux caractéristiques réellement imputables à la personne – encore une fois, qu'elles soient visibles ou non – et qui permettent, par « la reconnaissance cognitive »[6] (Goffman, 1975, p. 85), de situer l'individu dans la structure sociale de référence.
Selon Goffman, plus il y a de déséquilibre entre ces deux types d'identité sociale, plus l'interaction s'éloigne de la forme attendue par les personnes en présence. C'est le cas des personnes « discréditables » (Goffman, 1975, p. 57), affublées de stigmates non visibles et dont les stratégies identitaires se focaliseront sur la gestion de l'information autour de leur stigmate[7] pour vivre le mieux possible l'interaction dans laquelle ils sont engagés. A contrario, les personnes « discréditées » (Goffman, 1975, p. 57) dont les stigmates sont visibles, développeront des stratégies identitaires se focalisant sur la gestion d'une image de soi qui peut être dévalorisée par un stigmate ne pouvant être caché. Le rapprochement entre personnes affublées de mêmes stigmates est un exemple des stratégies mises en place par les personnes discréditées.

Le phénomène identitaire n'est pas uniquement un outil interactionnel qui se mobilise et s'abandonne à volonté. Les identités s'intègrent, s'éprouvent et participent à la construction de l'image de soi (Goffman, 1975, p. 45). Pour Goffman, les personnes stigmatisées parcourent un même « itinéraire moral » dans le processus d'intégration de leur stigmate dans leur image personnelle. Cet itinéraire a deux faces. Dans un premier temps, celui de la socialisation dans le même univers sociocognitif que les « normaux » (Goffman, 1975, p. 46), ces personnes vont « apprendre et intégrer des critères auxquels elles ne satisfont pas » (Goffman, 1975, p. 46). Dans un second temps, elles vont apprendre qu'elles possèdent un stigmate et se socialiser en fonction de cette réalité.

Dans l'ouvrage *Asiles. Études sur la condition sociale des malades mentaux et autres reclus* (1968), nous nous sommes surtout intéressé à ce que Goffman appelle « les adaptations

[6] Goffman appelle « reconnaissance cognitive » l'acte qui permet d'identifier une personne comme ayant une identité sociale, ou personnelle, particulière.

[7] Goffman définit un stigmate comme étant « un attribut qui jette un discrédit profond » (Goffman, 1975, p. 47)

secondaires » (Goffman, 1968, p. 98-99), que constituent les stratégies adoptées pour échapper à des rôles imposés. Goffman forge ce concept en étudiant la vie des personnes recluses dans un univers psychiatrique totalitaire, afin de désigner les stratagèmes auxquels ont recours, rationnellement, les personnes psychiatrisées en vue de se défaire du personnage de malade mental qu'on les oblige à jouer. Il montre, ce faisant, que même dans des univers totalitaires des personnes peuvent s'aménager de la distance au rôle malgré les risques inhérents à cette démarche.

Comme dans ses autres travaux, Goffman invite ici à relativiser la toute-puissance des identités prescrites sur l'action des individus, tout en conseillant de ne pas surévaluer le poids des adaptations secondaires. Il écrit que ces deux aspects des phénomènes identitaires sont des piliers indispensables du sentiment de soi ; ou pour le dire dans ses mots, « la conscience que l'on prend d'être une personne peut résulter de l'appartenance à une unité sociale élargie, mais le sentiment du moi apparaît à travers les mille et une manières par lesquelles nous résistons à cet entraînement : notre statut est étayé par les solides constructions du monde, alors que le sentiment de notre identité prend souvent racine dans ses failles » (1975, p. 373-374).

1.2 Fredrik Barth : Les frontières ethniques

Nous l'avons rappelé, notre problématisation, compte tenu de l'histoire du Rwanda, laisse une place importante aux tribulations de l'identité ethnique des Rwandais de Bruxelles. Considéré comme le plus actuel, le modèle de Barth est incontournable pour celui qui se propose d'étudier les dynamiques ethniques au-delà de la différenciation culturelle et substantialiste.

Pour Barth, et dans le droit fil de ce que propose Goffman, l'unité d'analyse pertinente de l'identité ethnique est « l'interaction » et « la situation ». Le modèle de Barth est aux antipodes du substantialisme et de la stabilité ethnique proposés par l'ethnologie classique. Barth propose, à la place, un mouvement continu de redéfinitions ethniques que génère la volatilité des contextes interactionnels et que l'on peut lire à travers les interactions. Pour lui, la vision substantialiste qui supposerait qu'il y ait correspondance totale entre des différences culturelles et des différences ethniques, ou encore la vision primordialiste qui définit l'ethnie à travers l'origine commune des individus s'en réclamant, ne peuvent expliquer les situations remarquées de cristallisation de l'identité ethnique dans un contexte de faibles – ou inexistantes – différences culturelles (Poutignat et Streiff-fenart, 1995).

Il préconise de s'écarter de la vision culturaliste qui avait prévalu jusqu'alors – qui prend la différence culturelle comme point de départ de la définition des groupes ethniques – et de se focaliser sur la manière dont les groupes ethniques construisent, en situation, des frontières interethniques. Pour lui, les frontières ethniques tiennent plus compte des interactions sociales dans une situation donnée que de l'existence objective d'éléments culturels distinctifs. Barth n'évacue cependant pas les contenus culturels – ou d'autres signes diacritiques – dans la différenciation ethnique mais il n'en fait pas le point de départ. Il en fait un éventuel point d'arrivée toujours reconstitué dans le mouvement de construction et de maintien des frontières ethniques. Il insiste sur le fait que les différences culturelles mises en avant correspondent plus

à des traits culturels choisis par les acteurs pour construire et maintenir des frontières ethniques qu'à des dissemblances suffisamment importantes pour en expliquer la différenciation.
D'après lui, les critères élus pour marquer la différence ne sont souvent pas objectivement les plus considérables. Ils sont symboliquement chargés d'importance par les acteurs pour servir de repères devant situer les « in et les out groups » (Poutignat et Streiff-Fenart, 1995, pp. 216, 217). Selon lui, certains groupes ethniques vont également, en vue d'entretenir les frontières ethniques, recourir à ce qu'il appelle « l'association des identités et des critères de valeurs » (Poutignat et Streiff-Fenart, 1995, pp. 216, 217).

Pour Barth, les ethnies sont ainsi plus reconnaissables aux frontières que leurs membres érigent – pour se différencier des autres et se reconnaître – que par des dissemblances culturelles objectives. Il insiste sur le fait qu'il ne peut y avoir d'organisation ethnique sans une forme d'interdépendance des groupes ethniques (Poutignat et Streiff-Fenart, 1995, p. 218). En ce qui concerne l'édification concrète de la frontière ethnique, les acteurs vont (de façon non déductible, a priori, de l'importance historique des éléments culturels en question), puiser dans les contenus culturels disponibles des critères différenciateurs. Ceux-ci pourraient, sur un plan analytique, être divisés en deux catégories : « 1) des signaux manifestes – les traits diacritiques que les individus recherchent et affichent pour montrer leur identité, tels que le costume, la langue, l'habitat ou le style de vie en général ; et 2) des orientations de valeurs fondamentales : les critères de moralité et d'excellence par lesquels les actes sont jugés » (Poutignat et Streiff-Fenart, 1995, p. 211).

Toujours dans une logique interactionniste, Barth rapporte que toutes les sociétés ethniques ne se ressemblent pas. Ainsi, les expressions de l'ethnicité dépendent de la sorte de société au sein de laquelle cette ethnicité s'exprime. L'auteur distingue globalement deux types de société polyethnique : celles dans lesquelles les groupes ethniques vivent côte à côte et celles stratifiées. Les premières sont généralement des sociétés dites traditionnelles dans lesquelles les groupes ethniques renferment des caractéristiques culturelles (la langue par exemple) dont les particularités propres sont identifiables, comparativement aux groupes ethniques voisins. Dans les sociétés stratifiées, Barth différencie, comme nous l'avons rapporté plus haut, les « zones d'articulation », dans lesquelles va se dérouler l'essentiel du jeu ethnique (Poutignat et Streiff-Fenart, p. 218), et les « zones de séparation », dans lesquelles « il ne peut y avoir de base pour une organisation selon les lignes ethniques » car il n'y a pas de contact ou que l'« interaction est sans référence ethnique » (Poutignat et Streiff-Fenart, p. 218). Ainsi, le mouvement de différenciation ne s'étend pas forcément à toute la vie en commun des groupes humains qui se définissent à travers des ethnies concurrentes. Il peut ne concerner que certains aspects qui seront reconnus comme étant des éléments qui distinguent les groupes ethniques en présence. À travers ces contacts, cette zone d'articulation, des critères de jugement communs (Poutignat et Streiff-Fenart, p. 214) vont se former et se diffuser à l'ensemble des communautés ethniques en opposition. Cette connaissance partagée de ce qui différencie va influer sur des interactions dans une configuration particulière qui permet à chacun d'interagir de manière intelligible pour ceux faisant partie de son ethnie d'appartenance mais aussi pour ceux faisant partie de l'ethnie en opposition. C'est cela que Barth appelle : une organisation ethnique (Barth, 1969).

Quatre aspects conceptuels charpentent le modèle d'analyse des dynamiques ethniques que propose Barth. En plus des zones d'articulation et des zones de séparation que nous venons de définir, il y a, pour Barth, la « générativité » de l'ethnicité et son « impérativité » (Poutignat et Streiff-Fenart, 1995, p. 216). La « générativité » concerne la manière dont l'ethnicité et les signes par lesquels elle se laisse voir sont générés. L'« impérativité » concerne l'impact de l'ethnicité sur la structure sociale et les chances de chacun, ainsi que le déroulement des relations et des interactions dans la vie quotidienne des gens. En cela aussi, Barth est proche de Goffman pour qui les personnes ne peuvent pas faire l'économie de la manière dont leurs identités sont socialement construites dans la société qui est la leur.

2. *L'appoint constructiviste*

La réalité est une construction sociale à deux facettes : subjective et objective, rappellent Berger et Luckmann (2013). Pour eux, « les individus saisissent les processus sociaux comme des réalités objectives » (Poutignat et Streiff-Fenart, 1995, p. 13) et ce, bien que ces processus ne puissent exister que dans le langage et les interprétations communes conjoncturelles. Dans la préface de l'édition de 2013 de *La construction sociale de la réalité* (Berger et Luckmann, 2013, p. 15), Martucceli revient sur la séparation des « faits bruts » et des « faits sociaux » et plaide en faveur de l'épistémologie des auteurs. Berger et Luckmann insistent sur le fait que l'individu ne peut pas ne pas rencontrer la réalité sociale. Elle existe en dehors de lui et elle lui apparaît comme étant ordonnée. La réalité s'impose à l'individu en cela qu'il ne peut pas en faire l'impasse, en agissant comme si elle n'existait pas. C'est ainsi que ces auteurs définissent l'aspect objectif de la réalité sociale. Son aspect subjectif réside, toujours selon Berger et Luckmann, dans le fait que la réalité n'a pas d'autre statut ontologique que le fait de son existence dans la subjectivité des individus. Pour le dire autrement : « la vie quotidienne [qui est l'espace souverain[8] dans lequel se jouent les interactions] se présente elle-même comme une réalité interprétée par les hommes et possédant pour ces derniers un sens de manière subjective en tant que monde cohérent » (Berger et Luckmann, 2013, p. 66). Cette idée du primat de la vie quotidienne, Berger et Luckman la partagent avec Goffman. Le domaine du « face à face » est en effet quotidien dans le sens immédiat et quotidien du terme, au sens où s'y jouent des interactions non anticipées et qui nécessitent une connaissance partagée des codes culturels des personnes en présence. D'ailleurs, dans une incursion interactionniste, ces auteurs rapportent que les interactions sont d'autant plus ritualisées que les personnes en présence se connaissent peu. Pour ces auteurs, moins les gens se connaissent, plus ils s'enferment mutuellement dans des définitions identitaires plus strictes. Ceci renvoie explicitement à ce que Goffman dit de la gestion interactionnelle : lorsque l'identité réelle de la personne est moins connue, l'identité virtuelle prend le dessus.

La réalité est également subjective au sens où elle est une émanation de la subjectivité des individus qui se réifiera et se présentera, dans un second temps, sous une apparence objective. En d'autres mots, toute la réalité sociale est une création subjective bien qu'elle puisse sembler

[8] Berger et Luckman présentent la vie quotidienne comme étant « la réalité par excellence qui s'impose à la conscience d'une manière massive, urgente et intense » (2013, p. 68).

naturelle. Les catégorisations identitaires n'échappent pas à la règle. Les auteurs sont également d'accord avec Goffman pour écarter toute essence identitaire. Selon eux, « la conscience est toujours intentionnelle ; elle est toujours tendue et dirigée vers des objets. Nous ne pouvons jamais appréhender le substrat putatif de la conscience en tant que telle, mais seulement la conscience de quelque chose » (Berger et Luckmann, 2013, p. 67).

Les catégories identitaires mobilisées lors des interactions font partie de la réalité sociale qui ne peut exister sans « significations communes » (Berger et Luckmann, 2013, p. 19). L'étude de la manière dont les significations communes sont construites, transmises et transformées s'avère alors, selon eux, essentielle. La place du langage est présentée par ces auteurs comme étant déterminante dans tout processus de socialisation pour les deux raisons précédemment évoquées : d'une part, les typifications qui se créent par habitudes comportementales et qui s'ancrent et se modélisent à travers le langage et, d'autre part, leur transmission par le langage lors de la socialisation de nouvelles générations. Le langage sert ainsi de médium pour « l'extériorisation et l'objectivation » (Berger et Luckmann, 2013, p. 23) de la réalité sociale et par extension des phénomènes identitaires. Cet aspect constitue un point de rupture avec Goffman qui n'aborde les aspects structurels de la réalité sociale qu'à travers la manière dont ils sont mis en jeu lors des interactions en face-à-face, comme il l'affirme lui-même (Goffman, 1988). En revanche, Barth s'intéresse quant à lui à la construction de la frontière ethnique. La manière dont les groupes humains combinent les signes visibles, les associations de valeurs et les éléments langagiers pour se différencier fait bel et bien partie du modèle analytique qu'il propose. Berger et Luckman sont très proches du philosophe Paul Ricœur par le primat qu'ils accordent au langage dans les phénomènes identitaires. Ils sont également proches du psychologue social Carmel Camilleri (1998), qui voit dans le phénomène identitaire un ensemble de stratégies construites à l'intention des autres mais également de soi.

3. *Le concept de stratégie identitaire*

La conception des 'identités' comme étant des stratégies de diminution d'un écartèlement du « Moi », intolérable pour l'individu, est une autre façon d'analyser les phénomènes identitaires. Construite entre autres par Camilleri (1998), cette vision insiste, d'une part et comme le fait Goffman (1974), sur l'importance de la « face » qui, quand elle n'est pas gardée, provoque des stratégies de compensation et, d'autre part, sur cette idée, plutôt cognitiviste, qui fait de la compréhension du cadre interactionnel – la culture – un des garants de la stabilité identitaire.

Pour Camilleri (1998), le phénomène identitaire est cet ensemble organisé de traits à travers lesquels on se sent et on se reconnaît comme étant soi, qu'on appelle le « moi ». Rejetant – tout comme Barth – les conceptions substantialistes, il affirme que l'identité n'est ni une matière, ni une donnée formée une fois pour toutes, mais une négociation permanente entre ce « moi » et les conditions sociales dans lesquelles est immergé l'individu. Le « moi » est, selon lui, essentiellement formé à partir des événements réguliers et marquants que traverse une personne et non pas par la totalité des faits qui jalonnent sa vie.

Trois pôles encadrent, d'après lui, le processus identitaire. D'une part, le mécanisme identitaire est toujours en mouvement quoique le changement doive se faire dans la continuité. D'autre part, le sens de soi est inséparable d'une attribution personnelle d'une valeur. Enfin, 'autrui' est un passage obligé dans toute négociation identitaire. De ces trois mouvements découlent les deux éléments les plus importants dont les atteintes provoquent des stratégies identitaires de riposte : « l'unité de sens » (Camilleri, 1998, p. 88) et « l'auto-attribution de la valeur » (Camilleri, 1998, p. 92).

En ce qui concerne « l'unité de sens », l'individu cherche toujours de la cohérence identitaire quand il doit adopter des traits culturels nouveaux. Des écarts trop importants, que l'individu n'arrive pas à réduire en gardant un sentiment de continuité, sont producteurs de crise identitaire. Celle-ci appelle à la mise en place de stratégies particulières qui se jouent dans un continuum qui va du repli culturel au rejet du cadre culturel d'origine. Ce repli et ce rejet constituent une même stratégie identitaire qu'il nomme « cohérence simple » (Camilleri, 1998, p. 95). Le repli identitaire est consécutif au surinvestissement du sens de soi – soit la fonction ontologique – et, dans ce cas, la personne repousse les aspects culturels du milieu d'accueil, quitte à sacrifier d'éventuels avantages matériels. Le rejet du cadre culturel d'origine est, quant à lui, lié à la survalorisation de la fonction pragmatique de l'identité, soit celle ayant trait à l'adaptation à l'environnement. Dans le premier cas, Camilleri cite l'exemple de fondamentalistes et, dans le second, celui des opportunistes complets. Aux côtés de la cohérence simple, Camilleri regroupe, sous l'appellation de « cohérence complexe » (1998, p. 101), les autres stratégies. Celles qui intègrent les éléments issus des deux aspects et qui visent à réduire la tension identitaire en veillant à garder un sentiment de continuité identitaire, indispensable à l'équilibre, tout en adoptant des aspects culturels importants pour évoluer dans le nouvel environnement. En guise d'exemples, il note que l'individu peut procéder à des « liaisons indifférentes à la logique rationnelle » (Camilleri, 1998, p. 101) aux yeux de l'observateur en picorant selon « la logique de la maximisation des avantages » (Camilleri, 1998, p. 101). L'individu peut également procéder à un effort de liaison selon la logique rationnelle (Camilleri, 1998, p. 102) en construisant une argumentation, qui se veut cohérente, de la nouvelle structuration culturelle. Il peut aussi faire de la « réappropriation » en essayant de légitimer les traits culturels choisis dans le nouveau code par des explications trouvées dans l'ancien (Camilleri, 1998, p. 103). Camilleri rapporte d'autres stratégies identitaires, que nous ne reprenons pas ici, qui visent toujours à réduire la tension identitaire par la cohérence complexe. Dans le prolongement de cette cohérence complexe, cet auteur note des « stratégies de modération des conflits de codes » (Camilleri, 1998, p. 107). Ici l'individu « accole » les deux codes en essayant de pondérer différemment les valeurs en opposition, de limiter l'« item perçu comme pénible » (Camilleri, 1978, p. 108) ou encore en procédant à une « alternance systématisée des codes » (Camilleri, 1978, p. 109) selon les circonstances.

Pour ce qui est de l'auto-attribution de la valeur, le fait de s'estimer négativement génère également des stratégies identitaires destinées à gérer les conflits qui en découlent. Ainsi, face à la dévalorisation identitaire, l'individu oscille entre l'acceptation de l'attribution dévalorisante et la réaction inverse qui, dans les cas les plus extrêmes, peut procéder par sur-affirmation identitaire, jusqu'à ne retenir que le trait dévalorisé comme identification absolue. Pour

Camilleri, cette dernière situation peut s'avérer problématique au sens clinique du terme dans la mesure où le trait identitaire hypertrophié et chargé de symbolisme peut mettre l'individu en difficulté d'adaptation dans le cadre d'interactions sociales dans lesquelles cet aspect identitaire n'est pas pertinent ou qui demandent des réponses nuancées.

En prenant appui sur ce modèle d'analyse, Camilleri dresse une typologie – dont il prend soin de préciser la non-exhaustivité – des stratégies identitaires qu'il a relevées au gré de ses travaux sur les populations d'origines africaine et magrébine immigrées en France ainsi que sur des jeunes lycéens tunisiens.

C'est dans sa théorisation des conditions du surgissement des dynamiques identitaires, conçues comme étant des stratégies, que le modèle de Camilleri constitue un précieux complément aux travaux des auteurs interactionnistes tels que Goffman ou Barth. En cela, ce modèle nous semble constituer un trait d'union entre les auteurs interactionnistes et constructivistes que cette thèse convoque. En effet, comme Berger et Luckmann, Camilleri se propose de rendre raison des processus qui conduisent à la construction des stratégies identitaires. À l'effort que font les individus pour ne pas perdre la face – point de vue qu'il partage avec Goffman –, il ajoute un aspect cognitif – lié à la gestion des chocs culturels notamment –, dans le droit fil des travaux de Berger et Luckmann. Compte tenu, sans doute, de sa formation en psychologie, Camilleri va également plus loin que Barth dans l'analyse des raisons qui sont à l'origine des stratégies identitaires. En effet, là où Barth identifie surtout la compétition entre groupes humains pour l'accès aux ressources économiques et symboliques comme enjeu principal de l'apparition d'une organisation ethnique, Camilleri s'intéresse au fait que les stratégiques identitaires ne seront pas identiques pour des personnes catégorisées de la même manière. En cela, il se rapproche encore de Goffman qui insiste sur le fait que chaque interaction est unique bien que les aspects structurels qui soient en jeu – les attributions identitaires telles que la race, le sexe, l'ethnie, etc. – puissent être transversaux. Il en diffère cependant dans la mesure où Camilleri insiste sur l'effort conscient de garder une cohérence identitaire pour soi, là où Goffman est surtout tourné vers l'extérieur et la gestion de son image pour autrui. Cette insistance, à propos de la volonté de garder un tableau cohérent du sens de soi, nous la trouvons chez le philosophe Paul Ricœur.

4. L'identité comme construction narrative

Comme nous l'avons vu, Camilleri (1998) montre que certaines identités prennent le devant de la scène sous forme de stratégies destinées à l'adaptation culturelle ou à la protection du « moi » contre une dévalorisation ressentie. Il nous dit également que ce « moi » se constitue en fonction des évènements les plus marquants que traverse l'individu. Cependant il ne nous explique pas comment ce « moi » se constitue concrètement. Comment une conscience de « soi » particulière et explicite pour la personne émerge. Le concept d'identité narrative permet d'expliquer la construction de cette chose en soi – ipséité – que l'on définit, à un moment donné, comme étant « soi », et ce sentiment de permanence qui fait que l'on s'éprouve le même, malgré le temps qui passe et les évolutions vécues ou subies.

C'est à Ricœur (1990) que nous devons le concept de l'identité narrative. Tout comme Camilleri (1998) et Goffman (1974), Ricœur récuse l'idée d'une essence identitaire. Selon lui, l''identité' n'est pas une substance, tel un réceptacle de nos émotions ou guide infaillible de nos choix et actions. En aucun moment elle n'est fixe et reconnaissable en tant que telle. Elle n'a pas de contours que l'on pourrait inférer ou déduire. L''identité' est plutôt une activité. Un processus incessant de mise en commun de morceaux épars et continuellement changeants du sens de soi. C'est une reconstruction de soi par le langage. On se fait en se racontant. Le 'soi' n'est autre qu'une mise à jour, narrative et temporaire, de l'histoire de sa vie par soi-même (Arrien, 2007). Dans la conception de Ricœur, l'activité narrative relie, de manière dialectique, deux pôles identitaires : la « mêmeté » et l'« ipséité » (Ricœur, 1990, p. 420).

Par « mêmeté », Ricœur entend le fait de se reconnaître et d'être reconnaissable comme étant le même dans le temps. La « mêmeté » est ainsi une qualité diachronique qui situe le sujet, par rapport à lui-même et par rapport aux autres, en dépit des changements liés à la condition humaine. L'« ipséité » renvoie, quant à elle, à une forme d'essence à travers laquelle les individus se pensent comme étant non assimilables aux autres. Une singularité fondatrice qui fait la promesse que l'on interagira toujours avec la même personne, si on la rencontre à des moments différents. L'« ipséité » est ainsi essentiellement synchronique. Le processus narratif va donc se déployer entre ces deux pôles. Il s'attèle à relier « l'*idem* et l'*ipse* » (Ricœur, 1990, p. 447). C'est une redéfinition continuelle, à travers le langage, de ce qu'on se dit qu'on est et qui fait de soi un être unique, par l'intégration successive et non contradictoire des expériences, des changements de statut et d'autres aspects identitaires qui jalonnent la vie. Par ce principe, Ricœur nous semble très proche de ce que Camilleri (1998) nomme l'« unité de sens ». Cependant, Ricœur spécifie le langage comme étant l'outil par lequel cette incessante reconstitution est faite. Il s'agit d'une « mise en intrigue » (Arrien, 2007, p. 440) qui prend le sujet comme le héros de sa propre histoire. D'après lui, le moteur de cette mise en intrigue n'est pas l'objectivité mais la cohérence. Le sujet identitaire n'est pas un donné a priori de la narration, il se construit au fil de celle-ci. C'est cette 'mise en intrigue' qui construit le personnage et non pas le contraire. La personne est dès lors un personnage intriqué dans ses propres expériences vécues et luttant narrativement contre l'éparpillement de soi (Arrien, 2007, p. 440,). Mais, tout comme l'histoire personnelle ne se façonne pas ex nihilo et vient reconfigurer celle existante par l'intégration de nouvelles expériences dans un souci de cohérence, cette histoire personnelle n'est pas non plus coupée de l'histoire de la communauté dans laquelle le sujet est inséré. Les récits que charrient la tradition ou la littérature participent aux montages narratifs et en initient certains. C'est sur ce dernier point qu'il nous semble que les travaux de Michel Foucault autour du concept de « formation discursive » (1969) pourraient compléter l'identité narrative de Paul Ricœur, précisément parce qu'ils permettent de penser l'éruption des objets, concepts et théories en même temps que les règles par lesquelles ceux-ci prennent forme. Pour Foucault (1969), on ne peut pas tout dire, ni tout penser à n'importe quelle époque parce que les moyens de se faire en se racontant sont fournis par les configurations spatiotemporelles du savoir et du discours, auxquelles n'échappent pas les récits historiques ; l'analyse des fondations de ces récits historiques est indispensable à la compréhension des constructions identitaires.

Pour Foucault (1969), afin d'élaborer le discours qui le construit, l'individu puise les éléments discursifs dans l'environnement spatio-temporel de son temps et les manipule, selon une méthodologie élaborée et à partir de règles qui sont également spatio-temporellement situées. C'est la trame, les règles qui relient les unités de régularité ou qui permettent de les distinguer que cet auteur appelle « formation discursive » (Foucault, 1969, p. 53). C'est ce qui fait que nous trouvons que les choses se ressemblent ou non. L'analyse discursive propose de chercher des schémas semblables dans des énoncés, qui pourraient apparaître épars, en essayant d'en dégager « les règles de formation, d'apparition successive, d'utilisation, de stratégies possibles, de coexistence, de répartition » (Foucault, 1969 p. 53-54). Pour l'auteur, il ne faut pas traiter les discours en rapport à leurs contenus et aux représentations que ceux-ci permettent mais « comme des pratiques qui forment systématiquement les objets dont ils parlent » (Foucault, 1969, p. 67). Il faut, selon lui, se demander qui parle, d'où il parle et dans quelle position par rapport au sujet, pour tenir quel discours, eu égard à la valeur des énoncés possibles et à leurs valeurs dans le domaine des « jeux de vérité » (Foucault, 1969, p. 68). Il n'est pas nécessaire que la chose soit vraie pour avoir une grande valeur de vérité. Il faut ensuite examiner la manière dont se forment le discours et les règles auxquelles celui-ci obéit et qui le contraignent. Par cette analyse discursive, il est ainsi possible de rendre raison des chemins que suivent les individus pour se construire par le discours, chemins qui ne sont pas réductibles aux élaborations identitaires et qui, plus largement, éclairent le rapport au monde, du moment, de l'individu.

Enfin, Foucault rappelle que le pouvoir et le savoir s'articulent et s'influencent mutuellement dans l'octroi de la valeur aux énoncés. Pour citer Vihalem (2011, p. 1) : « Le tournant majeur dans la pensée de Foucault est en fait surtout la prise en compte des mécanismes de pouvoir présents à l'intérieur des discours scientifiques qui vont définir les règles de production d'un énoncé vrai ». Ainsi, en plus des règles auxquelles obéissent certaines façons de se raconter, le positionnement identitaire des individus, en rapport à la disqualification ou à la qualification de certains discours comme vrais, par les pouvoirs politiques et académiques, fait partie de l'analyse des mécanismes d'auto- et d'hétéro-catégorisation. L'analyse de la grammaire argumentative en lien avec les différents récits qui structurent le rapport au monde des individus s'avère ainsi nécessaire pour appréhender les phénomènes identitaires. Cependant, et comme le rappelle Rosoux (2007), les récits peuvent être concurrents et évoluer en fonction des circonstances et des acteurs. C'est la victoire au royaume des idées qui détermine les idées et les récits les plus prégnants et non pas leur valeur intrinsèque, comme le souligne Foucault. Cet aspect explique la férocité de la concurrence mémorielle qui est souvent l'avatar de la confrontation identitaire, comme le montre Chaumont (2010).

Chapitre II : Contexte de la recherche

Dans ce chapitre, nous présentons le contexte au sein duquel s'inscrit notre recherche. Le lecteur pourra ainsi s'imprégner du terrain de la recherche en vue d'une compréhension facilitée de l'analyse à venir. Après être revenu sur quelques éléments de l'histoire du Rwanda, particulièrement révélateurs des dynamiques identitaires séculaires dans ce pays, nous aborderons l'historique de la constitution de la communauté rwandaise de Bruxelles. Dans ce chapitre, nous reviendrons également sur l'organisation diasporique et la structuration des 'entre-soi' rwandais à Bruxelles. Nous clôturerons ce chapitre en revenant sur deux grandes initiatives politiques du gouvernement rwandais ayant eu un impact sur la reconfiguration des réseaux et des relations au sein de la communauté rwandaise de Bruxelles.

I. Quelques éléments d'histoire

De dimensions modestes, 26.338 km² de superficie, le Rwanda est situé en Afrique centrale et logé entre la République Démocratique du Congo, à l'ouest, l'Ouganda, au nord, le Burundi, au sud et la Tanzanie, à l'Est. Avec une démographie dépassant 469 habitants par kilomètre carré (*National Institute of Statistics of Rwanda*, 2019), le Rwanda est densément peuplé. Il est, en Afrique, second après l'île Maurice, en termes de densité.

Le Rwanda est ancien. Ses débuts en tant qu'État centralisé dateraient selon les sources du X^{e} siècle (Kagamé, 1955) ou du XIV^{e} siècle (Vansina, 1965). En suivant une même méthode, qui consiste à confronter la généalogie dynastique aux traditions orales, ces deux historiens arrivent à des conclusions quelque peu différentes, mais qui convergent sur le fait que le Rwanda était un État socio-politiquement constitué bien avant la colonisation.

Le Rwanda est, à l'arrivée des Occidentaux, une monarchie, une « dynastie tutsie » (Vidal, 2014) dont tous les sujets parlent la même langue : le kinyarwanda. Il est ethniquement structuré, tant dans son organisation étatique que sociétale (Balibutsa, 1999 ; Chrétien, 2000 ; Kagamé, 1955 ; Vansina, 1965 ; Vidal, 2014). Au niveau étatique, la structure est féodale. Le monarque, la cour, les chefs des districts et ceux des armées sont tutsis (Vansina, 1965). Au niveau sociétal, les trois ethnies rwandaises sont identifiées par rapport aux métiers qu'elles exercent. Les Hutus, population majoritaire, sont agriculteurs, les Tutsis sont éleveurs de bovins et les Twas, bien moins nombreux que les deux autres groupes, sont chasseurs et cueilleurs (Kagamé, 1955 ; Vansina, 1965 ; Vidal, 2014). S'il y a convergence sur ce point, les historiens divergent sur l'origine de ces groupes ethniques. Deux points de vue s'opposent radicalement. D'un côté, il y a ceux qui défendent l'idée des origines distinctes, qui seraient attestées par des différences morphotypiques. Selon eux, les Tutsis seraient d'origine hamite et viendraient du bassin du Nil dans l'Éthiopie actuelle tandis que les Hutus seraient bantous et originaires du Tchad et de la région occupée par l'actuel Cameroun (Bakunda Icyicaro, 2006 ; Balibutsa, 1999 ; Perraudin, 2003). L'idée concurrente, défendue par Vidal (1998) ou Nyagahene (1998), affirme qu'il n'y a pas de fondement scientifique à la conception d'une provenance différente des ethnies rwandaises. Pour eux, c'est un mythe monté de toutes pièces par les premiers

explorateurs européens. Les ethnies rwandaises sont de ce point de vue des constructions à resituer dans la dynamique du pouvoir féodal. Pour appuyer leur point de vue, ils rappellent qu'avant l'institutionnalisation des ethnies par le pouvoir colonial, le passage d'un groupe ethnique à l'autre était possible.

La première présence occidentale se situe autour de 1900 (Nyagahene, 1997). À la tête d'une armée de 620 hommes, l'officier allemand Gustav Adolf Van Götzen s'empare du Rwanda en 1896. La colonisation allemande qui s'ensuit réunira le Rwanda et le Burundi en une seule entité coloniale nommée « Ruanda-Urundi ». En 1916, lors de la première guerre mondiale, les Belges installés au Congo voisin s'emparent du Ruanda-Urundi. En 1919, l'entité coloniale est officiellement placée sous 'mandat' belge par la Société des Nations, jusqu'à l'indépendance des deux pays en 1962. Tout comme les Allemands avant eux, les Belges choisiront de s'appuyer sur la structure politique existante basée sur la « domination tutsie » (Vidal, 2014, p. 1). Cette élite sera la première à être envoyée à l'école occidentale organisée par l'Église catholique, consolidant, ce faisant, sa place en haut de l'échelle sociale indigène. Ils maintiendront également l'institutionnalisation des ethnies initiée par les Allemands en gardant les mentions ethniques dans les documents d'identification.

En 1959, les Hutus vont se révolter. En 1961, sous l'égide de l'Organisation des Nations Unies, un référendum sur le devenir de la monarchie est organisé. Il aboutira à l'abolition de la monarchie après un vote ethnique qui voit le oui soutenu par les Hutus l'emporter à plus de 80% (Bakunda Icyicaro, 2006 ; Vidal, 2014). Le Roi Kigeli V s'exile alors en Ouganda. Une bonne partie de l'aristocratie tutsie prendra également le chemin de l'exil, essentiellement, dans les pays limitrophes. Les premières violences à l'égard des Tutsis restés au Rwanda sont rapportées durant cette période.

Après une année de transition politique durant laquelle un président intérimaire, Dominique Mbonyumutwa, cohabitera avec les autorités belges, le parti PARMEHUTU – Parti pour l'émancipation hutu –, majoritaire et ouvertement ethnique, va désigner Grégoire Kayibanda comme le premier président effectif du Rwanda. Son pouvoir est émaillé par des éruptions de violence ethnique consécutives aux attaques militaires lancées, à partir de l'Ouganda et du Burundi, par les partisans de l'ancien roi, voulant renverser la République et rétablir la monarchie. Ces attaques seront mises en échec avec l'aide de la Belgique (Balibutsa, 2001 ; Perraudin, 2003 ; Vidal, 2014).

En 1973, un coup d'État militaire portera le Général Juvénal Habyarimana au pouvoir. Il arguera de l'incapacité du Président Kayibanda à prévenir et contenir une nouvelle flambée de violence ethnique dont il serait, selon Claudine Vidal (2014), l'instigateur. Il instaurera un régime autoritaire, dont le Mouvement Révolutionnaire National pour le Développement, qu'il fondera, sera l'unique parti politique. Aucun conflit ethnique majeur n'entachera son exercice du pouvoir bien qu'il ait également été ethniquement structuré à travers la politique « d'équilibre ethnique » (Chrétien & Kabanda, 2016) qu'il mettra en place. Cette politique consistait en l'établissement de quotas ethniques dans l'attribution des postes de travail ou encore des places dans les écoles secondaires et l'Université Nationale du Rwanda.

En 1990, deux événements majeurs vont bouleverser le train-train du régime du Général Habyarimana. Lors du sommet de la Francophonie à La Baule, devant un parterre des chefs d'États des pays francophones d'Afrique, le Président français François Mitterrand exige de ces derniers l'ouverture de l'espace politique et l'instauration du multipartisme (Tabi Akono, 1995). Cela se traduira, au Rwanda, par l'avènement d'une opposition politique qui mettra fin à l'hégémonie du Mouvement National pour le Développement du Général Habyarimana. La même année, le Front Patriotique Rwandais attaquera le Rwanda au départ de l'Ouganda. Les rebelles qui composent ce mouvement sont les descendants des exilés rwandais de l'ancienne aristocratie tutsie (Bakunda Icyicaro, 2016).

En 1994, en revenant de Tanzanie où une réunion destinée à approuver les accords d'Arusha – entérinant le partage du pouvoir entre les belligérants –, le Président Habyarimana est tué dans un attentat contre son avion, dans lequel se trouvait également le Président burundais Cyprien Ntaryamira. Cet évènement déclenchera le génocide rwandais qui fera entre 500.000 et un million de morts parmi les Tutsis et les Hutus modérés (Verpoorten, 2004), et plus de deux millions d'exilés rwandais, essentiellement dans les pays limitrophes, à l'Est du Zaïre (RD Congo) et à l'Ouest de la Tanzanie (HCR, 2020). La victoire du Front Patriotique Rwandais se solde par la prise du pouvoir par le Général Paul Kagamé qui dirige toujours, à l'heure où nous écrivons ces lignes, le pays.

La carte du Rwanda (Ministère belge des affaires étrangères, 2020)

II. Bref historique de l'arrivée des Rwandais en Belgique

Les Rwandais seraient, en très grande majorité, arrivés en Belgique suite aux éruptions de violence ethnique qui ont ponctué, comme nous venons de le voir, l'histoire du Rwanda. Ceux qui se seraient installés en Belgique pour d'autres motifs – la poursuite des études ou pour des raisons économiques – seraient très minoritaires. Ainsi, comme le rappelle par ailleurs Bruno Schoumaker du Centre de recherche *DEMO*, avant l'indépendance du Rwanda, le nombre de Rwandais présents sur le sol belge était marginal. Environ 6 % du chiffre global des personnes qui ont rejoint la Belgique étaient des ressortissants du Rwanda. Les entrées se seraient faites par vagues et au rythme des périodes de violence ethnique. En 1960 une première vague dont on n'a pas les chiffres précis mais qui, selon Bakunda i Cyicaro (2006), est bien moindre que celles qui suivront, est signalée. Une seconde vague apparaît juste après 1973. C'est à partir des années 1990 que la majeure partie de la diaspora rwandaise actuelle, rejoint la Belgique. 38 % entre 1990 et 1998, 37 % entre 2000 et 2009 et 20 % de 2010 à 2015, selon le Centre de recherche *DEMO*. Ainsi, plus de 90 % des personnes d'origine rwandaise de la première génération seraient entrées sur le territoire belge après 1994, après le génocide contre les Tutsis au Rwanda.

III. Communauté rwandaise de Bruxelles : taille et composition

Les statistiques « ethniques » étant interdites, il est très difficile d'obtenir le nombre précis de Rwandais de Bruxelles. Les chiffres que nous présentons ici sont donc des estimations obtenues en croisant deux sources imparfaites.

Notre première source est le *Centre de recherche en Démographie* (*DEMO*) de l'Université Catholique de Louvain. Bruno Schoumaker, qui préside ce centre, nous a laissé gracieusement consulter sa base de données sur les Rwandais de Belgique – et de Bruxelles en particulier – obtenues selon une méthode qui prend en compte le lieu de naissance et la nationalité à la naissance. Cependant, et comme il l'a lui-même rappelé lors des entretiens qu'il nous a accordés, cette méthode présente des limites qui appellent à la plus grande prudence quant aux chiffres obtenus. La première, sans doute la plus grande limite de cette méthode, réside dans le fait que ceux qui sont nés belges – et en Belgique – de parents rwandais ne peuvent pas apparaître, tout comme, par ailleurs, les demandeurs d'asile dont la demande est en cours et les personnes sans papiers. Compte tenu du fait que la diaspora rwandaise est installée en Belgique depuis près de vingt ans, pour ce qui concerne la plus récente vague d'arrivée, cela représente un nombre important de personnes qui n'apparaissent pas dans la base des données de *DEMO*. L'autre limite, cependant mineure du fait du faible nombre de personnes concernées, réside dans le fait qu'il est impossible d'extraire du calcul ceux qui vivent en Belgique en étant nés au Rwanda de parents non rwandais : des Belges qui seraient, par exemple, nés au Rwanda et qui vivraient en Belgique, et qui seraient repris dans cette base de données comme étant rwandais.

En ayant en tête les limites annoncées et selon les registres consultés par les chercheurs du Centre de recherche en Démographie de l'Université Catholique de Louvain, les personnes d'origine rwandaise vivant en Belgique seraient au nombre de 12.856. En ce qui concerne leur

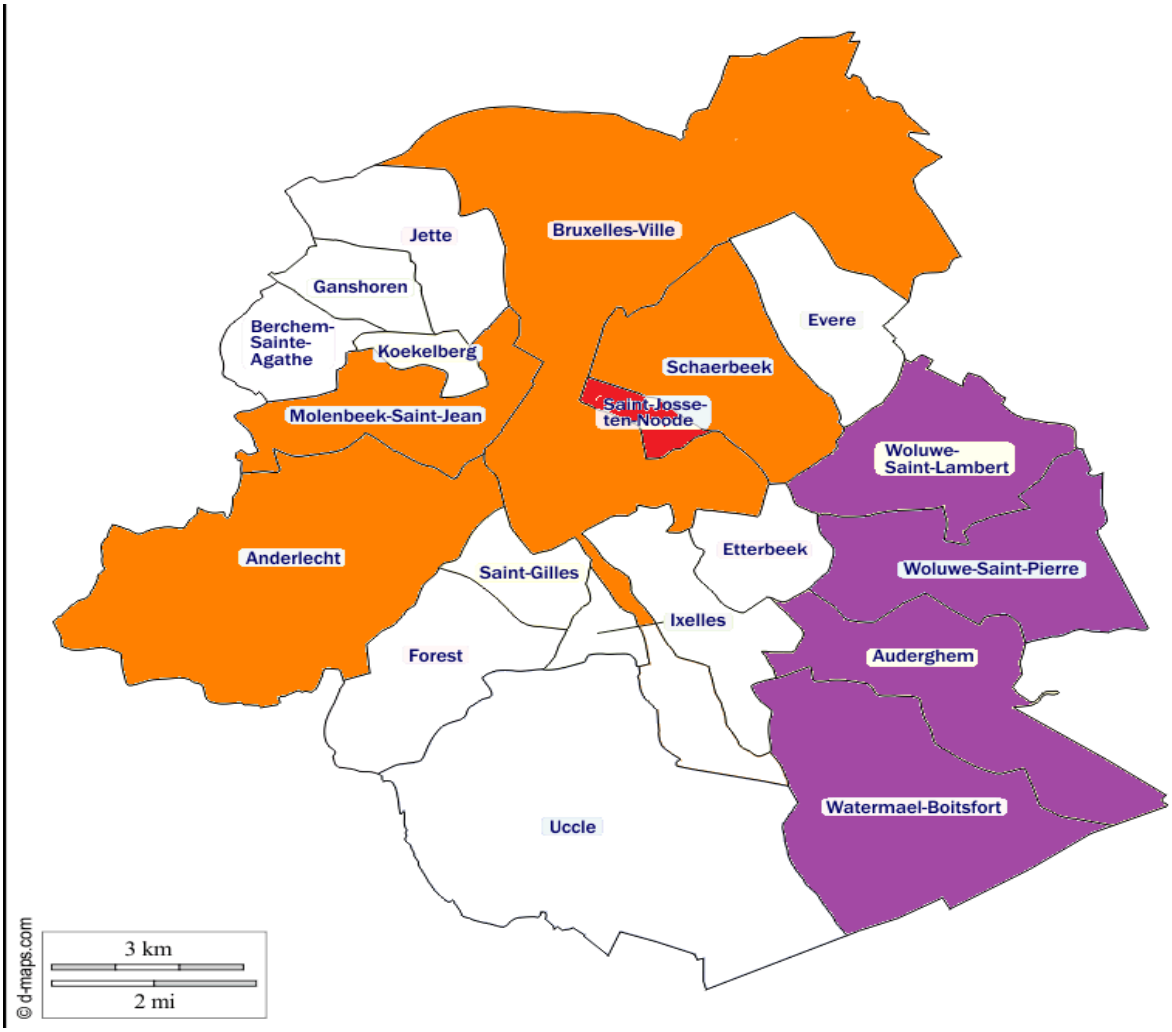
répartition selon les lieux de naissance et leurs nationalités actuelles, 8.404 d'entre elles seraient des Belges nés rwandais et au Rwanda, 1.137 seraient des Belges nés rwandais en Belgique, 3.036 des Rwandais nés rwandais et au Rwanda et 279 seraient, quant à eux, des Rwandais nés rwandais en Belgique. Contrairement à certaines immigrations, notamment dites de travail, la communauté rwandaise de Belgique serait plus féminine. Parmi les Rwandais de Bruxelles, 7.077 seraient de sexe féminin contre 5.779 qui seraient, pour leur part, de sexe masculin. Soit 55 % de femmes et filles contre 44 % d'hommes et de garçons. On peut inférer les mêmes proportions en ce qui concerne Bruxelles. Toujours d'après la base des données de *DEMO*, les Rwandais seraient presque également répartis entre les trois régions. Bruxelles en compterait 4.209, la Wallonie 4.451 et la Flandre 4.196. Conscient du fait que ces chiffres ne correspondent pas au nombre réel des personnes d'origine rwandaise vivant en Belgique – suite aux limites énoncées supra –, Bruno Schoumaker établit d'autres projections pour s'essayer à une estimation approximative de ces derniers. Entre autres, dans des travaux antérieurs sur des populations africaines, il rapporte que les chercheurs de *DEMO* avaient estimé qu'il y avait un « descendant » par immigrant. Par extrapolation, la communauté rwandaise de Belgique compterait un peu plus de 20.000 personnes.

En ce qui concerne Bruxelles, la répartition des Rwandais dans la capitale semble confirmer deux aspects : l'affirmation de Jamoule (2011) selon laquelle il n'y aurait pas de 'quartiers' ou de communes 'africaines' et le sentiment de nos informateurs d'après lequel les Rwandais de Bruxelles se concentreraient dans les communes les plus pauvres, conformément à leur fragilité socioéconomique. L'absence de regroupements de personnes d'origine rwandaise dans certains quartiers peut paraître étonnante au regard des études sur l'occupation urbaine des communautés immigrées. Elle a pourtant été massivement rapportée par nos informateurs – tant les personnes ressources rencontrées que des informateurs approchés durant notre observation participante. Chez aucun d'entre eux, un son de cloche n'a retenti en faveur de l'existence de quartiers qui seraient habités majoritairement par les Rwandais. Les chiffres du centre de recherche *DEMO* semblent ainsi aller dans le sens de ce qui a été rapporté lors des entretiens tenus.

En effet, les communes de la Ville de Bruxelles, Anderlecht et Molenbeek-Saint-Jean constitueraient le trio de tête avec respectivement 727, 562 et 491 habitants d'origine rwandaise. Les communes de Woluwe Saint-Pierre, Saint-Josse-ten-Noode et Auderghem fermeraient la marche avec respectivement 74, 64 et 62 habitants d'origine rwandaise, soit dix fois moins que le trio de tête. La place de la commune de Saint-Josse-ten-Noode est explicable, selon Bruno Schoumaker, par la sociologie particulière de cette commune essentiellement habitée par des personnes d'origine turque, avec des réseaux et des solidarités communautaires qui la rendent difficilement pénétrable par d'autres groupes immigrés, bien qu'elle soit pauvre. Autrement, les personnes d'origine rwandaise sont présentes dans toutes les communes.

La carte qui suit montre le contraste qu'il y a entre les communes bruxelloises les plus habitées par les Rwandais de Bruxelles et celles qui le sont moins. Elle montre également que les communes les plus investies par les Rwandais de Bruxelles sont également les plus pauvres,

tout comme le fait que les communes les plus riches sont celles dans lesquelles leur présence est la plus faible.



450 et plus

Moins de 100

Entre 100 et 450

Ce que ces chiffres – qui datent de 2016 – ne montrent pas, ce sont les dynamiques internes à la communauté rwandaise de Belgique et les changements de domicile qu'elles pourraient occasionner. Selon certains de nos informateurs, les Rwandais qui le peuvent s'installent en dehors de Bruxelles, là où les prix de l'immobilier sont moins élevés. De ce fait, un grand nombre de personnes d'origine rwandaise installées dans d'autres régions seraient passées par Bruxelles et y garderaient des attaches. Ce qui ferait de la capitale un lieu important dans la structuration de leurs réseaux. Par ailleurs, les phénomènes de conurbation rapportés lors des entretiens n'apparaissent pas non plus à travers ces chiffres. En effet, les communes flamandes

de Dendermonde et Denderleeuw sont décrites comme des prolongements de Bruxelles où certains groupes de personnes d'origine rwandaise ont choisi de s'installer et d'installer des pratiques – des Églises et des associations entre autres – auxquelles d'autres groupes se réfèrent ou s'opposent. Dans la description de l'espace interactionnel des Rwandais de Bruxelles, nous avons fait le choix de ne pas nous limiter à des limites administratives qui peuvent se révéler être des frontières trompeuses concernant les dynamiques urbaines d'une ville donnée (Moulin, 2001). Nous incluons donc ces communes dans notre recherche sur l'influence des dynamiques urbaines dans les mouvements identificatoires des Rwandais de Bruxelles.

Notre deuxième source est l'ambassade du Rwanda à Bruxelles. Les chiffres que l'ancien ambassadeur nous a présentés au printemps de l'année 2013 sont bien supérieurs à ceux du *Centre de recherche en démographie DEMO* et la méthode utilisée pour leur obtention, encore plus aléatoire. Pour l'ex-ambassadeur Robert Masozera, les Rwandais qui se sont inscrits à l'ambassade pour obtenir la carte consulaire seraient environ, 17.000. Certains ont la nationalité belge. Sachant que ce chiffre ne comprend pas ceux qui sont opposés au gouvernement et qui seraient, d'après lui, plus nombreux que les 17.000 sympathisants inscrits, l'ambassadeur du Rwanda arrive à une estimation d'à peu près 40.000 Rwandais en Belgique[9]. Selon lui, environ 60 % vivraient à Bruxelles, soit 24.000. Il obtient ce chiffre par projection à partir des lieux de résidence de ceux qui se sont inscrits à l'ambassade. Dans l'entretien qu'il nous a accordé en mai 2016, le nouvel ambassadeur Olivier Nduhungirehe a tenu à relativiser les chiffres de son prédécesseur. Il pense que certaines personnes d'origine rwandaise, opposées au pouvoir en place à Kigali, se sont inscrites à l'ambassade dans le but de faire reconnaître leur nationalité rwandaise, ce qui tendrait à réévaluer, à la baisse, le chiffre de 40.000 personnes d'origine rwandaise vivant en Belgique. Il ne nous a cependant pas proposé une estimation personnelle du nombre de personnes d'origine rwandaise vivant en Belgique. Il nous a dit trouver la méthode utilisée par son prédécesseur peu fiable également dans son appréciation du nombre de personnes d'origine rwandaise habitant Bruxelles. Cette méthode suppose, d'après lui, que toutes les personnes que déclare le requérant de l'inscription habitent sous son toit, ce qui ne serait pas forcément le cas, chaque personne pouvant déclarer ses descendants, qu'ils soient adultes ou non, sans devoir, en même temps, renseigner leur adresse domiciliaire.

Il paraît donc raisonnable de penser que le nombre de personnes d'origine rwandaise habitant en Belgique s'élève entre 20.000 et 30.000 individus. Parmi ces individus, entre 7000 et 10.000 habiteraient Bruxelles.

Arriver en Belgique nécessite des moyens financiers conséquents et des réseaux qui traversent plusieurs pays. 60 % des personnes que nous avons interrogées ont dû transiter dans un autre pays africain avant d'arriver en Belgique. Durant leur périple, ils ont vécu de leurs économies ou ont été aidés, pour survivre, par des membres de leur famille installés en Belgique ou ailleurs en Europe, ou encore en Amérique du Nord. Ainsi, d'après les personnes-ressources

[9] Ce chiffre peut également être trouvé dans la libre Belgique du 16 septembre 2010 dans l'article intitulé : Bruxelles, la première ville rwandaise en dehors d'Afrique : http://www.lalibre.be/regions/bruxelles/bruxelles-est-la-premiere-ville-rwandaise-hors-d-afrique-51b8c435e4b0de6db9bd7437

rencontrées, les premières vagues « post-génocide » étaient constituées de personnes issues des classes dirigeantes et/ou riches du Rwanda de l'ancien président Juvénal Habyarimana. Plus près de l'an 2000, des personnes moins aisées, mais faisant toujours partie des classes moyennes supérieures de l'époque évoquée, ont commencé à arriver. Certaines étaient des membres de la famille élargie de l'élite des premières heures et d'autres profitaient des réseaux que commençaient à mettre en place les membres de leur famille parvenus en Belgique. Voilà pour les vagues dites « hutues ». Pour ce qui est de celles qualifiées de « tutsies », dans les années 1960 et 1970, ce seraient surtout des membres de l'ancienne aristocratie rwandaise qui ont pris le chemin de l'exil à l'abolition de la monarchie ou suite au changement de régime au Rwanda, en 1973. À partir des années 2010, ce sont des anciens dignitaires – et pour certains de haut gradés militaires – du pouvoir du Président Paul Kagame qui commenceront à arriver à Bruxelles. Dans l'ensemble, les premières générations de Rwandais installées en Belgique et à Bruxelles émaneraient des classes supérieures, moyennes et urbaines du Rwanda. En ce qui concerne le niveau d'études, tout en rappelant que la taille de son échantillon ne permet pas une généralisation tous azimuts, Bruno Schoumaker du *Centre de recherche en démographie* de l'Université Catholique de Louvain *DEMO* rapporte que plus de 70% de son échantillon, constitué de manière aléatoire, possède un diplôme supérieur. Cela est largement supérieur à la moyenne nationale mais aussi largement supérieur au niveau moyen d'autres immigrations non originaires de l'Afrique subsaharienne. Par contre, cette moyenne est équivalente à celle concernant les autres immigrations de l'Afrique subsaharienne.

IV. Les politiques rwandaises à destination de la diaspora de Bruxelles

L'intérêt que nous portons aux politiques mises en place par le gouvernement rwandais à l'égard de la diaspora installée en Belgique s'explique par leur influence sur le contexte interactionnel belgo-rwandais. Nous y reviendrons plus longuement dans l'analyse, car ces politiques ont occasionné un remodelage des réseaux de fréquentation et une émergence de nouvelles catégories d'identification qu'il serait difficile de comprendre en faisant l'impasse sur les initiatives politiques *Come and see* et *Ndi umuyarwanda* : je suis rwandais.

1. Come and see

Nous allons, ici, surtout nous intéresser à l'historique et au discours qui ont entouré le lancement de cette initiative. Comme nous venons de le dire, ses implications seront analysées plus loin dans le texte.

En 2010, plusieurs personnalités militaires de premier plan vont faire défection et prendre le chemin de l'exil. Parmi elles, le Lieutenant-général Kayumba Nyamwasa, ancien chef d'état-major et des services de renseignement et plus haut gradé de l'armée rwandaise à l'époque. Il rejoint, en Afrique du Sud, un autre militaire de renom qui s'y était exilé trois ans plutôt, le Colonel Patrick Karegeya, ancien chef des renseignements extérieurs du pouvoir du Général

Kagame. Ensemble ils vont créer un rassemblement politique[10] et s'allier aux opposants de longue date, qualifiés de hutus – dont le parti Front démocratique Uni de l'opposante Victoire Ingabire qui a été emprisonnée au Rwanda –, pour créer une plateforme de l'opposition rwandaise en exil qui aura son siège à Bruxelles. Le pouvoir de Kigali répliquera par le lancement du programme *Viens voir*, mieux connu sous ses appellations anglaise et rwandaise, *Come and see* et *Nguino urebe* respectivement.

Par ce programme, le gouvernement rwandais invite des Rwandais de l'extérieur – singulièrement des personnes identifiées comme Hutus au sein de la communauté rwandaise de Bruxelles et dont certains ont été mis en examen pour génocide par les tribunaux belges – à visiter le Rwanda tous frais payés et avec une sécurité assurée. D'autres avantages pécuniaires ont également été cités. En échange, ces derniers doivent faire la promotion du régime rwandais. Une conférence est ainsi organisée à l'hôtel Thon près de la Place Rogier, à chaque retour d'une cohorte. La concomitance de cette initiative avec la création de la plateforme d'opposition citée plus haut semble indiquer qu'elle visait principalement à la déforcer.

Le programme sera renforcé par la création d'un département « Diaspora » au sein du ministère des Affaires étrangères rwandais et par la nomination de Bruxelles comme la capitale de la diaspora rwandaise.

2. *Ndi Umunyarwanda : Je suis rwandais*

Mieux connu sous son appellation rwandaise *Ndi Umunyarwanda*, cette initiative politique a été lancée en 2013. Le programme *Ndi umunyarwanda* est consécutif au discours du 30 juin 2013, largement commenté dans la communauté rwandaise de Bruxelles, et dans lequel le Président Kagame appelait tous les Hutus à demander pardon, au nom même de leur ethnie, pour le génocide commis contre les Tutsis, y compris ceux qui étaient encore enfants à l'époque. À contre-pied de l'inclusion prônée par *Come and see*, la plate-forme de l'opposition rwandaise ainsi que le Centre de lutte contre l'Impunité et l'Injustice au Rwanda (CLIIR) n'ont pas tardé à dénoncer *« la perfidie de la clique au pouvoir au Rwanda qui vient de montrer son vrai visage »* (Joseph Matata, secrétaire général de CLIIR). Le gouvernement rwandais répliquera par le lancement de *Ndi Umunyarwanda.*

Pour l'ancien ambassadeur du Rwanda à Bruxelles, Monsieur Robert Masozera, *Je suis rwandais* vise à lutter contre l'idéologie du génocide qui se nourrit des catégorisations ethniques traditionnelles. « Il s'agit de rappeler aux Rwandais leur fraternité et de gommer les divisions importées par les colonisateurs ». À l'intérieur du Rwanda, le rappel des ethnies hutue et tutsie

[10] Ce rassemblement politique porte le nom de « RNC » pour *Rwanda National Congress* et se défend d'être un parti politique mais un rassemblement pour l'avènement de la paix au Rwanda. Conformément à la loi sud-africaine, le statut de réfugiés politiques de deux de ces trois figures de proue, le Lieutenant-Général Kayumba Nyamwasa et le Colonel Patrick Karegeya, qui vivent en Afrique du Sud (la troisième figure de proue étant le Major Théogène Rudasingwa qui est pour sa part exilé aux États-Unis) ne leur permettait pas, au moment de son lancement, de faire de la politique.

est, par cette initiative politique, banni sous peine d'emprisonnement. Concernant la diaspora, une délégation conduite par la présidente du parlement et composée de plusieurs ministres est venue expliquer, en décembre 2013, le bien-fondé de cette politique. Lors de la conférence-débat organisée pour ce faire, les membres de cette délégation ont expliqué que cette initiative politique visait à développer *« un esprit rwandais »* contre les *« divisions du passé »* (Kaboneka, Député et ancien capitaine au sein de l'Armée patriotique rwandaise). Il s'agit d'offrir aux Rwandais de se voir à travers *« d'autres lunettes identitaires que celles qui ont conduit au génocide »*, a renchéri un autre membre de la Délégation gouvernementale, le Docteur Jean-Baptiste Habyarimana.

Nous y reviendrons plus en profondeur plus loin. Au-delà de la position de la plateforme d'opposition et du Centre pour la Lutte contre l'Impunité et l'Injustice au Rwanda que nous avons déjà mentionnés, on peut lire sur des blogs rwando-bruxellois les réactions polarisées que cette initiative politique a suscitées. Ainsi, le 11 décembre 2013, Jambonews, le plus important des blogs d'opposition titrait *: « Ndi umunyarwanda ; Un virage dangereux emprunté par le FPR »*[11]. Parler du FPR (Front Patriotique Rwandais), le parti du président Paul Kagame, est, à notre sens, insister sur le côté partisan supposé de cette initiative de par ses initiateurs mêmes. À l'autre bout du Spectrum, un autre blog connu et souvent associé au pouvoir rwandais titrait : *« Le programme Ndi Umunyarwnda : une opportunité d'expression vraie pour les Rwandais ? »*. Tout comme les deux blogs que nous venons de citer, chaque blog choisira son camp.
Cette polarisation a eu la même résonnance chez nos informateurs, que ce soit en la raillant ou en disputant l'autorité que détiendrait le gouvernement rwandais de décréter une définition identitaire à laquelle doivent se conformer les Rwandais.

À ces deux programmes politiques pilotés depuis Kigali, la capitale rwandaise, on peut ajouter la réorganisation de l'association DRB (Diaspora Rwandaise de Belgique) dont l'activisme a crû en même temps que l'implémentation de ces programmes. De simple 'entre-soi' de sympathisants au pouvoir du Général Paul Kagame, la DRB est devenue une véritable extension de l'ambassade du Rwanda destinée à contrer le discours des opposants, à recruter et organiser les départs vers le Rwanda, dans le cadre de *Come and see*, mais aussi à occuper le terrain culturel, comme le rapportait, lors de notre entretien, le militant des droits de l'homme Joseph Matata. C'est dans ce cadre que la DRB a mis en place une plateforme d'organisation de colloques, d'événements sportifs et de concerts. Elle invite ainsi les chanteurs venus du Rwanda qu'une partie importante des Rwandais de Bruxelles, partis juste après le génocide de 1994, ne connaissaient pas.

Ces trois initiatives ont contribué à davantage polariser les interactions au sein de la communauté rwandaise de Bruxelles tout en permettant, paradoxalement, une ouverture au

[11] Suite à la présence d'un de ses membres dans le groupe d'experts appelés à se pencher sur le passé colonial belge, Jambonews a été accusé, de négationnisme à l'égard du génocide contre les « Tutsis », par des parlementaires belges : https://plus.lesoir.be/318060/article/2020-08-09/une-association-rwandaise-denonce-deja-le-groupe-dexperts-sur-la-decolonisation

Rwanda actuel, en ouvrant, notamment, à la possibilité, pour les exilés, de se rendre au Rwanda et d'en revenir. Elles ont aussi donné lieu à un affrontement idéologique et à une compétition politique, là où les communautés ethniques vivaient repliées sur elles-mêmes, en créant des espaces communs. Car il fallait, ce faisant, convaincre des personnes identifiées comme opposantes et qui, de ce fait, fréquentaient des réseaux adverses.

Chapitre III : La démarche empirique

I. Introduction

Nous l'avons rapporté plus haut, notre démarche empirique est constituée de trois phases : une phase exploratoire, l'observation participante et la tenue des entretiens compréhensifs. Nous allons, dans ce chapitre dédié à l'empirie, revenir sur la réalisation concrète du travail de terrain. Nous reviendrons sur le travail exploratoire en détaillant les caractéristiques des personnes-ressources rencontrées et les raisons qui nous ont conduit chez elles. Nous reviendrons également sur les modalités de l'observation participante que nous avons menée.

Après un point à propos des entretiens compréhensifs tenus, dans lequel nous rapporterons les démarches concrètes de recrutement et les particularités de nos informateurs, nous expliquerons la manière dont nous avons traduit nos questions de recherche en un guide d'entretien opératoire. Nous y expliciterons le lien entre chaque question et notre questionnement général, avant de revenir, par le menu détail, sur les difficultés rencontrées durant cette démarche empirique.

II. Le travail exploratoire

Après une année consacrée à la revue de la littérature, à la construction théorique de nos questions de recherche et à l'échafaudage de notre montage méthodologique, nous avons amorcé la phase empirique de notre recherche par un travail exploratoire. À travers cette démarche exploratoire nous nous proposions d'éprouver nos constructions théoriques et notre montage méthodologique d'une part et, d'autre part, de tenter une première caractérisation de notre terrain en déterminant des points d'entrée pertinents pour une enquête de terrain qui allait durer plus de quatre ans, de 2013 à 2018

Notre travail exploratoire a ainsi consisté en des entretiens avec deux types de personnes-ressources : des chercheurs versés dans les différents domaines qui charpentent notre problématique et des personnalités de terrain, d'origine rwandaise, qui nous ont été renseignées comme étant particulièrement investies dans la communauté rwandaise de Bruxelles. Pour ce dernier aspect, nous suivions le conseil méthodologique de certains anthropologues (Chivallon, 2012) qui préconisent de s'appuyer sur la connaissance et les réseaux des « leaders communautaires » pour une approche raisonnée du terrain. Tous les spécialistes interrogés l'ont été en vertu de leur expertise, soit dans le domaine des phénomènes identitaires soit en lien avec le Rwanda. Sur la base de notre projet de thèse, nous leur demandions de discuter notre état de l'art et la méthodologie projetée. Les apports de ces rencontres concernent davantage les aspects théoriques et conceptuels que ceux méthodologiques. Nous avons ainsi reçu des conseils – d'auteurs et de concepts – qui donnent une plus grande ampleur à la formalisation de certains domaines d'investigation, entre autres celui de la participation politique et celui concernant la mémoire. L'élargissement de notre regard au-delà de Bruxelles et la prise en compte des relations transnationales, en ce qui concerne les dynamiques politiques et la question des mémoires officielles, font partie des apports essentiels de ces rencontres.

Pour ce qui est des leaders communautaires, c'est par effet boule de neige que nous les avons connus. Les uns nous ont renseigné l'existence des autres et, dans certains cas, nous ont recommandé auprès de ces derniers. Tout comme les chercheurs spécialisés dans les domaines qui charpentent notre problématique, les coordonnées des leaders communautaires sont reprises en annexe. Au-delà d'une première caractérisation des milieux rwandais à Bruxelles que nos rencontres avec eux ont permise, nous leur devons des contacts et des mises en relation qui nous ont facilité l'accès à des lieux que nous ne connaissions pas, ou qui ne nous auraient pas été ouverts sans leur intervention. Pour certains d'entre eux, Rwandais d'origine, l'entretien a duré près de deux heures et a dépassé le cadre de l'exploration initialement défini pour intégrer des éléments personnels qui éclairaient leur propre dynamique identitaire et que nous avons analysée à l'instar des entretiens compréhensifs programmés à cet effet.
Les personnes-ressources que nous avons rencontrées, qu'elles soient scientifiques ou 'de terrain', ont beaucoup apporté à notre questionnement. La forme définitive de notre guide d'entretien n'aurait pas été la même sans ces rencontres.

III. La récolte des données

Plus haut, dans les lignes dédiées à la méthodologie, nous avons évoqué la manière dont nous projetions de procéder à la récolte des données. Ici, nous parlerons de l'aval. De la façon dont cette démarche s'est réellement déroulée.

1. L'observation participante

L'observation participante est une méthode de recherche qui suppose l'immersion du chercheur dans la communauté qu'il se propose d'étudier, rappelle Platt (1983). Les données sont récoltées de l'intérieur et la démarche est généralement inductive. Cet auteur va distinguer trois sortes d'observation participante qui ont chacune deux facettes :

- Une première dite ouverte versus clandestine, en fonction de la volonté du chercheur de rendre publique ou de garder secrète son identité.
- La deuxième concerne le degré d'implication dans les activités et les rapports sociaux que le chercheur étudie. Dans ce cas, l'observation participante est dite complète ou, à l'opposé, périphérique.
- Le troisième aspect que distingue Platt concerne la place du chercheur qui peut être interne ou externe. Il est externe quand il vient de l'extérieur et qu'il intègre le milieu qu'il veut étudier uniquement pour les besoins de l'observation participante. À l'inverse, il sera qualifié d'interne s'il fait partie du milieu et que sa présence va au-delà des stricts besoins de son observation participante.

Pour notre part et dans la majeure partie des situations, notre observation participante a été clandestine, complète et interne. En effet, les seules personnes auxquelles nous annoncions systématiquement le rôle dans lequel s'inscrivait notre présence dans les lieux que nous visitions sont celles auprès desquelles nous sollicitions des entretiens. Cette option s'explique

par notre volonté de ne pas provoquer une altération des interactions courantes, lorsque les personnes se sentent observées, également parce que nous supputions qu'au regard de l'histoire récente du Rwanda, nous risquions un refus de l'accès à certains endroits. Cela est arrivé à une chercheuse qui a dû changer son projet de thèse car les milieux rwando-bruxellois lui sont restés hermétiques. Par ailleurs et dans la suite de notre clandestinité, dans la plupart des lieux que nous visitions, nous y assumions les activités qu'on aurait dû attendre de nous, compte tenu de notre identification comme faisant partie de la population étudiée. Ceci veut donc dire que nous pouvons également être qualifié de chercheur « interne » dans la classification de Platt.

Lors de notre observation participante, nous avons consigné le plus d'informations possibles sur les 'entre-soi' rwandais à Bruxelles et autres rassemblements intra-rwandais : leur situation géographique dans la ville de Bruxelles, la topographie des lieux, la décoration intérieure, les caractéristiques de ceux qui les fréquentent, ce qu'il s'y passe, les moments d'affluence, etc. Nous avons également tenté de saisir les raisons qui en expliquent la tenue et la fréquentation à travers six entretiens opportunistes avec des tenanciers, des clients ou d'autres personnes présentes lors des rassemblements.

Ces entretiens, différents de ceux programmés avec des informateurs choisis selon certaines caractéristiques, dont nous parlerons après, se sont tenus au gré des opportunités et suite à certaines situations que nous trouvions particulières. Cinq cas sur six concernent des personnes de la première génération qui fréquentent majoritairement les 'entre-soi' rwandais à Bruxelles. Le produit de ces entretiens a donc servi à compléter ce que nous observions et les entretiens étaient souvent guidés par ce qui se passait *hic et nunc*. Le matériau recueilli à l'occasion de ces entretiens nous a servi à caractériser plus finement les 'entre-soi' rwandais et ce qu'il s'y passe. Il nous a aussi permis de compléter les entretiens compréhensifs programmés en vue d'une analyse approfondie des dynamiques identitaires de notre population cible.

2. Les entretiens compréhensifs programmés

Dans une enquête de terrain, la conduite des entretiens est la démarche complémentaire à celle de l'observation participante (Céfaï, 2003). Nous avons ainsi tenu 46 entretiens compréhensifs avec des personnes d'origine rwandaise vivant à Bruxelles. La quasi-totalité de ces entretiens s'est tenue dans des lieux publics et non rwandais tels que des bars-restaurants, des locaux d'associations sans but lucratif et des parcs publics. Les entretiens étaient individuels, sauf dans deux cas où deux jeunes, à chaque fois, ont tenu à passer l'entretien ensemble. Cette démarche particulière est abordée dans la section dévolue aux difficultés du terrain. Nous revenons dans les lignes qui suivent sur les critères de sélection, les modalités concrètes de recrutement et la grille d'entretien.

3. L'échantillonnage

Il est bien présomptueux de parler d'échantillon dans une recherche qualitative. Comme dans d'autres démarches heuristiques de ce genre, nous n'avons pas visé une quelconque représentativité dans nos choix des personnes à interroger. Nous n'avons usé d'aucun test

statistique pour nous assurer que nos conclusions soient généralisables à l'ensemble de la communauté rwandaise de Bruxelles. Nous avons, plutôt, cherché à ce que notre échantillon soit le plus significatif possible.

Pour cela et sur la base du travail exploratoire rapporté et de nos constructions théoriques, nous avons commencé par lister les caractéristiques identitaires sans lesquelles nous pensions qu'il était impossible d'appréhender de manière un tant soit peu fine les dynamiques identitaires des Rwandais de Bruxelles. Ainsi, des aspects tels que l'ethnie, l'âge, le sexe ou encore le plus haut diplôme obtenu ont été les critères que nous avons retenus pour le recrutement.

3.1 L'âge et la question générationnelle

Notre référence à l'âge et aux générations a largement évolué au fil de notre questionnement et de nos premiers contacts avec notre terrain.

Très tôt, nous nous sommes rendu compte qu'établir des catégories en fonction de l'âge ne rendrait pas compte de la réalité migratoire et culturelle des Rwandais de Bruxelles. Comme nous l'avons vu lorsque nous avons évoqué l'historique de leur immigration en Belgique, les Rwandais de Bruxelles ne sont pas venus en une vague unique qui aurait permis à ce qu'il y ait un parallèle strict entre les âges et les générations de référence. Certaines personnes de la première génération, arrivées tardivement, sont bien plus jeunes que d'autres identifiables à la deuxième génération pour être nées en Belgique de parents installés bien avant les vagues d'immigration récentes.

Nous avons donc, dans un second temps et comme l'avaient fait d'autres chercheurs (*DEMO* mais aussi Demart et al, 2017), voulu prendre pour seule référence le lieu de naissance et considérer que toutes les personnes nées en Belgique doivent faire partie de la deuxième génération et celles qui n'y sont pas nées – et singulièrement celles qui sont nées au Rwanda – relever de la première génération. À l'instar de la première découpe chronologique, cette classification nous a conduit à emprunter les mêmes chemins fermés que dénoncent Sayad et qui lui ont fait dire qu'« il ne suffit pas de partager le même temps chronologique pour être sociologiquement contemporain » (Sayad, 1994, p. 158). Pour cet auteur, « peuvent appartenir à des générations différentes, dans la mesure où ils ont été engendrés par des conditions sociales différentes, des hommes qui vivent simultanément dans le même temps, à la même époque » (Sayad, 1994, p. 158). C'est cette importance qu'il accorde aux réalités sociales dans la définition des générations qui nous poussera à prendre en compte les différences culturelles que nous observions dans notre catégorisation des générations, au-delà du seul lieu de naissance. Au regard du temps – relativement court – d'installation de la majeure partie de la diaspora rwandaise de Bruxelles, nous avons ainsi préféré élargir la deuxième génération à tous ceux qui sont arrivés en Belgique avant leur sixième année. Une certaine différence culturelle, attestée notamment par la non-maîtrise du kinyarwanda par cette deuxième génération, expliquait notre choix. Nous avons établi cette maîtrise de la langue rwandaise comme étalon culturel parce qu'elle supposait, selon nous, une proximité plus que lâche avec la culture rwandaise, qu'avaient en commun nos informateurs arrivés enfants avec ceux nés en Belgique. Cette

maîtrise, ou non, était empiriquement établie lors des entretiens mais aussi auto-rapportée. L'âge de 6 ans, comme indicateur de la différenciation catégorielle a été instauré suite à l'hypothèse de la grande influence de l'école fondamentale sur la socialisation et, ici en l'occurrence, celle de nos informateurs. Il faut dire qu'au Rwanda la langue rwandaise est celle dans laquelle l'instruction est dispensée à l'école primaire.

Au fil de la thèse, nous nous sommes rendu compte que les nuances culturelles pouvant être imputées à des différences générationnelles ne s'arrêtaient pas à la maitrise, ou non, de la langue rwandaise. Certaines stratégies identitaires mobilisaient des référents culturels dissemblables selon le moment d'arrivée auquel peuvent être renvoyés l'informateur ou ses parents, en ce qui concerne la deuxième génération. Lorsque nous évoquerons ces nuances, plus loin dans le texte, nous parlerons alors de catégories différenciées à l'intérieur de chaque génération. La première catégorie de la première génération, celle à laquelle nous nous référerons parfois comme étant « la première-première génération » comprendra les informateurs nés au Rwanda et venus en Belgique avant les années 1990. Ceux qui sont venus lors des grandes vagues de 1990 et des années 2000 seront, dans ce cas, répertoriés dans la deuxième catégorie de la première génération et parfois, de manière résumée, sous l'appellation « deuxième-première génération ». Ce sera également le cas de la deuxième génération lorsque les stratégies identitaires identifiées seront différentes selon que les informateurs sont des descendants de la « première-première génération » ou de la « seconde-première génération ». Dans cette situation, les catégories de référence au sein même de la deuxième génération seront identifiées et rappelées.

3.2 Le sexe

Le sexe est un autre critère de sélection que nous avons adopté. Les auteurs de l'intersectionnalité nous le rappellent, le sexe est un aspect identitaire qui influence massivement les mouvements identificatoires plus généraux. L'intersectionnalité trouve son origine dans les travaux des féministes noires aux États-Unis et en Grande-Bretagne et postule un entrelacement de la race, du genre et de la classe sociale dans les rapports de domination et les mouvements identificatoires (Crenshaw, 1990). Selon ce courant théorique, les rapports sociaux sont massivement structurés par la dynamique entre le sexe, la race et la classe sociale et nous avons pensé, pour notre part et sur la base du travail exploratoire mené, que l'on ne pouvait se passer de ces critères dans l'étude des dynamiques identitaires des Rwandais de Bruxelles. Il ne s'agit donc pas d'étudier le sexe de manière isolée mais dans sa conjonction avec la classe sociale, la race et l'ethnie.

3.3 Le plus haut diplôme obtenu

Dans ses travaux sur les cas allemand et français, Vallot (2019) affirme que le diplôme et la profession constituent les indicateurs les plus pertinents de la structuration des classes sociales. Qu'en est-il des Rwandais de Bruxelles ? Leurs dynamiques identitaires sont-elles fonction du niveau socio-professionnel de la personne ? En mobilisant ce critère de sélection nous pensions nous donner les moyens de répondre à cette question.

Nous avions ainsi pensé que les perspectives de vie, les intérêts personnels et la réflexivité que peut conférer, par exemple, une formation universitaire, étaient de nature à jouer sur les dynamiques identitaires dans lesquelles la personne s'engagerait.

3.4 L'ethnie

Nous l'avons rappelé dans les lignes antérieures, l'importance de l'ethnie dans la structuration historique des rapports sociaux inter-rwandais est grande. En rapport à notre problématique, l'ethnie d'identification comme critère de sélection de nos informateurs peut sembler aller de soi. Cependant, il est sans doute le plus difficile à satisfaire. Comme nous l'avons rappelé dans les lignes dédiées à l'histoire du Rwanda, trois catégorisations ethniques structuraient historiquement les rapports sociaux des Rwandais : « Hutu », « Tutsi » et « Twa ». L'identité attribuée par l'autre et celle que l'on s'attribue soi-même ne se confondant pas toujours, bien qu'elles soient liées, la question du critère pertinent de sélection sur une base ethnique a été la première difficulté. Allions-nous nous baser sur l'auto-identification ethnique ou sur la réputation ethnique ? Selon les personnes-ressources de terrain que nous avons consultées, la sensibilité de tout ce qui touche à l'ethnie dans la communauté rwandaise de Bruxelles est telle que nous ne pouvions pas amener la question ethnique de manière frontale. Par ailleurs dans les cas où nous l'avons demandé explicitement, les réactions ont été négatives. Nous avons donc tenu à diversifier nos lieux de recrutement en tenant compte de la réputation ethnique que ces lieux ont dans la communauté rwandaise. Les réseaux rwandais à Bruxelles étant décrits comme étant séparés sur une base ethnique, nous avons pensé qu'en procédant de la sorte nous aurions une plus grande chance d'avoir des informateurs qui s'identifient, ethniquement, à ces réseaux.

4. Les stratégies de recrutement

Nos stratégies de recrutement devaient nous permettre de trouver des personnes qui remplissaient, collectivement, les critères que nous venons de lister. Il s'agissait donc de construire un échantillon divers dans un environnement très polarisé et dans lequel nous sommes identifié comme partie prenante. Nous nous y attarderons plus longuement dans le passage consacré à la dimension épistémologique de notre recherche. Notre plus grande appréhension était que certaines portes nous soient hermétiques au regard du caractère conflictuel des milieux rwando-bruxellois comme cela avait été abondamment communiqué par les leaders communautaires que nous avions rencontrés.

En vue du recrutement des personnes à interroger, nous avions initialement et de manière combinée, imaginé passer par des personnes-relais et profiter de l'effet « boule de neige » escompté tout en contactant, directement et aléatoirement, des informateurs potentiels.

4.1. Les personnes-relais

Prendre appui sur des personnes-ressources ayant un certain poids et du crédit dans les différents milieux rwando-bruxellois s'est avéré, et de loin, la meilleure façon de recruter des informateurs. Nous faire recommander par des personnes auprès d'autres a été un grand canal

de recrutement des personnes fréquentant des réseaux – ou identifiées comme -– tutsies. Comme nous le verrons, une grande méfiance et un penchant culturel à la discrétion de la part des Rwandais de la première génération, ainsi que notre propre identification comme faisant partie des réseaux opposés de la même communauté rwandaise, ont constitué une grande difficulté. La limite de cette méthode, bien évidente, est que les personnes recrutées avaient tendance à faire partie des mêmes cercles, avec comme écueil la réduction de la diversité des opinions. 'L'effet boule de neige' a ainsi été un appoint de grande importance.

4.2 L'effet boule de neige

Pour diversifier les profils des informateurs, nous avons limité le recrutement de ceux qui nous étaient recommandés par les personnes ressources que nous avions rencontrées. Nous avons, ainsi, également demandé aux personnes que nous interrogions – ou que nous rencontrions – de nous renseigner d'autres informateurs, parfois sur base de caractéristiques particulières. Des personnes de la deuxième génération, des personnes possédant un diplôme de l'enseignement supérieur et des personnes ayant participé au programme *Come and see* ont ainsi été recrutées de cette manière.

L'avantage de cette méthode réside dans le fait que les personnes que nous approchions étaient plus libres d'accepter notre entretien ou de le refuser au contraire de celles qui nous étaient recommandées. Cela nous a donné des informations précieuses sur certaines dynamiques telles que les différences liées aux générations, la « célèbre discrétion rwandaise » (Ansoms, 2009), ou encore la méfiance interethnique. En effet, la grande majorité des informateurs de la première génération que nous avons approchés par ce biais, et qui nous ont accordé une interview, nous ont 'baladé', le temps, comme nous l'apprendrons plus tard, de vérifier notre identité. Cela ne fut pas le cas de la part des informateurs de la deuxième génération. Par ailleurs, peu de personnes de la première génération, inscrites dans des réseaux d'identification opposés à l'attribution ethnico-identitaire qui nous est conférée dans la communauté rwandaise de Bruxelles, ont consenti à nous accorder un entretien en l'absence de recommandation explicite de la part d'une personne qu'elles connaissaient. Seulement quatre personnes sont dans ce cas. Cela n'est pas rédhibitoire en soi dans la mesure où nous n'avons pas identifié de différences notables entre leurs réponses et celles d'autres informateurs qui se sont identifiés de la même manière sur le plan ethnique.

4.3 Le recrutement direct et aléatoire

Nos tentatives de recrutement direct et aléatoire n'ont pas rencontré beaucoup de succès. Nous voulions recruter des personnes d'origine rwandaise ailleurs que dans les milieux rwandais en vue de comparer le matériau récolté auprès d'elles avec celui récolté auprès de personnes rencontrées au départ des réseaux rwandais à Bruxelles et partageant les mêmes caractéristiques.

L'approche directe dans les universités belges francophones de l'ULB, de l'UCL ou encore de Saint-Louis Bruxelles ne nous a permis d'obtenir que trois entretiens sur une vingtaine de sollicitations. Dans les milieux professionnels tels que les maisons de repos et de soins, les

hôpitaux ou encore chez les chauffeurs de taxi, les refus ont été catégoriques de la part de toutes les personnes abordées. Il est intéressant de noter que quatre personnes qui nous avaient opposé leur refus initialement nous ont finalement accordé un entretien lorsque nous nous sommes fait recommander auprès d'eux. Il y a, ici encore, une différence entre les deux générations, car les quelques étudiants qui nous ont directement accordé un entretien font partie de la deuxième génération.

5. Les informateurs

Comme nous l'avons rappelé supra, mis à part les entretiens avec nos personnes-ressources, nous avons tenu des entretiens menés à l'occasion de rencontres inattendues et des entretiens programmés sur base de notre guide d'entretien. Au total, 52 entretiens ont été organisés, soit 6 entretiens 'opportunistes' et 46 entretiens 'programmés'. Nous avons passé en revue les situations qui ont conduit aux entretiens opportunistes. Nous allons, ici, nous attarder sur les profils des informateurs rencontrés lors des entretiens programmés.

Nous avons interrogé 24 hommes et 22 femmes. Parmi eux, 25 sont arrivés adultes en Belgique et font donc partie de la première génération et 21 sont soit nés en Belgique soit venus enfants, avant leur septième année, conformément à notre définition de la deuxième génération.

26 parmi nos informateurs possèdent un diplôme de l'enseignement supérieur dont 10 universitaires et 16 gradués ou plutôt bacheliers selon la nouvelle appellation. Parmi ceux qui ne sont pas diplômés de l'enseignement supérieur, se trouvent des élèves encore aux études dans le secondaire ou dans les trois premières années du cycle supérieur. Des informateurs issus de la première génération, ne possédant pas de diplômes de l'enseignement supérieur et qui ne sont pas engagés dans un parcours de formation diplômante, sont au nombre de 10.

22 informateurs sont identifiés par ceux qui nous les ont renseignés comme étant tutsis contre 24 hutus. C'est parmi les 22 informateurs catégorisés, par les autres, comme tutsis que se trouvent les 4 informateurs qui se sont auto-identifiés différemment.

6. Le guide d'entretien

Notre grille d'entretien est le fruit d'une combinaison de trois sources d'informations : la recension théorique, le travail exploratoire et l'observation participante. Il est également conduit par les hypothèses qui ont constitué des balises pour notre travail de recherche : les dynamiques identitaires des Rwandais de Bruxelles seraient essentiellement influencées par le milieu urbain, la mémoire traumatique et la condition diasporique en même temps qu'elles varieraient selon l'âge, le sexe et le niveau socioprofessionnel des membres de la communauté rwandaise de Bruxelles.

Notre démarche n'est pas hypothético-déductive mais plutôt inductive. Les hypothèses mentionnées font bien plus office de questions susceptibles de déboucher sur d'autres questions que de réponses provisoires appelant à être uniquement confirmées ou infirmées. De ce fait, notre guide d'entretien ratisse large. Des trajectoires résidentielles aux préférences amicales en

passant par les stratégies professionnelles, le rapport à l'histoire du Rwanda et à sa culture, notre guide d'entretien vise à saisir 'ce qui vient' des dynamiques identitaires des Rwandais de Bruxelles en induisant le moins possible. Il s'agit de proposer des questions qui n'appellent pas des réponses fermées et univoques, de viser à comprendre les processus subjacents aux positions prises et aux choix opérés. Notre guide est donc semi-directif, c'est-à-dire, comme le rappelle entre autres Geneviève Imbert (2010), qu'il est structuré par des thèmes qui sont bien plus des repères que des étapes dont l'ordre serait déterminant.

Notre guide d'entretien se voulait, également, un outil au service d'une démarche compréhensive. Pour paraphraser Jean-Claude Kaufmann (1996), il ne s'agissait pas, de notre part, de rechercher des éléments de réponse à des questions arrêtées à l'avance et une fois pour toutes, mais de susciter une discussion de nature à nous laisser entrevoir les dynamiques identitaires, à travers les pratiques sociales et les représentations des personnes interrogées. Par ailleurs, nos informateurs n'ont pas été uniquement choisis pour leur opinion mais également pour leur savoir, comme le rappelle Jean-Claude Kauffman (1996, p. 48) : leur connaissance des milieux et réseaux rwandais à Bruxelles, leur entendement des dynamiques identificatoires, des bricolages culturels, etc.

Nous avions nos thèmes et nous nous assurions qu'ils soient abordés par l'interviewé. Mais nous le laissions également nous guider vers d'autres aspects importants pour lui, mais toujours en veillant à ce que la discussion ne s'éloigne pas irrémédiablement des dynamiques identitaires qui constituaient la base des entretiens tenus. Il s'agissait donc de discuter, surtout, des choix de vie de l'informateur (qu'ils soient conjugaux, professionnels, amicaux, d'habiter, etc.), en lien avec ses façons de se voir et de se considérer que l'on nomme « identité ». Il s'agissait également de discuter de la manière dont l'informateur interprète le contexte socio-politique dans lequel il évolue et les liens qu'il établit entre celui-ci et lesdits choix.

6.1 Objectif

Notre guide d'entretien visait à nous aider à comprendre les dynamiques identitaires des Rwandais de Bruxelles, leur contenu, leur trajectoire et leurs conditions de possibilité. En d'autres termes, ce que sont les dynamiques majoritaires dans les structurations de leur vie, les comportements et autres attitudes à travers lesquels ces dynamiques se manifestent et le contexte qui en explique la survenue.

Qui ?

Les informateurs choisis devaient correspondre, significativement, à la communauté rwandaise de Bruxelles sans pour autant former un échantillon représentatif. Il nous fallait être attentif à ce qu'il y ait des représentants de la deuxième génération (ceux qui sont nés à Bruxelles mais également ceux qui sont arrivés enfants), ceux de la génération du milieu (ceux qui ont autour de quarante ans actuellement et qui étaient étudiants ou jeunes adultes au moment du génocide), ceux qui ont autour de soixante ans (qui étaient adultes en 1994 et qui correspondent à la génération qui avait à cette époque des responsabilités tant au niveau familial que

professionnel). Nous nous devions de tâcher d'interroger autant les hommes que les femmes tout en veillant à ce que la diversité socioéconomique (sur la base du diplôme de l'informateur) soit prise en compte. Nous tenions également à prendre en compte la fracture régionale présente dans la communauté dite « hutue ». Cette fracture est présente depuis le renversement du président Kayibanda, originaire du centre-sud, par le Président Habyarimana, né au Nord-Ouest du Rwanda (Bakunda I Cyicaro, 2005).

Où ?

Initialement, nous voulions des lieux de recrutement diversifiés. Nous voulions des lieux aussi bien neutres (hôpitaux, écoles, etc.) que communautaires (bistrots, associations culturelles, épiceries, etc.). Dans les faits, cela s'est avéré bien difficile à concrétiser pour les personnes de la première génération. Aborder spontanément des personnes d'origine rwandaise ne s'est avéré possible qu'à l'égard des personnes de la deuxième génération et, comme nous l'avons rappelé, en ce qui concerne un nombre réduit des informateurs de la première génération. La légendaire réserve des Rwandais, couplée à une grande méfiance, due à l'extrême polarisation des rapports et réseaux inter-rwandais à Bruxelles, ont dressé un mur qu'il n'était pas possible de franchir en misant simplement sur une démarche aléatoire. Pour la plupart des entretiens, nous nous sommes donc fait recommander par des connaissances qui, dans certains cas, avertissaient les personnes que nous allions rencontrer bien avant que nous les contactions. Ceci a été particulièrement à l'œuvre au sein des réseaux dits « tutsis » que nous fréquentions peu en raison de la quasi intangibilité des réseaux qui structurent la communauté rwandaise de Bruxelles. Une personne en particulier, Chantal Karara, de l'organisation *Diaspora Rwandaise de Bruxelles* liée à l'ambassade du Rwanda à Bruxelles, nous a recommandé auprès d'une dizaine de personnes de la communauté dite « tutsie » et c'est par effet boule de neige – en demandant à ces mêmes personnes que nous avions pu interviewer – que nous avons pu interviewer onze autres personnes afin d'avoir un panel équilibré en termes ethniques.

Du côté des réseaux dits « hutus », cela fut moins compliqué bien que nous ayons également dû nous faire recommander, surtout auprès des personnes qui ne nous connaissaient pas. Par le même effet boule de neige, nous avons demandé aux personnes que nous connaissions de nous recommander auprès de leurs connaissances qui correspondaient aux profils que nous recherchions.

6.2 Les thèmes

Concrètement, les entretiens commençaient par une phase introductive à travers laquelle nous rappelions le cadre dans lequel nous allions interroger nos informateurs. Nous évitions de prononcer, d'emblée, des mots tels que 'ethnie' ou 'identité' pour ne pas influencer nos interlocuteurs ou susciter des résistances eu égard à la particularité de l'histoire du Rwanda et à la sensibilité de ces aspects. Nous insistions également sur l'anonymat qui était garanti à propos de leur identité et leurs réponses. Nous leur assurions qu'il serait impossible de deviner à qui appartiennent les propos retranscrits car les noms seraient changés et les propos intégrés dans le corpus plus large de l'analyse. Dans cette phase introductive, nous évoquions plus

globalement notre intérêt pour ce que vivent les Rwandais de Bruxelles en tant que nouvelle immigration dans une métropole occidentale, la manière dont ces groupes s'organisent et se déploient. Nous laissions de côté, pour des raisons évoquées précédemment, les aspects identitaires qui auraient pu créer quelques crispations.

6.2.1 Bruxelles et ses personnes d'origine rwandaise

6.2.1.1 L'image de Bruxelles et les enjeux identificatoires

À travers ce premier thème nous tentions de comprendre, à travers l'analyse des carrières résidentielles et leur éventuelle influence sur la structuration de la vie de nos interlocuteurs, ce que peut révéler, en termes identificatoires, les trajectoires résidentielles. En d'autres termes, ce que peuvent nous apprendre, au départ de ce déploiement spatial, les réseaux d'interactions, les projets personnels et les identifications territoriales. Nous posions ainsi des questions sur les façons dont nos informateurs sont arrivés à Bruxelles, les quartiers où ils habitent et s'ils ont déménagé ou non. Dans le cas où ils avaient déménagé, nous leur demandions non seulement de revenir sur les raisons de ces déménagements mais aussi de décrire et de qualifier les différents endroits où ils avaient habité.

Ensuite nous tentions de construire la cartographie du déploiement de nos informateurs dans la ville de Bruxelles et d'en analyser les mobiles dans le but de déterminer si des répercussions ou des implications d'ordre identitaire pouvaient être déduites de cette cartographie. Nous posions ainsi des questions sur ce qui venait à l'esprit de nos interlocuteurs à l'évocation de Bruxelles ou des quartiers de Bruxelles. Nous leur demandions s'il y avait des quartiers qu'ils connaissaient mieux que d'autres ou ceux qu'ils n'avaient jamais fréquentés et les raisons qui expliquaient cela. Nous leur posions des questions sur les communes qu'ils préfèreraient à d'autres et sur celles qu'ils n'aimeraient pas, et leur en demandions les éventuelles raisons. Nous terminions ce point en leur demandant de qualifier leur connaissance de Bruxelles.

6.2.1.2 L'appropriation de Bruxelles

Ici ce sont les types de solidarité – s'il y en a – pouvant expliquer les choix résidentiels, également les éventuels ressorts identitaires desdits choix, que nous visions à comprendre. Nous posions ainsi des questions – surtout à des personnes de la première génération – à propos de leur premier débarquement à Bruxelles, les liens qui unissent nos informateurs à ceux qui les ont reçus pour la première fois, comment – et par qui – ils ont trouvé leur premier logement et les suivants, et si c'est courant dans la communauté rwandaise de Bruxelles.

Toujours à travers ce point, nous leur demandions ce qu'ils faisaient d'autre dans leur quartier, à part y habiter, s'ils connaissaient leurs voisins – et qui ils étaient –, s'ils avaient des activités en commun et s'ils envisageaient de rester – ou non – dans leur quartier et pourquoi. Nous visions ici à interroger le lien entre le lieu d'habitation, le réseau relationnel et l'éventuel ancrage local pouvant conduire à d'éventuelles identifications spatiales. Dans le même ordre

d'idées, nous élargissions notre questionnement en demandant à nos informateurs, cette fois-ci comme experts, s'il existait des quartiers que les Rwandais préféraient à d'autres et quelles en étaient les raisons.

6.2.1.3 Pratiques des Rwandais et liens sociaux

À travers ce point, nous tentions d'appréhender les dynamiques identitaires à travers l'analyse des pratiques privilégiées des Rwandais de Bruxelles. Nous visions à comprendre le rôle et la place que prendraient d'éventuelles pratiques culturelles dans l'organisation générale des Rwandais de Bruxelles. Nous voulions voir s'il se dégageait des régularités, en fonction de certaines particularités – groupes, moments particuliers, etc. – dans l'investissement de certaines pratiques. Nous demandions donc à nos informateurs de nous résumer leur semaine type et de nous dire s'il y avait des semaines différentes de celles-là et en quoi elles consistent. Nous leur demandions également de nous parler de leur activité professionnelle, s'ils en avaient une, ou de leurs études, s'ils étaient encore aux études. Nous leur demandions ensuite de nous dire comment et pourquoi ils avaient choisi cette activité professionnelle ou ces études. Nous évoquions le changement, pour essayer de comprendre ce qui aurait pu le sous-tendre, et les éventuelles implications identitaires en demandant à nos informateurs de la première génération s'ils avaient changé d'activité professionnelle et pourquoi. Pour ceux de la deuxième génération qui sont dans la communauté rwandaise de Bruxelles encore aux études, nous leur demandions si leurs études correspondaient à leur désir de départ ou s'ils avaient été contraints au changement, et les raisons de cet éventuel changement. Nous leur demandions comment s'était construit le désir de s'engager dans la voie qu'ils avaient choisie ou comment ils s'étaient éventuellement retrouvés dans une autre voie que leur option initiale.

Nous posions également à nos informateurs des questions relatives à leurs activités extra professionnelles en nous enquérant de leur nature, des lieux et des personnes avec lesquelles ils s'adonnent à ces activités. Nous élargissions ensuite le questionnement en prenant – comme le préconise la méthode compréhensive – nos informateurs comme des probables experts des milieux rwandais de Bruxelles. Nous leur demandions s'ils connaissaient, plus généralement, des activités ou des lieux que fréquentent singulièrement les Rwandais à Bruxelles, leur situation géographique, ce qu'il s'y passe, etc. Mais aussi pourquoi les Rwandais de Bruxelles se rencontrent dans ces endroits et/ou autour de ces pratiques, et s'il en a toujours été ainsi, ou non. En recentrant la focale sur l'informateur, nous leur demandions aussi si, à titre personnel, ils fréquentaient ces endroits, à quelles occasions, dans quels lieux ou activités et comment et sur quelle base s'opérait le choix des lieux et des activités. Au-delà de la cartographie de l'informateur et de ce que celle-ci pouvait nous dire des dynamiques identitaires sous-jacentes, nous cherchions à appréhender les tribulations de l'identité ethnique à travers la grammaire argumentative que mobilise l'informateur. Comment appelle-t-il certains lieux et ceux qui les fréquentent ? Comment nomme-t-il les lieux et activités qu'il fréquente en rapport à ceux qu'il ne fréquente pas et vice-versa ? Quelles raisons donne-t-il à cela? Par quelles épithètes qualifie-t-il les personnes des différents cercles s'il y en a ? Autant d'interrogations qui construisaient ce questionnement.

6.2.2 La condition diasporique et les liens sociaux

Au regard de l'imbrication, largement documentée par ailleurs, entre le positionnement politique et les appartenances ethniques supposées dans la communauté rwandaise, nous avons d'abord voulu, à travers ce point, analyser la nature des liens, s'il y en a, que notre informateur garderait avec le Rwanda. Son positionnement vis-à-vis du pouvoir rwandais à travers ce qu'il en dit et la manière dont il le dit. Nous demandions ainsi à notre informateur s'il gardait des liens avec le Rwanda et quelle était la nature de ces liens. Nous lui demandions enfin s'il y retournait et les raisons éventuelles de ces retours.

Ensuite, dans la même catégorie, nous abordions l'histoire du Rwanda en demandant à l'informateur s'il lui arrivait d'évoquer l'histoire du Rwanda et, le cas échant, avec quelles personnes. Le faisait-il en famille, avec des collègues ou ailleurs ? Quel est cet « ailleurs », et quelles sont les occasions d'évocation. Nous lui demandions si cela était important pour lui et en quoi. Dans le même ordre d'idée, nous lui demandions s'il participait à des manifestations culturelles et/ou politiques, s'il connaissait des programmes tels que *Come and see* ou *Je suis rwandais*. Ici, nous nous intéressions à l'éventuelle mobilisation politique sur une base ethnique de l'informateur pour, si elle existe, en analyser les ressorts.

Nous abordions plus en profondeur l'éventuel lien entre les identifications ethniques et la formation du réseau relationnel en posant des questions sur les liens qui comptent pour l'informateur, les origines de ses amis mais aussi les activités auxquelles il participe avec ses amis. Nous visions à comprendre comment l'informateur procède à ses choix amicaux, sur quelle base hiérarchise-t-il – s'il hiérarchise – ses relations et la place éventuelle de l'identité ethnique dans ses choix, et plus largement dans son réseau, relationnels.

6.2.3 La mémoire traumatique

Dans cette dernière catégorie, nous revenions essentiellement sur le génocide rwandais, sa place dans la structuration identitaire des Rwandais de Bruxelles et de leurs réseaux. Au-delà des informations concrètes sur le vécu de l'informateur et sur l'impact que ce vécu a pu avoir sur ses stratégies identitaires, nous cherchions dans son récit global à éclairer les dynamiques identitaires qui peuvent être les siennes. Pour cela, nous prêtions attention aux mots utilisés pour qualifier le génocide de 1994 contre les Tutsis.

À l'informateur en face de nous, nous posions ainsi des questions à propos du génocide de 1994 en examinant la place que ce dernier occupe dans son récit. Est-il omniprésent et le structure-t-il ? Est-il absent ? Quelles raisons en donne-t-il dans un cas comme dans l'autre ? Participe-t-il aux activités de commémoration du génocide ? Si oui – ou non – pourquoi ? Qu'en pense-t-il ? Participe-t-il, a-t-il participé ou pense-il participer à d'autres événements mémoriels ? Lesquels et pourquoi ?, etc. Autant de questions que nous posions et que nous plaçons dans cette catégorie.

Nous clôturions la série de questions ayant trait à cette catégorie en abordant l'histoire du Rwanda. Dans les différentes versions de la mémoire officielle qui se sont succédé au gré des pouvoirs en place, la cosmogonie rwandaise – et l'histoire rwandaise plus globalement – a toujours taillé une place primordiale aux ethnies. Cependant, cette place a toujours été remplie différemment selon l'état des rapports sociaux-ethniques et le pouvoir en place. Il s'agissait donc d'analyser la place que l'informateur accorde aux relations interethniques au Rwanda et la manière dont il définit ces ethnies : s'appuie-t-il sur des caractéristiques biophysiologiques, politiques ? Les ethnies sont-elles, selon-lui, construites? Sont-elles données comme des réalités intangibles, etc.?

6.2.4 La conclusion de l'entretien

Nous terminions nos entretiens en demandant à nos informateurs de se présenter, et cela, de la manière dont ils le souhaitaient. Au-delà de l'importance pour l'analyse transversale des informations biographiques telles que l'âge, le sexe et le diplôme obtenu par l'informateur, nous visions à mettre en lumière les enjeux identitaires en filigrane dans la manière de se présenter.

En effet, nous pensions que le choix des caractéristiques identitaires à travers lesquelles l'informateur se voit, la grammaire par laquelle il se décrit, décrit les autres et décrit son environnement étaient de nature à nous renseigner sur les dynamiques ethniques au sein de la communauté rwandaise de Bruxelles.

Tableau 1 : Tableau synthétique du guide d'entretien

Première catégorie: Bruxelles et les dynamiques identitaires des personnes d'origine rwandaise qui y résident	
Questions	**Objectifs**
Sous-catégorie 1 : Les carrières résidentielles	
• Comment s'est opéré le choix de s'installer à Bruxelles ; les lieux d'habitations successifs, les raisons et les manières dont se seraient passés les éventuels déménagements.	Analyse la carrière résidentielle et ses liens avec la structuration de la vie, la vision de soi et la projection de la personne dans le futur.
• Ce que pense l'informateur de l'endroit (quartier) où il vit, ses voisins, les activités auxquelles, éventuellement, il participe dans son quartier avec (ou sans) ses voisins, s'il envisage d'y habiter longtemps ou de déménager et les raisons de n'importe lequel de ces choix.	Comprendre les types de solidarités explicatives – s'il y en a – mais aussi les éventuels ressorts identitaires ou opportunistes des choix résidentiels.

• L'éventuelle existence des quartiers où les Rwandais préfèrent habiter. Si non (si oui) ce que seraient ces quartiers et ce que seraient, selon l'informateur, les raisons du choix.	Analyser la cartographie et la vision de l'informateur quant au déploiement des Rwandais à Bruxelles
<u>Sous-catégorie 2 : L'organisation spatio – temporelle (Les pratiques socio-culturelles des Rwandais de Bruxelles)</u>	
• La semaine-type de l'informateur. En quoi consistent les semaines différentes de cette semaine-type (s'il y en a). Le parcours professionnel, si l'informateur travaille, ou tout autre parcours en lien (scolaire par exemple). Les activités extra-professionnelles (où, pourquoi et avec qui ces activités extra-professionnelles sont pratiquées ?). Pour les étudiants et les élèves, poser des questions quant au choix de leurs études et aux rêves d'avenir.	Analyser les pratiques privilégiées des Rwandais de Bruxelles et essayer de déterminer les pratiques et dynamiques identitaires les plus en relief dans la vie de l'informateur. Il s'agira également de voir quelle place occupent les dynamiques ethniques dans les configurations identitaires abordées par la personne.

Deuxième catégorie : Les Rwandais de Bruxelles, la condition diasporique et les liens sociaux	
Questions	**Objectifs**
<u>Sous-catégorie 1 : Les liens avec le pays d'origine (le Rwanda) ou des pays de transit</u>	
• Les liens que l'informateur garde avec le Rwanda. S'il y a encore de la famille, s'il y retourne ou y garde des biens, etc. Mais aussi s'il planifie d'y retourner : si oui quand et pourquoi, si non, pourquoi.	Analyser le positionnement de l'informateur envers le pouvoir rwandais, à travers son rapport aux autorités rwandaises et à travers la manière dont il en parle et voir ce que cela nous apprend sur son rapport à l'identité ethnique. Comprendre l'organisation diasporique de l'informateur. Se sent-il encore rwandais ? Et

• Les éventuels pays de transit. L'informateur y a-t-il gardé des amis ou de la famille ? Y retourne-t-il ? Y a-t-il des particularités culturelles de ces pays que l'informateur a gardées ou souhaite garder ? Pour l'informateur de la seconde génération : a-t-il développé des attaches avec les pays où auraient transité ses parents avant d'arriver en Belgique ? Ces pays ont-ils de l'importance pour lui ?	qu'est-ce que cela veut dire ? Quelle place accorde-t-il aux pays de transit dans sa projection identitaire
<u>Sous-catégorie 2 : la place du Rwanda (Histoire du Rwanda et des pratiques socio-culturelles identifiées comme rwandaises) dans la vie des Rwandais de Bruxelles</u>	
• La place de l'histoire du Rwanda dans la vie de l'informateur. En parle-t-il avec des collègues, des amis ou d'autres personnes ? Si oui, depuis quand et à quelle occasion ? Est-ce important pour lui ? Pourquoi ? En parle-t-il dans sa famille ? Participe-t-il à des manifestations culturelles et/ou politiques ? Connaît-il des programmes politiques tels que *Come and see* ou *Je suis rwandais* ?	Analyser l'éventuelle mobilisation sur une base ethnique de l'informateur. Si elle existe, en analyser les ressorts. Analyser la place de l'identité ethnique dans la formation des liens sociaux. Étudier la place de l'ethnie dans ce qui est, sur un plan générationnel, transmis.
• Des activités ou des lieux que fréquentent singulièrement les Rwandais. Ce qui s'y passe et où se situent-ils selon l'informateur ? Son avis sur les raisons de l'existence des 'entre-soi' rwandais. Que sont-ils et où se situent-ils ? Cela a-t-il été toujours ainsi selon lui ? Y va-t-il ? Avec qui et à quelle occasion ? Sinon pourquoi ?	Analyser, à travers la description qu'en fait l'informateur, sa vision des milieux rwandais de Bruxelles, leur importance et leur rôle dans la vie de l'informateur. Comprendre l'éventuelle place accordée aux dynamiques ethniques dans la fréquentation des milieux rwandais par l'informateur.
<u>Sous-catégorie 3 : Les liens sociaux et les logiques qui les sous-tendent</u>	
• Les liens qui comptent pour l'informateur. A-t-il des amis	Analyser comment l'informateur procède à ses choix amicaux. En fonction de quoi il

rencontrés en Belgique ? A-t-il des amis autres que des Rwandais d'origine ?	hiérarchise – s'il hiérarchise – ses relations. La place éventuelle d'aspects identitaires – également de l'identité ethnique – dans ses choix et dans son réseau relationnel.

Troisième catégorie : La mémoire traumatique et les Rwandais de Bruxelles	
<u>Questions</u>	**Objectifs**
<u>Sous-catégorie 1 : Le rapport au génocide de 1994</u>	
• Sur la place prise par le génocide rwandais dans l'entretien. A-t-il structuré son propos ? Pourquoi ? Si non, pourquoi ?	Au-delà des informations concrètes sur le vécu de l'informateur relativement au génocide et l'impact que cela peut avoir eu sur sa vie subséquente, analyser la manière et les mots qu'il utilise pour qualifier le génocide de 1994.
• Sur les activités de commémoration du génocide. Participe-t-il à ces activités ? Si oui – ou non – pourquoi ? Qu'en pense-il ? Participe-t-il, a-t-il participé ou pense-t-il participer à d'autres événements de souvenir ?	Analyser la place – et les processus que ces activités soutiennent : ce qu'elles évoquent et le rôle qui leur est conféré – de ces actions de souvenir dans les dynamiques ethniques.
<u>Sous-catégorie 2 : la version de la mémoire officielle choisie</u>	
Poser des questions sur :	
• Sur l'histoire du Rwanda. Comment l'informateur pourrait la résumer ? (S'il n'en a pas parlé : lui demander pourquoi les ethnies semblent avoir peu de place dans son récit alors qu'on a l'impression qu'elles occupent toute la place quand on parle du Rwanda. S'il en a parlé beaucoup, lui demander pourquoi elles semblent structurer son récit)	Voir quelle est la version de la cosmogonie rwandaise choisie par l'informateur et le rôle qu'il confère aux ethnies dans celle-ci. Analyser la place que l'informateur accorde à l'ethnie dans l'histoire rwandaise et la manière dont il la définit : s'appuie-t-il sur des caractéristiques biophysiologiques ? Politiques ? Les ethnies sont-elles construites selon-lui ? Données comme réalités intangibles ? Analyser également, au-delà de

	la place qu'il accorde aux identifications ethniques dans l'organisation des milieux rwandais, la grammaire argumentative et les jugements éventuels qu'il peut émettre.

Catégorie : autre	
Question • **Demander à l'informateur de se présenter**	**Objectifs** Analyser la manière dont il se présente et ce que les éventuelles informations spontanées peuvent nous apprendre des dynamiques identitaires sous-jacentes ***(***mentionne-t-il l'ethnie ou non ? Éventuellement lui demander pourquoi cette mention ou pourquoi pas. S'assurer que des caractéristiques sociologiques traditionnelles : âge, sexe, catégorie socioprofessionnelle…s'y trouvent bel et bien en vue de l'analyse transversale. Mais aussi d'autres dimensions importantes pour le croisement des données (vient-il de la campagne ou de la ville ? D'une famille religieuse ou non ? Quelles étaient les dimensions les plus importantes de son éducation…).

IV. Les difficultés rencontrées sur le terrain

1. Introduction du point

La rédaction de ces lignes qui reviennent sur les aléas de la condition d'un chercheur « de l'intérieur », dans son rapport au terrain et dans un environnement conflictuel, suit un double objectif. D'une part, il s'agit d'éclairer le lecteur à propos des caractéristiques de notre terrain pour une meilleure compréhension des démarches empiriques et analytiques qui seront par la suite abordées. Il s'agit, d'autre part, de participer à la réflexion épistémologique concernant les conditions de production du savoir – en sciences sociales – et la place des caractéristiques idiosyncrasiques dans cette production. L'idiosyncrasie se rapportant ici aux traits identitaires qui sont imputés au chercheur par ses informateurs mais aussi à sa personnalité.

L'examen des modalités de la production du savoir scientifique est une des conditions de la validation de ce même savoir. Ainsi, dès l'entame de notre thèse, nous avions décidé de nous pencher, de manière particulière, sur les éventuelles conséquences de nos caractéristiques identificatoires dans la récolte et l'analyse des données. Chercheur endogène dans un terrain conflictuel, le statut même de notre recherche dépendait de ce focus épistémologique. Ce chapitre a fait l'objet d'une publication dans l'ouvrage collectif *Éprouver l'altérité : les défis de l'enquête de terrain* (Gutron, Legrand, sous la dir., 2016) dans lequel nous sommes revenu sur les enjeux identitaires et leur impact sur notre recherche. Nous nous basons largement sur ce chapitre pour rendre compte des doutes, des stratégies, des impasses et des solutions que notre relation à l'empirie a occasionnés.

2. « Avec moi ou sans moi » - Le phénomène émique et l'enclicage en terrain antagoniste et conflictuel : comment faire avec ? ou « de quelques stratégies d'adaptation »

Dès lors que les sciences sociales se sont élargies à l'étude de la subjectivité, qui se saisit tout particulièrement à travers des entretiens compréhensifs, l'examen des conditions dans lesquelles ceux-ci prennent place est central. Il y va, en effet, de la validité, en tant que savoir scientifique, des informations recueillies. L'étude de l'influence du rapport social sur le cours de l'entretien – et de celui propre au domaine du 'face à face' qui n'est pas exclusivement informé par le contexte social plus large[12] – n'est pas uniquement destinée au respect d'un cadre déontologique qui résulterait d'une discussion d'ordre éthico-philosophique. En tous cas, pas seulement. Il s'agit du statut même du savoir produit. Tout chercheur est catégorisé. À travers son âge, son sexe, son allure, son appartenance culturelle supposée, etc., il sera appréhendé différemment selon les milieux, les contextes socio-historiques et interactionnels. En fonction des enjeux et à des degrés divers, cette catégorisation oriente l'entretien et, ce faisant, impacte les données produites. L'interprétation des données n'est pas non plus une opération purement mécanique dans laquelle il suffirait de passer le produit de l'entretien dans un appareil – ici la méthode d'analyse idoine – permettant de recueillir, à la fin du processus, un résultat qui ne serait scientifiquement valide que par la seule vertu de la méthode. Ici également, des risques liés aux caractéristiques du chercheur existent. À travers ce texte, nous nous penchons sur ce que de Sardan (1995) nomme « enclicage » sur un terrain singulièrement clivé, ainsi que sur le phénomène « émique » (de Sardan, 1995), en ce qu'il se constitue comme adjuvant ou comme écueil. Nous précisons que nous sommes, nous-même, originaire du Rwanda et, qu'à ce titre, nous sommes identifié comme faisant partie de la communauté rwandaise de Bruxelles, dont nous partageons par ailleurs les caractéristiques culturelles, entre autres, la langue. Dans le cadre de cette étude 'qualitative' et au regard de la problématique ethnique dans laquelle nous nous plongeons, l'enquête de terrain est la méthode que nous avons retenue. Dans ces lignes, nous abordons le phénomène « émique » et « l'enclicage » sur la base de situations vécues à travers des entretiens compréhensifs réalisés, qu'ils soient préparés à l'avance ou opportunistes, comme cela arrive souvent dans le cas de l'observation participante. Nous y questionnons les recettes dispensées dans les manuels de recherche, tout comme nous y exposons des astuces qui se sont avérées fructueuses, sans toutefois les ériger en solutions miracles 'tout terrain', eu

[12] Je pense à l'antipathie ou à la sympathie entre personnes quelle que soient leur catégorie.

égard à la fluidité des situations sociales. À des fins de simplification, nous nous référons aux épithètes hutu et tutsi sans, à chaque fois, rappeler ce qu'elles représentent. Loin de nous l'idée de les réifier ou de les penser comme ayant une existence en soi. Nous n'en faisons état que dans le cas de catégorisation et d'auto-catégorisation qui s'énoncent en ces termes.

2.1 L'enclicage sur le terrain aux oppositions exacerbées

La formalisation de cette notion nous vient de l'anthropologie. L'enclicage, au départ, fait référence aux situations dans lesquelles le chercheur est assimilé à une « clique locale » par laquelle il fait son entrée sur le terrain (de Sardan, 1995). Ainsi défini, l'enclicage est une catégorisation – du chercheur de la part des membres de la société en question – dont la caractéristique principale est l'opposition entre cliques constituées. Il s'agit donc, pour un chercheur qui vient de l'extérieur et qui de toute façon, ne pouvant s'insérer dans la société dans son ensemble, est obligé de passer par des groupes qui peuvent se révéler être des factions, de faire attention aux enjeux et aux luttes possibles à l'intérieur du terrain dont il veut étudier certaines modalités. Cet angle de vue assez restreint a été élargi par des chercheurs tels que Ouattara (2004) qui, dans son article intitulé *Une étrange familiarité*, analyse des cas d'enclicage pour un chercheur faisant partie de la communauté dans laquelle il fait sa recherche. Cette situation – qui est la nôtre – est celle à laquelle est consacré ce texte, la nuance étant dans l'ampleur de l'opposition, dans l'âpreté de la lutte, dans les enjeux attribués à la recherche par les protagonistes et dans l'impact potentiel sur la vie privée du chercheur. Ce point est très important dans le sens où, perçue comme une menace, notre recherche est susceptible de nous coûter notre réseau relationnel, voire familial, ou de nous voir étiqueté « négationniste » avec des conséquences sociales qui peuvent être assez importantes. Comme nous l'avons rappelé, l'histoire conflictuelle du Rwanda a amené les Rwandais à se reconnaître principalement à travers l'identité ethnique. À Bruxelles, cette situation continue à être particulièrement prégnante. Cependant, de récents développements politiques ont quelque peu fait bouger les limites. Après 1994, et jusque très récemment, les oppositions étaient quasi binaires et les pratiques de la communauté rwandaise de Bruxelles étaient largement décrites comme investies selon les lignes ethniques (Udahemuka NS. Dia Noël, 2010*).* La formation de la plateforme d'opposition, que nous avons évoquée plus haut et qui a élargi les ennemis de l'État à certaines personnes définies comme tutsies, et la mise sur pied du programme *Come and see*, ont créé des cassures au sein de la communauté rwandaise de Bruxelles. La loyauté ou l'hostilité envers le pouvoir rwandais n'étant plus totalement garanties par l'appartenance ethnique supposée, la compétition politique, dans le but de convaincre les Rwandais de Bruxelles de rejoindre l'un ou l'autre camp, s'est amplifiée. Le recours à l'identité ethnique ne s'est pas dissipé pour autant. Ceux, vus comme tutsis et qui se sont associés aux Hutus dans cette plateforme d'opposition, sont décrits comme traîtres à la cause. Ils sont désignés sous le terme « *ibigarasha* ». Terme utilisé pour la première fois dans ce contexte par le président Kagamé et qui fait référence aux cartes sans valeur dans le jeu de cartes rwandais (dans lequel ne sont utilisées que 36 cartes sur les 52 formant un jeu de cartes entier). Ceux qui sont vus comme hutus et qui ont participé à l'initiative *Come and see* en se rendant au Rwanda dans le cadre d'une des visites organisées par l'ambassade du Rwanda à Bruxelles, ont, de leur côté, été mis au ban par la communauté

hutue. Ils sont appelés avec dédain des *« Hutus à ventre profond »*[13], en référence à une chanson populaire rwandaise qui stigmatise une prétendue facilité à tomber dans la corruption des Hutus. Cette situation politique nous a en quelque sorte ouvert les portes de certains milieux qui nous seraient restées fermées en raison de notre identification ethnique dans la communauté rwandaise de Bruxelles et de l'idée selon laquelle nous pourrions être 'recruté' ou 'retourné' par l'une ou l'autre faction pour servir de porte-parole. La guerre des mémoires qui sévit dans cette communauté nous a cependant desservi dans la mesure où il fallait nous situer, nous convaincre ou encore nous utiliser, en vertu du potentiel de crédibilité supposé accordé à une recherche universitaire par l'élite occidentale qui, en fin de compte, est entendue comme l'arbitre ultime.

Nous avons grosso modo été exposé à trois situations d'enclicage. Aux deux extrêmes, nous avons été, soit tout simplement assimilé à l'ennemi, auquel cas il ne fallait pas nous parler, soit traité en 'frère' dont on s'étonne de certaines questions dont les réponses devraient découler naturellement de la loyauté à son ethnie. Entre les deux, il fallait vérifier notre potentiel de porte-parole ou dans quelle mesure nous pourrions être embrigadé.

2.1.1 Assimilé à l'ennemi : une mise à distance définitive

Dans certains cas, notre demande d'entretien a été rejetée sans autre forme de procès. Dans les cas où cela nous est arrivé, avant de recevoir une fin de non-recevoir, nous étions laissé dans l'expectative, le temps, comme nous devions l'apprendre ultérieurement, de vérifier notre identité. Nous avons ainsi appris que, pour certains rescapés du génocide de 1994, *« on ne doit pas parler aux Hutus »*. La présentation de notre étude comme une recherche scientifique sans aucune visée politique n'y a rien fait. La fin de non-recevoir était définitive.

2.1.2 En terrain « fraternel » : la convocation d'autres formes d'identités, la provocation et les ruptures d'empathie

Comme nous le rappelions précédemment, deux types d'entretiens ont caractérisé notre travail de terrain : des entretiens programmés avec des informateurs choisis et des entretiens opportunistes, au gré de notre observation participante au sein de la communauté rwandaise de Bruxelles. En terrain fraternel, le déroulement et l'atmosphère de l'entretien étaient différents selon le cas.

Lors des entretiens opportunistes, nous étions souvent vu – et souvent appelé – comme un frère ou un fils de la même ethnie par des informateurs qui connaissaient, pour la plupart, au moins un membre de notre famille. Les entretiens se déroulaient presque exclusivement en kinyarwanda. L'âge de l'informateur – en fonction du nôtre – était un critère important dans l'organisation de nos échanges, surtout pour ceux de la même génération que celle de nos parents et qui ne s'attendaient pas à être contredits. La place prééminente accordée traditionnellement à la génération du dessus jouait comme un puissant cadre d'où il nous était

[13] Traduction personnelle de l'expression *Abahutu b'inda ndende*.

difficile de sortir sans mettre à mal l'entretien. Ainsi, nous nous sommes fait sermonner vertement quand nous avons répondu par l'affirmative à la question de savoir si nous allions également *« interroger des Tutsis ». « Tu veux leur donner encore une tribune où ils vont encore nous traiter, tous, de génocidaires ? »*[14], nous interpella l'informateur en question. Rappeler notre statut de chercheur ne nous a été d'aucune aide car, justement, notre audience supposée était celle qui fabriquait les opinions et orientait les décisions politiques. Ramener la discussion sur le terrain éthique et affirmer notre désaccord sur l'englobement de tous les Tutsis dans le même groupe d'ennemis, option que conseille Schaut (2013), aurait à coup sûr donné un coup fatal à l'entretien en nous faisant passer pour un « retourné », ce qui aurait entravé nos possibilités d'évolution dans les milieux que fréquente cet informateur. Nous avons choisi de mettre en avant le statut de notre recherche en rappelant qu'il s'agissait d'une recherche doctorale dont les exigences scientifiques sont évaluées par un comité intransigeant et dont la réception – ici, nous avons utilisé le mot « réussite » – dépendrait du respect absolu des exigences en question. Nous savions que nous le placions devant un mur car, en tant qu'aîné, il était censé soutenir totalement notre réussite académique.

Cette technique, que conseille d'ailleurs Ouattara (2004) quand elle parle de « manipuler les identités plurielles », nous l'avons utilisée quelques fois après cet entretien avec plus ou moins de réussite. Il s'agissait, quand les situations d'enclicage devenaient inextricables, de trouver dans nos nombreuses possibilités de présentation celle qui permettait de dépasser l'éventuel antagonisme, afin que l'entretien puisse se poursuivre.

Pour des informateurs – du même champ 'fraternel' – de la même génération que nous ou plus jeunes, les enjeux étaient différents. Notre palette de possibilités était plus étoffée. Nous pouvions passer de la provocation à ce que Schaut (2013) appelle « des ruptures d'empathie » en fonction de la manière dont nous sentions l'entretien et de la valeur que nous accordions aux informations que nous recevions. Ainsi, lorsqu'un informateur qui nous disait que toute sa famille avait été massacrée par le FPR[15] au début de la guerre en 1990 a affirmé, dans la foulée *: « Il n'y a pas de génocide et s'il y a eu génocide, il a été préparé par Kagamé et concerne autant les Hutus que les Tutsis »,* en ajoutant : *« [c'est] quelque chose que je dis tout le temps à mes enfants (...) le Tutsi est méchant par nature*[16] *»,* nous n'avons pas hésité, en réponse à sa question et malgré son malheur, à lui signifier notre désaccord. Ceci, au-delà des raisons éthiques évidentes, pour éviter qu'un malaise qui aurait d'une certaine manière irradié de notre attitude non verbale ne complique – davantage – la poursuite de l'entretien.

Par contre, avec un informateur qui se dit *« Hutu* », que nous connaissons par ailleurs depuis le Rwanda et que nous avons rencontré à la sortie d'une réunion de la formation politique *Rwanda National Congress,* décrite comme majoritairement tutsie, une certaine forme de provocation a été un de mes stratagèmes. Au cours de cette réunion, cet informateur avait dénoncé ce qu'il a

[14] Traduction personnelle de: « *Urashaka kubaha urubuga aho bongera bakatwita twese abagénocidaires ?* »

[15] Ancienne rébellion aujourd'hui au pouvoir au Rwanda. Elle est qualifiée de tutsi dans les médias et est entendue comme telle par la majorité des Rwandais de Bruxelles.

[16] Traduction personnelle de : *« Umututsi ni umugome muri kamere* ».

appelé l'utilisation politique de l'ethnie par le gouvernement rwandais actuel. Il a également, en prenant la parole publiquement, loué cette nouvelle association politique qui prônait la tolérance et l'unité. Cependant, à la sortie et au cours d'un entretien 'opportuniste', il nous a avoué – et enjoint de – continuer à se méfier des Tutsis. En tant que Hutu, il ne fallait pas relâcher la vigilance selon lui car *« ils sont naturellement retors »*. Nous lui avons demandé si ce qu'il faisait n'était pas également retors[17]. Nous avons continué en lui disant que nous ne comprenions pas pourquoi il s'associait à eux s'il n'avait pas confiance en eux. En nous prenant la main, un geste que nous avons interprété comme visant à diminuer la distance dans le but de nous convaincre, il nous a invité à ne pas *« répéter les mêmes erreurs (…) arrêtons d'être naïfs »*. À notre question de savoir si le simple fait d'être « Tutsi » équivalait à être indigne de confiance, il nous a répondu que *« ce sont ceux qui réfléchissaient comme cela* - accorder leur confiance à des Tutsis - *qui sont à l'origine de notre défaite »*. Plus nous arborions un air dubitatif, plus il cherchait à solidifier son argumentation, et donc plus il se révélait. Cependant, cette technique présente, comme limite importante, la possibilité décrite par Schaut (2013) de voir l'entretien produire « des propos paroxystiques, poussant l'informateur à extrémiser ses propos » (Schaut, 2013, p. 20*).* Pour éviter de tomber dans cet écueil, investir le registre « processuel » tel que recommandé par Becker (cité par Schaut, 2013, p. 15) peut s'avérer particulièrement pertinent. Au cours de cet entretien, averti du risque de s'orienter vers une impasse de justifications dans laquelle nous pouvions nous enfoncer, nous avons décidé de poser des questions sur le comment des choses. Comment, par exemple, faisait-il pour « rester vigilant » ?

Globalement, les interactions durant les entretiens 'opportunistes' en terrain 'fraternel' étaient plus débridées et le sujet de l'identité ethnique était abordé sans fioritures, même quand notre statut de chercheur était révélé. Il semblait acquis que le fait de partager la même identité ethnique était le trait le plus important.

Les entretiens programmés offraient, dans certains cas, un tout autre visage, plus stratégique et plus contenu. La langue utilisée était aussi un indicateur de l'état d'esprit de l'informateur, si bien que nous avons fini par être en mesure de repérer les zones délicates par le changement de la langue dans les réponses données. Pour rappel, la très grande majorité des Rwandais de Bruxelles parle couramment le français aux côtés du kinyarwanda, leur langue maternelle. L'atmosphère solennelle – symbolisée par un certain cadre matériel : un enregistreur, un espace-temps décidé à l'avance et le ton général de l'entretien – rendait les informateurs prudents. Bien que les situations d'enclicage aient continué à exister, dans les entretiens programmés nous avions plus de latitude pour imposer notre statut de chercheur en vue de les contrer. Ceci arrivait souvent avec des informateurs très politisés. Ces derniers commençaient par nous poser des questions sur notre propre positionnement. Dans un cas, nous avons été apostrophé vigoureusement. L'informateur voulait savoir ce que nous faisions pour la « *cause* ». Pour nous sortir de cette situation, nous avons utilisé une technique que déconseillent les manuels traitant des entretiens en sciences sociales qui recommandent de diminuer, autant

[17] Le terme utilisé est celui de *« uburyarya »*. Il est franchement péjoratif et, bien qu'il soit souvent traduit par "malin" en français, il serait mieux restitué, selon moi, s'il était traduit par "retors".

que faire se peut, la distance entre l'interviewer et l'informateur. Ayant repéré le rôle que joue la langue dans l'entretien, nous avons choisi de résumer l'objet de notre problématique de manière suffisamment technique et légèrement jargonnante pour imposer notre statut de chercheur. Cette violence symbolique assumée était destinée à rappeler la nature de l'entretien et à nous positionner comme le meneur de celui-ci. Après cette opération, que nous avons réalisée en français, nous avons continué l'entretien en kinyarwanda, sur un ton engageant, en nous attardant sur les pratiques, dans l'attente d'explorer les motifs de ces pratiques plus tard, après que l'atmosphère se soit suffisamment décontractée. Une autre conséquence du cadre solennel et de l'enregistrement a été, souvent, la superficialité des propos entrecoupés par des confidences, en kinyarwanda, tenus en *'off*'. Dans certains cas, les informateurs nous ont demandé d'arrêter l'enregistrement et nous ont confié, en 'frère', des propos plus éclairants que ceux enregistrés. Après l'assurance, de notre part, de l'anonymisation des propos, ces informateurs nous ont, dans tous les cas, permis d'intégrer ces propos dans l'analyse tout en restant fermes sur le fait que ces derniers ne devaient pas être enregistrés. Dans ces situations, l'enclicage a, en quelque sorte, servi notre démarche car il était possible pour ces informateurs de nous voir autrement que comme chercheur et de nous confier 'en frère' des choses qu'ils n'auraient pas pu confier à un chercheur aux caractéristiques différentes. C'est une situation dont nous avons pris le pari de profiter sans l'encourager outre mesure.

2.1.3 En terrain adverse et politiquement actif : la déontologie, l'art du compromis et le registre descriptif pour détendre l'atmosphère et délier les langues

Ce terrain, face à des informateurs rompus aux manœuvres politiques, souvent sollicités, et très à l'aise dans des situations d'entretien, a été le plus éprouvant. Dans un contexte de guerre de mémoires et de tensions politiques exacerbées par la mise en cause du Rwanda dans la guerre de l'est du Congo, il s'agissait, pour certains informateurs, de vérifier que nos travaux ne constituaient pas une tribune pour les positions adverses et, si possible, d'en faire un amplificateur pour les leurs. Reprendre le contrôle de l'entretien a, dans tous les cas, été le plus grand challenge. Face, d'un côté, aux propos séducteurs quant à la valeur morale attachée à certaines positions et aux récompenses matérielles possibles et, de l'autre côté, aux menaces voilées, la marge de manœuvre était faible. Dès la première minute de l'entretien, les questions et les remontrances *'soft*' fusaient. *« On t'a pas vu aux commémorations ! J'espère que tu n'es pas avec ces négationnistes qui commémorent le 6 avril ? (....) Depuis quand n'as-tu pas été au Rwanda ? »*. Voici quelques questions, parmi tant d'autres, qui nous étaient posées d'entrée de jeu. Notre première démarche, qui s'est souvent révélée infructueuse face à des informateurs habitués aux joutes médiatico-politiques, a été de rappeler le but de notre rencontre et notre statut de chercheur. Le plaisir était souvent très grand, me répondait-on, de voir des Rwandais porter sur le terrain scientifique la *« vérité »* sur le Rwanda. Il ne fallait pas laisser *« certains chercheurs faire passer des mensonges sur le Rwanda sous le couvert de recherches scientifiques »*. Ainsi, nous avons été sommé de nous révéler. De nous laisser situer. De prendre position. Refuser de parler de nous aurait, sans aucun doute, poussé les informateurs en question à nous placer dans les camps opposés aux leurs. Il nous fallait donc suivre sur ce terrain le conseil reçu lors d'un séminaire consacré à la méthodologie qualitative : nous révéler suffisamment pour que l'autre s'ouvre, tout en veillant à ne pas compromettre notre recherche.

La nouvelle cartographie de la communauté rwandaise de Bruxelles, en sortant de sa binarité, nous a offert des éléments sur lesquels nous pouvions nous appuyer. La multiplication des acteurs que nous rencontrions et le jeu des ralliements et des défections libéraient un espace autrefois cadenassé par des catégorisations dichotomiques. La communauté rwandaise de Bruxelles est classée, par l'ancien ambassadeur du Rwanda à Bruxelles, Robert Masozera, en trois groupes identifiés aux couleurs du code de la route. Il y a les *« rouges »,* les *« verts »* et *« les jaunes »*. Il faut dire que, même si le positionnement à l'égard du génocide des Tutsis et Hutus modérés de 1994 est important, c'est la sympathie à l'égard du gouvernement rwandais qui sert d'ultime aune. Ainsi les *« rouges »* sont ceux vus comme irréductiblement opposants au pouvoir de Kigali. Bien qu'ils soient qualifiés de *« négatifs »*, certains Tutsis – notamment les membres du RNC dont nous avons parlé plus haut –, parfois des rescapés, en font partie. Les *« Verts »* sont, par contre, ceux qui soutiennent inconditionnellement le gouvernement rwandais. Le *« jaune »* est réservé aux indécis. Dans cet environnement politiquement volatile, nous avons dû nous adonner à un exercice d'équilibriste délicat où il nous fallait repousser les tentatives de harponnage sans donner l'impression de juger négativement la démarche. Nous avons donc évité de nous défiler. Nous répondions aux questions en termes mesurés et concis tout en assurant être disponible pour continuer la discussion dans un autre cadre. Ensuite, nous nous attelions à revenir ou à lancer – et à nous attarder jusqu'à ce que nous estimions que l'atmosphère fût suffisamment détendue pour passer au niveau explicatif et interprétatif – l'entretien, à partir des questions situées qui appellent des réponses descriptives. Qu'est-ce qu'il (elle) peut me dire à propos des pratiques des Rwandais à Bruxelles ? Demander des spécifications par rapport à des pratiques particulières (religieuses, festives, etc.) nous aidait à voir comment l'interlocuteur cartographie la communauté rwandaise de Bruxelles, les noms qu'il utilise pour nommer différents groupes. En plus de détendre l'atmosphère et de délier les langues, le registre descriptif permettait de passer aux niveaux suivants sur une base plus concrète en posant des questions sur ce qui explique l'engagement de tel ou tel autre groupe rwandais de Bruxelles dans telle pratique.

Un autre terrain constitué de membres politiquement actifs est celui de personnes se décrivant comme hutues et qui, en participant au programme *Come and see,* sont devenues des porte-étendard du gouvernement rwandais. Décriés et appelés *« intore »*[18] par les membres de l'opposition, ces derniers ne font pas une campagne active, hormis une conférence publique organisée sous l'égide de l'ambassade du Rwanda à Bruxelles lors de laquelle chaque groupe revenu du Rwanda doit parler, en termes élogieux, du pouvoir de Kigali. En entretien, certains avaient des propos nettement nuancés. Pour d'autres, la posture était plus offensive. Mais pour la très grande majorité, notre catégorisation ethnique a été automatique. Des propos tels que *« Les nôtres vivent dans une très grande peur »*[19] ont été, par exemple, prononcés par un informateur qui avait affirmé quelques mois plus tôt, devant une audience plus large, que les ethnies n'existaient plus au Rwanda. Ce qui correspond à ce qui est officiellement prôné par le pouvoir de Kigali. D'autres informateurs, par contre, cherchaient activement à nous

[18] Mot rwandais qui veut dire "l'élu".

[19] Traduction approximative de cette phrase en kinyarwanda : *Barya bene wacu babaho mu cyoba cya hatari. Ntawe utsepfura*.

« *recruter* » pour que nous fassions partie du groupe sur le point de rejoindre le Rwanda. *« Nous les Hutus, nous avons perdu. Il faut qu'on l'accepte*[20]*. Maintenant, chacun doit voir où se trouvent ses intérêts. Toi qui as des diplômes, le FPR peut t'offrir beaucoup en plus de la possibilité de retourner chez toi ».* La difficulté de s'extraire de cette situation, tout en laissant ses chances à l'entretien, était d'autant plus grande que nous sentions que les informateurs n'avaient accepté de nous rencontrer que dans le but de nous 'convertir' et qu'ils ne semblaient accorder aucune importance aux motifs 'scientifiques' que nous exposions. La recommandation morale de transparence et d'honnêteté qu'on retrouve dans certains manuels traitant de l'entretien compréhensif nous trottait dans la tête. Cependant, nous avions l'impression qu'une application stricte de celle-ci aurait été contreproductive. Toutes nos tentatives de nous retrancher derrière notre recherche et de rappeler le cadre dans lequel nous avions sollicité cet entretien se sont révélées improductives. De notre point de vue, verbaliser notre non-réceptivité en ce qui concerne cette démarche d'intéressement à militer pour le gouvernement rwandais aurait mis en danger la possibilité même de continuer l'entretien. Certains auteurs, tels que Blanchet (1987), rappellent qu'un informateur peut avoir des intérêts particuliers à accepter la sollicitation du chercheur. Qu'il peut attendre quelque chose de l'entretien. Dans les cas dont il est question ici, c'est moins l'entretien que le prétexte qu'il constituait pour une rencontre à huis clos pouvant permettre à l'informateur de déployer ses arguments dans le sens de notre recrutement qui intéressait ces interviewés. C'est donc notre qualité de Rwandais qui avait intéressé les informateurs dont il s'agit ici, et non pas une brûlante envie de participer à une quelconque production sociologique. Pour ne pas hypothéquer les entretiens avec ces informateurs, nous avons choisi de laisser la porte ouverte en promettant de revenir écouter leurs arguments et d'en discuter plus tard, tout en signifiant que cela ne voulait pas dire que nous étions déjà d'accord de faire partie de la prochaine expédition. Cette situation de 'donnant-donnant' qui s'apparentait plus à un marché de dupes qu'à un accord honnête nous mettait mal à l'aise au plus haut point, mais nous devons avouer que nous la percevions – et nous continuons de la percevoir – comme la seule possibilité d'aller au bout de ces entretiens.

2.1.4 Enclicage et autocensure

En milieu aussi clivé que celui de la communauté rwandaise de Bruxelles, l'appréhension des retombées négatives sur la vie du chercheur peut occasionner un blocage de nature à hypothéquer l'entretien. Peu d'études se sont penchées sur les mécanismes pouvant pousser le chercheur à éviter certaines questions pourtant importantes pour sa recherche. La plupart des manuels que nous avons consultés insistent sur l'impératif de se défaire des prénotions. De mettre à distance ses opinions (Kaufman, 1996), d'apprendre du terrain, bref de pratiquer cette rupture épistémologique chère à Bachelard (Yousfi, 2012) qui préconise la plus grande distance avec le sens commun. Dans ce cas, le chercheur est vu comme extérieur au terrain qu'il doit étudier. Pour un chercheur opérant en milieu endogène, le problème peut se poser autrement. Pris dans le tissu relationnel impliquant les informateurs, il a plus à perdre que cet enquêteur idéal décrit par Kaufman (1996, p. 53) qui « doit être un étranger, un anonyme, à qui on peut tout dire puisqu'on ne le verra plus ». Quant à cet écueil s'ajoutent l'antagonisme et une histoire

[20] Traduction approximative de cette phrase en kinyarwanda : *Abahutu twaratsinzwe bana*.

aussi conflictuelle que celle du Rwanda, le chercheur peut être limité par l'anticipation de désagréments qui peuvent être de plusieurs ordres. Loin de nous la moindre intention d'une prise de position – ce qui serait par ailleurs incompréhensible – contre des chercheurs travaillant dans leur milieu d'origine. Comme nous l'évoquons plus bas en parlant de cette confrontation qui nous vient de l'anthropologie entre les pro- et les anti- « anthropologie chez soi » et comme d'ailleurs le souligne Ouattara (2004), l'alternative que constitue l'altérité du chercheur peut produire ses propres biais. Entre autres, le fait qu'il faille passer par un traducteur qui, en vue de proposer une traduction complète, doit être local pour comprendre, en plus de la langue, la culture dans laquelle s'inscrit l'objet de l'étude. Les propos de l'informateur passent ainsi par un premier codage de la part d'un acteur autant pris dans les enjeux locaux qu'un chercheur en milieu endogène, tout en étant moins équipé sur le plan méthodologique et, éventuellement, sur un plan cette fois-ci identitaire, moins contraint par des scrupules liés à une perception de soi comme scientifique.

La vigilance est donc de mise pour tout chercheur, quelles que soient ses caractéristiques au regard de son terrain d'étude. Dans la communauté rwandaise dans laquelle nous avons conduit notre recherche, notre appréhension première était d'être catégorisé comme négationniste. Dans cet environnement politiquement volatile, les risques peuvent largement dépasser les désagréments liés à une réputation ternie et occasionner des poursuites judiciaires ou encore mettre à mal une carrière professionnelle. D'un point de vue identitaire, l'opinion que le chercheur se fait de lui-même – ou veut se faire de lui-même – peut également interférer dans la construction du guide d'entretien et dans la conduite de celui-ci. Dans notre cas, il nous est arrivé de nous demander si poser telle ou telle autre question ne signifiait pas piétiner la dignité des victimes et le respect que la tragédie rwandaise mérite. Le conseil que nous pourrions donner, en pareil cas, est d'être honnête envers soi-même. D'être au clair avec les motivations qui sont à l'origine de la démarche de recherche qu'on engage et de réfléchir sérieusement aux conséquences de celle-ci sur sa vie privée. Nous pensons, comme Bourdieu, que les actions humaines n'ont pas comme seul moteur l'intérêt matériel. Qu'il existe, entre autres pôles motivationnels, un levier, plus identitaire, qu'on pourrait approximativement résumer par le concept bourdieusien d'« illusio » (Bourdieu, 1997). Il s'agit ici de procéder à une profonde introspection, de mesurer les enjeux identitaires avant de commencer une recherche qui devra se faire sans concessions eu égard aux standards méthodologiques. L'autre conseil, marqué sans doute de bon sens prosaïque, mais néanmoins important à marquer, est la consultation d'autres chercheurs. Que ce soit pour éprouver son montage méthodologique en fonction des objectifs de la recherche ou tout simplement pour soumettre la construction du guide de l'entretien à leurs critiques au regard de la problématique. L'avis des 'pairs' peut aussi éclairer des dimensions laissées, jusqu'alors, de côté. En situation d'entretien, on peut aussi parler humblement de ses appréhensions et de l'espoir que l'on a, que l'informateur comprenne que certaines questions 'osées' sont dues aux impératifs de la démarche scientifique. Cette technique nous a quelquefois aidé à décrisper l'informateur et à créer un climat plus détendu. Il s'agit donc de pouvoir partager avec les informateurs la vision d'une recherche qui dépasse le moment immédiat – voire le terrain d'étude – et qui s'intéresse aux mécanismes en transcendant les individus. Après tout, comme le rappelle Chaumont (2010) en parlant d'un autre terrain, l'histoire du Rwanda est l'histoire de l'humanité bien qu'elle soit, dans son historicité, propre aux Rwandais qui l'ont vécue. Rien n'est arrivé aux Rwandais qui ne soit

arrivé aux autres, ailleurs ou à une autre époque, bien que cela ne soit pas arrivé exactement de la même manière. Nous nous sommes, à quelques occasions où nous nous sentions particulièrement en difficulté, ouvert à l'informateur en rappelant ces quelques principes et en nous excusant de l'impertinence voire de l'irrévérence possible de nos questions. Il nous a semblé parfois indispensable de rappeler à l'informateur qui il était pour nous à cet instant d'entretien, c'est-à-dire un témoin privilégié et un acteur important dans la démarche de recherche qui avait cours. Enfin, il faut pouvoir supporter les refus répétés, les réactions et les propos hostiles, en analyser la signification sans chercher à éviter, à l'avenir, de se frotter à certains milieux ou à certains informateurs dont on craint un enclicage particulier.

2.2 Le phénomène « émique » en entretien qualitatif : l'empathie sous contrôle

Par phénomène émique, nous entendons ici cette situation où le chercheur partage la « culture » des informateurs. Nous mettons le mot « culture » entre guillemets pour en exprimer le caractère « non maîtrisable » (de Sardan, 1998) et évolutif. Cela nous permet de nous démarquer clairement d'une conception mécaniquement structuraliste qui voudrait que les rapports entre un chercheur et un informateur dans cette situation soient à ce point stéréotypés que toute surprise soit impossible. Sans trancher définitivement entre l'avantage qu'offrirait l'altérité et celui, notamment en termes de maîtrise sémiologique pour paraphraser de Sardan (1998), que donnerait « l'autochtonat », nous allons revenir sur des attitudes et autres détails d'importance considérés comme allant de soi en raison d'une impression d'osmose culturelle qui peuvent biaiser l'entretien. Le débat qui oppose le point de vue articulant l'altérité à la condition sine qua non de l'émerveillement et de la réelle découverte de l'autre et celui d'un haut degré d'imprégnation culturelle comme garant d'une interprétation réellement fine des données en recherche qualitative nous vient de l'anthropologie. Ce débat parfois houleux, comme le souligne Ouatara (2004), est également présent en sociologie. En témoigne cette affirmation déjà citée de Kaufman concernant le chercheur qui doit être étranger à son terrain d'étude (1996, p. 53), à laquelle une réponse, comme celle de Srinivas, peut faire office de contrepoint : « Marx, Weber, Mannheim et d'autres sociologues n'ont eu de cesse d'étudier leurs propres sociétés » (Béteille, 2007, p. 57). Nous pensons, avec des chercheurs tels que Fatoumata Outara (2004), Mamadou Diawara (1985), André Béteille (2007), Gérard Althabe (1990) et d'autres, que quelles que soient les caractéristiques du chercheur, ce dernier fera face à des biais et qu'il importe d'en prendre la mesure et d'imaginer des stratégies ad hoc pour les contourner. Dans notre recherche sur les recompositions identitaires des Rwandais de Bruxelles, parmi les biais auxquels il a fallu que nous prenions garde dans les entretiens que nous avons conduits, se trouve bel et bien cette impression de connivence, d'entente au-delà des mots, de nature à pousser à la surinterprétation quasi instinctive que nous avons nommée, en prenant appui sur une des définitions qu'en propose Olivier de Sardan (1998), le phénomène émique. Manifeste également chez certains de nos informateurs, il prenait souvent la forme d'expressions telles que : « *ce n'est pas à toi que je dois le dire* » ou encore celle de l'une des très nombreuses onomatopées que contient la langue rwandaise qui, en l'occurrence, devait laisser entendre que nous comprenions à demi-mot l'informateur.

Dans notre condition de chercheur au sein de la communauté rwandaise de Bruxelles, nous n'avons pas eu à nous employer pour mettre des images sur certaines réalités vécues par nos informateurs, étant donné que, dans la plupart des cas, nous avions vécu des situations proches sinon similaires à certains égards. Certaines peurs, certains questionnements et certaines frustrations faisaient facilement écho aux nôtres. Il s'agissait donc de prendre distance. De nous « dés-impliquer », pour reprendre l'expression de Ouattara (2004). Les événements qui jalonnent les parcours de pratiquement l'ensemble des Rwandais de Bruxelles – à l'exception, peut-être, de la deuxième génération[21] – sont de manière compréhensible, quand on sait qu'on parle d'un peuple qui a connu une tragédie de cette ampleur, très chargés émotionnellement. Il faut donc, pour un chercheur qui partage la même trajectoire, se protéger du tourbillon émotionnel et garder un espace de contrôle qu'exige, de notre point de vue, une démarche de compréhension. Garder une dose d'empathie adéquate pour ne pas paraître détaché et peu concerné par le vécu parfois particulièrement éprouvant des informateurs, tout en gardant le plus grand contrôle possible de nos émotions, s'est avéré d'une très grande difficulté. Cette épreuve nous laissait, parfois, complètement épuisé au sortir d'un entretien.

3. Conclusion du point

Mener un entretien compréhensif peut s'avérer d'une redoutable complexité. Discussion orientée et intéressée entre acteurs dont les affinités ne sont pas une base nécessaire et dans un contexte social souvent fait d'asymétrie, l'entretien compréhensif présente un caractère aléatoire dont la prise de mesure doit éveiller autant d'intérêt que les contenus des guides d'entretien. Quand, à ces considérations que nous qualifierons de générales, s'ajoute un contexte sociohistorique qui place les acteurs dans des catégories qui s'excluent mutuellement et parfois violemment, le chercheur doit rivaliser d'ingéniosité. De créativité. De vigilance. C'est à une plus grande prise de conscience de l'importance épistémologique d'un retour réflexif sur les conditions d'entretien et à une meilleure connaissance de certains écueils qu'a essayé de répondre ce chapitre. Nous pensons, avec certains des auteurs que nous avons cités, que l'enclicage et le phénomène émique ne sont pas des freins insurmontables. Nous pensons que les seules caractéristiques qui doivent qualifier un chercheur sont celles relatives à la maîtrise méthodologique et conceptuelle. Nous estimons cependant qu'à chaque chercheur est assignée une place dans le jeu interactionnel qui n'a rien à voir avec son talent de scientifique et que, singulièrement en sciences sociales et humaines, la qualité d'une recherche dépend également de la manière dont le chercheur musèle les différents biais liés à sa personne et à son être social.

[21] L'expression « peut-être » est utilisée à dessein pour ne pas exclure la possibilité de la transmission d'une mémoire traumatique.

Chapitre IV : Analyse descriptive des données

Pour Tremblay et Perrier (2006), l'analyse des données est une opération qui consiste à laisser la parole au matériau récolté, à le contraindre de livrer son verdict en fonction des hypothèses ou des questions de recherche en jeu. Ils distinguent trois phases dans l'analyse des données ou plutôt trois démarches analytiques : une analyse descriptive, une autre explicative et une dernière compréhensive.

L'analyse descriptive vise à l'organisation des données de manière à établir une physionomie de la situation. Les régularités et autres rapports entre les données sont mis en lumière durant ce type d'analyse. L'analyse explicative vise, pour sa part, à la confrontation des données aux hypothèses et autres questions de recherche tandis que l'analyse compréhensive s'attèle à cerner les représentations des informateurs en lien avec le matériau recueilli. Toujours selon ces auteurs, l'interprétation est, quant à elle, plus théorique. C'est une mise en perspective de la 'parole' des données recueillies, de la problématique et de l'environnement théorique au sein duquel prend part la recherche.

Nous ne suivrons pas ce schéma à la lettre. Nous entamerons le présent chapitre par la caractérisation des milieux et des pratiques des Rwandais de Bruxelles tels qu'ils nous sont apparus lors de notre observation participante et la description des régularités qui se dégagent des entretiens tenus, soit l'analyse descriptive dans la terminologie de ces auteurs. L'analyse explicative telle que la conçoivent Tremblay et Perrier (2006), soit l'interprétation des résultats sur la base des constructions théoriques esquissées mais aussi la mise en perspective des résultats avec les hypothèses de départ, sera l'objet d'un chapitre à part dévolu à la discussion.

Après une description détaillée des lieux et des pratiques des Rwandais de Bruxelles ainsi que leur place dans les configurations relationnelles et interactionnelles de cette population, l'analyse descriptive consistera également, dans cette thèse, en une exposition – tant verticale que transversale – des résultats d'après notre guide d'entretien. Elle visera à l'élaboration de la physionomie des dynamiques identitaires des Rwandais de Bruxelles – ce qu'elles sont, les formes qu'elles prennent, les situations qui les révèlent et chez qui – et sera soumise à la discussion dans le chapitre suivant.

I. 'Entre-soi'[22] et pratiques diasporiques de la communauté rwandaise de Bruxelles

Les lignes qui suivent s'inscrivent dans le registre descriptif de Jean Remy (2015), c'est-à-dire, celui qui concerne les faits observables. Pour rappel, cet auteur distingue le registre descriptif de celui interprétatif qui, à l'instar de l'interprétation des données de Tremblay et Perrier (2006), a trait à la discussion des données préalablement décrites. Le lecteur trouvera ici une

[22] Sylvie Tesson, dans un article intitulé « Entre soi et les autres » (1994, p.1), définit l'entre-soi comme étant : « Le regroupement de personnes aux caractéristiques communes, que ce soit dans un quartier, une assemblée politique, ou encore un lieu culturel. Elle sous-entend l'exclusion, plus ou moins active et consciente, des autres ».

description des ‘entre-soi’ et pratiques diasporiques de la communauté rwandaise de Bruxelles, à travers des caractéristiques immédiatement observables telles que la situation géographique, le contenu (ce qui s’y passe) et les caractéristiques des personnes qu’on y trouve ; en résumé, où se trouvent ces ‘entre-soi, ce qui s’y déroule et les particularités, s’il y en a, des personnes qui les fréquentent.

Les ‘entre-soi’ et autres pratiques de la communauté rwandaise de Bruxelles semblent partager, pour une grande part, au moins ces quelques caractéristiques : la localisation, le public, essentiellement d’origine rwandaise et s’exprimant en langue rwandaise, un contenu composite issu de bricolages diasporiques, et le fait d’être relativement peu investi par la deuxième génération.

1.1. La localisation et l’endogénie

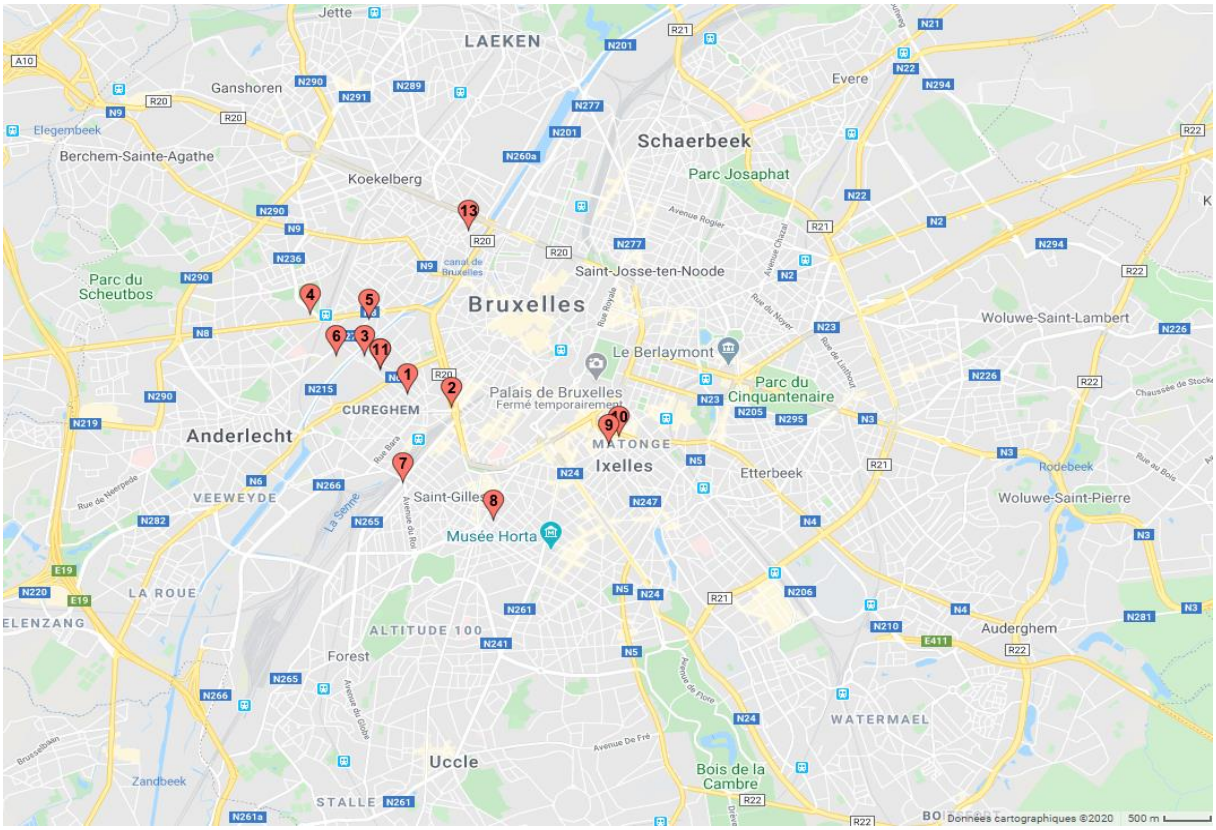
Les ‘entre-soi’ et les pratiques de la communauté rwandaise se concentrent dans le croissant pauvre, tout près des stations de métro de la Petite Ceinture ou attenants et, pour une toute petite part, à Ixelles dans le quartier Matonge. Quelques exceptions sont néanmoins à noter, comme ce bar considéré comme luxueux par les Rwandais de Bruxelles et fréquenté par les plus riches d’entre eux. Il se trouve dans un quartier huppé de la commune d’Etterbeek. On pourrait aussi citer d’autres pratiques telles que les mariages, baptêmes, cérémonies funéraires, etc., qui n’ont pas de localisation précise.

Plusieurs ‘entre-soi rwandais’ se situent dans un même périmètre. Celui-ci va de la Gare du Midi à la Gare de l’Ouest en passant par l’avenue Clémenceau et, plus bas, de la Gare du Midi vers la commune de Saint-Gilles en suivant la ligne de tram qui longe la Gare du Midi par l’avenue Fonsny. Nous trouvons dans ce périmètre les bistros *Café Muhazi,* sis à l’Esplanade de l’Europe à Saint-Gilles, *Chez Papa*, avenue Clémenceau, à Anderlecht. Toujours dans cette même avenue Clémenceau sont également situés les bistrots : *Au 50*, *Palm beach*, *Chez Tunganabo* et, un peu plus haut, l’Alimentation[23] *La trouvaille*, qui est la plus connue dans la communauté rwandaise de Bruxelles et qui est située rue Ropsy Chaudron 71, à Anderlecht. Dans le même périmètre nous trouvons aussi le bistrot *Ituze* situé chaussée de Ninove, à Molenbeek-Saint-Jean, également deux salles de spectacles dans lesquelles se produisent des artistes rwandais qui jouent de l’*Igisope*[24] : la salle *Bodega* située rue de Birmingham 30, à Molenbeek-Saint-Jean et *Birmingham Place*, sise à la rue de Birmingham, 112, à Anderlecht. Tout près, mais du côté de la commune de Saint-Gilles, se trouve le *Café Umubano* qui joue un rôle important dans les dynamiques identificatoires des Rwandais de Bruxelles comme nous le verrons plus loin.
Au départ de la gare du midi, tout le long de la Petite Ceinture et en allant vers le nord de Bruxelles, on trouve le bistrot *Chez Vital*, situé à l’avenue Porte de Hal, *Chez Anselme*, *Chez Maggie,* et à Ixelles le restaurant *L’archipel*, rue de la Paix, *Chez Françoise*, rue Longue Vie,

[23] Une Alimentation est une sorte de grande épicerie dans laquelle se vendent des produits alimentaires et cosmétiques exotiques à destination des communautés africaines.
[24] Les concerts *Igisope* sont des spectacles musicaux durant lesquels des artistes d’origine rwandaise reprennent des anciens tubes, célèbres avant le génocide de 1994.

Le verseau, rue Saint Boniface et enfin, situé près de la station métro Ribaucourt, *Chez Kabwese* et l'Alimentation *Chez Basabose*, rue Ribaucourt. On trouve également à Bruxelles les églises protestantes *MICA : Ministère International de Christ en Action*, rue Birmingham à Anderlecht, *l'Église Adventiste du Septième Jour*, *Chez pasteur Nsanzubwimo*, l'église *Zion temple : Chez Gitwaza Apostle,* rue des ateliers, à Molenbeek-Saint-Jean et des églises catholiques qui ne sont pas uniquement réservées aux Rwandais de Bruxelles mais qui sont massivement investies par ces derniers et qui ont des prélats rwandais qui officient dans la langue rwandaise, telles les églises *Saint-Rémy*, sise au Boulevard du Jubilé à Molenbeek-Saint-Jean, ou l'église *Saint-Charles*, avenue du Karreveld, toujours à Molenbeek.

Cette liste n'est pas exhaustive. Cependant, elle reprend les lieux les plus connus où se rassemblent les Rwandais de Bruxelles à certaines occasions et fait ressortir une topographie largement liée au croissant pauvre bruxellois, comme on peut le voir sur la carte ci-après :



Les pratiques et les lieux sont presqu'exclusivement investis par des personnes d'origine rwandaise. Service soigné et confort du lieu ne sont pas des qualités essentielles à l'affluence. La plupart des lieux où s'incarnent les pratiques des Rwandais de Bruxelles présentent un confort très rudimentaire comme peuvent en témoigner ces quelques notes prises au gré de mon observation participante : *« Musique qui grésille, la porte des toilettes défoncée, les tables rouges cabossées et pourtant le petit bistrot est bondé »* (extrait du carnet d'observation, mars 2013). Le positionnement du propriétaire semble être la clé d'explication de la fréquentation.

Également, le kinyarwanda, qui est pratiquement la seule langue d'interaction (les sermons des pasteurs, les meetings politiques, dans les bistrots, dans les concerts *Igisope*, tout se passe en kinyarwanda). Font exception les lieux et les pratiques tournés vers l'extérieur de la communauté tels que les écrits et les prises de position publiques en ce qui concerne la mémoire ou encore les groupes de danse traditionnelle constitués en ASBL pour la promotion de la culture rwandaise.

1.2 Le public et la donne intergénérationnelle

Le public qui fréquente les lieux et les pratiques communautaires est majoritairement composé de personnes de la première génération. À l'exception de quelques églises protestantes qui proposent des traductions de leurs cultes en français, à l'instar de l'église *MICA : Ministère International de Christ en action,* et des enfants en bas âge qui accompagnent leurs parents lors des moments communautaires – tels que les mariages, baptêmes et cérémonies funéraires – où leur présence est rapportée comme étant obligatoire, les lieux de rassemblement des Rwandais de Bruxelles sont quasi exclusivement investis par la première génération. Si on exclut les groupes de danse folklorique, les associations des étudiants des deux grandes universités francophones que sont l'Université Catholique de Louvain et l'Université Libre de Bruxelles ainsi que quelques soirées communautaires annuelles, sur fond de musique populaire anglo-saxonne, on peut dire que la deuxième génération jeune-adulte déserte les lieux et pratiques diasporiques au profit d'un plus grand éclectisme.

1.3 Les réseaux dans l'investissement des lieux rwandais

La plupart des lieux d'accomplissement des pratiques des Rwandais de Bruxelles sont connus et désignés par les membres de la communauté rwandaise de Bruxelles par les noms des propriétaires plutôt que par ceux affichés sur leurs devantures. Ainsi le *Café Muhazi* sera *Chez Justine* et on aura *Chez Vital, Chez Françoise »,* etc. Les églises suivent le même pattern : *Chez pasteur Alexis, Chez pasteur Nsanzurwimo,* et ainsi de suite. On est ainsi d'abord fidèle à un réseau d'interrelations et chaque lieu est investi en fonction du réseau et de la situation du tenancier dans l'espace interactionnel des Rwandais de Bruxelles. D'ailleurs, lorsque le tenancier change d'endroit, comme cela est arrivé avec le bistrot *Café Muhazi,* les mêmes clients investissent le nouveau lieu et la place dans le réseau reste la même. Dans le cas de changement de propriétaires, ce qui est fréquent, les lieux acquièrent les noms des nouveaux sans totalement effacer ceux des anciens. Ainsi l'Alimentation *La trouvaille* sera connue comme étant *Chez André anciennement Chez Sekamonyo,* on saura que *Chez Vital* c'était *Chez Fanny.* Dans le cas d'une disparition complète, tel le cas de *Spago Bar,* connu dans la communauté rwandaise comme étant *Chez Assia*, le nouveau lieu où ils se rabattent est directement lié à l'ancien dans cette continuelle démarche qui vise à situer les uns et les autres dans l'espace interactionnel rwando-bruxellois. Ce n'est pas la substance qui situe le lieu dans le réseau d'interrelations mais bien la fréquentation. En d'autres termes, ce n'est pas parce qu'un lieu propose des services prisés qu'il est plus investi, mais en raison de l'identification du tenancier et des habitués dans le contexte interactionnel rwando-Bruxellois. Les lieux et les réseaux sont globalement qualifiés selon l'origine ethnique et régionale, également selon les

opinions politiques des tenanciers et autres leaders. On a donc des bistrots qualifiés de hutus et d'autres qualifiés de tutsis, d'opposition ou pro-ambassade du Rwanda, donc associés au pouvoir en place à Kigali. Il en va de même concernant les associations sans but lucratif, les troupes de danse, etc. qualifiés d'après le même modèle. Ainsi, comme nous le verrons dans l'analyse à venir, les lieux et réseaux ne parlent pas qu'à ceux qui les fréquentent. Ils possèdent une localisation symbolique – au niveau socio-affectif et cognitif – dans l'organisation des interactions de la communauté rwandaise de Bruxelles.

1.4 La toile, un espace interactionnel comme un autre

En suivant, en cela, les conseils de plusieurs informateurs et comme nous l'annoncions plus haut, nous avons intégré l'espace virtuel qu'offre internet dans l'analyse du déploiement – sur un plan collectif – des Rwandais de Bruxelles. Deux raisons expliquent ce choix. D'une part, sur un plan cognitif, le fait que cet espace joue un grand rôle dans la construction et la diffusion des discours qui servent aux catégorisations des uns et des autres dans « l'ordre de l'interaction »[25] (Goffman, 1980). La toile fonctionne ainsi comme un terrain idéologique où se forgent les significations et les dénominations qui sont transposées dans la vie quotidienne et, dans le sens inverse, elle sert de réceptacle aux significations et dénominations construites dans la vie quotidienne qu'elle amplifie. C'est cette circulation de significations qui en explique la place dans cette thèse. D'autre part et comme nous le verrons plus loin, la toile joue un rôle direct dans les interactions et les dynamiques ethniques des Rwandais de Bruxelles. Les personnes sont catégorisées, clouées au pilori ou encensées. Les appartenances sont scandées et les exclusions décrétées. Les frontières ethniques sont dressées et les manières de montrer son appartenance vulgarisées. Il existe une continuité entre la vie quotidienne et la toile qui nous est apparue importante à analyser et qui nous a poussé à inclure l'influence d'internet dans les dynamiques identitaires et ethniques dans notre étude.

Un tour d'horizon des blogs et des radios qui émettent en ligne montre que les Rwandais de Bruxelles sont les plus actifs de toute la diaspora rwandaise. Mais cette activité est essentiellement tournée vers l'information politique. À part une plateforme qui héberge de la musique *Igisope*[26], par ailleurs mise en place par un musicien connu de cette époque, l'essentiel des blogs et des émissions des radios-internet des Rwandais de Bruxelles est consacré à la politique rwandaise.

Nous ne prétendons pas pouvoir circonscrire l'activité des Rwandais de Bruxelles sur l'espace virtuel ni proposer un inventaire exhaustif de leurs blogs et autres radios qui émettent à partir d'internet. Notre ambition, beaucoup plus limitée, est de mettre en lumière les logiques qui sous-tendent cette activité virtuelle en nous penchant sur les blogs et les radios-internet les plus connus. Ces logiques seront croisées avec celles dégagées par l'analyse du matériau obtenu par

[25] L'ordre de l'interaction est un concept central de l'œuvre de Goffman. Identifié comme « le domaine du face à face », il renvoie à l'ensemble des interactions qui prennent place quand des interlocuteurs sont à portée de réponse les uns des autres.
[26] Pour rappel ce sont des chansons populaires d'avant le génocide de 1994.

l'observation participante et par les entretiens compréhensifs, dans une synthèse analytique plus transversale.

Langue et langage

Il existe trois radios qui émettent par internet et toute une kyrielle de blogs identifiés comme étant rwandais par la communauté rwandaise de Bruxelles. Les radios *Ikondera*[27], *Inkingi*[28]et *Itahuka*[29] émettent en kinyarwanda. Rattachées à la plateforme de l'opposition politique au pouvoir de Kigali, ces radios utilisent un langage offensif et débridé. Elles ne donnent la parole qu'à des personnalités de l'opposition et ne traitent que des sujets en rapport avec la politique intérieure rwandaise. Cet aspect offensif et débridé dans le langage, ces radios le partagent avec les blogs écrits en kinyarwanda. Dans leurs versions en langue rwandaise, les blogs tels que *Umuhanuzi-le prophète*, *Umuvugizi*, *Veritas-info*, *Ingoboka* ou encore *Inyenyeri* n'hésitent pas à utiliser des mots tels que « assoiffés de sang », « sanguinaire », « menteurs », « méchants », etc. Le registre est dans la harangue. À l'inverse des radios qui n'émettent qu'en langue rwandaise, ces blogs possèdent des versions anglaises et françaises. Cependant, ces dernières sont peu fournies et ne sont que des traductions, parfois approximatives dans l'orthographe, des articles en langue rwandaise.
Dans les articles présents sur les blogs qui s'adressent à ce qu'on appelle la communauté internationale et qui sont rédigés d'emblée en français ou en anglais, les jugements de valeur disparaissent. L'argumentation se fait plus construite. *Jambonews* est, de ceux qui se destinent à la communauté internationale, le blog le plus connu. Rédigés en français, en anglais, les articles de *Jambonews* n'ont pas de traduction en langue rwandaise. Le langage est châtié et le propos analytique. Les rédacteurs de ce blog sont des Rwandais de la deuxième génération formés dans les universités francophones belges. Parmi d'autres blogs qui s'adressent à la communauté internationale, on trouve ceux créés par des hommes politiques dissidents tels que Jean-Marie Vianey Ndagijimana ou David Himbara. Bien que le contenu soit rédigé en français pour le premier et en anglais pour le second, le propos n'est pas aussi analytique que celui de *Jambonews*. Le langage est tout aussi châtié, l'argumentation référencée mais la démarche reste dans le registre de la dénonciation bien que dépouillée des jugements de valeur qui encombrent les blogs destinés à la communauté rwandaise uniquement. Au contraire de *Jambonews*, le contenu de ces blogs est exclusivement politique et exclusivement dédié à la critique de l'action du gouvernement rwandais.

[27] *L'Ikondera* est un instrument à vent de musique. Plus du tout utilisé, il servait également à annoncer urbi et orbi les évènements importants.

[28] L'*Inkingi* est un pilier en bois planté au milieu des anciennes huttes rwandaises et qui soutient le toit en paille. Figurativement, le mot *Inkingi* est utilisé pour signifier un pivot, un support ou encore le soutien principal de l'action. C'est également le nom du parti de l'opposante rwandaise emprisonnée au Rwanda, Victoire Ingabire. Le nom complet étant *Forces démocratiques unifiées*, soit *FDU-Inkingi*.

[29] *Itahuka* est un adjectif qui vient du verbe *"gutahuka*" et qui pourrait être traduit en "rentrer à la maison".

II. Les entretiens

Pour rappel, notre méthode d'analyse est celle dite de contenu qui prendra appui sur les catégories établies dans notre guide d'entretien. Cependant, compte tenu de la particularité de notre matériau[30] – fait d'un langage mêlant le kinyarwanda et le français –, mais également du fait que notre recherche traite des problématiques identitaires rarement univoques, nous avons mobilisé, en appoint de cette analyse catégorielle (Albarello, 1984), « l'*opencoding* » (Strauss (1987). Cette dernière méthode, qui consiste à appréhender les données en se penchant, à posteriori, sur des liens qui se dégagent entre des catégories établies à partir des régularités internes au matériau, devait nous permettre de voir au-delà de notre problématisation. D'être surpris. De voir dans quelle mesure les données nous disent plus que ce à quoi on aurait pu s'attendre, là où l'analyse catégorielle se limite à l'analyse selon les catégories définies initialement.

Comme nous l'avons déjà rapporté, nous avons procédé à 46 entretiens compréhensifs programmés et à six autres, opportunistes, sollicités au gré de notre observation participante. Nous ne pouvons en explorer l'entièreté du contenu sans alourdir excessivement et inutilement le présent texte. Dans la présente analyse descriptive, nous allons procéder à l'établissement des portraits de 7 informateurs dont les entretiens nous ont semblé exemplaires de l'ensemble des profils interrogés. Ces portraits sont bien plus illustratifs qu'exhaustifs. Ils sont ici surtout destinés à montrer les profils des personnes interrogées et le type de réponses obtenues. Cependant, ils serviront de points d'appui essentiels de la discussion à venir. Ces portraits sont construits suivant notre guide d'entretien et sont balisés par les catégories sociologiques traditionnelles, soit l'âge, le sexe et le plus haut diplôme obtenu. Après avoir hésité à procéder à de simples 'encadrés', plus courts et sans doute plus faciles pour 'naviguer', nous avons opté pour des portraits longs et, à notre sens, complets, permettant au lecteur de se faire une idée plus précise des parcours des informateurs interrogés.

1.1 Portrait d'Augustin

Augustin est un homme âgé de 55 ans au moment de notre entretien. Ingénieur agronome de l'Université Nationale du Rwanda et ne pouvant valoriser ce diplôme sur le marché de l'emploi belge, il a suivi, à Bruxelles, une formation d'éducateur spécialisé. Il a décroché un emploi comme éducateur spécialisé après avoir travaillé comme chauffeur de taxi pendant quelques mois. L'entretien s'est déroulé en langue rwandaise mâtinée de mots et d'expressions du français surtout lorsque nous avons évoqué le domaine professionnel.

La carrière résidentielle

Augustin est arrivé à Bruxelles en provenance du Tchad où il travaillait comme ingénieur agronome, dans une société allemande, depuis son départ du Rwanda après le génocide de 1994.

[30] Notre matériau est constitué du produit de nos entretiens programmés et opportunistes mais aussi des notes prises lors de notre observation participante.

Il est venu à Bruxelles en y suivant sa femme et ses enfants qu'il y avait « envoyés » avant de partir. Il a choisi la Belgique car quand *« on est un réfugié, on fait tout pour avoir une vie meilleure et, comme la Belgique a colonisé le Rwanda et que dans* (les) *critères de sélection il y avait un bon système d'enseignement, pour* (les) *enfants qui entraient en secondaire, et un pays francophone, la Belgique offrait toutes les garanties. Par ailleurs, la Belgique offrait plus facilement l'asile politique aux Rwandais que la France, pays à travers lequel la plupart des Rwandais transitaient ».* À son arrivée en Belgique, Augustin a rejoint sa famille qui louait un appartement dans la commune bruxelloise d'Anderlecht. Il précise que pour trouver cet appartement dans lequel sa famille a habité au sortir d'un centre pour demandeurs d'asile, son épouse a été aidée par une dame rencontrée dans ce même centre. Celle-ci l'a mise en contact avec l'ONG (Organisation Non Gouvernementale) *La Poudrière* qui vient en aide aux personnes en difficultés financières. Après qu'Augustin et son épouse eurent trouvé un emploi à durée indéterminée, ils ont acheté un appartement dans la commune bruxelloise de Molenbeek Saint-Jean dans lequel ils habitaient encore au moment de l'entretien. Augustin rapporte fréquenter surtout le quartier de Ribaucourt car il y *« rencontre beaucoup de Rwandais et qu'il y a un magasin, communément appelé magasin africain, dans lequel on peut boire de la bière. Et puis il y a, pas très loin, un endroit qu'on appelle* Chez les vieux *et où se rencontrent des Rwandais d'un certain âge qui ont souvent d'excellentes informations sur le Rwanda ».* Augustin rapporte très bien connaître Bruxelles pour y avoir été chauffeur de taxi et dit ne pas aimer les quartiers maghrébins à cause de l'insécurité et éprouver *« une certaine crainte des quartiers bourgeois comme Uccle et Boitsfort ».* En réponse à la question concernant les quartiers dans lesquels habiteraient les Rwandais à Bruxelles, Augustin dit *« qu'ils sont partout dans toutes les communes et dans tous les quartiers et même en dehors de Bruxelles pour ceux qui ont réussi à s'intégrer, comme des taximen, et qui ont pu avoir des prêts hypothécaires et acheter des maisons à Dendermonde et Denderleeuw ».*

Les pratiques socio-culturelles et les liens sociaux

Augustin se présente comme un catholique fervent. Il porte, d'ailleurs, un chapelet à son cou. Lui et sa famille vont régulièrement à la messe dans une église où il officie comme 'servant'. Son épouse y a intégré la chorale. Il rapporte que c'est *« une église qui est fréquentée par beaucoup de Rwandais bien que la messe y soit donnée en français ».* Dans la description de sa semaine-type, Augustin rapporte qu'après le travail il s'occupe beaucoup des devoirs de ses enfants qui *« sont encore petits »* et que les week-ends il fréquente surtout le magasin africain car il connaît le propriétaire depuis le Rwanda. Dans la suite de l'entretien, il appellera le magasin africain *« Chez le vieux ».* Il dit également être souvent invité à des mariages, des baptêmes et des enterrements dans la communauté rwandaise de Belgique. Ces activités sont, pour lui, fréquentées par *« toutes les ethnies contrairement à certains lieux comme les bistrots qui seraient fréquentés sur une base ethnique ou qui en auraient la réputation ».* Augustin citera deux bistrot dans ce cas : *« La brasserie* Iryinyo *qui aurait la réputation d'être fréquentée par des Hutus et* Chez Assia *où ce serait au contraire des Tutsi ».* Il invoque cependant la question générationnelle pour expliquer le fait qu'il ne fréquente pas régulièrement la plupart de ces bistrots : *« Dans certains bistrots comme* Chez Assia *ce sont les jeunes. Ce n'est pas de ma génération contrairement à chez mon ami le vieux ».*

La mémoire traumatique et la question ethnique

Augustin n'a pas évoqué spontanément la question ethnique et lorsque cela a été le cas, il a témoigné d'un malaise bien en contraste avec le reste de l'entretien. Il n'a pas non plus voulu répondre quand nous avons voulu savoir ce qui pouvait expliquer cette omission.

Il a rapporté ne pas penser retourner au Rwanda où sa maison a été *« dynamitée »* par le militaire qui l'habitait, lorsque la famille d'Augustin a demandé à ce qu'elle leur soit restituée.
Il connaît les programmes politiques *Come and see* et *Je suis rwandais* mais ne s'y inscrira pas car il n'a pas l'intention d'aller au Rwanda. Il ne s'opposerait pas à ce que ses enfants y aillent. Il leur conseillerait, d'ailleurs, de passer par *Come and see* car leur sécurité y serait mieux garantie.

Augustin rapporte qu'il discute beaucoup de l'histoire du Rwanda avec ses enfants à qui il a tenu à enseigner la langue rwandaise. Il se décrit comme étant d'ethnie *hutue* car il est *« né d'un Hutu et d'une Hutue et donc* (il est) *un Hutu comme eux »*. Il participe aux *« sit-in »* devant l'ambassade du Rwanda contre le pouvoir en place au Rwanda. Il questionne également la réalité du génocide contre les Tutsis car *« jusqu'ici et dans tous les livres* (qu'il a) *lus, il n'a pas trouvé des auteurs qui disent que les preuves de la planification du génocide sont établies. Et comme la planification est un élément-clé de la définition du génocide, celui contre les Tutsis reste à définir et à prouver »*. En réponse à notre question à propos de sa conception de l'histoire du Rwanda, Augustin questionnera également la pertinence du programme politique *Je suis rwandais.* Selon lui, il est indéniable que les *« Hutus, les Tutsis et les Twas »* existent. Ce serait plutôt un non-respect des droits de certains groupes ethniques qu'il faut combattre.

1.2. Portrait de Jeanine

Jeanine est une femme âgée de 28 ans au moment de notre entretien. Elle travaille dans le secteur culturel bien qu'elle soit en possession d'un Master en Droit obtenu à l'Université Libre de Bruxelles. Elle est issue d'une famille recomposée et se présente comme étant la *« seule Noire, rwandaise »* de sa fratrie car ses *« frères et sœurs ils sont métis »*. Son père adoptif est un européen caucasien qui a vécu au Rwanda et qui parle la langue rwandaise.

La carrière résidentielle

Jeanine est née au Rwanda et est arrivée en Belgique à l'âge de 3 ans, en 1990, en compagnie de sa mère. Elle a habité à Nivelles dès son arrivée en Belgique jusqu'à ce qu'elle s'inscrive à l'Université de Louvain-la-Neuve, à la fin de ses études secondaires. Elle a quitté Louvain-la-Neuve un an après, pour s'installer à Bruxelles lorsqu'elle a décidé de changer d'université et de poursuivre son premier cycle universitaire à l'Université Saint-Louis à Bruxelles. Son installation à Bruxelles a été entrecoupée par des séjours de quelques mois dans les villes flamandes de Hasselt et Leuven. Elle a décidé de s'installer définitivement à Bruxelles car elle y a *« son réseau »* et parce qu'elle voulait se rapprocher de son travail afin de ne pas avoir à

faire de longs trajets entre son domicile et son lieu de travail. Elle rapporte, cependant, aimer bien plus la Flandre et qu'elle s'y serait installée, n'eussent été ces raisons.

Les pratiques socio-culturelles, les liens sociaux et les projections identitaires

Jeanine rapporte ne pas avoir été *« socialisée rwandaise »,* mais *« socialisée très à la belge »* car, comme elle le dit : *« ma grand-mère, elle était belge et mes grands-parents rwandais je ne les ai pas connus et les familles rwandaises elles sont disloquées, on en a un peu partout mais on ne les connaît pas bien et ils parlent ou anglais ou français ou kinyarwanda ».* Le Kinyarwanda est la langue rwandaise que Jeanine rapporte ne pas parler car sa mère ne la leur a pas apprise. Cette différence de socialisation et le malaise qu'elle peut occasionner sont des aspects qui traversent l'entretien que nous avons eu avec Jeanine. Elle ne fréquente pas, par exemple, les milieux rwandais à Bruxelles et n'a pas beaucoup d'amis d'origine rwandaise car, pour la citer : *« Les Rwandais que j'ai rencontrés ici étaient fort socialisés Rwandais et comme moi je ne suis pas… je ne connais pas tous les codes non plus… tu sais ils disent bonjour comme ça* (en montrant d'un geste)*, je ne sais pas quelle main je dois mettre… je le vois qu'il y a une énorme distance entre… euuuh… Enfin il y a un gouffre dans ce qu'on vit. Il y a trop de codes et je ne vais pas m'intégrer à ce prix ».*

Jeannine a cependant été en contact avec la culture rwandaise et aimerait apprendre la langue rwandaise : *« Je ne me sens pas socialisée rwandaise en tous cas… je me sens belge avec des traits rwandais physiquement et… un attrait pour sa culture quand même. Si j'ai besoin d'apprendre le kinyarwanda ?…C'est un de mes rêves… c'est dans ma liste… c'est clairement dans la liste de mes priorités… mes enfants je veux qu'ils connaissent leur pays enfin… leur pays... en tous cas ses racines... cette culture… je voudrais qu'ils aillent là-bas ».* Elle continue en disant qu'elle a voulu *« apprendre le kinyarwanda super souvent, cherchait des cours sur internet, mis des efforts plus qu'aucune autre langue »* mais qu'elle n'y est jamais arrivée car le *« Kinyarwanda est super dur à apprendre ».* Elle a fait un stage au Rwanda et a demandé la nationalité rwandaise notamment pour se mettre en phase avec l'identité rwandaise qui lui est souvent attribuée, mais aussi parce que le Rwanda constitue malgré tout son origine : *« Puis quand je suis partie faire mon stage, j'ai quand même demandé la nationalité… parce que c'était... en me disant que si jamais j'avais envie de rentrer un jour… qu'au moins je puisse avoir le passeport… que ce soit pas compliqué… mais parce qu'aussi je me disais que c'était chouette de … euh… parce qu'on me demande tout le temps si j'étais rwandaise… donc ça me permettait d'avoir un truc plus simple et de dire oui, oui je suis rwandaise… comme c'est une question que tout le monde me posait à chaque fois, je me disais que ce serait plus clair… J'ai les papiers…euh…je pourrais dire que oui. Si je disais non, on me disait mais si tu l'es… tu es Rwandaise… eh ben voilà ça rajoutait à des questions… ».* Dans la vie de Jeanine, il y a des espaces et des moments durant lesquels elle *« doit faire rwandaise ».* Notamment, lorsque, en compagnie de sa mère, elle devait *« aller voir des spectacles de danse, un mariage, une famille au Rwanda, des réceptions… ».* Elle porte alors cette tenue traditionnelle rwandaise, qui est une sorte de sari multicolore et qui s'appelle dans la langue rwandaise – et qu'elle rapporte d'ailleurs sous ce nom – *Umukenyero.* C'est également le cas quand elle est à la maison, détendue. Elle porte des pagnes comme le font sa mère et ses sœurs.

Jeanine se décrit comme étant *« très très féministe »* et elle rapporte que c'est *« quelque chose qu'elle n'a pas envie d'écraser par code social »*. À l'intersection du *genre* et de la *race*, la question de l'apparence physique et des cheveux a pris une place importante dans l'entretien. À 18 ans, à l'entrée à l'université, Jeanine a découvert le *« mouvement* Back to the roots *à l'africaine »* qu'elle définit comme étant *« L'idée est de revenir à ses racines et d'accepter qu'on a un corps différent de celui des Occidentaux, qu'on n'a pas les mêmes cheveux et d'arrêter de défriser ses cheveux pour les rendre lisses comme ceux des Blanches »*. Elle a, dès ce moment, arrêté de défriser ses cheveux afin de *« devenir naturelle »*, ne voulait plus suivre la loi de ceux qui *« diabolisent ses cheveux naturels »* car cela équivalait à *« porter une perruque pour devoir cacher quelque chose »*. Elle est ainsi arrivée au Rwanda *« avec une touffe pas possible »* et elle a été étonnée de constater qu'au Rwanda elle n'était pas comprise, d'autant plus qu'elle était *« considérée comme une Belge »*. Dans une utilisation racialisée[31] du mot 'rwandais', qui est revenu souvent par ailleurs, Jeanine affirme qu'arrêter de défriser ses cheveux était pour elle une façon « *d'affirmer un côté rwandais mais qui, au Rwanda, n'était pas spécialement vu comme rwandais »*.

La mémoire et la question ethnique

Jeanine rapporte que la question ethnique n'a jamais été abordée dans sa famille. *« Avant le génocide, on ne savait rien. Elle ne nous a jamais dit : vous êtes tutsis ou vous êtes hutus. Mais, du fait que je savais que mes grands-parents étaient décédés dans le génocide, j'imaginais qu'on devait être tutsis »*. Le Rwanda que la mère de Jeanine a raconté à ses enfants était celui des anecdotes à propos de sa famille. Elle n'a jamais abordé l'histoire du Rwanda en général : *« Du Rwanda elle n'en parle pas souvent. Enfin pas beaucoup. Elle va nous dire des trucs anecdotiques du genre : ah votre grand-mère, elle aimait boire du lait avec des patates douces. Ça, c'est des choses qu'on continue à faire par exemple, mais de là à parler du Rwanda en tant que Rwanda, elle l'a jamais fait, je pense »*, dira-t-elle.

L'histoire du Rwanda et le génocide de 1994 intéressent Jeanine cependant. Elle a beaucoup lu et a visité le musée du génocide lorsqu'elle était au Rwanda. Définissant l'ethnie à travers l'origine, Jeanine rapporte qu'elle *« ne sait pas ce qu'elle est du côté de son père »*, mais qu'elle se sentirait *« complètement bizarre si* elle *était hutue et qu'*elle *faisait partie des tueurs »*.

1.3 Portrait de Georgette

Georgette se présente comme étant une *« femme rwandaise d'une cinquantaine d'années, mère de trois enfants métis car mariée avec un Blanc, et qui habite en Belgique depuis 1989 »*. Elle travaille comme puéricultrice.

[31] A plusieurs reprises Jeanine s'est décrite comme « rwandaise » pour expliquer des aspects raciaux tels que la couleur de la peau ou encore les cheveux crépus.

La carrière résidentielle

Georgette est venue en Belgique pour y suivre une formation de programmation informatique dans une école située à Ixelles. Tervuren est sa première commune de résidence. Georgette rapporte qu'elle est arrivée en Belgique avec l'assistance des amis de ses parents, *« blancs et diplomates belges qui habitaient Tervuren »*. Ne parlant pas néerlandais, elle ne pouvait pas aller vivre avec eux à Tervuren et ils lui ont *« trouvé un flat à la chaussée de Waterloo à Uccle »*. Georgette a dû quitter son flat au bout de deux ans à cause de la distance qui la séparait de l'école mais aussi parce que le loyer était cher. N'ayant pas de bourse d'étude et ne pouvant prétendre à l'aide sociale, elle a vécu de petits boulots, non déclarés, et se devait de vivre modestement. Elle a rejoint, en colocation, *« une copine au boulevard Général Jacques, dans un flat dont le loyer était bien moins cher »*. Son nouveau quartier s'est révélé bien plus profitable. Elle trouvait plus facilement *« des vieilles dames, chez qui faire des ménages et s'occuper* (prendre soin d'elles)*, qu'avant et pouvait payer son loyer »*.

À la fin du premier cycle de sa formation, Georgette a réalisé qu'elle ne pouvait pas continuer ainsi, qu'elle devait trouver un travail stable. Elle a donc arrêté sa formation et s'est mise à la recherche d'un emploi dans le domaine informatique en s'appuyant sur son diplôme *« des candidatures »*, soit du premier cycle des études supérieures. Georgette rapporte que le domaine informatique évolue très vite et qu'au bout de deux ans d'une recherche infructueuse, sa formation était devenue obsolète : *« j'ai étudié dans le système Cobol, après ils ont emmené le système Cisco et puis Windows, c'était fini »*. Une procédure d'asile introduite dès le début de la guerre au Rwanda, en 1990, ayant abouti à un statut administratif plus stable, Georgette a décidé de s'inscrire dans une formation de puériculture car elle s'était rendue compte que *« le domaine social est un domaine dans lequel les Noirs percent »*. Elle a trouvé un emploi dans une crèche dès la fin de sa formation et a déménagé et s'est installée à Neder-Over-Heembeek où elle habitait encore au moment de notre entretien. Georgette rapporte que c'est à grâce à des *« amis blancs »* qu'elle a choisi Neder-Over-Heembeek, un quartier qu'elle ne connaissait pas. Ils lui ont dit que ce quartier correspondait aux critères qu'elle leur avait annoncés : *« un quartier assez calme pour qu'une fille rwandaise puisse y habiter seule, aéré et pas cher »*.

Les pratiques socio-culturelles, les liens sociaux et les projections identitaires

Georgette rapporte que la culture et la langue rwandaises lui sont très chères car ce sont les *« premiers passeports du Rwandais »*. Elle présente la culture rwandaise comme étant un motif de fierté car elle valoriserait son possesseur dans ses relations avec les Blancs : *« Les Rwandais sont décrits comme étant doux. Même si nous avons une histoire difficile, le Blanc… j'ai toujours entendu les Blancs décrire les Rwandais comme étant travailleurs, pas des excités et leur cuisine ne sent pas mauvais. C'est ce que j'appelle passeport »*.

Pour la préservation de la langue et la culture rwandaise en Belgique, Georgette a créé une association sans but lucratif dont l'objectif était d'enseigner la langue rwandaise à la deuxième génération. Pour elle, l'identité est étroitement liée à la culture et la perte de cette culture équivaut à la perte de son identité. Elle dit avoir élevé ses enfants de *« manière rwandaise parce*

qu'ils sont à 50% rwandais et qu'ils sont assez exposés à la culture belge. Ils connaissent les pratiques culturelles rwandaises même s'ils les connaissent en français car ils ne parlent pas bien la langue rwandaise. Ils savent qu'ils ne doivent pas élever la voix, etc. ». Georgette aime aller dans les milieux rwandais manger des brochettes et des bananes mais aussi discuter en langue rwandaise avec ses amies. Elle rapporte avoir la chance de *« voir quelques amies d'enfance et parler de la vie au Rwanda avant de venir à Bruxelles. Les chansons qui passaient à la radio-Rwanda, des patates douces grillées sur des braseros, c'est la nostalgie en somme »*. Toujours à propos de ses liens sociaux, Georgette dit qu'avant la guerre de 1990, les étudiants rwandais s'entraidaient beaucoup. Qu'il existait un *« réseau de solidarité »* qui faisait en sorte que tout le monde s'en sorte plus ou moins. Elle citera le fait que *« certains étudiants boursiers de l'Université Libre de Bruxelles »* faisaient *« profiter leurs tickets restaurant à ceux qui n'étaient pas boursiers »* ou encore le fait qu'ils se passaient des tuyaux, notamment, pour aller manger gratuitement à la maison africaine d'Ixelles.

Georgette s'implique dans les actions de l'association liée à l'ambassade du Rwanda *Diaspora rwandaise de Belgique* et témoigne d'une très bonne connaissance des milieux rwandais à Bruxelles. Elle cite plusieurs bistrots et plusieurs églises et parle des chanteurs traditionnels qu'elle suit particulièrement. Concernant les églises rwandaises du réveil qui font florès à Bruxelles, Georgette lie leur succès au *« trauma de ceux qui les fréquentent »* et au fait qu'il est *« difficile de raconter sa douleur, en français, chez un psychologue blanc »*. L'église reste alors le dernier recours pour gérer sa souffrance. D'expérience personnelle et sur la base des témoignages de connaissances, le fait que les psychologues *« blancs »* ont dû mal à saisir la souffrance des Rwandais est un vrai problème dans la communauté rwandaise de Bruxelles. Elle attribue cela à une maîtrise du français insuffisante pour exprimer des choses aussi intimes mais aussi à la difficulté de cerner le contexte de la part de ces psychologues. Elle rapporte que plusieurs personnes d'origine rwandaise se sont suicidées à Bruxelles et que, pour elle, cela est une des explications.

La mémoire et la question ethnique

Georgette n'a pas abordé la question ethnique d'initiative, bien qu'elle l'ait abordée de manière extensive. Elle l'a liée à la politique : *« Vous m'avez posé des questions sur le social et j'ai abordé le social ; maintenant si vous me posez des questions politiques, je vais répondre également »*. Elle commencera par dire que si *« Les Rwandais n'ont pas leur quartier à eux, à Bruxelles, c'est parce qu'il y a de la méfiance entre les groupes ethniques »*. Elle retracera également l'histoire de la migration rwandaise en Belgique en fonction du génocide au Rwanda : *« Dans les années soixante il y a eu des Rwandais, mais c'est dans les années 1990 que la plupart vont arriver en Belgique. En 1994, ce sont les rescapés qui sont venus. Ils étaient tutsis bien évidemment. Après, à partir de 1998, ce sont des Hutus qui étaient passés par plusieurs pays et dont certains avaient été à Tingi-Tingi*[32]*. Ils étaient hutus et arrivaient avec*

[32] Tingi-Tingi est un petit village dans le centre de la République Démocratique du Congo qui a abrité des camps de réfugiés Rwandais, dits hutus, qui fuyaient l'avance de l'armée rwandaise du régime du Général Paul Kagamé, lors de la guerre qui a abouti à la fuite du Maréchal Mobutu.

des faux papiers et pour moi c'étaient des escrocs, et il était hors de question que je les fréquente ». L'autre raison de les tenir à distance était, pour Georgette, le fait qu'elle ne pouvait pas *« savoir qui avait tué des Tutsis et qui ne l'avait pas fait »*. Pour Georgette, ces arrivées ont occasionné une ligne de séparation dans la communauté rwandaise avec, d'un côté, les « Hutus » et de l'autre, des Tutsis. Elle entendrait, d'ailleurs, que Dendermonde est un repaire d'extrémistes hutus. Elle pense, cependant, que l'action de l'association « *Diaspora Rwandaise de Belgique* » dont elle est membre et la mise en place des programmes politiques *Come and see* et *Je suis rwandais* ont atténué cette cassure.

1.4 Portrait de Joseph

Lors de notre entretien, Joseph s'est présenté comme étant un Bruxellois de 33 ans qui habite Bruxelles depuis 11 ans, catholique pratiquant, éducateur spécialisé de formation, *« père d'un petit gamin »,* et vivant seul dans la commune bruxelloise de Jette. À l'exception des aspects ethniques et les *'*entre-soi*'* Rwandais à Bruxelles, que Joseph a abordés en langue rwandaise, l'entretien s'est déroulé en français.

La carrière résidentielle

En provenance du Rwanda, Joseph est arrivé en Belgique comme demandeur d'asile. Son premier lieu de résidence est un centre de réfugiés. Au sortir de ce centre et comme le voulait la règle, un Centre Public d'Action Sociale a été désigné pour lui accorder l'assistance sociale octroyée à tout demandeur d'asile dont la demande est jugée recevable pour l'Office des étrangers. Ce Centre Public d'Action Sociale était celui de la commune de Jette. C'est ainsi que son tout premier lieu d'habitation à Bruxelles se trouve dans la commune de Jette. C'est sur recommandation d'un *« ami rwandais »* qui lui a *« présenté son bailleur »* qu'il a trouvé cet appartement.

C'est au détour d'une rencontre avec un *« ami rwandais »* qu'il connaissait depuis le Rwanda, que Joseph a décidé de changer de lieu de résidence : *« Je le connais au Rwanda. Le jour que je suis allé à l'Office des étrangers, je l'ai croisé là-bas. Lui, son centre était à Liège, il venait de là. Quand il m'a proposé d'habiter ensemble, on a cherché un appartement qu'on a pu louer à deux »,* tiendra-t-il à préciser. Ils ont trouvé un *« flat »* à Laeken où ils ont vécu en colocation : *« C'était Laeken à De Wand, l'arrêt de tram. 350 euros chacun. Deux chambres. On partageait la salle de bain, la cuisine. Au fait, on faisait pas mal de choses ensemble… On mangeait ensemble, on faisait des courses ensemble »*. Joseph n'a pas voulu prolonger l'expérience au-delà d'un an. Il a encore déménagé et s'est installé à Forest pour un an supplémentaire avant de retourner à Jette, dans un logement social qu'il avait demandé sept ans auparavant sur conseil d'amis rwandais et avec l'aide administrative d'un assistant social du Centre d'Action Sociale de la commune de Jette. Il y habitait depuis trois ans lorsque nous nous sommes rencontrés dans le cadre de l'entretien rapporté ici. Joseph rapporte aimer Bruxelles, mais plus globalement,

aimer la vie en ville *« comme les feux rouges »*[33] : *« Quand tu vis à Bruxelles, tu n'as pas beaucoup de problèmes de racisme comme en Flandre par exemple »*. Les quartiers des communes bruxelloises de Forest et de Jette sont ses préférés à cause de leur proximité avec les transports en communs et d'autres commodités telles que les magasins et les snacks, ajoutera-t-il en s'esclaffant. Il déteste la commune de *« Saint-Josse, car elle est habitée par des Turcs »*. Une mauvaise expérience avec un ancien « *bailleur* », qui ne lui a pas restitué la garantie locative qu'il lui a avait versée, est à l'origine de son courroux contre les Turcs. Il citera également le quartier « *Goujons* », à Anderlecht, à cause de l'insécurité qui y régnerait. Les « *quartiers bourges*[34] » comme Uccle lui font peur et il n'aimerait pas y habiter.

Les pratiques socio-culturelles, les liens sociaux et les projections identitaires

Joseph n'a pas encore d'emploi. Il a décidé « *de faire éducateur spécialisé sur conseil de Bruxelles-Formation »*, mais aussi, car *« Tout le monde* (lui) *disait* (qu'il) *avait un grand cœur »*. La recherche active d'un emploi occupe une place importante de la semaine type de Joseph. Il fréquente régulièrement les milieux rwandais à Bruxelles. Il rapporte qu'il est important pour lui de le faire car c'est sa manière de *« garder son identité rwandaise »*. Il aime aller dans des bistrots manger *« des brochettes et boire de la bière »*. Il fait également partie d'une *« chorale rwandaise »* d'une église catholique bruxelloise. Il a connu cette chorale à travers *« un ami de* (son) *cousin »* et rapporte que ceux et celles qui font partie de la chorale partagent bien plus que le chant : *« On se rend visite, on s'entraide dans les moments difficiles, on s'invite lors des baptêmes et des mariages. C'est un lieu de socialisation »*. Toujours à propos des messes catholiques, Joseph assure qu'il y en a beaucoup qui sont célébrées en langue rwandaise, spécialement lors des *« fêtes religieuses telles que Noël, Pâques et Assomption »*. Selon lui, c'est essentiellement pour *« aider des vieilles personnes qui ne parlent pas français et pour se retrouver entre soi »*.

Joseph aime assister à des concerts rwandais à Bruxelles. *« Je donnerais tout pour y assister »*, affirme-t-il. Pour lui, le succès de ces concerts, et des 'entre-soi' rwandais à Bruxelles en général, est lié au besoin de *« garder des repères»* qui sécurisent sur le plan identitaire, mais aussi aux habitudes culturelles qui sont difficiles à changer et que ces 'entre-soi' entretiennent.

La mémoire et la question ethnique

Joseph a abordé extensivement la question ethnique. Venu en Belgique en tant que réfugié politique, il affirme qu'a existé, au Rwanda, un double génocide. Celui des Tutsis et celui des Hutus qui serait ignoré. Il participe à des manifestations politiques contre le régime du Président Paul Kagame, mais discrètement parce qu'il a de la famille au Rwanda et qu'il ne veut pas que son engagement politique la mette en danger.

[33] Cette expression a été forgée au Rwanda, avant 1994, car il n'y avait de feux de signalisation que dans les villes.

[34] « Bourges » est un diminutif populaire de « bourgeois ».

Se présentant comme *« Hutu »* car ses *« parents le sont »*, il affirme que l'histoire du Rwanda, en tant que récit historique promu par les autorités rwandaises, est tronquée. Il rapporte parler beaucoup de l'histoire du Rwanda avec des amis *« plutôt blancs. Par exemple les membres de la chorale… »*. Selon lui, il *« essaie de leur dire la vraie situation du Rwanda, celle des pillages au Congo et des massacres des Hutus, qu'ils soient enfants ou vieux ».* Il termine en affirmant que *« cela ne doit jamais être oublié »*.

1.5 Portait de Benoît

Benoît, 50 ans, est né à Ixelles de Parents d'origine rwandaise. Musicien de jazz, il est également *« bachelier dans le domaine social »* et il a longtemps travaillé comme animateur socio-culturel avant de *« prendre la pause »* dans laquelle il était encore au moment où nous nous sommes entretenus. Notre entretien s'est déroulé en français. Benoît parle très peu la langue rwandaise, quelque chose qu'il dit regretter énormément : *« Mes parents ne m'ont pas appris le Kinyarwanda. C'est grave. C'est nous couper de nos racines »,* dira-t-il.

Carrière résidentielle

Benoît est né à Ixelles, la commune dans laquelle il est *« retourné habiter »*. Il présente cela comme étant une sorte de destin qu'il n'arrive pas à déchiffrer. *« Je ne sais pas pourquoi mais maintenant j'habite la commune dans laquelle je suis né »*. À Bruxelles, il a *« habité deux endroits, Saint-Gilles et Ixelles »*. Benoît a beaucoup voyagé. En Belgique, il a également habité à Anvers où se trouve l'école dans laquelle il a suivi sa formation de musique. Il est saxophoniste spécialisé dans la musique de jazz, formation qu'il a suivie sur conseil de son oncle qui habite au Canada et chez qui il a également vécu. En Europe, il a également vécu en Hollande pendant neuf mois, *« en compagnie d'amis rastas »*.

Parce qu'il avait besoin de *« racines »*, Benoît rapporte que ses parents, surtout sa mère, l'ont envoyé au Rwanda, en passant par Bujumbura, au Burundi voisin, tiendra-t-il à préciser. Cela fut, pour lui, une révélation et l'envie de connaître la culture rwandaise ne le quittera plus. Il avait *« trouvé ses racines »* qui se sont révélées, au contact des Rastas – chemin qu'il suivra plus tard – non seulement rwandaises mais plus largement africaines. Il a vécu en Gambie avec des amis rastas et c'est également avec des amis rastas qu'il vivra au Maroc avant de s'installer, à nouveau, à Ixelles. Il nous apprend qu'il a un enfant au Rwanda et qu'il y retourne souvent pour le voir. Benoît nous apprend que son séjour en Afrique n'était pas sans heurts culturels: *« Quand je suis en Afrique, notamment au Rwanda, certaines gens me voient comme un Blanc mais tout le monde est individualisé ; on a tout changé tandis que ta maman était ma maman, et ton papa mon papa, chacun pour soi, cela avant ça n'existait pas. Je me sentais perdu, les uns me voyaient comme un Belge parce que je venais de la Belgique, etc. »*. Par ailleurs et sur un plan plus prosaïque, il n'a pas été aisé, pour Benoît, d'assurer sa subsistance : *« Je n'ai pas de formation académique, que faire ? »* Ceci ne l'a pas empêché de se rapprocher des personnes d'origine rwandaise en Belgique : *« Au retour du Rwanda, j'ai toujours été proche de la diaspora rwandaise »,* rapporte-t-il. Il fréquente ainsi, assidûment, certains milieux rwandais à Bruxelles, mais pas tous, car *« Il y a des démarcations ethniques dans les cafés »*.

Les pratiques socio-culturelles, les liens sociaux et les projections identitaires

De culture européenne comme il le rapporte, Benoît a dû faire un effort d'immersion dans la culture rwandaise pour se reconnecter avec ses racines africaines. Pour lui, l'important n'est pas le Rwanda en tant que tel mais le fait que le Rwanda soit une partie de l'Afrique et qu'en cultivant le Rwanda en lui, il cultivait l'Afrique, comme le postule sa voie spirituelle rasta : *« Pour moi, le Rwanda est une région de l'Abyssinie, c'est sa province. Notre peuple rwandais vient de là et toute l'Afrique est l'origine de l'humanité. L'histoire de l'Afrique est l'histoire du monde entier. L'histoire de l'humanité, ses racines sont en Afrique »* affirme-t-il. Cette conception s'inscrit également dans l'histoire familiale car Benoît se présente comme étant de la lignée de la famille royale rwandaise dont il connaît, par ailleurs, très bien l'histoire : *« Je suis tutsi de la tribu des Banyiginya, les anciens rois du Rwanda. C'est l'histoire de l'identité et l'identité territoriale aussi. Le roi Mazimpaka a laissé les poésies et il était l'ancêtre de notre famille il y a plusieurs générations ».* Si cette histoire familiale l'intéresse, c'est surtout parce qu'elle lui permet de se connecter à ce qu'il appelle sa culture. Elle lui donne également le sentiment que faire partie d'une lignée comme celle-là ne va pas sans responsabilités à assumer : *« Les gens comprennent bien, ce n'est pas religieux, ce n'est pas politique, c'est culturel. On a nos manières de vivre, de penser, j'ai gagné à être moi-même. Il ne faut pas être en guerre avec ça ».* Pour ce qui est des responsabilités, Benoît a repris une association fondée par sa mère et dont l'objet est la promotion de la culture africaine et l'entraide sociale. *« On a organisé des événements et dernièrement on a pu payer la garantie locative de deux jeunes orphelins du génocide. Actuellement on s'occupe des jeunes orphelins de la diaspora qui sont chefs des familles. C'est donc renforcer l'identité rwandaise »* rapporte-t-il. Il a également repris la gestion de l'association *« Kwetu (Chez nous, en Swahili) qui s'occupe des femmes veuves du génocide ».* L'expérience est, selon lui, parfois compliquée car l'ethnicité rend les rapports entre Rwandais compliqués : *« Ces femmes africaines, c'est un peu compliqué, tu vois certaines, elles sont hutues, elles sont venues avant 1994. Par exemple il y a une fille dont ses parents ne peuvent aller au Rwanda parce qu'ils sont recherchés à cause du génocide »* rapporte-t-il. Pour Benoît, en plus d'avoir un sens profond, la culture rwandaise, à travers les danses qu'il voit dans des mariages, est esthétiquement belle : *« Ces danses sont graves. De voir un mariage rwandais avec des danseurs culturels, c'est quelque chose »* résumera-t-il.

La mémoire et la question ethnique

Bien que Benoît se définisse comme étant tutsi, il dit ne pas y attacher une grande importance. Pour lui, les divisions apparues dans l'histoire du Rwanda sont l'œuvre de *« Blancs »* dans le but de dominer l'Afrique : *« Les Blancs nous ont fait beaucoup…, ils nous ont fait du mal pour nous diviser. Chez la cousine de ma femme, sa cousine s'est mariée avec un Hutu, les parents ne voulaient pas, mais la fille était décidée et je suis d'accord avec elle »* rapporte-t-il en guise d'exemple du fait que l'ethnicité lui importe peu. Selon lui, la religion chrétienne a été l'instrument principal de cette division et cela lui *« fait mal de voir autant d'Africains la suivre »*, y compris dans sa propre famille : *« Je suis souvent chez mon fils qui a 17 ans déjà, je mange avec eux au lieu de les laisser sur Facebook. Ils sont chrétiens mais j'ai un souci en*

fait. J'ai voulu être libérateur-libéral, j'ai été chrétien moi aussi, je sortais avec ma Bible mais…, c'est la religion de ceux qui nous ont mis dehors. Moi je ne veux plus de cette religion-là. » dira-t-il. Selon lui, la véritable histoire africaine, celle qui mettrait en relief la solidarité et l'humanité du peuple africain *« a été cachée par les Blancs »* au profit de leur version divisionniste. Benoît conclut en nous disant que tous ses amis ont des origines africaines : *« À part ma famille et d'autres amis, des Rwandais, j'ai un ami Burkinabè ».*

1.6 Portraits croisés de Turi et sa sœur Émérite

Notre entretien avec Turi et sa sœur Émérite fait partie des deux interviews tenues avec deux personnes à la fois. Dans ces deux cas, les informateurs, de la deuxième génération, se sont dits rassurés par la présence l'un de l'autre et, pour notre part, la comparaison avec des entretiens individuels tenus avec des personnes aux mêmes profils nous semblait constituer une opportunité épistémologique à saisir. Notre entretien a été organisé dans la maison de leurs parents située dans la commune bruxelloise d'Anderlecht. Il s'est entièrement tenu en français.

Carrière résidentielle

Turi et Emérite sont nés au Rwanda. Ils en sont partis en 1994 et sont arrivés en Belgique, quelques années plus tard, après un détour dans un centre de réfugiés à l'Est du Congo. De leur vie avant la Belgique ils n'en gardent pas de grands souvenirs car ils étaient bien jeunes lorsqu'ils ont foulés le sol belge pour la première fois. Ils étaient respectivement âgés de 2 et 3 ans. Au sortir du centre de réfugiés *Le Petit-Château,* avec leurs parents, ils ont habité, en premier lieu, dans la commune de Schaerbeek avant de déménager et de s'installer dans la maison familiale dans laquelle nous les avons rencontrés, dans la commune d'Anderlecht.

Leurs perceptions des endroits où ils ont habité à Bruxelles sont contrastées. Turi préfère le bas de Schaerbeek, leur premier lieu de résidence, alors que sa sœur Émérite élit la place Flagey comme étant son lieu bruxellois préféré. C'est par l'aspect chaleureux et populaire que Turi expliquera son choix : *« Il y a des gens qui sont bien, tu vois ? Qui sont heureux avec ce qu'ils ont ; l'ambiance du peule. J'aime le peuple et vivre avec le peuple »* dira-t-il en substance. Émérite, après avoir exprimé son désaccord à propos de la caractérisation que fait son frère de leur premier lieu d'habitation à Bruxelles, ne donnera pas d'explications élaborées quant à son choix de la Place Flagey. S'y sentir bien avec ses copines est l'unique raison qu'elle va donner. Flagey reste, cependant, un lieu où elle aime *« sortir »*. L'endroit où elle se sent le mieux *« chez elle »* est son quartier car elle y a *« des amis, des voisines, des copines ».*

Les pratiques socio-culturelles, les liens sociaux et les projections identitaires

Les carrières scolaires de Turi et Émérite sont également très contrastées. En sixième secondaire au moment de notre rencontre, Émérite traverse sa scolarité sans accrocs et avec une idée claire de ce qu'elle veut faire à l'université : du droit pénal. Pour son frère, le parcours scolaire a été, en revanche, très chaotique. Tout comme sa sœur, Turi a commencé son parcours dans l'enseignement secondaire à l'École « Jean XXIII » car ses parents avaient estimé *« que*

c'est une très bonne école ». Il a dû en changer, plusieurs fois, car il n'était *« pas motivé par l'école ».* Il rapporte aimer *« les choses qu'on apprend par l'expérience »*. Il n'est pas allé au bout de ses humanités et, au moment de notre rencontre, il s'était orienté vers une formation musicale, que son père décrit comme un pis-aller, et qu'il présente comme étant sa *« voie »*.

Émérite se présente comme étant croyante, *« comme sa famille »*. Elle fréquente la même église de réveil que ses parents. Turi, par contre, se dit *« non croyant »*, ce qui en fait une exception parmi les informateurs que nous avons interrogés. Bien qu'il présente le Rwanda comme étant son pays natal, Turi se sent surtout africain. Il s'intéresse à la culture africaine en général et aime beaucoup les Massaïs du Kenya. Il dit également aimer aller manger des brochettes à Matonge. Il affirme avoir beaucoup d'amis congolais mais peu d'amis belges. Il dit ne pas supporter que certains Belges traitent la *« culture africaine et les Africains comme étant inférieurs »*. Pour sa part, Émérite se sent bien plus rwandaise qu'africaine ou belge. Elle s'intéresse davantage à la culture rwandaise également. Elle accompagne volontiers ses parents dans des célébrations culturelles telles que des mariages et des baptêmes et parle mieux la langue rwandaise que ses copines d'origine rwandaise. Elle se dit *« fière d'être rwandaise parce que* (ses) *parents sont rwandais et que les valeurs* (qu'ils lui ont) *transmises sont importantes »*. Bien qu'elle affirme avoir *« été pénalisée à l'école parce qu'africaine et non pas en tant que rwandaise »*, et être très proche d'autres *« Africains parce qu'à l'école il n y a pas de Rwandais »*, Émérite rapporte que la culture rwandaise est bien différente d'autres cultures africaines et que ses meilleures amies sont toutes d'origine rwandaise. *« Les Rwandais sont soudés, solidaires, par exemple quand on parle de Congolais, ce n'est pas la même chose. Les Rwandais sont plus calmes, ils ont le sens de la valeur »* rapporte-t-elle. Turi, pour sa part, ne se sent Rwandais *« qu'à la maison, ou dans des cérémonies rwandaises car le Rwanda c'est d'abord une question de culture »*. Ses amis sont surtout *« congolais »* car ce qui importe c'est la communauté de leur africanité. Contrairement à sa sœur, il rapporte ne pas se sentir lié par la façon de vivre, rwandaise, de leurs parents car *« eux, ils ont grandi dedans »*. Turi a appris la langue anglaise de manière autodidacte, en écoutant de la musique anglo-saxonne et en regardant des séries américaines. C'est dans cette langue qu'il compose ses chansons et dans laquelle il communique souvent sur les réseaux sociaux. C'est la langue qui le *« connecte au monde »*.

La mémoire et la question ethnique

Leur rapport aux identifications ethniques rwandaises est également différent. Alors qu'Émérite rapporte se sentir *« hutue parce que* (ses) *parents sont hutus et qu'on est né comme ça »*, Turi se dit surtout africain et rwandais et rapporte que les ethnies sont une stratégie politique de division, dans un but de domination, du pouvoir colonial : *« Pour moi on est tous rwandais à la base, je sais que les Hutus et les Tutsis ne s'entendent pas, je pense que la haine qui est entre eux n'a pas de raison d'être. S'il n'y aurait pas des Belges qui sont venus au Rwanda, on n'aurait pas ces problèmes, ils nous ont divisés comme les Wallons et les Flamands. C'est une connerie, s'entretuer, etc…C'est à cause des Blancs… Il ne faut pas classifier les gens, par exemple, quand je rencontre les gens on me dit que je suis congolais, sénégalais, massaï, etc. Alors je n'ai pas de classification là-dedans »*, dira-t-il. Émérite s'intéresse beaucoup à

l'histoire du Rwanda et regarde des documentaires à propos du génocide rwandais. Elle rapporte être en désaccord avec la manière dont on parle car *« on ne peut pas dire que le génocide a été perpétré par les Hutus alors que la majorité ne l'a pas fait »*. Elle rappelle, à ce titre, qu'elle était *« un bébé »* et qu'elle ne peut pas *« être génocidaire comme on appelle tous les Hutus »*.

III. Analyse descriptive

Après ces portraits, constitués d'après une analyse verticale des entretiens choisis, nous allons revenir ici sur ce qui traverse de manière régulière plusieurs entretiens. Nous y reviendrons sur la base de catégories établies dans notre guide d'entretien et qui structurent les portraits que nous venons d'esquisser : l'aspect générationnel, les carrières résidentielles, les pratiques culturelles, les liens sociaux ou encore la question ethnique.

Les portraits construits nous serviront de point d'appui principal dans l'illustration de notre analyse. Cependant, dans quelques cas, nous emprunterons à d'autres entretiens des extraits qui nous semblent présenter un meilleur éclairage des aspects que nous voudrons mettre en évidence.

1.1 Les carrières résidentielles et l'habiter de Bruxelles

1.1.1 Les carrières résidentielles et l'habiter de Bruxelles de la première génération

1.1.1.1 Bruxelles, la métropole ultime

Nos questions concernant la carrière résidentielle de nos informateurs incluaient le parcours avant l'installation à Bruxelles. Les pays de transit, s'il y en a, et les raisons de l'arrivée à Bruxelles. Du meilleur endroit pour les études des enfants, comme dans le cas d'Augustin, à l'endroit où le réfugié est le mieux protégé en passant par le lieu de prédilection pour l'exil d'un Rwandais, la Belgique, et singulièrement Bruxelles, sont conçues comme l'étape finale du parcours d'exil. Le vrai lieu d'une véritable installation après le Rwanda. *« Déjà au Tchad, là où je travaillais pour une ONG (Organisation Non Gouvernementale) allemande comme je te l'ai dit, je savais que quand l'occasion se présentera je viendrai à Bruxelles. Tout le reste était provisoire »* disait par exemple Augustin. Bien que nos informateurs de la première catégorie de la première génération n'aient pas transité dans plusieurs pays, à l'instar de ceux de la seconde catégorie de la première génération, ils n'en conçoivent pas moins Bruxelles comme l'étape définitive après le Rwanda. *« En arrivant à Bruxelles, je me disais que je rentrerai après mes études. Quand la guerre a commencé, il n'y avait pas d'autres endroits où je pouvais mieux me sentir qu'à Bruxelles. C'est peut-être par le lien de colonisation entre la Belgique et le Rwanda mais tu as l'impression d'une certaine familiarité. Tu as l'impression que ce sera facile »*, rapportera Georgette, comme en écho aux propos d'Augustin.

Au-delà de cette dimension qui a trait à la mise en mouvement migratoire et bien avant l'émigration, l'Europe semble avoir été un lieu mythique dans l'imaginaire des Rwandais de

Bruxelles. Il semble avoir constitué une sorte de « haut lieu » (Remy, 2018, p. 63) fantasmatique, c'est-à-dire un espace en dehors de l'espace de tous les jours mais qui joue un rôle dans la vie ordinaire, qui attire en fonction de la quête de l'individu et dont l'importance dépend de son prestige auprès de la population concernée. Issue sans doute de la domination coloniale, l'image de l'Europe que les personnes interrogées avaient avant d'y venir, est celle d'un lieu prestigieux, habitat de l'opulence et de la culture, celle de la métropole ultime : *« Aller à Bruxelles c'était comme aller à Kigali pour un campagnard »*[35] (François). Dans le droit fil de cette liaison entre un territoire et des traits tels que l'opulence et la culture, certains quartiers, hôtels ou résidences de Kigali, la capitale du Rwanda, étaient appelés « Europe » (qui se dit *Uburayi* ou *Uburaya* en langue rwandaise). *« Kigali est devenue l'Europe »* rapporte avec fierté Chantal, qui se déclare sympathisante du Gouvernement du Rwanda à qui l'on doit, d'après elle, le développement économique qui a transformé Kigali en Europe.

Capitale de l'ancienne puissance coloniale, Bruxelles est décrite par la majorité des personnes interrogées comme ayant été plus proche du Rwanda que d'autres villes occidentales, tout en leur étant égale en termes de prestige. Les liens coloniaux la rendent plus familière et moins intimidante, comme nous l'a rappelé Augustin. Cependant, son accès n'en est pas plus aisé. Il exige des moyens financiers substantiels et la possession de codes culturels européens, qui font de cet accès un véritable trait de distinction. S'installer en Europe, *« c'était mieux que d'avoir une voiture car il y avait des commerçants riches mais sans culture scolaire suffisante pour pouvoir venir en Europe »*, dira par exemple Joseph, dont nous avons dressé le portrait plus haut dans le texte. L'importance symbolique de Bruxelles est également mise en lumière par des amalgames fréquents entre l'Europe et Bruxelles. Lors des entretiens en Kinyarwanda, la langue rwandaise, ces substantifs ont parfois été utilisés comme des synonymes pour désigner la métropole ultime et le prestige que conférait le fait d'y vivre ou d'y avoir résidé. Cette vision du « haut lieu » est proche de celle conceptualisée par les études postcoloniales, entre autres celle de Frantz Fanon. Selon lui, les « Martiniquais concevaient leur voyage en métropole comme la dernière étape de leur personnalité » (Fanon, 1952, p. 157), de nature à les transformer et à redéfinir leur place dans leur communauté. Au-delà des enjeux stratégiques liés aux facilités d'obtention du statut de réfugié, Bruxelles semble avoir incarné une direction naturelle pour les Rwandais émigrant en Europe, ce qui peut expliquer leur présence en plus grand nombre que dans d'autres capitales ou pays occidentaux d'après l'ancien ambassadeur Robert Masozera (qui a, depuis, été rappelé au Rwanda). Par ailleurs et toujours selon lui, Bruxelles est le lieu de rencontres le plus important pour les Rwandais d'Occident en même temps que la capitale administrative de la diaspora, telle qu'instituée par le gouvernement actuel du Rwanda. *« Les autorités rwandaises ont pris conscience de l'apport de la Diaspora. Surtout de la Diaspora de Belgique. L'année passée, la Diaspora a envoyé plus de devises au Rwanda que ce qu'a rapporté l'exportation du café. L'importance d'organiser la Diaspora s'est imposée. Surtout, celle de Belgique qui est plus structurée et plus nombreuse »*, dira-t-il en substance.

[35] Les citations des informateurs qui émaillent le texte sont des traductions personnelles au départ du kinyarwanda dans lequel la plupart s'est exprimée durant les entretiens.

1.1.1.2 Les trajectoires résidentielles

Sur le sol bruxellois, les parcours résidentiels et d'habiter, des deux catégories de la première génération, ne seront pas strictement similaires. La carrière résidentielle des membres de la première génération y sera non seulement fonction de la période à laquelle ils sont arrivés en Belgique, mais aussi de leur trajet avant d'y arriver. Globalement, deux démarches d'habiter cohabitent. Celle majoritaire chez nos informateurs qui ont débarqué en Belgique avant 1994 est l'exode massif au départ du Rwanda, dont le parcours de Georgette est l'exemple, et celle illustrée dans les portraits d'Augustin et de Joseph qui s'appuie davantage sur les réseaux communautaires.

À l'instar de Georgette, tous nos informateurs arrivés en Belgique avant 1994 sont venus pour y poursuivre des études supérieures. Ils se sont constitués réfugiés après leur venue, au gré des conflits que traversait le Rwanda. Il n'y avait pas de réseau rwandais structuré pouvant faciliter leur installation à Bruxelles et, encore une fois, l'ensemble des informateurs dans ce cas ont été aidés par des amis, Belges d'origine, qu'ils avaient connus au Rwanda. Ces derniers ont non seulement facilité leur voyage, mais également leur installation à Bruxelles. Ce lien avec des *« amis belges aisés »*, comme le soulignait Georgette, les poussera à s'installer, au début, dans des communes très peu investies par des populations d'origine immigrée tels que Auderghem, Tervuren, ou encore Boitsfort. Ils seront les pionniers dans la création des réseaux rwandais à Bruxelles et la plupart des initiatives culturelles – telles que les troupes de danse folklorique et autres associations dont le but est la promotion de la culture rwandaise – sont leur initiative. *« Ma mère et quelques copines rwandaises ont plusieurs associations pour faire la promotion de la culture africaine et s'entraider. Comme La Petite Colline ou encore Kwetu (Chez nous) que j'ai continué d'ailleurs »*, soulignera, par exemple, Benoît.

La carrière résidentielle des informateurs de l'autre catégorie de la première génération, la seconde, ceux qui sont venus dans les années 1990 et 2000 et qui constituent le groupe le plus conséquent dans la population bruxelloise d'origine rwandaise (Demart et al., 2017), est bien plus conforme à ce qui est décrit par Sandro Cataccin dans son article *Why not 'GhettoS ? The governance of migration in the splintering city* (2006, p. 3). C'est à travers les solidarités intracommunautaires que se trouve le premier logement. *« Se passer le contrat »* (Joseph) est le terme consacré pour nommer cette démarche qui consiste à se jouer de la discrimination au logement en laissant le lieu qu'on occupait – selon les mêmes termes du contrat – au nouveau venu quand la condition matérielle s'est améliorée et qu'on peut se permettre de louer plus grand ou d'acheter son propre logement. *« J'ai eu mon premier appartement à Bruxelles par un ami rwandais qui m'a présenté à son bailleur »*, explique par exemple Joseph. Il continue, après un épisode dans la commune bruxelloise de Laeken que nous rapportons dans son portrait, en disant *« J'ai déménagé pour aller à Forest. Quand j'ai commencé à chercher, je demandais autour de moi si quelqu'un connaissait un petit appartement à louer et un soir, au bistrot* Iryinyo*, un ami m'a dit qu'il connaissait quelqu'un qui quittait sont appart. Il fallait le contacter pour voir s'il ne pouvait pas négocier avec son bailleur et me passer le contrat. C'est comme ça que j'ai déménagé, pendant un an à Forest »* (Joseph).

La différence entre les deux démarches est expliquée par les premiers réseaux de contact à l'entrée de Bruxelles. *« J'ai suivi le conseil de mes bienfaiteurs sans me poser de questions quand je me suis installée à Tervuren. Ce n'est qu'après, comme je te l'ai dit, que je me suis rendu compte que ça ne me convenait pas à cause du loyer cher et du néerlandais »* dira, par exemple, Georgette. En écho, Augustin confiera que *« que c'est grâce à une amie, rencontrée dans le centre de réfugiés, que ma femme a eu son premier logement »*. Cependant, les deux démarches se ressemblent en ce qu'elles restent centrées sur la nécessité bien plus que sur le choix et qu'elles s'appuient sur des personnes mieux installées. Ce qui est également caractéristique de ces démarches, c'est le fait que l'attachement émotionnel est détaché des stratégies résidentielles. Nos informateurs de la première génération ont eu bien du mal à indiquer les quartiers et communes qu'ils préfèrent, contrairement à ceux de la seconde génération. *« Il n'y a vraiment pas de quartier que je préfère. Peut-être mon ancien quartier au boulevard Général Jacques au moment où j'y vivais car j'avais beaucoup de facilités à y trouver des petits boulots au noir dans le nettoyage ou pour m'occuper de vieilles personnes »* répondra, par exemple, Georgette. *« Peut-être Ribaucourt parce que c'est chez* Basabose *où je vois mes amis pour partager un verre »* confiera, pour sa part, Augustin en insistant sur cet aspect utilitaire, au terme d'une phrase dans laquelle il hésite, *« ne trouve vraiment pas »,* et répond *« s'il faut vraiment répondre »*. Il signifiera aussi qu'il changerait *« probablement de quartier si* Chez Basabose *déménage car il est sûr que tous* (ses*) amis changeraient également de lieu de rencontre »*. D'autres informateurs ont parlé de *Matonge,* ce quartier situé dans la commune d'Ixelles, parce qu'ils s'y font coiffer et qu'il offre de plus grandes possibilités lorsqu'il s'agit d'achat de victuailles d'origine africaine. Ainsi, bien plus que des localisations géographiques, ce sont des pratiques et des réseaux qui sont au centre des logiques d'habiter de Bruxelles par les informateurs de la première génération.

Nos deux catégories de la première génération partagent également l'appréhension *« des quartiers turcs et marocains »* (Augustin) bien qu'aucun informateur ne nous ait rapporté y avoir été agressé. Ils ne les citent d'ailleurs pas avec précision *« comme la rue Brabant ou Saint-Josse, bref là où tu trouves une forte concentration de ces immigrations-là »,* dira Georgette en réponse à notre demande d'éclaircissements. Les raisons données puisent dans les préjugés véhiculés. *« Tu entends tout ça aux informations. Les gens le disent. Dans ces quartiers il y a plus d'insécurité. C'est ça qui me fait dire que je ne préfère pas ces quartiers »,* résumera ainsi Augustin.

À l'inverse, nos deux catégories de la première génération diffèrent lors qu'il s'agit de discuter de l'appréhension des quartiers huppés évoquée dans le portrait de Joseph. Cette appréhension massivement présente dans les entretiens tenus avec nos informateurs de la seconde catégorie de la première génération est absente de ceux que nous avons eus avec ceux de la première catégorie tels que Georgette. Ici, l'explication rapportée est celle du statut social, privilégié, du réseau belge initial des informateurs dans cette catégorie. Leurs premiers lieux d'habitation ayant été, comme nous l'avons vu dans le portrait de Georgette, situés dans des quartiers aisés de Bruxelles, il est compréhensible qu'ils en témoignent une moindre appréhension.

1.1.1.3 L'appropriation de l'espace bruxellois par les personnes d'origine rwandaise

Comme le rappelle Liisa Mallki (1995), les personnes intègrent l'espace dans les représentations mentales qui structurent leurs vies. Lors de l'émigration, ces personnes s'efforcent de reconstituer l'espace perdu dans le nouvel environnement, dans un effort global de préservation de l'unité de sens indispensable à la continuité identitaire (Camilleri, 1998). Cette dynamique ordinaire en situation d'immigration (Remy, 2015) se marque, chez les Rwandais de Bruxelles, dans deux types d'espaces. D'une part, elle s'ancre dans l'espace domiciliaire, et d'autre part, elle se rend visible dans les 'entre-soi' rwandais à Bruxelles.

Avant de nous pencher plus en profondeur sur ce que recouvrent ces deux dimensions, il nous faut dire que Bruxelles est d'abord une rencontre sous forme de choc culturel dont la connaissance des arcanes est décrite comme une étape identitaire. Ainsi, les personnes, dans cette catégorie, que nous avons interrogées ont souvent exprimé, dans des termes identitaires, leur désarroi face à leur méconnaissance de la structuration de la ville et des codes de son appropriation. C'est la méconnaissance de la morphologie de Bruxelles et de ses moyens de mobilité qui vont, en premier lieu, faire ressentir « *que tu n'es plus chez toi et que tu recommences vraiment tout... savoir où se trouve l'Office des étrangers, le commissariat, comment faire quand tu es malade… s'inscrire à la mutuelle, quelle mutuelle… le système des métros et des trams. Comment pourrais-tu faire sans apprendre tout ça ?* », résumera Jean, un informateur de 45 ans, qui travaille comme chauffeur de taxi et dont le parcours n'est pas repris dans les portraits esquissés.
Cet apprentissage est le passage obligé pour se sentir chez soi à Bruxelles, devenir bruxellois. Cependant, cet apprentissage n'est pas automatique. Il requiert une transformation de soi, de son rapport au savoir et au temps, l'acquisition d'une autre « attitude opératoire » (Remy, 2015, p. 65) plus en phase avec la culture occidentale. Ainsi, devenir bruxellois exige, pour les personnes interrogées, de connaître Bruxelles et de savoir y évoluer. « *Au Rwanda, je demandais mon chemin. Ici…si tu t'approches, les gens vont penser que tu demandes de l'argent* [rires]*… J'ai appris à lire les cartes de la ville, les horaires des bus… et surtout le temps. À Kigali, tu allais à la route et tu montais dans le premier taxi minibus qui arrivait. Ici tu dois connaître l'heure exacte. La ponctualité est très importante* » dira, par exemple, Chantal, une experte de terrain dont le portrait peut être consulté en annexe.

Pour en revenir à nos deux dimensions de l'appropriation de Bruxelles, par nos informateurs de la première génération, et en ce qui concerne la première dimension, soit l'espace domiciliaire, nos informateurs de la première génération nous disent faire en sorte que leurs intérieurs ressemblent à *« chez un Rwandais »* pour citer Joseph qui ajoute dans un éclat de rire *« Tu voudrais que ça ressemble à chez un Marocain ?»*. Ceci est conforme à ce que nous avons observé. En effet, la quasi-totalité des intérieurs rwandais que nous avons visités sont ornés de décorations originaires du Rwanda. Comme Joseph, nos autres informateurs de la première génération l'expliquent en termes identitaires et non pas esthétiques : *« C'est vrai que chez nous*

les Rwandais, il y a des décorations rwandaises, des agaseke[36], ibicuma[37]*, etc., chez moi aussi. C'est notre culture. Ce qui est curieux c'est que je ne faisais pas ça au Rwanda. Maintenant je trouve ça important »* nous avouera, par exemple, Augustin.

Concernant les 'entre-soi' rwandais de Bruxelles, l'organisation de l'espace suit un mouvement de « centration », que Jean Remy (2015) identifie dans le modèle ascétique selon lequel certains lieux constituent des points d'appui d'une évolution dans l'espace rayonnant de manière centrifuge en cercles concentriques. Là aussi, c'est la préoccupation de la continuité identitaire qui semble nourrir leur fréquentation, singulièrement les bistrots, les spectacles culturels et les rassemblements cérémoniels comme les baptêmes et les mariages. Il s'agit de *« ne pas s'éteindre »* (Joseph). Comme nous l'avons vu, ces 'entre-soi' sont localisés essentiellement dans le croissant pauvre et sont singulièrement tournés vers l'intérieur, à l'intention des Rwandais eux-mêmes, à l'exception de la deuxième génération. Les 'entre-soi' rwandais à Bruxelles sont également identifiés comme étant les lieux au centre de la vie culturelle et des rapports sociaux des Rwandais de Bruxelles de la première génération bien qu'objectivement leur fréquentation occupe peu d'espace dans la semaine type de nos informateurs. *« Je travaille toute la semaine, donc, sauf une ou deux fois où je passe chez* Basabose *dire bonjour ou plutôt bonsoir, je ne sors pas pendant la semaine. Tous les week-ends par contre je vais voir les autres. À l'extérieur où on organise des rencontres entre Rwandais »*, signalera Augustin, en écho aux réponses apportées par nos informateurs dans cette catégorie. C'est cette centration qui nous fait dire que l'appropriation de Bruxelles par les Rwandais de la première génération correspond au « modèle ascétique » (Remy, 2015, p. 13) identifié par Jean Remy aux côtés de celui « promotionnel » (Remy, 2015, p. 69) qui correspond, comme nous le verrons, à l'appropriation de l'espace bruxellois par la deuxième génération. Pour définir ces deux modèles, qu'il oppose par ailleurs, Jean Remy les mets en parallèle avec les représentations sociales du corps. Le modèle ascétique est tourné vers l'intérieur et valorise les espaces fermés qui sont maîtrisables comme la raison doit gouverner les bas instincts qui sont symbolisés par l'extérieur. Dans le modèle promotionnel, le grand large est symbole « d'accomplissement de soi » (Remy, 2015, p. 13). Le lâcher prise et la réalisation de soi passent par l'exploration des « potentialités du corps » (Remy, 2015, p. 13). La mobilité spatiale est dès lors valorisée. D'après Jean Remy, ces deux modèles produisent des sociétés différentes. Du côté du modèle ascétique, la société est figée dans un espace clos au contraire du modèle promotionnel qui produit une société désordonnée mais créative, appelant au voyage. Les 'entre-soi' rwandais sont caractérisés, comme nous l'avons évoqué dans les lignes qui leur ont été consacrées, par, entre autres, l'endogénie. Les dynamiques interactionnelles qui s'y mettent en mouvement ne sont pas tournées vers l'extérieur et la découverte d'autres communautés comme cela serait le cas dans le modèle promotionnel tel que le conceptualise Jean Remy (2015). Elles sont davantage mues par la conservation culturelle que le changement et l'exploration.

[36] *Agaseke* est un panier à couvercle, multicolore, qui a la forme du grenier rwandais.

[37] *Ibicuma* est le pluriel d'*Igicuma* qui est une calebasse dans laquelle se boit le vin traditionnel de banane mais qui sert, à Bruxelles, de décoration.

L'évolution dans ces 'entre-soi' a créé tout un réseau structuré de connections communautaires qui, bien qu'objectivement moins chronophages que les activités professionnelles, occupent une place émotionnelle et identitaire importante. Une « ville invisible » pour reprendre l'appellation de Jean Remy (2015, p. 4-25). Dans l'entretien que nous avons eu avec lui, Joseph donne une cartographie fine de son évolution dans ces 'entre-soi'. *« Je sais où je dois aller pour juste manger une brochette et des bananes et là où je dois aller quand j'ai envie de danser et écouter des chansons* Igisope *et où je vais pour voir les danses traditionnelles, des magasins où je peux acheter ma bouffe rwandaise. Ici à Bruxelles, je peux vivre comme Rwandais sans problème et c'est important pour moi ».* Ces mots seront suivis des noms de lieux spécifiques qui montrent le choix opéré par Joseph. D'autres informateurs, sur la base de ce même modèle, choisiront d'autres lieux spécifiques. Ce Bruxelles invisible fait de rapports sociaux communautaires s'appuie également sur des éthiques ethniques, comme nous l'avons rapporté dans la rubrique dédiée aux 'entre-soi' et elle n'est pas stricto sensu contenue dans les limites administratives des 19 communes que compte officiellement la ville de Bruxelles. Des communes comme Dendermonde sont également labellisées et rapportées comme jouant un rôle dans les rapports sociaux inter communautaires. Elle est décrite comme l'endroit *« où vivent des extrémistes Hutus, négationnistes et où ne va pas tout le monde»* (Chantal) en miroir avec d'autres lieux labellisés différemment, comme nous y reviendrons. Cette navigation dans les 'entre-soi' rwandais, guidée par les identifications ethniques et qui est facilitée par les labellisations également ethniques de ces mêmes 'entre-soi', apparaissait généralement dans l'entretien au moment où nous demandions à nos informateurs de nous dresser leur cartographie de leur fréquentation des milieux rwandais à Bruxelles. Cela, au terme de la discussion à propos de leur semaine-type qui laissait voir un découpage du temps qui cantonnait cette fréquentation dans des espace-temps dévolus aux loisirs, bien réduits en comparaison au temps consacré aux activités professionnelles. Cette réduction du temps objectif que nos informateurs consacrent aux 'entre-soi' rwandais est en contraste avec la place prépondérante qu'ils prennent dans les entretiens qu'ils nous ont accordés. *« C'est parce que le travail n'est pas la vie. C'est un moyen de subsistance. C'est peut-être qu'il faut comparer le temps qu'ils passent chez les Rwandais et le temps qu'ils passent dans d'autres lieux de loisirs »*, répondra Augustin à notre question à propos de ce contraste. C'est ainsi en raison de l'importante place qu'occupe la fréquentation de ces 'entre-soi' dans le temps, libre de contraintes extérieures, qu'il faut mesurer leur portée dans les rapports sociaux des Rwandais de Bruxelles.

L'appropriation de Bruxelles par les personnes aux origines rwandaises de la première génération ne se fait pas uniquement sur la base des logiques endogènes aux milieux communautaires. Selon Maurice Halbwachs (1968) et comme nous l'avons déjà souligné, la mémoire collective se marque spatialement. Que ce soit par l'édification de monuments ou par la dénomination de certains lieux d'après les personnages ou les événements historiques élus comme marqueurs importants de la mémoire collective, l'espace constitue un support important de la trajectoire historique dans laquelle un collectif veut se reconnaître. Les autorités bruxelloises, habilitées à marquer l'espace public bruxellois, ont joué un rôle important dans l'orientation de certaines dynamiques spatio-temporelles des Rwandais de Bruxelles en érigeant, depuis 2004 une stèle commémorative du génocide Rwandais de 1994 dans la commune de Woluwe-Saint-Pierre. Cette place, totalement anonyme avant l'installation du

monument commémoratif, est devenue un 'haut lieu' de la lutte identitaire. Chaque année, au mois d'avril, la police est mobilisée pour y interdire l'accès à certaines personnes considérées comme hutues, qui réclament leur droit de s'y recueillir au nom même de leur rwandité. L'ambassade du Rwanda à Bruxelles et certaines associations considérées, quant à elles, comme étant tutsies s'opposent à ce que les premiers puissent avoir accès à la place et parlent même de profanation. La sacralisation étant le pendant de la profanation selon Émile Durkheim (Steiner, 1994), l'endroit est devenu sacré et certaines personnes sont prêtes à risquer leur liberté pour y avoir accès lors des commémorations d'avril.

Cette structuration spatiale n'est pas seulement le reflet des dynamiques interactionnelles au sein de la communauté rwandaise de Bruxelles, elle est également interne à ceux que nous avons interrogés. La confrontation mémorielle en lien avec le génocide rwandais de 1994, dont cette place de Woluwe-Saint-Pierre offre le support, est un aspect important du combat pour l'affirmation identitaire. *« Je suis hutu et je n'ai tué personne. J'avais deux ans à l'époque. Pourquoi continuent-ils de dire que les Hutus sont des bourreaux ? Bien sûr que j'irai manifester à Woluwe. Si je n'y vais pas, c'est comme si j'étais d'accord avec eux qui disent que les Hutus sont des bourreaux et qu'ils ne doivent pas s'approcher du monument de commémoration. J'ai également perdu des membres de ma famille et j'ai le droit de les commémorer »,* dit, par exemple, Aline, étudiante en droit à l'Université Catholique de Louvain dont nous n'avons pas esquissé le portrait dans ce texte, faisant ainsi de cet espace un symbole dans son combat contre la disqualification identitaire.

1.1.2 Les carrières résidentielles et l'habiter de Bruxelles de la deuxième génération

Les carrières résidentielles des Bruxellois d'origine rwandaise de la deuxième génération sont bien différentes de celles de la première génération. Elles sont également différentes au sein même de la deuxième seconde catégorie en fonction du moment d'arrivée des parents soit, d'après notre modélisation, selon qu'on peut être identifié à la première catégorie de la deuxième génération ou alors à la seconde.
Trois aspects montrent ces différences : l'aspect symbolique, les stratégies résidentielles et l'appropriation de la ville.

1.1.2.1 L'aspect symbolique

Contrairement à la première génération, les membres des deux catégories de la deuxième génération ont grandi à Bruxelles. Ils ne se réfèrent donc pas à un lieu antérieur ou une mémoire spatiale initiale. Bruxelles ne constitue pas ce lieu « rêvé » avant l'installation, cette « dernière étape de la personnalité » comme le dirait Frantz Fanon (1952, p. 157) et comme nous l'avons vu en ce qui concerne la première génération. Bruxelles n'est pas non plus l'aboutissement d'un long périple d'exil, éreintant, un lieu final d'installation. Vivre à Bruxelles n'est pas considéré comme une réussite également parce que nos informateurs issus de la deuxième génération n'ont pas été socialisés au Rwanda et ne sont pas en lien avec des personnes qui vivent dans d'autres diasporas où existe cette conception qui met l'Occident au sommet de la hiérarchie symbolique. Dans les cas de la première deuxième génération, c'est plutôt l'Afrique qui est

mise sur un piédestal : *« C'est l'origine de l'humanité, mon frère. Et pas seulement littéralement. L'humanisme aussi vient de chez nous. L'*Ubuntu*. Tu vois. Cet accueil de n'importe quel étranger. Cette bonté inconditionnelle. Tu parles Kinyarwanda, tu sais. Mais est-ce que tu sais qu'on dit aussi* Ubuntu *en Afrique du Sud ? Dans d'autres langues de l'Afrique Australe aussi ? »* (Benoît). Nous n'avons trouvé rien d'équivalent à cette sacralisation diasporique de la terre d'origine dans les entretiens tenus avec nos informateurs de la seconde deuxième génération.

1.1.2.2 Les stratégies résidentielles

Les stratégies résidentielles de la deuxième génération sont bien différentes de celles de la première génération mais également différentes entre les deux catégories de la deuxième génération. Nos informateurs de la 'seconde-deuxième génération' sont encore aux études et encore domiciliés chez leurs parents ou dans des cités universitaires. La question du logement et des stratégies résidentielles ne s'est donc pas encore posée.

Pour leur part, nos informateurs de la 'première-deuxième génération' ne se sont pas appuyés sur des réseaux intracommunautaires dans leurs stratégies résidentielles. En effet, ces réseaux ont été construits bien après. Socialisés très tôt dans un univers plus éclectique, les démarches résidentielles de nos informateurs dans cette catégorie ont été classiques, ou alors panafricanistes. Par 'classiques' nous entendons l'attitude qui consiste à éplucher des annonces dans les revues et autres lieux spécialisés ou alors à solliciter les services des agences immobilières. Le premier logement a majoritairement été trouvé à travers cette démarche. Pour le second, les réseaux panafricanistes ont, dans certains cas, été privilégiés, notamment pour contourner la discrimination au logement. *« On avait appris à être solidaires car on faisait face à du racisme. Alors on demande à des amis africains, des associations d'étudiants africains ou des associations culturelles de nous aider. La Maison africaine par exemple aidait beaucoup »*, résumera Robert, qui fait partie de nos experts de terrain et dont le parcours est renseigné dans les annexes de ce texte. Les informateurs concernés expliquent ce passage de la logique classique à celle panafricaniste par la nature du logement recherché en second lieu. *« Tu sais, quand tu sors de l'Unif, tu es prêt à prendre le premier logement que tu trouves. Après, quand tu veux louer plus grand ou aller dans un chouette quartier, ça devient compliqué car tout le monde ne veut pas louer à un Noir. C'est plus facile si tu passes par une association culturelle qui peut mobiliser des réseaux plus grands que nos simples connaissances »*, ajoutera Robert. La différence entre cette démarche et celle de la première génération qui s'appuient sur le réseau communautaire est dans le fait qu'ici le choix est le moteur premier. La recherche est également tournée vers l'extérieur. Il ne s'agit plus de s'assurer d'un réseau de bailleurs qui puissent louer leurs biens aux Rwandais mais de s'en assurer un qui puisse convaincre n'importe quel bailleur de permettre l'accès à ses biens immobiliers aux personnes racisées. La lutte contre la discrimination au logement par des voies juridiques faisait, par exemple, partie de l'arsenal des moyens employés. Parfois sous forme de stratégies factices. *« On avait des juristes qui pouvaient porter l'affaire en justice s'il le fallait mais la plupart du temps c'était une stratégie. On pouvait téléphoner et commencer par stratégiquement laisser entendre que nous étions une association qui lutte contre la discrimination au logement, qui est un délit. Ça ne marche pas*

toujours mais nous étions déterminés à ne pas nous rabattre sur des logements insalubres. À vivre dans des conditions dignes » (Robert).

1.1.2.3 L'appropriation de Bruxelles par les Rwandais de la deuxième génération

À notre question sur ce qui leur vient à l'esprit à l'évocation de Bruxelles, ce sont les événements de la vie quotidienne qui surgissent en premier. *« Je ne sais pas moi, Bruxelles c'est ma vie quoi ! Mes potes, ma famille, l'école »*, dira par exemple Turi. D'autres, à l'instar de Jeanine, rajouteront à la liste l'université, les activités socioculturelles : *« Les sorties entre copines, le cinéma et tout » ;* ou sportives, le *« Krav Marga »*. Bruxelles évoque donc d'emblée la vie de tous les jours et l'attachement à certains quartiers est moins conditionné par les réseaux de fréquentation que des souvenirs et des activités qui s'y organisent. *« Moi j'aime la Place Flagey. Elle est vivante. Une vie culturelle, des bars* (rires). *Parfois j'y vais juste pour y aller. Décompresser avec une copine. Voir tous ces gens, cette ambiance quoi »*, dira, par exemple, Émérite. C'est en des termes presque similaires que son frère, Turi, décrira *« le bas de Scharbeek »*. Il aime son *« ambiance du peuple, vraie »*.

Ces réponses prosaïques résument, dans les grandes lignes, celles que nous avons reçues de la part de l'immense majorité des informateurs de la deuxième génération. 19 informateurs sur 21 sont restés, à propos de cette question, sur la même longueur d'onde que Jeanine et Turi. Les deux réponses légèrement divergentes sont l'œuvre de deux informateurs dont l'un a décidé d'aller s'installer au Rwanda et l'autre considère, pour des raisons idéologiques, que Bruxelles n'est qu'un lieu de transit. Pour notre informatrice qui a décidé de *« rentrer au pays »*, au Rwanda donc, Bruxelles est le symbole de ce qu'elle a abandonné par *« amour pour son pays »* en même temps que ce à quoi elle espérait ne pas *« trop s'attacher »*, en grandissant. *« Nous avons grandi dans un tel culte du Rwanda que je ne pouvais pas considérer ailleurs comme chez moi »*, dira ainsi Delphine. Benoît, pour sa part et comme on peut le voir dans son portrait esquissé plus haut dans la thèse, Bruxelles est l'Occident et, par conséquent, ce contre quoi s'est construite sa foi rastafari. Cette déclaration ne l'empêche cependant pas de parler affectueusement de la commune bruxelloise d'Ixelles comme étant *« chez lui, là où il est né »* et de voir dans sa nouvelle domiciliation dans cette commune un signe d'un retour aux sources. Cette ambivalence est également présente dans l'entretien tenu avec Delphine comme si la mémoire spatiale de Bruxelles, en tant que théâtre de la socialisation primaire, restait, malgré tout, présente dans la projection identitaire de ces deux informateurs conformément aux travaux de Liisa Malkki (1995). Il n'y a donc pas de discontinuité spatiale qui puisse exiger une réadaptation dans un nouvel environnement à l'instar de ce qu'on a pu voir chez nos informateurs de la première génération. Pour rappel, tout comme la rupture culturelle qui provoque des réaménagements identitaires quand tous les gestes automatisés organisant le rapport à soi et à l'autre dans l'espace d'origine n'opèrent plus dans le nouvel environnement (Camilleri, 1998), l'installation dans un espace nouveau met à mal cette « sécurité ontologique » dont parle Giddens (Renoux, 2004), qui est le contraire de la crise identitaire. L'autonomie des Rwandais de Bruxelles, qui pour la plupart n'y avaient jamais mis les pieds avant d'émigrer, est tributaire de l'effort de maîtrise spatiale que n'aura pas eu à déployer la deuxième génération. Les 'entre-soi' rwandais sont également un effort de recréer un

environnement connu qui participe à l'explication de l'attachement à ces 'entre-soi' . *« Tu sais, certains noms des bistrots portent les noms des endroits réels au Rwanda. Surtout les régions d'origine des propriétaires. Iryinyo ou akabagari ce sont des lieux réels. Bon ça, tu le sais »*, dira, par exemple Joseph. Cependant, c'est dans le fait que ces 'entre-soi' dispensent de la contrainte de recherche d'autres lieux de culture et de loisirs qu'ils ont contribué à la prépondérance du modèle ascétique dans l'appropriation de Bruxelles de nos informateurs de la première génération. À l'inverse, l'absence de ce type de lieux pour une deuxième génération, culturellement différente et dont Bruxelles est l'espace de socialisation primaire, participe à l'inclination envers le modèle promotionnel de la part de cette deuxième génération. Nos informateurs des deux catégories de la deuxième génération ne sont donc pas conduits, dans leur appropriation de Bruxelles et à l'exemple de ceux de la première génération, par une volonté d'assurer une continuité identitaire à travers la conservation des symboles culturels identifiés comme rwandais et dont les 'entre-soi' évoqués seraient le support. Cette appropriation de type promotionnel est le reflet de leurs référents identitaires qui sont plus éclectiques. Les deux catégories de la deuxième génération ne fréquentent pas de manière régulière les 'entre-soi' rwandais à Bruxelles, ne parlent pas la langue rwandaise et leurs dynamiques identitaires ne prennent pas le Rwanda pour point de départ. Elles se disent *« black »* ou *« africaine »* avant tout. Le choix des lieux de fréquentation préférés procède davantage d'une démarche internaliste dont l'inclination est le moteur principal, différente de celle externaliste et aux motifs identitaires de la première génération. *« J'adore la musique et je voulais faire du sax (saxophone). J'ai su qu'il y avait une école de jazz à Anvers et je m'y suis inscrit. Maintenant je joue par ici par là, en amateur, à Bruxelles mais aussi à Liège ou encore en Flandre. Tout dépend des gigs (des invitations à se produire) que je reçois »*, dira, par exemple, Benoît. Dans la même veine, Jeanine, après avoir rappelé à plusieurs reprises qu'elle n'est pas *« socialisée rwandaise »*, rapportera qu'elle adore danser et qu'elle *«adore aller dans les boîtes (de nuit) en Flandre car parfois les soirées sont à thème »*.

1.2 Pratiques et liens sociaux des Rwandais de Bruxelles

Pour rappel, dans cette catégorie nous projetions l'analyse des pratiques socioculturelles les plus en vue dans la communauté rwandaise de Bruxelles en tant que ressorts et témoins possibles de stratégies identitaires des Bruxellois d'origine rwandaise. Les solidarités intracommunautaires et les choix amicaux de notre population devaient, par exemple, être éclairés par des questions qui dérivent de cette catégorie de notre guide d'entretien.

Nous avons, plus haut dans le texte et sur la base de notre observation participante, réalisé une cartographie des 'entre-soi' rwandais et leurs particularités. Ici, il s'agit de tenter de comprendre la place des pratiques socio-culturelles et des liens sociaux privilégiés dans les dynamiques identitaires des Rwandais de Bruxelles. Ceci, à partir de ce que disent nos informateurs des raisons qui sous-tendent leur participation à ces pratiques socioculturelles, ou encore leurs choix amicaux et les liens sociaux qu'ils construisent. La logique du rendu sera la même que celle de l'habiter de Bruxelles repris supra. Elle sera générationnelle. Nous essayerons de mettre en contraste les pratiques socioculturelles et les modalités de construction des liens sociaux selon les générations de référence. Les entretiens avec les informateurs dont nous avons esquissé les

portraits seront le matériau empirique principal d'illustration. Cependant, lorsque nous l'estimerons pertinent, nous feront appel à d'autres entretiens ou des notes prises au gré de notre observation participante.

1.2.1. La première génération

1.2.1.1 Les bistrots

Les bistrots qui font office d''entre-soi' protecteurs sont les premiers et les plus cités en réponse à notre question sur l'éventuelle existence de milieux rwandais à Bruxelles. Nous y avons souvent fait allusion dans cette thèse, les bistrots rwandais à Bruxelles occupent une grande place dans le discours de nos informateurs des deux catégories de la première génération. À des fréquences différentes et à l'exception des informateurs qui sont des membres des Églises du réveil, tous nos informateurs de la première génération les fréquentent. À côté des habitudes culturelles destinées à diminuer la morsure qu'inflige le fait de vivre dans un cadre culturel autre – manger une brochette de chèvre grillée par exemple – ces bistrots semblent surtout constituer des havres où on peut se retrouver *« entre Rwandais et vivre notre identité sans être jugés »* (Joseph). Le principal rôle de ces bistrots est donc celui-ci. Assurer un lieu collectif où peuvent se vivre, à l'envi, les habitudes sociales emmenées avec soi du Rwanda, comme le résume Joseph, cet informateur de la première génération dont nous avons esquissé le portrait plus haut : *« Quand les Rwandais arrivent quelque part, la première chose qu'ils font c'est ouvrir des bistrots »*. Par ailleurs, et cela concourt à cette même explication – de la continuité d'un « habitus social » (Elias, 1991, p. 283) largement modelé par les dynamiques ethniques – ces bistrots sont également les plus cités lorsqu'il s'agit de donner un exemple de l'influence des appartenances ethniques importées du Rwanda sur l'organisation des milieux rwandais à Bruxelles. Ils sont réputés être *« les plus séparés sur une base ethnique »* (Benoît). Les rites culturels importés du Rwanda constituent l'autre aspect le plus rapporté par la première génération comme un garant du sentiment de continuité identitaire. Parce que la majeure partie du temps professionnel, ou scolaire, a lieu en dehors des milieux rwandais, la culture rwandaise est ce par quoi les Rwandais de Bruxelles cultivent leur sentiment identitaire. Dans certains cas, cette rencontre culturelle – avec la culture majoritaire – agit comme un déclic pour un retour vers la culture d'origine, qui peut être décrite comme une sorte de 'soi' réifié : *« C'est à Bruxelles que j'ai découvert les danses traditionnelles rwandaises. Au Rwanda cela ne m'intéressait pas ! À Bruxelles, je me suis demandé qui j'étais et comment je pouvais continuer à être ce que je suis. Je me suis alors tournée vers les troupes de danse traditionnelle »* (Liliane). Tout comme Augustin, Georgette ou encore Joseph, l'ensemble des personnes que nous avons interrogées a régulièrement assisté à des cérémonies culturelles telles que les mariages, les baptêmes et les enterrements. Cependant, et comme nous le verrons plus loin, si l'ensemble de nos informateurs de la première génération trouve important le maintien de ces rites en terre bruxelloise, des nuances importantes existent au sein de la seconde génération.

1.2.1.2 Les pratiques cultuelles et cérémonielles

Les mariages ont été les plus cités comme étant les espaces communautaires, les plus investis et les plus *« culturels »*. À ce titre, nos informateurs, toutes générations confondues, les appellent *« les mariages rwandais »*. Ils symbolisent la *« résistance culturelle »* (Augustin) au service du sentiment de continuité identitaire. Cet avis n'est pas partagé par toute une partie de la seconde génération, la seconde catégorie de la deuxième génération, (soit les enfants de ceux qui sont arrivés en Belgique après le génocide de 1994) qui y voit un signe d'un manque d'adaptation. *« C'est trop long et puis il y a ces discours interminables auxquels tu piges rien, des manières de se tenir… c'est pas simple. Franchement je peux comprendre que ce soit important pour eux mais il faut quand même s'adapter un peu à la vie d'ici quoi »*, résumait Laetitia. Les baptêmes et les enterrements sont également cités comme étant des événements *« rwandais »* auxquels nos informateurs de la première génération participent régulièrement bien qu'il ne leur soit pas imposé une même orthodoxie rituelle. *« Il y a même des Rwandais qui ont commencé à se faire brûler (incinérer) »*, s'insurgeait d'ailleurs Daniel pour qui cet écart est le signe d'une certaine perdition. Ce serait ainsi par habitude bien plus que par exigence culturelle que les enterrements et les baptêmes continueraient à s'organiser comme avant.

Les spectacles de danse traditionnelle sont également rapportés comme des espaces-temps massivement investis par les Rwandais de Bruxelles. Tous nos informateurs des deux catégories de la première génération avaient assisté à au moins un spectacle dans l'année qui précédait notre entretien. Selon un des responsables du *Ballet Inyange*, une des troupes de danse rwandaises les plus prestigieuses en Belgique, une véritable recherche s'opère pour chaque spectacle afin de coller au plus près à la manière dont *« les pas de danse sont effectués traditionnellement »* (Thierry).

Les pratiques socio-culturelles des Rwandais de Bruxelles ne présentent pas le même degré d'orthodoxie bien qu'elles soient décrites comme étant 'rwandaises'. L'aspect symbolique l'emporte, dans la plupart des cas, sur l'orthodoxie stricte. Nous avons assisté à 12 mariages et à chaque fois le nombre d'invités dépassait, selon les organisateurs, le nombre de 600 personnes. Les enterrements sont de même ampleur. Les festivités auxquelles on a assisté s'efforçaient de suivre le tracé rituel culturel d'origine, mais des accommodements circonstanciels qui y ont été intercalés ont fait de ces festivités des bricolages diasporiques propres à la communauté rwandaise de Bruxelles. En guise d'exemple, ce discours, par un représentant de la famille de l'époux : dans la tradition rwandaise la vache fait office de la dot dont doit s'acquitter la famille du fiancé. Pour justifier l'absence physique de la vache, le porte-parole a dû expliquer que celle-ci n'aurait pas pu entrer dans l'ascenseur et a invité le représentant de la famille de la fiancée à venir avec lui, à l'extérieur, l'admirer. Tout le monde, dans l'assemblée, savait qu'il n'y avait pas de vache mais tout le même monde a attendu sagement que les deux préposés aux cérémonies reviennent et qu'ils donnent la valeur de la vache qui équivalait à la somme d'argent dont devait s'acquitter la famille de l'époux et qui a été effectivement donnée. Plus tard j'apprendrai, de la part de l'époux, que l'argent octroyé à la famille de son épouse avait été puisé dans les économies communes aux époux et qu'une grosse part allait leur être restituée. C'était donc le geste qui comptait. Les allocutions lors de

ces mariages mettent également en lumière le hiatus entre ce qui est dit et les pratiques effectives. Pour donner un autre exemple du conformisme culturel qui ressort des discours mais est aux antipodes de l'orthodoxie des pratiques, cette autre allocution à laquelle nous avons assisté. Traditionnellement, au Rwanda, le futur époux construisait sa maison sur les terres de son père, donc tout près de sa famille. La future épouse devait, quant à elle, quitter les terres de son père pour rejoindre la maison de son futur époux loin des siens et près de la famille de son futur époux. Ainsi, les préposés à la prise de parole, qui représentaient les deux familles, devaient rappeler la douleur de la future épouse qui quittait sa famille et, surtout pour celui qui représentait la famille de l'époux, rassurer la famille de l'épouse en promettant que leur fille serait bien traitée et choyée dans sa nouvelle famille (Gatera, 1976). En terre bruxelloise, les futurs époux sont souvent d'abord concubins. C'était le cas de 9 (sur 12) mariages auxquels nous avons été invité. Pourtant les allocutions étaient les mêmes et se devaient de se calquer sur celles traditionnelles. On comprend que la qualité principale des préposés au discours soit, selon les organisateurs interrogés, la maîtrise d'un certain art oratoire rwandais. C'est la signification du geste qui faisait culture et non sa reproduction. Au niveau vestimentaire, lors de toutes ces cérémonies, les femmes avaient mis leur traditionnel sari rwandais aux couleurs bigarrées.

À l'exception de ces pratiques cérémonielles et des danses traditionnelles, d'autres 'entre-soi' sont également concernés par des bricolages diasporiques (Gilquin, 2001). Les bistrots aussi ont introduit des objets culturels autochtones dans l'arrangement d'un univers culturel décrit comme rwandais. Au départ, la manière dont ces bistrots sont organisés n'est pas, en soi, calquée sur des traditions rwandaises, elle est urbaine et plutôt récente. La bière industrielle n'est brassée au Rwanda que depuis 1957 et la brochette de chèvre est une importation tout aussi récente. On n'en trouvait d'ailleurs pas aussi régulièrement dans les zones rurales dans le Rwanda d'avant 1994 et des départs massifs à l'extérieur du pays. D'ailleurs, il n'y avait pas d'autres mots pour dire « bière » ou « brochette » que ces appellations prononcées et écrites à la manière rwandaise, respectivement *byeri* et *borosheti*. Pourtant c'est autour de la bière et de la brochette que s'est construite l'offre des bistrots rwandais. À Bruxelles la rareté de la *Primus* et de la *Mützig*, ces bières hollandaises brassées à Gisenyi au Rwanda et qui avaient fini par être au centre de la socialité rwandaise masculine au Rwanda d'avant le génocide de 1994 (Bakunda I Cyicaro, 2006), a poussé les Rwandais de Bruxelles à adopter la *Leffe* et la *Jupiler* : *« Les bières des Rwandais, c'est la* Leffe *et la* Jupiler. *La* Jupiler *est comme la* Primus *et la* Leffe *est comme la* Mützig. *Que ce soit dans les fêtes ou dans un bistrot comme ici, si ces bières ne sont pas là, ça ne va pas »* (Léon, tenancier de bistrot). Le propos de Gaspard, un écrivain rwandais de la première génération, va également dans ce sens : *« À la maison c'est du vin mais au bistrot c'est la* Leffe *pour être en communion avec mes compatriotes »*.

Quelques autres bricolages de ce type sont repérables dans des messes catholiques fréquentées exclusivement par des Rwandais de Bruxelles et lors desquelles officient, en langue rwandaise, des prêtres d'origine rwandaise. En effet, la liturgie eucharistique prend une coloration diasporique qui n'existait pas au Rwanda mais qui est décrite comme étant rwandaise par nos informateurs. L'eucharistie est toujours présente lors de l'offertoire mais elle y est rejointe par

des fruits tropicaux, entre autres, des bananes, des avocats et des ananas, servis dans des corbeilles, en osier, qui viennent du Rwanda. On peut également relever le fait que ces saris aux couleurs bigarrées qu'arborent les femmes rwandaises lors des cérémonies culturelles se portent sur des bijoux, montres-bracelets et chaussures européennes sans que cela ne change leur définition de tenues rwandaises.

Lors de nos entretiens, ces bricolages n'ont pas été relevés par nos interlocuteurs. C'est pour l'ensemble de la première génération *« faire Rwanda »* que de fréquenter les 'entre-soi' rwandais à Bruxelles. L'hybridité culturelle de ce qui s'y vit est ostracisée car l'intention primordiale est, pour eux, d'honorer et de garder vivace le Rwanda en eux. Cette économie de la *« gestion identitaire de la disparité culturelle »* (Camilleri, 1990, p. 87) est assez bien documentée par les auteurs qui étudient les mouvements diasporiques. Lorsque, comme c'est souvent le cas en situation diasporique, le changement est inévitable, *« le nouveau doit avoir une relation acceptée avec ce qui existait »* (Camilleri, 1990, p. 86).

Cependant, ce qui est particulier dans cette recherche est l'écart entre les pratiques culturelles, objectivement observables comme étant typiquement rwandaises du fait de ces 'entre-soi' diasporiques et l'insistance sur leur caractère rwandais par les personnes que nous avons interrogées. *« Ce qui est bien à Bruxelles, c'est qu'on peut vivre exactement comme au Rwanda. Tu as ta brochette, ta bière, tu peux aller à des mariages ou manger du manioc et des haricots comme au Rwanda. Tu te sens comme au Rwanda... euh... tu te sens rwandais »*, résumait Georgette. Il est à noter que nos informateurs qui ont fait partie du programme *Come and see* et qui ont séjourné pendant plusieurs mois au Rwanda nous ont rapporté avoir ressenti un manque des 'entre-soi' rwandais de Bruxelles. Ils montrent que ce qui s'organise dans ces 'entre-soi' doit beaucoup au milieu bruxellois et que de ce fait, bien qu'identifié comme rwandais, ce qui s'y vit n'est pas comparable à ce qui se vit dans les milieux similaires au Rwanda. *« À Kigali, il m'a manqué la* Leffe*. Alors que je l'aimais avant, je n'aime plus le goût de la* Primus*. C'est comme la brochette. Au Rwanda, la brochette de dinde m'a manqué. Il n'y avait que de la chèvre comme avant quoi. Là, tu te rends compte que ce qu'on appelle "*utubari[38] *rwandais" à Bruxelles sont différents des vrais* utubari *du Rwanda »*, disait Louis, un expert de terrain dont le portrait est repris dans les annexes de cette thèse, confirmant, ainsi la pertinence de l'invitation de Bordes-Benayoun (2002) à ne pas considérer les évolutions culturelles diasporiques comme étant de simples répliques de celles des pays d'origine. Pour tous les autres informateurs de la première génération, ces 'entre-soi' sont des ilots rwandais en terre bruxelloise qui assurent la continuité identitaire indispensable à leur équilibre : *« Vivre à Bruxelles permet quand même de garder la culture, donc ce que tu es »* (Augustin).

Pourtant les Rwandais de Bruxelles ne sont pas dans le déni de la réalité. La démarche semble plutôt correspondre à une stratégie identitaire qui a sa propre rationalité. Lors de nos entretiens, nous avons tenu à discuter avec nos informateurs de ces bricolages. Deux aspects peuvent

[38] *Utubari* est le pluriel de *Akabari* qui est l'appellation, en langue rwandaise, du bistrot. Selon le philosophe Mathieu (lors de l'entretien qu'il nous a accordé), ce terme viendrait de celui français, « cabaret », qui aurait été introduit au Rwanda au moment de la colonisation.

rendre raison à cette apparente cécité de la dimension composite des assemblages culturels des 'entre-soi' rwandais à Bruxelles. Il semble que ce qui se passe dans les 'entre-soi' n'est défini comme rwandais qu'en référence au contenu (type de boisson, ingrédients composant la nourriture, etc.). Il apparaît qu'il est labellisé ainsi sur la base du contenant, c'est-à-dire du tracé rituel. En somme peu importe qu'il n'y ait pas de viande de chèvre si on peut consommer un autre type de viande, davantage disponible à Bruxelles, de la même manière que se consommait la brochette de chèvre au Rwanda. Ces bricolages diasporiques parlent bien plus du parcours des Rwandais de Bruxelles que de la culture rwandaise. Ce qui se vit dans les 'entre-soi' rwandais de Bruxelles s'explique bien plus par ce qui s'est vécu au Rwanda par nos informateurs et par ce qui se vit par eux à Bruxelles, que par ce qui serait donné comme culture rwandaise dans des manuels scolaires : *« Quand j'ai vu qu'il y avait des* zingalos[39]*, je me suis senti à Nyamidjos*[40] *encore. C'est bon d'être à Bruxelles. J'ai vécu deux ans en Angleterre et tu te sens vraiment seul et déconnecté »* (Joseph). L'autre exemple de ce principe est celui de ces concerts *Igisope* dont nous avons rappelé les modalités dans les lignes antérieures. Les chansons qui y sont proposées ont davantage en commun d'appartenir à une même époque. Certaines ne sont pas en langue rwandaise, d'autres sont des productions de compositeurs non-rwandais et la majorité n'est pas rythmiquement identifiable comme rwandaise. Les personnes qui fréquentent ces concerts les définissent comme rwandais mais quand il s'agit d'en décrire leur caractère rwandais, ce n'est pas la rwandité de leur contenu qui est soulignée mais bien l'émotion de l'expérience sociale qu'elles rappellent : *« Ces chansons me rappellent la Radio-Rwanda. Surtout à midi en revenant de l'école. Des trucs comme ça me rappellent tellement de choses, des copains, la famille. Quand je suis là, parfois j'ai envie de pleurer »* (Georgette).

Un autre élément montrant que les personnes interrogées sont bien conscientes du fait que les 'entre-soi' rwandais à Bruxelles ne sont pas considérés comme rwandais du fait d'une orthodoxie culturelle est la gradation de la valeur culturelle selon la nature de l''entre-soi' évoqué. Les mariages et les spectacles de danse folklorique sont décrits comme plus culturels et comme devant s'efforcer de l'être : *« Quand tu organises un mariage, tu dois chercher quelqu'un qui sait parler en suivant la tradition. C'est compliqué. Ce sont des gens qui ont grandi dans les campagnes et qui ont un certain âge. Alors ce sont souvent les mêmes personnes qui interviennent dans plusieurs mariages. Ce n'est pas comme dans les bistrots… Écoute, je ne comprends pas tout ce qui est dit dans les mariages mais c'est important. Il ne faut pas perdre la tradition »* (Joseph). Pour ce qui est des danses folkloriques, ce propos de Laetitia, une Belge d'origine rwandaise de 27 ans diplômée en sciences politiques, me semble éclairant : *« J'avais 15 ans quand je suis arrivée en Belgique et comme tous les jeunes, j'aimais la musique américaine. Après quelques années, j'ai eu envie de redécouvrir ma culture car je me sentais perdue. J'ai alors commencé à fréquenter des troupes de danse. Ce qui est bien c'est qu'en plus des danses tu apprends plein de mots pas du tout courants. Du Kinyarwanda pur quoi… mais*

[39] *Zingalo* est une brochette particulière faite de boyaux enroulés sur un morceau d'estomac d'une chèvre ou d'une vache. L'appellation viendrait du fait que *zinga* est l'impératif, en langue rwandaise, du verbe enrouler auquel s'ajoute le mot français « allo » dont le sens en langue rwandaise serait plutôt « Hé là » car il infériorise celui de qui on veut l'attention. *Zingalo* pourrait ainsi être traduit en « hé là enroule ! ».

[40] « Nyamidjos » est l'appellation argotique d'un quartier populaire de Kigali, la Capitale du Rwanda, appelé autrement « Nyamiramob ».

aussi le contexte traditionnel rwandais. Comment on se faisait la cour, ce que se disaient les filles entre elles (...) Ce qu'on pensait de l'amitié. Les chansons traditionnelles m'ont appris plein de choses sur ma culture que j'ai pas apprises au Rwanda. C'est assez marrant en fait […] moi, les bistrots rwandais, je ne les fréquente pas. J'y ai été mais je n'y connais personne et ça ne me parle pas… pardon ? Non. Ce n'est pas la même chose que les danses folkloriques. On n'y apprend rien sur la tradition quand même. On boit et on mange, c'est tout (rires) ».

Ces deux logiques traversent l'ensemble du matériau que nous avons collecté dans des proportions non équivalentes comme nous l'avons souligné. L'entretien de l''habitus social' importé du Rwanda est dévolu aux situations récréatives, telles que les concerts *Igisope* et les bistrots, qui sont jugées de grande importance par nos informateurs de la première génération.

1.2.1.3 Les liens sociaux

Les liens sociaux qui marquent sont également, dans la plupart des cas, endogènes. À nos questions concernant les amitiés, les plus importantes pour nos informateurs de première génération (16 sur 25) sont des personnes d'origine rwandaise. Les 9 personnes dont ce n'est pas le cas sont des personnes dont les compagnons et compagnes n'ont pas des origines rwandaises (6 sur 25), ou alors ceux qui ont été aidés et soutenus par des allochtones pour arriver en Belgique, à l'instar de Georgette. Trois raisons principales ont été mises en avant : la distance culturelle, l'âge et le parcours antérieur à l'arrivée en Belgique.

Sur un plan culturel, les amitiés fortes sont décrites, en premier lieu, comme étant bâties sur une connivence culturelle et sur une proximité des goûts : *« Un ami intime, vous partagez tout. Or s'il n'est pas Rwandais et qu'il est, par exemple, blanc, il y a des choses de ta vie qu'il ne peut pas comprendre et peut alors te juger. Je le vois déjà avec les amis blancs de mes enfants, on doit parfois s'expliquer sur nos goûts et nos choix. Il y aurait un malaise, quoi. Et puis, tu ne vas pas l'emmener tout le temps au bistrot ou dans les fêtes rwandaises alors qu'un ami rwandais ça va de soi* (rires) » (Patrick, 45 ans). La langue est également citée comme étant une barrière à la création de liens d'amitié solides en dehors de la communauté rwandaise. Les liens de ce type exigeraient un niveau de maniement de la langue qui n'est pas facile d'acquisition quand la langue en question n'est pas une langue maternelle. *« La plupart des Rwandais ont vécu des choses terribles avant d'arriver en Belgique. Ces choses tu peux difficilement les expliquer en français à quelqu'un, comme je te le disais à propos des psychologues. Pour les jeunes qui ont grandi ici c'est différent, mais pour nous les adultes c'est compliqué d'avoir un ami intime qui ne soit pas rwandais »*, résumait Georgette. C'est également en référence à ces parcours de vie difficiles qu'est expliquée la prégnance des amitiés intracommunautaires : *« Quand tu arrives en Belgique, tu as déjà des amis intimes* (rires). *Partout où tu es passé ou alors la guerre que vous avez traversée ensemble, tout ça a créé des liens qui ne peuvent pas être remplacés. Les amis que tu te fais ici tu ne peux pas les appeler amis intimes sur le même pied »* (Augustin).

Par ailleurs, les relations intergénérationnelles sont impactées par des écarts culturels entre la première et la deuxième génération, spécialement, entre la première génération et la seconde

catégorie de la deuxième génération (pour rappel, les enfants de ceux arrivés en Belgique après le génocide de 1994). L'autorité parentale, au centre de l'éducation rwandaise, a subi de plein fouet les effets du changement de l'univers culturel consécutif à l'émigration. « L'éducation impérative » (Boltanski, 1973), modèle dominant au Rwanda, s'accommode mal avec celle qui est prônée en Occident et que valorise l'enseignement belge. La plupart de nos informateurs de la première génération, qui ont des enfants en âge scolaire, ont confessé leurs difficultés dans l'éducation de leurs enfants. *« C'est compliqué avec les enfants. On lui dit à l'école ce que doivent être les parents et c'est différent de ce que font les Rwandais. Parfois c'est juste que les parents sont dépassés. Mon frère qui a sa fille qui est en secondaire a commis une erreur en parlant français et sa fille l'a corrigé devant tout le monde. Il a failli devenir fou et sa fille ne comprenait pas pourquoi il était fâché alors que c'est normal de corriger quelqu'un »*, nous relatait Fabien (45 ans) en guise d'exemple.

Certaines des solutions qu'imaginent, et que nous rapportent certains de nos informateurs, qui ont des enfants dans l'adolescence, montrent leur désarroi. Emmanuel et Évariste décideront d'envoyer leurs garçons à l'internat. François sera, pour sa part, plus radical. Il nous a rapporté *« qu'après trois ans de galère avec* [son] *fils de 15 ans, renvoyé de l'école et qui s'est retrouvé devant le juge de la jeunesse pour faits de violence »,* il a envoyé ce dernier au Rwanda en lui faisant croire qu'il y allait en vacances alors qu'il avait en projet de l'y laisser *« le temps qu'il comprenne »*. L'idée était *« de lui donner une leçon de vie de nature à le remettre dans le droit chemin »*. Après l'avoir décrit comme *« un fils indigne qui ne mesure pas la chance qu'il a de vivre en Europe et qui n'est pas reconnaissant des efforts consentis par ses parents pour l'y mettre à l'abri »,* François nous a dit que son fils était, au moment de l'entretien, dans la campagne rwandaise, chez sa grand-mère – la mère de l'intéressé donc – où il menait une vie dure *« dans une maison sans eau courante ni électricité, où il doit se lever très tôt pour aller puiser de l'eau à l'extérieur »*. Ce *« fils inconscient »,* selon les dires de François, devait passer une année scolaire complète au Rwanda et dans ces conditions pour qu'il revienne à la raison. Lorsque nous lui avons demandé s'il ne trouvait pas ce châtiment extrême, il nous a répondu que *« Les enfants d'Europe*[41] *sont impossibles à éduquer,* [qu'] *il faut de la poigne pour les garder dans le droit chemin »*.

Le cas exposé ici est loin d'être unique et anecdotique. D'autres stratégies sont convoquées pour s'assurer que les *« enfants ne virent pas du mauvais côté, arrêtent l'école et prennent de la drogue »* (Claire, 45 ans). Celle de cette infirmière a été de les affilier, très tôt, à son Église[42], car *« un arbre se redresse très tôt quand il penche du mauvais côté. Après, en grandissant, il se solidifie et c'est trop tard »*[43]. C'est dans ces termes qu'elle explique son succès éducatif car

[41] « Les enfants d'Europe » est le surnom-complainte, donné à la deuxième génération quand on veut insister sur leur non-respect des codes interactionnels de la culture rwandaise, essentiellement, celui de l'obéissance absolue de la génération ascendante.

[42] L'expression utilisée est « kubajyana mu Mana » qui pourrait être littéralement traduite en « les amener en Dieu » mais qui, dans cette occurrence, fait référence à l'église du réveil que cette informatrice fréquente.

[43] Le proverbre *Igiti kigororwa kikiri gito* dont nous avons proposé la traduction est l'un des plus populaires au Rwanda et a été fréquemment utilisé lorsque nous discutions de l'éducation des enfants en Europe avec des informateurs de la première génération qui en ont.

son fils aîné est en troisième année de médecine. La culture est également appelée au secours, y compris par certaines informatrices de la première génération qui en disqualifiaient les aspects phallocratiques dans les mêmes entretiens : *« Notre culture n'est pas la même que celle des Européens. Eux-mêmes sont dans une impasse. Dans notre culture on obéit à ses parents et aux aînés. Ils ont de l'expérience. Un enfant qui n'écoute pas ses parents suit* ijeri[44]*. Une jeune fille ne passe pas sa journée au lit. Elle se lève, fait la vaisselle, nettoie la maison comme elle le fera plus tard dans sa propre maison. Un garçon doit s'écarter des mauvaises fréquentations. Être travailleur. C'est ce que nous dit notre culture et c'est ce que j'essaie d'inculquer à mes enfants »*, rapportait Astérie qui, par ailleurs, milite au sein de la section féminine de l'Association DRB (Diaspora Rwandaise de Bruxelles) dans laquelle elle est chargée de la *« promotion de l'égalité des sexes à travers l'éducation des filles »*. Ce recours à la culture qui reproduit les schémas sexistes, dénoncés dans le même mouvement par l'acteur concerné, rappelle le poids des contextes qu'évoque Jean Marc Weller dans son ouvrage *Le mensonge d'Ernest Cigare* (1994) quand il dit que selon les situations une personne peut être amenée à incarner deux attitudes contradictoires en toute honnêteté. Le rigorisme culturel, décrié dans la relation conjugale, devient le recours éducatif quand il s'agit de garder la main et de préserver une autorité parentale comprise comme étant le rempart contre le dévoiement de leurs enfants.

Nous parlerons de la deuxième génération plus loin mais en guise d'incise à propos de cette tension culturelle entre les générations, notons que la deuxième génération est également critique envers les aînés. L'obéissance sans condition, qui serait exigée de la deuxième génération par une première génération qui y verrait un outil éducatif, est l'aspect le plus critiqué. *« Avec les parents rwandais, tu ne dois pas répondre. Tu dois juste faire ce qu'ils te demandent même quand tu ne comprends pas pourquoi. C'est ça qui crée des conflits avec les jeunes »*, résumera Turi. Cette « *sévérité envers leurs enfants*» (Émérite) est dénoncée en même temps qu' « *une soumission* – de la première génération – *envers le Blanc »* (Benoît) décrite comme dévalorisante par nos informateurs de la deuxième génération, singulièrement ceux de la seconde catégorie de la deuxième génération : *« Nos parents ont un trop grand respect du Blanc. Ils ont encore une mentalité de colonisé. Je me rappelle à l'école quand mon père avait rendez-vous avec la directrice. C'était "oui Madame", quoi ! Et il se montrait super sévère même quand on n'avait rien fait un peu comme pour dire : vous voyez comment je suis un bon parent ? J'avais envie de le secouer et de lui dire : "papa, c'est juste une personne". Il y a une façon de parler au Blanc, de s'effacer, que je déteste chez certains Noirs »* (Turi). Il faut dire que tous les cas qui nous ont été rapportés concernent des garçons. Les inquiétudes sont moins prononcées lorsqu'il s'agit des filles bien que l'adoption de ce qui était décrit comme étant « *la mentalité européenne qui fait qu'elles respectent peu les parents »* (Perpétue, 50 ans) est également rapportée. Elles auraient moins de problèmes scolaires, ce qui expliquerait qu'il y ait moins de conflits entre elles et leurs parents selon cette informatrice. Il ne nous a pas été possible de confirmer cette information par des données statistiques fiables.

[44] Nous n'avons pas trouvé de traduction à "*Ijeri*" qui est, en Kinyarwanda, un petit insecte qui fait du bruit. Ce proverbe est également l'un des plus utilisés par les Rwandais pour signifier l'importance d'obéir à ses parents sous peine de suivre inutilement les bruits d'un insecte.

À l'inverse des tentatives diasporiques qui visent à la préservation culturelle, que nous avons rapportées supra, des évolutions culturelles peuvent aussi être perçues et valorisées par nos informateurs de la première génération, des deux catégories. La plus notable est l'implication des hommes dans les tâches ménagères. Au-delà de la nécessité – le rythme de la vie est décrit comme étant bien plus ardu en Occident qu'il ne l'était au Rwanda –, participer aux travaux ménagers est rapporté comme un signe de distinction, au sens bourdieusien du terme, par la grande majorité de nos informateurs masculins de la première génération. Pour être précis, uniquement deux hommes nous ont dit que les tâches ménagères étaient quelque chose de spécifiquement féminin. *« Les hommes sont devenus modernes*[45]*. Tu rentres chez eux et tu les trouves en train de faire à manger. Sans problèmes. Ils amènent les enfants à l'école, nettoient, s'impliquent, quoi. Bon, il y a toujours quelques irresponsables qui veulent continuer à vivre comme avant, mais ceux-là ne réussissent pas leur foyer. Un homme responsable s'occupe de sa famille* (rires) *»*, décrivait ainsi Augustin. Ce propos fait écho à ce que nous avons observé lorsque nous avons été accueilli dans les foyers des Bruxellois d'origine rwandaise. S'acquitter de travaux ménagers, accompagner les enfants à l'école ou à la crèche, etc., sont des choses dont on se montre fier et qui se décrivent comme une étape supérieure dans la modernité, en contraste important avec l'effort de maintenir des activités culturelles (cf. supra).

Nos informateurs de première génération gardent des liens étroits avec la parentèle, comprise comme « un réseau de sociabilité et d'entraide, situé à l'interface de la sphère privée et de la sphère publique, qui forme une véritable économie cachée et qui est constitué par l'ensemble des personnes avec lesquelles l'individu est apparenté (consanguins, alliés, beaux-parents par recomposition). Dans ce réseau s'insèrent différentes familles élémentaires (conjugales ou autres) » (Déchaux, 2009, p. 1). L'Occident est toujours imaginé, au Rwanda et plus largement dans les diverses parties de l'Afrique où se sont exilés les membres des familles de nos informateurs, comme étant la patrie de l'abondance matérielle. Y accéder, selon nos informateurs, place ainsi l'individu en haut de l'échelle sociale et le place, dans le même mouvement, dans le rôle du soutien financier principal dévolu à celui qui a réussi. À ce titre, l'ancien ambassadeur du Rwanda en Belgique, Robert Masozera, rapportait que l'aide familiale de la diaspora était devenue la principale source de devises du Rwanda. Elle battrait, d'après lui, les revenus – en devises – issus de l'exportation du café, le plus grand produit d'exportation du Rwanda. Ce serait l'une des raisons du programme *Come and see*. Nos informateurs décrivent la considération et le prestige liés à cette place comme étant à double tranchant. Répondre par la négative aux sollicitations des membres de leur famille vivant en Afrique serait interprété comme un égoïsme, qui sied mal à celui qui occupe cette place de pourvoyeur. L'honneur invite donc à travailler autant qu'on peut pour être à la hauteur de cette responsabilité. Cependant, cela n'est pas vécu sans mal tant les personnes à aider peuvent être nombreuses. Une grande majorité de nos informateurs de la « première génération » (21 sur 25), en est arrivée à couper des ponts avec au moins un membre de la famille ou des anciens amis *« qui ne peuvent de toute façon pas comprendre et qu'on ne peut pas aider tout le monde car il faudrait être milliardaire pour aider tous ceux qui demandent »* (Augustin). Le malaise

[45] Encore une fois, le terme utilisé est celui d'*umuzungu* qui signifie « moderne » mais aussi, et surtout, « blanc ».

est aussi celui des membres de la deuxième génération, qui ont été socialisés à Bruxelles et qui ont visité le Rwanda. Ils se sont trouvés projetés dans un rôle dont ils ne comprenaient pas les tenants et les aboutissants et qui cadrait mal avec l'idée qu'ils se faisaient de leur pays : *« Tout le monde s'attend à ce que ce soit toi qui paies, même les gens que tu ne connais pas. Et puis voir ma mère distribuer des cadeaux à tout le monde comme si les gens n'étaient contents de la voir que pour ça, m'a énervée. Tu vois, le gens te prennent comme si tu étais quelqu'un de spécial alors que toi tu étais venu en te disant que tu retrouvais les tiens »*, racontait Jeanine. Ainsi, la famille impose ce devoir de solidarité et on ne peut y échapper sans se perdre. *« Les tiens sont les tiens. Ils t'ont avant tout le monde et personne ne sera là pour eux à ta place »*, résumait, de manière presque poétique, Louis qui envoie chaque mois une centaine d'euros à sa mère qui vit au Rwanda et cela depuis plusieurs années. À vrai dire, la très grande majorité de nos informateurs envoie de l'argent dans divers pays africains où vivent les membres de leur famille pour les mêmes raisons que Louis. À chaque fois, les sollicitations dépassent leurs possibilités et le choix se fait en fonction de la proximité familiale. Plus on est proche, plus l'aide devient un droit.

1.2.1.4 Le genre et la remise en question de l'ordre patriarcal

Notre matériau montre un rapport au genre et un rapport entre les genres remarquablement chamboulé par le choc frontal avec la culture européenne, en particulier pour une première génération socialisée au Rwanda et arrivée adulte à Bruxelles. Le genre est l'un des aspects identitaires les plus abordés par nos informateurs et informatrices de la première génération, mais également par nos informatrices de la seconde catégorie de la deuxième génération (pour rappel, les enfants des Rwandais arrivés en Belgique après le génocide de 1994) qui lient le rapport au genre à la question intergénérationnelle. Il est à noter que le genre est largement absent du matériau récolté auprès des informateurs de la deuxième génération.

Pour ce qui est des rapports entre les genres au sein de la première génération, ce sont la hiérarchie patriarcale et les rôles sociaux qui lui y sont associés, qui ressortent de manière problématique dans les entretiens menés auprès de la première génération.

Il existe un adage typiquement rwando-bruxellois qui résume, à lui seul, le bouleversement de l'ordre patriarcal traditionnel au Rwanda : *« Ino ni ino »*. Cet adage, dont la traduction littérale est « Ici c'est ici » mais dont le sens pourrait être « Ici c'est différent », a surtout été prononcé par des informateurs masculins dans une sorte de résignation par rapport à ce qu'ils qualifient de prise de pouvoir par les femmes : *« Ici, ce sont les femmes qui répudient les hommes. Même quand c'est toi qui paies le loyer si tu l'énerves, elle appelle la police et on te jette dehors…*(rires) *c'est la soumission des hommes. La plupart des foyers rwandais sont en crise. Il existe beaucoup de divorces. Les gars que tu vois dans les bistrots tous les soirs sont souvent des maris répudiés »*, expliquait Augustin. Le divorce est omniprésent quand il s'agit de rendre raison de la crise du couple rwandais. Nous ne pouvons pas confirmer la réalité de l'explosion de ce phénomène, n'ayant pas trouvé d'étude relevant le taux de divorces spécifique aux Rwandais de Bruxelles. Néanmoins, le malaise du couple belgo-rwandais, dont le divorce serait la partie visible, est perçu comme massif par les personnes de la première génération que nous

avons interrogées. Dans les faits, aucun informateur n'a omis d'en parler. Le bouleversement de l'ordre patriarcal traditionnel est l'explication principale donnée par nos informateurs et quelques traits se détachent comme étant les éléments qui ont conduit à ce bouleversement : la question financière, le statut de chef de famille et la distribution des rôles familiaux.

Traditionnellement au Rwanda c'est le mari qui détenait la bourse familiale bien qu'il puisse en déléguer la gestion quotidienne à son épouse (Bakunda i Cyicaro, 2003). Globalement lors de leur émigration en Belgique, en ce qui concerne les couples ayant des enfants, les femmes ont débarqué en premier. Pour Demart et al. (2017), cela est lié à une économie du couple particulière, entre autres le fait que les femmes étaient supposées décrocher plus facilement leur statut de réfugiée. D'après la plupart de nos informateurs, la raison principale en est l'insécurité des endroits de transition vers Bruxelles qui demandait la mise à l'abri en Europe des épouses et des enfants. Quelle qu'en soit l'exacte raison, cette situation est rapportée comme étant à l'origine des changements relationnels importants. Le premier inscrit au registre national est considéré comme étant le chef de famille et récipiendaire désigné de cette première assistance financière qu'est le « revenu d'intégration ». Distribué indépendamment du genre, il est accordé aux épouses lorsqu'elles sont arrivées en premier, elles détiennent ainsi les cordons de la bourse. Comme le rappelle Côté (2009), le pouvoir, la masculinité et la paternité ont souvent été liés. À la perte du rôle de pourvoyeur du chef de la famille s'est parfois ajouté un autre déséquilibre qui a fragilisé, encore plus, le rôle patriarcal. Il s'est souvent passé plusieurs années avant que le père retardataire ne rejoigne sa famille à Bruxelles. Dans l'intervalle, la plupart des épouses ont suivi des formations et ont décroché un emploi. Dans un cas comme celui-là, le conjoint ne reçoit aucune autre assistance financière. À son arrivée, il est condamné à dépendre de son épouse. Ce renversement des rôles a, selon nos informateurs de la première génération, doublement chamboulé la relation conjugale telle qu'elle était conçue au Rwanda. À l'affaiblissement du virilisme traditionnel qui transparaît dans l'adage *« Ino ni ino »* que nous avons cité plus haut, s'est greffé l'émancipation des épouses arrivées en premier : *« Tu t'imagines ? Il est là à regarder la télé et à profiter de ton salaire et il veut te donner des ordres ? Tu appelles la police*[46] *pour qu'elle le mette dehors* (rires) *»* (Diane). Ce propos, rapporté sur un ton léger, presque badin, est en continuité avec d'autres propos qu'elle tiendra, bien plus sérieusement, à d'autres moments de l'entretien : *« Je connais beaucoup de copines qui ont dû, comme moi, se séparer de leur mari car elles ne supportaient pas de les voir assis toute la journée à zapper*[47] *»*, rapportait-elle notamment.

Cette critique explicite va de pair, chez les Rwandaises de Bruxelles que nous avons interrogées, avec l'investissement des lieux récréatifs à l'extérieur et une plus grande latitude à l'intérieur du foyer. Nos informateurs de la première génération des deux sexes rapportent que les femmes sortent davantage entre elles et surtout en se passant de l'autorisation de leur époux ou compagnon. Cela est également le cas quand il s'agit d'inviter des amies à la maison et d'y

[46] L'exacte expression utilisée est « *guhamagarira police* » et elle pourrait être traduite littéralement par « appeler la police sur quelqu'un ». Dans les communautés rwandaises de Bruxelles cette expression est surtout utilisée dans le contexte conjugal que nous venons d'exposer.

[47] Zapper signifie, dans ce contexte, passer beaucoup de temps devant la télé en passant d'une chaîne à l'autre.

organiser des festivités. Cela a d'ailleurs été présenté comme étant une source de difficulté dans la relation conjugale par certains informateurs qui ont abordé ce sujet tout en étant présenté comme la marque d'une plus grande liberté par nos informatrices dans le même cas : *« Les hommes pensent que tu dois encore leur demander la permission d'appeler des copines pour passer la soirée. Ils ne savent pas que les temps ont changé* (rires) *»*, soutient ainsi Diane. Elle continue par ailleurs en affirmant que les hommes n'auraient pas tort si leurs revendications concernaient *« l'abus de l'alcool dans le cercle familial, par les femmes, et non pas le privilège de donner des ordres »*. Pour elle, les *« femmes veulent faire comme des hommes en buvant… c'est un vrai problème ».*

L'alcoolisme supposé des femmes rwandaises de la première génération est un sujet qui est revenu souvent lors de nos entretiens, surtout de la part de nos informateurs masculins. Difficile à prouver, il est souvent associé, chez les hommes que nous avons interrogés, à un discours conservateur qui reproche à ces femmes davantage la liberté prise dans l'organisation de ces rencontres dans le milieu familial : *« Tu rentres et tu les trouves là. Sans t'avoir prévenu! Elles ont perdu la culture »*, insistait ainsi Bosco. Pour nos informatrices qui ont abordé le sujet, il s'agit d'un bastion masculin conquis : *« Pourquoi les hommes seraient-ils seuls à pouvoir profiter de la vie ? Nous pouvons aussi faire comme eux »* (Monique). Cette phrase symbolise, de notre point de vue, une certaine ambiguïté qui va au-delà des rapports de genre. Une sorte d'intégration de la domination masculine à travers la valorisation des codes qui la symbolisent.

Cependant, ce féminisme affiché dans le discours n'est pas sans limites dans les pratiques sociales. Il existe une « scène », pour reprendre un concept cette fois-ci de Goffman (1973), dans laquelle il faut se conformer au « rôle » attendu de la compagne rwandaise dans un arrangement des sexes parfois bien explicite. C'est celle de l'« hôte », dans le cercle privé, où de celle qui se charge de sustenter les invités lors des rassemblements cérémoniaux tels que les mariages, les baptêmes ou encore les enterrements. Ainsi, bien que tous les hommes de la première génération vivant en couple nous aient déclaré s'impliquer dans les tâches domestiques, nous n'avons jamais été servi à boire ou à manger par aucun d'entre eux, dans aucun des domiciles que nous avons visités.

Cet extrait de notre carnet d'observation du 27 mars 2016 revient sur un certain bricolage interactionnel qui montre bien l'importance de cet arrangement des sexes chez les Rwandais de Bruxelles de la première génération :

> *« Après un entretien programmé avec Patrice, un employé à la poste de 42 ans, je suis invité à rester et participer à sa fête d'anniversaire. L'épouse de Patrice, ayant repris des études, est restée dans la chambre durant l'entretien car elle préparait, d'après Patrice, des examens. Patrice m'a servi à boire en attendant que ses invités arrivent. L'appartement s'est rapidement rempli et l'épouse de Patrice est sortie de la chambre et a pris les choses en main bien que ça soit Patrice qui ait été aux fourneaux pour le repas de la fête. Assis à côté de la porte qui mène à la cuisine, je pouvais entendre Patrice donner des explications quant au contenu du repas et l'emplacement des*

couverts. Patrice reviendra au salon et c'est l'épouse de Patrice et deux autres femmes présentes qui serviront le repas ».

1.2.1.5 Les pratiques cultuelles

Il est important de noter que la majeure partie de nos informateurs de la première génération de la communauté rwandaise de Bruxelles s'est dite croyante et pratiquante. À part deux personnes qui se sont décrites comme étant musulmanes et une personne qui s'est dite athée et Benoît qui s'est dit rasta, en réponse à notre question sur la religion, tous les autres se sont définis comme étant chrétiens. Pour être précis, 20 informateurs sur 25 classifiés comme faisant partie de la première catégorie de la première génération se sont identifiés comme étant chrétiens. Parmi les 20 cités, 6 se sont dits protestants et fréquentent des Églises du réveil. Les informateurs catholiques ont rapporté aller dans des églises – et à des messes – fréquentées en majorité par des personnes rwandaises d'origine, pour y *« retrouver des amis »* mais aussi en guise d'entretien de l'« habitus social » (Elias, 1991, p. 283) importé du Rwanda, *« pour prier un peu comme on priait avant »* (Augustin).

Ceci est différent pour les informateurs qui fréquentaient les Églises du réveil. Seul un informateur y était affilié avant le génocide de 1994. Les autres les ont rejoints plus tard, lors de leur parcours d'exil, à Bruxelles ou ailleurs. Ce moment est décrit comme une véritable rupture, en ce qu'il est identifié comme étant décisif dans le déclenchement d'un renouveau spirituel. À ce propos, faire partie d'une Église du réveil s'appelle, en Kinyarwanda, « *Gukizwa* » ce qui pourrait être traduit par « être sauvé ». Ces Églises du réveil sont également plus hégémoniques que les Églises catholiques. Un changement du réseau social est rapporté par nos informateurs comme la conséquence nécessaire à cette rupture. Pour nos informateurs qui sont membres des Églises du réveil, ceux qui sont en dehors sont dans le *« monde et dévoyés alors que ceux qui ont été sauvés sont des frères et sœurs »*, dira Claire. Elle continue en affirmant qu'il faut *« sortir du monde pour pouvoir suivre véritablement Jésus, donc abandonner les habitudes du monde et les amis qui continuent ces habitudes »*. Les informateurs qui ne fréquentent pas ces Églises et auxquels nous avons posé la question les décrivent comme étant des *« sectes fréquentées par des gens qui ont un trauma car il est difficile dans notre culture d'aller voir un psychologue qui parfois ne peut même pas imaginer ce qu'on a traversé ou alors à qui il est difficile d'expliquer, en français, ce qu'on éprouve vraiment »* (Georgette).
Les Églises du réveil offrent une communauté relationnelle qui est effectivement décrite par nos informateurs qui en sont membres comme étant un soutien psychologique important. Le discours des pasteurs porte également sur des aspects peu religieux et plus immanents. Les pasteurs n'hésitent pas à « prier » pour que des problèmes prosaïques trouvent solution : la guérison d'une maladie grave, les papiers, un travail, etc.

1.2.1.6 Les pratiques socio-professionnelles

Nous entendons par « pratiques socio-professionnelles » toutes les stratégies visant l'accès au marché du travail en Belgique, mais aussi d'autres solidarités qui ont leur origine dans la

communauté rwandaise de Bruxelles et dont l'objectif affiché est d'assurer la subsistance matérielle de ceux qui s'y inscrivent.

La difficulté à trouver un emploi qui corresponde à ses aspirations pour des citoyens belges d'origine rwandaise, burundaise ou encore congolaise a été mise en évidence par une récente étude menée par Demart et al. (2017). Cette difficulté a été largement relayée par nos informateurs de la première génération et est surtout présentée comme l'explication principale de l'investissement massif du secteur paramédical par les Rwandais de Bruxelles

Au-delà des stratégies professionnelles consistant à trouver un emploi dans le but d'augmenter ses revenus, dans la droite ligne de ce qu'affirment des chercheurs tels que Fray et Picouleau (2008) en partant d'un autre terrain, on peut dire qu'avoir un emploi est un marqueur identitaire important dans la communauté rwandaise de Bruxelles, essentiellement pour la première génération. Augustin s'appuiera sur un célèbre dicton rwandais pour résumer l'importance d'avoir un emploi dans la structuration identitaire des Rwandais de Bruxelles : *« Udakora ntakarye »* qui pourrait être traduit en « *Que celui qui ne travaille pas, n'ait pas le droit de manger »*. Georgette, pour sa part, fera de la recherche d'un emploi un signe de courage qui distinguerait les Rwandais des autres Africains, entre autres des Congolais. Elle prendra appui sur le discours prononcé par le Président Kagame, le 18 mai 2013 dans le *Rwanda Day* de Londres – une de ces grand-messes que le dirigeant rwandais tient à travers le monde et auxquelles est conviée la diaspora rwandaise –, dans lequel il railla les Congolais, pour expliquer que le *« travail est une qualité distinctive des Rwandais »*. Durant ce discours, le Président Kagame s'en prit aux Congolais qui avaient manifesté contre lui durant sa visite à Londres et lancé des œufs sur son cortège. Il avait parlé d'*« ideological bankruptcy and mentality »* pour expliquer ce qui aurait poussé à cette manifestation contre lui. Il a également souligné que ceux qui manifestaient contre lui ne travaillaient probablement nulle part car ils n'ont pas la mentalité qu'il faut. Entendant ce propos appliqué à l'ensemble des Congolais, pour mettre en relief ce qui les distinguerait fondamentalement des Rwandais, Georgette dira que le *« Président n'a fait que dire la vérité. Les Rwandais sont des travailleurs. Ils ne passent pas leur temps à danser comme les autres-là »*. Bien que l'ensemble de nos informateurs de la première génération s'accordent pour affirmer que le 'travail' est un aspect important de la culture rwandaise, certains informateurs rappellent que tous les Rwandais de Bruxelles ne sont pas aussi travailleurs que l'affirment Georgette et Augustin. *« Certains hommes, qui n'ont pas pu supporter de perdre leur pouvoir traditionnel passent leur temps dans des bistrots à boire. C'est une honte pour les Rwandais »* (Chantal). Ces quelques voix discordantes – trois informatrices de la première génération ont particulièrement insisté sur cet aspect – mettent en cause l'éducation occidentale, dans la perte de cette *« valeur par la deuxième génération »* dont les membres deviendraient particulièrement *« paresseux »* (Perpétue).

On peut dire que la valorisation du travail chez les Rwandais de Bruxelles de la première génération se retrouve essentiellement sous trois aspects : un aspect identitaire, un aspect langagier et un aspect qui concerne la traduction en pratique de cette valorisation du travail.

Au niveau identitaire et dans le droit fil des propos du Président rwandais rapportés supra de la part de nos informateurs de la première génération, avoir un emploi est une aune importante à laquelle on se juge et on juge les autres. Vivre d'assistance sociale, surtout pour des personnes qui vivent à Bruxelles depuis plusieurs années, est considéré comme une tare de caractère. *« Aucun de ces types qui passent leurs journées dans des bistrots n'a un emploi. Aucun d'entre eux ne peut produire une fiche de salaire. C'est tous des personnes qui ont échoué et qui dépendent du CPAS »* (Louis) ; cette phrase traduit bien le matériau que nous avons récolté auprès des informateurs de la première génération. De même facture, cet échange tiré de notre carnet de terrain, à partir d'observations menées ailleurs et avec d'autres protagonistes, et qui nous semble pouvoir illustrer la place identitaire du travail chez les Rwandais de Bruxelles :

Extrait du carnet d'observations du18 janvier 2015 :

> *« Ce samedi, je suis invité à boire un verre par une personne d'origine rwandaise qui a fait partie du programme* Come and See*. Voulant profiter de l'occasion pour visiter un nouveau bistrot qui venait de s'ouvrir - Chez Papa - nous lui proposons de nous y retrouver. Nous sommes attablés au comptoir lorsqu'un homme d'une quarantaine d'années s'approche de nous et agressivement invective notre informateur. À la cantonade et avec de larges gestes il explique que des gens comme notre informateur sont des ratés et que c'est par pur opportunisme qu'ils deviennent des traîtres et s'allient à Kagame qu'il qualifie de plus grand criminel de l'histoire. Piqué au vif, notre informateur se lève et le toise. Il répond qu'il travaille et a un salaire mensuel qui lui permet de subvenir à ses besoins et à ceux de sa famille. Qu'il n'émarge pas au CPAS (Centre Public d'Action Sociale) et que son agresseur ne peut pas en dire autant. Il met au défi son agresseur de produire une fiche de salaire s'il est un homme. "Si tu es un homme, sort ton GSM et montre nous ton compte et prouve-nous que ce n'est pas grâce au CPAS que tu survis", lui dit-il en substance. Les personnes présentes se sont empressées de séparer les deux protagonistes, ce qui n'a pas empêché notre informateur de traiter, une dernière fois, son agresseur de parasite ».*

Comme nous l'avons dit, ce genre de liaison entre le travail et la valeur personnelle est omniprésent dans le matériau que nous avons collecté. Il est souvent lié à la masculinité mais également au caractère rwandais. Pour ce qui est de la masculinité, le parti idéal est un homme qui travaille : *«* (Rires) *Jean-Luc, tu me fais rire. Si tu étais une femme, tu irais vivre avec un homme qui ne travaille pas et qui dépend de toi ? Réponds honnêtement »,* dira ainsi Diane (45 ans). C'est surtout le fait de dépendre de sa femme qui est décrit comme étant insupportable lorsque la personne sans travail est un homme. Dans le cas où cette personne est une femme, c'est l'allègement des difficultés financières qu'apporteraient deux salaires qui est le plus invoqué ; dans une formulation qui maintient la femme dans un rôle secondaire de support, y compris de la part des informatrices qui ont, par ailleurs, manifesté des réactions féministes dans des domaines tels que le partage des tâches ménagères. *« L'homme doit travailler, subvenir aux besoins de son foyer et toi aussi tu dois trouver du travail et apporter ta part pour l'aider à construire votre foyer »,* affirmera dans la même lignée que Diane que nous venons de citer, Georgette. Dans certains cas, le fait de ne pas travailler est également associé au vice :

« Les hommes qui ne travaillent pas sont ceux qui passent leur vie dans des bistrots et qui passent leur temps à courir les jupons. Quand un homme travaille, tu sais déjà qu'il est sérieux », insistera, par exemple, Monique, qui expliquera son récent divorce par le fait que son ex-époux a perdu son emploi et que cette perte est à l'origine *« de sa descente dans le vice »*.

Ce lien entre le caractère rwandais et le travail n'est pas ancien. Avant le génocide de 1994, les préjugés concernant le rapport au travail avaient un caractère ethnique prononcé (Kashamura, 1973). Dans notre recherche, une minorité d'informateurs (3 hommes et 2 femmes) ont évoqué l'ancienne coloration ethnique du rapport qui considère les Hutus comme bien plus travailleurs que les Tutsis. *« Les Hutus c'est comme des Flamands. Ils travaillent durs. Avant l'indépendance, les Hutus faisaient tout au Rwanda. Les Tutsis étaient quand même paresseux, c'était connu. C'étaient des chefs qui profitaient du travail des Hutus. Aujourd'hui ils font la même chose au Rwanda. S'ils n'ont pas tué tous les Hutus c'est parce qu'ils voulaient avoir des gens qui vont travailler pour eux »*, rapportait, par exemple, Augustin. Il est à noter que ces références supposées historiques, convoquées en support de cette explication ethnique du rapport au travail, sont surtout l'œuvre d'informateurs qui, selon la cartographie de leurs réseaux, fréquentent des lieux identifiés comme étant extrémistes. L'ethnicisation du rapport au travail est ainsi minoritaire chez les Rwandais de Bruxelles interrogés. La grande majorité de nos informateurs de la première génération, toutes ethnies de référence confondues, ont estimé que la valorisation du travail était un aspect qui caractérise essentiellement les Rwandais. En ce qui concerne le langage, il existe également des différences notables dans le discours porté sur le travail par les Rwandais de Bruxelles selon qu'ils sont issus de la première ou de la seconde génération. Les aspects les plus en relief dans notre matériau sont ceux que symbolisent les expressions *« Imbwa »* et *« Umugabo »*, ainsi que les enjeux liés au fait de bénéficier de l'assistance sociale belge et d'émarger au Centre Public d'Action Sociale (CPAS). « *Imbwa* » est le mot rwandais qui nomme le chien. En langage courant cependant, cette expression symbolise un homme dont la condition socioéconomique fragile serait due à la paresse et qui, de ce fait, dépend des autres. La formule est genrée car elle s'applique uniquement à l'homme. Elle va au-delà de la situation financière pour inclure la dimension symbolique du travail à travers l'honneur que le travail accorderait à l'homme. C'est d'ailleurs cet aspect qui insère plus explicitement le travail dans les dynamiques identitaires des Rwandais de Bruxelles. Pour sa part, si l'expression *« Umugabo »* nomme l'homme biologique, elle désigne surtout un être d'honneur, qui travaille et qui subvient à ses besoins et à ceux de sa famille. Elle est, dans cette deuxième acception, l'antonyme de l'*« Imbwa »*. Ce propos de Xavier, un homme d'affaire propriétaire de la plus grande épicerie rwandaise de Bruxelles mais aussi d'une société de transport transfrontalier, nous semble rendre raison, plus clairement que d'autres, de la place du travail dans le « montage narratif de soi » (Ricœur, 1990) des Rwandais de Bruxelles : *« Nous étions cinq Rwandais dans le centre de réfugiés dans lequel on nous avait envoyés quand je suis arrivé en Belgique. Nous sommes très vite devenus très proches. Parmi nous, deux seulement sont devenus des* abagabos *(des Hommes). Les trois autres n'ont aucun travail et même pas de formation solide. Un d'entre nous est d'ailleurs carrément devenu un* imbwa *(un chien). Parfois, il passe ici quémander un peu d'argent »*. Il précisera, en réponse à une question de notre part, qu'il n'avait pas inclus *« les filles »*, parmi les cinq Rwandais dont il venait de parler. Il y en avait trois et il n'a que *« des informations très vagues à propos de leur*

situation socioprofessionnelle », dira-t-il. Tous nos informateurs de la première génération arrivée dans les années 1990 et au-delà – soit la seconde catégorie de la première génération – ont établi ce lien entre le travail et le caractère rwandais. Parfois sous d'autres appellations : *« les Rwandais sont des entrepreneurs »,* dira, par exemple, Georgette. Le travail est ainsi un important élément de valorisation identitaire chez les femmes bien que le concept *Imbwa* ne s'applique pas à elles. *« Une vraie femme rwandaise ne se fait pas entretenir. Ça ne fait pas partie de notre culture »,* dira Immaculée, membre de l'association sans but lucratif *Diaspora Rwandaise de Bruxelles*. La prononciation particulière, issue de la langue rwandaise, de l'acronyme « CPAS » – Centre Publique d'Action Sociale –, qui se dit « Chappasse » par les Rwandais de Bruxelles de la première génération, est expliquée comme une euphémisation qui sert deux objectifs : d'une part, il s'agit de ne pas révéler cette condition, vécue comme honteuse, au tout venant non rwandais. D'autre part, il s'agit d'adoucir une désignation qui symbolise une situation-stigmate. *« Ce n'est pas facile de dire qu'on est au CPAS. Qu'on ne travaille pas »,* résumait ainsi Augustin.
Pour ce qui est des pratiques, il existe quelques créneaux professionnels, bien connus de la première génération, qui symbolisent la volonté des Rwandais de Bruxelles de travailler à tout prix. Trois créneaux ont été particulièrement cités : la cueillette saisonnière de fruits, le secteur paramédical et celui du transport.

La cueillette saisonnière des fruits, appelée dans les milieux rwandais *« aller dans les pommes »* est, pour la majorité de nos informateurs masculins de la première génération, le premier contact avec l'espace professionnel. Par le bouche à oreille, les réseaux se constituent et les personnes se font coopter. Les lieux, les contremaîtres sympathiques, les possibilités d'être payés « au noir », etc., c'est toute une organisation souterraine qui existe et permet d'intégrer le nouvel arrivant. *« Tu te lèves à quatre heures du matin. C'est dur. En fait on allait en Flandre mais pas forcément dans les mêmes exploitations. Mais les Rwandais allaient dans les mêmes. Là où les conditions étaient connues et où quelqu'un pouvait te présenter à l'exploitant et au contremaître et là où tu pouvais négocier d'être payé en noir car quand tu viens d'arriver, tu es au Chapasse* – CPAS – *et tu n'as pas le droit de travailler. Il y a aussi des Camerounais, des Arabes et quelques Congolais qui font ça. Cueillir les fruits c'est par là que tu commences. On appelait ça, entre nous, je commence ma vie »,* résumera Augustin. La démarche est valorisée. Elle montre du courage et une inclination louable au travail dont on pourra se vanter des années plus tard *« Aller dans les pommes… euh… disons que c'est une expérience. Ce sont des gens courageux qui y vont. Ceux-là qui ne restent pas devant la télévision à attendre le Chapasse – CPAS – pour aller au bistrot »,* ajoutera, par exemple, le même informateur.

Plus qu'une étape, le secteur paramédical est, pour sa part, un horizon. S'y intégrer exige une formation de plusieurs années et est conçu comme le point ultime de l'intégration socioéconomique. C'est aussi une nécessité. *« C'est le secteur où tu as à coup sûr du boulot »,* rappelle ainsi Georgette, comme nous l'avons rapporté dans les lignes passées. *« Quand tu arrives ici, c'est une des premières choses qu'on te conseille : dès que tu peux, fais des études d'infirmière si tu as un diplôme du secondaire, sinon fais des études d'aide-soignante »,* explique-t-elle, en éclairant, l'implication du réseau d'en bas dans l'insertion socioprofessionnelle des migrants (Cattacin, 2006, p. 6). Le conseil serait surtout donné aux

femmes bien que le secteur paramédical compte également des hommes d'origine rwandaise. Nos informateurs de la première génération ont affirmé que le secteur paramédical est bien plus féminin et que ces injonctions en constituent une des grandes explications. Ce n'est sans doute pas un hasard si lors de nos entretiens nos informateurs qui ont abordé la question ont parlé sans distinction de genre, d'*« études d'infirmière »*. S'engager dans le secteur paramédical est présenté comme un choix par défaut bien plus que comme un rêve d'enfant réalisé et dans lequel on souhaiterait voir s'engager ses propres enfants, notamment en ce qui concerne le métier *« d'aide-soignante »*. Les métiers paramédicaux ne constituent pas le meilleur choix d'études que l'on souhaite à ses enfants. Les Rwandais de la première génération que nous avons interrogés veulent que leurs enfants fassent de longues et prestigieuses études. *« Écoute, des enfants qui ont eu la chance de naître en Europe et d'avoir toutes ces opportunités ne doivent pas se contenter de peu. Ils doivent faire des études universitaires et avoir de beaux métiers. Si ce n'est pas possible, infirmière, c'est pas grave. Mais aide-soignante, je serais vraiment triste »,* rapportait, par exemple, Emmanuel, un éducateur spécialisé dont les enfants sont à la fin de leurs études secondaires. Ce que l'engagement dans ce secteur apporte réside bien plus dans la fierté d'avoir un emploi et une plus grande latitude financière que dans un épanouissement professionnel offert par la nature même du travail.

Le secteur du transport est, quant à lui, plus masculin, exclusivement masculin, devrions-nous dire. Nous ne connaissons ou n'avons entendu parler d'aucune femme chauffeure de taxi ou conductrice de poids lourds parmi les personnes bruxelloises d'origine rwandaise : *« Les hommes rwandais vont dans les taxis ou dans les camions parce qu'ils ne trouvent pas de boulot ailleurs. Tu trouves des universitaires comme moi qui ont eu leurs diplômes au Rwanda et qui ne peuvent pas trouver du travail malgré les équivalences mais aussi d'autres. Tous ceux que je connais ont essayé de trouver du boulot ailleurs sans succès »* (Augustin). Le secteur du transport est ainsi un choix professionnel résiduaire. Celui qu'on fait faute de mieux. Il n'est pas non plus décrit comme une étape vers un mieux-être professionnel mais comme un secteur qu'on investit et dans lequel on s'installe à long terme car d'autres voies sont évaluées comme définitivement obstruées. Deux éléments ressortent comme explications principales de l'engouement pour le secteur du transport et sa description comme une destination, sinon définitive ou, à tout le moins, à long terme. Le premier tient à l'investissement non négligeable que requiert l'engagement dans ce secteur. Il faut, en effet, s'inscrire à une formation pour que le droit de travailler comme conducteur de taxi ou de poids lourds soit reconnu au candidat. Le second élément tient à l'organisation des réseaux intra rwandais qui facilite l'accès à cette profession. *« L'association des chauffeurs de taxi rwandais aide les gens à monter leur société ou à s'associer pour acheter un beau taxi pour celui qui commence. Ils peuvent te prêter une voiture et tu payes un certain montant pendant un certain temps, après la voiture t'appartient et tu peux ouvrir ta société ou rejoindre la société de qui tu veux »,* rapportait Emmanuel (48 ans), conducteur de taxi depuis de longues années bien qu'il possède un diplôme d'ingénieur obtenu au Rwanda, complété par une formation en aviation faite à Paris. L'asbl *Ingoboka*[48] est l'association référée par Augustin et Emanuel. Selon ses responsables, elle compterait 120 membres, ce qui serait, toujours d'après ces responsables, à peu près le tiers des

[48] Le nom "*Ingoboka*" dérive du verbe "*Kugoboka*" qui veut dire "venir en aide".

chauffeurs de taxi bruxellois d'origine rwandaise. Nos tentatives destinées à connaître le nombre exact de chauffeurs de taxi d'origine rwandaise n'ont pas abouti car la plupart sont également belges et enregistrés comme tels. La situation est similaire pour les chauffeurs de poids lourds. Certains conducteurs, rwandais d'origine, possèdent leurs propres camions et en embauchent d'autres mais la plupart travaillent pour des propriétaires de camions qui sont d'origine autre que rwandaise. Dans tous les cas, c'est par cooptation que l'on entre dans le métier. Tous les conducteurs de camion que nous avons interrogés ont dû se faire recommander et la personne qui recommande se doit de protéger sa réputation en recommandant *« ceux dont on pense qu'ils seront à la hauteur* » (Augustin). Bien qu'il soit de second choix, le secteur du transport n'en est pas moins valorisé. D'une part, il est décrit comme permettant de gagner convenablement sa vie. *« On a un salaire équivalent à celui d'un fonctionnaire sans problème »*, nous racontait, par exemple, Emmanuel. D'autre part, il témoigne de la volonté de s'en sortir et de ne pas recourir au CPAS, et surtout, au regard de l'importance du travail dans les dynamiques identitaires des Bruxellois d'origine rwandaise que nous avons interrogés, de devenir quelqu'un malgré tout.

1.2.2 Les pratiques socio-culturelles, cultuelles, professionnelles et les liens sociaux des Rwandais de Bruxelles de la deuxième génération

1.2.2.1 La deuxième génération et la culture rwandaise

L'ensemble de nos informateurs de la deuxième génération témoigne d'une moindre maîtrise de la langue rwandaise. Cette moindre maitrise n'a pas seulement été constatée lors des entretiens que nous avons tenus avec eux, elle a également été auto-rapportée. Concernant la question culturelle, c'est sans doute l'aspect le plus transversal et le plus en relief dans le matériau récolté auprès de nos informateurs de la deuxième génération, les deux catégories confondues (soit les enfants des personnes arrivées en Belgique à partir des années soixante, jusqu'au début des années nonante, pour la première catégorie, et ceux dont les parents sont arrivés en Belgique après le génocide de 1994, pour la seconde). Le rapport à la langue rwandaise n'est pas similaire aux deux catégories de la deuxième génération cependant. Autant nos informateurs de la première catégorie évoquent un manque d'intérêt pour la langue rwandaise « *qui n'est parlée que par des Rwandais* » (Turi), autant ceux de la seconde, rapportent une grande frustration face à cette moindre maîtrise. *« Nos parents nous ont coupés de nos racines, mon frère. Ce n'est pas possible. La langue rwandaise est tellement belle et nos parents, soumis à la culture européenne, ont fermé la source. On nous a parlé en français et nous étions déjà dans des écoles où c'était français-néerlandais et quand on s'est réveillés c'était tard. C'est compliqué d'apprendre quand tu es adulte. On nous a fermé la source »*, nous disait, par exemple, Benoît. Les autres aspects culturels suivent le même pattern. Les informateurs de la deuxième génération font montre d'un éclectisme culturel peu présent dans la première génération. Les informateurs de la seconde catégorie de la deuxième génération se disent « blacks », par exemple, avant de se définir comme étant Rwandais, et ceux de la première catégorie de la deuxième génération, africains et panafricanistes. En témoin, on peut citer cette phrase de Turi qui nous a affirmé qu'il ne se sentait Rwandais que lorsqu'il rentre chez lui et parce que ses parents évoquent beaucoup leur pays natal avec leurs amis et qu'ils

écoutent inlassablement les radios-internet dont la langue de diffusion est le kinyarwanda. Par ailleurs, et au contraire de la première catégorie de la deuxième génération, l'apprentissage de la langue rwandaise n'est pas considéré comme étant essentiel à l'équilibre identitaire de cette seconde catégorie de la deuxième génération : *« Euh non. Je comprends un peu quand-même. Mais maîtriser le kinyarwanda ne me manque pas… et pourquoi ça serait important ? Tous mes potes parlent français et anglais. Ma famille aussi »,* rapportera encore Turi par la suite. La même différence est visible dans le rapport aux danses traditionnelles rwandaises. Tout comme la langue, la culture rwandaise n'est pas considérée comme essentielle par la majorité de nos informateurs de la seconde catégorie de la deuxième génération. Trois informateurs uniquement se sont essayés, volontairement, à la danse rwandaise et deux d'entre eux continuent de la pratiquer régulièrement. Pour ceux-là, ou plutôt celles-là car nos deux informateurs dans ce cas sont des informatrices, le rapport à ces aspects culturels est bien différent de ceux de la première catégorie de la deuxième génération. C'est pour leur potentiel esthétique, en tant que vitrine, que les danses traditionnelles sont ici valorisées par ces informatrices. *« Les spectacles de danse rwandaise sont bien organisés, ils commencent à l'heure, les costumes sont jolis, les danses elles-mêmes sont très jolies. Tu peux y aller avec des amis belges sans problème par exemple* (rires) *»,* dira Laetitia. Pour sa part, la première catégorie de la deuxième génération considère la langue rwandaise et la culture rwandaise comme des pièces importantes de leur identité. Tous nos informateurs de cette catégorie fréquentent au moins une association rwandaise, s'intéressent à la littérature et à la cuisine rwandaise et sont allés au Rwanda au moins une fois. Cependant, la rencontre avec le Rwanda ne s'est pas faite sans remous. Le choc culturel au contact du Rwanda est un des éléments centraux du malaise culturel que rapporte cette catégorie de personnes que nous avons interrogées: *« J'étais étonnée car au Rwanda les gens marchent très lentement. C'est beau car tu te dis : mais pourquoi est-ce qu'ici en Occident on court tout le temps. Mais en même temps ce n'est pas évident à faire. Par exemple, quand il pleut, les gens s'abritent et arrêtent de marcher alors que tu te dis qu'ils pourraient prendre un parapluie. Mais non, tout s'arrête. Là tu te sens en décalage et tu te demandes si tu peux te prétendre réellement rwandaise »* (Jeanine). Il y a toujours, néanmoins, une forme de fascination qui rend le choc culturel supportable. La culture n'est pas remise en question. L'adaptation culturelle est vécue comme le passage obligé vers leur identité rwandaise : *« Tu te trouves bizarre face à cette culture, en même temps tu te dis* : that's it*. C'est la culture de mes ancêtres, des miens. Et tu veux en savoir plus. Intégrer certains éléments dans ta vie »,* (Benoît). Cependant, l'effort ne va pas jusqu'au bout. Jusqu'à la maîtrise culturelle et celle de la langue rwandaise en particulier. *« C'est dans un coin de ma tête. J'ai acheté des livres. Je sais que je dois m'organiser. Trouver quelqu'un pour m'apprendre. Quand ce sera le moment quoi »*, rapporte ainsi Jeanine. La langue et la culture rwandaises sont, pour cette catégorie, conçues comme étant des dimensions importantes de leur valorisation identitaire, mais elles ne sont pas investies massivement et soutenues par des pratiques réelles.

1.2.2.2 Le référentiel panafricain

Dans cette démarche de création d'un discours sur soi valorisant, essentiellement face à la discrimination raciale, la culture rwandaise est parfois subsumée dans la culture africaine : *« La*

culture rwandaise, et en général la culture africaine, est une culture humaniste. Rien à voir avec l'individualisme occidental qui jette les vieux dans des mouroirs que sont les homes pour vieux. L'entraide, les liens avec les gens, tout ça c'est le vrai progrès. Pas la science qu'ils nous bassinent tout le temps. Nous on danse, on rit, on s'aime, mec. Tout le monde est le frère de tout le monde. C'est ça la vraie supériorité culturelle » (Benoît). Nos informateurs dans cette catégorie lisent extensivement sur l'Afrique et les cultures africaines. Il s'agit de chercher dans ces cultures, ou ce qui s'en assimile, ce qui rend fier : *« Tu sais que la culture pharaonique était négro-africaine. Tu vois à quel point ceux qui disent que les Africains n'ont pas de civilisation n'ont rien compris ? On a trouvé des petites tablettes en bois d'il y a plusieurs milliers d'années qui montrent que les Africains connaissaient les tables de multiplication dans la région des grands lacs à cette époque. On ne le dira jamais dans les écoles occidentales »* rapportait Benoît. Dans la même veine, Élisabeth, nous demandait *: « As-tu lu* L'aventure ambigüe *de Cheikh Hamidou Kane ? Il se demande si nous n'avons pas perdu au change en adoptant la culture européenne par l'école. C'est quand même une bonne question quand on voit où va le monde actuellement, non ? Comment est-ce qu'on peut considérer que la chaleur humaine en Afrique est quelque chose de rétrograde ? ».* Au-delà de ces postures plus larges, qui confinent plus à des positionnements idéologiques qu'à une conversion culturelle concrète, nos informateurs introduisent dans leur vie des adaptations culturelles plus tangibles car il s'agit, autant que faire se peut, de se vivre comme rwandais et plus largement comme africain. Parmi ceux, dans cette première catégorie de la deuxième génération, que nous avons interrogés, 3 personnes ont mis sur pied des associations pour la promotion de la culture rwandaise et tous les fréquentent régulièrement. Ils s'intéressent, comme nous l'avons vu, aux danses rwandaises mais aussi à la cuisine rwandaise et plus largement africaine. Dans les faits, le « nous » culturel auquel ils se réfèrent, et qui est chargé de contrer le racisme auquel ils sont en butte, est panafricain. Ayant vécu à Bruxelles au moment où il y avait peu de Rwandais, ceux dont la condition sociale était la plus proche de la leur étaient des Africains originaires d'autres pays. Le réseau africain de leurs parents, constitué de personnes rencontrées à *La Maison africaine*[49] ou sur les campus universitaires, était plus large. Ces informateurs de la seconde génération connaissaient mieux que les informateurs de la première génération que nous avons interrogés les grands auteurs africains et des associations panafricaines telles qu'*Africalia*[50]. Il convient cependant de rappeler que cette catégorie d'informateurs est la plus réduite et qu'elle a été construite, par induction, après coup. Sur un ensemble de 46 informateurs qui ont accepté de nous accorder un entretien – programmé –, seuls 5 répondent aux critères qui les classeraient parmi la première catégorie de la deuxième génération. Par ailleurs, ils possèdent un diplôme de l'enseignement supérieur qui pourrait sans doute contribuer à l'explication de leur choix de la culture comme stratégie identitaire privilégiée. Aucune observation contenue dans cette recherche n'est strictement généralisable à l'ensemble de la population bruxelloise d'origine

[49] http://maisonafricaine.be/fr/ *La Maison africaine* est une association sans but lucratif crée en 1961 pour aider les nouveaux arrivants congolais à appréhender la vie belge. Elle s'est ouverte aux autres arrivants africains plus tard. Son but est d'abord social. Il s'agissait d'apporter une aide au logement, un accompagnement administratif et une communauté au nouvel arrivant.

[50] https://africalia.be *Afrialia* est une association bruxelloise sans but lucratif qui vise la promotion de la culture africaine.

rwandaise, eu égard à la nature de l'échantillonnage plus significatif que représentatif. Les observations concernant la première catégorie de la deuxième génération le sont encore moins, eu égard au petit nombre de personnes interrogées correspondant à cette catégorie. Pour autant, il nous semble que les différences entre les deux catégories de la première génération ne peuvent être analytiquement ignorées.

Cette réponse culturelle à la discrimination, largement partagée par les personnes de la première catégorie de la deuxième génération, Fanon (1952, p. 130) l'a déjà documentée. Elle est celle qu'il attribue à Léopold Sedar Senghor. Pour Fanon, la culture n'est pas uniquement, à travers cette réponse, considérée comme un ensemble organisé de dispositions cognitives, d'attitudes et de comportements qui permettraient de donner du sens à son environnement et d'y évoluer de manière intelligible pour les autres. Elle est ici un outil de réaffirmation identitaire et sa maîtrise n'est pas indispensable à la démarche.

1.2.2.3 Le référentiel afro-américain

En comparaison, l'attitude de la seconde catégorie de la deuxième génération est, pour sa part, bien plus proche de ce que Fanon perçoit dans la négritude d'Aimé Césaire (Fanon 1952, p. 133) qui est, selon lui, moins substantialiste et plus intégrationniste. En d'autres mots, cette réponse encense la communauté de référence sans nécessairement s'appuyer sur des éléments culturels identifiables. Ni la culture rwandaise, ni les cultures africaines ne sont des piliers des stratégies identitaires mises en place par nos informateurs, dans cette catégorie, en vue de faire face à la racialisation de leur condition. Le principe n'a pas été de se prouver égaux en recherchant des contenus culturels, rwandais ou africains, qui peuvent entrer, dignement, en compétition avec ceux occidentaux. Il ne s'est pas agi de s'accrocher à la part de l'Afrique dans la construction de l'histoire humaine pour exister sur le plan identitaire. Ces informateurs n'ont pas mis en place une démarche qui tendrait à prouver leur équivalence aux autres humains. Dans le droit fil de la négritude d'Aimé Césaire, que nous avons évoquée plus haut, leur réclamation de l'égalité raciale, du respect et de la dignité est plus politique et tournée vers l'extérieur. Vers le Blanc. Il s'agit d'être l'exact égal du Blanc mais en continuant à être noir ou plutôt black. Il ne s'agit pas, comme en ce qui concerne la première catégorie de la deuxième génération et la négritude de Senghor, de se construire des raisons pour lesquelles les membres de cette génération méritent de faire partie de la famille humaine, mais d'exiger cette place. La démarche est ainsi intégrationniste dans la mesure où le combat ne vise à aucune prise de pouvoir mais à l'égale considération humaine et elle est, en même temps, non-assimilationniste, car elle ne projette pas l'assimilation en se rendant invisible. Les dynamiques identitaires au centre de cette démarche sont charriées par quelques aspects forts que nos informateurs, dans cette catégorie, partagent très largement : des référents issus 'du monde afro-américain' ou compris comme tels, des stratégies corporelles qui visent à la visibilisation et à la valorisation raciale et des réseaux d'amitié organisés autour de la question raciale.

Pour ce qui est des « référents du monde afro-américain », les figures politiques les plus populaires sont celles de Barack Obama, devant Martin Luther King et Malcom X. Michelle et Barack Obama offrent, en effet, autre chose que leurs idées. Ils offrent le glamour qui rehausse

l'image corporelle du Black : *« Barack Obama et sa femme Michelle sont pour moi le couple parfait. Ils sont beaux* (rires), *intelligents et ils ont de l'assurance. Ils forcent le respect quoi. Et, en plus, ils n'ont pas renié leurs racines noires. Michelle danse avec Beyonce, Barack Obama fait du bumpfist*[51] *avec des gens même les plus modestes. Il marche comme un Black. Il est cool et fier »* résumait Laetitia. Ainsi, Barack et Michelle Obama sont le symbole de bien plus que « l'effet Serena Williams » présent dans la première génération. Ils sont bien plus que le prestige et la réussite black. Ils sont l'incarnation d'une façon d'être fier d'être black. Être « cool ». Contrairement à l'« effet Serena Williams » (qui est, pour rappel, une revalorisation identitaire à travers le prestige et la réussite des personnalités noires), ils constituent des modèles d'être. Nous y reviendrons plus bas quand nous parlerons des stratégies corporelles ; ici, il nous faut rappeler que, bien qu'ils en soient les icônes, Michelle et Barack Obama ne sont pas les seules figures identitaires afro-américaines de la seconde catégorie de la deuxième génération. Des stars du show-biz issues de l'univers Hip-Hop sont également rappelées à cette rescousse identitaire de même que des sportifs, notamment des basketteurs blacks évoluant dans le championnat d'élite américain. À la différence de l'intellectualisme de la première catégorie de la deuxième génération, les personnalités qui font office de figures identitaires doivent leur place à leur image de Blacks qui ont réussi tout en continuant à se vivre comme black et non pas à leurs idées. Ils portent haut l'image du Black tout en offrant une façon distinctive de faire black et d'en être fier. La notoire exception est celle de Nelson Mandela. Abondamment cité, Nelson Mandela doit sa place de référent identitaire à son histoire de vie extraordinaire mais aussi à sa notoriété dans les médias : *« Nelson Mandela est vraiment respecté dans le monde entier. C'est la personnalité politique la plus respectée et après ce que les Noirs en Afrique ont vécu, c'était un juste retour des choses »* rapportait ainsi Florent, ce travailleur social de la seconde catégorie de la deuxième génération déjà cité. Comme pour souligner la puissance de l'image pour toute figure identitaire d'importance, Nelson Mandela est également loué pour son 'charisme'. C'est d'ailleurs sa grande popularité qui fait de lui un référent identitaire de la taille des figures centrales telles que Barack et Michelle Obama, et non pas l'éclat de ses idées. S'il est décrit comme *« presque aussi cool qu'Obama »*, ce n'est pas tant sa pensée politique, que ce qu'il symbolise sur le plan médiatique qui permet d'expliquer sa place dans le panthéon identitaire de nos informateurs de la seconde catégorie de la deuxième génération. Le *bumpfist* n'est pas le seul aspect d'une *hexis* corporelle qui se veut distinctive. Bien qu'elle ne soit pas adoptée par tous, il y a une façon de marcher qui est reconnue comme étant celle des jeunes hommes blacks. Toujours chez les jeunes hommes blacks, une façon de se saluer en tirant la main et le bras de l'autre de manière à ce que les deux épaules droites opposées se touchent. L'un des moments les plus mémorables de l'entretien que nous avons tenu avec Turi et sa sœur Émérite est celui durant lequel Turi essayait de nous apprendre à marcher *« cool »*, et à saluer de la même manière. *« On se salue comme ça avec tous mes potes blacks »* clôturera-t-il ce moment d'ailleurs. En ce qui concerne les informatrices, il y a essentiellement le rapport à la chevelure. Le traitement des cheveux est présenté comme une question identitaire d'importance, autant sur le plan racial que sur celui du genre. Il s'agit de se redéfinir en tant que femme noire. Cependant le message semble bien plus destiné à être adressé au Blanc et à

[51] "Bumpfist" ou "poing à poing" est une salutation qui consiste à toucher, de son poing fermé, le poing fermé de l'autre.

soi-même, qu'aux hommes blacks. Il s'agit d'imposer le corps de la femme black dans l'espace public, et de défier les canaux de beauté occidentaux qui imposent les cheveux longs et lisses comme la marque de la beauté féminine : *« Les cheveux lisses c'est pour les blanches. Je ne suis pas blanche. Pourquoi est-ce qu'on s'attend à ce que j'en ai ? C'est absurde. Je vais dire, il y a plusieurs types de corps et de cheveux et chacun doit faire avec ce qu'il a naturellement. La beauté c'est pas de faire ce qui ne te correspond pas »*, rapportait ainsi Jeanine.

Pour la deuxième génération – et contrairement à la première génération qui a également une manière distinctive de se saluer[52] en ce qui concerne les hommes – ces dynamiques identitaires au départ du corps sont sur-affirmées dans l'espace public. L'objectif est la visibilisation et l'affirmation de soi : *« Il n'y a pas un seul type de cheveux ou de beauté et je ne vois pas pourquoi nous devons cacher notre beauté naturelle »* continuait, par exemple, Jeanine dans le même entretien. Cette visibilisation, en vue d'une affirmation de ses particularités dans l'espace public, est ce qui lie les dynamiques identitaires de la seconde catégorie de la deuxième génération, quel que soit leur genre. L'autre élément qui lie ces dynamiques corporelles est leur origine afro-américaine. Le monde du Hip Hop offre des repères corporels à ce rapport identitaire pour les Rwandais de Bruxelles de la seconde catégorie de la deuxième génération de sexe masculin tandis que le mouvement *Nappy* en fournit au sexe féminin de la même catégorie. En ce qui concerne la gent masculine, ce sont certains aspects d'une *hexis* corporelle caractéristique qui seront adoptés. Comme nous l'avons rapporté plus haut, la manière de marcher et de se saluer tient le haut du pavé. Il y a également une manière de poser pour la photo, en écartant l'index et le majeur d'une main dont les autres doigts sont repliés dans un geste qui pourrait rappeler l'imitation de ciseaux. Il existe une variante qui consiste à plier l'annulaire et le majeur en laissant tendus les autres doigts. Dans les deux variantes, la main est ramenée à la poitrine ou dirigée vers une autre personne présente sur la photo. Ces gestes de la main ne sont pas uniquement populaires chez les Rwandais de Bruxelles de la seconde catégorie de la deuxième génération, l'explication de leur adoption est cependant dans leur origine rapportée au Hip-Hop. Cependant, ce n'est pas l'ensemble du rapport au corps du Hip Hop américain qui a été choisi et intégré dans la *hexis* corporelle de la seconde catégorie de la deuxième génération. Certains gestes, qui sont interprétés comme étant trop éloignés de la norme et risquent de provoquer l'inverse de la fierté recherchée, sont écartés : *« Ils ont quand même des gestes vulgaires ou alors trop voyants. Je ne vais pas me balader avec des chaines de 10 kilos autour de mon cou et une casquette à l'envers. C'est la honte directe »*, rapporte ainsi Turi. Le rapport au corps n'est pas le seul aspect afro-américain pris pour modèle, l'inclination pour la langue anglaise est un autre élément très important.

Cela étant, et pour clore ce point sur la prise d'appui afro-américain comme stratégie de revalorisation identitaire, relevons le rejet du mot « noir » quand il s'agit de se qualifier racialement et le fait qu'il est également lié au stigma postcolonial dans la société belge :

[52] Dans les "entre-soi" rwandais, les hommes se saluent en touchant trois fois le front de l'autre avec son propre front quand ils ont des liens de proximité. Deux fois les côtés du front se touchent et une fois l'avant du front. Cette salutation est courante dans les milieux africains de Bruxelles autres que rwandais et n'est pas une importation rwandaise dans la mesure où elle n'existait pas au moment de l'exode massif consécutif au génocide des Tutsi en 1994.

« Pourquoi black et pas noir (rire) *uumh… franchement je n'aime pas le mot noir. À la limite je préfère négro. On s'appelle parfois négro entre nous. Oui oui. Négro et pas nègre ? Nègre c'est pire que noir. Ca fait euh, sais pas moi, ça fait le temps de la colonisation quoi »* (Turi). Il est à noter que certains intellectuels afro-descendants questionnent l'utilisation du mot « black » par ceux qui ne le sont pas. Pour eux, à l'instar de Virginie Ehonian[53], c'est une manière de mettre sous le tapis la condition du Noir en Europe, laquelle éveille toujours un malaise dont l'origine et les conséquences ne sont pas, à l'heure actuelle, prises en charge comme il conviendrait. N'ayant pas interrogé de personnes identifiées comme noires mais venant d'autres horizons que le Rwanda, nous ne pouvons pas généraliser cette préférence du « black » au « noir ». Il nous semble cependant important de noter que les informateurs de la seconde catégorie de la deuxième génération que nous avons interrogés, ne se reconnaissent pas dans cette revendication d'être désignés comme « noir ». Pour eux, le stigmate qui y est attaché est difficile à supporter même pour des raisons militantes : *« Je peux comprendre la logique. Si on dit 'black' c'est comme si 'noir' n'avait jamais existé et que le racisme contre les Noirs n'existait pas…mais, on n'est pas obligé de porter un nom qu'on trouve insultant pour lutter contre le racisme. Black aussi c'est pas si bien vu que ça, mais au moins il y a une dimension de fierté qu'on ne trouve pas dans le mot noir. Le black, il lutte. Il a une culture qui s'impose et qu'on lui envie. C'est plutôt dans l'autre sens pour moi. Black, c'est le Noir qui ne se sent pas inférieur »*, (Laetitia).

1.2.2.4 Le rapport au genre de nos informateurs de la deuxième génération

À l'opposé de nos informateurs de la première génération, nos informateurs masculins de la seconde génération, toutes catégories confondues, ont très peu abordé les rapports entre les genres. Le rapport personnel au genre est également tout aussi minime dans leurs réponses. *« Eh, je ne sais pas. Normal quoi* (rires). *À la maison on fait tous les travaux ménagers que ce soit ma sœur ou moi. Le linge, le nettoyage… pour le reste c'est les parents qui font. Surtout ma mère pour la bouffe »*, est, par exemple, la seule réponse que nous obtiendrons de Florent, à propos du genre, alors qu'il a été très volubile sur d'autres aspects, notamment celui racial. Ce n'est pas le cas des informatrices de la même catégorie.

Nos informatrices de la seconde génération s'insurgent spécialement contre la place symbolique de l'homme dans la culture rwandaise et les rites de soumission que cette culture impose à la gente féminine dans ses interactions sociales avec les hommes. *« Mettre sa main sur l'autre, vous voyez, lorsqu'on salue un homme âgé, je ne le supporte pas. Pourquoi ? Juste parce que c'est un homme ? C'est quelque chose que je ne supporte pas chez les Rwandais. Ça, je ne le fais jamais »* rapporte, entre autres, Jeanine. Nous tenons cependant à souligner que c'est essentiellement nos informatrices de la seconde catégorie de la deuxième génération qui ont abordé cette question. La taille restreinte du groupe formé par les informatrices de la première catégorie de la deuxième génération est, selon nous, l'explication principale. La remise en question du patriarcat a partie liée avec celle de la figure paternelle détentrice de l'autorité

[53] Ce questionnement est rapporté sur le blog de cet auteur consultable sous ce lien : https://africanlinks.net/2014/02/06/sur-lutilisation-du-terme-black-en-france/

traditionnelle. Au-delà du Pater familias dont le déclin ressenti est surtout rapporté par les pères eux-mêmes, c'est l'inconditionnelle obséquiosité envers la figure de n'importe quel ascendant masculin qui est remise en cause par la nouvelle génération, surtout féminine. *« Les Papas rwandais sont compliqués. Ils veulent être servis et qu'on obéisse sans discuter »* rapportera Émérite par exemple. Dans la continuité, Jeanine critiquera les privilèges que la culture rwandaise aménage aux hommes : *« La culture rwandaise maintenait la femme à la maison. Elle faisait à manger et élevait les enfants. Pas d'autres aspirations. Les hommes pouvaient avoir des ambitions et étaient traités comme des rois à la maison. Franchement je ne comprends pas comment une seule femme peut valoriser une culture comme ça. Ils se tournaient les pouces et on faisait tout pour eux quoi, hé ho quoi ! ».* Contrairement à ce que nous avons rapporté de la part de nos informateurs de la première génération, la critique va au-delà des rapports de pouvoir entre les genres dans des interactions identifiables. Elle vise l'égalité culturelle formelle et générale. *« Il faudra réfléchir à changer tout ça »* terminera d'ailleurs Jeanine.

1.3 La mémoire traumatique et la question ethnique chez les Rwandais de Bruxelles

Pour rappel, nous voulions, à travers ce questionnement, nous pencher sur les tribulations de l'identité ethnique des Rwandais de Bruxelles en nous demandant si, et en quoi, elles sont liées à la mémoire traumatique issue de la violence ethnique qui a émaillé l'histoire rwandaise et dont le paroxysme est sans doute le génocide de 1994.

1.3.1 La première génération

À l'exception de très rares cas, ceux impliquant des informateurs qui se disaient militants, la question ethnique a été abordée à notre initiative. Souvent, nous devions l'évoquer nous-même. Cependant, une fois abordée, la question ethnique ne quittait plus le débat. Cela peut s'expliquer par la sensibilité de ce sujet dans la communauté rwandaise de Bruxelles mais aussi par le caractère inductif des entretiens. La structuration temporelle de la vie de nos informateurs montre, en effet, que des interactions de type ethnique tiennent lieu dans des moments où les Rwandais de Bruxelles peuvent se retrouver ensemble. Ces moments étant, somme toute, bien moins abondants que les moments dévolus à d'autres activités, entre autres professionnelles, la question ethnique n'encombrait pas, d'emblée, nos entretiens. Le placement dans l'une ou l'autre catégorie importée du Rwanda n'apparaît pas jouer un rôle significatif dans la place que les Rwandais de Bruxelles occupent dans l'échelle sociale belge. Comme nous l'avons vu, il existe bel et bien des niches massivement investies par les Rwandais de la première génération, à savoir le service des taxis bruxellois et le domaine paramédical – infirmier et aide-soignant – , mais seul le premier est influencé par le système des solidarités de la communauté rwandaise de Bruxelles et les dynamiques ethniques qui le traversent : *« Les chauffeurs de taxi ont une association et on cotise pour, par exemple, aider un nouveau venu à créer sa société. Eh… évidemment l'ethnie joue… tu ne vas pas cotiser… l'autre c'est qui ? Je peux le dire* (rire)*…tu ne vas pas contribuer à financer le FPR quoi. Ces gens ont leur association. Les nôtres font*

même des soirées pour les fundraisings d'Ingabire[54]*»* (François). C'est donc le temps extra-professionnel qui est majoritairement alloué à la fréquentation des 'entre-soi' rwandais. Par ailleurs, ces derniers constituent, aux côtés de l'espace privé, l'essentiel de la zone d'articulation. Nous reviendrons, d'ailleurs, sur le contraste entre le peu de temps objectivement alloué à la « zone d'articulation » (Barth, 1995, p. 212) et la grande importance des identifications ethniques dans la manière dont les Rwandais de Bruxelles subjectivent leur vie, non sans donner l'impression d'une omniprésence de ces identifications importées du Rwanda. À l'analyse de notre matériau, il ressort trois canaux essentiels dans l'expression des dynamiques ethniques des Rwandais de Bruxelles de la première génération : la fréquentation explicite d'un réseau relationnel – et de lieux – antagoniste, la concurrence mémorielle et l'« originélisme ». Aux côtés de ces trois aspects, massivement présents dans les propos de nos informateurs, les anciens critères de différentiation tels que la roublardise, la naïveté, les caractéristiques physiques, etc. n'ont pas totalement disparu. Ils sont cependant moins prégnants que naguère et ont dans les interviews, surtout été mobilisés sous forme de boutade pour décrire *« des manœuvres politiques »* (Matata) du pouvoir du Rwanda.

1.3.1.1 Le réseautage ethnique

Par *réseautage ethnique,* nous nous référons au fait que dans la communauté rwandaise de Bruxelles, le réseau de fréquentation est, en soi, un marqueur ethnique et qu'il est courant de déduire du réseau attribuable à une personne son identification ethnique ou son inclination politique.

L'ensemble des 25 informateurs de la première génération que nous avons interrogés ont caractérisé les 'entre-soi' Rwandais à Bruxelles selon un continuum qui va d'un Hutu extrême à un Tutsi extrême. La fréquentation explicite de réseaux relationnels, ethniquement différenciés, se traduit dans la cartographie des lieux que fréquentent les informateurs approchés ainsi que dans la description des lieux dans lesquels ils ne vont pas : *« …à Vilvoorde il existe un bistrot et une église pour les vrais des vrais. Ceux du nord qui ont l'accent et tout »*[55] (Chantal).

« Oui oui. J'en connais mais il y a certains que je ne fréquente pas. Oui oui…heu pourquoi ? (Rires) *Il y a des choses typiquement rwandais qui font que tu peux avoir peur ou tu te dis que si quelqu'un te voit dedans il va penser que tu es sympathisant »* (Robert)[56].

Ce réseautage n'est cependant pas aussi hermétique dans les faits qu'il ne l'est dans le discours. Toutes les personnes issues des deux générations ne fréquentent pas ces 'entre-soi' de la même

[54] Pour rappel, Victoire Ingabire est l'opposante rwandaise emprisonnée au Rwanda depuis de longues années et qualifiée de « hutu » par la plupart des médias comme on peut le lire sur cet article de la chaîne de télévision : France24 : http://www.france24.com/fr/20121030-opposante-victoire-ingabire-condamnee-huit-ans-prison-negation-genocide-rwanda-paul-kagame

[55] Les deux provinces du nord-ouest du Rwanda (Gisenyi et Ruhengeri) sont celles dont provient l'essentiel de l'oligarchie au pouvoir sous l'ère Habyarimana. Les habitants de ces deux provinces ont un accent particulier parfois pris pour des raisons identitaires par les personnes originaires de ces deux provinces dans deux bistrots singulièrement connotés « hutu » – Iryinyo à quelques encablures de la porte de Hal et un autre à Vilvoorde.

[56] Robert (nom d'emprunt comme tous les autres) s'identifie comme « Hutu ». Il répondait à des questions sur sa fréquentation des milieux rwandais et plus spécifiquement au sujet d'un bistrot étiqueté comme « Tutsi ».

manière. Certains n'y mettent les pieds que *« trois ou quatre fois par an »* à l'instar d'Emanuel (50 ans) qui dit qu'il n'y va que *« quand j'ai un ami, qui vient d'ailleurs et que je veux qu'il profite de Bruxelles »*. Tous, en revanche, affirment qu'il est impératif de connaître l'identification de l''entre-soi' à fréquenter *« pour des questions de sécurité »*, dira encore Emmanuel. Ce réseautage ne sert donc pas uniquement à éclairer les Rwandais de Bruxelles à propos de la manière dont ils devraient fréquenter les 'entre-soi' rwandais à Bruxelles. Par une diabolisation des réseaux adverses, il nourrit aussi, dans la subjectivité des Rwandais de Bruxelles, l'imaginaire qui aboutit au maintien de l'importance des ethnies importées du Rwanda. Ainsi, certains lieux comme le bistrot *Umubano*, connu sous le nom d'*Iryinyo*[57], ont été décrits comme des repères « d'extrémistes Hutus ». Les informateurs de la journaliste Colette Braeckman[58] affirmaient également que des Hutus de Dendermonde feraient des rondes pour débusquer des Tutsis comme au moment du génocide. Ces propos, non confirmés par notre investigation et non corroborés par la police, font écho à plusieurs autres tenus par nos informateurs dont ceux, emblématiques, d'une personne de passage à Bruxelles qui affirmait, en passant son doigt devant sa gorge de part en part, dans ce geste qui signifie égorger, que des Tutsis se font égorger dans le bistrot *Umubano.* Les bistrots dits « tutsis » ne sont pas épargnés. 11 informateurs sur 25 disaient savoir que les tenanciers de certains établissements tels que le restaurant *L'archipel* utilisent de « *la petite eau »* pour se débarrasser des Hutus et autres opposants au pouvoir à Kigali. Cette diabolisation fait des lieux cités de véritables hétérotopies au sens que donne Foucault (1967) à ce concept, c'est-à-dire de localisation physique des utopies, que la majorité de nos informateurs de la première génération colportent sans vérification, et aux antipodes de ce que nous y avons observé. Nous avons fréquenté des réseaux différents de notre identification dans les milieux rwandais et n'y avons jamais été attaqué, ni empoisonné. Nous n'y avons vu aucun service d'identification. À part des regards appuyés et interrogatifs dans deux bistrots et une église, nous n'avons jamais été importuné. Ceci n'a pas convaincu des informateurs issus de la première génération et qui s'identifiaient comme nous. *« Là vous avez pris des risques. C'est dangereux de faire ce que vous avait fait. Moi je ne peux pas »*, dira Augustin dans un éclat de rire. Pour ceux qui s'identifiaient différemment de nous, la preuve en était donnée que c'étaient les *« milieux opposés qui* [étaient] *extrémistes »* (Chantal) car *« un chercheur* (identifié différemment) *aurait été mangé dans ces milieux-là »* continuera - t-elle. Cette assertion n'est pas non plus corroborée par les faits car Georgette nous rapportait s'être rendue, *« à quelques reprises dans un cybercafé et un bistrot hutus pour essayer de comprendre pourquoi ils étaient négationnistes »*. Elle nous a rapporté que la *« discussion était bien plus cordiale au cybercafé qu'au bistrot mais que rien ne* [lui était] *arrivé »*.

Au-delà des 'entre-soi', il faut pouvoir situer, de la même manière, la personne qu'on rencontre. *« Tu connais quand même la célèbre phrase : quelle est ta famille et d'où vient-elle ? »* insistait,

57 *Iryinyo* est le nom de la commune d'origine, au Rwanda, de l'ancien propriétaire du Bistrot *Umubano*. Cet ancien propriétaire est le frère d'un ancien dignitaire, parmi les plus en vue, de l'ancien régime du président Habyarimana.

58 Ces propos ont été rapportés dans le journal *Le Soir* et sont consultables à l'adresse suivante : http://blog.lesoir.be/colette-braeckman/2014/04/04/en-belgique-les-rwandais-vivent-separes/ (2)

par exemple, Gaspard. C'est de cette manière que nos informateurs expliquent la désignation des 'entre-soi' rwandais à Bruxelles, d'après les noms des tenanciers en lieu et place des noms inscrits sur leur devanture. Chaque tenancier s'inscrit dans un réseau relationnel qui déterminera la clientèle qui sera la sienne et le positionnement ethnique qui sera accolé à cette clientèle.

1.3.1.2 La mémoire traumatique

Au niveau individuel et comme nous le supposions, le tribut familial payé au génocide de 1994 ressort comme une explication de la persistance des identifications ethniques importées du Rwanda. Dans ce cas, la mémoire traumatique est rappelée, soit pour évoquer la « dette morale » (Brion, 2014) à l'égard des victimes du génocide, soit comme attribution identitaire. Comme « dette morale », s'identifier ethniquement revient à honorer la mémoire des victimes : *« Ils sont morts comme nous serions morts car nous partagions l'ethnie. Cela, il ne faut jamais l'oublier »* (Chantal). Cette démarche va dans les deux sens comme le montre le propos de Perpétue : *« Quand j'ai vu mon amie d'enfance couverte de cicatrices et qui boitait car elle a reçu des coups de machette pendant le génocide, je me suis dit : mais qu'est-ce que nous leur avons fait ? Je vis avec son souvenir. Elle fait partie des personnes qui ne peuvent pas parler à un Hutu et je la comprends. Je ne peux donc pas aller la voir pour lui demander pardon mais cela m'a poussée à m'impliquer et c'est comme ça que je me suis rapprochée de l'ambassade du Rwanda ».* Cependant, et comme nous ne le supposions pas au départ de notre recherche, cette démarche est loin d'être majoritaire. Elle est d'ailleurs extrêmement minoritaire car uniquement six personnes de la première génération ont affirmé écarter toute relation avec quelqu'un identifié comme autre au niveau ethnique, en invoquant la mémoire des siens tués pendant le génocide de 1994 et la guerre au Rwanda. Selon nos personnes ressources de terrain, il existerait des lieux où ne se rencontrent que *« des personnes qui ont un trauma et qui ne peuvent pas parler à un Hutu »* (Chantal), et cela pourrait expliquer le fait minoritaire que nous venons de rappeler.

Bien qu'elle soit minoritaire au sein de l'échantillon que forment nos informateurs, tous nos informateurs de la première génération imaginent la dette morale comme omniprésente et la conçoivent comme l'explication première de la persistance des identifications ethniques à Bruxelles. Selon eux, tous les *« Rwandais se méfient les uns des autres. Chacun parle de ses victimes à lui et minimise les autres »* (Jean).

1.3.1.3 L'origine : un truisme

L''origine' a largement été rappelée par nos informateurs, toutes générations confondues, comme une explication évidente de la différence ethnique. Pour les Rwandais de Bruxelles que nous avons interrogés, l'origine est péremptoire. Elle se suffit à elle-même comme opérateur de différenciation ethnique. C'est un truisme. Un allant de soi. *« Origine »* est sans doute un des mots le plus prononcés par les informateurs rencontrés et les plus attachés à l'identité. Dans les faits, seules 4 personnes, uniquement de la deuxième génération, l'ont d'emblée écartée comme explication de la différence ethnique en insistant sur le *« rôle des Belges dans la création des ethnies au Rwanda »* (Patrick).

Il est, à notre sens, plus précis de parler d''origenélisme' en lieu et place d''origine' car ce n'est pas l'origine en elle-même, ainsi réifiée, qui constitue une frontière ethnique mais sa mobilisation dans la démarche différenciatrice. Ceci nous permettrait de la distinguer du 'primordialisme'[59] », l'originélisme n'étant pas, au contraire du primordialisme, dans le domaine de ce qui est supposé empiriquement vérifiable, mais bien dans celui, normatif, de l'interprétation de soi et de l'autre. Sur base de notre matériau, trois propriétés peuvent être déduites de la manière dont l'origine est mobilisée par les Rwandais de Bruxelles : cognitive, attributive et mobilisationniste.

Dans son aspect cognitif, nous nous souvenons des rires de certains de nos informateurs lorsque nous leur avons demandé s'ils pourraient changer d'ethnie : *« …changer ? Et puis quoi ? Que je devienne tutsi ?* (S'esclaffe) *Et comment le pourrais-je ? Comment puis-je changer mes origines ? »*. D'autres phrases, plus dramatiques, illustrent tout aussi bien le caractère péremptoire de l'origine comme critère ultime d'appartenance ethnique, entre autres, cette réflexion de Jeanine : *« S'il s'avérait que mes parents sont en fait hutus ? Heu eh ben ça me ferait quand même bizarre de faire partie des tueurs »*. Historiquement, l'origine n'a pas toujours été un critère, aussi incontournable, de caractérisation ethnique chez les Rwandais. Des passages de la frontière ethnique par adoubement ou chute existaient (Bakunda i'cyicaro, 2006 ; Chrétien, 1997). Cette possibilité, qui semble impensable aujourd'hui par nos informateurs, a été annihilée par l'institutionnalisation de la frontière ethnique par les autorités coloniales quand elles ont décidé de mentionner l'appartenance ethnique dans les cartes d'identité (Chrétien, 1997 ; Vidal, 1998).

Le caractère attributif renvoie à l'obligation, rapportée par certains informateurs, de répondre de leur origine : *« Tout le temps on me dit, tu es de quelle origine ? Ou encore, mais chez vous il fait quand même chaud… l'ethnie c'est la même chose aussi, on me dit : tu viens du Rwanda ? Tu es hutue ou tutsie ? »* (Jeanine). Cette attribution identitaire renvoie à ce rapport d'origination des personnes immigrées que rapporte Christian Poiret dans son article sur les processus d'ethnisation et de raci(ali)sation en France (2011). Selon lui, les personnes de couleur noire ne peuvent pas, en France, échapper à un renvoi à leur culture (ethnisation) ou à leur couleur (racisation). Selon lui, quelle que soit la forme de cette assignation, les origines sont conçues comme étant indéniablement autres. Les personnes finissent toujours par se voir à travers des lunettes imposées et majoritairement mobiliser ces mêmes catégories pour se dire.

L'appartenance ethnique permet aussi de procéder à des revendications politiques. À travers l'ethnicité, l'origine se présente comme un argument mobilisable dans la quête d'une certaine dignité : *« Les Hutus existaient avant le génocide, pourquoi dire qu'être hutu c'est être génocidaire ? Donc un enfant hutu qui est né aujourd'hui est génocidaire ? Il faut arrêter »* (Joseph) ». À l'inverse, l'origine est également mobilisée pour bétonner sa place dans la

[59] Le *primordialisme* est un courant popularisé par Edward Shils (1957) et Clifford Geertz (1963) qui postule que le sentiment ethnique dérive d'une ressemblance et appartient en propre à ceux qui partagent l'héritage culturel transmis par des ancêtres.

hiérarchie victimaire : *« C'est uniquement leur naissance qui explique la mort des Tutsis »* (Jean).

1.3.1.4 Le génocide de 1994 comme lieu de confrontation majeure

Cela transparaît des lignes qui précèdent : le génocide de 1994 au Rwanda est l'aspect le plus évoqué lorsque nous abordons la question ethnique avec nos informateurs. De même qu'il est impossible, à l'heure actuelle, de penser l'identité juive en dehors de la Shoah (Chaumont, 2010) le génocide de 1994 semble s'être imposé comme le terrain principal des dynamiques ethniques inter-rwandaises, reléguant à la marge les anciens éléments différenciateurs. Il est le seul aspect que tous les profils d'informateurs interrogés dans le cadre de la recherche vont relier au fait ethnique. Deux caractéristiques se dégagent de la manière dont le génocide de 1994 est évoqué par nos informateurs.

D'une part, et au même titre que l'origine, le génocide est devenu l'élément principal à l'aune duquel se juge l'appartenance ethnique : *« Je sais que je suis hutu parce que mes parents, mes grands-parents et, au-delà, mes ancêtres l'étaient »*, dira, par exemple, Augustin. Notre matériau regorge de ces références au génocide de 1994 comme classeur ethnique. C'est aussi André, 22 ans, né en Belgique : *« Pour certains, Hutu égal génocidaire… écoute, si on compte bien, il y a des chercheurs qui l'ont fait, il y a eu, pendant le génocide même, deux fois plus de morts hutus que de morts tutsis. Qui sont les vraies victimes alors ? Pourquoi on n'en parle pas ?»*. Comme en contrepoint, Mathieu nous dira que « Les Rwandais ont un problème de qualifications ». Pour lui, « Il y a bien entendu des Hutus qui sont morts mais ce sont des victimes de guerre ou de vengeance. Les seules victimes du génocide ce sont quand même les Tutsis, ce n'est pas la même chose ». Ce faisant, il établit le génocide en marqueur et différenciateur ethniques. Seulement deux entretiens sur 46, toutes catégories confondues, ont réfuté ce lien. Il s'agit d'un étudiant en médecine venu à Bruxelles très jeune et qui dit que ses parents viennent des ethnies différentes et de Pascaline, une infirmière de 40 ans, mariée, selon sa description, à un Hutu *: « Ce ne sont pas les Hutus mais les Interahamwe*[60] *qui ont fait le génocide »*, signifia-t-elle. Souvent le propos est péremptoire et les ethnies sont définitivement chevillées au génocide comme dans cette boutade de Laetitia : *« De toutes façons, le génocide c'est une histoire de Hutus et de Tutsis, point. On peut tourner ça comme on veut mais les Hutus ont tué les Tutsis et moi je pense que ne pas reconnaître ça, c'est de la méchanceté ».*

D'autre part, le génocide de 1994 fournit le vocabulaire où se puisent les nouvelles terminologies d'auto- et hétéro-identification ethnique. « Victime », « extrémiste », « modéré », « génocidaire », « idéologie génocidaire », « pouvoir et guerre » sont les qualificatifs et mots les plus associés aux ethnies, dans les entretiens tenus, à la place des qualificatifs de naguère : « beau », « sournois », « paresseux », « naïf », « résistant physiquement », etc. (Bakunda Icyicaro, 2003 ; Kagame, 1952). Ceci, en fonction de la langue utilisée. Nous y reviendrons plus loin quand nous aborderons la place de la langue dans les

[60] Interahamwe est le nom des miliciens qui, selon l'Organisation des Nations Unies, sont responsables du génocide de 1994

dynamiques identitaires. À ce stade, retenons surtout que ces catégorisations, dont le pivot est le génocide de 1994, sont essentiellement mobilisées en français plutôt qu'en langue rwandaise. Des extraits précédents le montrent, même la deuxième génération est prise dans ces dynamiques identificatoires et c'est surtout l'association « Hutu » et « génocidaire » qui est massivement rapportée comme constituant l'espace essentiel de confrontation ethnique. Les propos déjà cités, tels ceux de Jeanne qui se sentirait « bizarre » si ses parents s'avéraient être hutus car cela la ferait intégrer la catégorie des tueurs, ou ceux de Joseph qui se demande pourquoi Hutu et génocidaire seraient synonymes alors que les Hutus existaient avant le génocide, mettent en lumière la difficulté qu'il y a à penser ces ethnies importées du Rwanda en dehors du génocide de 1994. Le soubassement mémoriel de la première génération est plus large et ses implications dans les dynamiques d'identification et de différenciation ethnique, bien plus grandes. Les fluctuations d'une mémoire officielle – entendue comme la version officielle des évènements historiques (Rosoux, 2006) – construite de manière partisane par les différents régimes qui ont régné sur le Rwanda, permettent à tous les bords de se construire des définitions de soi victimaires. Ainsi, dans les milieux et les situations dédiés à la mémoire, la question ethnique est-elle entièrement phagocytée par les dommages causés par l'ethnie opposée, et par la minorisation ou la négation de l'éventuelle responsabilité de l'ethnie d'identification, qui ne ferait, ou n'aurait fait, que se défendre. L'histoire et l'historiographie particulière du passé rwandais ne sont pas seules en cause[61]. Certaines histoires, rapportées par nos informateurs comme étant très célèbres chez les Rwandais, malgré des fondements historiques douteux, mettent, à profusion, de l'eau dans le moulin de ces narrations. *« Tu sais quand même que Kanjogera (une reine mère de l'un des derniers monarques rwandais), pour se mettre debout prenait appui sur une lance enfoncée dans un enfant hutu…Tu vois à quel point ils savent haïr ? »*[62] (Brahim, 48 ans).

La période féodale a souvent été mobilisée par des informateurs de la première génération, qui s'identifiaient comme hutus, dans l'auto-identification victimaire : *« Tu sais quand même ce que les rois tutsis ont fait pendant des siècles aux Hutus »,* dira par exemple Véronique (51 ans). Dans certains cas, (6 parmi 11 informateurs de la première génération, qui se sont identifiés comme tutsis), ces informateurs se sont appuyés, non seulement sur le génocide de 1994 mais également sur d'autres moments historiques pour isoler la composante 'victime' comme la colonne vertébrale de leur identité ethnique revendiquée : *« Soyons clairs, le génocide a commencé au moment de la révolution hutue de 1959. Depuis lors, les Tutsis n'ont cessé d'être tués et brimés et le génocide est juste la suite logique. C'est ça qui unit.* Never again », disait, par exemple, Robert.

La période de commémoration du génocide constitue ainsi un moment important de cristallisation. D'après ce qu'en disent nos informateurs qui l'ont évoquée, elle semble fonctionner comme une véritable hétérochronie (Foucault, 1967), un moment hors du temps ordinaire où le génocide devient le centre de gravité : *« C'est un moment où on doit se souvenir*

[61] Tous les historiens dont nous avons consulté les ouvrages sur le Rwanda partent ou arrivent au phénomène ethnique. De Claudine Vidal ou Jean-Pierre Chrétien à Alexis Kagamé, en passant par Jean-Paul Harroy, tous ont écrit sur les ethnies au Rwanda en disant écrire l'histoire du Rwanda.

[62] Traduction de la phrase en kinyarwanda : « *uziko ariko ko Kanjogera yahugiraka ku icumu rishinze mu mwana w'umuhutu. Urabona ukuntu bazi kwangana* ?»

d'où on vient et de qui on est » (Jean). La stèle commémorative de Woluwe-Saint-Pierre[63] est devenue le symbole et le lieu emblématique de ce combat pour l'être-victime. *« Certaines associations invitent à s'y recueillir le 7 avril et militent pour que le texte repris sur la stèle mentionne explicitement "génocide des Tutsis" »* tandis que ceux qui y manifestent le 6 avril, sous le slogan, 'hommage à toutes les victimes' sont administrativement arrêtés (Matata). Comme pour confirmer ce propos, le bourgmestre Benoît Cerexhe a explicitement dénoncé « la tenue d'une manifestation de Hutus rwandais » (7sur7, 10 avril 2014), « Hutus qui n'ont rien à y voir » car, de l'aveu dudit Bourgmestre, il leur manque cette qualité de victime que, manifestement, ceux qui ont été arrêtés, réclamaient.

1.3.2 Mémoire traumatique et ethnicité au sein de la première génération

Dans notre problématisation initiale, nous entendions par 'mémoire traumatique' la mémoire des traumatismes vécus en lien avec les conflits ethniques inter-rwandais. Nous supposions que ces traumatismes constituaient un fardeau qui rendait les identifications ethniques indépassables. La deuxième génération n'a pas ce vécu et la question de la mémoire des événements ne peut s'imposer à elle. La 'transmission' est ainsi le biais par lequel nous avons voulu comprendre l'éventuel rôle de la mémoire traumatique dans les dynamiques identitaires des Rwandais de Bruxelles de la deuxième génération. Nous suivions, en cela, des chercheurs tels que Réjak (2003) et Chaumont (2010). Le premier, sur la base de ses travaux sur la centralité de la Shoah dans l'identité juive contemporaine, affirme que la transmission est essentielle dans la construction identitaire de générations ultérieures à des traumatismes de l'ampleur d'un génocide. Le second, au départ du même terrain, insiste sur le contexte historique actuel dans le changement du statut de la victime. Selon lui, « être victime » des événements historiques est un statut actuellement envié et c'est cela qui explique, en priorité, ce qu'il nomme « la concurrence des victimes » (Chaumont, 2010). La « victime » n'est pas uniquement celle qui a subi et vécu littéralement les évènements en question, mais également sa descendance ou ceux qui se revendiquent de ce trait identitaire, en l'occurrence, l'identité juive. C'est cela que nous voulions vérifier dans nos propres travaux et à propos de notre terrain constitué de Bruxellois d'origine rwandaise.

1.3.2.1 La transmission

Avant tout, il nous semble important de rappeler qu'à l'exception de deux cas, tous nos informateurs de la deuxième génération se sont identifiés d'après les catégories ethniques importées du Rwanda : Hutu ou Tutsi. Cependant, et dans la moitié des cas, il n'y a pas eu de transmission directe et intentionnelle sous forme d'un travail éducatif actif destiné à pousser vers ces identifications. *« Nous n'avons jamais parlé des ethnies avec maman. C'est au moment du génocide qu'elle nous a réunis pour nous dire que nos grands-parents, nos oncles et nos tantes avaient été tués pendant le génocide. Nous en avons déduit que nous étions tutsis »,*

[63] Cette stèle commémorative, intitulée *Sous le même ciel*, a été placée en 2004, sous la houlette du ministre des Affaires étrangères de l'époque, Louis Michel, à l'intersection de l'avenue Roger Vandendriessche et de la rue Père Eudore Devroye. Elle est l'œuvre de l'artiste belge Tom Frantzen.

rapportait, par exemple, Jeanine. Cependant dans tous ces cas de non-transmission directe, l'ensemble de nos informateurs ont rapporté avoir vécu dans un environnement culturel où leurs parents, la parentèle proche et d'autres amis d'origine rwandaise et de première génération, parlaient *« tout le temps du Rwanda et de la politique rwandaise et de comment ils se sont retrouvés en exil où on sentait que c'était important »* (Turi). C'est cette importance perçue qui a finalement été déterminante dans le mouvement d'identification ethnique de la deuxième génération.

Concernant l'autre moitié des cas rencontrés, les informateurs à qui les parents ont tenu à expliquer les conflits ethniques rwandais et leur propre positionnement ont en commun de décrire leur famille comme étant *« très politisée ». « Mon père participe à toutes les manifestations. Il est beaucoup dans la politique rwandaise et bien sûr il nous en parle beaucoup »,* rapportait Émérite. L'histoire de la famille est évoquée pour expliquer l'importance des identifications ethniques mais aussi les discours ethniques sans détours en milieu familial. *« Mon père était colonel dans l'armée rwandaise. Il s'est battu loyalement et il est sali. On entend que les militaires hutus ont perpétré le génocide. Mon père a défendu son pays contre des envahisseurs qui voulaient remettre leur ethnie au pouvoir »* (Florence, 26 ans). Cette informatrice ajoutera que leur mère leur parle beaucoup de ce père mort au combat. Dans le même ordre d'idée, si on excepte l'aspect traumatique de la mémoire, on peut citer le cas de Benoît, cet informateur qui est revenu au Rwanda et dont l'identification ethnique lui a appris que sa famille était de lignée royale.

1.3.2.2 Mémoire : discours officiel et concurrence des victimes

À propos de l'histoire, la mémoire que promettent les gouvernements n'est pas forcément similaire à celle des historiens. Elle est plus contextuelle, stratégique et vise surtout à la légitimation de ces mêmes gouvernements et de leur action (Rosoux, 2000). Dans le droit fil de cette idée, Mathieu, dans l'entretien qu'il nous a accordé, insistera sur la conflictualité des mémoires officielles « qui a abouti à créer un problème de qualifications » chez les Rwandais. On peut noter que l'historien Jean-Pierre Chrétien est de cet avis lors qu'il affirme que les différentes versions de la mémoire du génocide de 1994 au Rwanda sont à l'origine d'un « débat sans fin qui déchire le Rwanda » (Chrétien, 2000, p. 1).

La conflictualité mémorielle est au centre des dynamiques ethniques de nos informateurs, non sans évoquer la concurrence victimaire mise en évidence par Chaumont (2010) lorsqu'il évoque le positionnement identitaire face à la Shoah. *« Pourquoi on oublie tous les Hutus qui sont morts dans les camps de réfugiés du Congo ? Vous savez que Kagame a tué des millions de Hutus et de Congolais là-bas ? »,* se demande Émérite en s'insurgeant contre ce qu'elle a appelé *« la volonté de nier que les Hutus sont des victimes aussi ».* Cette interrogation n'est pas éloignée de la position de Joseph qui affirme qu'il y a eu un *« double génocide ».* À l'inverse nous avons des réactions des informateurs tels que Robert, Laetitia ou encore Jeanine qui, en réponse à la même question sur leur version de l'histoire du Rwanda, affirment que *« Les Tutsis sont les seules victimes du génocide. Les Hutus qui ont été tués l'ont été par vengeance »,* pour citer ce propos de Laetitia.

Ces positions sont majoritaires parmi nos informateurs de la deuxième génération. Comme nous l'avons déjà rappelé, seuls deux informateurs dans cette catégorie se sont positionnés en dehors de ce continuum. Pour eux, les ethnies *« tutsie et hutue n'existent pas, ce sont des fabrications des Blancs pour diviser les Rwandais »* (Alain, 20 ans). Il faut dire que ces positions se retrouvent aussi chez nos informateurs de la première génération et qu'elles sont proches des discours officiels du pouvoir rwandais. D'un côté, on peut citer le Président Kagame qui, dans son discours du 30 juin 2013, appelait tous les Hutus à demander pardon pour le génocide commis en leur nom[64], ou encore la position de l'un des principaux partis de l'opposition rwandaise en exil, le RNC (*Rwanda National Congress*), qui appelle, pour sa part, à la reconnaissance d'un génocide qui aurait été commis envers les Hutus[65]. Tous nos informateurs de la deuxième génération ont une version de l'histoire du Rwanda qui pourrait s'aligner sur les différentes versions de la mémoire officielle rwandaise ou encore sur l'historiographie rwandaise qui ne s'en éloigne pas. *« Les Hutus sont arrivés en premier et les Tutsis en dernier. Et c'est par ruse qu'ils ont pris le pouvoir et qu'ils ont transformé les Hutus en esclaves »*. En énonçant cela, Émérite résume la position de 10 informateurs de la seconde génération qui s'appuient sur une cosmogonie rwandaise primordialiste et définissent de manière essentialiste les groupes ethniques comme étant des entités homogènes, installées au Rwanda de manière distincte et à différentes périodes. Cette conception de l'origine des populations du Rwanda est apparue à l'époque de la colonisation allemande, à la fin du XVIII^{e} siècle, et a été entretenue par le régime belge et ceux des deux premiers présidents du Rwanda pour des raisons politiciennes, selon Chrétien et Kabanda (2013). Il convient de souligner que pour nos informateurs l'inclination pour l'une ou l'autre version correspondait aux identifications ethniques. À l'exception des deux cas précédemment cités, nos informateurs insistaient sur les atrocités commises à l'encontre de leur ethnie d'identification en reproduisant, presqu'à l'identique, les versions que nous venons d'aborder. C'est d'ailleurs l'unique domaine où les discours des deux générations se rejoignent. En ce qui concerne la question ethnique, les anciens éléments différenciateurs, qu'ils soient d'ordre biologique – la taille, la forme du nez, etc. –, ou alors d'ordre moral – l'intelligence, le courage physique, etc. – n'ont été abordés par nos informateurs de la deuxième génération que pour en dénoncer l'inanité. Aucun n'a rapporté y croire, au contraire de la première génération dont plus de la moitié trouve que les caractéristiques physiques constituent un indicateur de différentiation ethnique *: « Tu trouves que je ressemble à Kagamé ? Ne connais-tu pas des Rwandais qui lui ressemblent ? Regarde ses généraux »*, répond, en riant, Joseph, pour ne citer qu'un exemple.

IV. Conclusion du chapitre

Ce quatrième chapitre a consisté en l'exposition des résultats de notre enquête de terrain selon les catégories établies dans notre guide d'entretien.

[64] https://www.youtube.com/watch?v=pI2GhnIHbKs

[65] https://blogs.mediapart.fr/faustin-kabanza/blog/180916/le-genocide-contre-les-hutus-le-new-rnc-assume

Dans sa première partie, nous avons caractérisé ce que nous appelons les « milieux rwandais de Bruxelles », en nous appuyant essentiellement sur les données récoltées lors de notre observation participante. C'est ainsi que nous avons dégagé les caractéristiques communes à ces milieux telles que l'« endogénie », un contenu labélisé rwandais dans le discours bien qu'il soit, à l'observation, culturellement hybride, et l'importance des réseaux relationnels dans leur fréquentation.

Dans sa deuxième partie et en guise d'analyse plus verticale, nous avons esquissé les portraits de certains informateurs dont les entretiens nous semblaient caractériser au mieux le type de réponses obtenues auprès des informateurs aux profils similaires. D'un point de vue transversal, ces entretiens nous semblaient représenter l'ensemble des propos récoltés. Les portraits ont été établis en suivant la structure de notre guide d'entretien.

Le troisième point de ce chapitre a été consacré à l'analyse horizontale. Il s'agissait de dégager les régularités qui traversent des entretiens tenus avec des informateurs différents. À travers une mise en perspective générationnelle, nous avons tenté de mettre en lumière ce que chaque génération avait en commun dans les catégories qui charpentaient notre guide, à savoir les stratégies résidentielles et l'habiter de Bruxelles, les pratiques socio-culturelles, cultuelles, professionnelles, les liens sociaux, la mémoire traumatique ainsi que la question ethnique.

Chapitre V : Discussion

Dans le chapitre précédent, nous avons tenté de mettre en lumière les régularités qui traversent les catégories élaborées dans notre guide d'entretien. Ce que pouvaient être les stratégies résidentielles et d''habiter' dominantes chez les Rwandais de Bruxelles, les pratiques socio-professionnelles et les liens sociaux privilégiés ou encore la place de l'histoire du Rwanda dans la vie de cette population. Dans ce chapitre, nous allons essayer de comprendre ce que la description de ces stratégies et pratiques nous disent des dynamiques identitaires les plus en vue chez les Rwandais de Bruxelles. Il s'agira, sur la base des modèles théoriques compilés et en confrontation avec nos hypothèses de départ, de donner du sens aux tendances lourdes – entendues comme étant les dynamiques identitaires les plus prégnantes – et à la variabilité des dynamiques identitaires constatées. Bref, nous allons tenter de répondre à cette question : *« Quelles sont les dynamiques identitaires les plus prégnantes chez les Rwandais de Bruxelles et pourquoi ? »*

I. La première génération : substantialisme culturel, ethnicité, genre et question raciale

Le substantialisme culturel, l'ethnicité et la question raciale sont au cœur des dynamiques identitaires des Rwandais de la première génération, qu'ils soient de la première catégorie de la première génération ou de la seconde.

1.1. Le substantialisme culturel

Comme nous l'avons vu tout au long de l'analyse descriptive, la culture rwandaise est placée au centre des dynamiques identitaires des Rwandais de Bruxelles de la première génération. Que ce soit à travers les cérémonies telles que les mariages et les baptêmes, les festivités comme les spectacles de danse traditionnelle ou d'autres habitudes sociales, la culture rwandaise est rapportée comme étant d'une grande importance dans les dynamiques identitaires des Rwandais de Bruxelles de la première génération. Elle est en premier lieu un garant de la continuité identitaire. C'est, en effet, par elle que le sentiment de la conservation identitaire est assuré. Cette continuité est également celle des habitudes sociales qui viennent du Rwanda et qui seraient observables dans des diasporas rwandaises d'ailleurs. On peut citer les concerts *Igisope*, les bistrots mais aussi les habitudes alimentaires que ces épiceries rwandaises, appelées « Alimentations[66] », nourrissent. Enfin, la culture, appelée « tradition » dans cette occurrence par nos informateurs, s'est avérée être un espace de renégociation et de redéfinition de l'identité et des rapports sociaux basés sur le genre, d'une part, et les rapports intergénérationnels, d'autre part. Comment alors comprendre ces différents rappels de la culture en regard des constructions théoriques que nous avons élaborées au départ de cette thèse ?

[66] Le nom 'Alimentation' est celui donné aux épiceries de même acabit au Rwanda. Il y a donc, dans cette appellation, une volonté de rendre ce lien explicite.

1.1.1 La culture comme espace cognitif

Comme espace cognitif, les stratégies identitaires élaborées servent à maintenir une « unité de sens » (Camilleri, 1998, p. 88). On se souvient que pour Camilleri, la culture est liée à l'environnement qui l'a construite et permet d'évoluer dans cet environnement. Ce point de vue est également défendu, par les sociologues constructivistes comme Berger et Luckmann (2013, p. 1) pour qui, la culture est une connaissance partagée et contextuelle du monde qui nous entoure. Elle nous permet d'évoluer dans ce monde grâce à la compréhension qu'on en a et en nous permettant de nous faire comprendre. Dans la continuité, Camilleri rappelle que le changement d'environnement culturel provoque une remise en question identitaire car les codes culturels intériorisés ne servent plus à faire sens du monde dans lequel nous sommes projetés. Des stratégies identitaires sont alors mises en place pour s'ajuster à cette nouvelle réalité. Selon lui, ces stratégies sont à placer sur un continuum qui va d'un complet rejet de la culture d'accueil à celui de la culture d'origine, en passant par des stratégies médianes faites d'hybridité culturelle.

La création d''entre-soi' rwandais à Bruxelles correspond à une démarche qui vise la continuité identitaire par la préservation de l'unité de sens. Cette stratégie est la même que celle observée, par ailleurs, par Malkki (1995) à propos de réfugiés burundais en Tanzanie. Il s'agit d'arranger, comme on peut, le nouveau monde pour qu'il ne soit pas si différent de l'ancien dans le but de s'éviter un trop grand écart culturel, et donc identitaire, si on suit Camilleri. Les choix amicaux endogènes s'expliquent de cette manière, tout comme la moindre fréquentation, en ce qui concerne la première génération, des lieux de loisirs extracommunautaires. Il s'agit d'éviter, autant que faire se peut, d'être confronté aux codes culturels qu'on ne comprend pas. Pour Camilleri, cela est un choix stratégique car s'adapter à un nouvel espace culturel demande de l'énergie que l'individu peut choisir de ne pas dépenser si des alternatives existent. Ceci est le cas à Bruxelles, grâce notamment à des réseaux rwandais structurés et denses, comme nous l'avons vu, mais aussi grâce aux réseaux sociaux et à la proximité relationnelle qu'ils permettent d'établir ou de conserver, par exemple avec la parentèle vivant en dehors de Bruxelles. Il s'agit de rester proche d'un univers culturel commun malgré l'établissement dans des pays différents, et aux cultures également différentes. L'écart culturel entre la première génération et la deuxième est également un témoin de la prépondérance de cette stratégie de conservation culturelle de la part de la première génération. Comme nous l'avons vu, la deuxième génération, et plus particulièrement la seconde catégorie de la deuxième génération, n'a pas opté pour cette stratégie. Elle ne parle pas la langue rwandaise, par exemple. Cependant les Rwandais de Bruxelles de la première génération ne sont pas enfermés dans des réseaux et des milieux rwandais. Ils sont sur le marché de travail belge, suivent des formations et s'informent sur l'actualité sociopolitique belge. Le domaine culturel est celui qui est essentiellement concerné par ce repli identitaire. Camilleri appelle cette stratégie identitaire : « cohérence complexe » (1998, p. 96). Terme par lequel il désigne la manière dont les individus issus de l'immigration jouent avec les codes culturels de différents univers, en fonction des contextes dans lesquels ils sont immergés et dans un objectif d'économie d'énergie et de protection de l'image de soi.

Toujours dans cette conception de la culture comme univers cognitif à travers lequel l'individu lit le monde, Luckman et Berger (2013) expliquent que le langage est un chaînon essentiel dans la transmission culturelle et dans l'intelligibilité des interactions quotidiennes. Selon eux, les catégories à travers lesquelles nous voyons la réalité sont formalisées à travers le langage. De ce fait, parler une langue c'est voir le monde d'une certaine manière. Cela est également valable quand il s'agit de se définir. Pour Ricœur (1990), rappelons-le, l'identité n'existe que dans le langage. Pour être concis, on n'« est » que ce qu'on pense « être » au moment où on le pense. Mieux, on « est » ce qu'on se dit qu'on « est » au moment où on se le dit. À partir de là, la volatilité de nos identités saute aux yeux. L'identité dépendra de l'univers culturel qui a donné naissance à la langue dans laquelle cette identité est dite, mais aussi des évolutions de cet univers culturel. Pour Foucault (1969, p. 61) *« On ne peut pas penser n'importe quoi à n'importe quelle époque »* et, par voie de conséquence, on ne peut se dire de n'importe quelle manière car on ne peut dire que ce qu'on peut penser (Berger et Luckman, 2013 ; Foucault, 1969).

Pour les Rwandais de Bruxelles de la première génération, les choses ne sont pas simples car ils vivent dans des univers culturels différents. Il existe des réalités vécues en Belgique qui n'ont pas d'équivalent au Rwanda et qui sont donc indicibles en kinyarwanda[67]. De même, certaines choses vécues au Rwanda ne peuvent pas être énoncées en français[68]. Il en résulte une sorte de gymnastique langagière particulière à travers laquelle des Rwandais de la première génération, qui maîtrisent les deux langues et qui discutent entre eux, passent inlassablement de l'une à l'autre, au gré des choses à dire. Parfois, des traductions sont tentées, dans certains domaines, comme celui du choix du prénom pour le nouveau-né. Le résultat de ces traductions peut paraître étonnant pour celui qui n'est pas familier avec la logique culturelle rwandaise. On trouve ainsi des prénoms tels que « Surprise », « Fleuri » ou encore « Bénite » car au Rwanda il est de coutume de formuler un sentiment, un souhait ou simplement un message d'amour à l'égard de son enfant, à travers la manière dont on va le nommer. Dans ce cas, la sonorité ou la mode importent peu, au contraire de la manière dont les prénoms sont choisis en Occident et dans notre cas, en Belgique. Il en découle parfois des difficultés à apprivoiser leur prénom pour les personnes de la deuxième génération dont les réseaux sont plus cosmopolites que ceux de la première génération. Ces difficultés ont motivé, chez certaines personnes que nous avons rencontrées dans le cadre de notre recherche, des changements de prénoms. Dans d'autres cas, ce sont les noms de famille qui ont été échangés contre d'autres plus facilement prononçables par les autochtones. Les changements de prénoms ont, dans tous les cas que nous avons rencontrés, été expliqués en termes stratégiques. *« Un nouveau départ »* (Pierre, 52 ans) qui a pu se traduire par l'abandon d'un prénom dont on ne voulait plus et l'adoption d'un prénom qu'on avait toujours rêvé d'avoir ; ou par la possibilité de garder l'anonymat sur une demande d'asile faite dans un autre pays européen et qui aurait pu hypothéquer celle faite en Belgique. Concernant les noms de famille, deux de nos informateurs ont effectivement mené les démarches permettant de changer leur nom de famille afin d'en adopter un autre plus facilement

[67] Des réalités telles qu'aller en vacances, aller à la mer ou en montagne.

[68] Nous pensons à des rites tels que *gukura ubwatsi* qui consiste à remercier celui qui vous a remercié. Des rites matrimoniaux tels que *gusaba irembo* qui consiste à organiser une fête de demande du droit d'entrée chez les futurs beaux-parents pour, plus tard, revenir demander la main de leurs filles, etc.

prononçable. Dans ces deux cas, rendre la vie plus facile pour leurs jeunes enfants qui auront à vivre en Belgique et dont les noms auraient été difficiles à porter est la raison principale de ce revirement. L'explication renvoie au fait que la logique sous-jacente au nom des adultes, n'étant pas compréhensible en Belgique, elle le sera encore moins pour la génération de leurs enfants. Le sens cède le pas à la stratégie donc.

D'autres exemples montrent les écueils d'une communication établie au départ d'univers culturels différents, même lorsque les protagonistes s'expriment dans la même langue. Pour donner un exemple, la culture rwandaise valorise fortement la discrétion et une phrase telle que *« je ne sais pas où je suis en train d'aller, mais quand je reviens on discutera de tout cela »* est tout à fait banale. En français, son incongruité saute aux yeux. Ce qui est un signe de courtoisie au Rwanda peut ainsi être jugé peu franc, voire peu honnête au départ de la culture occidentale. Cet écart entre les univers de référence – et l'établissement de l'univers culturel occidental comme la norme – complique grandement, en certaines occasions, les façons de se dire. Le cas le plus emblématique est sans doute celui qui entoure le génocide de 1994.

En effet, le mot « génocide » n'existe pas en Kinyarwanda. Des tentatives d'une traduction littérale au départ des langues occidentales, telles que « *itsembakoko* » ou « *itsembatsemba* », existent, mais ne se sont pas imposées. C'est donc le même mot, prononcé à la rwandaise et parfois écrit selon les normes rwandaises – « *Jenoside* » – qui a souvent cours. « *Jenosideri* » est également le mot utilisé pour signifier « génocidaire ». Ceci est dû, à notre sens, au fait que le « génocide » contre les Tutsis au Rwanda est décrit selon une « formation discursive » (Foucault, 1969, p. 153)[69] construite autour de la Shoah et sa distance avec la culture rwandaise conduit à des nœuds identitaires particuliers. En effet, un Hutu n'est pas, au Rwanda, un adepte d'une idéologie extrémiste comme a pu l'être le Nazi, bien que ce dernier puisse servir de modèle à sa description. Pour cette raison, il est impensable, au départ de la langue rwandaise, de décrire une personne comme étant « Hutu modéré ou Hutu extrémiste ». Dans la langue rwandaise, « Hutu » et « Tutsi » ne sont pas des positions politiques sur des continuums où se trouveraient des extrêmes et des centres comme le rappelait, déjà en 1995, Gouteux dans le journal Le Soir[70]. Pour signifier la confusion que peuvent entraîner ces dénominations, Gouteux rappelait qu'on n'a jamais qualifié « les SS d'"Allemands radicaux" ou « d'"Allemands modérés" les anti-nazis ». Cet aspect nous fait dire que le génocide de 1994 au Rwanda est décrit selon une formation discursive bien plus alignée à la Shoah qu'à la culture rwandaise. Ainsi, en parlant en Kinyarwanda, les Rwandais de Bruxelles de la première génération préféreront utiliser des expressions françaises « rwandisées » pour décrire de la même manière que les médias occidentaux ce qui concerne le génocide de 1994.

[69] Foucault appelle « formation discursive » « des régularités » qui se forment « à l'intérieur d'un espace réglé » et qui permettent « l'émergence d'un discours ».

[70] Gouteux, J-P (12/05/1995) *Hutus « modérés » et « radicaux »* Le soir. https://www.lesoir.be/art/hutus-moderes-et-radicaux-_t-19950512-Z09HMC.html

1.1.2 La culture comme enjeu symbolique

Pour Camilleri, l'autre pôle à partir duquel se construisent des stratégies identitaires est l'« l'auto attribution de la valeur » (Camilleri, 1998, p. 92). Au-delà de la différence culturelle qui nécessitera des stratégies identitaires de compensation, la personne, immigrée dans un nouvel environnement culturel, aura à protéger une image de soi remise en question par la migration, a fortiori si elle se sent infériorisée par ce nouvel espace culturel. Pour Barth (1995) également, l'image de soi est centrale lorsqu'il s'agit de choisir des éléments à travers lesquels un groupe ethnique choisira de se définir. D'après lui, certains éléments culturels peuvent être investis comme des porte-étendard identitaires. On le voit, par exemple, avec le rôle confié aux 'entre-soi' rwandais à Bruxelles et autres festivités cérémonielles. C'est à travers eux que les Rwandais tentent de lutter contre le sentiment d'une rupture identitaire. Les fréquenter et les organiser deviennent ainsi une démarche de conservation culturelle. Une démarche rituelle en somme car, comme nous l'avons rapporté supra, l'orthodoxie culturelle n'est pas essentiellement recherchée. Barth (1995) le rappelle, les éléments culturels choisis pour porter le drapeau identitaire peuvent objectivement ne pas être les plus significatifs d'un point de vue culturel. De même, on a vu que pour Camilleri (1998, p. 96), des individus chercheront une « cohérence complexe » en mélangeant, de manière pragmatique mais qui protège leur image de soi, des codes issus de plusieurs univers culturels. Les stratégies identitaires se tiennent alors dans un environnement culturel donné et le choix de celles qu'il convient d'adopter tient également compte du coût interactionnel. Qu'il embrasse le fondamentalisme le plus strict, ou le pragmatisme le plus avancé, l'individu devra prendre en compte le rapport entre le coût et les bénéfices de son positionnement, aux niveaux relationnel, interactionnel mais aussi socioéconomique. Nous l'avons dit, les pratiques culturelles que l'on trouve dans des 'entre-soi' rwandais à Bruxelles tels que des bistrots s'appuient sur des objets culturels belges (les marques de bière, la viande de dinde, etc.) qui seront labellisés rwandais pour l'occasion. Pour Camilleri (1998), l'autre pôle autour duquel s'élaborent les stratégies identitaires est l'image de soi. En cela, Camilleri est proche de Goffman pour qui le respect des cadres interactionnels est conduit par la volonté de ne pas perdre la face ou la nécessité de faire face. Cependant, pour Camilleri deux sortes d'« image de soi » vont contribuer à l'élaboration des stratégies identitaires : l'« image de soi » pour soi et l' « image de soi » lorsque le sujet est en situation d'interaction. Selon lui, et dans ce pôle identitaire particulier, c'est l'économie de ces deux sortes d'image de soi qui permet de comprendre l'orientation identitaire qu'un sujet particulier peut prendre. Dans ce domaine également, la culture sert d'appui et le langage de révélateur. Comme le montre Bourdieu (1982), parler n'est pas uniquement un exercice de partage d'idées. Pour lui, le langage est traversé par des enjeux symboliques que le sociologue peut décortiquer. À l'instar de Fanon (1952), on pourrait dire que chez les Rwandais de Bruxelles, le choix de la langue et de certains éléments langagiers éclaire des dynamiques identitaires particulières. Ainsi, au-delà de la préférence du mot « black » à sa traduction française « noir », la deuxième génération voit dans la maîtrise de l'anglais un éminent signe de distinction au sens que donne Bourdieu à ce concept (1975), soit un outil de classement social : *« Eh ben si tu ne parles pas anglais maintenant, t'es rien… euh pas seulement au niveau opportunités… eh disons que t'es pas assez ouvert quoi, pas assez cool »* (François). Cet informateur, titulaire d'un master en droit, ajoutait plus loin qu'il faut surtout pouvoir faire étalage de sa maîtrise de l'anglais sur les

réseaux sociaux. C'est d'ailleurs surtout dans l'usage de l'anglais sur les réseaux sociaux que s'acquiert ce prestige social que Bourdieu nomme la « distinction ». Un exemple significatif est celui des informateurs de la deuxième génération qui s'exprimaient en français entre eux, lorsque nous nous sommes physiquement rencontrés, mais qui s'interpellent en anglais sur des interfaces virtuelles publiques.

L'anglais n'a pas toujours eu cette place. Au Rwanda francophone d'avant le génocide de 1994, le français était le signe de la culture et du prestige, à l'instar d'une des chansons les plus célèbres de l'époque, *Adera*[71]. Elle racontait un divorce dû au fait que l'épouse ne pouvait plus supporter un époux qui ne parlait pas français et qui ne pouvait donc pas participer aux mondanités de la classe sociale qu'elle fréquentait. C'est également cela qu'exprimait le mot *guporonsora*, une rwandisation du verbe « prononcer », avec une signification substantiellement différente. *Guporonsora* est le fait de parler la langue française avec l'accent français ou belge, en tous les cas avec fluidité et sans ce roulement de la lettre « r » caractéristique de l'accent rwandais. Détenir cet accent était le summum du prestige symbolique lié à la culture. Nombre d'histoires venaient amuser la galerie en se moquant de celui qui, en forçant l'accent, confondait les lettres « r » et « l », par exemple dans le mot « salut » ! Pour les Rwandais de Bruxelles, le changement s'est donc fait à Bruxelles, puisqu'il concerne essentiellement la deuxième génération. Nous pouvons ainsi poser pour hypothèse que ce changement est lié à la mondialisation, à la croissante domination culturelle du monde anglo-saxon, à la place du mouvement d'émancipation afro-américain et aux icônes identitaires noires dont l'anglais est la langue.

Si la langue anglaise domine actuellement au Rwanda, il ne nous semble pas possible de faire l'hypothèse d'un lien direct dans la mesure où la deuxième génération a très peu de contacts avec le Rwanda. Cette hypothèse peut cependant être convoquée pour expliquer l'inclination progressive des élites rwandaises à utiliser l'anglais – au Rwanda et en diaspora – comme on peut le voir dans des forums politiques virtuels. Cette utilisation diffère de celle de la deuxième génération dans l'intensité, dans l'objet et dans l'intention. Elle concerne essentiellement l'espace politique ; *« il faut connaître la langue de l'ennemi »* résumait d'ailleurs Berchmas, un écrivain rwandais ayant fondé une maison d'édition. On pourrait rajouter « nécessité faisant loi », car comme nous l'avons vu, une des formations politiques les plus en vue, le Congrès National Rwandais (RNC), est composée d'anciens compagnons de route, anglophones, du Président Kagame. De ce fait, la plateforme d'opposition formée à Bruxelles se devait d'introduire l'anglais dans sa communication. Cet usage de l'anglais est donc différent de celui de la deuxième génération qui concerne la vie quotidienne. Il est également plus impersonnel et dirigé vers le combat politique.

Par ailleurs, la première génération n'investit pas le kinyarwanda comme une stratégie de conservation de l'identité rwandaise. Il n'y a pas d'initiative soutenue d'apprentissage du

[71] https://www.youtube.com/watch?v=G-YWtV7ZNyw

kinyarwanda[72] comme cela se fait des danses folkloriques, par exemple[73]. Les usages identitaires du kinyarwanda sont endogènes à la communauté. L'exemple le plus frappant est celui des personnes dont les parents, originaires du nord du pays et proches de l'ancien pouvoir, celui du général Habyarimana. Ces personnes qui ont pour la plupart grandi dans la capitale de Kigali ont adopté – et exhibent volontiers – l'accent du nord en réponse aux dénigrements qu'ils disent avoir subis après la chute du régime auquel ils appartenaient. Cet accent n'est cependant pas exhibé à tout-va. Il a son lieu d'exposition, le bistrot *Umubano* connu dans la communauté rwandaise sous le nom d*'Iryinyo,* comme nous l'avons déjà rapporté.

On peut également citer l'exemple des nouveaux sympathisants du gouvernement rwandais[74], qui, depuis leur ralliement, chargent leur langage de nouvelles expressions, forgées après leur départ et fonctionnant comme des emblèmes de ce même gouvernement. Des expressions comme « *Afande* » – comme le rappelle Rugero dans son ouvrage *Afande et autres mots-clés d'une dictature* (2012) – sont de cet ordre. C'est aussi le cas de l'anglicisation de certains mots en kinyarwanda pour coller au « parler populaire » actuel au Rwanda, surtout en parlant du Rwanda. *« So, baragukolinga, bakakumvisha ko ugomba gukunda igihugu »* pourrait être traduit en *« On t'appelle et on te fait comprendre que tu dois aimer le pays »*, comme le relevait Louis, une de nos personnes-ressources de terrain, dont les coordonnées sont renseignées en annexe et qui a participé à l'initiative *Come and see*.

Au-delà de ces aspects langagiers, et pour revenir au substantialisme culturel comme enjeu identitaire, il est à noter que c'est également en invoquant la culture rwandaise, et la solidarité familiale qu'elle exigerait, que les personnes de la première génération que nous avons interrogées expliquent l'assistance financière que tous, sans exception, accordent à au moins un membre de la famille élargie restée au Rwanda ou ailleurs en Afrique. Ici aussi, le respect de la culture s'inscrit dans ce cadre pragmatique que Camilleri nomme la « cohérence complexe » (1998, p. 96). Il ne s'agit pas d'aider tous ceux qui sont dans le besoin mais les plus proches. *« L'essentiel c'est de le faire et quand on ne peut pas, on coupe les ponts »*, dira Louis. Ce qui signifie qu'au départ de la culture rwandaise, il est difficile pour lui, d'envisager un autre type de relation.

[72] « Kinyarwanda » est le nom de la langue rwandaise dans cette même langue. Avec l'anglais et le français, le kinyarwanda est une langue officielle du Rwanda et la seule commune à tous les Rwandais.

[73] Quelques tentatives ont bel et bien existé, au tout début du millénaire entre les années 1998 et 2002 mais elles n'ont pas fait long feu. Cette année 2018, un autre essai vient d'être tenté, de la part de l'association sans but lucratif *Inyange ASBL* (http://www.inyange.com), plutôt connue pour sa célèbre troupe de danse rwandaise. Il est, bien entendu, encore trop tôt pour se rendre compte du destin de cette nouvelle démarche de transmission de la langue rwandaise à la nouvelle génération.

[74] Singulièrement les anciens réfugiés qui ont commencé à retourner au Rwanda à la suite de l'initiative politique *Come and see* mis en place par le gouvernement rwandais.

Photo prise lors d'un mariage dans la communauté rwandaise de Bruxelles. *(Source : photos personnelles)*

Photo d'un dessin de vaches destinées à la dot, symboles de celles, en chair et en os, absentes.

1.2. L'ethnicité

Comme on aura pu le comprendre à la lecture de l'analyse descriptive, l'identité ethnique est massivement présente dans les dynamiques identitaires des Rwandais de Bruxelles de la première génération. Afin d'éclairer les dynamiques ethniques qui ressortent du matériau récolté, nous reviendrons sur les modèles théoriques développés par des auteurs interactionnistes tels que Fredrik Barth (1969, 1995), Erving Goffman (1975, 1989) et Carmel

Camilleri (1998), ainsi que sur les apports de l'approche constructiviste de Berger et Luckmann (2013).

En guise de rappel, Barth (1969, 1995) considère que les ethnies n'existent qu'en opposition et en compétition. Pour lui, le mouvement de différenciation est l'essentiel du jeu ethnique et les différences ethniques, qui peuvent être objectivement constatées, ne sont, à son sens, que des signaux choisis pour signifier et soutenir cette différenciation. Ainsi, il n'existe pas un groupe ethnique s'il n'y pas un autre groupe ethnique auquel s'opposer. C'est la manière dont ces deux groupes ethniques s'opposent qui constitue la dynamique ethnique. Les traits culturels qui vont symboliser et distinguer les ethnies sont, pour l'auteur, des aspects arbitraires dont l'importance importe peu, l'essentiel étant de se différencier. C'est donc la façon dont sont générés les aspects différenciateurs et l'influence de cette différenciation sur les interactions des groupes ethniques qui doivent primer dans l'analyse du phénomène ethnique, et non le recensement des différences culturelles objectivables. La frontière ethnique n'est pas, dans la conceptualisation interactionnelle de Barth, un édifice statique mais une édification inachevée d'un mouvement de différenciation ; c'est cela qui constitue l'essentiel du jeu ethnique. Toujours dans cette logique interactionniste, Barth (1995) affirme que la différenciation ethnique n'occupe pas l'entièreté de l'espace interactionnel des groupes en présence mais la « zone d'articulation » (Barth, 1995, p. 218), qu'il oppose à la « zone de séparation » (Barth, 1995, p. 219), au sein de laquelle le jeu ethnique est absent car il n'y a pas de contact entre personnes identifiées différemment. Les éléments différenciateurs sont donc contextuels et mouvants. Au-delà de l'analyse de la construction de la frontière ethnique, il s'agit pour Barth de comprendre ce qui provoque des dynamiques ethniques dans une société donnée et comment ces dernières s'imposent aux gens.

1.2.1 De l'importation de l'ethnicité rwandaise en terre bruxelloise

Selon Barth (1969, 1995), l'avènement d'une stratification ethnique est lié à la compétition pour l'accès à des ressources rares entre groupes faisant partie d'une même société. Dans cette optique, les membres d'ethnies différentes jouiront différemment des privilèges et ressources matérielles de la société selon la place symbolique qui est occupée par leur ethnie de référence dans la hiérarchie sociale. Pour lui, lorsqu'on se retrouve dans une situation dans laquelle « un groupe ethnique exerce un contrôle sur les moyens de production utilisés par un autre groupe ethnique, on a une relation d'inégalité et de stratification » (Barth, 1995, p. 231).
Cette « générativité » de l'ethnicité (Barth, 1995, p. 205) est suivie par son « impérativité ». C'est le caractère impératif de l'ethnicité (Barth, 1995, p. 217), qui pour Barth explique que les ethnies s'imposent aux personnes. Qu'est-ce qui peut expliquer la persistance de la prégnance des labélisations ethniques importées du Rwanda chez nos informateurs de la première génération ?

Nous l'avons déjà dit, les dynamiques ethniques des Rwandais de Bruxelles concernent essentiellement des espaces-temps publics, physiques et virtuels[75], l'espace privé et, de manière transversale, le génocide de 1994. Comme nous l'avons montré au sujet des stratégies socioprofessionnelles les plus en vue chez les Bruxellois d'origine rwandaise, l'influence des ethnies importées du Rwanda est quasi inexistante lorsqu'il s'agit de trouver un emploi, une formation ou une école. L'explication barthienne, qui veut que la compétition des groupes en présence pour le contrôle des ressources économiques soit au fondement de la raison ethnique, ne peut donc ici être convoquée. Trois explications peuvent être déduites de ce travail de recherche : la continuité des identifications ethniques en tant que réponse à une attribution identitaire basée sur l'ethnicité, la préservation de l'unité de sens et la mémoire traumatique.

1.2.1.1 En réponse à l'attribution identitaire

L'essor, en terre bruxelloise, des identifications ethniques importées du Rwanda a fortement été reliée, dans les entretiens, à la grande exposition médiatique du génocide des Tutsis et la place des ethnies dans le discours qui l'entoure. Le moment important, isolé par nos informateurs de la première génération pour illustrer cet aspect, est le parcours administratif du demandeur d'asile rwandais entre 1994 et 2005, la période d'arrivée massive des Rwandais à Bruxelles. L'Office des étrangers et le Commissariat Général aux Réfugiés, les deux organismes belges chargés d'analyser la recevabilité d'une demande d'asile, demandaient systématiquement à ce que le candidat d'origine rwandaise se positionne ethniquement. C'est en rapport à cette identification ethnique que la demande d'asile était reconnue comme valable. Il était entendu que le régime rwandais était tutsi et que pour le fuir il fallait être hutu. Cette démarche rappelle ce que Barth (1995) énonce comme étant « le caractère impératif de l'ethnicité » (p. 205). Selon lui, dans des sociétés structurées ethniquement, les gens ne peuvent pas faire comme si les ethnies n'existaient pas. Elles s'imposent à eux. En l'occurrence et ce faisant, en liant l'ethnicité à l'obtention du statut administratif de « réfugié reconnu » indispensable à l'installation en Belgique et à la sécurité que cette installation supposait, les autorités belges rendaient l'appartenance ethnique impérative.

Toujours en tant que réponse à l'attribution identitaire, l'ethnicité est gardée en mémoire des Rwandais de Bruxelles par l'invitation régulière à décliner leur ethnicité, au regard notamment du génocide de 1994 des Tutsis. Certains informateurs en arrivent à redouter de se déclarer rwandais de peur de devoir être obligés de décliner leur ethnicité comme le rappelait, par exemple, Floriane : *« Quand tu dis que tu es Rwandaise, on te demande tout de suite si tu es tutsi ou hutu. Parfois je dis que je suis guinéenne* (rires) *».*

Le fait que l'attribution identitaire soit un important catalyseur de stratégies identitaires est un pilier du modèle interactionniste de Camilleri (1998). Selon lui, l'individu ne peut se soustraire à la gestion de l'image qu'on lui attribue à travers certaines dimensions identitaires qui seront,

[75] La toile suit le même pattern que les "entre-soi" physiques. Les blogs et les sites internet les plus connus sont identifiés et classés selon les réseaux de leur propriétaire.

si elles sont majoritaires, prépondérantes dans sa structure identitaire. C'est le cas de l'ethnicité des Rwandais de Bruxelles de la première génération.

1.2.1.2 La préservation de l'unité de sens

Nous l'avons vu, c'est à Camilleri que nous devons le concept « d'unité de sens » (Camilleri, 1998, p. 88). Pour cet auteur, tout chamboulement de l'ordre des choses apporte avec lui des incertitudes identitaires que les individus cherchent à minimiser pour s'assurer d'une « continuité identitaire » (Camilleri, 1998, p. 87) subjective qui protège contre les crises identitaires. Dans la *Construction sociale de la réalité*, Berger et Luckman (2013) ne disent pas autre chose quand ils affirment que la réalité est saisie à travers des catégorisations qui apparaissent comme allant de soi et dont on ne se défait pas à l'envi. Dans le même ordre d'idées, Halbwachs (1950, 1968) insistera sur la force des repères qui structurent notre mémoire individuelle et l'insèrent dans la mémoire collective de la communauté de référence. Selon lui, la mémoire collective joue un rôle essentiel dans la construction identitaire en fournissant des repères collectifs et individuels à la perception de soi. Il citera, en guise d'exemples, les monuments ou encore les dates et personnages historiques.

Dans ses travaux à propos des Burundais en exil en Tanzanie, Malkki (1995) prolonge ce raisonnement en montrant que la mémoire collective est transportée en dehors du pays d'origine et qu'elle sert d'élément de structuration de la nouvelle vie en exil. Comme nous l'avons vu, l'essentiel de la communauté rwandaise de Bruxelles s'est formé suite aux conflits inter-ethniques qui ont secoué le Rwanda et dont le génocide des Tutsis, en 1994, constitue le point culminant. À ce propos, des spécialistes du Rwanda n'hésiteront pas à décrire le Rwanda comme étant un pays dont l'organisation politique a une longue tradition ethnique (Balibutsa, 2001 ; Perraudin, 2003 ; Bakunda icy'icaro, 2006 ; Kagamé, 1952, 1965, 1972 : Reyntjens, 1985, 1995, 1998 ; Vidal, 1991, 2006). À cet égard, on peut d'ailleurs affirmer que la question ethnique a entièrement phagocyté le discours sur le Rwanda, y compris de la part des chercheurs dont les travaux sur le Rwanda se focalisent essentiellement sur l'étiologie des conflits ethniques rwandais. La 'tradition' constitue ainsi une des raisons principales que donnent les Rwandais de Bruxelles de la première génération dans l'explication de l'émergence de l'ethnicité rwandaise à Bruxelles. Aucun entretien n'est exempt d'une référence à la séparation des milieux rwandais à Bruxelles. La présence d'*« une ligne de démarcation entre Tutsis et Hutus »* (Jean) est ce sur quoi tous nos informateurs se sont accordés. Comme d'autres communautés diasporiques, les Rwandais de Bruxelles de la première génération ont essayé de reproduire un monde proche de celui qu'ils venaient de laisser, dans le but de protéger autant que faire se peut une unité de sens indispensable à l'équilibre identitaire. L'encre a abondement coulé à propos de la séparation, sur une base ethnique, des lieux que fréquentent les Rwandais de Bruxelles. Du quotidien belge *Le Soir* [76] à l'organisation *BePax*[77] en passant par le journal *Le Monde*[78], on n'a pas cessé de rapporter la séparation spatiale entre ceux qui sont qualifiés de

[76] http://blog.lesoir.be/colette-braeckman/2014/04/04/en-belgique-les-rwandais-vivent-separes/
[77] http://www.bepax.org/publications/analyses/la-diaspora-rwandaise-etat-des-lieux,0000206.html
[78] https://www.lemonde.fr/afrique/article/2013/04/04/bruxelles-l-autre-terre-des-divisions-rwandaises_3153748_3212.html

tutsis et ceux qui sont qualifiés de hutus. Ainsi et comme on l'a vu dans d'autres diasporas (Malkki, 1995), la recréation d'un monde ethniquement et culturellement structuré comme celui qu'ils venaient de laisser au Rwanda peut s'envisager comme une suite logique.

1.2.1.3 La mémoire traumatique et la question ethnique

Comme on peut le déduire des lignes dédiées à l'histoire du Rwanda, les conflits ethniques qui ont émaillé l'histoire du pays et, notamment le génocide de 1994, ont été massivement évoqués par nos informateurs pour expliquer la persistance, à Bruxelles, de la référence aux ethnies importées du Rwanda. Selon Rosoux (2016), des versions de l'histoire du Rwanda, popularisées par les pouvoirs successifs au Rwanda, constituent des piliers de ces évocations. Il s'agissait, essentiellement, de se présenter comme, au moins, aussi victime que ceux de l'autre ethnie, non sans concurrence (Chaumont, 2010). Ces rappels des versions successives de la mémoire officielle du Rwanda sont au centre du combat politique qui prend également pour scène l'espace virtuel, lequel est, par ailleurs, présenté par nos informateurs de la première génération comme fondamental pour comprendre la persistance des identifications ethniques importées du Rwanda en terre bruxelloise.

Les Rwandais de Bruxelles de la première génération ont vécu, dans leur chair, les conflits ethniques qui ont jalonné l'histoire du Rwanda. La plupart ont perdu des membres de leur famille, certains ont dû parcourir des milliers de kilomètres pour fuir la guerre, d'autres ont vécu cachés, la peur au ventre, ou encore transité dans des camps de réfugiés aux frontières du Rwanda. Il est donc compréhensible que, conformément à notre hypothèse, ils se réfèrent à ces parcours traumatiques lorsqu'ils évoquent l'ethnicité. Ces « blessures morales » (Brion, 2014, p. 1) expliquent le recours à l'ethnicité ainsi que la « dette morale » (Brion, 2014, p. 1) envers ceux que l'on a perdus lors de ces conflits. La structuration ethnique des réseaux rwandais à Bruxelles est également expliquée en ces mêmes termes. Il n'était pas question de se rapprocher des supposés responsables de ces blessures morales. La dette et les blessures morales peuvent sortir de la sphère individuelle et être « politisées » nous rappelle (Brion, 2014, p. 4). En écho aux discours médiatiques qui ont amplifié ces blessures morales et qui leur ont donné une forme narrative, elles font maintenant partie d'un discours sur soi des Rwandais de Bruxelles de la première génération, qui rappelle l'« identité narrative » de Ricœur (1995). *« Nous, les Tutsis, ils nous ont tués mais on ne peut tuer tout un peuple. Nous avons survécu »*, résumait ainsi Jean en rapportant qu'il a perdu *« presque toute sa famille »*.

Dans cette concurrence des victimes, qui résulte de l'omniprésence de l'attribution identitaire post-génocide de 1994, le parcours d'exil fonctionne comme un puissant levier. En effet, certains lieux de transit fonctionnent comme des « hauts lieux » (Remy, 2015, p. 63), à savoir des espaces qui sont situés en dehors de l'espace de tous les jours mais qui jouent un rôle dans la structuration identitaire. Selon Remy, ces hauts lieux attirent en fonction de la quête de l'individu et leur importance dépend de leur prestige auprès de la population concernée. C'est le cas de « Tingi Tingi ». Situé dans la province congolaise du Maniéma, à 400 kilomètres de la frontière du Rwanda, le village de « Tingi Tingi » accueillait, entre novembre 1996 et février

1997, entre 200.000 et 300.000 réfugiés selon les estimations du journal *The Rwandan*[79]. Le 1er mars 1997, d'après l'organisation *Médecins sans Frontières* et *Reed Brody*, un avocat américain qui faisait partie de l'équipe des enquêteurs onusiens envoyés sur place par l'ancien Secrétaire général des Nations Unies, environ 190.000 réfugiés hutus furent massacrés dans ce camp, entre autre, par l'armée rwandaise[80]. Depuis ce camp est devenu un haut lieu fantasmatique de la souffrance ignorée des Rwandais de Bruxelles que nous avons interrogés, y compris ceux de la deuxième génération. *« Un jour ou l'autre, j'irai à Tingi Tingi voir le lieu où les Hutus ont été massacrés et que le monde ne veut pas voir »,* disait, lors de notre visite chez eux, Turi. L'importance de ces hauts lieux dans la construction identitaire se voit aussi dans les productions artistiques. Le 18 octobre 2014, le ballet *Inyange* a consacré son spectacle annuel à la thématique de l'exil. Comme on peut le voir à travers ces images[81], le spectacle *Urugendo - tales of a journey* rappelle fortement les reportages télévisés de réfugiés rwandais fuyant le Rwanda après la prise du pouvoir par le Front Patriotique Rwandais du Président Paul Kagamé. Une chanson a même été consacrée à l'exil. On peut en prendre connaissance dans le clip-vidéo de *Inzira ndende*[82], qu'on pourrait traduire par « Ce long voyage », qui mêle des images réelles de réfugiés rwandais fuyant dans les montagnes congolaises, capturées par les caméras des télévisions occidentales, avec celles issues de la théâtralisation de leur souffrance. Le texte est bien plus explicite. *« Que ce chemin ne soit jamais oublié »* dit la chanteuse. Elle continue en énumérant les camps de réfugiés dans lesquels ont vécu les réfugiés rwandais au Congo tout en disant qu'elle comprendrait qu'on en pleure car elle en pleure aussi. Cette chanson est très célèbre dans les milieux rwandais et très souvent diffusée par des radios associées à la plateforme de l'opposition politique, comme *Ikondera-Info* ou *Itahuka*. Tous nos informateurs de la première génération, qui se sont identifiés comme hutu, ont fait référence à l'exil, ses affres et ses vicissitudes, comme des preuves qui établissent qu'ils sont également victimes. Le rapport *Mapping*[83] des Nations-Unies – établi en 2010 à propos des graves violations de droits humains commises à l'Est de la République Démocratique du Congo sur les réfugiés dits « hutus » et sur les populations congolaises par l'Armée Patriotique Rwandaise et les groupes armés qu'elle soutenait – est relevé comme la preuve absolue du fait que les Hutus sont aussi et indiscutablement des victimes. L'autre évènement historique dont le rappel est massif et est massivement relié, par certains de nos informateurs, à l'ethnicité-victime de ceux qui se sont dits hutus, est le massacre de Kibeho[84]. Le massacre de Kibeho réfère à la destruction, par l'Armée Patriotique Rwandaise, d'un camp de réfugiés hutus, selon les Nations Unies, dans la région de Kibeho, dans le Sud-Ouest du Rwanda, le 22 avril 1995. Plus de 4.000 personnes, dont de nombreux enfants, y ont trouvé la mort selon les médecins militaires australiens qui se sont rendus sur les lieux. *« Ne jamais oublier Kibeho »* est un slogan que nous avons beaucoup entendu lors des manifestations contre la venue du Président Paul Kagame à Bruxelles, également lors de nos entretiens.

[79] http://www.therwandan.com/fr/il-y-a-19-ans-le-camp-des-refugies-rwandais-de-tingi-tingi-etait-detruit/

[80] http://www.rfi.fr/emission/20170314-rwanda-rdc-tingi-tingi-reed-brody-onu-massacre-recit-cij

[81] https://www.youtube.com/watch?v=c0l7m1fIA0I

[82] https://www.youtube.com/watch?v=VdrMFlvppSo

[83] https://www.ohchr.org/documents/countries/cd/drc_mapping_report_final_fr.pdf

[84] http://www.liberation.fr/planete/1995/05/15/le-jour-ou-l-armee-rwandaise-a-tire-sur-les-refugies-de-kibeho-paul-lowe-photographe-a-ete-temoin-du_133256

1.2.2 Le maintien de la différenciation ethnique des Rwandais de Bruxelles

Du réseautage ethnique à la mémoire traumatique en passant par l'attribution identitaire sur une base ethnique, on voit comment les ethnies rwandaises ont non seulement été importées, mais ont survécu et perduré dans le temps. À ces conditions s'ajoutent le réseautage ethnique et l'activisme politique transnational, la gestion de l'image de soi et une déclinaison particulière de l'attribution identitaire, et de la réponse à cette attribution, qui établit l'origine comme un élément incontournable.

1.2.2.1 Le réseautage ethnique

Concernant le réseautage ethnique et comme nous l'avons souligné à divers endroits de cette thèse, il est essentiel d'insister sur sa forme intracommunautaire. La « zone d'articulation », (Barth, 1995, p. 217) est résolument ancrée dans des espace-temps qui sont majoritairement fréquentés par les personnes d'origine rwandaise, des 'entre-soi' où s'organisent des activités socio-culturelles et politiques. Les liens privés, amicaux et familiaux suivent également ce pattern.

Nous avons longuement évoqué l'organisation et la labellisation ethnique des 'entre-soi'. Nous allons ici rappeler que ces deux dimensions ne coïncident pas strictement. En effet, *« cette ligne de démarcation ethnique »* (Jean), qui ressort massivement des entretiens, n'apparaît pas, dans les faits, aussi hermétique qu'elle le laisserait entendre. Il existe un écart, minoritaire certes mais non négligeable, entre la labélisation d'un lieu et sa fréquentation objective. Autant la cartographie des 'entre-soi' rwandais, établie par nos informateurs de la première génération, a les dynamiques ethniques comme pivot – cet aspect est, par ailleurs, unanimement partagé[85] – autant la fréquentation rapportée ne coïncide pas strictement avec la labellisation. Pour être précis et en guise de rappel, seulement trois informateurs de la première génération ont rapporté n'avoir jamais fréquenté des lieux à l'estampille ethnique opposée à leur identification. Tous les autres nous ont dit qu'au moins une fois par an ils se trouvaient dans un lieu – ou avec des gens – identifié comme faisant partie de l'ethnie opposée. Le discours et les pratiques ne suivent pas strictement le même chemin. D'après nos informateurs, les lignes ont commencé à bouger en 2010 lorsque des anciens compagnons d'armes du Président Paul Kagamé ont quitté le Rwanda pour s'exiler dans divers pays, dont la Belgique, et former le « Rwanda National Congress » (RNC). La formation de la plateforme d'opposition qui unira le RNC aux autres partis d'opposition qualifiés de « hutus » se traduira par un remodelage des réseaux rwandais à Bruxelles et par la création de brèches dans des réseaux jusqu'alors fermés aux *out groups*. La labellisation ne suivra cependant pas le mouvement. La cartographie de ces réseaux ne cessera pas de se baser sur les étiquettes ethniques. Le concept de « cohérence complexe » de Camilleri (1998 p. 101) qui voit l'individu procéder à des « liaisons indifférentes à la logique rationnelle »

[85] En effet, aucun lieu n'a été labélisé différemment par nos informateurs bien que tous les "entre-soi" n'aient pas été identifiés par l'ensemble des informateurs de la première génération.

(Camilleri, 1998, p. 101) aux yeux de l'observateur, en picorant selon « la logique de la maximisation des avantages » (Camilleri, 1998, p. 101), peut également, ici, être appelée à la rescousse. C'est en effet parce que les circonstances ponctuelles le demandent que le pas est franchi, lorsque, par exemple, il faut rencontrer une personne qu'on ne peut rencontrer ailleurs. Cela dit, cette fréquentation ne va pas sans malaise et elle est loin d'être tous azimuts. L'intensité de ce malaise sera fonction de la réputation de l'intrus et du lieu car tous les 'entre-soi' ne portent pas la même charge identitaire bien que pratiquement, tous soient ethniquement identifiés. La charge identitaire est liée à la nature de l''entre-soi', à l'histoire des personnes qui fréquentent ces 'entre-soi', et enfin à la réputation du tenancier. L'importance d'identifier les 'entre-soi' rwandais à Bruxelles par les tenanciers prouve ici son utilité. Globalement, les rassemblements organisés par les partis politiques d'opposition et les rassemblements centrés sur la mémoire sont décrits comme étant les plus ethniquement chargés et les plus séparés. Les bistrots, églises et concerts *Igisope* sont, pour certains d'entre eux, rapportés comme étant plus ouverts. Ainsi, bien que tous les 'entre-soi' soient labélisés et identifiés ethniquement, plus le contenu s'éloigne de la compétition politique et de la concurrence mémorielle, plus les 'entre-soi' sont décrits comme pouvant être plus ouverts à l'ethnie opposée. C'est par exemple le cas d'un concert *Igisope* comparativement à un rassemblement commémoratif du génocide des Tutsis de 1994. Des personnes qui ont grandi au Rwanda à la même époque partagent des souvenirs et une nostalgie qu'un concert *Igisope* pourra raviver. Encore une fois, la « cohérence complexe » de Camilleri (p. 101) permet de comprendre ces démarches contextuelles.

Les liens amicaux et familiaux font également partie de la zone d'articulation au sein de laquelle se tient le jeu ethnique chez les Rwandais de Bruxelles. Encore une fois, la rhétorique et la réalité positionnelle ne se recoupent pas tout à fait bien que des tendances lourdes puissent se dégager. Ainsi, ceux, parmi nos informateurs de la première génération, qui déclareront avoir *« quelques amis de l'autre ethnie »* (Louis) ajouteront que ce sont des amis connus bien avant le génocide de 1994. Ces amis seront alors invités à des cérémonies culturelles, telles que des mariages, mais ne les accompagneront pas dans *« certains lieux »* (Joseph).

De nouveaux amis de l'ethnie opposée sont rares. De nouvelles rencontres suscitent de la méfiance. *« Méfiance »* est d'ailleurs l'expression majoritairement associée à cette situation. Goffman parle d'insécurité identitaire pour signifier le malaise qu'éprouvent les personnes face à ceux qu'ils ne savent pas situer par *« reconnaissance cognitive »* (Goffman 1968, p. 85). Il définit cette reconnaissance cognitive comme étant l'acte qui permet d'identifier une personne en regard de son identité sociale ou personnelle particulière. La méfiance que les Rwandais de Bruxelles de la première génération rapportent concerne autant les personnes que l'on ne parvient pas à situer que celles qu'on connaît ou qu'on peut situer sur base du réseautage ethnique. Dans ce dernier cas, c'est une déclinaison particulière de la reconnaissance cognitive qui constitue l'explication principale, et qui renvoie à la difficulté de savoir *« si la personne est extrémiste ou non »* (Georgette).

Parce que le niveau familial découle du réseautage ethnique et de la mémoire traumatique, les mariages inter-ethniques ne sont pas légion. La méfiance et la peur d'une possible sanction par les proches qui permettent à Barth (1995, p. 217) de définir le caractère impératif de l'ethnicité,

se retrouvent ici. Ce n'est cependant pas l'exogamie pure et simple qui est découragée mais bien les mariages mixtes entre personnes identifiées comme tutsies avec celles identifiées comme hutues. À ce titre, il apparaît que les unions avec des Européens et des Européennes sont vues d'un bon œil quel que soit le réseau d'identification. Les conjoints européens sont, par ailleurs, introduits dans les dynamiques ethniques qui évoque le rôle de l'« allié » que décrit Goffman (1968), à savoir des personnes « normales » qui s'acoquinent avec les personnes stigmatisées et qui, de ce fait, subissent, dans une certaine mesure, un rejet lié au stigmate. Dans notre cas, ils subissent surtout la même identification et la même labellisation. Ils seront soupçonnés de 'faire corps' avec l'adversaire, et on s'attendra à ce qu'ils fassent face à son camp. Ainsi, la prise de position d'un Européen influent suscitera-t-elle des questionnements sur ses accointances et sa situation conjugale.

1.2.2.2 L'activisme politique transnational

Aux côtés de l'activité économique, c'est l'activisme politique transnational qui permet aux migrants de forger et conserver des liens entre le pays d'accueil et celui d'origine (Lafleur, 2005). Lafleur explique l'importance de ces liens par trois facteurs : « la marginalisation des immigrés dans leur pays d'accueil » (Lafleur, 2005, p. 16), qui pousserait les immigrés à chercher la valorisation sociale à travers le maintien des liens avec leur pays d'origine, notamment en envoyant de l'argent dans leurs pays d'origine ; « le facteur technologique » (Lafleur, 2005, p. 16) qui rendrait le maintien de ces liens aisé ; et enfin, l'ouverture économique occasionnée par la mondialisation.

Nous avons abordé le versant économique plus haut, au sujet du soutien économique régulier que les Rwandais de Bruxelles de la première génération apportent à leurs proches restés au Rwanda ou dans d'autres pays africains où ils sont exilés. Nous allons ici nous concentrer sur le versant politique. Lafleur identifie trois types d'activités politiques transnationales (Lafleur, 2005, p. 27-28). Premièrement, « Les activités politiques dans la patrie » qu'il qualifie également de « nationalisme de longue distance ». On trouve dans ce groupe d'activités « les politiques diasporiques » mises essentiellement en place par des « communautés empêchées par le pays d'origine de participer à son système politique » ; deuxièmement, « les activités politiques immigrées » qui sont celles instaurées par les communautés immigrées pour améliorer leur sort dans le pays d'accueil ; troisièmement, « les activités politiques entre localités » diasporiques qui ne concernent pas directement les pays d'origine ou ceux d'accueil mais les relations entre lesdites localités diasporiques elles-mêmes. L'auteur rappelle également que les pays d'origine cherchent souvent à prendre le contrôle de l'activité diasporique dans les deux dimensions économique et politique. C'est le cas de Bruxelles qui est institutionnalisée, par le Gouvernement rwandais, comme la capitale de la diaspora rwandaise.

Le fait que Bruxelles ait été désignée comme la capitale de la diaspora rwandaise n'est pas fortuit. Bruxelles abrite le plus important activisme politique de toute la communauté rwandaise, selon le militant des droits de l'homme Joseph Matata : « *Au Rwanda les gens ne peuvent pas parler. Ailleurs les gens sont trop peu et pas assez organisés. Bruxelles est le lieu où l'affrontement entre le pouvoir et l'opposition politique est le plus virulent. C'est là où il y*

a le plus grand nombre d'associations, de partis politiques, de radios, bref la plus grande expression politique de l'opposition. En fait, c'est également la capitale de l'opposition politique (Rires) ».

Cette concentration de la confrontation politique entre le Gouvernement rwandais – à travers son ambassade à Bruxelles et une kyrielle d'associations qui y émargent – et son opposition politique n'influence pas les identifications ethniques des seules personnes impliquées dans l'activisme politique. Nombre d'informateurs qui disent se tenir à distance des manifestations politiques la citent également comme un aspect important dans la continuité desdites identifications : *« À Bruxelles, tu ne peux pas échapper à la politique et les ethnies. Tu rencontres toujours quelqu'un qui en parle. À moins d'éviter tout contact avec tous les Rwandais et les lieux rwandais. »* (Pierre, 52 ans). Cet informateur continuera en insistant sur les ramifications de l'activisme politique, qui s'insèrent dans d'autres 'entre-soi' que ceux strictement dévolus à la lutte politique et qui seraient une particularité bruxelloise : *« Où que tu vas, chez les Rwandais tu retrouves cela. Et ce n'est pas la même chose dans d'autres pays. Ma sœur qui habite au Danemark, c'est la première chose qu'elle me dit quand je vais la voir…comment va Bruxelles et vos commérages ethniques ? »*[86]. D'autres informateurs attachent davantage cette dimension ethnique à Bruxelles qu'à d'autres régions de la Belgique : *« Je vais quitter Bruxelles, je vais aller m'installer en Flandre et quitter les commérages ethniques de Bruxelles »,* disait André qui s'apprête à aller s'installer en Flandre, en réponse à nos questions à propos de sa trajectoire résidentielle.

L'importance de l'activisme politique chez les Rwandais de Bruxelles est amplifiée par les réseaux sociaux, comme nous l'avons rapporté, également par le traitement médiatique de la question rwandaise qui donne une grande place au génocide de 1994 et aux conflits ethniques dont il sert de symbole ultime. Le « moi » se forme à partir des événements qui reviennent souvent dans la vie d'un individu, rappelle Camilleri (1998), en particulier ceux qui hypothèquent la capacité à s'octroyer une image de soi positive. La continuité des identifications ethniques importées du Rwanda est expliquée en des termes qui impliquent l'image de soi. Les expressions « génocidaire », « victime », « médias » et « politique » sont, et de loin, celles qui sont le plus associées aux ethnies par nos informateurs. De l'image, toujours à défendre, de la victime du génocide attaquée *« par méchanceté »* (Georgette), à celle du génocidaire dont il faut se défaire sans relâche, les identifications ethniques des Rwandais de Bruxelles sont incontournables, du fait aussi, on l'a dit, de leur médiatisation.

1.2.2.3 L'omniprésente attribution identitaire

Poiret (2011) l'a déjà montré, les personnes d'origine africaine sont tellement sommées de décliner « leurs origines » qu'elles en arrivent à se voir principalement à travers ces origines.

[86] L'expression utilisée est celle rwandaise "*amatiku*". Il peut effectivement être traduit en "commérages" si on y ajoute une dimension conspirationniste importante. Ce ne sont donc pas des ragots innocents mais ceux qui sont destinés à faire mal.

« "Tu es Rwandaise ? Hutue ou tutsie ? C'est qui encore qui a tué les autres ?" Est la phrase qu'on attend en premier quand on dit qu'on vient du Rwanda » (Laetitia). Nous ne nous attarderons pas sur l'attribution identitaire que nous avons déjà évoquée. Ici, nous allons surtout revenir sur l'attribution d'un trait identitaire compris comme un stigmate par ses porteurs. À ce sujet, Goffman (1975) nous dit qu'un trait identitaire peut être considéré comme un stigmate invisible si son possesseur estime que ledit trait identitaire peut le rendre discréditable. Le discrédit possible est surtout rapporté par nos informateurs qui se disent hutus, notamment comme cela a déjà été abordé, parce que la vulgate concernant le génocide de 1994 relie « Hutu » et « génocidaire ». Le discrédit possible n'est pas la seule raison pour laquelle certains de nos informateurs de la première génération préfèrent taire leurs origines rwandaises. Devoir, encore et encore, expliquer ce qui s'est passé au Rwanda, *« le problème des Rwandais »* (Laetitia), est décrit comme étant émotionnellement épuisant. Cela revient à *« toujours rappeler qu'on vient d'un pays à problème »* (Laetitia). Ces informateurs préfèrent, lorsque c'est possible, restreindre les situations où ils pourraient être amenés à parler de leur histoire, en concordance avec ce que dit Goffman (1975) lorsqu'il parle de la gestion de l'information sociale. D'après lui, dans l'économie identitaire, cette gestion devient prioritaire chez des personnes pour lesquelles certains aspects de l'histoire de vie – leur identité virtuelle par exemple – ne peuvent s'assumer sans altération d'une image de soi qu'ils veulent protéger (Goffman, 1975). Camilleri (1998) va un cran plus loin en affirmant que, pour des individus qui vivent dans un environnement qui ne leur permet pas de s'attribuer une image positive, la rigidité identitaire qui en résulte peut conduire au fondamentalisme. En tous les cas, la nature stigmatisable des identités ethniques associées au Rwanda est rapportée par nos informateurs comme une des causes de la continuité des identifications ethniques importées du Rwanda.

L'attribution identitaire fait partie d'une réalité que rencontrent souvent les personnes racisées, comme le rappelle Poiret (2011). Il appelle d'ailleurs « rapport d'origination » le principe d'après lequel ces personnes sont continuellement sommées d'expliquer leurs origines. Selon lui, dans une sorte de renversement, ces personnes se verraient principalement à travers les origines dans lesquelles elles sont enfermées. En cela, il rejoint Goffman et Camilleri. Pour notre part, nous pensons que le rapport à l'origine ne concerne pas, ou plus, uniquement les personnes racisées. Nous pensons que le rapport à l'origine fait partie d'une formation discursive omniprésente[87] qui lie l'origine à l'authenticité et qui permet d'expliquer, par exemple, des expressions telles que « beauté naturelle », mobilisées massivement par des personnes de la deuxième génération faisant partie de la mouvance *Nappy* sur lequel nous nous étendrons plus loin. C'est, selon nous, cette formation discursive – l'origine comme étant la dimension première des mouvements identitaires – qui permet de comprendre des descriptions comme « Bleu Blanc Belge », « Français de souche », etc. Elle diffère de l'identification au stigmate de Goffman (1975) ou de la stratégie identitaire basée sur une survalorisation de la dimension stigmatisée (Camileri, 1998), qui peuvent expliquer des dynamiques identitaires

[87] Pour rappel, une formation discursive est définie comme étant « ensemble de règles anonymes, historiques, toujours déterminées dans le temps et dans l'espace qui ont défini à une époque donnée, et pour une aire sociale, économique, géographique ou linguistique donnée, les conditions d'exercice de la fonction énonciative » (Foucault 1969, p. 153)

telles que « black is beautifull ». Cette formation discursive est plus large. Dans la bouche de certains de nos informateurs, elle inclut des dimensions environnementalistes que nous n'avions trouvées nulle part ailleurs. *« Nous ne sommes pas blanches. Elles sont jolies avec leurs cheveux longs et nous sommes jolies avec les nôtres. Il faut rester naturel. La nature est belle »*, disait Jeanine par exemple en expliquant que défriser ses cheveux crépus suppose l'utilisation de produits chimiques dangereux pour le corps et pour la nature et qui altèrent la beauté naturelle *« des filles rwandaises ou blacks »*. C'est pour cette raison que nous préférons parler d' « originélisme », afin d'inclure la dimension cognitive qui nous semble manquer dans le « rapport d'origination » de Poiret (2011). À notre sens, l'importance des 'racines' et de la rétrospective biographique ne concernent pas seulement les personnes racisées bien que cette importance puisse être accentuée par l'omniprésente attribution identitaire à laquelle elles font face. C'est, selon nous, parce que nous vivons dans un univers idéologique qui établit l'origine comme une dimension identitaire incontournable, que la grande majorité de nos informateurs se sont dits déstabilisés lorsque nous leur avons demandé s'ils ne pouvaient pas changer d'ethnie ou abandonner celle à laquelle ils s'identifiaient. L'injonction à l'introspection est liée à notre époque qui a vu, selon Berger et Luckman, le concept d'identité connaître une telle inflation qu'il a transcendé le monde du « commerce des idées » (2013, p. 23). L'identité fait désormais partie du paysage commun et oriente, justifie et explique un éventail très large de rapports sociaux. Elle est devenue un argument, une justification des actions politiques, un cri de ralliement des minorités de toutes sortes, une définition de ce qui différencie toutes sortes de choses de toutes sortes d'autres choses.

Les Rwandais de Bruxelles ne pouvaient sans doute pas se tenir à l'écart de ce contexte marqué par l'inflation identitaire au sein de laquelle l'origine occupe une place importante. Cela explique, en partie, pourquoi le recours à l'ethnicité est présenté, par nos informateurs, comme un allant de soi primordialiste, bien que dans les faits il soit contextuel et changeant.

1.2.3 La différenciation ethnique des Rwandais de Bruxelles

Selon Barth (1995), on l'a vu, les ethnies n'existent qu'en opposition et en compétition. Se proposer d'étudier les relations ethniques revient donc à analyser comment les ethnies construisent des différences qui ne seront que contextuelles. Pour Barth, les différences constatées objectivement ne sont que des signaux choisis pour signifier et soutenir la différenciation. Si on le suit jusqu'au bout, les ethnies sont des constructions sociales artificielles basées sur des différences tout autant artificielles bien que ces dernières puissent se vivre comme naturelles.

Les éléments différenciateurs que nous rapportons ici ne sont pas les seuls possibles. Ce sont ceux dégagés, dans le moment actuel et l'espace bruxellois. On pourrait dans le futur, où ailleurs, voir émerger d'autres aspects différenciateurs sans que l'intensité de la frontière en soit affectée. C'est donc un instantané que nous proposons ici.

Comme on l'a vu, le contenu de la frontière ethnique peut être de deux sortes, non mutuellement exclusives, non obligatoirement associées dans la construction de chaque frontière ethnique :

d'une part, les signaux manifestes tels que les signes vestimentaires, la langue, l'habitat ou le style de vie plus général ; d'autre part, des aspects impalpables mais non moins importants tels que des critères de jugement, qu'il soit moral, d'excellence, ou autres (Barth, 1995, p. 211). Qu'en est-il des Rwandais de Bruxelles ?

1.2.3.1 Une différenciation ethnique peu culturalisée

Globalement, la différenciation ethnique au sein de la communauté rwandaise de Bruxelles est peu culturalisée. Les groupes ethniques ne se sont, en effet, pas choisi de marqueurs culturels distinctifs. Deux tentatives, bien restreintes, d'une élaboration de la frontière ethnique selon le premier topique, soit celui des aspects culturels et diacritiques visibles, peuvent être identifiées. On pourrait y ajouter une autre tentative, tout autant circonscrite, l'adoption de quelques éléments langagiers aux fins de différenciation.

La première tentative est celle de certaines troupes de danse traditionnelle rwandaise dont le choix des types de danse est fonction des ethnies qui leur sont attribuées.

La deuxième tentative d'une culturalisation de la frontière ethnique est celle qui concerne les cérémonies des mariages intra-rwandais. En grande majorité, dans les communautés rwandaises de Bruxelles, tout comme au Rwanda avant 1994, les femmes devaient porter des saris traditionnels lors des cérémonies de mariage. À Bruxelles, on voit dans certaines fêtes de mariage, des hommes porter une tenue traditionnelle peu courante. Cette tenue est constituée d'un sari semblable à celui que portent, et que portaient systématiquement, les femmes dans ce type de cérémonie, d'un sceptre et d'une couronne de petites perles ressemblant à celui que portaient les Rois rwandais. Cette tenue est décrite par une partie de nos informateurs comme une *« apologie d'une monarchie qui a été terrible pour les Hutus »* (Matata).

En ce qui concerne le maniement du langage comme instrument de différentiation, on peut identifier deux formes : le fait d'arborer un accent caractéristique (prosodie) et la création ou l'introduction de nouvelles expressions. Pour ce qui est de l'accent caractéristique, nous pouvons rappeler cet exemple déjà cité de la mise en valeur de l'accent du nord-ouest du Rwanda, la région de feu le Général Habyarimana, par des gens qui ne l'avaient pas avant leur arrivée en Belgique. Ces mêmes personnes expliquent que, ce faisant, elles affirment leur fierté régionale, celle du président renversé, région qui serait *« diabolisée par tout le monde »* (Jacques, 45 ans). Cette démarche est conforme au retournement du stigmate documenté par Goffman (1975), mais aussi par Camilleri (1990) qui parle de stratégie de sur-affirmation identitaire.

Un autre exemple de cette évolution de l'intonation langagière à des fins identitaires est le changement de la tonalité de certains mots rwandais par des informateurs qui fréquentent la plateforme de l'opposition. Au contraire de la manière dont les mots sont traditionnellement prononcés en langue rwandaise, la dernière voyelle reste suspendue comme s'il s'agissait toujours d'une question. Nous avons aussi constaté l'introduction d'un nouvel idiome, venu du Rwanda d'après 1994, auprès de ceux qui retournent au Rwanda, y compris dans le cadre du

cadre du programme *Come and see*. Des mots comme « *Afande* »[88] et d'autres formulations telles que celle qui consiste à dire « *au Rwanda* » « *i Rwanda* » plutôt que l'usuel « *Mu Rwanda* » sont ainsi utilisés en signe de marque d'appartenance et critiqués par les autres sous ce même motif.

Notre matériau ne contient aucun exemple de la culturalisation de la frontière ethnique au-delà de ces trois exemples qui sont loin d'être transversaux. Il s'agit d'une démarche de niche qui est peu connue en dehors de ces niches.

Nous allons, dans les lignes qui suivent, nous étendre sur les aspects différenciateurs transversaux, et pour lesquels une sanction existe pour le récalcitrant. Nous verrons que certains aspects, entre autres l'origine, sont essentialisés de façon à rigidifier les appartenances attribuées.

Trois éléments ressortent des entretiens réalisés comme étant les signes différenciateurs principaux et transversaux, si on excepte, pour certains d'entre eux, la deuxième génération : le réseau relationnel d'identification, la concurrence mémorielle et l'originélisme. Les anciens critères de valeurs – tels que la roublardise, la naïveté, les caractéristiques physiques, etc. – associés aux ethnies au Rwanda (Bakunda I cyicaro, 2003) n'ont pas totalement disparu du discours différenciateur mais sont devenus bien moins prégnants. Ils ont cédé du terrain face au génocide de 1994 qui occupe le centre du discours ethnique chez nos informateurs de tous bords. Cela est tout à fait compréhensible si l'on se base sur la modélisation que Barth fait de la construction de la frontière ethnique. Selon lui, la zone d'articulation – l'espace conflictuel – et les ressources que se disputent les ethnies en présence influent sur le choix des éléments différenciateurs. Construits au Rwanda, à un moment où ces identifications ethniques renvoyaient à de la compétition politico-économique, il est compréhensible que ces anciens critères de différenciation soient minorisés à Bruxelles, au contact d'autres phénomènes identitaires et de la centralité du génocide de 1994 dans le discours sur le Rwanda. Dans les faits, le génocide fait actuellement office de seule réelle zone d'articulation dans la mesure où aucune « interdépendance économique » (Barth, 1995, p. 218) ou politique, basée sur les catégorisations ethniques importées du Rwanda, n'est identifiable à Bruxelles. L'espace virtuel, qui sert bien plus que celui physique de lieu de confrontation, montre à suffisance l'importance du génocide dans les dynamiques identitaires des Rwandais de Bruxelles.

1.2.3.2 Le réseau relationnel d'attribution

Identifier le réseau relationnel d'une nouvelle rencontre est important dans la communauté rwandaise de Bruxelles car c'est par cette démarche que s'opère d'abord l'étiquetage ethnique. Dans la communauté rwandaise de Bruxelles, et en ce qui concerne la première génération, il est usuel de déduire l'identification ethnique et politique d'une personne de son réseau de fréquentation. La séparation des 'entre-soi' rwando-bruxellois, ici largement documentée,

[88] « *Afande* » signifierait commandant ou supérieur. Il est, à l'origine, utilisé dans l'Armée Patriotique Rwandaise du Général Paul Kagame. Il est à l'heure actuelle utilisé également par des civils en signe de déférence (http://www.refworld.org/docid/3f7d4e4411.html)

prend alors tout son sens. La dynamique est, en effet, bien plus « inclusive-exclusive » que celle, interdépendante, qu'observe Barth (1965) chez les Furs et les Baggalas du Darfour ou les Pathans d'Afghanistan dont l'identité ethnique est liée à une manière de vivre. Cette dynamique est loin de celle des groupes ethniques qui occupent des niches différentes dans l'exploitation des ressources et qui doivent, pour leur subsistance collective, organiser une collaboration à travers des zones d'articulation qui serviront aussi de scènes où s'afficheront des différences symboliques. La dynamique ethnique des Rwandais de Bruxelles ressemble plutôt à celle des groupes en conflit que décrivent Tajfel et Turnel (1979, 1986) et dont l'intensité de l'attachement au groupe d'identification est liée à l'intensité du conflit perçue entre les groupes en opposition. Ce qui est par ailleurs compréhensible dans la mesure où, à Bruxelles, non seulement la survie des Rwandais n'est pas liée à leurs identifications aux ethnies importées du Rwanda, mais aucune de ces ethnies n'a la maîtrise des ressources économiques qui seraient indispensables à l'une ou l'autre, ou à toutes les deux ensemble. Les zones d'articulation physiques et régulières ne sont donc pas indispensables aux interactions de la vie courante des personnes qui s'identifient à ces ethnies et auxquelles elles sont attribuées. Dans cette mesure-là et si on continue à suivre Barth (1995), les identifications ethniques devraient s'atténuer et graduellement disparaître. Il n'en est rien comme nous l'avons vu, et au-delà du rôle de révélateur ethnique attribué au réseau relationnel, l'origine et le génocide de 1994 constituent d'autres dimensions à travers lesquelles se lisent les appartenances ethniques.

1.2.3.3 L'origine

Nous avons déjà évoqué la place de 'l'origine' dans les dynamiques identitaires des Rwandais de Bruxelles, et au-delà, à travers ce que nous avons appelé « l'originélisme ». Nous n'y reviendrons pas outre mesure ici et nous concentrerons sur l'origine en tant qu'identité attribuée.

L'origine est, en effet, ce que les Rwandais de Bruxelles essaient de deviner de prime abord chez la personne d'origine rwandaise qu'ils rencontrent pour la première fois, à travers les traits de son visage, sa biographie ou les lieux qu'elle fréquente. Il s'agit d'identifier ce qui est contenu dans *« la célèbre phrase : quelle est ta famille et d'où vient-elle ? »* (Joseph). L'origine catégorise de manière définitive, comme le résume de manière emblématique cet extrait d'entretien : *« changer d'ethnie et devenir tutsi ou twa ?* (rires). *Mais ce n'est pas possible. Je suis né comme ça et mes parents sont nés comme ça »* (Joseph). L'auto-attribution identitaire suit le même pattern. En effet, on l'a dit, l'actuelle formation discursive originéliste oriente la subjectivation par le fait de l'établissement de l'origine comme fondement incontournable de l'identité. Rappelons-le, une nouvelle fois, seuls deux informateurs sur l'ensemble de notre corpus ont explicitement remis en question l'origine comme catégorie définitionnelle de l'identité ethnique.

1.2.3.4 La concurrence mémorielle

« L'une des composantes essentielles de toute identité collective réside dans l'interprétation qui est donnée à l'histoire de cette collectivité », souligne Rosoux (2002, p. 1). Ces interprétations

peuvent être conflictuelles et ne pas offrir un chemin aisé vers la construction de l'identité collective. Paul Ricœur referme la boucle en établissant le lien entre ces interprétations et la structuration de l'identité individuelle. À travers ce qu'il appelle « identité narrative » (Ricoeur, 1990), il montre que le sentiment de soi, qu'il nomme « ipséité », et la perception de soi comme même individu à travers le temps, soit la « mêmeté », sont des constructions narratives, tributaires des événements qui jalonnent notre vie et des discours identitaires qui nous marquent.

Les résonnances identitaires des discours conflictuels, en ce qui concerne le génocide de 1994 au Rwanda et plus largement les conflits ethniques qu'a connu ce pays, émaillent notre texte. En plus de la centralité du génocide des Tutsis dans le discours sur soi, à travers les ethnies, il est attendu des Rwandais de Bruxelles qu'ils s'alignent sur les versions mémorielles portées par les leaders de leur ethnie d'attribution et d'identification. *« Tu connais l'ethnie de quelqu'un à la manière dont il parle de la guerre du Rwanda et du génocide »* (Joseph) est une conception largement partagée par nos informateurs de la première génération. Parfois, de manière assez inattendue lorsque cette catégorisation ethnique est conférée à une personnalité publique, sans origine rwandaise connue, en raison de ses prises de position en faveur de l'une ou l'autre version. Des professeurs d'universités européennes ont ainsi été qualifiés de hutus ou de tutsis par nos informateurs de la première génération qui ont abordé le sujet sur la base de la version de la mémoire officielle qui leur était attribuée. Les autorités rwandaises sont également accusées de procéder de la sorte en taxant d'extrémiste toute voix critique : *« Pour le Rwanda, quand tu parles des victimes du FPR, tu es génocidaire même si tu es blanc et que tu n'as jamais mis les pieds au Rwanda* » affirme, par exemple, le militant des droits de l'homme Joseph Matata. De manière plus nuancée, ce propos est repris par la politologue Susan Thompson (2011). Dans cet ouvrage sur la résistance quotidienne des paysans rwandaise à l'ère de réconciliation post-génocide, elle affirme que toute voie dissidente est mise hors la loi sous l'accusation de « promotion de l'idéologie génocidaire » ou de « négationnisme » (Tompson, 2011, p. 9). Pour Thompson, le gouvernement du Président Kagame promeut une version de l'histoire qui divise les Rwandais en « victimes-tutsies » et « bourreaux-hutus » et est loin d'être propice à la réconciliation nationale. Cette version a, comme nous l'avons vu, des répercussions sur la structuration de l'identité ethnique des Rwandais de Bruxelles, y compris chez ceux de la deuxième génération. C'est d'ailleurs l'aspect qui a été le plus mis en avant lorsque nous avons évoqué les identités ethniques avec nos informateurs. Ceci est en conformité avec ce qu'affirme, entre autres, Camilleri (1998) lorsqu'il dit que des stratégies identitaires de protection du 'Moi' sont mises en place quand des individus sont confrontés à des « atteintes à l'auto-attribution de la valeur » (Camilleri, 1998, p. 88). Selon lui, des personnes dans cette situation vont donner plus d'importance au trait identitaire attaqué et déployer plus d'énergie à sa défense qu'à d'autres dynamiques identitaires. D'après lui, dans les cas les plus extrêmes, le trait dévalorisé est tellement hypertrophié qu'il s'accapare tout l'espace du Moi. L'individu n'arriverait alors plus à se voir autrement qu'à travers le trait assailli.

1.2.4 Du contrevenant

Pour qu'existe une frontière ethnique, des possibilités de sanction du contrevenant doivent selon Barth (1995) être élaborées. Il parle à ce sujet, on l'a vu, du « caractère impératif de l'ethnicité »

(Barth, 1995, p. 217). Selon lui, les individus sont conduits à adhérer aux valeurs de leur groupe sous peine de sanctions, par ailleurs applicables par les deux groupes en présence. Ainsi, il observe, dans des sociétés aux rôles masculins et féminins fortement dichotomisés, que les deux sexes « se moquent de l'homme efféminé » (Barth, 1995, p. 218). Ces dynamiques ne sont donc pas particulières aux relations interethniques. Elles concernent les relations entre tous les groupes fortement antagonistes.

Chez les Rwandais de Bruxelles de la première génération, les réseaux sociaux – à travers lesquels s'opère le contrôle social –, le risque de perte du réseau social initial et le moment particulier de la structuration des 'entre-soi' rwandais à Bruxelles apparaissent comme étant les raisons principales du respect, affiché, de la frontière ethnique pour la majeure partie de la première génération.

1.2.4.1 Le rôle des réseaux sociaux

Au sein de la première génération, Internet joue un rôle de plateforme de « l'évaluation de la performance ethnique » (Barth, 1995, p. 228). L'exposition sur les réseaux sociaux et les blogs rwandais peut être un redoutable moyen de diffusion de l'anathème frappant un récalcitrant. C'est essentiellement la mise en cause de la mémoire officielle privilégiée par l'ethnie d'attribution qui en sera la cause. On peut citer en exemple ce clip dans lequel se succèdent les visages de personnes ayant fait partie du programme *Come and see* sur fond d'une très célèbre chanson[89] qui parle de corruption et de trahison. On peut également mentionner la campagne menée sur les réseaux sociaux à l'encontre d'un ancien dirigeant de l'association des rescapés du génocide des Tutsis, *Ibuka*[90], lorsque ce dernier a remis en question ce qu'il a appelée *« la responsabilité collective des Hutus »*. La branche belge d'*Ibuka* qu'il dirigeait a alors été estampillée *Ibuka Power*[91]. L'ONG mise en place pour représenter les rescapés tutsis se voyait ainsi affublée du nom du gouvernement responsable du génocide de 1994[92]. Le placardage négatif n'en reste pas là. Des articles sur les blogs les plus connus, des messages *WhatsApp*, des dessins qui caricaturent dans des postures risibles les contrevenants à l'ordre ethnique prolongent ce travail de sape.

Si les réseaux sociaux exercent une si grande influence sur les dynamiques ethniques des Rwandais de Bruxelles, c'est qu'ils ne sont pas sans lien avec le monde physique. Les conséquences d'une exposition négative sur les réseaux sociaux affectent la vie réelle comme le montrent le cas de personnes d'origine rwandaise qui ont été retirées des listes électorales,

[89] La chanson s'intitule : *ngewe nanga abahutu*. Ce qui pourrait être traduit par : « moi je déteste les Hutus ».

[90] *Ibuka* pourrait être traduit par *Souviens-toi.* C'est le nom d'une ONG qui s'identifie comme militant pour la mémoire des victimes tutsis.

[91] *Power* est une particule accolée aux groupes extrémistes hutus présentés comme ayant exécuté le génocide de 1994.

[92] Le dirigeant en question s'appelle Placide Kalisa. Il a publié sur son blog cette lettre ouverte à l'intention de l'ambassadeur du Rwanda, dans laquelle il dénonce les menaces et la campagne de dénigrement dont il estime avoir été la cible.

lors des élections belges de 2019, après avoir été accusées de négationnisme sur les réseaux sociaux. *« Quand tu as été exposé sur les réseaux sociaux, tu es cuit »* résumait, à propos de ces situations, Augustin. Ces cas sont cependant exceptionnels. Les conséquences les plus habituelles sont interactionnelles, telle que la perte d'un réseau relationnel. Comme nous l'avons rapporté plus haut, les controverses les plus virulentes se tiennent dans la langue rwandaise, ce qui les rend inaccessibles à la deuxième génération. Cette dernière est donc loin d'être concernée par ce moyen de pression, de même qu'elle est moins contrainte par les labellisations ethniques des 'entre-soi' rwandais de Bruxelles.

1.2.4.2 La perte du réseau relationnel

Nous avons fait allusion à la perte du réseau relationnel en évoquant le cas de Louis qui ne peut plus être invité aux fêtes familiales pour avoir participé à l'initiative *Come and see*. La perte du réseau social – et familial – initial est le châtiment immédiat de celui qui contrevient publiquement à l'ordre ethnique des milieux rwandais de Bruxelles. Ceux qui ont fait partie de l'initiative politique *Come and see* ou les anciens compagnons du Président Kagame, qui ont fait défection et ont rejoint la plateforme de l'opposition politique, l'ont appris à leurs dépens. Parfois ce bannissement prend une forme très médiatique quand des membres de la famille renient, à travers des blogs influents, des membres transfuges[93] de leur propre famille, à l'instar de cet homme décrit, par sa propre famille, comme ayant *« une intelligence renversée »*.

L'empressement à renier publiquement le membre de la famille ayant traversé la frontière ethnique peut aussi se comprendre comme un moyen de rassurer le reste du réseau social, en montrant que la famille dans son ensemble n'a pas été 'contaminée'. *« C'est une manière de s'acheter »* rapportait, par exemple, Ruta (48 ans) en utilisant cette expression rwandaise dont le sens pourrait renvoyer au fait de se compromettre pour trouver la paix. Dans ce cas, le reniement public procède d'une stratégie qui vise à circonscrire un « stigmate » qui est généralement élargi aux alliés selon Goffman (1975). L'opprobre est cependant réservé à celles et ceux qui épousent publiquement les thèses politiques opposées à celles valorisées par leur ethnie d'attribution. Celles et ceux qui fréquentent les 'entre-soi' identifiés autrement sans faire de vague sont moins frappés par l'anathème bien qu'ils puissent être connus. *« Tu as vu la caricature de Louis sur* WhatsApp *? Mais quel idiot. Je connais plein de gens qui vont au Rwanda sans rien dire à personne. Tu ne les verras jamais dans* Rwanda Day [94]*»*, résumait Thérèse (45 ans). Les dynamiques ethniques des Rwandais de Bruxelles sont en ce sens étroitement liées à un espace, celui de la compétition politique. Ce qui rend compréhensible l'absence d'une démarche de différenciation culturelle soutenue.

[93] http://www.therwandan.com/ki/abavandimwe-ba-maurice-rwamonera-baremeza-ko-ubwenge-bwe-babucuritse/

[94] *Rwanda day* est la rencontre du Président Kagame avec les diasporas rwandaises des pays qu'il visite. Les sympathisants bruxellois du *Front Patriotique Rwandais* sont invités à se déplacer partout où se tient cette journée en Europe.

1.3 Les Rwandais de Bruxelles de la première génération et la question raciale

À la suite de Poiret (2011), nous définissons dans cette thèse le rapport social racialisé comme étant un rapport de différenciation, souvent d'exclusion ou d'infériorisation, basé sur des caractéristiques biologico-physiologiques telle que la couleur de la peau. Pour Poiret, ce rapport est à distinguer du rapport ethnique qui convoque la culture comme élément principal de mise à distance de l'autre. Il rappelle cependant que ces deux rapports ne sont pas mutuellement exclusifs et que dans la plupart des situations, ils se nourrissent et se renforcent mutuellement. L'autre n'est pas des nôtres parce qu'il ne nous ressemble pas et s'il ne nous ressemble pas, alors il ne peut pas avoir la même culture et de ce fait, il ne peut pas être inclus dans notre « nous ». C'est cette dialectique entre l'ethnisation et la racialisation qui serait, selon lui, majoritaire dans les interactions ethno-raciales.

La question raciale est omniprésente dans la communauté rwandaise de Bruxelles. Nous ne prétendons pas que cette question n'ait pas existé au Rwanda mais, à Bruxelles, elle prend des formes particulières qui font en sorte que les réponses à l'attribution identitaire raciale soient différentes. La génération de référence, le genre et le niveau d'études sont l'essentiel de ces caractéristiques. Quant à la question raciale, elle s'est posée à tous nos informateurs, quelle que soit leur génération. La première génération fait montre, globalement, d'une stratégie identitaire centrée sur une relative acceptation.

Cela est présent tout au long du texte, la majorité des personnes de la première génération que nous avons interrogées rapportent avoir souffert de la discrimination raciale dans de nombreuses occasions. L'acceptation dont il est ici question n'est donc pas celle de la discrimination et du racisme ordinaires qui sont explicites dans des interactions concrètes. Ceux-là sont reconnus, durement ressentis, et les personnes que nous avons interrogées disent essayer d'éviter, autant que faire se peut, d'être prises dans des situations où elles peuvent en faire l'expérience. Le retrait apparaît ainsi comme la stratégie la plus communément utilisée pour éviter la morsure d'une interaction vécue comme étant raciste. Les 'entre-soi' rwandais à Bruxelles offrent, comme nous l'avons montré, la possibilité de se prémunir, autant que faire se peut, des rencontres qui les racisent. Nous y avons fait allusion avec Camilleri (1998) et Goffman (1993), au sujet des stratégies d'évitement de situations dévalorisantes.

Un autre type d'explication, de nature culturelle, a été apportée concernant la fréquentation des 'entre-soi'. Le recentrement dans les 'entre-soi' rwandais est ici présenté comme le corollaire logique de l'évitement des lieux porteurs de cultures différentes. Les raisons invoquées vont au-delà de la crainte d'y être pris à partie dans des interactions explicitement racistes. L'évitement concerne également les relations amicales comme on a pu le voir dans les réponses que nos informateurs de la première génération ont apportées aux questions traitant de leurs réseaux relationnels. Le modèle de Camilleri offre, encore une fois, un cadre d'intelligibilité de cette réponse. En effet, et pour rappel, dans les stratégies identitaires, la gestion de la différence culturelle est tout aussi importante que le fait de pouvoir se donner une image positive. Évoluer dans un univers culturellement différent du cadre de sa socialisation exige une dépense d'énergie conséquente. En fonction de l'évaluation des avantages et des inconvénients de

consentir à cette dépense, des diverses réponses possibles et de l'attachement à sa culture d'origine, les personnes peuvent opter pour différentes stratégies : l'évitement de la culture exogène, l'abandon de la culture d'origine ou des modèles hybrides.

Ici, ce que nous appelons « une relative acceptation » est une forme d'incompétence sociale confessée, sans doute liée à une longue infériorisation culturelle qui renvoie à la réponse première du colonisé que Memmi (1957) définit comme acceptation de l'infériorité. Nos informateurs nous disaient alors ne pas se sentir à la hauteur de certains endroits et de certaines situations *« Il y a des restaurants où tu ne peux même pas savoir commander à manger »* rapportait, par exemple, Joseph. L'acceptation s'est parfois faite plus explicite quand la discussion portait sur l'intelligence ou la hiérarchie culturelle. Précisons que la langue rwandaise est émaillée de dictons qui évoquent cette hiérarchie et que nos informateurs les ont mobilisés pour étayer certains de leurs propos. Lorsque, à l'occasion d'une fête de baptême, la marraine « blanche » a offert des livres, c'est sa *« blanchité »* qui a été mise en avant dans les discussions auxquelles nous avons assisté. La réussite sera qualifiée de *« blanche »* car la culture du « Blanc » serait plus sophistiquée sur le plan intellectuel. Au départ de notre matériau, plusieurs exemples peuvent être convoqués pour expliquer cette posture d'acceptation d'une relative infériorité raciale par les Rwandais de Bruxelles de la première génération. Le concept du *« Faux Blanc »* que nous avons évoqué antérieurement en est un. Le *« Faux Blanc »*, ce Blanc de l'Est européen rencontré dans les centres pour réfugiés ne peut être un vrai Blanc. Un blanc sans prestige n'est pas imaginable. Il ne peut donc qu'être faux pour que se maintienne le piédestal colonial dont il semble si difficile de se défaire. Nous y avons fait allusion lorsque nous avons abordé la place de la langue dans les dynamiques identitaires, certaines expressions en langue rwandaise mettent en exergue cette lien entre « blanc », « modernité » et « intelligence ». Le populaire terme « *umuzungu* » signifie ces trois termes à la fois, et aucun complètement. Grâce à l'accumulation des richesses et à l'adoption maîtrisée du style de vie occidental, un « Noir » peut prétendre à cette appellation ou à l'équivalent, « *umusilimu*[95] ». Tous les aspects de la culture occidentale ne sont cependant pas adulés. L'individualisme, dont l'exemple le plus cité est celui des homes pour personnes âgées, ne l'est pas. Ces derniers sont associés à l'abandon et ne sont pas considérés comme un signe d'avancement sociétal. Pour en revenir à l'intelligence, la réussite scolaire n'est pas, par exemple, considérée comme l'apanage du Blanc bien que d'évidents avantages lui soient attribués. Néanmoins, sa couleur serait associée à une culture et une intelligence supérieures. Il ne doit pas les prouver ni les acquérir, bien qu'ils puissent les perdre comme les sans-abri, qui ont été abondamment cités dans les entretiens tenus, comme n'ayant pas été à la hauteur de leurs mérites de Blanc. Être « blanc de couleur » c'est être intelligent et moderne, et c'est en faisant comme le Blanc qu'on devient soi-même intelligent et moderne : *« Les Blancs savent s'organiser. Même celui qui n'a pas fait d'études, il sait le faire. Quelque chose qui est fait par un Blanc tu le remarques. C'est bien fait* (rires). *L'Africain n'est pas naturellement comme ça. Ceux qui réussissent apprennent à faire comme les Blancs. Même à l'école, les petits Blancs*

[95] Ce terme dériverait de l'anglais « *slim* » mais a un sens totalement différent. Son sens est bien plus proche de « civilisé » que de « *slim* ».

s'organisent mieux. Bon certains petits Noirs également mais c'est en imitant[96] *»* (André). Un autre effet de ce qui apparaît comme la relative intégration d'une condition racisée et infériorisée de la part des Rwandais de Bruxelles de la première génération renvoie à ce que Mannoni appelle « le complexe de Prospéro » (1950). Pour Mannoni, les colons sont des personnes qui ont perdu la compétition dans leurs pays d'origine, colonisateurs, et qui vivent mal cette défaite. Ils iraient dans les pays colonisés pour y endosser la peau du dominant qu'ils n'ont pas chez eux. Toujours selon lui, c'est parce que les colonisés seraient en attente de la domination que le contexte colonial existerait. Nous ne pouvons évidemment pas nous prononcer, dans le cadre de notre recherche, sur le contexte colonial et tenons à rappeler que des auteurs comme Fanon (1952) ont critiqué cette position en rappelant que la colonisation était, à la base, une entreprise d'exploitation économique et humaine menée par des États. Cependant, et comme l'expriment les personnes d'origine rwandaise de la première génération qui retournent en Afrique, avoir vécu en Europe, aux côtés des « Blancs », relève du prestige. Le propos de Louis est à cet égard emblématique: *« Quand tu es au Rwanda, simplement à ta manière de marcher, de t'habiller, au parfum que tu mets, on sait que tu viens d'Europe. On te considère autrement ».* Mbembe (2006) appelait « petit secret » cette part *« fantasmatique »*, cette démarche qui vient du rapport colonial et qui a eu pour objet de *« faire miroiter au colonisé la possibilité d'une abondance sans limites d'objets et de biens* (Mbembe, 2005, p. 13). Il ajoute que cette circulation de significations a vu l'inclination pour la prodigalité, l'apparat et le clinquant, être récupérée par les autorités africaines qui ont succédé aux pouvoirs colonialistes, les érigeant en véritable mode de gouvernement. Ce « petit secret », qui, selon Mbembe, n'a jamais cessé de faire partie de l'imaginaire africain permet de saisir le sens du propos de Louis. Pour Fanon, ce « petit secret » vient d'*« un arsenal complexuel »* qui a *« germé chez le Noir au sein de la situation coloniale »* (Fanon, 1952, p. 24). Il en donne quelques exemples dont celui de Martiniquais qui rejettent le créole en arrivant dans la métropole française et qui, au retour en Martinique, exhibent volontiers leur nouvel accent comme un signe de métamorphose identitaire, de « transformation génétique » (Fanon, 1952, p. 24). Dans le même ordre d'idées, des auteurs bien plus contemporains que Fanon ont montré que ce complexe était toujours d'actualité. Stoler (2008) parlera de « ruines psychiques » pour expliquer la continuité de l'inscription de la domination raciale dans les corps postcoloniaux.

Le prestige ne vient cependant pas sans contrepartie. Il faut pouvoir en être à la hauteur. Payer les consommations lors des sorties dans des lieux de loisirs. Offrir des cadeaux et de l'argent à chaque visite du Rwanda. Envoyer de l'argent pour les membres de la famille dans le besoin. Se montrer prospère et prodigue, à l'instar du « Blanc » de Mannoni. Bref, se montrer à la hauteur de cette place symbolique.

[96] L'expression rwandaise utilisée est : *Kubigiraho »* qui pourrait littéralement et si cela avait un sens, être traduite en *« étudier sur eux ».* Cette expression est différente de l'acception courante du mot « imiter ». Il ne s'agit pas, quand on convoque cette expression, de signifier une reproduction à l'identique et sans originalité. Il s'agit de se servir de ce qu'on observe comme modèle pour une expression créative personnelle.

1.4 Le rapport au genre du genre au sein de la première génération

Comme nous l'avons vu, deux types de dynamiques identitaires ayant pour pivot le genre traversent le matériau que nous avons collecté auprès de nos informateurs. Il s'agit, d'une part, du rapport au corps et, d'autre part, des rôles sociaux en relation avec la division des tâches.

Le rapport aux cheveux que nous avons évoqué à travers le mouvement *Nappy*, est, selon Esmeralda, profondément lié à la colonisation et aux valeurs esthétiques qu'elle a promues et qui ne sont pas adaptées au corps noir. Dans *Peau noire cheveux crépus, l'histoire d'une aliénation* (2005), la sociologue affirme qu'avant la traite négrière, les pratiques esthétiques des Africains étaient en phase avec les caractéristiques de leurs corps. D'après elle, les esclavagistes vont aboutir à enfermer le corps noir et les cheveux crépus dans une image négative qui en feront des stigmates contre lesquels les Noirs eux-mêmes vont se retourner. L'utilisation de produits éclaircissant la peau, l'usage des coiffures à rajout ou le défrisage destiné à rendre lisses les cheveux des Africaines sont, selon elle, les signes d'une « aliénation » (Esmeralda, 2005, p. 74). La conséquence de cette aliénation sera, entre autres, l'établissement d'un lien entre les cheveux lisses et la beauté féminine. Ce qui, d'après Esmeralda, sera à l'origine de la difficulté d'entretien des cheveux crépus et de la disparition des méthodes traditionnelles d'entretien de ces cheveux devenus indésirables. Cela, en raison non seulement des diktats esthétiques de la colonisation, mais également de la destruction de la socialité précoloniale qui donnait beaucoup d'importance et de temps à l'entretien des cheveux. De ce fait, le mouvement *Nappy* constitue une libération en vue d'une subjectivation positive. De la gestion d'un stigmate visible (Goffman, 1975) aux stratégies identitaires qui visent à rehausser une image de soi en berne (Camilleri, 1998), plusieurs modèles théoriques ont cherché à éclairer le rapport singulier au corps. Nous reviendrons sur le mouvement *Nappy* qui est prégnant dans les dynamiques identitaires de la deuxième génération féminine et lié à la question raciale. En attendant, penchons-nous sur les modèles théoriques qui peuvent nous permettre de mieux comprendre les effets du chamboulement de l'ordre traditionnel, suscité par la mise en cause des rôles sociaux construits au Rwanda, et notamment des rapports de genre au sein de la première génération. Dans son ouvrage *Mon histoire des femmes*, l'historienne Michelle Perrot (2008) rapporte que les femmes des diasporas sont en première ligne des combats menés pour l'amélioration d'une condition sociale désavantageuse, héritée de la structuration culturelle des rôles sociaux dans leurs pays d'origine. Cependant, ce combat n'est pas un long fleuve tranquille. Au-delà des résistances au changement qu'occasionnent les revalorisations des cultures d'origine par les diasporas, les femmes sont aussi souvent chargées d'être les gardiennes de ces mêmes cultures. On attend d'elles qu'elles en soient les courroies principales de transmission (Perrot, 2008).

Ces mêmes dilemmes se retrouvent dans le matériau que nous avons récolté auprès de nos informatrices de la première génération. Nous l'avons déjà évoqué, les mêmes femmes qui remettent en question la hiérarchie basée sur le genre dans les interactions quotidiennes et qui récusent la division traditionnelle des tâches ménagères, endossent sans sourciller les rôles traditionnels lors de l'apparat des cérémonies culturelles ou de la réception des invités. Elles s'appuient également sur certains de ces codes dans l'éducation de leurs enfants, surtout les

filles. Nous nous aiderons, encore une fois, du modèle des stratégies identitaires de Camilleri (1998) pour éclairer ces dilemmes. Pour rappel, cet auteur estime que le changement de contexte culturel est invariablement suivi d'une mise en place de stratégies qui visent à s'accommoder de ce nouvel univers des significations. Selon lui, les réaménagements identitaires qui émanent de ce changement de contexte se font bien plus graduellement que subitement et complètement. Bien moins qu'une révolution culturelle instantanée, c'est « un changement dans le même » (Camilleri, 1998, p. 88) qui s'opère, et qui peut aller du rejet plus ou moins important de la culture d'accueil ou d'origine, à l'adoption stratégique de certains éléments de la culture d'accueil. Il parle, dans ce dernier cas, on l'a vu, « de cohérence complexe » (Camilleri, 1998, p. 101). Dans la même optique que les constructivistes Berger et Luckman (2013), Camilleri note que l'activité humaine est soumise à une routinisation qui permet de gagner du temps et d'anticiper les interactions dans lesquelles les individus sont souvent impliqués. Ces routines résultent en une catégorisation des personnes et des choses que le langage se charge de transmettre et qui font partie de ce que cet auteur appelle, aux côtés d'autres tels que Bourdieu (1975), la culture.

Le contact avec d'autres catégorisations de choses et de personnes est, pour Camilleri, source de questionnements d'ordre identitaire qui se gèrent, dans le cas de « la cohérence complexe », par un mélange des codes culturels. Ce mélange des codes peut s'organiser en visant l'économie d'énergie et la préservation de l'image de soi. Les codes les plus ancrés ou ceux auxquels l'individu attache une grande valeur identitaire seront les moins touchés par le réaménagement identitaire consécutif à la rencontre avec une nouvelle culture. Ce mélange tiendra également compte de la culture d'accueil. Ainsi, le questionnement identitaire du nouvel arrivant concernera, d'abord, les codes qu'il rencontrera le plus souvent et/ou ceux que la culture d'accueil considère comme étant de grande importance. L'intérêt personnel et l'image de soi du nouveau venu constitueront les derniers piliers de la démarche identitaire qu'entamera le nouvel arrivant. La « cohérence complexe » permet de faire sens des dynamiques identitaires des Rwandais de Bruxelles basés sur le genre et, surtout ici, sur la génération.

Chez les personnes de la première génération que nous avons interrogées, nous avons identifié trois lieux dans lesquels les dynamiques identitaires impliquant le genre sont les plus apparentes : l'économie des relations de couple, autour des enjeux de pouvoir et du partage des tâches ménagères, le recours stratégique à la tradition et, dans une bien moindre mesure, la mobilisation féministe à caractère politique.

1.4.1 L'économie relationnelle du couple

C'est sans doute le domaine dans lequel les chamboulements identitaires sont le plus en relief. Dans la continuité de Perrot (2008), on peut dire que la remise en question du statut traditionnel du 'Pater familias' est bien plus forte chez les femmes que chez les hommes. L'égalisation du pouvoir conjugal est la conquête signalée comme la plus importante par la majorité des femmes que nous avons interrogées ; à l'inverse de la plupart de nos informateurs qui y voit une aliénation culturelle problématique. Cette conquête n'est pas organisée autour d'un discours

articulé même si, nous l'avons dit, des slogans tels que « *Ino ni ino* »[97] » peuvent l'énoncer clairement et souligner l'influence de la condition migratoire.

Pour les femmes, cette conquête relève bien plus d'une démarche visant à profiter du contexte socioculturel occidental dans ce qu'il a de plus immédiatement interactionnel et pragmatique que d'un militantisme féministe plus large. Dans les milieux rwando-bruxellois, nous n'avons, par exemple, pas identifié d'associations féministes qui se soient saisies de la question de l'égalité entre les hommes et les femmes, à l'opposé des danses traditionnelles. Le Réseau International des Femmes pour la Démocratie et la Paix (RIFDP)[98], seule organisation spécifiquement féminine, n'a pas pour objet la cause féministe à Bruxelles mais la paix et la démocratie dans la région des Grands Lacs africains. Le caractère féminin de l'association est exploité en tant que caractéristique proposant un autre regard sur les guerres de la région des grands lacs, par contraste avec les points de vue majoritairement masculins qui se font entendre. L'objectif n'est donc pas féministe en tant que démarche visant à l'élévation du statut de la femme et de ses conditions de vie à Bruxelles. Autrement dit, la division des tâches ménagères et la distribution du pouvoir au sein du couple sont les domaines les plus caractéristiques de l'évolution du rapport entre les genres chez les Rwandais de Bruxelles.

1.4.1.1 La division des tâches ménagères

Dévolues aux femmes dans la tradition rwandaise et dans la socialisation d'avant l'immigration, la division inégalitaire des tâches ménagères est l'une des grandes pierres d'achoppement dans le couple. Pour les femmes que nous avons interrogées, elle est majoritairement, aux côtés des rapports de pouvoir et des ordres émanant du mari, la principale difficulté que rencontrent les couples de la première génération. Pour la majorité des hommes de la première génération qui nous ont accordé un entretien, c'est en revanche le domaine dans lequel ils disent avoir le plus évolué. Cette différence de perception en fonction des identifications des individus est largement documentée, notamment par des auteurs comme Goffman (1975, 1983) ou Berger et Luckman (2013). Pour Goffman, l'individu ne perçoit la réalité qu'à partir de lui-même. C'est donc la primauté du corps engagé dans les interactions et la subjectivité de l'acteur. Pour Berger et Luckman, cette subjectivité est construite par les catégorisations des personnes et des choses et guident non seulement l'action mais la perception de la réalité.
Cependant, bien que cette division inégalitaire des tâches ménagères soit rapportée comme problématique par une majorité des femmes de la première génération que nous avons interrogées, elle est volontiers endossée dans des situations qui réclament un apparat culturel tels que les mariages ou la réception d'invités. En analysant ces situations comme étant des scènes sur lesquels se jouent des jeux interactionnels (Goffman, 1974), nous pouvons dire que 'servir' reste le rôle le plus attendu de la femme et celui dans lequel sa 'face' est encore largement engagée. Dans les foyers des Rwandais de Bruxelles, nous avons observé des situations où la femme servait le repas préparé par l'homme sans que celui-ci ait à cacher le fait que c'est lui qui avait été celui derrière les fourneaux. En outre, il existe des traiteurs masculins

[97] Pour rappel, cette expression pourrait être traduite par « ici c'est ici ».
[98] http://www.rifdp-iwndp.org/qui-sommes-nous/

d'origine rwandaise. Ces arrangements culturels renforcent notre perception que le combat féministe des femmes d'origine rwandaise de la première génération concerne bien plus les coulisses que la scène, pour reprendre ces concepts forgés par Goffman dans sa *Mise en scène de la vie quotidienne* (1973). C'est, par ailleurs, ce que Camilleri désigne à travers la notion de « cohérence complexe » (1998), au sujet d'individus qui peuvent choisir, dans les rôles attachés au même aspect identitaire, ceux qui seront soumis à des réaménagements et ceux qui seront préservés.

1.4.1.2 Les rapports de pouvoir

Les rapports de pouvoir inégalitaires sont au cœur des réaménagements relationnels au sein du couple. L'action la plus emblématique est celle d'un renversement que donne à voir le mode de gestion des conflits et qui consiste à 'répudier' l'homme. Plusieurs cas d'expulsion du logement conjugal, sollicitée par la femme et exécutée par la police sans autre forme de procès, nous ont été rapportés ; y compris par des informatrices qui l'ont fait, parfois pour donner une leçon au *« mari qui n'a pas compris que le contexte a changé »* (Diane, 45 ans). Comme nous l'avons rappelé, *« appeler la police à propos de l'autre »* est une expression maintenant célèbre dans les communautés rwandaises de Bruxelles. Il serait intéressant, dans une étude ultérieure, de mesurer l'ampleur de ce phénomène. Il s'agirait notamment de comprendre pourquoi des voix telles que celles de Manon Legrand [99] dénoncent l'inaction de la police lorsqu'elle est sollicitée par des femmes en proie à la violence conjugale, à l'inverse de ce que nous dit notre terrain. Serait-ce un dispositif disciplinaire de type postcolonial qui s'appliquerait aux populations racisées dont les hommes seraient considérés comme plus violents ? Une pression normalisatrice, corollaire des rapports de pouvoir différenciés et des préjugés culturels envers les personnes immigrées, comme le pense Hondagneu-Sotelo (1992) ? Ou est-ce un non-événement monté en épingle par son caractère exceptionnel dans la tradition rwandaise alors qu'il ne concernerait que quelques cas ? Il serait, selon nous, intéressant d'interroger des policiers, par exemple, afin de déterminer dans quelle mesure des consignes différenciées existeraient dans ce domaine.

La renégociation, consécutive à l'immigration, du pouvoir au sein de la conjugalité a été largement documentée par la littérature scientifique. Pour Perrot (2008), les réaménagements culturels et identitaires en contexte migratoire aboutissent plus généralement à une redéfinition de la place de l'individu dans la société et dans la famille. La réorganisation des pouvoir au sein des couples en est l'une des conséquences majeures, surtout lorsque les rapports de pouvoirs dans la société d'accueil diffèrent de ceux de la société d'origine. La perte, intentionnelle ou fortuite, des aspects culturels d'origine et l'acquisition, tout aussi intentionnelle ou fortuite, de ceux de la culture d'accueil est un fait inhérent au contexte migratoire. La littérature sur le pouvoir conjugal permet d'éclairer ce réaménagement des rapports de pouvoir au sein des couples rwandais de la première génération, à Bruxelles. Pour Cromwell et Olsen (1975) le pouvoir au sein du couple est d'assise multidimensionnelle. Il est déterminé par les ressources économiques, culturelles et symboliques inégales entre partenaires mais aussi par les

[99] https://www.axellemag.be/violences-faites-aux-femmes-en-belgique-la-police-ne-joue-pas-son-role/

personnalités individuelles et les contextes culturels. La question des ressources économiques, ou plus exactement le chamboulement dans l'acquisition de ces ressources est également central pour comprendre ces dynamiques. Comme nous l'avons vu, les femmes et les enfants ont souvent été les premiers à entreprendre le voyage vers la Belgique car il s'agissait de les mettre à l'abri. Le statut de chef de famille octroyé par les autorités belges n'était pas remis en question à l'arrivée du mari, les femmes ont gardé les cordons de la bourse soit parce que les aides sociales ont continué à leur être versées, soit parce qu'elles avaient entrepris une formation et qu'elles avaient trouvé un emploi. La réduction du pouvoir du mari est l'une des conséquences logiques de cette nouvelle configuration. *« Un homme qui zappe* – soit qui passe son temps à regarder la télévision faute d'emploi – *n'a pas de pouvoir à réclamer »* (Diane, 45 ans).

Quoi qu'il en soit, le fait que cette remise en question des rapports de pouvoir basés sur le genre ne traverse pas d'autres aspects du rapport entre les genres témoigne bien de la « cohérence complexe » mise en avant par Camilleri. Ni le harcèlement de rue ni le rapport au corps, extensivement abordés par nos informatrices de la deuxième génération, n'ont été abordés par nos informateurs de la première génération. Les rapports de pouvoir les plus immédiats – entre partenaires – sont décrits comme ce à travers quoi la liberté de la femme rwandaise a été confisquée. *« Mwari mwaratwifatiye »* résumera Diane en utilisant cette expression populaire qui pourrait être traduite par *« vous nous aviez eues »,* ou alors *« vous nous aviez prises pour des idiotes »*. S'il s'agit, conformément à ce que dit Camilleri, d'une stratégie identitaire visant à lutter contre l'infériorisation de soi, celle-ci est circonscrite aux interactions les plus marquantes. On pourrait parler d'une cohérence complexe pouvant s'expliquer, en référence au constructivisme sociologique de Berger et Luckman (2013), par la prégnance des catégories sociales. Pour ces auteurs, la prégnance de ces catégories s'explique par l'énergie mentale qu'exige leur mise à distance, ainsi que leur intériorisation qui peut les rendre opaques à leur détenteur pris dans l'action sociale. Des informatrices de la première génération disent, par exemple, ne pas comprendre le mouvement *Nappy*.

1.4.2 Genre et transmission identitaire

Autre aspect qui va dans le sens de notre observation de la circonscription des dynamiques de genre à l'économie du couple : la transmission identitaire, plutôt genrée, dans les domaines culturels et dans le rapport à soi. Cette transmission transparaît dans les entretiens tenus avec les informateurs de la première génération et de la deuxième génération, notamment, des mères et de leurs filles.

1.4.2.1 filles et garçons : singularité ontologique et éducation différenciée

Nos informateurs de la première génération ayant des enfants considèrent, majoritairement, que les filles et les garçons sont différents et que leur éducation ne peut en conséquence s'envisager de la même manière. Le monde extérieur est considéré comme dangereux pour les filles et pour les garçons, mais pour des raisons distinctes. Concernant les filles, la plus grande crainte est leur possible exploitation sexuelle, dont elles ne seraient pas assez armées pour se prémunir, tandis que des *« mauvaises fréquentations qui n'aident pas pour l'école et qui peuvent pousser*

à la consommation de la drogue » (Georgette) constituent le plus grand risque pour les garçons. Les méthodes éducatives à appliquer aux garçons et aux filles viseront ainsi à les prémunir de dangers différents mais de nature à *« empêcher de se faire une place dans la société »* (Georgette). Veiller à ce que le fils fréquente une école à la bonne réputation et qu'il s'acoquine avec un réseau amical appréciable suffit à rassurer des parents qui opteront pour un contrôle plus strict des sorties de leur fille. Le modèle conceptuel de Camilleri (1990) nous permet, encore une fois, de rendre raison de ces démarches parentales. Dans cet ouvrage, l'auteur documente les stratégies similaires des parents d'origine magrébine qui, à travers cette cohérence complexe que nous avons déjà évoquée, combinent des conceptions et des conduites de vie qui peuvent paraître illogiques. Une cohérence complexe qui permet de comprendre que des informatrices qui revendiquent plus de liberté d'action et de décision dans leur couple s'en remettent à la tradition, qu'elles pourfendent par ailleurs comme nous l'avons vu, lorsqu'il s'agit de l'éducation de leurs filles. Des dispositifs disciplinaires sont alors mis en place pour le contrôle du corps de leurs filles, à l'inverse de celui de leurs garçons. *« De la dentition qui doit toujours être blanche et propre pour une rwandaise »* (Liliane), à l'habillement qui ne doit pas aguicher en passant par les manières de conduire son corps – de s'assoir, de marcher, de se tenir propre –, la tradition reste le vivier des principes éducatifs à l'égard des filles. L'exception notable est celui des études et de l'ascension sociale qu'elles sont, au même titre que les garçons, appelées à rechercher. La réussite scolaire est décrite comme importante quel que soit le genre des enfants et le profil des parents. La même pression s'exerce sur la deuxième génération. Par ailleurs, le sentiment selon lequel les filles réussissent mieux à l'école est majoritairement rapporté par les informateurs qui ont des enfants en secondaire. On retrouve ici de grandes tendances, comme le montre la recherche menée en France, à propos de la deuxième génération d'immigration magrébine (Auduc, 2011). Encore une fois, les exemples que Camilleri mobilise pour étayer la « cohérence complexe » sont bien proches de nos observations.

À l'égard des garçons, il s'agit moins de contrôle que d'éveil de la conscience. La tentative de régulation des conduites est placée ailleurs. Il s'agit de maintenir les garçons loin de tout ce qui peut les éloigner de la délinquance et de l'échec scolaire. La peur de la délinquance est autant spécifique aux garçons que la discipline des corps l'est aux filles. Par ailleurs, le mot « délinquance » est bien plus associé à l'éducation des garçons qu'à celle des filles. Cette popularité n'est pas sans lien avec les représentations liées aux bandes urbaines qui associent les jeunes dont les parents sont d'origine africaine et la délinquance (Witvrouw *et al.*, 2015). Ces deux dispositifs disciplinaires ont en commun de trouver dans les *« valeurs culturelles rwandaises »*, une parade à la *« permissivité de l'éducation des Blancs »* (Perpétue) dont les conséquences sont conçues comme étant négatives, en particulier pour la scolarité.

1.4.2.2 Culture et transmission identitaire

Au-delà de la mobilisation de la tradition à des fins stratégiques, comme une référence éducative, ou la vitrinisation des danses folkloriques, la culture rwandaise n'est pas revendiquée par la deuxième génération comme un incontournable de leur rapport au monde. Il y a néanmoins des exceptions à cette règle. Des exceptions qui sont surtout de l'ordre des catégories

construites et transmises de manière non planifiée, et liées à l'identification aux parents. Porter des pagnes de travail à la maison, s'occuper de l'intérieur et de la décoration ou encore des invités, font partie des aspects dévolus aux filles. Nous sommes, dans cette occurrence, bien plus proche du constructivisme de Luckman et Berger (2013) ou des stratégies identitaires de Camilleri dans la mesure où aux yeux de la seconde génération féminine, ces pratiques ne portent pas atteinte à l'image de la femme.

II. La deuxième génération : éclectisme culturel et question raciale

Si diverses dynamiques identitaires peuvent être déduites des rapports sociaux impliquant les Rwandais de Bruxelles de la deuxième génération, force est de constater que les questions culturelles et raciales sont les plus prégnantes. Les autres composantes identitaires évoquées, de manière plus minoritaire, par nos informateurs de la deuxième génération sont l'ethnicité et le genre. Lorsqu'elles étaient abordées, les dynamiques identitaires de la deuxième génération se rapportant aux ethnies importées du Rwanda l'étaient en filigrane, par comparaison avec la première génération. Elles apparaissent alors circonscrites à la concurrence mémorielle et à l'image de soi. Le rapport au genre, comme on va le voir, est en revanche intriqué avec la question raciale.

2.1 Disparités culturelles et malaise identitaire au sein de la deuxième génération

La première et la deuxième génération ne valorisent pas les mêmes référents culturels. Alors que la première génération prend appui sur la culture rwandaise dans son exploration de la culture occidentale et son ajustement à elle, la deuxième génération suit le chemin inverse. Nous allons à présent examiner les modèles théoriques qui nous permettent d'expliquer cette différence. Nous prendrons, en premier, appui sur le modèle de Camilleri (1990) pour discuter l'influence du milieu de socialisation sur la différence culturelle. Dans un second temps, nous mobiliserons le concept de « double conscience » popularisé par Paul Gilroy (2010) pour, cette fois-ci, discuter les dynamiques identitaires issues de la hiérarchie symbolique entre les cultures rwandaise et occidentale qui servent de références à la deuxième génération.

2.1.1. Un positionnement incertain entre des codes culturels différents

Pour Camilleri (1998), la plupart des personnes immigrées qui arrivent en Occident ont été socialisées à partir d'un code culturel de type traditionnel qui s'avère en opposition avec celui moderniste, majoritaire dans les pays occidentaux. Ce code traditionnel est toujours, selon Camilleri, hégémonique et tatillon. Il vise à réglementer l'essentiel des rapports sociaux dans lesquels les personnes sont impliquées. Le code moderniste, au contraire, est plus lâche et laisse davantage de marge de manœuvre aux individus. Pour lui, l'adaptation à une nouvelle culture demande toujours un effort que les gens fourniront à divers degrés. Des stratégies identitaires seront mises en place pour gérer cet effort. Certains individus choisiront d'avoir un contact limité avec la nouvelle culture, tandis que d'autres déploieront des efforts pour s'y immerger et l'adopter. L'effort à déployer sera plus grand pour ceux devant se mouvoir dans un code moderniste en ayant été socialisés dans un code traditionnel, et vice versa.

En suivant Camilleri et sur la base de notre analyse descriptive, on peut identifier trois aspects comme étant les domaines dans lesquels nos informateurs de la deuxième génération éprouvent des difficultés d'adaptation à la culture de leurs parents : le niveau rituel, le rythme temporel et la hiérarchie traditionnelle.

2.1.1.1 Le niveau rituel

« Je n'ai pas été socialisée rwandaise » a souvent répété Jeannine lors de notre entretien. Elle l'a souvent dit, comme pour s'excuser de ne pas toujours savoir comment faire lors qu'elle est en présence de *« Rwandais socialisés rwandais ou (dans) les fêtes rwandaises »*. La barrière de la langue n'a pas été le seul élément qu'elle a incriminé par ailleurs. Le sens des rites, et l'obligation de leur suivi rigoureux lors des cérémonies tels que les mariages, ou des interactions impliquant des personnes d'origine rwandaise de la première génération ont aussi été mis en évidence. Jeanine n'est pas seule dans ce cas, comme nous l'avons évoqué antérieurement, l'importance que la première génération confère au rituel est une source de friction avec une deuxième génération qui n'en comprend ni le sens ni l'importance. *« L'utilité de tout ça »* (Turi) n'est pas saisie par une deuxième génération qui a d'autres référents identitaires et qui juge archaïques ces rites venus d'un Rwanda qu'ils n'ont pas connus et qu'ils jugent au regard de la culture occidentale dans laquelle ils sont immergés. Ceci est surtout vrai pour la seconde catégorie de la deuxième génération. Le « concept de double conscience » (Gilroy, 2010, p. 136) permet de comprendre cette position. Pour une jeune génération vivant dans une société moderniste et individualiste dans laquelle le collectif est dévalué au profit de l'épanouissement personnel, la critique d'une organisation traditionnelle qui encense des rites collectivisants tombe sous le sens. Ce n'est sans doute pas un hasard si le mot le plus associé à l'incompréhension de l'importance que la première génération accorde au maintien des rites importés du Rwanda, est *« intérêt »*. On pourrait plus précisément parler de perplexité face à la persistance des rites dont l'intérêt ne saute pas aux yeux. Le gain individuel en rapport avec l'effort fourni ne paraît pas évident pour cette seconde catégorie de la deuxième génération.

2.1.1.2 Le rythme temporel

La gestion du temps est un autre domaine à partir duquel la deuxième génération se dit différente de la première. Des cérémonies culturelles qui durent longtemps et sans horaire précis aux amis qui passent sans être attendus et qui s'éternisent, la deuxième génération multiplie les exemples pour expliquer que le rythme de la vie des Rwandais de Bruxelles de la première génération, dans le domaine privé, est différent du leur. Le rythme des Rwandais de Bruxelles de la première génération est présenté comme *« lent »* ou comme *« cool »* selon que l'informateur de la deuxième génération l'apprécie ou non. Encore une fois le concept de « Double conscience » de Paul Gilroy (2010) peut être convoqué pour éclairer ce point.

L'accélération sociale caractéristique de la modernité tardive nous pousse, selon Hartmut Rosa (2012) à penser la lenteur comme une incongruité. Il est, de ce fait, compréhensible, que la deuxième génération, socialisée en Belgique, déconsidère ce rythme estimé comme lent, en

partant d'une subjectivation basée sur la compétitivité. Le même rythme (lent) de la vie est encensé par une partie des informateurs de la deuxième génération qui y voit un signe de la désaliénation. Une liberté retrouvée. La voie qu'il faudrait suivre pour *« se dégager de la course tout le temps qui empêche de mener une vie qui a du sens »* (Benoît). Il s'agit surtout des informateurs de la seconde catégorie de la deuxième génération. La base de cette argumentation s'inscrit dans ce que de Coorebyter (2008) appelle le « clivage entre hypermatérialisme et postmodernisme », entre ceux qui tiennent à une hyper-compétitivité qui implique d'aller très vite et ceux qui appellent à une décélération du rythme social pour non seulement préserver l'environnement, mais aussi privilégier une autre définition du bonheur qui se base moins sur l'accumulation matérielle et plus sur le relationnel et le souci de soi. Les mots utilisés par nos informateurs pour décrire la propriété qu'ils trouvent au rythme temporel de la culture africaine – et, par extension rwandaise – comme étant ce vers quoi il faut tendre pour retrouver *« une qualité de vie »* (Benoît) sont les mêmes que ceux de de Coorebyter pour décrire les tenant du postmodernisme, dans le cadre de ce clivage politique. Ce qui nous fait dire que l'argumentation de la première catégorie de la deuxième génération peut aussi être lue à travers le concept de « double conscience » : une conscience qui permet de comprendre et de reconnaître ce rythme chez les Rwandais, tout en étant conscient de sa définition en Belgique et familier avec la discussion relative à la décélération sociale. En d'autres mots, c'est en tant qu'occidentaux qu'ils mobilisent cet argument et c'est leur sentiment d'être africains qui explique leur défense de la culture africaine.

2.1.2 La vitrinisation de certains aspects culturels

Comme nous l'avons vu, les spectacles de danse traditionnelle sont valorisés par la deuxième génération pour leur potentiel esthétique. Ils constituent la part de la culture africaine qu'on peut exhiber, avec fierté, à un public occidental. *« Tu peux y aller avec des amis belges sans problèmes* (rires) », résumait Laetitia.
Quelques aspects seront isolés pour expliquer le choix de ces danses comme vitrine de la culture rwandaise. Ils sont tous en lien avec l'opinion que cette deuxième génération a de ce qui serait valorisé par un public à la culture occidentale : une organisation et une gestion du temps rigoureux, des costumes de nature à satisfaire une audience européenne *« qui aime bien le folklore, les costumes, et tout »* mais aussi le fait que ces spectacles se veulent plus traditionnels et moins mâtinés d'aspects occidentaux visibles. *« Ils sont plus authentiques et permettent aux gens d'apprécier vraiment la culture rwandaise »,* soulignait Marie pour signifier que c'est dans leur distance avec la culture occidentale, leur originalité, que se trouve également leur importance comme vitrine valable de ce qui est présenté comme étant leur culture.

Il n'y a pas de rapport à soi qui puisse s'affranchir de la question de la valeur que l'on se donne. Cette valeur est toujours en lien avec celle qui nous est donnée par autrui (Camilleri 1998). Des stratégies identitaires sont alors imaginées pour, par exemple, rehausser une image de soi en berne. Cette vitrinisation répond à la préoccupation d'une revalorisation identitaire à travers un contenu culturel estimé satisfaisant, également à travers une organisation qui soit en mesure de répondre aux impératifs de l'audience visée. Il s'agit de montrer son meilleur visage ou plutôt le meilleur visage d'une culture à travers laquelle on se définit sur un plan identitaire. Si l'on

suit Camilleri, c'est le visage à travers lequel on espère être jugé positivement car la valeur qu'on se donne est inséparable de celle qui nous est attribuée par autrui. Il y donc la « valeur de soi » dont nous parlions plus haut et la *« valeur pour soi »* (Camilleri, 1990, p. 92). Les stratégies identitaires qu'entraîne une auto-attribution négative de la valeur, nous rappelle Camilleri, peuvent être de nature culturelle. En miroir de leur vitrinisation, pour autrui, les danses traditionnelles servent également à relever l'image de soi, pour soi. On s'y engage aussi pour aller à la rencontre de soi, se « *rapprocher de ses racines »*, selon Thierry. Cette rencontre avec soi est également une bataille contre la construction esthétique de l'image du corps de la femme africaine. Ces danses permettent ainsi, à l'instar du mouvement *Nappy*, de *« se vivre »* mieux dans un corps africain que ces danses mettraient en valeur, comme le soulignait Laetitia. Nous l'avons évoqué à travers ce que nous avons appelé l'originélisme, l'importance des origines dans les dynamiques identitaires dépasse la communauté rwandaise de Bruxelles. Ainsi, on peut dire, dans le droit fil de ce qu'avancent Berger et Luckman dans *La construction sociale de la réalité* (2013), que les origines constituent une des catégories à travers lesquelles les mouvements identitaires sont appréhendés, par attribution identitaire à autrui (Poiret, 2011) ou de soi à soi. *« Les racines, ce sont les fondations. Un peuple sans culture propre, ou sans histoire est un peuple mort »* soutenait Benoît. Comme nous l'avons vu au sujet de la première catégorie de la deuxième génération, il existe une démarche archéologique qui, pour des raisons identitaires, consiste à rechercher, dans les cultures attribuées à l'Afrique, son histoire, ou dans la biographie de personnages illustres, des éléments qui mettraient ces cultures ou cette histoire sur le même pied d'égalité que celles occidentales. Nous avons déjà évoqué la thèse de Cheikh Anta Diop – l'africanité de la civilisation pharaonique (1954) – qui est citée par plusieurs informateurs de la première catégorie de la deuxième génération en guise de preuve de la non-infériorité culturelle des *« peuples africains »* (Benoît). À cela s'ajoute une pléthore de découvertes scientifiques qui nous ont été rapportées comme des éléments de renforcement de cette position. Des découvertes dont « l'*Occident* [tairait] *les auteurs car ils sont noirs »* (Benoît). On pourrait également citer ces *« petites tablettes en bois d'il y a plusieurs milliers d'années trouvées dans la région des Grands Lacs »* qui montreraient, selon Benoît, *« que les Africains connaissaient les tables de multiplication ».*

Il s'agit, à travers cette démarche, de présenter l'Afrique – de par son histoire et les personnages glorieux auxquels elle peut être associée – comme étant digne du même respect intellectuel et culturel que d'autres civilisations, notamment l'occidentale.

Le choix des éléments culturels peut sembler étonnant dans la mesure où la langue, par exemple, ne fait pas partie de l'effort bien que certains – surtout les informateurs de la première deuxième génération – puissent regretter de ne pas en posséder la maîtrise. Par comparaison avec les danses folkloriques qui sont tournées vers l'extérieur[100], la langue ne s'adresse qu'à celles et ceux qui la parlent. Elle est donc tournée vers l'intérieur de la communauté. Les dynamiques

[100] En effet, comme on peut le voir sur le site internet du prestigieux *Bozar*, les annonces du spectacle annuel du *Ballet Inyange* sont rédigées uniquement en français, de même sur les réseaux sociaux. Ceci montre que le public visé n'est nullement le public rwandais dont la grande majorité parle la langue rwandaise. C'est également le cas d'autres troupes de danse traditionnelle telles que *Irebero*.

identitaires des Rwandais de la deuxième génération de Bruxelles étant significativement tournées vers l'extérieur, il est compréhensible que l'apprentissage de la langue rwandaise ne soit pas une stratégie particulièrement privilégiée. S'il fallait dégager une différence majeure entre les stratégies identitaires de la première et de la deuxième génération, ce serait celle-ci. Les stratégies identitaires de la deuxième génération sont majoritairement des « stratégies de défense » pour reprendre l'expression de Camilleri (1990), et ici en l'occurrence, de « revalorisation de la singularité » (Camilleri, 1990). L'auteur note d'ailleurs que cette réaction aboutit souvent à une idéalisation de son groupe et de sa culture qui est explicite dans la majorité des réponses de nos informateurs de la première catégorie de la deuxième génération. Les stratégies identitaires de nos informateurs de la première génération prennent au contraire la culture comme point de départ et sont, pour une large part d'entre eux, inscrits dans ce que le même auteur appelle « les stratégies identitaires de distinction » (Camilleri, 1990, p. 101). Il s'agit, pour l'auteur, d'une position d'équilibriste qui vise à éviter le conflit identitaire, en reconnaissant les différences culturelles en jeu sans les opposer. Dans ce cas, les 'entre-soi' rwandais de Bruxelles servent de lieux où se vivent des aspects de sa culture auxquels on tient, à l'abri du jugement de l'autre, à l'instar des « zones morales » identifiées par l'école de Chicago (Grafmyer & Joseph, 1990).

2.2 La deuxième génération et la question raciale : la différenciation

Une des plus grandes différences entre les dynamiques identitaires entre la première et la deuxième réside dans leurs réponses à la racialisation de leur condition. Au contraire de la relative acceptation de la première génération, la deuxième génération verse dans l'affirmation identitaire qui rappelle ce que Camilleri (1990) appelle l'« identité réactionnaire ». Nos informateurs dans cette catégorie sont « africains », « noirs » ou « blacks » avant tout. Les réponses des deux catégories de la deuxième génération sont toutefois différentes. Pour rappel, la catégorie 'première – deuxième génération' est la plus réduite de l'ensemble de nos catégories (5 informateurs sur 46). Il est donc essentiel de garder à l'esprit que si aucune observation contenue dans cette recherche n'est strictement généralisable à l'ensemble de la population bruxelloise d'origine rwandaise eu égard à la nature de l'échantillonnage, plus significatif que représentatif, celles concernant la première catégorie de la deuxième génération le sont encore moins. Il nous semble cependant que les différences entre les deux catégories de la deuxième génération ne pouvaient pas être, analytiquement, laissées de côté.

Comment comprendre la posture substantialiste et panafricaniste de la première catégorie de la deuxième génération ou celle moins culturaliste et basée sur la mise en avant des symboles visibles de différenciation de la seconde catégorie de cette génération ? Comme nous l'avons rappelé, nos informateurs de la première génération s'emploient majoritairement à trouver dans la culture africaine et, par extension, la culture rwandaise, ce qui peut les rendre fiers aux yeux de la culture occidentale. Il ne s'agit pas de trouver des différences marquantes et originales mais de relever des aspects culturels qui peuvent entrer en compétition dans des domaines de savoir définis en Occident. Qu'il s'agisse de la culture pharaonique dont certains informateurs revendiquent l'africanité, ou les mathématiques à travers la tablette de calcul antique prétendument trouvée dans la région des Grands Lacs africains, il s'agit de montrer que la

culture africaine n'a pas à rougir de la comparaison. La seconde catégorie de la deuxième génération est, pour sa part, majoritairement investie dans des stratégies qui misent sur la visibilisation. À travers « les signes diacritiques de la différenciation », (Camilleri, 1990, p. 335) tels qu'une coupe de cheveux *Nappy*, une *hexis* particulière ou une valorisation des icônes noires (Barack Obama, Nelson Mandela, etc.), il s'agit de revaloriser le corps noir. Celui-ci serait aussi beau et susceptible d'autant de prestige que le corps blanc. La réponse est donc raciale si on suit Poiret (2001) car elle s'appuie sur les caractéristiques physiques au contraire de celle de la première catégorie de la deuxième génération qui devrait être qualifiée d'ethnique par le fait qu'elle est culturelle. Par quelles lunettes théoriques appréhender ces dynamiques identitaires ? Encore une fois, Goffman (1983), Camilleri (1990) ou encore Barth (1969, 1995) peuvent être appelés à la rescousse pour rendre raison du maintien de ces démarches de différenciation et éclairer les réponses différentes entre la première et la deuxième génération. Les études postcoloniales nous offrent également des cadres de compréhension des réponses à la racisation que nous avons identifiées. En guise de contextualisation, il convient, ici, de rappeler que le terme « postcolonial » ne désigne pas une temporalité ou une polarité. Il ne signifie pas « après » ou « anti » mais ensemble. Il est conçu pour penser tous les rapports sociaux liés au colonialisme et ce jusqu'à nos jours (Mbembe, 2000). L'approche postcoloniale constitue, en quelque sorte, l'apport de l'autre. Un regard alternatif sur les récits et les rapports humains postcoloniaux. Son émergence est liée à l'arrivée, dans les années 1960, d'immigrants issus de pays anciennement colonisés et se veut un rééquilibrage de points de vue et une dénonciation de l'érection du regard occidental en référence absolue dont l'*ethos* n'a pas à être questionné en rapport avec la production scientifique. C'est donc, en premier lieu, une impertinence épistémologique. Le point de vue occidental sera désormais pris pour cible et soumis à l'examen comme n'importe quel autre. Également, l'homme et la femme occidentaux seront inclus dans les sujets à étudier comme l'autre pôle sans lequel les rapports sociaux postcoloniaux ne peuvent être entièrement appréhendés. La colonisation sera analysée comme un phénomène qui a créé, dans un même mouvement, le colonisé et le colonisateur et c'est leur interrelation qui intéressera en premier lieu cette approche. Le colonisé ne sera donc pas pris, par les tenants des études postcoloniales, comme l'altérité dont la culture et les manières d'être seront définies comme étant « civilisées » en rapport à la distance que les séparent de celles occidentales. C'est plutôt l'établissement de ce genre de grille de lecture qui constituera la 'matière' des auteurs qui vont s'inspirer de ce courant. Cependant, comme le rappelle Zecchini (2011), les études postcoloniales ne constituent pas un bloc monolithique mais, citant Jean-François Bayart, « une rivière aux multiples affluents » (Zecchini, 2011, p. 1). Ce qui unit, néanmoins, les études postcoloniales, c'est une « circulation intellectuelle » (Zecchini, 2011, p. 3) avec le monde naguère colonisé. C'est de penser ensemble le legs commun en le pensant justement comme commun. C'est de prendre pour point de départ une naissance simultanée du « Blanc et du Nègre » – pour prendre cette terminologie très usitée par les grands noms des études postcoloniales tels que Fanon ou encore Mbembe, sous les effets conjugués de la colonisation. Au-delà de ce pivot, les spécificités des auteurs associés ou associables à cette approche sont nombreuses et il serait imprudent de prétendre en faire un inventaire complet. L'hypothèse postcoloniale est celle que nous n'avons pas eue d'emblée. C'est l'explication qui s'est invitée face à l'importance de la question raciale chez les Rwandais de Bruxelles, plus particulièrement chez ceux de la deuxième génération. C'est par l'étude des stratégies

identitaires de certains de nos informateurs, surtout ceux de la deuxième génération, que l'aspect postcolonial des dynamiques identitaires des Rwandais de Bruxelles a fait son incursion dans notre recherche. La racialisation des rapports sociaux que rencontrent les Rwandais de Bruxelles et ce qui est décrit comme étant l'imposition d'une lecture occidentale des réalités africaine et rwandaise sont les éléments principaux de ce rapport postcolonial, cités par les Rwandais de Bruxelles. La réponse à la racialisation est sans doute l'aspect identitaire le plus massivement discuté par les Rwandais de la deuxième génération.

Dans la présente discussion, deux perspectives analytiques nous sont offertes par les études postcoloniales. La perspective, que nous appelons « épistémique », développée entre autres par Edward Saïd dans son ouvrage majeur, *L'orientalisme* (1978), nous permettra de discuter de l'univers cognitif dans lequel se puisent les significations raciales. Elle nous permettra, par exemple, de penser le rôle de la langue et le grand écart dans lequel « cette double conscience »[101], dont parle Gilroy (2010), situe les Rwandais de Bruxelles. La deuxième perspective est celle qui vise à comprendre les types de réponses comportementales que construisent les personnes prises dans des rapports sociaux qui émanent de la situation postcoloniale. Des auteurs comme Memmi ou encore Fanon constitueront nos appuis principaux. Dans son ouvrage *Portrait du colonisé précédé du portrait du colonisateur,* Memmi (1957) rapporte les deux « réponses » du colonisé qui vont de la soumission et de l'acceptation de sa posture de dominé à un refus catégorique. Fanon est, quant à lui et sous l'angle psychiatrique, oserions-nous dire, plus radical dans la présentation des stratégies identitaires issues de la colonisation. Dans *Peau noire masque blanc* (Fanon, 1952), il va montrer qu'aux Antilles, le Nègre ne peut que « s'identifier à l'explorateur, au civilisateur, au Blanc qui apporte la vérité aux sauvages, une vérité toute blanche. Il y a identification, c'est-à-dire que le jeune Noir adopte subjectivement une attitude de Blanc » (Fanon, 1952, p. 154). Ainsi, les caractéristiques négativement chargées du Nègre ne seront pas d'emblée pensées comme pouvant le désigner. Fanon rappelle que le Nègre est effectivement conçu comme le pôle négatif : « Le péché est nègre comme la vertu est blanche » (Fanon, 1952, p. 146). Le jeune Antillais, resté aux Antilles et qui dévore « les histoires de Tarzan » et celles où le « loup, le diable, le Mauvais génie, le mal, le Sauvage sont toujours représentés par un nègre ou un indien » (Fanon, 1952, p. 153) ne se percevra pas comme nègre car il y a toujours « identification au vainqueur » (Fanon, 1952, p. 153). Ce masque blanc tombera cependant au premier contact avec le monde blanc, quand il lui sera renvoyé qu'il est le Nègre de ces histoires : « Et puis il nous fut donné d'affronter le regard du Blanc. Une lourdeur inaccoutumée nous oppressa » (Fanon, 1952, p. 109). La peau noire prendra le relais mais sans que le Nègre ait appris à l'endosser. Il découvrira qu'il n'a pas de « résistance ontologique » (Fanon, 1952, p. 109), ce qui le placera dans un état névrotique. Il vivra alors pour l'autre et « cessera de se comporter en individu actionnel. Le but de son action sera Autrui (sous la forme du Blanc), car

[101] Le concept de « double conscience » a été forgé, selon Gilroy (2010, p. 183), par Dubois pour éclairer, entre autres, l'expérience, par les populations ayant subi l'esclavage, de la conscience de l'intériorisation des codes identitaires qui les dévalorisent. La double conscience réfère également à l'écartèlement entre le mouvement d'intégration qui suppose l'acceptation des règles d'un jeu dont on veut le changement et la transformation de ces mêmes règles.

Autrui seul peut le valoriser » (Fanon, 1952, p. 160). Cette optique nous permettra d'éclairer ce qui sous-tend les comportements et autres stratégies corporelles de la deuxième génération que nous avons documentés. Ces restes des rapports humains coloniaux qui persistent et qui, au niveau interindividuel, continuent à avoir de l'influence sur ce domaine du « face à face » que Goffman (1973, 1988) appelle l'ordre de l'interaction.

Camilleri (1990) rappelle que la dévalorisation identitaire ressentie est un puissant moteur de stratégies identitaires qui visent à rehausser le trait identitaire déprécié. Pour lui, l'importance de la dévalorisation n'est pas sans lien avec l'importance que le trait identitaire sous attaque prendra dans l'architecture identitaire globale. Ceci est largement le cas à Bruxelles en ce qui concerne les deux catégories de la deuxième génération. La racisation[102] des personnes noires est une réalité documentée par moult travaux sociologiques et recherches issus d'autres domaines des sciences humaines. Les études postcoloniales s'y consacrent particulièrement. Des dégâts psychologiques que cette racisation occasionne aux personnes prises dans cette situation en passant par les réponses proposées par les individus ou encore le rôle du savoir académique dans la production des rapports sociaux racialisés, les études postcoloniales ont montré le poids de l'attribution identitaire raciale, entre autres, ses conséquences sur les rapports sociaux interindividuels et sur les destins collectifs. Comme nous l'avons vu, le fait de reprendre la race à son compte et de l'investir de significations positives en guise de lutte contre l'infériorisation constitue, selon Memmi (1957) « la deuxième réponse du colonisé ». Les raisons qu'il en donne sont similaires à celles que, un demi-siècle plus tard, nos informateurs de la deuxième génération nous ont fournies.

2.2.1. La proximité interactionnelle

Pour Memmi, ce sont les colonisés qui ont côtoyé de près et pendant longtemps le colonisateur qui répondent davantage par la différenciation. C'est cette proximité, couplée à la discrimination qui finit par épuiser le colonisé et provoquer une réponse qui est, dans sa définition, analogue aux stratégies identitaires que Camilleri (1990) appelle « réactionnaires ». De près, la morsure de l'infériorisation est plus accrue et, comme on peut le déduire de la cartographie des lieux qu'ils fréquentent, nos informateurs de la deuxième génération, n'investissent pas d''entre-soi' réguliers qui serviraient de soupape de sécurité. Dans leurs moments de loisirs, les lieux qu'ils fréquentent majoritairement sont éclectiques et ne sont pas exempts du regard racisant contre lequel ils érigeront une stratégie identitaire de différenciation. Goffman (1975) appellera ces lieux, dans lesquels les stigmatisés sont sous le regard de ceux qu'il appelle « les normaux » (Goffman, 1975, p. 46), des « zones à risques » (Goffman, 1975, p. 89) afin de rappeler le potentiel de violence de ces « contacts mixtes ». Pour ceux affublés d'un « stigmate visible » (Goffman, 1975 p. 58), qu'ils ne peuvent pas dérober à la connaissance de l'autre « normal », le surinvestissement du trait identitaire dévalorisé est une des stratégies identitaires commodes aux côtés de la création d''entre-soi' que les Rwandais de Bruxelles de la deuxième génération n'ont pas développés. C'est d'ailleurs l'explication que

[102] Au départ des travaux de Mazzouz, nous établissons une différence entre la « racialisation » qui à trait au processus de classification sur une base raciale, qui peut concerner également les objets, et la « racisation » qui concerne que la subalternisation d'un groupe humain à travers l'assignation raciale.

nous trouvons au fait que le mot « dignité » soit celui le plus associé à toute évocation de la question raciale par nos informateurs de la deuxième génération. C'est à travers la rencontre et l'émotion qu'est définie la question raciale. Le Blanc est bien moins abstrait que celui de la première génération. Il est moins celui des livres d'histoire. Il est celui de rencontres qui égratignent. *« Le Directeur de mon école primaire parlait souvent de petites têtes blondes en parlant de nous, les élèves. Il ne réalisait même pas. C'est là que j'ai commencé à réaliser que je n'étais vraiment pas une petite blonde. Je devais, à partir de ce jour aller à l'école en ayant cela en tête et me sentir humiliée quand il redisait cela sans pouvoir rien dire »* rapportait, par exemple, Laetitia en guise d'illustration de ces premières expériences de sa condition de personne racisée. C'est également par la gestion de la tension psychologique issue de cette proximité interactionnelle que nos informateurs de la deuxième génération expliquent, majoritairement, leurs choix amicaux. Contrairement à la première génération, qui, selon nos informateurs de cette catégorie, *« se prépare différemment quand elle est invitée chez des Blancs, essaie d'arriver à l'heure et de ne pas s'éterniser et surtout est tétanisée à l'idée de commettre un impair culturel »* (Robert), la deuxième génération, *« n'a pas envie de se trouver tout le temps avec des gens lourds qui ont des blagues nazes »*. Mais, plutôt, *« avec ceux qui sont pour la cause »* (Turi). La construction de cette réponse à la racialisation en 'cause' est, nous semble-t-il, une autre conséquence de la proximité interactionnelle en ce sens qu'elle occasionne une tension psychique qui ne peut s'ignorer.

2.2.2 La proximité culturelle

Pour Goffman, ce qui alourdit davantage le port d'un stigmate est la pleine connaissance de sa signification (Goffman, 1975, p. 58). Selon lui, les « stigmatisés » apprennent la valeur négative du « stigmate » dont ils sont porteurs avant de réaliser qu'ils en seront affectés. Ce stigmate leur apparaît donc, initialement, à travers les significations qui le déprécient et qui l'ont constitué en stigmate dans la société concernée. Fanon (1952, 1961) ne dit pas autre chose lorsqu'il relève que les enfants antillais qu'il a observés s'identifiaient à Tarzan et non pas aux Nègres sauvages qui lui donnent la réplique dans les films éponymes. D'après lui, ce n'est qu'à leur arrivée en métropole qu'ils réalisèrent qu'ils étaient, dans le regard de cette métropole, les sauvages qui les rebutaient. L'intensité du choc éprouvé ne laissera pas d'alternative au Nègre nouvellement arrivé en Métropole. Il ne peut pas ne pas se positionner en fonction de cette nouvelle donne. Ainsi, une socialisation dans une culture qui les racise a rendu nos informateurs de la deuxième génération éminemment conscients de l'ampleur du stigmate tout en les rendant, dans le même temps, conscients de la possession du stigmate racial. C'est ce qui nous semble expliquer la présence, dans le matériau collecté auprès de cette catégorie d'informateurs, de débats et controverses qui n'ont pas été soulevés par nos informateurs de la première génération. Du *Père Fouettard* au mouvement *Nappy*, *« les préjugés raciaux »* (Jeanine) ont été dénoncés avec force. L'opposition entre un Père Noël blanc et donneur de cadeaux et un Père Fouettard noir, aux ordres et chargé de basses besognes, est rapportée comme étant profondément inscrite dans une conception raciste, une scorie de l'époque coloniale qui a racisé le noir. Une de ces ruines psychiques que décrit Stoler (2008). C'est également le cas de la beauté féminine dont la définition racialisée est tout autant dénoncée. L'absence de ces controverses dans les

entretiens tenus avec nos informateurs de la première génération nous semble trouver, dans cette proximité culturelle, une explication convaincante.

2.2.3 Violence épistémique et stratégies identitaires

L'expression « violence épistémique », nous l'empruntons à Achille Mbembe (2013) et nous y avons recours pour signifier que les stratégies identitaires face à la racisation sont étroitement liées aux démarches d'infériorisation perçues et sont, donc, loin d'être le fruit du hasard. L'africocentricité (Molefi Kete Asante, 2004), qui consiste à montrer que l'Afrique a participé à l'essor de la culture du monde mondial, ne se fait pas dans un vide définitionnel de ce qu'est la culture. L'africanité de la civilisation de l'Égypte antique n'est pas sans lien avec le prestige de cette civilisation et a sa place dans les livres d'histoire en Occident et en Belgique. Cela est également le cas du *Bâton d'Ishango*[103], ce petit bâton découvert au Congo par l'archéologue Jean de Heinzelin, en 1950, qui daterait d'il y a 20.000 ans et qui pourrait, selon le Musée des Sciences Naturelles de Bruxelles, placer l'origine des mathématiques dans les Grands Lacs africains. Son rappel massif par nos informateurs de la deuxième génération n'est pas si éloigné du prestige des mathématiques dans l'Occident techniciste. Ces observations s'inscrivent d'ailleurs dans un questionnement qui traverse les études postcoloniales, comme celui de Saïd (1978), qui décrit l'Orient comme une création occidentale dont l'existence, à travers le regard européen, est tributaire des codes européens. C'est aussi l'Afrique qui d'après Mbembe (2005, 2013) questionne la *Raison nègre* (2013) ou encore la *Postcolonie* (2005), le tissu de connaissances dans lequel les notions d'Afrique et d'Africain sont prises, ou la difficulté à couper le cordon de la colonisation. Cette différenciation entre la culture à montrer au Blanc – celle traditionnelle et folklorique – et celle pour soi, celle réellement vécue et qui a créé des souvenirs – celle des concerts *Igisope*, par exemple – est également le symptôme, selon nous, d'un assujettissement culturel. La *« dignité »* – l'un des mots les plus utilisés par nos informateurs de la deuxième génération – passe par un combat identitaire sur un terrain défini par ceux-là même qui sont accusés de la renier. C'est ce combat pour la reconnaissance parBlanc que rapporte Fanon dans *Peau noire, masque blanc* (1952) qui, en filigrane, mène cette stratégie identitaire.

Les écarts culturels – et les ajustements auxquels ils appellent – ne se manifestent pas uniquement dans la situation interactionnelle. Le système socio-culturel dans son ensemble est concerné y compris, dans sa dimension institutionnalisée. Dans ce cas également, les stratégies identitaires sont différentes selon la génération de référence. Les exemples présents dans notre matériau concernent essentiellement le rapport aux noms de famille. Au terme d'une longue procédure judiciaire, Robert, par exemple, choisira de troquer son nom de famille, long et difficilement prononçable par les Blancs, contre un autre plus court et aisé à dire par quelqu'un qui ne parle pas la langue rwandaise. À l'inverse, Ganishya abandonnera « Daniella », le prénom français reçu à sa naissance, contre « Ganishya qui est celui *"conforme"* à ses origines ». Ces deux cas rappellent la conceptualisation que fait Camilleri (1990) de la mobilisation stratégique des aspects culturels en relation avec « l'auto-attribution de la valeur ».

[103] https://www.naturalsciences.be/sites/default/files/dossier_presse_ishango_0.pdf

La stratégie identitaire de Robert répond à ce que l'auteur qualifie de « pragmatique » et qui vise à la maximisation des avantages, alors que celle de Ganishya correspond à son pendant, « ontologique ». Dans cette dernière situation, Ganishya a choisi de privilégier la valeur ontologique rattachée à ce qu'elle identifie comme étant ses origines car elle ne *« pouvait supporter de garder un nom reçu parce que* (son) *peuple a été colonisé »*. Un autre exemple de l'écart culturel qui se traduit par de la « violence symbolique » (Bourdieu, 1977) à l'égard des habitudes culturelles importées du Rwanda concerne les noms de famille des enfants nés en Belgique de parents d'origine rwandaise. Au Rwanda, la notion de « nom de famille » est toute relative. Porter le nom paternel n'était pas du tout systématique et relevait d'un phénomène minoritaire jusqu'aux grandes migrations consécutives au génocide de 1994. Par ailleurs et pour rappel, les noms rwandais étaient choisis en fonction de leur sens et étaient, dans la majeure partie des cas, genrés. Des noms commençant par *Nyina* sont féminins et, dans la langue rwandaise, ce préfixe signifie « Mère de ». Ainsi, par exemple, *Nyinawamwiza* pourrait être traduit en « La mère de la beauté » et ne peut pas être porté par des hommes. À l'opposé, ceux commençant par « S » sont masculins et ce préfixe signifiera, pour sa part, « le père de ». *Serugendo* sera, dans ce cas, « Le père du voyage » et ne sera pas porté par des personnes à l'identification féminine. En Belgique, le nom parental est systématiquement donné aux nouveau-nés. Ceci veut dire que des noms paternels, masculins, ont dû être donnés à des enfants à l'identification féminine. Dans le sens inverse, en raison des aléas de l'exil, très rares sont les familles qui sont arrivées au complet en Belgique. Ainsi, parmi nos informateurs de la première génération, uniquement 3 personnes sont dans ce cas. Les femmes qui sont arrivées en Belgique en étant enceintes et sans leur conjoint ont dû donner leur nom, féminin, à des nouveaux- nés masculins. Le cas, que nous avons cité plus haut, d'un petit garçon qui portait comme nom *Nyinawamwiza*, soit « La mère de la beauté », est une situation réelle que nous avons rencontrée en entretien.

Conclusion générale

Le chemin imaginé à l'entame de cette thèse n'a pas été exactement celui qui a été parcouru. Nous sommes parti d'un questionnement centré sur les dynamiques identitaires des Rwandais de Bruxelles en nous demandant à quoi elles pouvaient correspondre dans le contexte bruxellois et en émettant l'hypothèse qu'elles subissaient les influences conjuguées du milieu urbain, de la mémoire traumatique et de la condition diasporique. Pour cela, nous avons défini trois perspectives : une perspective théorique, une perspective épistémologique et, bien entendu, une perspective empirique, chargée de répondre aux questions que nous nous posions.

La perspective théorique – à travers laquelle nous nous engagions à participer à la réflexion théorique en ce qui concerne le phénomène identitaire – est celle sur laquelle nous pouvions le moins nous prononcer au départ de cette thèse. Le champ d'études qui se focalise sur la compréhension des mouvements identitaires est sans doute l'un des plus nourris en sciences sociales et humaines. C'est un écheveau difficile à démêler et des auteurs tels que Descombes (2013) ou encore Brubaker (2001) se sont penchés sur les apories et autres confusions auxquels ces études ont conduit. Beaucoup a donc été dit sur le phénomène identitaire et cette thèse n'ajoute pas de nouveaux éléments théoriques à ce champ touffu. Cela dit, il nous semble important de rappeler quelques lignes de force que l'analyse de ce champ théorique permet de dégager. Premièrement, l'identité n'est pas une substance. Il est impossible d'en étudier l'essence. Ceci disqualifie tout tentative de l'étudier en ces termes-là, soit l'objectivisme. Le phénomène identitaire est également large et multifacette. Des identifications fortes et cristallisées aux identifications les plus lâches, il y a un écart qui appelle à de la vigilance. Les identités sont donc des avatars interactionnistes qui se maintiennent et se donnent à voir dans les interactions et dans lesquels le langage joue un rôle important. Le phénomène identitaire prend sens dans le langage. Il n'y a pas d'identité qui ne peut se dire et c'est parce qu'elle peut se dire qu'on peut s'y identifier. Par ailleurs – et c'est particulièrement vrai en ce qui concerne les identifications ethniques ou encore raciales mises en évidence dans cette thèse –, dans les mouvements identitaires l'image de soi n'est jamais loin. Liées majoritairement à la conflictualité, les interactions qui engagent ce type d'identification sont marquées par la différenciation. On peut rappeler à cet égard le réseautage ethnique des milieux rwandais à Bruxelles, mais aussi les dynamiques identitaires telles que le mouvement *Nappy*.
La perspective épistémologique visait surtout à contribuer à la documentation relative à la posture singulière d'un chercheur de l'intérieur, pris dans les enjeux identificatoires du terrain qu'il étudie. Le débat entre ceux, comme Kaufman (1996), qui estiment qu'un chercheur doit être étranger à son terrain d'étude et ceux, à l'instar de Ouattara (2004), qui rappellent qu'un chercheur extérieur pèche souvent par manque de maîtrise sémiologique, témoignait de l'importance de cette discussion épistémologique. À l'issue de cette recherche, il s'avère que les caractéristiques idiosyncrasiques du chercheur jouent effectivement un grand rôle dans le caractère du matériau qu'il est susceptible de récolter ou dans l'orientation qu'il est susceptible de donner à l'interprétation de ses données. Il est dès lors important de définir l'approche de l'empirie en fonction de la manière dont on peut être perçu et, le cas échéant, adopter des stratégies adaptatives ad hoc. Nous sommes, dans ce texte, revenu sur les stratégies que nous

avons, pour notre part, mises en place pour contourner les ornières dans lesquelles cette situation pouvait nous conduire. Nous pouvons également affirmer que notre familiarité avec l'environnement culturel – entre autres, notre maîtrise de la langue rwandaise – nous a permis d'étudier des aspects qui nous auraient été hors de portée dans le cas contraire. Nous pensons, notamment, aux dynamiques identitaires qui sont liées aux enjeux langagiers que nous avons rapportés dans le texte. Ainsi, bien que tout chercheur ne puisse tout étudier à tout moment, il nous semble important de rappeler que c'est surtout la maîtrise méthodologique et théorique qui fait le chercheur, et non les caractéristiques identitaires auxquelles il peut être renvoyé.

Au niveau empirique, nous avons élaboré des hypothèses de recherche que nous pourrions résumer à travers la question suivante : « Dans quelle mesure le milieu urbain, la condition diasporique et la mémoire traumatique peuvent expliquer les dynamiques identitaires des Rwandais de Bruxelles et la place qu'y occupent les tribulations de l'identité ethnique ? »

Concernant la condition diasporique, c'est en ce qu'elle impose de s'ajuster à un nouvel environnement tout en rendant accrue la morsure de la perte de l'ancien que nous l'avons posée hypothétiquement comme étant un des moteurs essentiels des dynamiques identitaires des Rwandais de Bruxelles. Au niveau conceptuel, Bordes-Benayoun (2002) propose de complètement déterritorialiser et dé-substantialiser le débat. Moins de géographie et plus de sociologie. Plutôt que de se focaliser sur l'étude des traces que les cultures d'origine et celles d'accueil laissent voir dans les productions diasporiques, il s'agirait de se centrer sur le processus diasporique lui-même, les tensions qu'il mobilise et l'inventivité dont il procède. Pour l'auteure, être en condition diasporique c'est devoir trouver le moyen de concilier des aspects identitaires parfois contradictoires en un ensemble cohérent pour la personne. Pour Bordes-Benayoun, la diaspora est en même temps dissémination culturelle, lecture du monde et compétence sociale.

Cette conceptualisation de la diaspora explique beaucoup de ce que nous retirons de notre recherche auprès des Rwandais de Bruxelles de la première génération. Bien plus que ce que nous avions imaginé à l'entame de notre thèse. Elle permet d'éclairer l'essentiel de leurs bricolages culturels, ce que ces derniers doivent aux différents référents culturels auxquels ils ont été exposés et les dynamiques identitaires qui sous-tendent ces bricolages.

Sans devoir revenir de manière extensive sur l'analyse effectuée, bien des aspects sont explicables au départ de la conceptualisation que fait Bordes- Benayoum (2002) du phénomène diasporique. Le premier aspect est sans doute la présence et la place qu'occupent les 'entre-soi' rwandais à Bruxelles dans l'organisation des interactions des Rwandais de Bruxelles. Décrits comme des « ilots culturels de la culture rwandaise » et investis pour les besoins de ce sentiment de continuité identitaire dont parle Carmel Camilleri (1990), ils sont, dans les faits, des produits de bricolages identitaires composites qui doivent autant au milieu belge qu'au rwandais d'origine. Certains objets culturels qui s'y trouvent – notamment dans les bistrots – sont belges et par un tour de passe-passe, ils acquièrent le label rwandais indispensable à leur usage identitaire. On se souvient que des marques de bière telles que la *Jupiler* ou la *Leffe* sont labélisées bières rwandaises dans les milieux rwando-bruxellois. L'organisation reste, pour sa

part, calquée sur le modèle rwandais (le fait par exemple que la bière soit servie avec des brochettes de chèvre ou de dinde et qu'aucun autre plat ne soit au menu de la plupart de ces bistrots) et est bien conforme à ce qu'on trouvait au Rwanda d'avant le génocide de 1994 et des exodes massifs. C'est également un des traits communs aux diasporas rwandaises, de par le monde, conformément à la définition de la dispersion sociale de la diaspora soutenue par Bordes-Benayoum (2002).

La variation culturelle, suite à la rencontre avec des cultures d'accueil, que rapporte Bordes-Benayoum (2002), peut aussi expliquer le sentiment d'une étrangeté que restituent certains de nos informateurs ayant visité le Rwanda dans le cadre du programme politique *Come and see*, au sujet de la différence entre ce qu'ils définissaient comme culture rwandaise à Bruxelles et ce qu'ils ont trouvé sur place. L'orthodoxie rituelle lors de cérémonies telles que les mariages, les baptêmes et les enterrements peut aussi trouver son sens dans la conceptualisation de Chantal Bordes-Benayoun (2002), notamment, en ce qui concerne le recentrage identitaire censé lutter contre le sentiment d'éparpillement identitaire qui succède à l'éparpillement spatial (de la migration) et est vécu comme insupportable par le diasporisé. La conceptualisation de Chantal Bordes-Benayoum (2002) nous permet d'appréhender la plasticité identitaire des Rwandais de Bruxelles en tant que compétence sociale. Nous l'avons documentée en partant du concept de cohérence complexe de Camilleri (1990), cette compétence sociale particulière est indispensable au diasporisé qui doit gérer des référents identitaires parfois contradictoires. On peut citer, comme exemple, le rapport particulier au genre (et entre les genres) chez les Rwandais de Bruxelles. En effet, il nous semble qu'il faut une grande plasticité identitaire pour naviguer entre le code culturel hiérarchisant importé du Rwanda et celui égalitariste bruxellois. Un choc culturel dont le résumé tient dans ces expressions souvent entendues au cours de notre recherche : « *Ici, c'est ici* » et « *Ici, c'est d'abord l'enfant, ensuite la femme, le chien et enfin l'homme* ». Le choix des contextes interactionnels dans lesquels on aura recours à l'un ou l'autre code culturel – qui montre le contraste des rapports de pouvoir dans le couple et les situations officielles et d'apparat – est un témoin de cette adaptabilité. Dans le rapport au langage des Rwandais de Bruxelles de la première génération, on peut également citer cette stratégie particulière qui consiste à passer d'une langue à l'autre lorsque chacune marque ces limites discursives.

Le manque de compétence sociale qu'exige le « faire face » en situation diasporique est ce par quoi sont expliqués les mariages qui se défont dans la première génération de la communauté rwandaise de Bruxelles. C'est également l'autre sens de la phrase « *ici, c'est ici* », qui souligne, pour ceux qui l'utilisent, le manque d'adaptabilité, de plasticité identitaire qui permet de répondre au grand écart culturel dans lequel ils vivent à Bruxelles. D'autres idiomes ont d'ailleurs été inventés pour souligner la dimension cognitive et l'effort conscient de cette plasticité identitaire, cette compétence sociale. *« Ne pas mettre son cerveau à jour »* est la plus courante de ces expressions, elle s'adresse principalement aux hommes qui ne se seraient pas adaptés au contexte égalitariste occidental, en ce qui concerne les rapports de genre.

Autrement dit, la condition diasporique explique bien plus que ce que nous avions posé au départ comme hypothèses. En addition à cette mise en avant de la culture d'origine pour *« ne*

pas disparaître » (Joseph) et à la compétence sociale que charrie la situation diasporique, la condition diasporique, telle que la conceptualise Bordes-Benayoum (2002), renvoie aussi à la circulation des significations entre les différentes diasporas rwandaises et entre ces dernières et le Rwanda. La centralité de Bruxelles dans la diaspora rwandaise, une centralité institutionnalisée par le gouvernement rwandais qui l'a nommée « capitale de la diaspora rwandaise », peut se comprendre de cette manière.

En ce qui concerne le milieu urbain, nous avions, dans notre projet de thèse, isolé deux aspects de la ville au travers desquels il nous semblait que les dynamiques identitaires des Rwandais de Bruxelles pouvaient être saisies : la concentration humaine et la diversité sociale.

La concentration humaine et la diversité sociale sont, selon Lefevre (Stébé & Marchal, 2010), à la source des relations distendues et de l'individualisme, caractéristiques du mode de vie urbain.

Dans quelle mesure la diversification des modes de vie et l'existence d'autres entre-soi auraient-elles permis de comprendre l'émergence des 'entre-soi' rwandais qui, en retour, auraient favorisé une stratégie au service de la continuité identitaire ? C'est là le premier questionnement qu'a suscité la lecture des travaux sur la ville au sujet de notre problématique. Avec Castells (1969), nous pensions que la vie urbaine, de par la différenciation sociale et professionnelle qu'elle offre – et combinée à un faible contrôle social –, pouvait favoriser l'émergence d''entre-soi' et que les entre-soi rwandais s'inscrivaient dans cette lignée. Sur un plan cette fois-ci stratégique, nous pensions qu'il existait des stratégies, intra-rwandaises, d'intégration économique et sociale, essentiellement explicables par les opportunités qu'offre le milieu urbain, et également la liberté d'initiative et d'association. Plus particulièrement, nous pensions que les stratégies résidentielles, professionnelles ou encore matrimoniales fourniraient une porte d'entrée au nouvel arrivant vers l'intégration[104] (Sandro Cattacin, 2006). Au terme de cette thèse, il nous semble que la condition diasporique explique, bien mieux que le milieu urbain, l'émergence et l'organisation des 'entre-soi' rwandais à Bruxelles, contrairement à l'hypothèse que nous défendions dans notre projet de recherche. Au niveau culturel et symbolique surtout, les Rwandais de Bruxelles de la première génération se sont tournés vers ce qu'ils pensaient être leur culture pour préserver leur sentiment d'une continuité identitaire, conformément à l'hypothèse diasporique (Malkki, 1995). Nous pensions que les Rwandais de Bruxelles allaient regarder autour d'eux et s'inspirer des immigrations plus anciennes et mieux installées dans l'organisation de leur nouvelle vie collective. Nous imaginions que la proximité des conditions[105] aurait fait de l'imitation des diasporas plus anciennes la stratégie dominante d'appropriation d'une ville, somme toute nouvelle pour eux. Exception faite des stratégies professionnelles telles que l'investissement du secteur paramédical et du transport public, les

[104] Par intégration, nous entendons ici l'intégration sociale et professionnelle. Nous nous demandons, par exemple, si ces milieux aident le nouveau venu à se préparer aux difficultés de la procédure de demande d'asile, dans sa trajectoire professionnelle ou dans son projet matrimonial.

[105] Nous pensions qu'au regard de la fragilité économique des populations d'origine immigrée, l'habiter – les choix résidentiels, les possibilité de mobilité, etc. – des Rwandais Bruxelles allait s'inscrire dans la proximité d'autres immigrations.

types d''entre-soi' rwandais à Bruxelles ressemblent beaucoup à ceux qu'on retrouve au sein des diasporas rwandaises établies ailleurs. *« Là où arrivent les Rwandais, ils créent des bistrots »*, cette phrase de Joseph pourrait s'appliquer à d'autres domaines telles que les danses traditionnelles. *« Les Rwandais s'organisent toujours. J'ai été dans un mariage rwandais au Cameroun et j'étais étonné de voir qu'ils avaient loué les services d'une troupe de danse rwandaise. Ils m'ont dit qu'il en existait plusieurs à Yaoundé »*, comme le rapporte Louis. À notre sens, les stratégies visant l'intégration semblent évoquer toutefois les propos de Cattacin (2006). Les réseaux communautaires sont décrits comme le premier contact avec la Belgique. C'est à partir de ces réseaux que le nouvel arrivant est renseigné sur les procédures administratives telles que l'introduction de la demande d'asile. Les opportunités professionnelles les plus accessibles – entre autres le secteur paramédical et le secteur du transport – sont également connues et approchées au départ de ces réseaux. C'est pratiquement tout ce que nous pourrions dire, au départ de notre matériau, si nous étions resté dans les limites de notre problématisation initiale du milieu urbain comme opérateur principal des dynamiques identitaires des Rwandais de Bruxelles. C'est bien peu au regard de ce que notre enquête de terrain offre comme matériau concernant les mouvements identitaires en lien avec la dimension spatiale. C'est une rencontre ultérieure avec les travaux de Jean Remy qui nous donnera un cadre théorique plus large et nous permettra de saisir de manière plus fine les dynamiques spatio-identitaires que nous a révélées notre terrain. Cette rencontre a donné lieu à un article sur les dynamiques spatio-identitaires des Rwandais de Bruxelles (Nsengiyumva, 2018), dans lequel est mise en lumière une différence majeure entre la première et la deuxième génération dans l'appropriation de Bruxelles par ses citoyens d'origine rwandaise. Le modèle « ascétique » (Remy, 2015, p. 13), centré sur les 'entre-soi', étant majoritaire dans la première génération contrairement à celui, « promotionnel » (Remy, 2015, p. 13), privilégié par la deuxième génération qui vise l'exploration d'autres lieux culturels.

En ce qui concerne la mémoire traumatique, c'est en tant que possible élément de sacralisation d'un passé qui agirait comme « effet de retardement » du travail identitaire (Elias, 1991, p. 285) que nous l'avions posée comme hypothèse. Le lien entre les exodes massifs des Rwandais et les violences politico-ethniques, qui ont émaillé l'histoire du Rwanda et qui sont attestés par bon nombre de chercheurs (Balibutsa, 2001 ; Perraudin, 2003 ; Bakunda icy'icaro, 2006 ; Kagamé, 1952 ; Reyntjens, 1989 ; Vidal, 1991, 2006), constituait l'explication principale de notre inclination envers cette hypothèse. Au regard de l'importance que peuvent avoir les tragédies sur les constructions identitaires subséquentes, la prise en compte de l'histoire traumatique du Rwanda dans les dynamiques identitaires des Rwandais de Bruxelles nous semblait incontournable. En particulier, en ce qui concerne les identifications ethniques.

En conformité avec ces observations et notre hypothèse, le génocide rwandais est devenu la colonne vertébrale de l'identité ethnique des Rwandais de Bruxelles. Les anciens traits accolés à la différenciation ethnique[106] ont cédé du terrain par rapport au positionnement identitaire

[106] Nous faisons référence, ici, aux caractéristiques physiques telles que la forme du nez ou encore la taille et des caractéristiques morales comme la roublardise, qui serait un aspect du caractère des Tutsi, et le sens du travail et de l'effort, qui seraient typiquement hutu.

face au génocide. Pour l'entièreté de nos informateurs qui se définissent comme Hutus, c'est le lien qu'ils rapportent comme étant fait sans nuance par le discours médiatico-politique entre Hutu et génocidaire qui a le plus souvent été cité, comme nous l'avons évoqué antérieurement. Cette situation, qui, de notre point de vue, est la traduction du génocide de 1994 contre les Tutsis dans la formation discursive et les termes utilisés pour penser la Shoah, nous paraît constituer une clé centrale dans la compréhension de la place prise par ce génocide dans le jeu identitaire des Rwandais de Bruxelles. La concurrence mémorielle est, en effet, devenue la clé de voûte de la confrontation ethnique. À ce propos, nous avons rappelé à quel point la période de la commémoration du génocide était devenue une véritable « hétérochronie » – pour nous appuyer, encore une fois, sur un concept développé par Foucault (1968) – cristallisante chez certains Rwandais de Bruxelles. En effet cette période provoque un regain d'activité politique et médiatique. Des manifestations et contre-manifestations sont organisées. En ce qui concerne les Rwandais de Bruxelles, il est à présent impossible d'être hutu ou tutsi indépendamment du génocide, tout comme il est, à l'heure actuelle, impossible d'être rwandais sans être hutu ou tutsi . *« On ne sort pas de l'ethnie comme on sort d'un parti politique »* résumait le militant des droits humains Matata en affirmant que les Rwandais sont enfermés dans un *« piège identitaire »* constitué par le génocide commis sur les Tutsis en 1994. Le rapport à l'identité ethnique s'est avéré différent selon les générations, et la mémoire, dans son versant épisodique, en constitue une des explications. Comme nous le supposions, dans ce versant épisodique la mémoire vive de ce qui a été vécu durant le génocide de 1994 ou sur le chemin de l'exil sature les évocations des rapports ethniques de la première génération. La conflictualité ethnique, on l'a vu, se nourrit de souvenirs partagés et cultivés de ces périodes. C'est par ces expériences ethniques que s'expliquent, à leur établissement, la séparation sur des lignes ethniques, des 'entre-soi' rwandais à Bruxelles également. Le rapport à l'identité ethnique de la deuxième génération ne se prolonge pas dans une expérience de vie équivalente. C'est sans doute une des raisons qui expliquent la circonscription du rapport à l'identité ethnique de cette deuxième génération à la mémoire officielle qui les touche plus directement à travers les identifications ethniques auxquelles il est difficile d'échapper en étant rwandais ou rwando-descendant.

Pour Rosoux (2002), la mémoire officielle peut-être sujette à des manipulations de nature stratégique et différer de la mémoire vive. Cette dernière recouvre les souvenirs que partagent les personnes faisant partie d'un groupe donné et qui se transmettent de manière horizontale sans nécessairement avoir recours aux discours officiels qui, pour leur part, construisent la mémoire officielle (Lavabre, 2000). Cette dernière est également à distinguer de l'histoire qui n'est pas aussi aléatoire et dépendante des circonstances que peut l'être la mémoire, et qui n'est pas non plus liée aux individus et à leur capacité à se remémorer.

La mémoire individuelle et la mémoire collective sont dialectiquement interconnectées, rappelle Rosoux (2005). Elles se nourrissent l'une et l'autre. C'est la résonance des discours collectifs dans l'individu et leur rappel et reconfiguration, en vue d'en faire un récit cohérent pour soi, qui alimentent la définition de soi par la personne.

Nous sommes revenu sur ces résonnances à travers « l'identité narrative de Paul Ricoeur » (1990) et nous nous y sommes étendu lorsque nous avons évoqué le rapport à langue et au

langage des Rwandais de Bruxelles, entre autres, en montrant que pour la deuxième génération, l'opposition ethnique se limite à la concurrence mémorielle et qu'elle est symbolisée par les désignations ethniques au travers de qualifications telles que « génocidaire » ou « victime ». La concurrence mémorielle est, dans les faits, une concurrence des victimes.

L'un des enseignements majeurs que nous livre cette recherche est l'importance de la génération de référence dans les dynamiques identitaires les plus en relief chez les Rwandais de Bruxelles. La première génération est bien plus concernée par les bricolages diasporiques et les dynamiques ethniques que la seconde génération, pour sa part davantage concernée par la question raciale. Plusieurs cadres théoriques auront été nécessaires dans notre tentative de donner du sens à ces phénomènes identitaires. Comme nous l'avons vu, ces approches théoriques émanent de plusieurs disciplines car le phénomène identitaire est largement transdisciplinaire. De l'interactionnisme sociologique de Goffman aux stratégies identitaires du psychologue Camilleri en passant par les frontières ethniques de l'anthropologue Fredrik Barth ou par l'identité narrative du philosophe Paul Ricœur, il aura fallu adapter notre élaboration théorique à la complexité de notre problématique. Nous ne comptons pas revenir sur tous les mouvements identitaires, constatés chez les Rwandais de Bruxelles et relatés de manière extensive dans le texte. Ce qu'il nous paraît cependant important de mentionner dans cette conclusion, c'est l'importance du contexte interactionnel et son apparente prééminence sur l'histoire. Que ce soit la deuxième génération dont les aspects ethniques sont bien moins présents que ceux relatifs à la race, ou la domination du génocide dans les dynamiques ethniques de la première génération en lieu et place des différenciations historiques, ou bien des évolutions du rapport au genre, force est de constater que le contexte interactionnel semble dicter sa loi. Nous ne pouvons terminer sans rappeler que toute catégorisation est traître dans la mesure où elle ne peut que minoriser les variations individuelles à l'intérieur des catégories. Nous souscrivons à la conceptualisation que Foucault fait de la subjectivation, sous la plume de Kristensen (2008), lorsqu'il rappelle que les différences existent invariablement dans le devenir sujet des individus. Dans le mouvement de subjectivation, il y a toujours, selon lui, une « substance éthique » (Kristensen, 2008, p. 6) extérieure à l'individu et à laquelle il s'identifie. Celui-ci va s'y identifier différemment selon son potentiel d'assujettissement aux normes, qui n'est pas le même chez tout le monde. Ensuite viendra le travail éthique qui réside dans le comportement qui signale son assujettissement à la substance éthique en question. Enfin, le philosophe rappelle que tout le mouvement est téléologique, que l'individu se projette dans son futur sur la base de ses subjectivations. Il y a plusieurs 'styles' d'habiter les mêmes identités et il n'y a donc pas deux Rwandais de la deuxième, ou de la première, génération qui puissent l'être de la même manière. Tout ce que nous avons fait, à travers cette recherche, c'est déterminer les dynamiques identitaires les plus en relief chez les Rwandais de Bruxelles, en tant que substances éthiques, identités, comportements correspondants et sens que les individus donnent à ces dynamiques.

Annexes

1. *Les spécialistes du champ académique rencontrés*

En premier nous avons, sur conseil de Marco Martiniello, rencontré Sarah Demart. Chercheuse associée au *Centre d'Études de l'Ethnicité et des Migrations* (Cedem) de l'Université de Liège. Sarah Demart est spécialiste des migrations congolaises (RDC) en Europe. Elle s'intéresse notamment à l'implantation des Églises congolaises de réveil en France et en Belgique. Cette chercheuse nous a surtout introduit au 'Transnationalisme politique'. Selon elle, ce concept, qui, dans sa définition triptyque (Lafleur, 2005), recouvre des activités allant des *Homeland politics*[107] aux *translocal politics*[108] en passant par ce qu'elle nomme les *immigrant politics*[109] , nous donne un des angles possibles d'analyse de la mobilisation politique des Rwandais de Bruxelles en lien avec les dynamiques identitaires qui la sous-tendent.

Nous avons ensuite rencontré Valérie Rosoux dont les travaux portent, essentiellement, sur le rôle de la mémoire dans la résolution des conflits. Par « mémoire », Valérie Rosoux désigne la mémoire officielle, celle libellée par les autorités politiques (Rosoux, 2002), et a écrit plusieurs articles sur le Rwanda. C'est au regard de sa double casquette, d'experte de la mobilisation de la « mémoire » comme outil d'analyse des conflits basés sur des enjeux identitaires et de spécialiste du Rwanda que nous l'avons rencontrée. Pour Valérie Rosoux, la mémoire est conjoncturelle et fluctuante selon les circonstances du moment. Elle n'est ni fortuite ni désintéressée. Sous la commande des intérêts des uns et des autres, certains traits historiques seront renforcés et d'autres minorés, certains seront contestés et d'autres re-toilettés pour être servis sous un jour plus acceptable (Rosoux, 2002, 2005, 2007). Dans le cas du Rwanda, elle relève que ce pays fait face à un conflit des mémoires dont l'impact sur les dynamiques identitaires est évident (Rosoux, 2007). D'après elle, on ne peut pleinement appréhender les dynamiques identitaires des Rwandais de Bruxelles en excluant l'analyse de cette lutte mémorielle.

Dominik Kohlhagen est enseignant-chercheur à l'université d'Anvers. Juriste et anthropologue, il s'est beaucoup intéressé aux interactions entre les juridictions étatiques et celles locales, souvent traditionnelles, en Afrique. Il est également associé à *l'Institute of Development and Management* (IOB) où il mène des recherches sur les politiques agraires et les dynamiques sociales résultantes au Rwanda et au Burundi. Dominik Kolhlagen nous a surtout permis de découvrir les travaux de Liisa H. Malkki. Dans son ouvrage *Purity and Exile* (1995), cette anthropologue, à partir d'une enquête de terrain réalisée auprès de réfugiés hutus burundais en Tanzanie, s'est intéressée à la reconstruction narrative de l'histoire par des personnes frappées par la dépossession que peut provoquer l'expérience de l'exil. Elle montre comment des groupes de personnes ayant vécu un drame similaire peuvent définir le passé différemment. Pour elle, plus que l'étude des faits historiques, c'est l'analyse des événements que les gens

[107] Activités qui concernent le pays d'origine et qui se tiennent dans le pays d'accueil) *(op.cit., p. 27).*
[108] Activités politiques entre localités *(ibid.).*
[109] Activités politiques visant à la participation de la diaspora à la vie politique dans le pays d'accueil *(Ibid.).*

traversent au quotidien qui permet de comprendre la perception de soi qui en découle. Dans son terrain, constitué de Hutu burundais ayant vécu le génocide de 1972[110], Liisa H. Malkki dépeint l'essentialisation de l'identité ethnique, sur fond de l'histoire nationale retravaillée, de ceux qui ont été regroupés dans un camp reculé nommé « Mishamo ». Ils ont, d'après elle, reconstruit leur histoire nationale pour en glorifier l'essence hutu. Elle les oppose à ceux qui sont restés dans la ville de Kigoma, au contact d'autres nationalités, et qui ont, quant à eux, développé un certain cosmopolitisme, jouant des identités au gré des opportunités. Ce témoignage de l'influence du milieu sur les recompositions identitaires donne, à notre satisfaction, raison au choix de l'interactionnisme comme angle d'étude des identifications ethniques des Rwandais de Bruxelles.

Le dernier chercheur avec lequel nous avons pris contact est Filip Reyntjens. Nous n'avons pas pu le rencontrer comme nous l'aurions souhaité mais nous avons eu, avec lui, un entretien téléphonique extensif. Très peu à l'aise, selon ses dires, sur les questions diasporiques, Filip Reyntjens nous a surtout parlé du Rwanda actuel où, d'après lui, le recours à l'identité ethnique a plutôt augmenté malgré ce qu'il a nommé « l'amnésie ethnique pratiquée par le régime ». Selon lui, « les gens ne sont pas idiots, ils se rendent bien compte que l'appartenance ethnique pèse bien sur la destinée des uns et des autres ». Filip Reyntjens nous a encouragé à nous saisir du lien entre la prégnance des discours identitaires par les leaders politiques au Rwanda et une forme de continué, des dynamiques identitaires construites au Rwanda, en particulier les identifications ethniques.

2. Les personnes ressources « de terrain » rencontrées

L'ordre de présentation de ces personnes ressources rencontrées est chronologique. Pour certains d'entre eux, Rwandais d'origine, l'entretien a duré près de deux heures, dépassant ainsi le cadre initial de l'exploratoire à la faveur d'éléments personnels. Ces données permettent d'éclairer les dynamiques identitaires de ces personnes que nous avons analysées à l'instar des entretiens compréhensifs programmés à cet effet.

En premier lieu nous avons rencontré Maïté Burnotte chargée de projet dans l'organisation non gouvernementale *RCN - Justice & démocratie*[111]. Elle a, entre autres prérogatives, l'animation d'un projet de rencontres mensuelles entre les diasporas rwandaise, congolaise et burundaise. Au-delà de l'objectif de création des conditions de possibilité d'un vivre en commun sans heurts, ce projet ambitionne d'œuvrer à la sensibilisation de la prévention des conflits et à la transmission d'une mémoire expurgée de la haine qui a caractérisé les rapports ethniques et

[110] Le génocide burundais de 1972, selon Liisa H. Malkki mais également selon des chercheurs comme René Lemarchand (2002), a été commis par une armée burundaise essentiellement tutsi sur des Hutus provoquant, par-là, un exode massif de ces derniers vers les pays limitrophes dont la Tanzanie.

[111] RCN (Réseau Citoyens-Citizens Network) justice & démocratie est une Organisation non gouvernementale (ONG) créée – au départ par des juristes – à la suite du génocide de 1994 au Rwanda dans le but d'aider ce pays à reconstruire son appareil judiciaire. Cette ONG a, depuis, élargi son spectre d'action et de pays. Son champ d'initiatives englobe maintenant le vivre ensemble des diasporas issues des zones conflictuelles, plus précisément celles de l'Afrique des Grands Lacs, installées en Belgique. Cette initiative lancée dès 2002 l'a d'abord été par la création du programme *Dialogue au sein de la diaspora rwandaise de Belgique.*

nationaux dans l'Afrique des Grands Lacs. *RCN justice & démocratie* a surtout travaillé avec des ligues des Droits de l'Homme ou de la mémoire et très peu avec des formations politiques, des associations culturelles, confessionnelles ou encore professionnelles. Parmi ces organisations citons : le *Centre Contre la Prévention des Crimes contre l'Humanité* (CCPH), le *Centre de Lutte Contre l'Impunité et l'Injustice au Rwanda* (CLIIR), *IBUKA-Antenne de Belgique*, *Jambo*[112] ASBL, qui présente deux projets – *Mpore*[113], mémoire et justice et un blog d'informations classé dans l'opposition –, *RésistanceS*, *Pax Christi*[114] et la *Diaspora Rwandaise de Belgique* (DRB). Cette dernière, bien qu'elle soit explicitement liée au pouvoir politique, notamment le gouvernement rwandais via son ambassade bruxelloise – c'est la seule dans ce cas parmi les associations citées –, affirme ne pas faire de la politique mais du social et du culturel.

Le point commun que nous trouvons à toutes ces organisations réside dans le fait qu'elles sont surtout construites pour interpeller les citoyens et les décideurs occidentaux. Tous les sites internet et toutes les communications auxquelles nous avons eu accès sont en français. Certaines sont traduites en anglais mais pas en kinyarwanda[115]. Nous trouvons un autre exemple dans cet « Appel pour la vérité, la justice et le souvenir » lancé par les associations *Ibuka* et *RésistanceS* dont, seulement 15 signataires (sur 126) sont d'origine rwandaise, tous universitaires comme l'attestent leurs profils (personnalités politiques de premier plan, intellectuels et journalistes). Notre rencontre avec Maïté Burnotte nous a permis d'avoir un accès à ce forum, qui traduit une certaine concurrence mémorielle qui passe par l'effort de mobilisation des élites occidentales – décideurs politiques, journalistes et intellectuels – décrites comme étant les arbitres ultimes de la « guerre des mémoires » que se livrent ces associations.

Norbert Nsanzimana, nous l'avons rencontré sur conseil de Freddy Gashonga de l'association *RésisatnceS* qui n'était pas disponible et nous l'a présenté comme étant son collègue. Norbert Nsanzimana est arrivé en Belgique bien avant le génocide, en 1984, pour des raisons de santé mais va au Rwanda régulièrement, une à deux fois par an depuis 1989. Il nous a précisé s'être tenu à l'écart de la communauté rwandaise jusqu'à en 1989, date à laquelle son père décède. À partir de ce moment-là, il a commencé à visiter le Rwanda et s'est rapproché de la communauté rwandaise de Belgique. En 1993, il a fondé, avec un ballet de danse rwandaise *Amarebe n'Imena* qui avait, entre autres objectifs, celui de récolter des fonds au profit du FPR et de ce fait, de participer à l'effort de guerre. Ce ballet était constitué à 80% de jeunes ayant grandi à l'étranger. Plus tard, après ses études à l'ICHEC[116], il a créé une nouvelle association qu'il a

[112] Le mot *jambo* pourrait être traduit par : parole.

[113] Le mot *mpore* n'a pas d'équivalent en français. C'est un mot d'affection et d'attention qu'on dit à une personne en souffrance.

[114] *Pax Christi Wallonie Bruxelles* est une association dont la mission est de *sensibiliser les citoyens et décideurs aux conflits qui divisent les différentes populations établies en Belgique et à amener ces mêmes citoyens et décideurs à devenir des acteurs de paix.* Des chercheurs associés à cette association ont déjà établi une cartographie de la diaspora rwandaise de Belgique qui nous paraît incomplète au regard de ce que nous connaissons actuellement.

[115] Le nom de la langue rwandaise.

[116] Institut catholique des hautes études commerciales.

nommée *@WAF*[117], composée de beaucoup de *« métis belgo-rwandais, qui avait pour but de réveiller le potentiel des jeunes Rwandais »*. À côté des activités telles que le montage du festival du film rwandais, cette association a organisé des relais professionnels au Rwanda par le biais de l'organisation *Jobs in Rwanda*. La plupart de ses membres travaillent maintenant au Rwanda. Norbert Nsanzimana nous a aussi introduit auprès de l'association *Diaspora Rwandaise de Belgique* qui est liée à l'ambassade du Rwanda à Bruxelles par le biais de l'une de ses responsables Chantal Karara. Sans lui et pour des raisons que nous évoquerons plus loin quand nous aborderons les difficultés rencontrées lors de notre enquête de terrain, nous n'aurions sans doute pas eu accès aux réseaux des Rwandais de Bruxelles qu'il fréquente.

Au moment où nous écrivons ces lignes, Chantal Karara est fraîchement élue responsable des relations entre genres dans l'association *Diaspora Rwandaise de Bruxelles* (DRB). Elle est la fondatrice de l'ancêtre de celle-ci : la *Communauté Rwandaise de Bruxelles*. Elle est très active, plusieurs personnes nous avaient suggéré de la rencontrer. Elle est également impliquée dans plusieurs initiatives de l'ambassade du Rwanda dont, entre autres, le programme *Come and see*. Dans un entretien émotionnellement chargé[118], elle nous a d'emblée demandé pourquoi nous ne sommes jamais rentré au Rwanda et si nous pensions pouvoir le faire. Nous avons essayé de la rassurer, autant que faire se peut, sur l'objectif académique de notre démarche. Chantal Karara a cependant refusé de parler de ceux qu'elle appelle les « négatifs ». Quand nous nous sommes enquis de ce qu'elle entendait par là, elle nous a répondu que ce sont tous ceux qui veulent « ralentir la marche en avant du notre pays et qui sont des négationnistes ». Elle nous a cité des noms dont, entre autres, le militant des droits de l'Homme très en vue Joseph Matata, avec lequel nous avons, par ailleurs, eu un entretien. Farouche critique du président Kagame, Joseph Matata a réfuté cette accusation. Il nous a affirmé reconnaître le génocide de 1994. Chantal Karara a également placé dans ce groupe des anciens hauts gradés et proches collaborateurs du président Kagame, aujourd'hui en exil et regroupés dans le *Rwanda National Congress* (RNC). La cartographie que Chantal Karara a faite de la communauté rwandaise de Belgique nous a paru assez surprenante. Elle divise cette communauté en deux blocs, ceux qui sont en lien avec le pouvoir au Rwanda et qui font la promotion de la politique du gouvernement de Kigali : *« ceux-là, on les voit car ils viennent à l'ambassade »* et les opposants qui sont *« des négatifs et négationnistes »*. Dans ses propos, le négationnisme est bien plus une affaire d'appartenance à un groupe et de loyauté au pouvoir de Kigali que d'opinion personnelle. Plus loin dans l'entretien une autre cartographie se fait jour. Celle-ci est plus ethnique et régionaliste. Selon elle, Dendermonde serait le foyer de Hutus extrémistes originaires du nord du Rwanda – la région d'origine de l'ancien président Habyarimana – qui seraient extrémistes par ce fait-là et par leur opposition à la politique de Kigali, dont la pureté ethnique serait évaluable à leur accent du nord. *« Ceux-là qui parlent de cette manière-là »* auraient également leur Église. En ce qui concerne Bruxelles, elle nous a dit qu'elle ne connaît aucun quartier habité de manière privilégiée par les Rwandais. C'est plutôt dans la fréquentation de certains lieux et dans certaines pratiques qu'ils se retrouveraient entre eux et que Bruxelles prendrait sens comme lieu privilégié. Dans le droit fil de ce propos, une troisième cartographie apparaît alors, plus

[117] « @WAF » : Awekening abilities for the future.

[118] Je suis en effet identifié comme faisant partie de la communauté rwandaise et de ce fait étiqueté.

spatiale. Elle nous cite des bistros fréquentés par des gens *« positifs »*, certaines festivités telles que des concerts *Igisope*[119] fréquentés par ceux qui ont grandi au Rwanda et qui ont la nostalgie de ces anciennes chansons.

Chantal a facilité notre rencontre avec l'ambassadeur du Rwanda à Bruxelles et c'est sous sa recommandation que certains Rwandais de Bruxelles, qui ne nous auraient pas reçu, eu égard à notre identification ethnique, nous ont accordé des entretiens. Notre entretien avec Chantal met en relief des logiques identificatoires que nous avons trouvées dans d'autres entretiens et que nous analyserons en profondeur plus loin ; en particulier l'impact de l'action politique sur les mobilisations ethniques.

L'ancien ambassadeur Robert Masozera nous a reçu assez rapidement. Deux jours après que Chantal Karara nous avait promis de nous obtenir un entretien avec lui. Son propos était très proche sinon, par endroits, similaire à celui de Chantal. D'après lui, l'ambassade classe les Rwandais de Belgique en trois catégories en se basant sur les couleurs qu'on retrouve dans la réglementation routière. Les « rouges » seraient les « négatifs » dont a parlé Chantal Karara. Les « jaunes » sont ceux susceptibles de changer de camp. Parmi les « jaunes » on retrouverait beaucoup de jeunes et l'ambassade cherche à les empêcher de glisser et de tomber dans le rouge. Enfin les « verts » sont ceux qui auraient un *« lien positif »* avec le pays. Pour lui, l'ensemble des associations des Rwandais de Belgique est situable dans ces trois catégories. L'argumentation est également proche de celle de Chantal Karara. Les « rouges », qui ne le sont que d'après leur opposition au gouvernement rwandais, sont qualifiés de *« négationnistes à l'idéologie génocidaire »*. Pour l'ambassadeur Masozera, l'intérêt du gouvernement rwandais envers sa diaspora est sonnant et trébuchant. Selon lui, d'après les chiffres fournis par les organismes de transfert d'argent, la diaspora rwandaise serait un important pourvoyeur de devises au Rwanda, après le tourisme et avant le café et le thé, les deux grandes cultures d'exportation du Rwanda. En 2012, les Rwandais de Belgique auraient envoyé plus de 20 000 000 de dollars au Rwanda sous forme d'aide familiale. C'est cette participation à l'économie nationale qui aurait poussé les autorités rwandaises à réorganiser leur approche de la diaspora et à leur accorder plus d'attention. Rappelant que désormais la diaspora est considérée comme une région à part entière du Rwanda et qu'elle possède son propre

[119] Ce mot viendrait du nom de la grande station essence S*opecya* très connue à Kigali et ferait référence aux chansons qui passaient à la radio avant le génocide de 1994. La légende veut qu'à l'arrivée du FPR les transports en commun aient été pris en charge par des anciens réfugiés venus de l'Ouganda et que cette station ait été le seul point facilement identifiable par les chauffeurs de taxi qui ne connaissaient pas la ville. Ainsi, ce terme a fini par nommer ceux qui habitaient le Rwanda avant le génocide. Ainsi la communauté tutsie serait divisée en trois : les *Sopecya* donc, mais aussi les *Sadja*. L'expression *Sadja* viendrait du mot *soldier* (soldat en anglais) et ferait référence à ceux venus de l'Ouganda, dont la majorité des militaires du Front Patriotique Rwandais auquel appartient le président Kagame. Les *Dubaï* venus du Congo. « Dubaï » aurait été choisi pour désigner ces derniers parce qu'ils préféreraient s'adonner au petit business. La troisième catégorie est celle des *GP* qui eux seraient ceux venus du Burundi. Cet acronyme serait celle de la Garde Présidentielle du temps de Habyarimana accusée d'avoir trempé dans le génocide. La même légende stipule que ce nom leur vient du fait que les filles venues du Burundi seraient très jolies et massivement infectées par le sida. Elles présenteraient donc de ce fait un grand risque comparable à celui que pouvait représenter l'ancienne GP.

département dans l'appareil étatique rwandais, l'ambassadeur Robert Masozera a mentionné avec fierté que Bruxelles est le lieu où ont été lancés les deux programmes phares à l'intention de la diaspora. Il a également soutenu que c'est sous l'égide de l'ambassade que s'est opérée la réorganisation de l'association *Diaspora Rwandaise de Belgique*.

Laurent est chauffeur routier et connu pour être le vigile privilégié des organisateurs des festivités de la *Diaspora Rwandaise de Bruxelles*. D'après Chantal Karara, il connaît les milieux de la nuit bruxelloise de la diaspora comme sa poche. *« Il connaît qui et qui dans les soirées et les cafés rwandais »*. Selon Laurent, les milieux rwandais tels que les bistrots ou encore les concerts *Igisope* ne sont pas fréquentés par les jeunes. Par « jeunes » il entend, *« ceux qui avaient autour de cinq ans en 1994 dont on ne peut pas dire qu'ils réalisaient ce qui se passait lors du génocide »*. Ces milieux seraient fréquentés, d'après lui, par ceux qui étaient suffisamment âgés pour avoir *« la nostalgie de ce qu'ils ont vécu quand ils étaient au Rwanda »*. Pour lui, il existe une différence comportementale entre ceux qui représentent *« la vraie seconde génération '…' ceux qui ont entre 20 et 25 ans »* et les anciens. La première différence résiderait dans le fait qu'ils parlent très peu le kinyarwanda. *« Ils se parlent entre eux en français et quand ils veulent se montrer chics, ils parlent en anglais. Presque tous parlent anglais »*. La seconde différence tient au fait qu'ils ne fréquenteraient pas les mêmes lieux que les anciens, mis à part, pour certains, les Églises de réveil.

Cela ne veut pas dire que le Rwanda ne les intéresse pas. Selon lui, ils continuent d'organiser des festivités telles que les soirées, l'élection de Miss Rwanda-Belgique, etc., mais essentiellement entre jeunes. Nous devons à Lewis notre réflexion sur la redéfinition de la deuxième génération dans laquelle nous incluons, dans cette thèse, tous ceux qui sont arrivés en Belgique avant 6 ans, l'âge de la scolarité obligatoire. Nous lui devons également des contacts avec les jeunes faisant partie des cercles d'étudiants. À son contact, nous avons approfondi notre connaissance des milieux rwandais en vue de l'observation participante qui allait suivre.

Joseph Matata est coordinateur de *Centre de Lutte Contre l'Impunité et l'Injustice au Rwanda*. À la tête de cette organisation depuis 1995, il est un féroce critique du gouvernement rwandais et a été qualifié de *« négatif »* et de *« révisionniste »* par, respectivement, Chantal Karara et l'ambassadeur du Rwanda Robert Masozera. Joseph Matata organise depuis plusieurs années maintenant un sit-in devant l'ambassade du Rwanda chaque mardi de 10h à 13h pour *« dénoncer les crimes commis par le FPR de Kagame »*. Notons que Joseph Matata était déjà militant des droits de l'homme sous le régime du président Habyarimana. En plus de nous proposer sa cartographie de la communauté rwandaise de Bruxelles, qui est assez proche de celles suggérées par bien d'autres, il nous a conseillé de nous pencher sur les Blogs des Rwandais de Bruxelles. Selon lui, cet espace virtuel serait organisé de la même manière que l'espace physique dans lequel évolue la communauté rwandaise de Bruxelles, mais servirait en plus d'espace idéologique contribuant à l'élaboration et la diffusion des opinions. Cet espace servirait également au contrôle social des récalcitrants et leur analyse permettrait de voir « *à quel point les Rwandais peuvent être sans pitié pour celui qui s'écarte des opinions majoritaires de son groupe d'identification* ».

Ce que nous avons le plus retenu de notre entretien avec Joseph Matata, c'est l'importance d'investiguer l'éventuel entrelacement des mondes virtuel et physique dans les rapports sociaux. L'influence des réseaux sociaux dans le remodelage culturel et les dynamiques identitaires des Rwandais de Bruxelles a été introduite dans notre questionnement à partir de notre rencontre avec Joseph Matata.

3. *Tableau synthétique des personnes interviewées*

	Sexe et âge	**Lieu de naissance**	**Age à l'arrivée en Belgique**	**Plus haut diplôme obtenu**	**Statut socio-professionnel**	**Domicile**
Benoît	**M : 50**	Bruxelles/ Ixelles	-	Bachelier dans le domaine social	Animateur social	Ixelles
Joseph	**M : 33**	Rwanda	22	Bachelier éducateur spécialisé	A la recherche d'un emploi	Jette
Georgette	**F : une cinquantaine d'années (refus de précision)**	Rwanda	Dans la vingtaine	Candidatures en informatique	Puéricultrice	Neder-Over-Heembeek
Augustin	**M : 55**	Rwanda	45	Ingénieur agronome	Educateur spécialisé	Molenbeek St Jean
Jeanine	**F : 28**	Rwanda	3	Master en droit	Animatrice socio-culturelle	Bruxelles
Turi	**M : 21**	Rwanda	3	Diplôme du secondaire	Etudiant en audiovisuel	Anderlecht
Emérite	**F : 20**	Rwanda	1	Diplôme du secondaire	Etudiante en droit	Anderlecht
Diane	**F : 45**	Rwanda	20	Infirmière	Infirmière	Molenbeek

	Sexe et âge	Lieu de naissance	Age à l'arrivée en Belgique	Plus haut diplôme obtenu	Statut socio-professionnel	Domicile
Laetitia	**F : 15**	Rwanda	15	Master en sciences politiques	A la recherche d'un emploi	Bruxelles
Aline	**M : 22**	Bruxelles	-	Diplôme du secondaire	Etudiante en droit	Bruxelles
Patrick	**M : 45**	Rwanda	32	Bachelier en informatique	A la recherche d'un emploi	Molenbeek St Jean
Pascaline	**M : 40**	Rwanda	27	Bachelière : Infirmière	Infirmière	Jette
Fabien	**M : 43**	Rwanda	22	Formation en plomberie	Plombier	Molenbeek St Jean
François	**M : 51**	Rwanda	26	Sans diplôme	Musicien	Anderlecht
Evariste	**M : 48**	Rwanda	24	Diplôme du secondaire	Chauffeur de Taxi	Schaerbeek
Emmanuel	**M : 47**	Rwanda	30	Bachelier Educateur spécialisé	Educateur spécialisé	Anderlecht
Charles	**M : 43**	Rwanda	26	Licencié en sciences de l'éducation (obtenu au Rwanda)	Chauffeur de Taxi	Molenbeek

	Sexe et âge	Lieu de naissance	Age à l'arrivée en Belgique	Plus haut diplôme obtenu	Statut socio-professionnel	Domicile
Delphine	**F : 26**	Rwanda	4	Master en sciences politiques	A trouvé un emploi au Rwanda	Bruxelles/ Kigali
Monique	**F : 35**	Rwanda	20	Diplôme du secondaire	Aide-soignante	Jette
Marie	**M : 24**	Rwanda	13	Master	A la recherche d'un emploi	Bruxelles
Pierre	**M : 52**	Rwanda	44	Un diplôme universitaire en gestion, obtenu à Paris	A la recherche d'un emploi	Molenbeek
Immaculée	**M : 52**	Rwanda	27	Bachelière en secrétariat	Secrétaire	Bruxelles
Ariane	**F : 19**	Bruxelles	-	Diplôme du secondaire	Etudiante à l'Université	Bruxelles
Mathieu	**M : 60**	Rwanda	45	Doctorat	Conseiller politique/ Conférencier	Bruxelles
Léonard	**M : 47**	Rwanda	30	Bachelier Educateur spécialisé	Educateur spécialisé	Anderlecht

	Sexe et âge	Lieu de naissance	Age à l'arrivée en Belgique	Plus haut diplôme obtenu	Statut socio-professionnel	Domicile
Perpétue	**M : 40**	Rwanda	19	Diplôme du secondaire/ Aide-soignante	Aide-soignante	Schaerbeek
Sophie	**M : 19**	Namur	-	Diplôme du secondaire	Etudiante en haute école	Anderlecht
Elise	**F : 23**	Bruxelles	-	Bachelière en sciences	Etudiante en dernière année d'université	Bruxelles
Clémentine	**M : 27**	Woluwé Saint-Lambert	-	Bachelière assistante sociale	Assistante sociale	Forest
Marguerite	**F : 28**	Rwanda	6	Bachelière / Assistante en psychologie	Travailleuse sociale	Saint-Gilles
Suzanne	**M : 63**	Rwanda	45	Diplôme du secondaire	Secrétaire médicale	Anderlecht
Martine	**F : 20**	Ixelles	-	Diplôme du secondaire	Etudiante en Philologie germanique	Bruxelles
Alice	**F : 31**	Rwanda	2	Bachelière/ Infirmière	Infirmière	Molenbeek
Rose	**F : 48**	Bruxelles	-	Bachelière/ Régente en mathématiques	Enseignante	Woluwé Saint-Lambert

	Sexe et âge	Lieu de naissance	Age à l'arrivée en Belgique	Plus haut diplôme obtenu	Statut socio-professionnel	Domicile
Gabriel	**M : 25**	Bruxelles	-	Bachelier en marketing	A la recherche d'un emploi	Ixelles
Martin	**M : 19**	Jette	-	Diplôme du secondaire	Etudiant en haute école	Evere
Raphaël	**M : 53**	Schaerbeek	-	Master en économie	Fonctionnaire	Watermael - Boitsfort
Antoine	**M : 30**	Rwanda	3	Master en droit	Avocat	Bruxelles
Clément	**M : 24**	Mons	-	-	Sans emploi/ prépare un jury central	Bruxelles
Samuel	**M : 42**	Rwanda	3	Ingénieur	Employé	Anderlecht
Gaspard	**M : 57**	Rwanda	33	DEA en éducation	Ecrivain, conférencier	Saint-Gilles
Achille	**M : 44**	Rwanda	4	Diplôme du secondaire	Musicien/animateur socio-culturel	Ixelles
Jacques	**M : 45**	Rwanda	23	Master en communication	Chauffeur de Taxi	Bruxelles
Marcel	**M : 36**	Liège	-	Master en dentisterie	Dentiste	Anderlecht
Ernest	**M : 19**	Schaerbeek	-	Diplôme du secondaire	Etudiant en pharmacie	Ixelles
Claire	**F : 35**	Rwanda	19	Diplôme du secondaire	Aide-soignante	Ganshoren

4. Liste des lieux explorés

Les lieux fixes

Les bistrots : nous avons visité treize bistrots rwandais à Bruxelles. Deux fois par mois, entre 2013 et 2016 et entre 2018 et 2019, et plus sporadiquement en 2017. Nous y passions, en moyenne, 2 heures. Leur liste :

- *« Café Muhazi »*, à l'Esplanade de l'Europe à 1060 Saint-Gilles
- *« Chez Papa »*, *« Au 50 »*, *« Palm beach »*, *« Chez Tunganabo »*, tous situés à l'avenue Clémenceau, 1070 Bruxelles
- *« Ituze »* situé chaussée de Ninove, 1080 Bruxelles
- *« Café Umubano »* à la rue Belgrade, 1060 Bruxelles
- *« Chez Vital »*, *« Chez Anselme »*, *« Chez Maggie »* à l'avenue Porte de Hal, à 1000 Bruxelles
- *« L'archipel »*, *Chez Françoise »*, *« Le verseau »* à Ixelles, respectivement à la rue de la paix, rue longue vie et rue Saint-Boniface

Les Alimentations (grande épicerie où se vendent des produits alimentaires venus de l'Afrique) : Nous les avons visitées de manière intensive à la même période que les bistrots :

- *« La trouvaille »* à la rue Rospy chaudron, 1070 Bruxelles
- *« Chez Basabose »* à la rue Ribaucourt, 1080 Bruxelles

Les églises : Nous avons assisté à des messes et des cérémonies cultuelles dans quatre églises du réveil et deux églises catholiques dans lesquelles des messes en langue rwandaise sont tenues. Toujours dans la même période, soit entre 2013 et 2016 et entre 2018 et 2019, et plus sporadiquement en 2017. La fréquence était plus élevée dans églises protestantes du réveil, plus petites et dans lesquelles, d'emblée reconnu, nous devions créer un lien de confiance sur la durée. Durant l'année 2015, la fréquence a été hebdomadaire. Chaque dimanche, nous visitions une église différente parmi les quatre églises du réveil.

- *Les églises protestantes* :
  - *« MICA :* ministère international de Christ en action », à la rue Birmingham, à 1070 Bruxelles
  - L'église des adventistes du 7ème jour, *« Chez Nsanzubwimo »*, à la rue Léon Lepage, à 1000 Bruxelles
  - L'église *« Zion temple : Chez Gitwaza Apostle »*, rue des Ateliers, 1080 Bruxelles
  - L'église *« chez Pasteur Alexis »*, à 1080 Bruxelles

- *Les églises catholiques :*
  - L'église « *Saint-Rémy* », au boulevard du Jubilée à 1080 Bruxelles
  - L'église « *Saint-Charles* », à l'avenue du Karreveld, à 1080 Bruxelles

Les domiciles privés : Nous avons visité dix neufs domiciles privés à l'occasion d'entretiens mais également lorsque nous étions invité aux cérémonies de baptême ou encore d'enterrement. Nous ne comptons ici que les domiciles que nous avons visités uniquement dans le cadre de notre recherche. Tout comme en ce qui concerne d'autres lieux, ces visites se sont déroulées entre 2013 et 2019, à l'exception de l'année 2017.

Les lieux semi- fixes

Nous reprenons, sous cette catégorie, essentiellement des salles de spectacles dans lesquelles s'organisent les « concerts *Igisope* ». Bien que leurs propriétaires ne soient pas d'origine rwandaise et qu'elles ne reçoivent pas uniquement des artistes d'origine rwandaise, pour des raisons pratiques – en effet leur localisation est connue et facile d'accès -, ces salles ont fini par symboliser les lieux par excellence où se tiennent ces concerts. Nous avons assisté à une dizaine de festivités dans chacune de ces salles entre 2013 et 2016 et entre 2018 et 2019.

- La salle « *Bodega* », à la rue de Birmingham, à 1080 Bruxelles
- « *Birmingham Palace* », à la même rue de Birmingham.

Les lieux non fixes

Nous entendons ici les évènements qui ont lieu de manière temporaire, dans des espaces loués à cet effet. Dans la même période allant de 2013 à 2019 à l'exception de 2017, Nous avons ainsi assisté à neuf mariages, sept cérémonies de baptême, cinq enterrements et un grand nombre de réunions politiques. Nous comptons dans ces dernières, nos visites à l'ambassade du Rwanda, des manifestations diverses devant cette même ambassade ou devant les bâtiments abritant les institutions européennes, les « Rwanda days » et autres cérémonies à la mémoire des victimes du génocide contre les « Tutsis » en 1994.

Bibliographie

Adamov-Autrusseau, J., (1999). *Les Lumières : (le XVIII^e siècle)*, Paris, Hachette.

Adorno, T. W. et al., (2009-[1950]). *Les études sur la personnalité autoritaire,* Allia. Molénat (coordination)., *La sociologie : Histoire, idées, courants,* Auxerre, Sciences humaines.

Akrich, M., Callon, M., Latour, B., (2006). *Sociologie de la traduction. Textes fondateurs,* Paris, Presses des Mines, Coll. Sciences sociales.

Albarello, L., (2007). *Apprendre à chercher – l'acteur social et la recherche scientifique,* Bruxelles, De Boeck, Coll. Méthodes en sciences humaines.

Ansoms, A., (2008). "Striving for Growth, Bypassing the Pour? A critical review of Rwanda's rural sector policies", *The Journal of Modern African Studies, 46*(1), 1-32.

Arrien, S-J., (2007). « Ipséité et passivité » : le montage narratif de soi (Paul Ricoeur, Wilhelm Schapp et Antonin Artaud) », *Laval théologique et philosophique*, *63*(3), 445-458.

Auduc, J-M (2011). L'intégration à l'école respecte-t-elle la parité ? À propos de l'échec scolaire masculin, Hommes & immigrations, 1294

Autin, F., (2013). *La théorie de l'identité sociale de Tajfel et Turner*, Laboratoire Savoirs, Cognition et Pratiques Sociales (EA 3815), Université de Poitiers. Consulté le 25/02/2013 à l'adresse ://www. prejuges-stereotypes. net/./autinIdentiteSociale. pdf.).

Bakunda i'cyicaro, P-C., (2006). *Rwanda, l'enfer des règles implicites*, Paris, L'harmattan.

Balibutsa, M., (2001). *Les manipulations étymologiques des termes « Ham », « hamitique », l'idéologisation de la philologie. Université de Libreville*

Balibutsa, M., (2000). *Une archéologie de la violence en Afrique des grands lacs*, Libreville, CICIBA.

Barayagwiza, J.-B., (1995). *Le sang hutu est-il rouge ? : vérités sur les massacres,* Yaoundé, Collection « Drame rwandais ».

Barth, F., (1969). *Ethnics groups and boundaries,* Bergen-Oslo, Universitetsforlages.

Barth, F., (1995). *Les groupes ethniques et leurs frontières,* trad : J. Bardolph., P. Poutignat., J. Streiff-Fenart., Paris, PUF, Le sociologue.

Bastenier, C., (2004). *Qu'est-ce qu'une société ethnique, Ethnicité et racisme dans les sociétés européennes d'immigration,* Paris, PUF, Sociologie d'aujourd'hui.

Bekkart, R., (2005). *Ethnicité et lien social : politiques publiques et stratégies résidentielles,* Paris, L'Harmattan.

Berman, B. J., (1998). « Ethnicity, Patronage and the African State: the Politics of Uncivil Nationalism », *African Affairs*, *97*(388), 305-341.

Bélanger, S., (2012). « L'étude des identités dans l'Antiquité est-elle utopique ? Quelques réflexions épistémologiques et méthodologiques sur l'approche des phénomènes identitaires dans l'antiquité », *Erudit, Cahiers d'histoire*, *31*(2), 87-111.

Berry, J. (2008). Acculturation et adaptation des jeunes migrants, Diversité canadienne/Canadian Diversity, 6(2), 56-59

Bertaux, D., (1997). *Les récits de vie. Perspective ethnosociologique*, Paris, Nathan, coll. « 128 ».

Blanchet, A, & Alii (1987) *L'entretien en sciences sociales,* Revue française de sociologie, 28/1

Boltanski, L., (1973). « L'espace positionnel : multiplicité des positions institutionnelles et habitus de classe », *Revue française de sociologie*, XIV, 3-26.

Bolzman, C. (2002). « De l'exil à la diaspora : l'exemple de la migration chilienne », *Autrepart 22*(2), 91-107.
Bonte, P. et Izard, M., (2010). *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Paris, PUF.

Bonicco, C., (2006). « Goffman et l'ordre de l'interaction. Un exemple de sociologie compréhensive », *Philonsorbonne* n° 1, 31-48.

Bordes-Benayoun, C., (2002). « Les diasporas, dispersion spatiale, expérience sociale », *Autrepart 2*(22), 23-36. URL : www.cairn.info/revue-autrepart-2002-2-page-23.htm. DOI : 10.3917/autr.022.0023

Bourdieu, P., (2000). *Esquisse d'une théorie de la pratique,* Paris, Seuil.

Bourdieu, P., (1980). « L'identité et la représentation. Éléments pour une réflexion critique sur l'idée de région », in *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 35, 63-72.

Bourdieu, P., (1997) *Méditations pascaliennes,* Paris, Seuil

Bouvier, P., (2000). *La socio-anthropologie*, Armand Colin.

Boyler, P., Halfacree, K., Robinson, V., (1998). *Exploring contemplary migration*, Harlow, Essex, Longman.

Brion, F., (2014). *Jeunesses et radicalisations. Ni naïfs ni victimes*, TRACes de Changement, TRAces 218

Brubaker, R., & Cooper, F., (2000) *« Beyond identity »*, Theory and Society, Kluwer Academic Publishers.

Brubaker, R., (2001). « Au-delà de l''identité » », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 139, 66-85.

Callon, M., (1986). « Éléments pour une sociologie de la traduction. La domestication des coquilles Saint-Jacques et des marins pêcheurs dans la baie de Saint-Brieuc », *L'année sociologique*, *36*, 170-208.

Camilleri, C., et al., (1990). *Stratégies identitaires*, Paris, PUF.

Caplan, C. (2012). « Stéphane Dufoix : La dispersion. Une histoire des usages du mot diaspora », *Revue européenne des migrations internationales*, *28*(3), 151-154. [En ligne], vol. 28 - n°3, consulté le 03 décembre 2015. URL : http://remi.revues.org/6113.

Castells, M., (1969). « Théorie et idéologie en sociologie urbaine », *Sociologie et sociétés*, *1*(2), 171-192, http://id.erudit.org/iderudit/001125ar, consulté le 3 septembre 2016.

Castra, M., (2012). *« Identité »*, *Sociologie* [En ligne], Les 100 mots de la sociologie, consulté le 03 août 2016. URL : http://sociologie.revues.org/1593

Cattacin, S. (2006). "Why not "ghettos"? The governance of migration in the splintering city", *Willy Brandt Series of Working Papers in International Migration, Migration and Ethnic Relations*, *6*(2).

Chaumont, J-M, (2010) *La concurrence des victimes. Génocide, identité, reconnaissance*, Paris, La Découverte, coll. Poche « Sciences humaines et sociales – 124 »

Cherqui, A. et Hamman, P., (2009). *Productions et revendications d'identités,* Paris, L'Harmattan.

Chivallon, C., (2012) *L'esclavage, du souvenir à la mémoire. Contribution à une anthropologie de la Caraïbe,* Paris, Kathala

Chrétien, J.P., (1997). *Le défi de l'ethnisme. Rwanda et Burundi. 1990-1996,* Paris, Karthala.

Chrétien, J-P., & Kabanda, M., (2013) *Rwanda. Racisme et génocide. L'idéologie hamitique*, Paris, Belin

Cohen-Scali, V., & Guichard, J., (2008). *« L'identité : perspectives développementales »*, *L'orientation scolaire et professionnelle.* [En ligne], 37/3 | 2008, mis en ligne le 15 septembre 2011, consulté le 16 décembre 2015. URL : http://osp.revues.org/1716 ; DOI : 10.4000/osp.1716

Côté, D. (2009). « Transformations contemporaines de la paternité : la fin du patriarcat ? » *Reflets*, 15(1), 60-8. https://doi.org/10.7202/029587ar

Crenshaw, K., (1990) *Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color*, Stanford Law Review, 43, 6 Cromwell, R. E., & Olsen, D. H. (1975). Power in families. Sage.

Crozier, E., Fieddeberg, M., (1997). *L'acteur et le système,* Paris, Seuil.

Cunin, É. (dir.) (2006). « La globalisation de l'ethnicité ? », *Autrepart. Revue de Sciences sociales au Sud*, 38. Paris, IRD/Armand Colin, 203 p.

Davis, K., (trad. Bouillot, F.) (2015). « L'intersectionnalité, un mot à la mode. Ce qui fait le succès d'une théorie féministe », *Les cahiers du CEDREF*, 20.

Déchaux, J-H., (2009). *Sociologie de la famille,* Repères, La Découverte

de Coorebyter, V., (2009). *Clivages et Partis en Belgique*, Courrier hebdomadaire du CRISP, 15/2000

De Lacker, L., (1950). *Généalogie de la noblesse (les Batutsi) du Rwanda,* Kabgayi-Rwanda.

De Lacker, L., (1939). *Le Rwanda ancien. Le Rwanda moderne,* Namur, Grands lacs.

Demart, S., Schoumaker, B., Adam, I., Godin, M., Hezukuri, C., Godeau, L., & Poucineau, J. (2017). *Des citoyens aux racines africaines: un portrait des Belgo-Congolais, Belgo-Rwandais et Belgo-Burundais*, Bruxelles, Fondation Roi Bauduin..

Deschamps, J-C., Devos., Morales, J-F., Pàez, D., Worchel, S., (1999). *L'identité sociale. La construction de l'individu dans les relations entre groupes,* Grenoble, Presses Universitaires de Grenoble.

Descombes, V., (2013). *Les embarras de l'identité,* Paris, Gallimard.

De Souza M., (2008). « "Étranger ici, étranger là-bas" Le discours identitaire des jeunes issus de l'immigration en France », *Synergies Monde*, 5, 17-27
.
Dianteill, E., (2012). « Anthropologie culturelle ou anthropologie sociale ? Une dispute transatlantique », *L'Année sociologique*, *62*(1), 93-122. URL : www.cairn.info/revue-l-annee-sociologique-2012-1-page-93.htm.
DOI : 10.3917/anso.121.0093

Di Meo, G., (2007). « Identités et territoires : des rapports accentués en milieu urbain ? » in *Métropoles*, Varia, 1.

Dobry, M., (1986). *Sociologie des crises politiques. La dynamique des mobilisations multisectorielles*, Paris, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques

Donzelot, J., (2004). *La ville à trois vitesses*, Paris, Édition de la Villette, Collection Passage.

Dubet, F., (1995) *Sociologie de l'expérience*, Paris, Seuil

Dubois, M., (1993). « Lire Durkheim », in *Les fondateurs de la pensée sociologique*, Paris, Ellipses.

Dufoix, S., (2011). *La dispersion. Une histoire des usages du mot diaspora*, Paris, Éditions Amsterdam.

Durkheim, E., (1893). *De la division du travail social*, Paris, PUF.Erikson, E. (1950). *Childhood and society*. New York: Norton

Élias, N., (1973 [1939]). *La Civilisation des mœurs*, Paris, Calmann-Lévy.

Elias, N., (1991). *La société des individus*, Paris, Fayard.

Fanon, F., (1961). *Les Damnés de la Terre*, Paris, La Découverte.

Fanon, F., (1952). *Peau noire, masques blancs*, Paris, Seuil.

Fattal, M., (1986). *Le Logos d'Héraclite : un essai de traduction*, « Revue des études grecques », XCIX/470-471, p. 142–152 ; repris dans *Logos, pensée et vérité dans la philosophie grecque*, Paris-Montréal-Budapest-Turin, L'Harmattan, « Ouverture Philosophique », 2001, p. 75–91.

Fenouillet, S., (1992). « L'orientalisme. L'orient crée par l'occident », *Mots*, 30, 117-121.

Ferret, S., (1996) *Le Bateau de Thésée. Le problème de l'identité à travers le temps*, Paris, Éditions de Minuit, Coll. Paradoxe.

Foucault, M., (2004). « Des espaces autres », Paris, *Empan* 2004/2, 54, 12-19.

Foucault, M., (1984). « Dits et écrits, Des espaces autres » (conférence au Cercle d'études architecturales, 14 mars 1967), dans *Architecture, Mouvement, Continuité*, 5, octobre 1984, 46-49.

Foucault, M., (1969). *L'Archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, Bibliothèque des sciences humaines.

Foucault, M., (1966). *Les mots et les choses : une archéologie des sciences humaines*, Paris, Gallimard, Coll. Bibliothèque des sciences humaines.

Fournier, P., (2006). « Le sexe et l'âge de l'ethnographe : éclairants pour l'enquêté, contraignants pour l'enquêteur », *ethnographiques.org*, 11.

Gakuba, T-O., (2009) « Les familles migrantes rwandaises en Europe à l'épreuve du génocide et de l'exil : Acculturation, difficultés psychosociales et ressources », *Association pour la recherche interculturelle*, 47, 15-24.

Gardella, E., (2003). « Du jeu à la convention. Le self comme interprétation chez Goffman », *Tracées, revue des sciences humaines*, 4, 21 42.

Gatera, A., (1976). *Le mariage rwandais. Systèmes matrimoniaux africains*, Laboratoire d'anthropologie juridique

Gatugu, J., Amoranitis, S., Manço, A., (2000). *La vie associative des migrants : Quelles (re) connaissances ? Réponses européennes et canadiennes*, Paris, L'Harmattan.

Gatugu, J., Amoranitis, S., Manço, A., (2001). *Valorisation et transfert des compétences : L'intégration des migrants au service du co-développemnt. Le cas des Africains de Wallonie*, Paris, L'Harmattan.

Gilquin, M., (2001). *La preservation identitaire dans les communautés immigrées, révélateur de diasporas en gestation ou passage transitoire ?* Cemoti, 32

Gilroy, P., (2010). *Atlantique noir : Modernité et double conscience,* Broché

Giorgas, D., (2000). *Social capital within ethnics communities,* Sociology Program, RSSS, Canberra, Australian National University.

Glaser, B., Strauss, A., (1967). *The Discovery of Grounded Theory. Strategies for Qualitative Research,* New Brunswick & London, Aldine Transaction.

Goffman, E., (1968). *Asiles. Études sur la condition sociale des malades mentaux* (traduction de Lainé, L. & C.,), Paris, Éditions de Minuit.

Goffman, E., (1996, trad.fr. 1973, [1959]). *La mise en scène de la vie quotidienne,* Paris, Éditions de Minuit.

Goffman, E., (1974). *Les rites d'interaction,* Paris, Éditions de Minuit.

Goffman, E., (1991). *Les cadres de l'expérience,* Paris, Éditions de Minuit.

Goffman, E., (1975 [1963]). *Stigmate. Les usages sociaux des handicaps,* Paris, Éditions de Minuit.

Grafmeyer, Y, Joseph, I., (1990). *L'école de Chicago. Naissance de l'écologie urbaine,* Paris, Flammarion.

Grafmeyer, Y., (1994). *Sociologie urbaine,* Paris, Nathan, coll. « 128 ».

Gramsci, A., (1983). *Textes choisis,* Montreuil, Le Temps des Cerises.

Grawitz., M., (1991). *Méthodes des sciences sociales,* Paris, Dalloz.

Gruel, L.,(1985). « Conjurer l'exclusion : rhétorique et identité revendiquée dans des habitats socialement disqualifiés », *Revue française de sociologie*, *26*(3), 431- 453.

Halbwach, M., (1968). *La mémoire collective,* Paris, PUF.

Hamel, J., (1997). *La socio-anthropologie, un nouveau lien entre la sociologie et l'anthropologie,* (en ligne), 1997, mis en ligne le 15 janvier 2003, consulté le 25 novembre 2015. URL : http://socio-antropologie.revues.org/73.

Hijazi, S., (2005). *L'identité libanaise entre l'appartenance confessionnelle et le partage culturel,* Thèse de doctorat en psychologie sociale, Lyon, Université Lumière-Lyon 2.

Hobsbawm, E., (1993). « Qu'est-ce qu'un conflit ethnique ? », *Actes de la Recherche en Sciences Sociales,* 100, 51-57.

Jamoule, P., Mazzochetti., J., (2011). *Adolescences en exil,* Louvain-la-Neuve, Academia-L'Harmattan

Jolivet M-J et al., (2000) *Autrepart : Logiques identitaires et territoriales,* Cahiers des sciences humaines, numéro de série 14, La Tour d'Aigues, L'Aube.

Kagame, A., (1952). *Le code des institutions politiques du Rwanda précolonial,* Bruxelles, Ed. Zaïre.

Kaufmann, J.-C. (1996). L'entretien compréhensif. Paris : Nathan

Khellil, M., (2008). *Sociologie de l'intégration,* Paris, PUF.

Labaki, G. T. (1991). *Les conflits communautaires et ethniques dans le monde contemporain,* in Encyclopaedia Universalis, Paris, Universalia.

Labelle, M., Therrien, M., & Lévy, J. (1994). Le discours des leaders d'associations ethniques de la région de Montréal. *Revue européenne des migrations internationales, 10*(2), 119-147.

Laberge, Y., (2009) *Interactionnisme symbolique, ethnométhodologie et microsociologie,* Recherches sociologiques et anthropologiques, [En ligne], 40-2 , mis en ligne le 15 octobre 2010, consulté le 08 mai 2021. URL : http://journals.openedition.org/rsa/180 ; DOI : https://doi.org/10.4000/rsa.180

Lacorte, V., (2002). *Systèmes de mémoires et distorsions mnésiques : approches neuropsychologique et neurophysiologique,* Paris, La Sorbonne.

Lafleur, J-M., (2005). *Le transnationalisme politique. Pouvoir des communautés immigrées dans leurs pays d'accueil et pays d'origine,* Academia Bruylant, Cahiers Migrations.

Lavabre, M. C. (2000). « Usages et mésusages de la notion de mémoire ». *Critique internationale, 7*(1), 48-57.

Lenel, E. (2011). « Un regard phénoménologique sur la mixité urbaine », *EspacesTemps.net, 1*(1), 15.

Lévy, J., Therrien, M., Labelle, M., (1994) *Le discours des leaders ethniques de la région de Montréal,* dans la revue européenne des migrations internationalesLocke, J., (1735). *Essai philosophique concernant l'entendement humain*, (traduction par Pierre Coste), Amsterdam, Pierre Mortier.

Maalouf, A., (1998). *Les identités meurtrières,* Paris, Grasset.

Malkki, H. L., (1995). *Purity and exile. Violence, Memory, and national cosmology among Hutu refugees in Tanzania,* Chicago, The University of Chicago press.

Malquet, J. J., (1954). *Le système des relations sociales dans le Rwanda ancien,* Bruxelles, Musée royale de l'Afrique centrale de Tervuren.

Manço, A., (1999). *Intégration et identité : Stratégies et positions des jeunes issus de l'immigration,* Bruxelles, De Boeck & Larcier.

Manço, A., (2006). *Processus identitaire et intégration : approche psychosociale des jeunes issus de l'immigration,* Paris, L'Harmattan.

Manço, U., (2008). « Quels cadres épistémologiques pour la sociologie de l'islam en Europe occidentale ? Réflexion sur le cas belge », *Cahiers de recherches sociologiques,* 46, 79-94.

Martiniello M. et Poncelet M., (sous la direction de) (1993). *Migrations et minorités ethniques dans l'espace européen,* Bruxelles, De Boeck/Université, coll. L'Homme/L'Étranger.

Martiniello, M., (1995). *L'ethnicité dans les sciences sociales contemporaines,* Paris, PUF, Que sais-je.

Martiniello, M. (1997). *Sortir des ghettos culturels,* Presses de Sciences Po, La Bibliothèque Du Citoyen.

Martiniello, M., Rea, A. Dassetto, F, (Eds.)., (2007). *Immigration et intégration en Belgique francophone, État des savoirs*, Louvain-la-Neuve, Academia Bruylant, Intellection n°4.

Mathier, I., (2007). « Entre mémoire collective et mémoire familiale : L'héritage d'un trauma collectif lié à la violence totalitaire », *Journal International De Victimologie*, *5*(3).

Mbembe, A., (2013). *Critique de la raison nègre*, Paris, La Découverte.

Mbembe, A., (2000). *De la postcolonie. Essai sur l'imagination politique dans l'Afrique contemporaine*, Paris, Karthala.

Mbembe, A., (2005). *Afropolitanisme,* Paris, L'Harmattan, Africultures .

Mead, G.H., (1963) *L'esprit, le soi et la société,* traduit de l'anglais par Jean Gazenneuve, Eugène Kaelin et Georges Thibault, Paris, PUF.

Memmi, A., (1957). *Portrait du colonisé* précédé de *Portrait du colonisateur*, Paris, Corréa.

Mercklé, P., (2004). *Sociologie des réseaux sociaux,* Paris, La découverte & Syros, Coll. Repères,.

Michel, P., Pace, A. E., Pogàcean, C., (sous la dir.), (2007). *Religion(s) et identité(s) en Europe* : *L'épreuve du pluriel,* Paris, Presses de Sciences Po.

Molefi Kete Asante., (2004). *L'afrocentricité,* Broché, Etude

Moore, D., (2002). *Ethnicités et politiques de la ville en France et en Grande Bretagne,* Paris, L'Harmattan.

Mucchielli, A., (2003). *L'identité,* Paris, PUF.

Munyarugerero, F. X., (2003). *Les réseaux de pouvoir et de contrepouvoir : histoire de la compétition politique au Rwanda,* Paris, L'Harmattan.

Nathan, G., D. Moynihan, D. P., (1970). *Beyond the Melting Pot: The Negroes, Puerto Ricans, Jews, Italians, and Irish of New York City* (2d ed.), Cambridge (Mass), MIT Press.

Negura, L., (2006). « L'analyse de contenu dans l'étude des représentations sociales », *SociologieS* [En ligne], *Théories et recherches*, consulté le 30 octobre 2016. URL : http://sociologies.revues.org/993.

Nsengiyumva, J-L, (2016). *Avec moi ou sans moi. Le phénomène émique et l'enclicage en terrain antagoniste et conflictuel,* in Gautron (Dir), Presses Universitaires de Louvain

Nsanzubuhoro Ndushabandi, E., (2013). *La politique de la mémoire au Rwanda après le génocide de 1994 : étude du dispositif des « Ingando »*, Bruxelles, Université Saint-Louis.

Oberschall A., (2007). *Conflict and peace Building in divided society. Response to ethnic violence,* NY, Routledge.

Ogien, A., (2005). *Le remède de Goffman ou comment se débarrasser de la notion de self,* Paris, Séminaires CESAME, Le mental, le vivant, le social,.

Olivier de Sardan, J.P., (1995). *Anthropologie et développement, essais en socio-anthropologie du changement social,* Paris, APAD Karthala, Coll. Hommes et Sociétés.

Oriol, M., (1985). « L'ordre des identités », *Revue Européenne des Migrations Internationales, 1*(2), 171-185.

Ouatara, F., (2004). *Une étrange familiarité. Les exigences de l'anthropologie « chez soi »*, Cahier d'études africaines, Varia

Oudin, F., (2012). « Identité et persona. Quelques réflexions liminaires autour de l'image de soi au Moyen âge », *Questes*, 24, 27-47.

Pagès, A., (1933). *Un royaume hamite au centre de l'Afrique,* Bruxelles, Institut Royal Colonial.

Paille, P, (1994). « L'analyse par théorisation ancrée », *Cahiers de recherche sociologique*, 23, 147-181, Critiques féministes et savoirs, Sous la direction de Descarries, F., et Vandelac, L., Université du Québec à Montréal.

Papilloud, C., (2004). « Trois épreuves de la relation humaine : Georg Simmel et Marcel Mauss, précurseurs de l'interactionnisme critique », *Sociologie et sociétés*, *36*, (2), 55-72.

Park, R., Burgess, E. W & McKenzie, R. D., (1925). *The City*, Chicago, University of Chicago Press.

Perraudin, A., (2003). *Un évêque au Rwanda : « Par-dessus tout la charité » : les six premières années de mon épiscopat (1956-1962),* Saint Maurice, Éd. Saint-Augustin.

Perrot, M., (2008). *Mon histoire des femmes*, Paris, Récit.

Picard, L., Eustache, F., Piolino, P., (2009). « De la mémoire épisodique à la mémoire autobiographique : approche développementale », *L'Année psychologiqu*e, *109*(02), 197 – 236.

Platt, J., (1983) *The Development of the « Participant Observation » Method in Sociology : Origin Myth and History.* Journal of the History of the Behavioral Sciences, 19, 379-393
Pohl, w., (2005). « Aux origines d'une Europe ethnique. Transformations d'identités entAntiquité et Moyen Age », *Annales, histoire, sciences sociales*, ISSN 0395-2649, 1, 183-208.

Poiret, C., (2011). *Le processus d'ethnicisation et de raci (ali) sation dans la France contemporaine : Africains, Ultramarins et « Noirs »,* REMI, 27-1

Pollack, M., (1993). *Une identité blessée,* Paris, Métailié.

Poupart, J., (2011). « Tradition de Chicago et interactionnisme : des méthodes qualitatives à la sociologie de la déviance », *Recherches qualitatives*, *30*(1), 178-199. http://www.recherche-qualitative.qc.ca/Revue.html, Association pour la recherche qualitative.

Poutignat, P., Streiff-Fenart, J., (1995). *Les théories ethniques,* Paris, PUF, Le sociologue.

Rea, A., Tripier, M., (2008). *Sociologie de l'immigration,* Paris, La découverte, Coll. Repères.

Réjak, S., (2003). *Un trauma de l'identité juive : transmission et intériorisation du vécu de la Shoah dans des familles juives polonaises et américaines,* Université de la Méditerranée Aix-Marseille.

Remy, J., (2015) *L'espace, un objet central de la sociologie*, Toulouse, Érès, « Sociétés urbaines et rurales »

René, O., (2001). « L'Afrique au prisme de l'ethnicité : perception française et actualité du débat », *Revue internationale et stratégique,* 43, 129-142. DOI : 10.3917/ris.043.0129

Reyntjens, P., (1999). *La guerre des grands lacs,* Paris, L'harmattan.

Ricœur, P., (1996). *Soi-même comme un autre,* Paris, Seuil.

Rocher, Guy., (1992). *La notion de culture,* Extraits du chapitre IV**:** *« Culture, civilisation et idéologie»***,** de Guy Rocher, Introduction à la Sociologie Générale. Première partie: L'Action Sociale, chapitre IV, pp. 101-127. Montréal : Éditions Hurtubise HMH ltée.

Rojot, Jacques. (2000). *La théorie de la structuration chez Anthony Giddens,* Paris, Université Paris I Panthéon-Sorbonne.

Rondi-Reig, L., (2012). *Rencontre autour de la mémoire,* conférences Sciences à cœur, saison 4.

Rosoux, V., (2002). « Pièges et ressources de la mémoire dans les relations internationales », *Revue internationale et stratégique,* 46, 43-50. DOI 10.3917/ris.046.0043.

Rosoux, V., (2005). « La gestion du passé au Rwanda : ambivalence et poids du passée », Genèse, 2005/4, 61

Rosoux, V., (2007). « Rwanda, l'impossible « mémoire nationale » ? », *Ethnologie française*, *37*(3), 409-415.

Rosoux, V., (2012). « Rwanda : Appels et résistances au pardon », *Revue internationale stratégique*, 88), 99-107.

Rugero, P., *Rwanda : Afande et autres mots-clés d'une dictature,* Bruxelles, Scribe

Saïd, E., (1990[1978]). *L'Orientalisme. L'Orient créé par l'Occident*, traduction de Catherine Malamoud, Paris, Seuil.

Sayad, A., (1994) *Le mode de génération des générations des « immigrés » en France*, L'Homme et la Société

Semujanga, J., (1998). *Récits fondateurs du drame rwandais : discours social, idéologies et stéréotypes*, Paris, L'Harmattan, Coll. Études Africaines.

Senghor, L,S., (1948). *Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache*, Paris, PUF.

Simon, P., (1997). « La statistique des origines. 'Race' et ethnicité dans les recensements aux États-Unis, Canada et Grande-Bretagne », *Sociétés Contemporaines*, 26, 11-44.

Steiner, P., (1994) *La sociologie de Durkheim,* Paris, La Découverture

Stock, M., (2006). « L'hypothèses de l'habiter polytopique : pratiquer les lieux géographiques dans les sociétés à individus mobiles », *EspaceTemps.net*, Textuel.

Stoler, A., (2013). *"Imperial Debris. On ruins and ruination*", Durham (North Carolina), Duke University Press.

Taboada-Leonetti, I., (1989). « Cohabitation pluriethnique dans la ville : stratégies d'insertion locale et phénomènes identitaires », *Revue européenne de migrations internationales*, *5*(2), 51-70.

Theis, R., (2005). « L'impératif catégorique : des énoncés à l'énonciation », *Le Portique*, 15, [En ligne], mis en ligne le 15 décembre 2007, consulté le 24 juillet 2016. URL : http://leportique.revues.org/597.

Thompson, S., (2011). Whispering truth to power: The everyday resistance of Rwandan peasants to post-genocide reconciliation, African affairs, Oxford University, 110/440

Toumani Toure, A., Palme, L., Johnson-Sirleaf, E., (2000). *Rapport sur le génocide rwandais*, Addis-Abeba, OUA.

Tourraine, A., (1993). « Conflits sociaux », *l'Encyclopeadia universalis*, Paris, Universalis,

Trabant, J., (2004). « Les langues des peuples sauvages dans quelques projets anthropologiques autour de 1800 », *Revue germanique internationale*, 21, 11-26.

Tremblay, R-R, & Perrier, Y., (2006) *Les méthodes de recherche en sciences humaines,* Les Editions de la chanelière.

Udahemuka NS. D-N, (2010). *La diaspora rwandaise. Etat des lieux,* Pax-Christi

Ukelo, C., (2010). *Les prémices du génocide Rwandais : crise sociétale et baisse de la cohésion sociale,* Paris, L'Harmattan.

Vallot, P., (2019) *Le diplôme et la profession : deux composantes de la classe sociale en France et en Allemagne,* L'année sociologique, 69

Vansina, J., (1965) *L'évolution du royaume Rwanda des origines à 1900,* Revue belge de Philologie et d'histoire

Vidal, C., (2006). « Démystifier la violence », dans *Massacres extrêmes*, Le Pape (sous la dir.), Paris : La découverte.

Vidal, C., (2006). *Extraits du compte-rendu à l'Assemblée nationale*, mardi 24 mars 1998

Vidal, C., (1991). *Sociologie des passions*, Paris, Karthala.

Vihalem, M., (2011). « Qu'est-ce qu'une subjectivation ? Les rapports entre le savoir, le pouvoir et le sujet dans la pensée de Michel Foucault », *Synergies, Pays Riverains de la Baltique*, 8, 89-100.

Weller, J-M, (1994). *Le mensonge d'Ernest Cigare : Problèmes épistémologiques et méthodologiques à propos de l'identité,* Sociologie du travail, 36 - 1
Winter, E., (2004). *Max Weber et les relations ethniques : du refus du biologisme racial à l'état multiracial,* Montreal, Les presses de l'université de Laval.

Wittorski, R., (2008). *La notion d'identité collective*. *La question identitaire dans le travail et la formation : contributions de la recherche, état des pratiques et étude bibliographique*, Paris, L'Harmattan.

Witvrouw *et al.*, (2015). *Bandes urbaines et groupes délinquants en Belgique*. Représentations et savoirs.

Yardeni, M., (2004). *Enquêtes sur l'identité de la « nation France », de la Renaissance aux Lumières*, Seyssel (Ain), Champ-Vallon, Coll. Époques.

Yousfi, L., (2012). *Gaston Bachalard. Une philosophie à double visage,* Sciences humaines, 241/11

Zecchnini, L., *Les études postcoloniales colonisent-elles les sciences sociales? : A propos de Jean-François Bayart, " Les études postcoloniales, Un carnaval académique ",* ARIAS - ARIAS - Atelier de Recherche sur l'Intermédialité et les Arts du Spectacle