

**Faculté des sciences économiques,
sociales, politiques et de communication
École des sciences politiques et sociales (PSAD)**

Entre deux appartenances culturelles et raciales, comment les jeunes métis·ses belgo-congolais·es / rwandais·es vivant en Belgique construisent leur position identitaire ?

Auteur : Manoëlle Luján Chavez
Promoteur(s) : Laura Merla
Lecteur(s) : Brigitte Maréchal
Année académique 2023-2024
Master en sociologie

Déclaration de déontologie

Je déclare sur l'honneur que ce mémoire a été écrit de ma plume, sans avoir sollicité d'aide extérieure illicite, qu'il n'est pas la reprise d'un travail présenté dans une autre institution pour évaluation, et qu'il n'a jamais été publié, en tout ou en partie. Toutes les informations (idées, phrases, graphes, cartes, tableaux, ...) empruntées ou faisant référence à des sources primaires ou secondaires sont référencées adéquatement selon la méthode universitaire en vigueur.

Je déclare avoir pris connaissance et adhérer au Code de déontologie pour les étudiant·es en matière d'emprunts, de citations et d'exploitation de sources diverses et savoir que le plagiat constitue une faute grave.

Avant-propos

Je tiens à remercier ma promotrice de mémoire, Laura Merla, pour sa bienveillance, sa disponibilité, sa patience et sa compréhension, particulièrement lors des difficultés rencontrées durant ce processus.

Je tiens également à adresser mes remerciements aux douze métissé·es qui ont accepté de donner de leur temps pour discuter de leur vie, de leurs ressentis et de leurs réflexions sur leur parcours identitaire. Merci pour votre confiance et vos précieux partages d'expérience.

Je voudrais remercier vivement ma grand-mère, ma tante, mon père et ma cousine Ericka pour leur relecture attentive, leur disponibilité et leurs précieux conseils, ainsi que leur soutien profond dans le moment difficile de perte de données.

Je remercie enfin infiniment ma maman d'être inconditionnelle. Pour son amour, ses conseils et son soutien. De m'avoir épaulée durant ce long processus et d'avoir cru en moi.

TABLE DES MATIÈRES

Déclaration de déontologie	3
Avant-propos.....	4
1. Introduction	7
2. Chapitre I : Construction de l'objet.....	11
2.1. Définition personnelle de l'objet du mémoire	11
2.2. Cadre théorique	11
2.2.1. Culture	11
2.2.2. Race et racisé·e.....	12
2.2.3. Métissages et métis·ses	14
2.2.4. Identité	16
2.3. Revue de la littérature : les métis·ses afrodescendant·es.....	17
2.3.1. Socialisation d'un·e métis·se	17
2.3.2. Double appartenance culturelle	22
2.3.3. Corps métis : passing et colorisme	24
2.4. Question de recherche et hypothèse	26
3. Chapitre II : Contextualisation de l'enquête	28
3.1. Méthodologie et terrain empirique	28
3.2. Retour réflexif sur la méthode.....	31
4. Chapitre III : Analyse et résultats.....	33
4.1. Construction identitaire et identité métisse.....	33
4.1.1. Identité métisse et habitus multiples.....	33
4.1.2. De l'enfance à l'âge adulte.....	40
4.1.3. L'importance d'un voyage au Congo/Rwanda.....	43
4.2. Autrui significatifs : famille élargie et pairs.....	46
4.2.1. Environnement familial	47
4.2.2. Amitiés et milieu scolaire	61
4.3. Être métis·se : entre appartenances et assignations.....	64
4.3.1. Appartenances	64
4.3.2. Assignations	73
4.4. Couleur de peau.....	82
4.4.1. Fétichisation	82

4.4.2.	Colorisme	84
4.4.3.	Racismes	85
4.4.4.	Intersectionnalité : milieu social.....	90
4.4.5.	Mécanismes de défense.....	91
4.4.6.	Privilèges.....	93
4.5.	Adaptations et revendications	95
4.5.1.	Ouverture d’esprit	95
4.5.2.	Militantisme et choix d’étude.....	96
4.5.3.	Regards sur l’histoire coloniale belge.....	98
5.	Conclusion	102
6.	Bibliographie	107
7.	Annexes	114
7.1.	Annexe 1 : Tableau récapitulatif des entretiens	114
7.2.	Annexe 2 : Distribution géographique des langues nationales parlées en République démocratique du Congo	115
7.3.	Annexe 3 : Résultats de l’entrée “métisse” dans la barre de recherche de Google Images.....	116
7.4.	Annexe 4 : Grille d’entretien.....	116
7.5.	Annexe 5 : Notes de terrain.....	120
7.6.	Annexe 6 : Retranscription anonymisée des entretiens	121
7.6.1.	Entretien de D.....	121
7.6.2.	Entretien de W.....	145
7.6.3.	Entretien de N.....	157
7.6.4.	Entretien de M.	183
7.6.5.	Entretien de B.	213
7.6.6.	Entretien de P.	235
7.6.7.	Entretien de T.	256

1. Introduction

“Mathématiquement, je suis une lentille, cette surface commune qui se crée à l’endroit où plusieurs cercles se croisent” (mcommemetisse, 2021).

Dans un monde toujours plus globalisé et multiculturel, dans lequel les frontières se font de moins en moins nettes, mais également de plus en plus étanches, les déplacements migratoires et échanges entre populations augmentent (Ahovi, 2007). Ces déplacements mettent en relation des personnes issues de cultures différentes, et parfois de groupes raciaux distincts. De ces rencontres naissent des enfants, que l’on appelle métis·ses, en faisant ainsi appel aux notions de croisement et de mélange (Ahovi, 2007). Ces dernier·es se situent à la lisière de deux mondes différents (Ahovi, 2007) dans lesquels iels évoluent et grandissent. Quelle position identitaire pour les métis·ses dans cet entre-deux ? Comment se construire à travers différentes appartenances ?

Ce mémoire s’intéresse plus précisément aux descendant·es de personnes congolaises ou rwandaises ayant immigré en Belgique. Bien qu’*“à l’inverse du Maroc et de la Turquie, les migrations congolaises, rwandaises et burundaises en Belgique [soient] liées à des initiatives individuelles et familiales, et [n’aient] jamais relevé d’arrangements bilatéraux”* (Demart & al., 2017, p. 9), elles ne sont cependant pas le résultat du hasard, et l’histoire commune liant la Belgique aux pays qu’elle a colonisé joue un rôle important dans ces décisions, que cela soit de manière consciente ou inconsciente. Cette histoire possède également une implication majeure dans le contexte de la Belgique du XXI^e siècle, notamment en ce qui concerne les vécus des personnes racisées. En effet, selon certains courants de pensée, tels que les études postcoloniales¹, la connaissance de l’histoire entre les groupes permet de comprendre le racisme contemporain (Herrera Rodriguez, 2022).

Dès lors, il est intéressant de s’interroger sur les réalités des enfants non seulement métis·ses, mais également issu·es de parents de deux pays, dont l’un a précédemment

¹ Les études postcoloniales (*postcolonial studies*), nées dans les années 1980-1990 (Hermesse, 2021), sont un courant de pensée anglophone qui se veut critique et révélateur de différents mécanismes, d’autres formes de dépendances économiques et politiques apparues à la suite des indépendances (Ali & Dayan-Herzbrun, 2017). Ces dépendances permettent en effet une continuité de la « *colonialité* », et ce autant dans les anciennes colonies que dans les anciennes métropoles, les puissances colonisatrices (Ali & Dayan-Herzbrun, 2017).

colonisé l'autre. Quelle construction identitaire entre ces cultures au passé historique qui s'oppose ? Dans ce contexte, ce mémoire s'attache à étudier et tenter de comprendre la posture identitaire adoptée par les jeunes métis·ses afrodescendant·es belgo-congolais·es ou rwandais·es dans le contexte belge du XXI^e siècle. Pour ce faire, ce mémoire propose une exploration de la question en trois chapitres distincts.

Le premier chapitre est consacré au cadrage théorique de la recherche, en développant divers concepts théoriques utiles à l'enquête, tels que ceux de culture, de race, d'identité et de métissage. Il dresse également succinctement un état des lieux de la littérature scientifique quant à la posture identitaire des métis·ses afrodescendant·es, tout d'abord au travers de leur socialisation, pour ensuite s'intéresser aux caractéristiques de double appartenance et les questions que cela engendre, ainsi qu'aux enjeux spécifiques de racisation chez les métis·ses, en approfondissant les concepts de *passing* et de colorisme. La définition de la question de recherche ainsi que les hypothèses qui en découlent viennent clôturer ce premier chapitre.

Le deuxième chapitre a pour but d'exposer le terrain empirique et les entretiens qui l'ont constitué, en s'attardant sur la méthodologie appliquée autant dans la réalisation des entretiens que dans leur analyse, ainsi que sur les caractéristiques des enquêté·es. S'ensuit un retour réflexif sur la méthode et sur la posture de la chercheuse.

Le troisième et dernier chapitre présente les analyses et résultats, en cinq parties différentes. Dans un premier temps qui se veut introductif, l'identité métisse est commentée dans ses complexités et son ambiguïté de l'entre-deux. Les questionnements qui accompagnent l'enfance, l'adolescence et le début de l'âge adulte des enquêté·es sont ensuite développés, chaque étape de vie ayant ses particularités. Un focus particulier est proposé autour du caractère initiatique que peut prendre un voyage au Congo ou au Rwanda pour les jeunes métissés·es. La deuxième partie s'intéresse plus particulièrement aux autrui significatifs que peuvent représenter d'une part la famille, proche ou élargie, ainsi que les pairs, notamment en milieu scolaire, et les rôles spécifiques qu'ils tiennent dans la transmission de codes culturels et raciaux. Se pose la question de la construction de l'identité métisse dans des contextes familiaux distincts et les manières de créer des connexions aux communautés d'appartenances en fonction de ceux-ci. La relation aux parents est abordée, notamment en ce qui concerne leur capacité à connecter avec leur enfant

métis·se et d'accueillir leurs vécus et réalités distinctes, de même que l'intérêt des métis·ses porté envers leur héritage et histoire familiale. La sous-partie consacrée aux pairs porte essentiellement sur la particularité des amitiés formées par les métis·ses et leurs caractéristiques, et le milieu scolaire et social spécifique dans lequel ces dernières se développent. Pour la plupart des enquêté·es, ce milieu est majoritairement blanc et privilégié. Dès lors, quelles amitiés surgissent et qu'impliquent-elles pour la socialisation des jeunes métis·ses ? La quatrième partie s'attelle à démontrer l'ambivalence dans laquelle se construisent les métis·ses, entre appartenances et assignations. Les facteurs d'appartenance sont nombreux, et ce mémoire fait le choix de se pencher sur un nombre restreint d'entre eux, parmi lesquels les communautés congolaises/rwandaïses et belges comme point d'entrée, les langues nationales comme facteur d'apprentissage et de connexion culturelle, les groupes ethniques comme identité au-delà de la nationalité et enfin le *presenting* et la fierté comme affirmation de l'identité. Un point sur les ressentis (très divers) quant à la diaspora, qui soulève des questions de légitimité et d'appartenance, permet de faire le lien avec la section suivante. Celle-ci expose les différentes assignations auxquelles sont confronté·es les métis·ses interrogé·es, dont deux principales : celles de n'être pas assez blanc·he ou trop noir·e dans des contextes postcoloniaux occidentaux et celles de ne pas être assez noir·e (ou assez congolais·e/rwandaïse·e) ou trop blanc·he dans des communautés noir·es et/ou congolaises et rwandaïses. Entre ces assignations, quelles stratégies sont mises en place par les métis·ses pour trouver un équilibre et continuer à évoluer dans ces communautés ? La cinquième partie s'attarde sur les expériences vécues par les métis·ses en matière de racisme, de fétichisme et de colorisme, et quels résilience et mécanismes de défense se forment dans le but de les surmonter. Dans une volonté d'intersectionnalité², ces expériences sont analysées au regard du contexte genré et social dans lesquels elles se produisent, ainsi que les privilèges raciaux dont bénéficient les enquêté·es. La dernière partie porte sur ce que les métis·ses décident de recueillir de leurs vécus et héritages historiques. D'une part, la force et la fierté procurées par ces derniers, notamment en ce qui concerne une ouverture d'esprit et une empathie pour autrui. Et d'autre part les manières de s'engager dans le but d'éveiller les consciences face aux inégalités en lien avec la colonialité (racisme,

² En raison d'un manque de diversité sociale et d'une faible représentation des femmes dans mon échantillon final, la question de l'intersectionnalité n'est abordée que brièvement (et tardivement) dans le développement de l'analyse.

migration, etc.). Pour terminer l'analyse des résultats, leurs regards portés sur l'histoire coloniale belge, et particulièrement la manière dont elle est transmise dans les systèmes scolaires belges, est explorée.

Ce mémoire se conclut par la synthèse des éléments abordés, la manière dont ils répondent ou non aux hypothèses posées en début d'enquête, ainsi que les pistes potentielles de recherches futures.

Ce mémoire est écrit en écriture inclusive.

2. Chapitre I : Construction de l'objet

2.1. Définition personnelle de l'objet du mémoire

Entre assignations et négociations identitaires, les métis·ses comme migrant·es de deuxième génération, issu·es d'un parent immigré rwandais ou congolais et d'un parent belge, et vivant en Belgique, font face à divers questionnements identitaires qu'il semble pertinent d'interroger. Ceux-ci se centrent notamment autour d'une ambivalence et d'un bricolage au niveau culturel mais également racial, qui sont influencés par la socialisation parentale, mais également par le regard porté par autrui (en Belgique ou au Congo/Rwanda). Par ailleurs, ces jeunes métis·ses ont la particularité d'avoir l'un de leurs parents issu d'un pays anciennement colonisateur (Belgique) et l'autre d'un pays anciennement colonisé par ce même pays colonisateur (Congo ou Rwanda). Comment ce facteur influence-t-il leur position identitaire et leur rapport à l'histoire coloniale belge ? Ce mémoire se veut être un approfondissement de ces questions, en s'inscrivant dans le courant des études postcoloniales, thématique transversale à celles précitées. En effet, le fait que *“l'ancienne « métropole » reste majoritairement la destination des migrants des anciennes colonies”* tend à prouver que *“les liens intercoloniaux survivent à la libération nationale”* (L'Heuillet, 2017). La Belgique, en tant que société marquée par les séquelles de son passé colonial, est un environnement particulier pour des métiss·es afrodescendant·es.

2.2. Cadre théorique

2.2.1. Culture

Ce mémoire se penche sur l'ajustement perpétuel que les métis·ses afrodescendant·es belgo-rwandais·es ou belgo-congolais·es doivent effectuer entre leurs appartenances, et ce à deux niveaux : celui de la culture et celui de la race sociale.

Il existe de nombreuses définitions de la culture, notamment parce qu'elle est analysée au travers de nombreuses disciplines (la sociologie, l'anthropologie, le droit, la psychologie, la philosophie, etc.), qui la considèrent donc chacune sous une perspective différente. Bien que la culture soit une notion difficile à définir, il est généralement admis qu'elle fait référence aux croyances et aux valeurs partagées par un groupe de personnes d'une origine donnée. En conséquence, elle englobe ce que

nous avons appris de la société dans laquelle nous avons grandi, ce que nous devons penser, ressentir et faire dans n'importe quelle situation.

La définition la plus appropriée pour ce travail me semble être celle du Dispositif de concertation et d'appui aux Centres régionaux d'intégration qui définit la culture en se basant sur les travaux de Guy Rocher et de Pierre Bourdieu : *“La culture est un ensemble lié de dispositions à penser, sentir, percevoir et agir qui se déclinent dans des comportements, normes formelles (règles, lois...) et informelles, croyances, jugements spécifiques, priorités, postures corporelles, formes particulières d'expression des émotions et sentiments, modes d'organisations, etc.”* (2016, p. 1)

La culture est d'autre part transmise le plus souvent à notre insu, ce qui explique d'ailleurs qu'au sein d'une même culture les comportements explicites et visibles cachent des significations implicites et invisibles que seuls les membres de cette culture comprennent de manière fluide. L'implicite de la culture existe justement parce que les significations qu'il faut prêter à ces comportements sont transmises par la famille, la communauté et la société, au travers du processus de socialisation, le plus souvent à notre insu (Hublart, 2019).

2.2.2. Race et racisé·e

Il va de soi que lorsque le terme “race” est mentionné dans ce travail, il l'est selon son sens sociologique, et fait dès lors référence au concept de race sociale et non pas celui de race biologique. L'invalidité scientifique de ce dernier a été démontrée par de nombreux expert·es biologistes et généticien·nes (Triole, 2011). La notion de race a en effet été construite et répandue dans le but de *“justifier des rapports de domination coloniale, en particulier l'esclavage”* (N'diaye, 2006, p. 40). Cependant, admettre qu'un concept, tel que celui de race biologique, est scientifiquement erroné, n'efface pas une histoire longue de colonialisme et d'esclavage, de lois ségrégationnistes, ainsi que des pensées et actes discriminatoires qui l'accompagnent. *“Le racisme structurel et institutionnel est encore bien réel et c'est le produit de siècles d'assignation de la couleur à une essence hiérarchisante”* (Semedo, 2021, paragr. 10). Le racisme, bien que condamné par de nombreuses instances internationales suite à la défaite du nazisme et aux indépendances des pays africains (Galonnier, Sabbagh & Simon, 2022), n'en reste pas moins une réalité. Selon Frantz Fanon, le racisme est *“l'état normal de toute société coloniale”* (Fanon, cité dans Hermesse, 2021). Ainsi, bien que

la notion de race biologique humaine soit incorrecte, il reste pertinent de l'employer pour visibiliser les expériences des personnes racisées, ainsi que la suprématie blanche et le racisme structurel présents dans nos sociétés postcoloniales. Mensah (2005) souligne ainsi qu' "*à défaut d'être scientifique [l'idée de race] demeure historique et [qu'elle] représente l'un des constituants majeurs de la pensée et de la culture occidentales*" (paragr. 4).

Le *colorblindness*, qui se traduit par l'aveuglement à la couleur, désigne la posture que peuvent adopter certaines personnes blanches face à la question du racisme. Il s'agit d'un dérivé du mythe d'une société "*post-raciale où la race serait sans importance*" (Djavadzadeh, 2016, p. 22), c'est-à-dire qui se pense comme ayant dépassé le racisme, où celui-ci ne serait plus qu'un mauvais souvenir puisque l'égalité des droits aurait été acquise depuis le mouvement dans droits civiques (Djavadzadeh, 2016). Ce mythe ne peut être pensé et ancré que dans les esprits des personnes qui sont les moins touchées par le racisme et les discriminations (Djavadzadeh, 2016), car la couleur de peau de ces dernières ne leur étant pas rappelée au quotidien, il leur est dès lors plus facile de l'oublier. Cette idéologie dominante aux États-Unis (et en Occident de manière générale) est celle du *color-blind*, que Georges Lipsitz analyse comme l'idéologie raciale dominante, qui entretient une illusion d'égalité et un sentiment de justice sociale pour la partie la plus favorisée de la population (Lipsitz, 1998). Bien qu'il soit défendu par certains au nom d'un universalisme, cet aveuglement au racisme et à la race est remis en question par une majorité de ceux et celles qui le combattent (Fassin, 2006). Ainsi, de la même manière que décider de ne plus utiliser le mot race nie le racisme présent dans nos sociétés, déclarer "ne pas voir les couleurs" pour défendre une morale humaniste nie l'importance historique, sociale et politique de la couleur et la reconnaissance des réalités encore actuelles qu'elle engendre chez les personnes racisées (Semedo, 2021). "*Être aveugle à la couleur, c'est être aveugle aux conséquences de la couleur*" (Bond, cité dans Semedo, 2021), et ne pas vouloir nommer le problème empêche de pouvoir le traiter, que cela soit à un niveau individuel ou plus collectif et institutionnel.

Les sciences sociales ont donc développé une approche constructiviste de la race, selon laquelle les réalités ne sont donc pas biologiques mais sociopolitiques (Bessone, dans Calabrese & Joncret, 2022), et "*dont les effets continuent d'exister dans le monde social*" (Calabrese & Joncret, 2022, paragr. 2). L'on entend donc par construction de

race sociale la catégorisation de personnes racisées, ancrée dans notre éducation et notre imaginaire collectif. Frantz Fanon, désigne la racialisation comme la catégorisation et hiérarchisation raciale de groupes de personnes dans une société majoritairement blanche.

La racisation est un processus politique, social et mental d'altérisation. Notons que, les « races » et les groupes dits « raciaux » ou « ethniques » sont souvent un mélange des genres : on les invoquera ou les supposera en parlant par exemple de Musulman·e ou de Juif, Juive (religion), de Noir·e (couleur de peau), d'Arabe (langue) ou d'Asiatique (continent). (Pierre, 2017, paragr. 16)

Dans ce contexte, l'appellation “racisé·e” ou “racialisé·e” a pour but de mettre en évidence les processus de racisation, et désigne toute personne subissant des discriminations découlant d'un système de domination raciste. Le terme permet donc une visibilisation des discriminations racistes dont sont victimes les personnes non-blanches. Le participe passé utilisé, au même titre que dans les termes “sexisé·e”, souligne le caractère socialement construit de ces différenciations (Pierre, 2017).

2.2.3. Métissages et métis·ses

Bien qu'en sociologie, le terme soit de nos jours également utilisé pour parler de métissages entre cultures, ce qui a par ailleurs pu être remis en question, j'utilise dans ce cadre-ci le terme métissage pour parler d'individus.

Il est important de souligner que tout comme pour la notion de race, l'on parle de métissage social. La notion de métissage possède des origines racistes et violentes, raison pour laquelle certaines personnes métissées refusent d'être définies comme telles et lui préfèrent les termes “métissé·e”, “multiracial·e”, “afrodescendant·e”, etc. Ainsi, être métissé·e a dans un premier temps signifié “être enfant d'un viol, être déporté, être un crime à cause du simple fait d'exister” (M comme Métissée, 2021). En effet, au début de la colonisation, les personnes métissées naissaient surtout de femmes autochtones et d'hommes colons blancs. Mais avant même d'être employés pour désigner des humains, les termes “métis” ou “mestis” sont utilisés dans le dictionnaire français pour nommer les différentes races de chien, et ce jusqu'à la fin du XVIIIe siècle (Triole, 2011). Selon Jean-Loup Amselle, il y a derrière l'idée de métissage le “fantasme de la pureté des races” (Mensah, 2005, paragr. 3).

Historiquement, le terme faisait donc référence à *“l’action de croiser une race avec une autre pour améliorer celle qui a moins de valeur”* (Littré, cité dans Triole, 2011), d’abord chez des animaux dans le domaine de la zoologie, puis par la suite chez les humains, la race sous-entendue comme ayant le plus de valeur étant la blanche. Le métissage est donc lié à l’idée de mélange des sangs, qui au même titre que la notion de race biologique, n’a aujourd’hui plus de sens *“puisque l’on sait que l’hérédité ne procède pas par mélange mais par juxtaposition de caractères”* (Amselle, 2002, p. 329).

Au XVIII^e et XIX^e siècle, le métis est considéré comme un monstre en raison de ses deux natures, et sa représentation est fortement liée aux idées d’hybridation et d’animalité (Amselle, 2002 ; Triole, 2011). Durant la période d’esclavage, *“l’immense variété de couleurs de peau faisait l’objet d’une taxinomie précise”* (N’diaye, p. 41), ce qui a mené les colons à développer un vocabulaire particulièrement détaillé. Les termes utilisés pour désigner les *“personnes issues de relations, souvent non consenties, entre esclavagistes blancs et personnes esclavagisées noires”* (Lanet, 2022, 1’30’’) sont variés. On y retrouve : *“le mulâtre, le quarteron, le métis, le mameluco, le quarteronné, le sang-mêlé”* (N’diaye, 2006, p. 41). En fonction du contexte, les métis·ses ont pu être placé·es dans un entre deux, une catégorie intermédiaire, *“située au-dessous du groupe dominant des colons ou des propriétaires d’esclaves, mais au-dessus des indigènes non métissés, des esclaves ou des anciens esclaves”* (Fredrickson, 2005, paragr. 4). Dans la seconde moitié du XIX^e siècle, cette conception du métis entre en confrontation avec une nouvelle vision, celle d’un mélange harmonieux et nécessaire : le métis est investi d’une *“fonction médiatrice, d’une mission christique”* (Triole, 2011, paragr. 55). Ce discours, qui propose un mélange universel et considère les personnes métissées comme étant la solution au racisme, ramène ces dernières à une image stéréotypée et fétichisée, et peut par ailleurs être comprise *“comme un désir d’éclaircir celles et ceux dont la peau est décidément trop sombre”* (N’diaye, 2006, p. 54).

Il arrive que des mots ayant eu une connotation négative durant des années soient parfois réappropriés par les communautés concernées qui leur rendent une connotation positive. C’est le cas dans le domaine racial avec le mot *“métis·se”* que certain·es utilisent pour se définir. Cela a également été beaucoup utilisé dans le domaine LGBTQIAP+ (dont l’exemple le plus connu est le terme *queer*). Par ailleurs,

l'appellation métis·se est plus générale et connue que d'autres termes plus précis (tels que racisé·e, afrodescendant·e, quarteron·e), ce qui explique sans aucun doute sa large utilisation dans le langage courant.

Dans le cadre de ce mémoire, le terme métis·se sera utilisé au sens de multiracial (qui n'est donc pas monoracial), non pas pour désigner une multinationalité, comme *francosuisse* par exemple, bien que cela puisse être le cas pour certaines personnes dans le langage courant, mais bien pour désigner l'enfant de deux personnes, l'une racisée et l'autre blanche. Les termes "métis·se" et "métissé·e" sont donc à considérer comme étant des synonymes dans le cadre de ce travail. Cependant, dans le contexte choisi des métis·ses comme migrant·es de deuxième génération vivant en Belgique, issu·es d'un parent immigré congolais ou rwandais et d'un parent belge, le métissage abordé ne concerne pas seulement les couleurs de peau/traits/etc. liés à des races sociologiques, mais également des origines culturelles différentes.

2.2.4. Identité

La notion d'identité ne saurait être définie exhaustivement dans un paragraphe, d'une part en raison de sa complexité, et d'autre part car elle relève de nombreux champs et disciplines : la philosophie, le droit, la psychologie, la sociologie, l'éthique, etc. (Chaussoy, 2022). Si ce concept est aussi ambigu c'est également car il entrecroise l'individu et le collectif (Chaussoy, 2022).

Au vu de la complexité de l'exercice de définition, l'énonciation de caractéristiques du concept sera privilégiée. Trois propriétés de l'identité peuvent être dégagées (Hublart, 2019) et sont intéressantes à analyser dans le cadre de ce mémoire, qui s'intéresse particulièrement à la construction identitaire dans un contexte culturel donné. Premièrement, l'identité est influencée par la culture et inversement : les collectivités, porteuses de dispositions (façons de penser, sentir, percevoir et agir) qui leur sont spécifiques, influencent les façons d'exister des individus. Deuxièmement, l'identité est à la fois singulière - puisqu'elle est le résultat de la synthèse que chaque individu fait de ces façons d'exister, ou *habitus*, transmis par son entourage - et dialectique, car elle se construit dans l'altérité, au travers des rencontres et interactions. Enfin, l'identité est dynamique, dans le sens où elle ne cesse jamais de se construire : les individus conservent, empruntent, modifient et juxtaposent les façons d'exister (Hublart, 2019).

Les individus vont modifier leur structure identitaire au regard des situations inédites de vie, car l'identité possède une flexibilité qui leur permet de supporter la coexistence de pratiques contradictoires. Selon Erving Goffman, les individus sont en effet capables d'adopter des rôles différents en fonction des contextes, mais également de rester aveugles aux contradictions internes entre certaines pratiques (Hublart, 2019). D'autre part, bien que l'identité ne soit pas figée, il n'en reste pas moins que les individus se définissent d'une manière assez constante. Cette constance répond à la nécessité de se montrer intelligible, que cela soit auprès d'interlocuteur·ices, ou pour soi-même, le changement perpétuel n'étant pas vivable (Hublart, 2019).

Dans le cadre des identités métissées, il peut être intéressant de rappeler que l'on ne parle pas de plusieurs identités chez un·e métis·se, mais bien de plusieurs appartenances, puisque l'identité forme un tout, bien que parfois ses différentes parties soient plus difficiles à concilier. *“L'identité ne se compartimente pas, elle ne se répartit ni par moitiés, ni par tiers, ni par pages cloisonnées. Je n'ai pas plusieurs identités, j'en ai une seule, faite de tous les éléments qui l'ont façonné selon un dosage particulier”* (Maalouf, cité dans Guérin-Pace, 2006, paragr. 1). En revanche, certain·es métis·ses peuvent utiliser les termes d'identités multiples, soit pour décrire leurs ressentis et vécus dans leurs appartenances, soit dans certains cas pour différencier deux parties de leur identité particulièrement distinctes, notamment culturellement.

2.3. Revue de la littérature : les métis·ses afrodescendant·es

Dans le cadre de ce mémoire, j'ai décidé de me concentrer sur les vécus de métis·ses afrodescendant·es, et plus particulièrement belgo-congolais·es ou belgo-rwandais·es. Quelles sont leurs caractéristiques spécifiques et en quoi se différencient-ils d'autres métis·ses ?

2.3.1. Socialisation d'un·e métis·se

La socialisation peut être définie comme *“le processus par lequel le nourrisson devient « progressivement » un être social, par le double jeu de l'intériorisation (de valeurs, de normes et de schémas d'action) et de l'accès à de multiples systèmes d'interaction”* (Malewska-Peyre & Tap, 1991, p. 8). L'enfant intériorise des manières de faire et de penser, mais aussi d'être, conformes à ses groupes d'appartenances, que l'on nomme

habitus, au travers d'un apprentissage qui peut être implicite ou explicite (Tap, 1991). Il s'agit d'un processus qui s'élabore fondamentalement dans la relation à autrui, dans les interactions et communications (Tap, 1991).

Dès lors, à l'instar d'Anne Unterreiner, ce mémoire envisage la construction identitaire *“en termes de processus, c'est-à-dire toujours en devenir”* (Joshi, 2015, paragr. 2) et s'intéresse à l'identité en *“tenant compte des apports de la théorie interactionniste, [donc] comme étant un produit des interactions entre soi et autrui”* (Joshi, 2015, paragr. 3), c'est-à-dire entre l'identification individuelle et le regard d'autrui. Par ailleurs, Solène Brun considère que *“le cas des descendants de couples mixtes³ soulève également la question de l'interaction entre la perception qu'ont les individus d'eux-mêmes, la manière dont ils sont perçus par les autres et la place des héritages familiaux et de l'hérédité dans la production de la race”* (Brun, 2024, pp. 11-12). Il semble dès lors primordial de pouvoir analyser la manière dont se construit l'identité des métis·ses, d'une part au travers du regard qui leur est assigné, que ce soit en Belgique ou au Congo/Rwanda, et d'autre part au travers de leur environnement familial et de ce qu'il engendre comme socialisation.

Quelles identités sont attribuées et lesquelles sont revendiquées ? Cette question résume à elle seule plusieurs interrogations autour des identités métisses. En effet, le regard d'autrui est souvent celui qui permet de mettre en lumière la perception que se fait la société d'un individu, et influence dès lors la perception que l'individu, étant en interaction avec autrui, se fait de lui-même. Ainsi, *“l'image que le sujet se fait de lui-même est dépendante de la représentation qu'autrui se fait de lui”* (Dutoit, 2009, p.104). Les métis·ses se construisent donc en interaction avec le regard qui est porté sur elles et eux, et les stéréotypes qui l'accompagnent. A ce sujet, les concepts d'Erving Goffman d'étiquetage et de présentation de soi peuvent être mobilisés. L'étiquetage peut être défini comme une situation répétée d'assignation identitaire, dans le cadre d'interactions, qui mettent à l'épreuve l'individu et sa place comme sujet (Dutoit, 2009). Le genre est par exemple l'une des premières catégorisations observées lors d'une rencontre, mais les sociologues Michael Omi et Howard Winant estiment

³ Dans le cadre de ce mémoire, l'appellation “couple mixte” fait référence aux couples dont l'un·e des membres est immigré·e, et provient donc d'un pays autre que celui de résidence du couple. Cette précision se fait dans la compréhension que la “mixité” d'un couple est toujours présente, et ne peut simplement se référer à la nationalité, la race ou l'origine (Varro, 2012).

que la classification de la race est tout aussi rapide, routinière et ancrée dans le sens commun (Brun, 2024). Dans une société où la blancheur est la norme, celle-ci aura tendance à ne pas être remarquée, tandis que toute personne non-blanche sera la plupart du temps assignée à une catégorie raciale (Brun, 2024). Lorsqu'un doute se présente sur le groupe d'appartenance d'un individu, c'est en raison d'une ambiguïté de la catégorisation, c'est-à-dire lorsque cette dernière n'est pas évidente. Les métis·ses peuvent correspondre à cette ambiguïté raciale, puisqu'ils se situent à l'intersection de "frontières raciales" et provoquer ainsi chez leurs interlocuteur·ices un certain inconfort (Brun, 2024). Chez les métis·ses afrodescendant·es, cet étiquetage peut prendre de nombreuses formes, et ils peuvent être associé·es à une culture spécifique, tout comme à une couleur spécifique, selon le contexte culturel et social, qui ne correspond pas toujours à l'image qu'ils ont d'eux et d'elles-mêmes et à laquelle ils s'identifient. En réponse à cet étiquetage, les personnes métissées peuvent développer des stratégies d'affirmation identitaire, que cela soit au travers de leur discours ou de leurs comportements, de manière à rendre visible l'identité qui leur est refusée par l'étiquetage, ou tout du moins *"dans l'espoir de rendre possible auprès d'autrui une reconnaissance de soi"* (Dutoit, 2009, p. 104). Cette affirmation identitaire peut dans certains cas prendre la forme d'une revendication, et se transformer en fierté d'appartenance et d'identité culturelle.

Cette fierté d'appartenance peut notamment être transmise par les parents racisé·es, qui sont conscients du contexte sociétal raciste qui dévalorise et discrimine leurs enfants, et peuvent donc en réaction chercher à favoriser un sentiment de fierté, des origines ou de la position raciale (Brun, 2024). En effet, comme évoqué ci-dessus, la construction identitaire, particulièrement chez les jeunes métis·ses, est profondément liée à la transmission culturelle, mais aussi raciale, dans laquelle la famille joue un rôle fondamental. Plus précisément, le rôle des parents se doit d'être abordé. *"En effet, la famille et la parenté sont fondamentales dans la fabrique de la race, puisque celle-ci a historiquement été construite « autour de la notion d'hérédité, "naturelle" ou "culturelle", dont le principal vecteur est la famille"* (Brun, 2024, p. 12).

A ce sujet, Solène Brun distingue un type particulier de socialisation, celui de la socialisation raciale. Bien que celle-ci soit présente chez tous les individus (y compris

les personnes blanches⁴), elle est bien plus explicite chez les personnes racisées. La sociologue reconnaît différentes manifestations de la socialisation raciale parentale, parmi lesquelles la préparation à la discrimination, qui désigne *“l’ensemble des discussions ou stratégies mises en place pour préparer les enfants à vivre dans une société raciste”* (Brun, 2022, p. 203) ou encore dans certains cas la *“promotion de la défiance”* (Thornton & al., cité dans Brun, 2022, p. 203), soit les précautions dans les interactions avec le groupe majoritaire (Brun, 2022). Druez y ajoute l’injonction à *“travailler plus que les blanc·hes”* (Brun, 2022). Le rôle de cette socialisation manifeste chez les personnes racisées a cela de particulier qu’elle a notamment pour but de construire des dispositions à faire face au racisme et aux discriminations (Brun, 2022). A ce sujet, les enquêtes réalisées sur la parentalité blanche d’un·e enfant racisé·e tendent à souligner la difficulté des premiers à susciter chez les seconds le *“développement d’une identité raciale minoritaire positive, [en raison] de leur incapacité à appréhender le racisme comme expérience vécue”* (Brun, 2022, p. 203). Ces conclusions ont cependant été critiquées, notamment en raison de leur caractérisation restreinte et essentialiste du développement de l’identité raciale (Brun, 2022). Il n’en reste pas moins intéressant de se pencher sur le rôle que joue le potentiel racisme intrafamilial dans la construction identitaire de l’enfant vivant dans une famille transraciale. En effet, le contexte familial des métis·ses est celui d’un groupe famille dans lequel les individus ne sont pas assignés aux mêmes groupes raciaux, et n’occupent donc pas la même place dans les rapports de race (Brun, 2024), ce qui, comme déjà évoqué, génère des différences dans les vécus, mais peut également être à la source d’incompréhensions et de discriminations. Issu·e d’un parent blanc et d’un parent racisé, l’enfant métis·se peut être confronté à des actes ou paroles racistes de la part de sa famille blanche. Lorsque cela arrive, quels sont ses mécanismes de défense ? Quelle relation se construit dès lors avec le parent blanc ? Quel rôle joue le parent racisé ?

Par ailleurs, la socialisation raciale dépasse la transmission parentale, et englobe également les expériences de racisation, qui produisent une intériorisation de dispositions sociales (Brun, 2022). Cette socialisation plus “latente”, en étant moins volontaire et explicite, correspond donc plus à une intériorisation chez l’enfant de

⁴ Bien que très peu d’études aient été menées sur la socialisation raciale dans des familles blanches (Brun, 2022).

normes et de valeurs (Paugam, 2010) au sein d'une société profondément marquée par les questions de race.

D'autre part, dans le cadre de familles avec un couple mixte, la socialisation est interculturelle, c'est-à-dire qu'elle implique l'influence de cultures considérées comme différentes sur la construction des représentations et normes de l'enfant (Tap, 1991). Dans ses travaux sur les jeunes issus de l'immigration, Majastre (1990) souligne que les enfants d'immigrant·es se distinguent de leurs parents dans les liens entretenus avec les pays d'origine (Lahrizi, 2014). Joanne de Villers quant à elle, en s'intéressant aux descendant·es d'immigré·es marocain·es en Belgique, les considère comme étant privé·es d'une identification pleine aux parents, ainsi que d'une mémoire familiale et collective (de Villers, 2005), caractéristiques auxquelles les métis·ses pourraient également correspondre. Dès lors, de nombreuses questions quant à l'environnement familial et la parentalité surgissent. Quelle part de transmission consciente et inconsciente venant de ces derniers ? Quel héritage identitaire découle d'une expérience de migration vécue par l'un des deux parents ? L'appartenance à une culture différente du pays de résidence va-t-elle être mise en avant ou au contraire cachée ? Qu'en est-il de la gestion par le couple mixte d'un·e enfant se situant au croisement de leurs cultures ? Bien entendu, les familles aux membres issu·es de cultures différentes et avec un·e enfant métis·se en leur sein ne se ressemblent pas toutes, et de nombreux autres facteurs influent sur sa construction identitaire. La présence ou l'absence d'un parent ou de l'autre est un facteur important, ainsi que l'endroit dans lequel le ou la métis·se va grandir, son entourage amical, la langue qui lui sera transmise, son intégration dans des communautés ou non, etc. Tous ces facteurs démontrent bien le caractère flou des métissages et la diversité des vécus qu'englobe le terme. Et quand bien même l'envie de transmettre soit présente, comme le soulignent Octobre & al., « *la transmission culturelle n'est pas une reproduction à l'identique* » (2011, paragr. 2). L'enfant n'absorbe pas les représentations et normes de manière passive : « *dans ce processus interactif, c'est le jeune, acteur de sa socialisation, qui opère ses "choix" entre les valeurs et les modèles culturels* » (Malewska-Peyre, 1991, p. 196). Bien entendu, tous les individus possèdent un rôle actif dans le processus de socialisation et doivent effectuer des choix, mais ils sont exacerbés chez les enfants de couples mixtes, en raison de conflits d'influences culturelles qui peuvent se jouer entre les deux grandes institutions que sont la famille

ou l'école, ou encore au sein même de la famille (Tap, 1991). Ainsi, particulièrement chez les métis·ses, l'enfant peut être amené à effectuer des choix et à s'approprier certains codes culturels, en se donnant donc *“le droit d'élire son héritage”* (de Villers, 2005, p. 16). Au sein des couples avec au moins un parent migrant, la socialisation culturelle désigne (au-delà d'une transmission d'habitus), *“l'ensemble des messages au sujet de la fierté culturelle, de l'histoire ou de l'héritage du groupe considéré et est censée viser à développer un sens de la fierté dite « culturelle » chez les enfants”* (Brun, 2022, p. 203).

2.3.2. Double appartenance culturelle

Le couple de parents issus de pays distincts induit chez l'enfant métis·se une double appartenance culturelle, et donc de multiples groupes de références, avec lesquels iel doit négocier. *“Cette situation de l'entre-deux oblige au bricolage identitaire qui se fera sur un jeu constant d'ambivalence”* (Belguidoum, 2000, p. 14). Ce bricolage identitaire peut prendre de nombreuses formes et dès lors aboutir à une infinité de manières de vivre le métissage. Selon Camilleri (1990, cité dans Lahrizi, 2014), il existe deux types de stratégies : l'une par cohérence simple élimine l'une des deux définitions identitaires, tandis que l'autre, par cohérence complexe, *“[tend] à restructurer une nouvelle logique personnelle qui permet à l'individu d'allier les deux codes culturels ou du moins d'atténuer les contradictions”* (p. 37). Anne Unterreiner quant à elle, présente dans son ouvrage *“Les enfants des couples mixtes. Liens sociaux et identités”*, quatre pôles identitaires. Le premier est celui de l'identité *“d'héritier”*, qui correspond aux métis·ses ayant été socialisé·es dans les deux pays de leurs parents et s'identifient de manière égale aux deux, de manière plutôt apaisée. L'identité *“d'enraciné”* est celle des métis·ses qui ont peu de liens avec le pays d'origine de leur parent migrant, et s'envisagent plutôt comme fortement liées à leur pays de résidence, souvent dans une forme de lutte contre le stigmat. L'identité *“d'étranger”* fait référence aux métis·ses s'identifiant plus au pays qui n'est pas celui de résidence, ce qui peut être une manière de faire face aux regards d'autrui. Enfin, l'identité *“au-delà du national”* ou *“transnationale”* se caractérise plutôt par une *“socialisation dans un espace transnational [...] [et permet] de dépasser le conflit intergroupe”* (Fresnoza-Flot, 2016, paragr. 8). Ces modèles ne sont pas considérés comme immuables et peuvent changer au cours de l'existence des métis·ses.

La négociation entre appartenances se fait rarement de manière sereine. La double appartenance génère en effet un entre-deux, qui peut parfois amener le doute sur l'identité des métis·ses, et ce d'autant plus qu'ils doivent naviguer entre une nationalité d'assignation (celle d'un pays dans lequel ils n'ont souvent pas grandi) et une nationalité réelle, mais dont la reconnaissance ne se fait pas toujours (Belguidoum, 2000). Au sein de leur pays de résidence mais aussi celui d'origine du parent migrant, les métis·ses sont donc renvoyés *“de manière récurrente, à une forme d'extranéité teintée d'illégitimité”* (de Villers, 2005, p. 15).

Sophie Rakotondrasoa, du compte instagram *M comme métissée*, qui regroupe des témoignages de métis·ses, déclare ainsi *“je suis toujours dans l'altérité [...] je ne peux pas m'identifier qu'à un seul groupe”* (Lanet, 2022, 24'32''). Pourtant, l'humain ayant tendance à vouloir ranger ses pairs dans des cases bien définies, les métis·ses font régulièrement l'expérience d'avoir l'une de leurs appartenances plus reconnue que les autres. Cela peut dépendre de l'endroit, des personnes, de l'époque (par exemple en été ou en hiver), des accessoires vestimentaires, de la coiffure (cheveux lissés ou non), etc. Cela peut induire chez le ou la métis·se l'impression d'avoir une identité morcelée, non unifiée ni harmonisée.

Ces expériences peuvent également entraîner un syndrome de l'imposture⁵ chez la personne métissée. Daphné témoigne : *“Je ne me sens pas blanche, donc je ne me sens pas spécialement légitime comme blanche. Mais j'ai peur qu'on me refuse mon identité afrodescendante, c'est une sorte de crainte interne et un syndrome de l'imposteur”* (Daphné, dans Lanet, 2022, 19'35''). Elle établit un lien entre ce sentiment d'imposture et le fait que bien qu'ayant baigné dans la culture antillaise de sa famille immigrée, elle n'y a jamais vécu ni voyagé, ce qui lui donne le sentiment de ne pas être légitime, ainsi qu'une crainte qu'on lui reproche de s'identifier comme telle. Or, métis franco-chinois et intervenant dans le podcast, exprime un sentiment similaire. Il établit cependant une distinction entre les personnes blanches qui lui disent qu'il ne serait *“pas assez chinois”*, ce à quoi il réagit plutôt avec colère, et des personnes racisées, pour lesquelles il considère qu'il s'agit d'un argument d'autorité, étant des personnes directement de la communauté. *“Là c'est plus insidieux, c'est de*

⁵ Je décide ici d'utiliser syndrome d'imposture et non d'imposteur, dans le but de dégenrer le concept, qui est par ailleurs bien plus observé chez les femmes que chez les hommes.

la délégitimation, mais vu que ça vient de l'intérieur, c'est plus compliqué de s'en défaire psychologiquement. Donc ça finit par rentrer dans ta tête, tu te dis « peut-être que j'ai pas ma place ici en fait ». (Or, dans Lanet, 2022, 12'07'')

Ces petites réflexions qui peuvent provenir d'une communauté ou d'une autre constituent des microagressions. Il s'agit d'agressions verbales ayant un caractère oppressant à l'égard d'un groupe ou d'un individu, mais la personne les faisant n'est souvent pas au courant de l'aspect injurieux ou offensant de ses propos (Lanet, 2022). Parmi les plus connues, et citées dans le podcast, l'on retrouve *“ah bon, je n'aurais jamais cru que tu étais...”* ou encore *“je t'aurais pensé...”*. Ces propos qui sont des microagressions, s'ils se veulent parfois bienveillants et rassurants, insinuent en réalité que les apparences physiques de la personne ne correspondent pas aux appartenances culturelles et raciales. Cela amène la personne concernée à se questionner et à se délégitimer.

“C'est extrêmement violent de ne pas se sentir légitime, d'avoir l'impression qu'une part de nous se voit trop ou pas assez, qu'on ne nous identifie pas de la manière dont on voudrait. Certaines personnes multiraciales peuvent développer un trauma racial à cause de toutes ces microagressions ou développer de l'anxiété sociale à l'idée d'être mal identifié. D'autres vont travailler un presenting pour être reliés à une identité raciale.” (Lanet, 2022, 2'44'').

2.3.3. Corps métis : passing et colorisme

Dans un contexte de racisation des personnes métisses afro-descendantes toujours fort présent dans la société belge, la question du corps et de sa perception par autrui est nécessaire à aborder. Le concept de *passing*, qui fait référence aux « *expériences de personnes identifiées comme noires qui « passent pour » blanches* » (Bosa, Pagis & Trépied, 2019) ainsi que celui de colorisme, désignant une hiérarchie entre nuances de couleur de peau (N'Diaye, 2006), serviront notamment à l'analyse de ces expériences du corps métis.

Le terme *passing* est à différencier des termes *presenting* et *présomption raciale*. Si ces termes sont ici utilisés dans une dimension raciale, ils ont également beaucoup été utilisés par la communauté LGBTQIAP+. Le premier est souvent repris dans le

langage commun comme un terme parapluie englobant également les deux suivants. Le *passing* comporte pourtant à l'inverse de celui de *présomption raciale* une notion de volonté. Ainsi, une personne faisant du *passing*, travaille pour se faire passer comme membre d'un autre groupe, le groupe oppressif dominant, à l'aide de marqueurs identitaires ou d'apparence, c'est ce qu'on appelle plus précisément le *white passing* (Lanet, 2022). Le *presenting*, s'il est également volontaire, n'est en revanche pas forcément lié au groupe dominant. *Presenting* signifie "qui se présente comme étant", la personne est donc actrice et formatrice de l'image que son environnement a d'elle. Contrairement au *passing*, la personne qui fait du *presenting* ne cherche pas forcément à passer pour blanche, mais peut vouloir revendiquer une autre identité raciale, au travers notamment d'accessoires, de vêtements, de coupe de cheveux, d'accent, etc. (Lanet, 2022). L'individu "se construit" donc une image, en relation avec la manière dont lui-même se perçoit et dont il est catégorisé (Amossy, 2015). Enfin, la *présomption raciale* fait référence à ce qui est perçu et projeté par l'entourage sur la personne concernée. L'identité raciale est ainsi présumée. Si le *passing* et *presenting* peuvent être considérées comme des techniques de survie ou d'évitement pour les métissés·es, la *présomption raciale* est plutôt le résultat de stéréotypes et de catégorisation.

Par ailleurs, les corps métissés afrodescendants ne vivent pas les mêmes expériences que les autres corps métissés. Ils ont leurs spécificités, des représentations et mythes y sont associés. Ainsi, le vécu d'un·e métis·se belgochinois·e ne sera pas le même que celui d'un·e métis·se belgocongolais·e. Un exemple pourrait être que la représentation associée aux asiatiques est celle de la minorité modèle, en opposition aux personnes afrodescendantes. "*Les asiatiques ce sont les bons racisés, ceux qui disent rien, qui sont gentils et obéissants, qui ne vont pas gueuler en manif contre les violences policières. Ça reste un stéréotype, mais c'est une manière de monter les communautés racisées entre elles.*" (Or, dans Lanet, 2022, 11'25").

Cette différence entre corps métissés, et avec d'autres corps, racisés ou non, peut s'expliquer au travers du concept de colorisme. Celui-ci permet de rendre compte des hiérarchies sociales causées par la racialisation, en allant au-delà de l'opposition "noir/blanc" et en s'intéressant aux nuances de couleur de peau chez les personnes racisées et aux traitements différenciés qu'elles induisent (N'diaye, 2006). Le

colorisme fait donc référence à une hiérarchie de couleurs, dans laquelle plus une personne est claire de peau, plus elle est considérée comme supérieure, et ce à différents niveaux. Ainsi, *“plus l'apparence d'une personne correspond aux critères de beauté blancs, plus sa position sociale est élevée et, corrélativement, plus les discriminations qui pèsent sur elle sont atténuées”* (N'diaye, 2006, p. 54).

Il est important d'analyser le colorisme de manière historique, et ce concept est inextricablement lié à celui de race. Comme développé précédemment, le concept de race a été inventé dans le cadre de l'expansion coloniale des Européen·nes, qui ont associé des significations au fait d'être noir·e ou blanc·he (N'diaye, 2006). *“La blancheur représentait un indice de normalité et d'universalité. Elle a servi de critère de civilisation”* (N'diaye, 2006, p. 41). Selon Pap N'diaye, les origines du colorisme se trouvent dans le système esclavagiste, qui imposait une hiérarchie de couleur de peau. Ainsi, les esclaves à peau claire bénéficiaient d'une meilleure considération, leur peau plus claire (et se rapprochant donc plus de la peau blanche) étant supposément associée à un degré plus élevé d'intelligence, de beauté et de fragilité. Cela se traduisait par un statut plus élevé, une affectation à des tâches moins lourdes que celles des champs et une plus grande proximité avec les maîtres blancs (N'diaye, 2006). *“Les métis·ses jouissaient donc d'une position sociale plus favorable que les noir·es à peau sombre”* (N'diaye, 2006, p. 43). L'échelle de colorisme s'est donc répandue comme faisant partie d'un système racial et esclavagiste, et persiste dans les mentalités encore aujourd'hui. Cela impacte bien évidemment la catégorisation entre personnes noires à peau plus claire ou plus foncée, nommées respectivement *lightskin* et *darkskin* aux États-Unis, mais également les personnes issues de métissages. Si toutes les personnes non-blanches peuvent être victimes de racisme, elles n'y sont pas exposées de manière identique : les avantages liés à la peau claire persistent encore et *“la discrimination mélanique pèse plus lourdement sur les noirs à peau sombre”* (N'diaye, 2006, p. 54).

2.4. Question de recherche et hypothèse

Cette brève revue de la littérature a permis de mettre en évidence que les métis·ses afrodescendant·es naviguent à la fois entre deux cultures, mais également entre deux groupes raciaux. Dans ce processus, iels sont influencés à la fois par leur famille, leur entourage amical mais également un environnement socio-culturel. La question que pose ce mémoire est donc la suivante : *“Entre deux appartenances culturelles et*

raciales, comment les jeunes métis·ses belgo-congolais·es/rwandais·es vivant en Belgique construisent leur position identitaire ?”.

Compte tenu de la littérature scientifique étudiée et des témoignages déjà entendus, trois hypothèses peuvent être formulées. La première pose que les métis·ses se construisent identitairement dans un entre-deux qui leur demande de naviguer entre leur perception d’elles et eux-mêmes et les assignations culturelles et raciales sociétales. Une deuxième hypothèse est que les familles et l’entourage culturel et racial des métis·ses sont à l’origine de leur connexion plus ou moins grande aux communautés d’appartenance. Une troisième et dernière hypothèse est que les métis·ses du XXI^e siècle, vivant dans un contexte postcolonial belge, sont au vu de leurs héritages belges et congolais/rwandais, enclin·es à se tourner vers un certain militantisme en lien avec leur vécu, c’est-à-dire l’interculturalité et/ou l’anti-racisme.

Les notions mises en avant et analysées sont dès lors celles du sentiment d’appartenance, d’une culture et racialisation de l’entre-deux, de la construction identitaire et de la transmission familiale.

3. Chapitre II : Contextualisation de l'enquête

3.1. Méthodologie et terrain empirique

Au-delà d'une analyse de la littérature scientifique déjà existante sur le sujet, ce mémoire s'appuie principalement sur la réalisation d'une enquête qualitative, au travers d'entretiens avec une douzaine de personnes métissées belgo-congolaises et belgo-rwandaïses. Le choix d'une enquête qualitative peut être justifiée par la thématique abordée, à savoir les vécus et la construction identitaire, pour lesquels une approche qualitative semble plus pertinente et permet d'aborder ces thématiques sans superficialité. La population enquêtée avait été définie comme suit : "métissées belgo-congolaises, belgo-rwandaïses ou belgo-burundaïses, ayant entre 20 et 30 ans et ayant effectué ou effectuant des études supérieures". Le Burundi, le Congo et le Rwanda sont en effet trois pays africains anciennement colonisés par la Belgique. S'intéresser à un public jeune et universitaire répond à un souci d'accessibilité ainsi qu'à l'actualité des questions postcoloniales au sein du milieu universitaire. Par ailleurs, le début de l'âge adulte, sans être une période de crise identitaire comme peut l'être l'adolescence (Joshi, 2015) reste une période de questionnements et de découverte de soi.

Les entretiens menés ont été réalisés au croisement entre une méthode de récit de vie, qui permet de traiter en profondeur la construction d'identités ainsi que les contradictions, tout en laissant la place à une réflexivité du sujet, et d'entretiens semi-directifs, qui permettent d'aborder des questionnements plus précis de la recherche. Bien qu'il ait été prévu d'en réaliser une douzaine dans un premier temps, ce chiffre a été revu à la baisse suite à la perte d'une partie des entretiens en raison d'un vol d'ordinateur. Douze entretiens ont donc été réalisés, mais ce travail ne comporte que l'analyse de la retranscription de sept d'entre eux, les cinq autres ayant été perdus en janvier 2024. Les souvenirs de ces entretiens ont pu être utilisés sous la forme de "notes de terrain", qui se trouvent en annexe (Annexe 5).

L'objectif initial était de pouvoir réaliser des entretiens de manière égale avec des métis·ses belgo-burundaï·es, belgo-congolais·es et belgo-rwandaï·es, mais il s'est rapidement avéré difficile de trouver des métis·ses correspondant à ces critères et acceptant de réaliser l'entretien. Pour trouver des personnes, je suis essentiellement passée par mon réseau amical et militant (notamment via l'ONG dans laquelle je suis

volontaire, qui possède une grande équipe bénévole et qui traite de thématiques néocoloniales), ainsi que par les réseaux sociaux et différents groupes sur le réseau social Facebook. J'ai également envoyé un courriel à une ancienne professeur de mon bachelier en coopération internationale, qui l'a ensuite relayé auprès de ses étudiant·es. Cette méthode et la perte de certains entretiens qui a entraîné un manque de temps ne m'a pas permis de pouvoir sélectionner les enquêté·es en fonction de leur origine dans le but d'avoir une certaine représentativité au sein de l'échantillon. Ainsi, je n'ai réussi à interviewer aucun·e métis·se belgo-burundais·e, et ait donc dû restreindre la population de ma recherche. Par ailleurs, seules deux belgo-rwandaïses ont accepté de participer, dont l'entretien d'une d'entre elles a été perdu. Je possède donc en fin de compte six entretiens de personnes avec un métissage belgo-congolais, et un entretien d'une personne belgo-rwandaïse.

Le message posté sur l'ensemble des réseaux et envoyé par message pour solliciter des jeunes métis·ses belgo-rwandaïses, burundais·es, congolais·es était le suivant : "J'écris actuellement mon mémoire en sociologie sur la construction identitaire des jeunes métissés·es/métis·ses, avec un point de vue postcolonial. Je cherche donc des personnes (entre 18 et 30 ans) ayant un parent Congolais/Rwandaïse/Burundais et un parent Belge qui seraient d'accord de me parler de leur expérience de vie durant environ 1h30-2h. L'entretien sera enregistré, mais je serai la seule personne à y avoir accès. Une fois l'entretien retranscrit, l'anonymat est bien sûr garanti. Si ça vous intéresse, que vous connaissez des personnes qui seraient d'accord de participer, ou si vous avez des questions, n'hésitez pas à m'envoyer un message."

Parmi les enquêté·es qui ont montré leur intérêt après avoir lu ce message, deux d'entre elles, G. et P.⁶, se sont révélées être "quarterones", c'est-à-dire que l'un de leur parent est belge et l'autre métis. J'ai décidé de garder leur entretien, d'une part car elles ne l'ont mentionné que durant l'entretien, et d'autre part car elles se définissent tout de même elles-mêmes comme métisses. Il est également intéressant de mentionner le cas de B., qui se définit comme métis et s'est également porté volontaire pour un entretien, bien qu'il ne corresponde pas totalement au public visé initialement, puisque ses deux parents sont métis·ses. N. se considère également comme métisse, et se présente comme belgo-congolaise, mais a vécu toute sa vie avec sa maman congolaise, son

⁶ L'entretien de G. a été perdu.

père, turc-iranien a été presque totalement absent, et c'est son beau-père, congolais également, qui a rempli ce rôle de figure paternelle. W. est quant à lui bien métissé belgo-congolais, mais n'a pas été éduqué par ses parents biologiques, sinon par une famille d'accueil belge. A nouveau, ces informations n'ont été mentionnées que durant l'entretien, et non pas en amont.

Un tableau récapitulatif qui reprend les caractéristiques principales des personnes interviewées dans le cadre de ce mémoire est disponible en annexe (Annexe 1). Parmi les personnes dont l'entretien a été utilisé comme source principale, il y a 5 hommes et 2 femmes, 6 personnes dont le parent congolais/rwandais est la mère et 5 personnes ayant déjà voyagé au Congo/Rwanda.

Les sept personnes interviewées représentent ainsi un panel assez large et hétérogène, qui s'éloigne quelque peu du public initialement visé. Cependant, dans le cadre d'un mémoire et surtout d'une recherche qualitative (qui ne se veut donc, a contrario d'une recherche quantitative, pas représentative à tout prix), cette diversité me paraît intéressante puisqu'elle permet une pluralité de vécus différents et donc une comparaison possible entre ces derniers, qui représente selon moi une richesse. Il aurait été sans doute intéressant de définir le public cible au travers de critères plus précis, notamment en ce qui concerne les parents. Parmi les conditions qui me paraissent pertinentes se trouvent : avoir un parent belge et un parent congolais/rwandais ayant tous les deux participé activement à l'éducation de la personne métisse, ainsi qu'avoir un parent congolais/rwandais ayant migré en Belgique après avoir vécu une partie de sa vie dans son pays d'origine. Le fait que l'échantillon soit moins précis met toutefois à nouveau en évidence la multiplicité des réalités des métis·ses, et permet de brasser un panel plus large de vécus.

Les entretiens ont presque tous été réalisés en ligne, à l'exception de celui de D. qui s'est déroulé dans un café bruxellois. Le choix a été donné dans tous les cas, et l'option virtuelle a été majoritairement préférée par les enquêtés·es. Cela a permis de faciliter l'enregistrement et la retranscription, de réduire le temps alloué à ces derniers, mais également de permettre que les personnes concernées soient dans un environnement sécurisant et familier qui les mettent à l'aise. Les entretiens ont eu une durée moyenne de deux heures, et se sont déroulées sur la plateforme Zoom (ce qui explique le découpage des entretiens en deux ou trois, la version gratuite de la plateforme ne

permettant en effet que 40 minutes de connexion). Avant chaque entretien, l'anonymat était à nouveau assuré et la permission pour enregistrer à nouveau demandée. La grille d'entretien a été élaborée en tenant compte de la revue de la littérature, ainsi que de l'écoute du podcast *Déballe ton métissage* qui rassemble de nombreux témoignages de métisé·es. La grille a également été modifiée et affinée suite aux deux premiers entretiens, certaines questions n'étant pas correctement formulées ou obsolètes.

Suite à la retranscription dans leur intégralité des entretiens et de leur anonymisation (des lettres ont été attribuées aléatoirement à chaque enquêté·e), une analyse transversale par thématiques a été appliquée. L'analyse a été réalisée à l'aide du logiciel en ligne "Taguette", qui permet de marquer et coder les entretiens. Une liste principale de thématiques et sous-thématiques ont été définies en amont, puis étoffées durant la relecture des entretiens. Le contenu des entretiens a donc été analysé par thème, et non pas par entretien. Ces thèmes ont par la suite été réagencés lors de l'écriture de l'analyse.

Il semble enfin important de souligner que ce mémoire n'a pas vocation ni prétention à être exhaustif sur la question des vécus des métis·ses belgo-congolais·es et belgo-rwandais·es en Belgique.

3.2. Retour réflexif sur la méthode

En ce qui concerne la méthode en tant que telle, il eut sans doute été riche de pouvoir analyser une plus grande quantité d'entretiens, avec une population plus précisément définie, ou peut-être un échantillon des personnes métis·ses aux caractéristiques distinctes de l'échantillon principal, de manière à pouvoir effectuer une comparaison selon certains facteurs, tels que l'âge, le genre, le milieu social, la relation aux parents, l'environnement familial, etc. des enquêté·es.

En ce qui concerne ma posture de chercheuse, comme j'ai pu l'expliquer à plusieurs d'entre elleux lors de l'entretien, étant moi-même issue d'un métissage belgo-bolivien, je m'identifie à beaucoup de questionnements découlant de ce dernier, mais n'ait en revanche aucune expérience de ce que peut signifier vivre dans une société postcoloniale en étant afrodescendante.

Le choix d'une thématique de mémoire concernant la construction identitaire de jeunes métis·ses à une époque où je me pose moi-même des questions similaires ne constitue

pas un hasard. Il semble dès lors important de pouvoir souligner les éléments et expériences de ressemblance avec mon terrain, qui façonnent ma « *connaissance du monde social* » et par là-même ma manière d’analyser celui-ci (Clair, 2022). Dans ce cadre, l’hypothèse de l’auto-projection lors de la restitution d’un terrain paraît primordiale à aborder. Lorsque l’on ressemble à son terrain, les récits des personnes observées entrent en résonance avec nos propres expériences (Devereux, dans Clair, 2022), et c’est sans doute cela que l’on retiendra ou analysera le plus. Cela pose évidemment des problèmes d’invisibilisation et d’aveuglement à ce qui ne nous correspond pas, bien que ce problème soit également présent pour les personnes plus distantes de leur terrain. Ainsi, si « *la distance crée de la cécité, la proximité n’est pas non plus gage de sécurité* » (Clair, 2022), notre expérience rendant notre regard aveugle ou au contraire plus aiguisé à certains détails (Clair, 2022, p. 318). Dans une discipline qui est souvent traversée par des débats autour de la démarche et vision scientifique de la sociologie, il me paraît important de s’interroger sur la volonté de se défaire de son expérience, pourtant productrice de grilles d’interprétation et d’analyses, de zones d’aveuglements comme de zones d’attention (p. 318). « *La familiarité, la proximité, la reconnaissance de soi-même dans l’autre ainsi que la prise en compte de la sensibilité sont également productifs pendant l’enquête* » (p. 319)

Il est donc probable que le fait que je sois située dans la même tranche d’âge que les enquêtées et que je sois moi-même métisse, ainsi que non-blanche par ailleurs, a pu permettre une certaine connexion ainsi qu’une plus grande confiance d’entrée de jeu. En revanche, le fait de ne pas être afrodescendante, et donc d’être racisée d’une manière bien distincte a également eu un impact sur la tenue des entretiens. En ce qui concerne ma posture durant ceux-ci, j’ai en effet pu constater que j’étais parfois mal-à-l’aise en posant certaines questions. J’étais tout particulièrement anxieuse à l’idée de vexer ou de blesser un·e enquêté·e, en tenant des propos racistes ou indiscrets sans le vouloir. C’est en raison de ce malaise que certaines questions de la grille d’entretien ont soit été modifiées, soit tout à fait retirées, de manière à ne pas heurter les enquêtées.

Ainsi, bien que mon expérience en tant que jeune métis·se non afrodescendante n’ait pas de valeur en tant que matériel d’enquête scientifique, elle a en revanche pu me guider dans certains choix théoriques et méthodologiques, et ainsi nourri mon travail (Clair, 2022, p. 325), tout comme elle m’a sans doute rendue aveugle à d’autres expériences.

4. Chapitre III : Analyse et résultats

Ce chapitre a pour but de développer l'analyse des entretiens menés avec des jeunes métis·ses belgo-congolais·es et belgo-rwandaïses. Pour permettre une meilleure compréhension des résultats, ce chapitre a été divisé en cinq grandes thématiques. Je commencerai par aborder la manière dont les métis·ses interrogé·es ont construit leur identité au regard de leurs doubles appartenances au cours de leur vie, ainsi que le rôle particulier qu'a pu jouer un voyage au Congo ou au Rwanda. Le rôle de la famille et de l'entourage dans la socialisation culturelle et raciale est ensuite abordé, suivi du rôle joué par l'environnement social et racial dans le milieu de l'école, ainsi que les amitiés qui en découlent. Dans un troisième temps, l'identité métisse est approfondie, entre les éléments d'appartenance et ceux d'assignations. S'ensuit une analyse des expériences de fétichisme, de racisme et les manières d'y répondre des enquêté·es. Pour terminer, les adaptations et revendications des enquêté·es sont brièvement abordées au travers de leur posture d'ouverture et d'engagement d'une part et leur regard politique sur la colonisation d'autre part.

4.1. Construction identitaire et identité métisse

4.1.1. Identité métisse et habitus multiples

En raison des expériences de plus en plus hétérogènes vécues dans le processus de socialisation, on ne peut plus aujourd'hui parler d'un habitus unique (Mangez, 2020) : les individus sont pluriels en raison de la multiplicité et diversité de leurs socialisations (Lahire, dans Verhoeven, 2022 ; Brun, 2022). L'individu n'existe en tant qu'individu que par la complexité de sa socialisation et la diversité de ses pratiques (Verhoeven, 2022). Lahire remplace donc l'idée de l'habitus comme ensemble cohérent de dispositions intériorisées, par celle d'habitus multiples et non-cohérents entre eux (Fliche, 2012).

Dès lors qu'un acteur a été placé, simultanément ou successivement, au sein d'une pluralité de mondes sociaux non homogènes, et parfois même contradictoires, ou au sein d'univers sociaux relativement cohérents mais présentant, sur certains aspects, des contradictions, alors on a affaire à un acteur au stock de schèmes d'actions ou d'habitudes non homogène, non unifié et aux pratiques conséquemment hétérogènes (et même contradictoires),

variant selon le contexte social dans lequel il sera amené à évoluer. (Lahire, cité dans Fliche, 2012, p. 2)

Les individus présentent donc des “*profils dissonants, composés de pratiques non cohérentes entre elles*” (Fliche, 2012, p. 3), mais avec lesquels ils apprennent à négocier. Les enfants issus de couples mixtes se retrouvent particulièrement dans ce schéma, puisqu’iels sont soumis·es à des environnements culturels fortement différenciés (et souvent mis en opposition) par la société belge.

Pour les personnes métisses de manière générale, les questionnements identitaires se centrent autour d’un besoin d’appartenance. En effet, lorsque l’on possède plusieurs appartenances culturelles, il est récurrent d’avoir l’impression de n’appartenir totalement ni à l’un ni à l’autre. Ainsi, certain·es vont se sentir plus Belges que Congolais·es/Rwandais·es, ou inversement, ou se sentir les deux, ou ne se sentir comme étant aucun des deux. “*Et ce qui en est ressorti, c’est ce côté un peu construction identitaire vis-à-vis des deux races, ainsi qu’un rejet des deux.*” (D.). Cela peut évoluer au cours de la vie, ou même en fonction du contexte géographique, social et culturel. T. témoigne qu’il y a des moments dans sa vie où il s’est senti plus proche de la culture congolaise, et d’autres plus de la culture belge, notamment durant son enfance puisqu’il était plus entouré à cette époque de membres de sa famille belge. Il l’envisage dès lors plus comme un spectre, “*c’est pas noir et blanc*” (T.). M. considère ces moments d’introspection et de questionnements comme inhérents à l’identité métisse, ou tout du moins comme un phénomène qui concerne la plupart des métis·ses. “*C’est normal [...] d’avoir du mal à trouver sa place*” (M.), ce qui n’empêche pas selon elle que chacun·e vive son métissage différemment et soit libre de faire des choix identitaires et d’autodéfinition.

Les mots utilisés par les métis·ses enquêtés pour se définir sont souvent révélateurs de ceux qu’iels n’utilisent pas ou ont arrêté d’utiliser, pour celles et ceux qui ont pris plus de temps à y réfléchir. Certain·es vont dire “mon père/ma mère vient de tel pays”, d’autres vont préférer dire “j’ai des origines congolaises/rwandaïses”, d’autres encore vont choisir la formulation “je suis belgo-rwandais·e / belgo-congolais·e” (y compris celles et ceux qui ne seraient pas en possession des deux nationalités). Ces choix sont significatifs et donnent des indications sur la manière dont les métis·ses se perçoivent.

Par exemple, utiliser comme définition les origines d'un parent pourrait laisser croire que la personne ne se définit pas elle-même comme congolaise ou rwandaise.

L'ensemble des métis·ses interrogé·es se définissent comme "métis·ses", y compris les deux quarterons ayant réalisé un entretien. Cela peut s'expliquer par des raisons de compréhension et de vulgarisation de l'appellation, les termes "quarteron" et "afrodescendant·e" étant très précis et peu connus. Lorsque P. emploie le terme métis, il précise l'employer non pas dans le sens "*moitié-moitié, mais [comme] le fait d'être issu d'un métissage*" (P.). N. quant à elle préfère le terme afrodescendante, dans lequel elle se reconnaît plus, car il représente mieux selon elle son identité, les métis·ses pouvant être issu·es de multiples origines et englober de nombreuses réalités, et non pas seulement européenne et africaine. Certain·es utilisent également le mot "noir·e", en plus de métis·se et/ou afrodescendant·e, comme c'est le cas de D. par exemple : "*je me sens quand même profondément noir*" (D.). Un élément intéressant souligné par P. à ce sujet est la réappropriation du mot "noir". En effet, en Belgique (comme dans d'autres pays francophones), le mot noir est longtemps resté tabou, car relié à des propos racistes et insultants. P. explique son processus de réflexion par rapport à ce mot, et comment il tente depuis quelques temps de ne plus être influencé par ces tabous. "*Tu dis pas "je suis noir" [ou] "ouais le gars il est noir", tu vas dire "ouais il est renoi, c'est un kebla" [...] et c'est un truc que j'essaie de réapprendre, c'est important pour moi*" (P.). L'on comprend donc bien que le terme "métis·se" est porteur de significations culturelles mais également raciales.

Les chiffres et pourcentages reviennent aussi régulièrement dans le discours des métis·ses pour les aider à expliquer leur ressenti. En parlant des deux milieux très différents qui caractérisent sa vie, celui de sa famille avec une majorité de personnes noires et celui de l'école avec une majorité de personnes blanches, N. explique avoir "*toujours senti [qu'elle] n'était pas forcément 100% dans un des deux*" (N.). Le terme "50-50" a également été utilisé par une grande partie des métis·ses interrogé·es. Bien que la plupart ne se sente justement pas les deux de manière égale, cette expression permet de visibiliser le fait de se sentir divisé entre deux pays aux cultures distinctes, et de ne pas vivre ces identités belges, congolais·es ou rwandais·es de la même façon que les personnes issues d'un seul de ces pays. Selon N., lorsqu'un·e métis·se se réconcilie avec l'idée de ne pas être à 100% de l'un ou de l'autre, cela engendre une

forme de soulagement. *“C'est un travail qui prend du temps en vrai, parce que c'est compliqué de se dire on sera jamais à 100% quelque chose [...] Mais quand t'es petit c'est assez compliqué parce qu'on a envie de faire partie de groupes, on a envie d'avoir des copains qui nous ressemblent”* (N.). B. quant à lui utilise les pourcentages pour expliquer la différence entre quarteron·nes et métis·ses (25% et 50%). En l'évoquant, il souligne lui-même l'étrangeté à utiliser ces chiffres pour parler de “sang”, comme si le sang européen était différent du sang africain, ou le sang de personnes blanches différent du sang de personnes noires et qu'il pouvait simplement se diviser ou s'additionner.

Certain·es métis·ses ont tendance à se sentir plus belges que congolais·es ou rwandais·es, majoritairement car iels ont vécu toute leur vie en Belgique, pour une partie sans avoir jamais visité le Congo ou le Rwanda. C'est le cas de W., qui considère qu'en étant né en Belgique, et n'ayant pas été fort en contact avec sa famille congolaise, il a grandi avec un héritage occidental. *“Je sais bien [que] j'ai la culture européenne, [...], la culture africaine, je la connais pas beaucoup”* (W.). Le fait de se sentir plus l'un que l'autre ou de sentir que l'on a baigné plus dans une culture que l'autre peut être source de frustration et d'envie de reconnexion. Parallèlement, au vu de cette “déconnexion” partielle, cette “culture africaine” peut être fantasmée et idéalisée dans l'esprit des métis·ses.

D'autres métis·ses, comme c'est par exemple le cas de N., qui ont souvent été plus en contact avec leur famille congolaise ou rwandaise et le pays, vont plutôt se sentir réellement les deux à la fois. Ce sentiment d'être l'un et l'autre ne correspond cependant pas tout à fait à ce que pourrait ressentir un·e Belge ou un·e Congolais·e/Rwandais·e issue uniquement de l'un de ces pays. Ainsi, N. *“[se] sent belge autant [qu'elle se] sent congolaise”* (N.), mais elle sent également qu'elle est belge *“différemment qu'une personne dont les parents sont nés en Belgique depuis des générations”* (N.). D. évoque une impression similaire, qui a pourtant évolué au fil des années. Il explique que c'est en étant dans une relation avec une Congolaise née au Congo qu'il s'est *“rendu compte que Congolais, oui, mais pas Congolais tout à fait”* (D.). Par cette phrase, il cherche à expliquer qu'étant né en Belgique et aussi composé d'une identité belge, son identité congolaise n'est pas la même que celle d'un·e Congolais·e uniquement originaire du Congo. Il explique : *“elle avait des*

manières de faire, de voir et de parler qui n'étaient pas les miennes [...] que je n'avais pas hérité [...] ce n'était pas moi quoi" (D.). Ce faisant, il reconnaît une *"limite d'appartenance"* (D.), autant au Congo, qu'à la Belgique, mais également une différence entre habitus, c'est-à-dire entre disposition de pratiques et manières de penser, qui n'ont pas été socialement construites dans le même milieu.

M. et P. trouvent toutes les deux que la majorité du temps, iels ne pensent pas particulièrement à s'iels se sentent plus l'un·e que l'autre : *"dans la vie vraiment quotidienne, [c'est] comme ça, neutre"* (M., 2024). P. l'exprime en disant : *"90% du temps, je suis P., et [...] 10% du temps [...] je suis Belge ou Congolais"*. M. précise que si elle se sent la majorité du temps les deux, mais de manière très neutre, il s'agit simplement de son identité mixte. Lorsque cela sort de la *"neutralité"* et que l'une des deux nationalités *"prend le dessus"*, cela va être influencé par la situation. Elle utilise l'exemple de la Coupe du monde de football masculine, durant laquelle les Belges se rassemblent, ce qui renforce son sentiment d'identité belge ; et celui de croiser un groupe de jeunes d'origine africaine dans un contexte belge tel que Bruxelles, qui va renforcer son sentiment d'appartenance rwandais. P. quant à lui indique que les moments où il s'identifie le plus à une de ses appartenances sera lors de situations où il peut donner un avis quant à ses derniers. Il prend les exemples de discussions ou débats autour du racisme, ou pour le côté belge de discussions de comparaison avec des Françaises dans lesquelles il se dit parler *"en tant que belge à 100%"* (P., 2024). Il est intéressant de noter qu'il lie fortement son côté congolais dans son expérience personnelle à sa couleur de peau, tandis que son côté belge ressort plus en termes de politique et culture (il évoque d'ailleurs également la Coupe du monde).

M. n'est pas la seule à aborder cette identification nationale conditionnée au contexte dans lequel l'on se trouve. B., qui a particulièrement vécu entre les contextes nationaux belges et congolais en faisant des aller-retours fréquents, exprime qu'il s'identifie inconsciemment différemment en fonction du pays dans lequel il se trouve. De manière un peu contre-intuitive, il témoigne du fait que son sentiment d'appartenance au Congo est renforcé lorsqu'il se trouve en Belgique, et inversement, son sentiment d'appartenance à la Belgique est plus fort lorsqu'il vit à Kinshasa. Pour lui, cela s'impose même à lui de manière matérielle. Il évoque ainsi ses périodes de vie en Belgique, durant lesquelles il n'avait pas droit à ses propres clés de maison, en raison

de ses nombreux aller-retours à Kinshasa. Si ce fait peut sembler anecdotique, il prend pourtant une signification métaphorique très importante de légitimité restreinte d'appartenance à la famille belge, et plus largement à la Belgique. De la même manière, il raconte sentir ne pas être considéré comme Congolais à part entière, et ce dès qu'il entre sur le territoire, lorsqu'il doit suivre la file des passeports internationaux et non nationaux à l'aéroport. B. exprime un sentiment *“ne pas appartenir au pays où on est [...] et de le sentir dès la frontière”* (B., 2024). Il associe particulièrement son sentiment de ne *“pas appartenir à un pays”* au fait d'avoir vécu la moitié de sa vie dans l'un et dans l'autre. A l'écoute et la lecture d'autres témoignages, je pense que ce facteur a en effet fortement renforcé ce sentiment, mais ce dernier se retrouve également chez d'autres métis·ses, y compris chez certain·es qui n'auraient jamais voyagé dans le pays d'origine du parent non-belge. Lorsque B. déclare qu'il ne se *“sent pas appartenir au Congo comme à la Belgique”*, et qu'il sent *“qu'une partie de [lui] appartient là-bas, au Congo, et une partie de [lui] appartient ici”* (B., 2024), il exprime le sentiment de tiraillement entre deux pays et deux cultures, vécu par d'autres métis·ses, mais également par toute personne constituée de plus d'une culture et/ou nationalité, comme cela peut être le cas de jeunes migrant·es de deuxième génération ayant vécu toute leur vie dans un pays autre que celui d'origine, ou encore celui de personnes adoptées, etc.

Si certain·es souhaitent être reconnu·es comme métis·ses, et ont une réelle volonté d'afficher cette double appartenance, d'autres au contraire préféreraient ne pas y être constamment ramenés. C'est le cas de P., qui se considère avant toute chose comme Belge, et donc comme Belge avant d'être métis, et qui se sent donc plus à l'aise avec les personnes qui pensent de même, des gens *“qui en ont rien à foutre de ça en fait, qui n'ont jamais remarqué, [qui ne vont] même pas faire des vannes, [qui vont] juste pas prendre ça en compte dans le fil de mon existence”* (P., 2024). Il est important de spécifier que P. exprime cette pensée en rapport avec l'identité métisse en tant que couleur de peau. Il précise d'ailleurs : *“je ne suis pas une couleur, je suis un être humain”* (P., 2024).

Au-delà du sentiment *“d'être”*, les métis·ses interrogé·es abordent également les comportements associés à une culture ou l'autre, et les changements qui peuvent s'effectuer non seulement en fonction du contexte géographique du pays, mais

également de l'interlocuteur·ice. B. se retrouve par exemple dans ce cas de figure, puisqu'il constate avoir "*deux facettes de [lui] différentes*" en fonction de la personne avec laquelle il interagit. Il prend l'exemple concret de ses deux meilleurs amis, un avec lequel il a grandi à Kinshasa et parle lingala, et l'autre qui a grandi exclusivement en Belgique. S'il dit s'entendre aussi bien avec l'un que l'autre, il n'envisage cependant pas de les rassembler, parce que "*ça va pas forcément coller*" (B.). Il ajoute : "*c'est pas que j'ai une double personnalité, c'est juste que je suis bien à la fois dans les deux en fait, je m'adapte*" (B.). T. aborde également cette différence de comportement en fonction du contexte et du groupe dans lequel il se trouve. Dans son équipe de basket, qui est uniquement constituée de personnes noires et arabes, il affirme se comporter "*plus comme un métis*", en prenant notamment naturellement un accent. La question de l'accent revient également lorsqu'il est en compagnie de sa grand-mère, avec qui il accentue certains phonèmes pour qu'elle comprenne mieux ce qu'il dit. Tout comme B., il s'adapte donc en fonction du milieu, mais "*sans forcer, ça vient juste naturellement*" (T.). Cette capacité d'adaptation et de maîtrise des normes et codes socioculturels en fonction du contexte et des communautés est une caractéristique retrouvée chez les métis·ses de manière générale (Hennes, 2014). Le fait d'être en contact avec deux cultures, et de posséder les codes de ces deux dernières (si pas en totalité, du moins une grande partie), leur permet de voyager plus ou moins facilement de l'une à l'autre. T. décrit l'identité métisse comme "*fragmentaire mais qui se réunit*", ce qui constitue pour lui une force et une fierté.

Enfin, plusieurs participant·es mentionnent l'identification au terme citoyen·nes du monde, comme une conséquence ou une réponse à cette multiculturalité qui les caractérise. "*J'ai mon idée, que peu importe où je mets les pieds, c'est chez moi, que ce soit au Portugal, au Congo, au Vietnam*" (D.). Cette appellation pourrait être une réponse au fait d'être sans cesse renvoyé à une altérité : les métis·ses afrodescendant·es étant considéré·es noir·es en Belgique et blanc·hes au Congo/Rwanda, ne sont donc jamais "chez eux" dans le regard d'autrui. Le fait de se considérer citoyen·ne du monde indiquerait dès lors une revendication de se sentir chez soi partout dans le monde.

4.1.2. De l'enfance à l'âge adulte

La période de l'enfance, correspondant à la socialisation primaire d'un individu, est un moment très important dans la construction identitaire de ce dernier (Paugam, 2010). Il s'agit d'une période durant laquelle de nombreux codes sociaux sont appris et intégrés, particulièrement en ce qui concerne la transmission culturelle (Hennes, 2014), dans un premier temps au travers de la famille, puis par la suite au travers de l'école, qui constitue une autre instance majeure de la socialisation primaire (Paugam, 2010). Bien que pour beaucoup de métis·ses la plupart des grandes questions identitaires arrivent à l'adolescence, les questions sont en réalité présentes dès l'enfance, sans toujours être clairement formulées. W. témoigne de questionnements sur ses origines, sur l'histoire migratoire de sa famille et surtout *“est-ce que moi, un jour, j'irai là-bas aussi ? Pour tomber sur mes traces, sur les pas de ma famille”* (W.). N. quant à elle, plus en contact avec la culture congolaise, se posait plutôt des questions sur sa couleur de peau et le fait que personne ne lui ressemblait, puisque l'entièreté de sa famille et de son entourage familial est noire et que ses ami·es d'école sont toutes blanc·hes. Elle demandait notamment à sa mère pourquoi cette dernière était plus foncée qu'elle, mais aussi pourquoi elle n'était pas blanche, pourquoi elle avait des cheveux plus frisés que ses amies, etc. *“Et ma maman elle essayait de m'expliquer mais moi je comprenais pas. J'étais en mode “mais non mais pourquoi je suis pas comme vous ?”* (N.). M. se fait le même type de réflexions, *“j'ai pas les cheveux comme les autres, et j'ai pas la couleur comme les autres”* etc. Ces questionnements se posent surtout en opposition à autrui, et viennent faire douter de l'appartenance à telle ou telle communauté. M. témoigne d'ailleurs de pensées telles que *“mais est-ce que je suis vraiment belge dans le fond ?”* (M.).

Une minorité des métis·ses interrogé·es se souvient d'un événement, souvent raciste, qui aurait marqué leur enfance et souligné leur différence par rapport aux autres enfants. C'est le cas de D. par exemple, qui se rappelle précisément du jour où il a été insulté racialement pour la première fois. L'autre partie des métis·ses l'a “toujours su”, souvent car leurs parents ont communiqué très tôt sur leur métissage. C'est notamment le cas de la mère de N., qui a beaucoup échangé avec sa fille sur cette thématique, sans doute car cette dernière posait beaucoup de questions. Pour T., la représentation familiale a beaucoup joué : le fait de se savoir métis est venu naturellement, non seulement parce qu'il baignait dans les deux cultures, mais aussi

parce que dans la famille de son père, tous ses cousins sont métis, ce qui a joué sur sa perception : *“ça me paraissait la norme, vu que dans ma famille y avait que des métis”* (T.).

Certains parents se sont servis de métaphores pour expliquer le métissage à leurs enfants, comme l’a fait le père de M. en lui disant souvent : *“tu es café au lait”* (M.). Une autre métaphore entendue par T. dans son enfance de la bouche de sa tante est celle de la couleur, non pas blanche ou noire, mais *“vanille”* pour ses cousins blonds aux yeux bleus, et *“couleur caramel”* pour son frère et lui, tous deux métis. Ces remarques agaçaient sa mère, ce qui peut se comprendre puisque ce commentaire, contrairement à celui du père de M., met en évidence une différence. N. témoigne de questions qui venaient également d’autres enfants et qui l’amenaient à se questionner : *“pourquoi tes deux parents ils sont noirs et toi t’es pas noire ?”* (N.). D. explique qu’il s’agit d’une période durant laquelle il tentait de comprendre ce que signifie *“être noir, être blanc”* (D.) et dans quel espace il se situait, étant donné qu’à ses yeux ces identités étaient rattachées à deux parties différentes de sa famille.

“Si tu sens vraiment qu’il y a une dualité et que [...] il y a deux parties de toi qui sont vraiment tiraillées entre deux cultures, ben moi j’ai l’impression que c’est ça être métis” (N.)

L’adolescence, en tant que période de crise identitaire, est un âge particulier durant lequel de nombreux questionnements plus formulés commencent à faire surface chez les métis·ses. Selon Unterreiner, ces derniers peuvent altérer le mode d’identification (Joshi, 2015).

“Par rapport au regard des autres, si vraiment on va te mettre dans une case, ou [qu’une] communauté [...], peu importe laquelle, [...] te renvoie vers l’autre, [...] je pense que c’est là que vraiment, en tant que métisse, tu vas avoir le cul entre deux chaises” (M.)

L’expression *“avoir le cul entre deux chaises”* est régulièrement utilisée dans les différents témoignages lus ainsi que par les métis·ses interrogé·es, et représente de manière assez visuelle la situation de déchirement ou de tension dans laquelle se trouve de nombreux·ses métis·ses. Ce tiraillement est souvent induit par des comportements extérieurs, qui, plutôt que d’accepter cette double appartenance comme formant un

tout, tendent à le diviser, et à mettre en opposition ces dernières. D. l'envisage comme le besoin de correspondre aux impératifs provenant de deux cultures distinctes. Cela peut amener les métis·ses à se demander s'ils appartiennent réellement à l'un de ces deux pays. *“Mais attends, toi tu me renvoies là, toi tu me renvoies là... mais moi je suis quoi en fait, je n'ai pas de pays c'est ça ?”* (M.). Leur identité est ainsi perpétuellement remise en doute, non pas par l'entière des deux communautés, mais il se trouvera toujours quelqu'un pour leur faire des remarques d'un côté comme de l'autre (N). B. l'a ressenti tout particulièrement à chaque déménagement entre la Belgique et le Congo, lorsque son entourage lui faisait des remarques, souvent à caractère négatif, sur son comportement qui aurait changé après avoir vécu deux ou trois ans dans l'autre pays, en le ramenant donc à l'autre partie de son identité. Ces remarques l'ont à de nombreuses reprises gêné et énervé. M. évoque quant à elle une partie de sa vie où ces remarques et renvois étaient si présents qu'elle se sentait presque apatride. En parlant de cette époque et de son adolescence, elle dit sur le ton de l'humour : *“je vais aller vivre au Brésil ou au Portugal où il y a tellement de mélanges que là-bas, on ne me qualifiera peut-être pas de ...”*. M. précise bien qu'elle a fini par trouver un équilibre, et que c'est la recherche de cet équilibre en soi et pour soi qui est importante en tant que métis·se.

Une partie des participant·es a pu éprouver durant l'adolescence un sentiment de honte ou tout au moins des difficultés à afficher une fierté de leurs origines. A ce sujet, M. déclare : *“je sais pas si on peut parler d'un rejet de culture. Mais ouais, peut-être que parfois t'en étouffe plus une que l'autre.”* (M., 2024). Ce n'est cependant pas le cas de toutes les enquêté·es. Si D. est bien conscient que ce sentiment de honte touche de nombreux·ses métis·ses et afrodescendant·es, il soutient n'en avoir lui-même jamais fait l'expérience : *“je n'ai jamais eu honte de ma couleur de peau, de mes traits, non plus, donc des lèvres, le nez, les cheveux [...] je me suis jamais dit “oh je suis trop clair, ou je suis trop foncé”* (D.). Il est cependant le seul métis interrogé à affirmer ne jamais s'être senti pris ou déchiré entre deux cultures, et à toujours l'avoir vécu sereinement.

Les métis·ses interrogé·es ont été nombreux·ses à évoquer le sentiment d'apaisement, d'harmonisation ou de stabilisation survenu au début de l'âge adulte, qui a souvent coïncidé avec une sortie des secondaires et de l'adolescence. *“C'est avec le temps et*

l'âge adulte où je pense que les questions se sont calmées et que les choses se sont posées en moi-même. Je me suis dit "bah ok, telle chose, [...] c'est belge et telle chose, [...] c'est rwandais" (M.). Il aurait été à cet égard intéressant d'interroger des adolescent·es pour qui ces questions identitaires sont sans doute bien plus d'actualité et encore non dénouées. Beaucoup parlent ainsi de leur adolescence comme d'une période de questionnement autour de leurs sentiments quant à leur double appartenance. M. considère que l'adolescence étant une période durant laquelle une majorité des individus se posent beaucoup de questions sur eux, leur identité, leur devenir, etc., les questionnements autour de l'identité métisse, du type "je prends quoi ?" ou "je suis quoi ?", viennent s'ajouter à ces interrogations. "On peut dire que l'adolescence a été un sacré chamboulement identitaire" (M.).

Aujourd'hui, en ayant surmonté ces questionnements et ces tensions, la plupart affirment leur fierté d'être métis·ses afrodescendants : *"je suis fort et fier de mon histoire et ça ne me dérange absolument pas d'être l'un et d'être l'autre" (D.).*

4.1.3. L'importance d'un voyage au Congo/Rwanda

S'il existe bien un événement particulièrement important dans la socialisation des jeunes métis·ses, c'est celui du voyage au Congo ou au Rwanda (que ce voyage ait eu lieu ou non). Pour beaucoup, ces voyages, parfois uniques, sont synonymes d'une prise de conscience et jouent un rôle important dans la construction identitaire. Le simple fait de sortir de Belgique et d'être confronté à une autre culture est déjà un bouleversement en soi, mais ajoutée à cela la découverte à sa source d'une part de soi est d'autant plus transformateur. *"Quand je suis parti au Congo, [...] ça m'a vraiment ouvert les yeux [...] ça a été un moment important je dirais dans ma vie d'aller découvrir le pays d'où je venais en partie, et dont les gens m'affublaient tout le temps" (P.). Selon M., son premier (et unique) voyage au Rwanda lui a permis de réellement entrer en connexion avec la culture rwandaise et de "remettre les choses en place", puisqu'entrer en contact avec ce deuxième pays et découvrir les gens qui y vivent "dépassait [...] ce qui m'était transmis uniquement ici par ma mère et la famille en Belgique" (M). En permettant aux métissés·es de découvrir physiquement les différentes références associées au pays d'origine, telles que les personnes, la langue, la nourriture, les traditions, etc., ces voyages représentent un "temps identitaire", dans lequel le pays d'origine se fait "agent de transmission" (Le Gall & Meintel, 2011).*

Un voyage qui a aussi profondément marqué M. identitairement sans pour autant se dérouler au Rwanda, est son séjour au Burkina en cinquième année secondaire, qui l'a "éveillée au niveau de [son] identité ou au moins de l'attache au continent et à la culture africaine" (M.). Il est intéressant de se rendre compte que pour beaucoup de métis·ses interrogé·es, l'attachement au continent et à la "culture africaine" est tout aussi important, voire plus important, que l'attachement au pays en particulier dont leur parent provient. Cela pourrait s'expliquer par le fait qu'ils sont sans doute en contact en Belgique non pas seulement avec des Congolais·es ou Rwandais·es, mais avec de nombreuses autres nationalités africaines, dans des cercles d'amis, universitaires, d'événements culturels, etc.

Ces voyages, s'ils viennent répondre à certaines questions et sont grandement attendus, sont également source de nouvelles questions pour les métis·ses qui visitent le pays d'une de leurs appartenances sans n'y avoir jamais vécu. Ces interrogations sont engendrées par la superposition de deux impressions : celle de renouer avec une culture en partie connue, et d'autre part celle de se sentir en décalage, car n'ayant pas acquis tous les codes culturels. Pour désigner ce phénomène, Camara parle du séjour comme d'une "*expérience sociospatiale de désajustement*" (Camara, 2022, p. 159). Elle met ainsi en évidence que malgré une socialisation "anticipatrice", les métis·ses expérimentent tout de même sur place l'altérité. Celle-ci vient souligner l'inadéquation de leur habitus au pays d'origine du parent immigré, résultat d'une socialisation dans leur pays de résidence (Camara, 2022).

Pour celles et ceux qui n'ont encore jamais visité le Congo, bien que l'envie de voyager et de "*se reconnecter avec les racines*" (D.) soit forte, les craintes sont bien présentes également, notamment celles d'un potentiel rejet, de ne pas être compris·e, d'être vu·e comme "*le belge européen, ce qui est déjà le cas pour les personnes noires qui sont ici*" (D.). Pour P., ces craintes n'en étaient pas, ce qui lui a permis de vivre son voyage plus sereinement : "*je m'attendais à ce que les gens me traitent comme un blanc, et j'ai été traité comme un blanc [...] je m'y suis fait*" (P.). La majorité des métis·ses interrogé·es, à l'exception de B., admettent avoir une culture fortement belge ou européenne, du fait d'avoir vécu en Belgique une majorité de leur vie, ce qui n'empêche pas que le mélange existe tout de même, et que l'identité congolaise ou rwandaise soit bien ancrée également, et non pas simplement en surface. La plupart

exprime donc son envie de vouloir être perçue comme ayant cette double appartenance. Le fait de voyager ou de vivre au Congo/Rwanda, les confronterait au renvoi perpétuel à une seule de leur appartenance, du moins c'est la crainte exprimée par D. : *“ça m'intéresse pas d'arriver dans un truc où je vais me retrouver à majoritairement être renvoyé toujours à mon idée d'européen”*.

Les métis·ses qui n'ont voyagé au Congo ou Rwanda qu'à de très rares occasions, voire une seule fois durant leur vie, disent en majorité regretter ne pas avoir pu s'y rendre plus régulièrement et plus jeunes. De manière plus générale, ce sont également elleux qui ont moins été baignés dans la culture congolaise ou rwandaise et ont donc été moins en contact avec des personnes issues de ces cultures-là, et chez qui cela a provoqué un sentiment de manque. *“J'aurais aimé étant jeune, plus aller au Congo, ou même [que] mon père dise "T. tu passes, un mois et demi, deux mois à Paris chez ta mamie. Elle t'apprend des trucs" (T.)*. Ce sont souvent eux qui envisagent non pas d'y vivre définitivement, mais de s'y établir pendant quelques années, durant une période déterminée.

Les métis·ses qui ont eu l'occasion de voyager au Congo plus tôt dans leur vie et/ou plus régulièrement expriment une reconnaissance envers leurs parents et une conscience de leur chance d'avoir pu être mis·es en lien non seulement avec le pays et sa culture, mais aussi avec les membres de leur famille qui y vivent encore. A cet égard, les grands-parents assurent un rôle symbolique important, en se faisant *“vecteurs de culture et de mémoire”* (Le Gall & Meintel, 2011, p. 140). N., par exemple, qui y voyage régulièrement depuis ses 6 ans, a pu connaître très jeune ses grands-parents qui lui ont transmis beaucoup de choses, notamment sur son histoire et celle de sa famille, à laquelle elle a pu se reconnecter à travers ces voyages. Les séjours au pays d'origine, d'autant plus lorsqu'ils sont répétés, permettent donc non seulement la conservation de liens affectifs, mais également le renforcement de l'appartenance à celui-ci (Le Gall & Meintel, 2011), ainsi qu'une réaffiliation à l'histoire familiale et au pays (Camara, 2022). Ces voyages engendrent donc bien des effets sur la l'attachement au Congo ou au Rwanda, qui cesse d'être un espace abstrait, et viennent renforcer cette double appartenance *“tissée dans un continuum d'expériences socialisatrices ici et là-bas* (Camara, 2022, p. 163).

A l'idée de s'imaginer vivre au Congo, les réactions des enquêté·es sont diverses. Celles et ceux y ayant voyagé plus régulièrement envisagent assez logiquement plus facilement d'y vivre un jour. Les participant·es qui n'y ont que très peu voyagé se montrent plus réticent·es, et plusieurs évoquent des raisons politiques d'instabilité et d'insécurité. C'est notamment le cas de P. qui considère que l'environnement économique, social et politique est trop instable et dangereux. M. évoque également l'instabilité politique mais dans le contexte particulier du Rwanda. Elle exprime une grande crainte que des événements semblables au génocide puissent se reproduire en cas de changement politique, la situation politique du pays étant pour le moment stable. Il s'agit donc ici plus d'une question de sécurité et de traumatisme face à ce qui pourrait (ré)arriver. Au-delà de l'instabilité, P. admet que son *“confort européen [lui] manquerait assez rapidement”* (P.). L'appréhension que D. exprime également à l'idée de vivre au Congo (et non pas seulement d'y voyager) est de retrouver peu de mixité, qui serait en contraste plus présente à Bruxelles, et de ne pas trouver des personnes ayant le *“même background et qui ont des idées qui sont tout aussi ouvertes que moi, [ce] qui est beaucoup plus facile à trouver dans des contextes occidentaux”* (D.). Cette dernière phrase est particulièrement intéressante pour souligner que bien qu'ayant une ouverture particulière sur le Congo et le Rwanda, les métis·ses (et particulièrement celles et ceux qui n'y ont jamais voyagé) ont une vision soit fantasmée, soit fortement stéréotypée de ces pays, non pas forcément de la même manière que des personnes belges n'ayant pas été en contact avec des cultures non-occidentales, mais tout de même dans une certaine mesure.

4.2. Autrui·s significatifs : famille élargie et pairs

La socialisation s'effectue dans divers milieux, au croisement de divers acteur·ices et institutions (Merla, 2018 ; Verhoeven, 2022) : la famille, l'école, les amis, les clubs de sport, le milieu professionnel, etc. Dans ce mémoire, le choix de se concentrer sur deux d'entre elles a été effectué : la famille et les groupes de pairs (notamment en milieu scolaire). La famille nucléaire a en effet été reconnue comme l'une des instances clés de socialisation et de formation d'habitus des enfants (Merla, 2018), non seulement au travers des parents, mais aussi des frères et sœurs éventuel·les (Tap, 1991). La famille, à un niveau plus élargi, revêt également une importance particulière dans la transmission culturelle. Cela s'applique notamment aux cousin·es qui sont, de

manière similaire aux frères et sœurs, des éléments importants de représentativité, ainsi qu'aux grands-parents, qui sont des vecteurs de transmission culturelle. Du fait que les enfants métissés·es s'identifient (ou se différencient) et interagissent avec toutes ces personnes - et par ce processus, élaborent leur système identitaire (Mead, cité dans Muniglia & Rothé, 2013) - ces dernières peuvent être considérées comme autrui·s significatifs (Bidart, 2008 ; Muniglia & Rothé, 2013).

Le réseau de socialisation s'étend cependant au-delà de la famille, et donc des autrui·s significatifs imposés à l'individu (Bedoin & Janner-Raimondi, 2024). Celui-ci se socialise également au travers de ses pairs (Paugam, 2010). Je me suis donc aussi intéressée aux amitiés nouées avec d'autres individus, qui ont une influence déterminante sur le parcours de vie des enquêté·es, sans pour autant faire partie du noyau familial (Fusulier, 2021). L'école est quant à elle abordée essentiellement au travers des amitiés qui s'y sont créées, et le sera aussi du point de vue spécifique de la socialisation raciale.

4.2.1. Environnement familial

4.2.1.1. *Relation aux parents : socialisation culturelle et raciale*

L'environnement familial est particulièrement important dans la construction identitaire de toute personne, mais dans le cas des métis·ses, elle possède des composantes spécifiques à prendre en compte. L'enfant métis·se grandit-il entouré·e de deux parents ? Si oui, ces deux parents ayant chacun une culture différente, comment cela impacte-t-il la construction identitaire de l'enfant ? Si non, une des deux cultures prend-elle le dessus ? Comment s'effectue la transmission culturelle ? De plus, en ce qui concerne les métis·ses afrodescendant·es, le facteur culturel n'est pas le seul dont il faut tenir compte, le facteur de race sociale est également à prendre en considération.

Deux questions qui se ressemblent en apparence mais aux réponses très distinctes ont été posées aux participant·es : "As-tu déjà pu ressentir que l'un ou l'autre de tes parents (ou les deux) ne te comprenait pas au niveau culturel ?" et "As-tu déjà pu ressentir que l'un ou l'autre de tes parents (ou les deux) ne te comprenait pas au niveau racial ?". A ces questions, pour les réponses positives (ce qui n'est pas toujours le cas), une

tendance se dégage. La majorité des métis·ses mentionnent leur parent congolais ou rwandais en réponse à la première question, et leur parent belge pour la deuxième.

Dans les récits entendus, les conflits qui sont considérés par les enfants comme des incompréhensions au niveau culturel, n'ont donc eu lieu qu'avec les parents non-belges. Pour M., cela s'explique par le fait que les métis·ses en Belgique ont tout de même surtout baigné dans la culture et les codes culturels belges : *“quand tu grandis dans un des deux pays, y en a toujours un qui prend le dessus”* (M.). Les deux cultures qui entrent en collision sont donc celle du parent rwandais ou congolais, et celle de l'enfant métis·se, qui bien qu'ayant *“un mix des deux”* (M.) est plus porteur·se de la culture belge dans ce contexte. M. tempère en disant *“Je sais pas si on peut vraiment parler de conflit culturel, parce qu'il y a quand même des choses qu'elle m'a appris”* (M.), mais admet tout de même que les altercations ont bien eu lieu : *“des fois, je pense qu'il y a quand même ça qui joue, [...] des choses qui sont ancrées [et] je suis peut-être pas d'accord et ça pète”* (M.). M. raconte ainsi de nombreuses disputes et compromis qui ont dû être fait avec sa mère rwandaise, notamment par rapport à ses relations amoureuses. Elle précise cependant que dans son cas, des compromis ont été fait dans les deux sens. Ainsi si elle-même a attendu plusieurs années avant d'avoir un partenaire et de le présenter à sa mère, cette dernière n'a, depuis, pas intimé M. au mariage, malgré les traditions rwandaises qui voudraient qu'à l'âge de M. cela se fasse. Selon M., cela démontre une certaine compréhension des modes de vie et de pensée belges, qui ne sont pas toujours compatibles avec les traditions rwandaises : *“je sais qu'elle fait des efforts [...] elle est moins conservatrice ou traditionnelle que les autres tu vois, elle sait comment on vit ici”* (M.).

Le seul métis interrogé qui fait exception est bien entendu B., qui malgré le fait que ses deux parents soient métis·ses, a reçu une éducation *“plus africaine [...] avec des valeurs africaines”* de sa mère qui vit à Kinshasa, tandis que son père, vivant en Belgique, lui a transmis *“toutes les valeurs européennes possibles”* (B.). Il contrebalance en disant qu'il retrouve des éléments de l'autre culture chez chacun de ses parents, mais que la différence reste marquée. B. raconte ainsi avoir vécu des chocs culturels dans les deux sens. En parlant de sa mère, il dit : *“Beaucoup de choses que moi je trouvais normales, ben elle ne trouvait pas normales”* (B.). Quant à son père, il évoque notamment des règles éducatives dans la maison paternelle en Belgique qui

ont provoqué chez lui des incompréhensions après avoir vécu plusieurs années à Kinshasa, où les règles de vie et de comportements étaient plus strictes, intégrant par exemple des réprimandes physiques.

Ainsi, une dualité au niveau culturel se forme rarement avec le parent belge, dans la mesure où l'entière des métis·ses rencontrés, à l'exception de B., ont vécu toute leur vie en Belgique, et se sentent donc pour la plupart plus belges, ou en tous cas "*plus garants*" (D.) de la culture belge que congolaise ou rwandaise. En revanche, ce parent belge blanc peut avoir plus de difficultés à comprendre les réalités vécues par son enfant racisé·e, et peut parfois même être vecteur sans le vouloir de racisme ordinaire⁷ et faire peser cette charge raciale sur son enfant.

"Cette double culturalité qui me compose, mon père la comprend, on en a beaucoup parlé, on en a discuté. Mais, le fait d'être noir, la discrimination qu'on peut en ressentir et également les stéréotypes qu'il peut avoir, ça, il en garde quand même malgré tout. Et c'est à moi de l'éduquer sur ces choses-là"
(D.)

D. donne ainsi l'exemple de son père qui s'était mis à utiliser le *N word*⁸ de manière décomplexée, et qu'il avait dû recadrer. Lorsque questionnés sur les conseils qu'ils donneraient aux parents d'un·e jeune métis·se, les métis·ses interrogés ont ainsi été plusieurs à souligner l'importance pour le parent blanc d'être à l'écoute de ce que vit leur enfant, de faire un travail de compréhension et d'auto-éducation sur ces questions, de "*se rendre compte que leurs enfants vivent des choses, en tant que personnes noires, ou personnes arabes ou personnes latinos ou asiatiques, qu'ils ne peuvent pas comprendre tout à fait*" (D.). Et surtout de faire attention à ne pas reproduire certains mécanismes de domination ou de projeter sur eux et elles leur stéréotypes et "*idées préconçues européennes*" (D.).

⁷ La notion de racisme ordinaire fait référence à un racisme plus subtil et indirect que le racisme "traditionnel" dans lequel les actes discriminatoires sont plus directs (Magnan & al., 2022). "*Dans cette forme moderne de racisme [...], les préjugés, les stéréotypes et les croyances racistes passent généralement inaperçus pour le groupe majoritaire [...] et les victimes peinent à le détecter*" (Magnan & al., 2022, p. 116). Le racisme ordinaire se traduit souvent par des microagressions, qui se caractérisent par un aspect flou, "*insaisissable, ordinaire et banal*" (Delgado & Stefancic, cité dans Magnan & al., 2022, p. 116).

⁸ Il s'agit de l'appellation utilisée par D.

Le parent congolais, rwandais ou métis est dans plusieurs cas une personne de référence en matière de racisme, vers laquelle l'enfant métis·se peut se tourner pour se confier ou pour poser des questions. Étant lui-même racisé, ce parent aura des vécus similaires à ceux de son enfant, et pourra dès lors être une oreille non seulement attentive, mais qui comprendra totalement ou presque, ce que son enfant pourrait traverser en termes de racisme (pas forcément en termes de vécu métis).

“Ma maman, ça a été aussi compliqué de me comprendre parce qu'elle est pas non plus métisse, mais c'était plus simple, parce que bah du coup elle aussi elle a vécu la discrimination donc elle voit, on arrive à plus se connecter sur ce genre de choses là - tandis que une maman qui est blanche va pas forcément connecter sur ces trucs là avec sa fille” (N.).

Plusieurs métis·ses interrogé·es font état de conseils régulièrement entendus par leurs parents ou proches racisé·es. K. et N. se rappellent ainsi toutes les deux avoir été poussées dans leur éducation, respectivement par leur père et beau-père, qui considéraient qu'elles devaient fournir plus de travail que les autres pour réussir. *“On doit travailler plus que les autres parce que nos origines”* (N.). En ce qui concerne K., son père lui a beaucoup répété qu'en tant que femme noire, pour arriver au même résultat que les autres, elle devrait travailler deux fois plus qu'une femme blanche et quatre fois plus qu'un homme noir. Cela démontre une conscience du racisme institutionnel⁹ présent en Belgique, et l'envie de préparer leurs enfants pour qu'ils puissent mieux y faire face, au travers d'une socialisation raciale. Il est intéressant de se rendre compte que dans le cas des métis·ses interrogé·es, ce conseil est genré, puisqu'il provient de parents hommes. Ces derniers ont par ailleurs tous les deux réalisé des études supérieures. Dans le cas particulier de B., ces conseils venaient de ses deux parents, qui sont tous les deux métis·ses, et cela a pu peser sur lui par moments, lui donnant l'impression que tous les événements de sa vie devaient être

⁹ Concept issu des États-Unis dans les années 1960 (Dunezat & Gourdeau, 2016), le racisme institutionnel désigne des *“politiques et pratiques institutionnelles [qui] ont pour effet de produire ou de maintenir les inégalités”* (Sala Pala, 2010, p. 32) raciales. Son apparition permet de souligner que le racisme ne se limite pas à *“une idéologie exprimée ou à des actions visiblement racistes”* mais est également présent dans *“le fonctionnement “aveugle” des institutions”* (Sala Pala, 2010, p. 31), telles que l'école, l'emploi, le logement, la justice, etc. (Picot, 2016). Bien que ce concept ait été critiqué, notamment en raison du flou quant à ce qu'il recouvre exactement (Dunezat & Gourdeau, 2016 ; Sala Pala, 2010), il est intéressant à mobiliser en tant que *“discrimination systémique [...] impliquant, mais dépassant, les acteurs considérés isolément”* (Dhume, 2016, p. 33).

analysés à travers ce prisme. Il évoque ainsi les préoccupations de sa mère concernant son comportement et l'image renvoyée *“parce que ça peut très vite mal tourner”* (B.). Il partage un soulagement survenu lorsqu'il commence l'université : *“dès le moment où j'étais plus avec mes parents et qu'en fait pour moi, la distinction entre noirs et blancs, ben ça a complètement disparu”* (B.).

Comme introduit ci-dessus par N., si les parents congolais ou rwandais sont souvent plus à même de comprendre les expériences de racisme de leurs enfants métis·ses, et que les parents belges ont une propension à être plus alignés culturellement avec leurs enfants, ni l'un ni l'autre n'a de compréhension parfaite de ce que signifie être métis·se (à l'exception du cas de B., dont les deux parents sont métis), étant donné que cette identité constitue comme une *“troisième culture”* (N.). M. pense en effet que les parents, qui ont chacun leur propre origine et leur manière de s'identifier, sont confrontés à une difficulté particulière, mais qu'il est important qu'aucun des deux ne tente de hiérarchiser les cultures. N. conseille aux parents d'enfants métis·ses de s'informer, de tenter de comprendre cette *“dualité”* (N.) qui caractérise les métis·ses et leur réalité qu'elle considère comme distincte de leurs parents, blancs ou noirs. *“Vous mettez un individu au monde [...] c'est une troisième façon de voir [...] le monde. Donc se dire que c'est pas juste beau, c'est un vrai truc”* (N.).

Il est important de noter que plusieurs métis·ses n'ont pas relevé de conflits culturels survenus ni d'incompréhensions de racisme de la part de leurs parents. C'est notamment le cas de P., ce qui peut s'expliquer par le fait qu'il soit quarteron et que sa mère métisse, elle-même belge en plus d'être congolaise, n'a donc *a priori* pas de difficultés à comprendre cette culture. C'est aussi le cas de T. qui l'explique par le fait que ses deux parents ont souvent été en contact avec la culture de l'autre, au-delà même du couple (par leurs connaissances, leurs études, etc.), ce qui a créé *“une bonne synergie des cultures, [...] tout le monde se comprenait”* (T.).

L'enfant métis·se au sein de la famille peut réellement représenter dans certaines situations un pont entre les parents. Au-delà d'un pont entre individus, iel peut jouer un rôle de pont entre deux cultures distinctes, étant lui ou elle-même ressortissant·e des deux. M. indique se sentir parfois comme une modératrice qui permettrait des consensus en raison de sa double vision des choses, qui lui octroie une plus grande compréhension des comportements et/ou propos de ses parents.

4.2.1.2. Entourage familial : quelles représentations ?

En ce qui concerne le reste de la composition familiale, elle joue également un rôle important. Avoir trois frères et sœurs né·es au Congo ou un beau-père congolais, comme c'est respectivement le cas de D. et N., ne donne pas le même contexte culturel dans une famille que d'être enfant unique né·e en Belgique, comme dans le cas de M. Le rôle des frères et sœurs est primordial dans une famille, puisqu'il permet *de facto* la discussion et le partage d'expériences avec une personne qui au niveau racial et culturel vit des choses similaires. A ce propos, D. affirme qu'il a été aidé, puisque "*la grande force que j'ai, c'est d'avoir beaucoup de frères et sœurs, notamment qui sont métis·ses*" (D.). Il parle également de sa sœur, qui est "*tout à fait noire*" (D.) mais pour qui les questions de multiculturalité se posent aussi, étant donné qu'elle a grandi toute sa vie en Belgique. Pour W., qui a été coupé de ses origines congolaises, du fait de grandir dans une famille d'accueil belge, le fait d'avoir une grande sœur d'origine rwandaise adoptée, lui a permis de partager de nombreux questionnements qu'ils avaient en commun et de ne pas devoir les surmonter seul. Avant même le partage d'expériences, avoir des frères et sœurs (ou cousin·es) métis·ses permet d'avoir une représentation, c'est-à-dire des figures ressemblantes, au sein de la famille. T. l'exemplifie bien en mettant en évidence la différence de contexte pour son frère métis et lui-même en fonction du côté familial dans lequel ils se trouvent. En effet, dans leur famille congolaise, constituée essentiellement de cousin·es métis·ses, la question de la couleur de peau ne s'est jamais posée pour T., tandis qu'elle se pose plus naturellement dans sa famille belge, tous leurs cousins étant blonds aux yeux bleus. Enfin, les grands-parents congolais et rwandais jouent un rôle primordial, notamment dans l'éducation culturelle, comme développé ci-dessous. En ce qui concerne les grands-parents belges, ils sont souvent proches de leurs petits-enfants et sont importants pour ces derniers. La seule exception est W., qui évoque un "*grand-père traditionaliste aux pensées un peu racistes*" (W.), avec lequel il n'a donc été que très peu en contact. Si cette expérience ne semble pas particulièrement répandue chez les métis·ses interrogé·es, il n'empêche que cela reste une réalité vécue par certain·es métis·ses en Belgique, qu'il m'est donc difficile d'analyser dans le cadre de ce mémoire.

De la même manière, avoir une large partie de sa famille qui aurait émigré en Belgique ou une majorité des membres restée au Congo/Rwanda n'offre pas le même contexte familial et culturel. Les premiers vont sans doute baigner davantage que les seconds dans la culture congolaise/rwandaise, et donc s'y sentir appartenir autrement. D. par exemple, dont la majorité de la famille vit encore au Congo, dit avoir été dans un premier temps plus connecté à sa famille belge, celle de son père, puisque ses grands-parents de ce côté étaient présents physiquement, tout en grandissant majoritairement avec sa mère une fois ses parents séparés. M. souligne quant à elle l'importance qu'a constitué pour son sentiment d'appartenance au Rwanda les rencontres régulières avec ses cousin·es rwandais·es.

Au niveau familial, un élément qu'il me semble intéressant d'approfondir est le fait qu'inévitablement, les métis·ses grandissent dans des familles qui sont transnationales¹⁰. Pour certain·es, cette transnationalité se limite à deux pays : le Rwanda ou Congo et la Belgique. Pour d'autres en revanche, les familles ayant émigré du Congo ou du Rwanda ne l'ont pas fait uniquement en Belgique, et des membres de la famille se retrouvent ainsi éparpillées dans différents pays et continents. P. a ainsi de la famille au Portugal, aux États-Unis, au Canada, au Congo, etc. C'est aussi le cas de M. qui a de la famille au Rwanda, au Congo, en Ouganda, aux États-Unis et en Belgique. En fonction des familles, ces liens sont plus ou moins étroits et plus ou moins entretenus. P. atteste par exemple d'une distance en temps normal avec les membres de sa famille élargie qui vivent encore au Congo, avec peu voire pas d'échanges écrits, mais d'un grand accueil au sein de ces derniers lors de son voyage. *"J'ai apprécié me sentir chez moi, dans les endroits où j'allais et d'être accueillie comme un membre de la famille, même s'ils me connaissent [que] depuis un an"* (P.).

4.2.1.3. Transmission culturelle et raciale

Si la question de la transmission se pose dans chaque famille, elle revêt une dimension particulière dans les familles métisses en raison de *"la diversité des héritages en jeu"* (Brun, 2024, p. 148). Il ne s'agit pas de présupposer que les familles, et particulièrement les couples, issus d'une même origine raciale et/ou nationale seraient

¹⁰ Les familles transnationales *"se caractérisent par la dispersion géographique entre plusieurs territoires et par le maintien de contacts étroits entre certains de ses membres sur deux ou plusieurs territoires"* (Le Gall, cité dans Le Gall & Meintel, 2011, p. 127). Elles peuvent prendre de nombreuses formes (Le Gall & Meintel, 2011).

homogènes. En effet, d'autres facteurs entrent en jeu dans la mixité : le genre, l'âge, la classe sociale, la langue, etc. (Merla, 2018), qui rendent inexacte l'idée d'une transmission et socialisation familiale homogène. Dans le cadre de ce mémoire, je me concentre exclusivement sur les impacts de mixité en matière de race sociale et de nationalité distincte au sein du couple sur la socialisation de l'enfant dit métis·se, et les obstacles particuliers qui y sont liés. En effet, certaines traditions ou normes d'éducation sont incompatibles les unes avec les autres et des désaccords peuvent surgir quant à la façon d'élever l'enfant. Ainsi, T. se rappelle que lorsqu'il était plus jeune, son père avait une vision de "*l'éducation stricte africaine*", tandis que sa mère venait jouer un rôle de "balance".

Le rôle accordé à la mère par les enquêté·es dans la transmission d'habitus est particulièrement important. D. et N. pensent ainsi tou·tes deux qu'il existe une différence entre les métis·ses dont la mère est Congolaise et noire, et les métis·ses dont la mère est Belge et blanche. Iels expliquent ce phénomène par l'idée qu'au sein des sociétés patriarcales, il est attendu des mères qu'elles éduquent leurs enfants, et donc leur inculquent un certain nombre de valeurs. D. ajoute que dans la culture congolaise, les mères sont les "*garantes de la maison [...]*" et les "*vraies cheffes de famille*". Elles seraient dès lors plus impliquées que les pères dans le soin aux enfants, et donc dans la transmission culturelle.

La famille proche ou élargie joue bien évidemment un rôle primordial dans la transmission et dans l'éducation culturelle. S'il existe une communauté ou une diaspora congolaise/rwandaise présente, la famille permet de faire le pont entre les enfants métis·ses et cette communauté. C'est elle qui établit, maintient et garantit le contact. Lorsque la famille n'est pas en contact avec une communauté plus large, ou lorsqu'elle n'est que peu étendue, la socialisation culturelle repose sur ses simples membres, seuls représentant·es de "*racines géographiquement lointaines*" (Lajus, 2019, p. 21), ce qui devient encore plus compliqué lorsque ce membre est unique. Si ce parent se révèle absent de la vie de son enfant, comme cela a pu être le cas pour W., la transmission culturelle est réellement entravée. W. a non seulement été peu en contact avec sa mère congolaise, étant donné qu'elle était en incapacité psychiatrique de s'occuper de lui, mais il a aussi très peu côtoyé ses tantes d'origine congolaise. Ces dernières ayant par ailleurs migré tôt dans leur enfance en Belgique, elles seraient

selon W. elles-mêmes “*européanisées*” (W.) et peu connectées à la culture congolaise, à l’exception de l’aînée, qui “*a gardé le lien avec la langue là-bas et qui s’occupe des traditions*” (W.). Ce manque de contact avec son héritage congolais a provoqué durant plusieurs années un mal-être et une souffrance chez W., qui était envieux d’autres métis·ses plus en contact avec leur culture et pays d’origine.

“Mais en fait non, mon pays c’est la Belgique. Donc ça m’a mis mal à l’aise pendant un temps sur comment je devais me placer en tant que descendant alors que j’ai pas grandi dans mon pays d’origine, j’ai pas eu de rapport avec cet héritage africain. C’est ça qui m’a mis pendant des années mal à l’aise sur ces questions-là et qui m’a pas permis d’être serein” (W.)

Ayant grandi en famille d’accueil, le vécu de W. ressemble en réalité plus à celui de personnes qui auraient été adoptées que de métis·ses grandissant entouré·es de deux cultures. Il est toutefois intéressant de constater que ces réalités se recoupent sur divers points. A l’instar des personnes adoptées, bien que dans une moindre mesure, les métis·ses (et particulièrement celles et ceux qui sont peu ou pas en contact avec leur parent immigré) peuvent ressentir un sentiment de manque par rapport à l’un de leurs pays d’origine. De manière tout à fait distincte, T. a eu l’occasion d’être plus en contact avec sa famille congolaise, notamment à l’adolescence, qui est un âge particulièrement important de construction identitaire. Il raconte un vécu plus apaisé et l’importance qu’a eu pour lui ce contact rapproché à cet âge-là : “*ça aide à se construire notre propre identité*” (T.).

En réalité, de nombreux parents congolais ou rwandais sont considérés par leur enfant métis·se comme ayant en partie assimilé la culture belge et plus largement européenne, et auraient donc en partie “*européanisé*” (D.) leur culture. “*Ça fait tellement longtemps qu’elle vit ici qu’il y a beaucoup de choses qui sont “alignées”, entre guillemets, donc ça s’est harmonisé quelque part*” (M.). En effet, une majorité d’entre elles et eux ont soit grandi en Belgique, soit sont arrivé·es en tant que jeunes adultes, ce qui fait qu’iels auraient “*construit une grosse partie de leur identité en Belgique*” (N.). Cette connexion culturelle à la Belgique est parfois même antérieure à leur émigration du Congo ou du Rwanda, puisque ces deux pays ont été colonisés par la Belgique. Il y a donc un partage de la langue française, voire même des rencontres et relations avec des Belges, comme cela a pu être le cas pour la mère de M., qui “*a toujours été avec*

des potes belges, des profs belges, [...] ses premiers petits amis c'était quasi que des Belges [...] donc ouais, sa vie est fort belge" (M.). Cela n'enlève évidemment rien au fait que ces parents soient Congolais ou Rwandais, et sans doute *"très attachés à leurs origines"* (N.), mais de ce fait iels sont également vecteurs de transmission de la culture belge à leurs enfants. N. prend comme exemple le fait que sa mère congolaise cuisine régulièrement la carbonnade flamande.

La plus ou moins grande transmission de certains codes culturels permet aux métis·ses de plus ou moins s'intégrer dans des communautés afrodescendantes. Cette transmission se fait au travers de la musique, de la langue, de l'histoire familiale, ethnique et du pays, de danses, de la nourriture etc. : *"j'ai été élevé au pundu, fufufu, aux musiques d'église en lingala et en tshiluba, donc je sais que j'ai vraiment été bercé dans ce côté très congolais"* (D.), mais aussi de certaines composantes moins tangibles et pourtant très ancrées, telles que les valeurs. T. aborde ainsi des valeurs de solidarité, d'importance de la famille et de respect des aîné·es, dont il est particulièrement fier et auxquelles il s'identifie. Il s'agit donc d'habitus, de manières de faire, d'agir et de penser, mais également d'interagir, qui sont reliées à une culture et qui permettent d'entrer en relation et de se reconnaître avec d'autres personnes de cette même culture.

La transmission active de la culture congolaise ou rwandaise par la famille reflète une importance toute particulière pour les métis·ses qui ne vivent ni au Congo ni au Rwanda, au vu de leur déconnexion physique du pays. T. souligne l'importance de *"véhiculer à 100% les deux cultures, quitte à ce que l'enfant fasse son choix plus tard"* (T.), de manière à doter l'enfant de tous les bagages culturels dont iel est l'héritier·e. Ne pas le faire pourrait selon lui donner une impression de honte à l'enfant.

Pour certains métis·ses, la socialisation culturelle congolaise ou rwandaise est plus manifeste, car iels ont eu l'occasion de passer de nombreux moments de vie, non seulement avec leur parent congolais ou rwandais, mais également avec le reste de la famille, lorsqu'elle se trouve également en Belgique. C'est le cas de T. qui a par exemple durant toute son enfance connu deux fêtes de Noël et qui partage son amour pour ce contraste. Il établit un lien étroit entre la qualité des relations interpersonnelles familiales et la qualité ou quantité de transmission culturelle. Lorsqu'il déclare *"les personnes qui véhiculent la culture, je trouve ça important je pense pour apprécier la culture en elle-même"*, il fait notamment référence à sa grand-mère, avec laquelle il

s'entend très bien, et qui est la figure proche qui représente le plus le Congo à ses yeux, puisque c'est elle qui lui *"a ouvert la porte au Congo, à la culture congolaise [et qu'il] l'idolâtre énormément"* (T.). C'est donc en partie cette relation aussi fusionnelle qui le rend fier du Congo, étant donné qu'il établit un lien fort entre les deux : *"si elle est comme ça, d'office je vais aimer le Congo aussi"* (T.).

Les grands-parents jouent un rôle particulier et essentiel dans la transmission culturelle. T. et G. ont tous les deux une relation particulière avec leur grand-mère congolaise, avec laquelle ils ont passé beaucoup de temps, y compris lorsqu'ils étaient enfants. C'est durant ces moments qu'ils racontent avoir appris à cuisiner des plats typiques congolais, en avoir découvert plus sur la culture congolaise et sa vie au Congo au travers de longues discussions. *"Elle m'apportait d'autres connaissances qui ont forgé mon identité actuelle, et c'est un des contacts principaux que j'ai avec la culture congolaise"* (T.). P. quant à lui témoigne de l'espace d'échanges dans la maison de ses grands-parents du côté congolais, dans laquelle il y avait beaucoup de passage et beaucoup de diversité. *"C'est un endroit où on allait, on voyait tout le temps des métis, des renois, enfin des noirs, des amis de la famille [...] culturellement parlant, c'est énorme"* (P.). Il partage également sa sensation d'entretenir une relation différente, car *"plus spirituelle et intellectuelle"*, avec sa grand-mère congolaise, du fait de nombreuses discussions et questions posées sur des thèmes tels que le racisme, la colonisation, etc. Cette transmission est donc non seulement culturelle mais aussi historique. Ainsi, c'est par la rencontre avec ses grands-parents congolais que N. en apprend plus sur l'histoire de sa famille congolaise et de ses ancêtres, sur leurs modes de vie et de pensée, ce qui s'est transmis ou non au fil du temps. Ces histoires sont bien entendu reliées à celles de l'esclavage et de la colonisation, et donc se croisent déjà avant la naissance de l'enfant métis·se avec la Belgique. N. explique que ses arrière-grands-parents ont éduqué leurs enfants en leur transmettant certains codes de l'Occident, notamment la langue française et la religion chrétienne, car ils avaient conscience de leur ouvrir plus de portes de cette manière. Le grand-père de N. a donc été influencé par une pensée qui dénigrerait sa culture, l'animisme, les chefs de village, etc. qui sont des parties constitutives de l'histoire familiale, et en a été déconnecté. *"Il a voulu enterrer ses origines parce qu'il savait que c'était pas ça qui allait [...] c'était un peu par survie qu'il l'a fait, c'était pas par choix [...] et du coup il est content que moi je m'intéresse à ça"* (N.). Dans ce cas-ci, on se rend bien compte que les

descendant·es, en montrant un intérêt pour l'histoire familiale et en posant des questions, permettent à l'ensemble de la famille de s'y reconnecter.

Par ailleurs, la transmission de codes culturels européens ou belges par la famille belge a également été mentionnée par les métis·ses interrogé·es. Bien que celle-ci se déroule de manière plus implicite dans la plupart des cas et soit moins visible puisqu'elle est transmise à l'insu des "récepteur·ices", qui "baignent" dans la culture belge la majorité du temps, il n'en reste pas moins que certain·es métis·ses la relient à des individus particuliers, et souvent les grands-parents belges. *"Ma grand-mère m'a vraiment beaucoup plus appris tout ce qui est [...] culture à l'européenne d'un point de vue : c'est comme ça qu'on se tient à table, c'est comme ça qu'on parle, c'est comme ça qu'on agit, etc."* (D.). Pour M., cette transmission ne se cantonne pas aux codes, mais est aussi fortement ancrée dans le folklore belge : *"hormis le fait de vivre ici, il y a plein de traditions [...] le carnaval, le fait d'aller voir les Gilles de Binche, [...] les plats"* qui lui ont été transmises par son père et grand-père.

La question de la transmission et de l'héritage se posent sur plusieurs générations. Plusieurs enquêté·es ont ainsi évoqué la transmission d'éléments culturels hérités de leur famille, à leurs potentiels futurs enfants et aux générations suivantes. T., qui est particulièrement fier des valeurs familiales congolaises, mentionne son envie de pouvoir les véhiculer chez ses enfants, de manière à ce qu'ils soient en contact avec différents horizons. Il ajoute qu'il trouve important que cette transmission de culture ne se perde pas au fil des générations, *"au fur et à mesure que le métissage [...] se dilue, ou se reconcentre"* (T.), et que ce serait *"dommage, parce que c'est un savoir et une force d'avoir ces deux cultures-là quand même"* (T.). N. quant à elle souligne l'importance que revêt à ses yeux le fait de *"cultiver l'héritage familial"* (N.), et plus particulièrement la transmission des langues qu'elle a elle-même apprises de sa mère, et grâce auxquelles elle communique facilement avec ses grands-parents ou avec d'autres personnes au Congo.

4.2.1.4. Histoire familiale et racines

Certain·es métis·ses, parfois moins en contact avec le côté congolais de la famille pour diverses raisons, se sont intéressé·es à la culture congolaise au travers de livres et de recherches, afin de *"combler des lacunes liées à [leur] connaissance générale de leur*

histoire généalogique” (Hennes, 2014, p. 218). Lors d’un travail académique, W. a ainsi lu *“des bouquins qui parlaient un peu d’identité africaine”* (W.). Pour P., le fait de s’intéresser et de se rapprocher de ses racines congolaises est la conséquence directe d’y être en permanence identifié par d’autres personnes : *“j’étais un peu forcé en fait de faire ça, parce que vu que les gens me rapportaient toujours à cette part de moi, j’étais curieux de voir, d’aller découvrir ce à quoi les gens m’identifiaient”* (P.). Sa recherche quant à sa part congolaise s’est donc effectuée sur le tard, ce qui s’explique sans doute en partie par le fait qu’il soit quarteron (sa mère est métisse et son père est belge), et donc moins directement en contact avec la culture congolaise. Cette recherche s’est faite essentiellement via ses proches, et particulièrement sa grand-mère congolaise, qu’il a interviewée durant plusieurs heures en lui posant des questions sur sa vie, sa manière de voir le monde et d’envisager les choses. C’est d’ailleurs avec elle qu’il finit par voyager pour la première fois au Congo.

D’autres métis·ses, bien que fortement intégrés·es à un réseau familial et/ou à une communauté congolaise/rwandaise ont également décidé d’aller plus loin, en passant d’une transmission passive, dans laquelle iels ne sont “que” récepteur·ices de ce que leurs proches décident ou acceptent de leur transmettre, à une transmission plus active, notamment de l’histoire familiale et de l’héritage, en posant activement des questions et en allant chercher les informations, soit à la source auprès des parents et grands-parents, soit au travers de ressources bibliographiques. D. confie ainsi que plus jeune déjà, il posait énormément de questions à sa mère pour *“savoir d’où elle vient, quelle est notre histoire, quelle est notre manière de faire, de quelle ethnie on est”* (D.), et que par la suite, il s’est renseigné sur l’histoire de l’ethnie Baluba, originaire du Kasai, dont il est issu, et de manière générale sur l’histoire du Congo, en lisant des livres, en faisant des recherches sur Internet, en (ré)écoutant des musiques et artistes congolais·es, en tentant d’apprendre de son côté du vocabulaire en lingala et tshiluba, mais aussi en entrant en interaction avec des personnes venant du Congo (D.). Dans le cas de M., cette transmission de l’histoire familiale rwandaise ne s’est pas faite via ses grands-parents, qui ont été assassinés lors du génocide, mais plutôt par sa mère et autres parents encore en vie. Elle semble avoir une connaissance profonde de l’histoire de sa famille, qui a d’ailleurs un statut particulier au Rwanda. Cette transmission a sans doute été particulièrement mise en avant, comme une manière de garder vivantes des traditions familiales, en l’absence d’une grande partie de ses membres.

La musique est mentionnée par plusieurs métis·ses comme moyen de se connecter ou de se sentir lié à la culture congolaise et rwandaise. Pour W., qui n'a que très peu de liens avec cette dernière, le fait d'écouter de la "*musique africaine et congolaise*" lui permet d'établir un pont avec elle. Pour R., la musique et les artistes congolais·es sont fortement liés à son père, qu'elle ne voit plus que très peu depuis le divorce de ses parents, et par extension à la culture congolaise. Continuer à en écouter lui permet de conserver ce lien, qu'elle ne trouve plus que très rarement avec son père.

Si pour certain·es, ces recherches se cantonnent à l'histoire directement liée à leur famille et viennent assouvir un intérêt surtout personnel de se reconnecter à ses racines, comme cela a pu être le cas pour P. ; pour d'autres, la recherche est également réalisée dans un but de mieux comprendre les mécanismes de domination en place dans nos sociétés, de manière à mieux pouvoir les détecter et les combattre. C'est notamment le cas de K., W. et de D., qui se sont tous les trois impliqués·es dans des mouvements antiracistes à une période ou une autre de leur vie. Pour D., cet intérêt pour les pensées critiques et militantes a également été transmis par un parent, en l'occurrence le parent belge et blanc. D. a ainsi pu trouver dans les théories marxistes transmises par son père, un angle de vue qui l'intéressait et le concernait particulièrement, en se penchant sur l'idée que "*la classe prolétarienne est [...] mondiale, et que la colonisation est également une lutte de classe*" (D.). Bien qu'étant un des seul·es métis·ses à approfondir autant le sujet de la transmission, il souligne un aspect qui s'applique de manière générale à la transmission de parents à enfants. Celle-ci ne se fait effectivement pas de manière unilatérale, et les informations ne sont certainement pas transmises telles quelles à l'enfant. Ce·tte dernier·e choisit inconsciemment ou non ce qu'il décide de garder, et ce qu'il décide d'approfondir ou non. "*Il m'a aussi introduit à certaines choses, mais le reste [je l'ai fait] par moi [même]*" (D.). Quand M. aborde à de multiples reprises ce qu'il est possible en tant que métis·se de "*prendre*" ou non dans les cultures transmises, elle reste très vague et ne précise pas ce qu'elle-même a fait comme choix. C'est pourtant une question qui se pose réellement pour de nombreux·ses métis·ses, notamment quand des traditions culturelles entrent en opposition ou ne sont pas compatibles. Pour les métis·ses comme pour tout individu, la socialisation est bien "*le résultat dynamique d'une adaptation réciproque enfant-adulte*" (Goslin, dans Malewska-Peyre & Tap, 1991, p. 9). L'enfant réalise des choix, qui sont parfois le rejet de certains aspects (Tap, 1991). D. donne

des exemples en citant la dot des mariages ou encore des croyances auxquelles il n'adhère pas : *“j’aime beaucoup le Congo mais [...] il y a des trucs super rigides”* (D.).

4.2.2. Amitiés et milieu scolaire

J’ai pu constater au fil de mes entretiens qu’une partie des enquêtée·es ont plus facilement créé, durant leur enfance et adolescence, des liens d’amitié avec d’autres élèves métis·ses et/ou d’origine immigrée. Cela est sans doute en partie expliqué par l’identification des enfants à des personnes qui leur ressemblent physiquement. C’est d’autant plus marqué chez les métis·ses qui ont évolués dans des milieux plus privilégiés en Belgique, dans lesquels la majorité des élèves étaient blanc·hes. C’est le cas de N., qui se rappelle avoir *“souvent été la seule représentation et la seule diversité”* (N.) durant ses années maternelles, primaires et secondaires, et dont la meilleure amie était la seule autre métisse de l’école. C’est également le cas de P. et T. dont le meilleur ami durant l’enfance était respectivement un garçon péruvien et le seul autre métis dans un environnement scolaire avec peu de mixité culturelle. Les amitiés se créent ainsi souvent de manière inconsciente, avec le ou la seul·e autre élève non-blanc·he. Au-delà de la ressemblance physique, une raison mentionnée par les différent·es participant·es, est la ressemblance dans les vécus, qui permet un partage d’expériences et des sentiments qui y sont liés : *“j’avais des amis qui étaient métis et/ou qui étaient d’autres origines mais qui vivaient également ici, [donc] j’ai pu avoir des personnes autour de moi qui vivaient des choses similaires avec qui j’ai pu échanger, [...] comprendre [...] leur point de vue, leur ressenti vis-à-vis de ces choses-là”* (D.). Les participant·es considèrent ainsi important de pouvoir discuter et échanger autour de questionnements identitaires communs, d’expériences familiales multiculturelles similaires et des sentiments qui peuvent en découler. *“Ça fait toujours plaisir [de] parler avec des personnes qui sont comme moi parce qu’en fait [elles] comprennent grave ce truc de se sentir un peu tiraillé, quand tu rentres à la maison et puis quand t’es à l’école”* (N., 2024). Mais aussi de pouvoir converser et se soutenir quant à des expériences de racisme, aux réactions potentielles et aux sentiments qui en découlent.

L’ensemble des participant·es soulignent toutefois le caractère involontaire de cette “attirance”, qu’elle soit d’ordre amical ou amoureux, et précisent bien qu’iels ne sont

ni à la recherche particulière d'amis ou partenaires non-blanc·hes, ni n'ont l'envie de relationner dans un *“environnement homogène”* (D.). A ce sujet, contrairement à T. qui pense être plus facilement enclin à entrer en contact avec d'autres métis·ses, G. mentionnait qu'il ne considérerait pas que le fait d'être métis·se ait été une raison suffisante pour commencer une relation d'amitié, mais que ce facteur la renforce et consolide. Pour certains, les liens amicaux sont d'autant plus significatifs lorsqu'il s'agit de métissages semblables, c'est-à-dire de métissages afrodescendants (D., P.) *“Quand je dis métis, c'est pas métissé n'importe où non plus, [...] j'entends bien, généralement congolais, ou noir et blanc, parce qu'il y a quand même ce truc qu'on se comprend un peu mieux dans cette différence-là”* (D.). Selon les enquêtées, cet échange autour des expériences racistes et culturelles n'est pas impossible avec des personnes non-concernées, mais se fait plus simplement et fluidement avec d'autres métis·ses ou personnes ayant des vécus semblables. M. se souvient ainsi d'une discussion lors de son voyage rhéto avec d'autres métis·ses issues de métissages ressemblants, *“qui restaient [dans] le même type”* (M.) qui l'a marquée puisque cela lui avait permis de se retrouver dans d'autres récits.

D. explique quant à lui cette tendance à se mettre en relation avec d'autres enfants d'origine immigrée par le traumatisme racial, en l'analysant comme une réponse au racisme potentiel des enfants blancs. Il pense donc agir *“par repli [...] par peur de subir encore des insultes raciales et le rejet, etc. de forcer une interaction avec des gens qui finalement ne m'apprécient pas ou du moins aimeraient se moquer de moi”* (D.).

Une grande partie des métis·ses interrogé·es ont grandi dans des milieux plus aisés et ont été dans de *“très bonnes écoles”* (M.). Bien qu'ayant noué des amitiés avec d'autres métis·ses, les métis·ses enquêtées sont donc majoritairement entourées de personnes blanches dans leur cercle d'amis·es. Dès lors, se posent des questions de singularité raciale au sein du groupe et ce que cela entraîne. Plusieurs métis·ses ont déclaré être *“l'ami·e noir·e de leurs potes blanc·hes”* et se retrouvent donc à être une référence pour ces dernier·es en matière de racisme. P. ne l'envisage pas de manière négative, et l'énonce comme un fait, celui d'être la personne du groupe vers qui ses amis vont se tourner pour poser des questions ou demander un avis autour du racisme. *“Et enfin après, moi je peux jamais donner que mon avis, c'est pas une vérité*

universelle mais voilà, je pense que mes amis me perçoivent comme une personne apte à discuter de ce genre de choses et avec un avis intéressant et à prendre en compte” (P.). Par rapport à son cercle d’ami·es, N. précise : *“ils sont pas colorblind, ils voient très bien que je suis différente et que je vis certaines choses, certaines réalités qu’ils vivront sûrement jamais”* (N.).

D’autre part, plusieurs d’entre elleux ont également pu ressentir une forme de rejet de la part de personnes noires. C’est notamment le cas de N., qui s’est retrouvée dans un groupe d’ami·es majoritairement blanc·hes suite à un rejet d’un groupe de filles noires lorsqu’elle arrive en secondaire. *“Il y avait un groupe de filles dans mon école secondaire qui étaient noires [...] En secondaire, les premières années [...] il y a plein de mixité [et de] diversité, donc moi je me dis “trop bien, je vais pouvoir me faire des copines noires” et en fait très vite je me suis rendu compte que pour elles j’étais pas assez noire [...] et je me suis sentie pas très acceptée”* (N.). N. vit ce manque d’entourage amical afrodescendant comme une souffrance, non pas parce que ses ami·es blanc·hes seraient discriminantes, mais bien parce qu’elle manque de personnes à qui se confier sur son expérience : *“j’ai des copains qui sont hyper safe [...] ils ont quasi pas de fragilité blanche [...] j’ai des personnes qui sont hyper ouvertes par rapport à ça, et je me suis jamais sentie mal dans mon groupe d’amis, mais en même temps il y a des trucs où ils peuvent pas forcément comprendre, même s’ils le veulent à 1000%, ils pourront pas”* (N.). P. abonde en ce sens en précisant que bien qu’avoir une majorité d’ami·es blanc·hes ne le dérange pas fondamentalement, *“ça fait du bien des fois d’avoir un autre métis dans la team”* (P.), car cela permet de partager une certaine tension ou des expériences négatives, sans devoir tout porter seul.

Ces enquêté·es qui étaient essentiellement entouré·es de personnes blanches durant leurs années de primaire et secondaire, que cela soit en raison de la région, du milieu rural ou du milieu social plus aisé de leurs écoles, retrouvent pour la plupart une plus grande diversité en arrivant en études supérieures (notamment à Bruxelles et à Gembloux). N. exprime un réel soulagement par rapport à cela : *“cette année je suis arrivée en école sup, et oh la mixité, ça fait du bien, vraiment”* (N.). P. et T. font également part d’un apaisement, pour des raisons similaires : la rencontre d’autres métis·ses, mais également la grande diminution d’expériences de racisme. N. et P. se

retrouvent dans des cercles de personnes métissées, N. au travers de son inscription dans une association étudiante panafricaine, et P. en intégrant un cercle de folklore étudiant qui accueille exclusivement des étudiant·es “*métis·ses [ou ayant] un peu une histoire en dehors de la Belgique*” (P.), ce qui leur permet de rencontrer d’autres personnes afrodescendantes et d’être dans une “*safe zone*” (P.) dans laquelle iels sont sûr·es de ne pas être victimes de blagues ou de propos racistes.

A posteriori, plusieurs participant·es éprouvent un sentiment de manque d’un entourage amical plus diversifié dans l’enfance et l’adolescence, et expriment qu’iels auraient aimé pouvoir être dans des écoles avec une plus grande mixité culturelle et sociale. Pour la plupart d’entre eux, il s’agissait d’une décision des parents qui souhaitaient les placer dans des “*bonnes écoles*” (T., 2024), plus homogènes et moins susceptibles de remplir ces critères. “*Mes parents ont pas voulu m’écarter [volontairement] de telle ou telle culture [...] c’est juste que [dans] le milieu social dans lequel j’ai grandi, qui était un milieu plutôt aisé, j’étais moins amené à fréquenter malheureusement des personnes d’origine congolais, de première ou de deuxième génération*” (T.). A ce sujet, Solène Brun souligne bien l’influence des contextes de résidence et de scolarisation sur les sociabilités des enfants ainsi que le type de mixité auxquels iels sont confronté·es sur la composition des cercles qu’iels sont amenés à côtoyer (Brun, 2024).

4.3. Être métis·se : entre appartenances et assignations

Comme développé dans la revue de la littérature au sujet de la construction identitaire, les métis·ses se construisent entre appartenances et assignations, et doivent donc évoluer et grandir en négociant avec ces dernières.

4.3.1. Appartenances

Le sentiment d’appartenance se manifeste par divers aspects, et ce mémoire n’a pas la prétention de pouvoir les traiter de manière exhaustive. Je me suis concentrée dans un premier temps sur l’aspect communautaire, au travers de la connexion à une communauté noire ou une communauté afrodescendante, ou encore à la communauté belge (le sentiment d’appartenance à une “communauté blanche” n’a jamais été évoqué par aucun·e des participant·es). Les métis·ses interrogé·es ont par ailleurs soulevé divers facteurs d’appartenance qui prennent une importance dans leur identité

métis·se et qui peuvent être dans certains cas des outils de revendication ou d'identification face au rejet ou l'assignation d'un groupe.

4.3.1.1. *Communautés congolaises/rwandaïses et belges*

En ce qui concerne le sentiment d'appartenance à une "communauté noire", D. a un avis tranché sur la question, car pour lui, "*la communauté noire, ça n'existe pas*" (D.). Cependant, force est de constater qu'il s'y réfère à de nombreuses reprises, en admettant se sentir parfois rejeté ou au contraire intégré par cette dernière. Ce "faire groupe" est perceptible dans la reconnaissance mutuelle entre individus qui ne se connaissent pas. Ainsi, P. décrit comment une connexion peut se créer avec des personnes noires ou métisses, qui ne se produirait pas avec des personnes blanches. Il décrit ce phénomène de complicité instantanée comme celui d'un "*cheat code social*" qui lui permet d'engager facilement la conversation, car il existerait une conscience des vécus mutuels. T. en parle également comme une forme de solidarité, entre Congolais·es cette fois : "*quand je vais croiser des Congolais [...], d'office on va s'aider quoi, en mode "on se sait"*", ce qui crée plus facilement une discussion. M. évoque une connexion avant même la discussion, qui peut se faire uniquement par le regard, en se croisant dans la rue. Pour T., cette reconnaissance ou du moins cette ouverture aux autres peut s'appliquer plus largement à toute personne non-blanche et/ou issue d'une autre culture. Il témoigne d'une facilité à s'adresser à ces dernières en raison de ce point commun qui les lie.

En ce qui concerne le sentiment d'appartenance à la Belgique, il varie d'un·e métis·se à l'autre. Pour la plupart, il s'agit du pays qu'ils connaissent le mieux puisqu'ils y ont vécu une majorité de leur vie (à l'exception de B.). Pour certain·es, ce sentiment d'appartenance belge passe par la transmission familiale, pour d'autres l'école joue un rôle primordial. Ainsi, pour N. et D., qui ont vécu avec des figures parentales essentiellement congolaises, et ont donc été élevé "*à la congolaise*" (D.), cette transmission de la culture belge s'est en partie réalisée via des parents qui ont migré tôt dans leur vie en Belgique et se sont donc imprégnés de la culture (N.), mais aussi et surtout au travers du milieu scolaire. N. explique qu'elle considère que ses parents ont fait en sorte qu'elle ne se sente pas trop différentes de ses camarades de classe, et que l'école a pu jouer un rôle de tampon, en absorbant et en gommant les différences, notamment au travers d'activités organisées : "*tous les trucs que mes copains blancs*

ont vécu dans leur enfance, bah en général j'arrive à connecter avec ça [...] on a tous fait les mêmes activités, on a tous[...] été à la mer ou des trucs comme ça” (N.). Pour d'autres encore, ce sentiment d'appartenance est en partie lié à l'assignation de personnes extérieures. Ainsi, même si les métis·ses interrogé·es sont bien plus souvent assigné·es à une identité noire ou africaine que belge, cela peut arriver, notamment à l'étranger. Dans ces cas-là, *“ce qu'ils cherchent à savoir ou apprendre de moi, c'est la culture belge. Bien sûr, la culture congolaise également, mais je suis quand même un peu plus garant de la culture belge vu que je suis né et grandi ici [...] donc j'ai quand même eu ce retour de “je suis belge” quoi” (D.).*

4.3.1.2. Langues

Un facteur d'appartenance particulièrement important pour les métis·ses est celui de la langue comme élément de transmission, lorsque le métissage comprend une culture qui possède une langue autre que celle parlée dans le pays de résidence, dans ce cas-ci, une langue autre que le français. En République démocratique du Congo, bien que la langue officielle soit le français, le pays reconnaît également quatre langues nationales : le swahili, le lingala, le kikongo et le tshiluba¹¹. Il en va de même pour le Rwanda qui possède quatre langues nationales : l'anglais, le français, le swahili et la langue la plus parlée au Rwanda, le kinyarwanda. Parmi les métis·ses interrogé·es, certain·es parlent le swahilia, le kikongo, le tshiluba ou encore le kinyarwanda, et cela constitue une part importante de leur connexion au pays d'origine de leur parent. *“Quand j'étais petite [...] rien que le fait de m'apprendre ma langue, etc., j'ai toujours été connectée avec mon côté congolais” (N.).* La langue n'est donc pas simplement facteur d'appartenance, mais aussi d'apprentissage, puisque sa connaissance s'accompagne d'une plus grande compréhension de la culture qui y est liée. Toutes expriment une grande reconnaissance envers leur parent qui a fait le choix de transmettre une ou plusieurs langues du pays d'origine. En effet, cela leur permet non seulement d'entrer en contact de manière plus fluide avec leur famille qui serait encore sur place puisque cela *“facilite le dialogue” (N.)*, mais cela contribue également à une intégration dans le pays. Pour celles et ceux qui ne la parlent pas, cela constitue un réel regret, et beaucoup confient qu'ils auraient aimé que leur parent la leur transmette. Pour T., ce manque de compréhension de la langue limite ses conversations avec sa

¹¹ Un tableau des langues parlées au Congo selon la région se trouve en annexe (Annexe 2)

grand-mère, et donc les liens qu'il peut entretenir avec elle. M. explique qu'elle n'a qu'une "*connaissance passive*" de la langue, c'est-à-dire qu'à force d'entendre sa mère le parler au téléphone, elle sait le reconnaître et connaît quelques mots, mais est incapable de suivre ou d'engager une conversation. En ce qui concerne M. et D., ce choix de leur mère ne pas transmettre respectivement le kinyarwanda et le lingala est lié à un imaginaire colonial. La mère de D. a en effet grandi dans un Congo à peine indépendantisé, dans lequel l'imaginaire autour de l'homme blanc comme plus intelligent et développé est toujours ancré dans les mentalités. La mère de M. a quant à elle été impactée par l'idée qui circulait qu'un enfant qui ne parlait pas français à la maison risquait de ne pas le parler correctement. Ces incitations à ne parler que le français au sein du foyer familial afin de faciliter l'insertion sociale et scolaire des enfants ont été fortement utilisées par diverses institutions (Brun, 2024). Les chercheur·es en sciences sociales ayant travaillé sur la question témoignent de "*la hiérarchie symbolique établie entre les différentes langues*" (Brun, 2024, p. 153), qui fait "*écho à la hiérarchisation globale des nations, [...] et la manière dont les transmissions intergénérationnelles sont ainsi influencées par la position sociale attribuée aux différentes langues*" (Brun, 2024, p. 153). D. exemplifie parfaitement cette idée de disqualification sociale de certaines langues en parlant de sa mère : "*Je pense qu'inconsciemment pour elle, il y avait quand même cette idée d'association que le français était une langue de personnes distinguées, intelligentes, et elle se complait vraiment à nous voir parler français*" (D.). Parmi les métis·ses n'ayant pas hérité d'une langue congolaise ou rwandaise, plusieurs émettent une envie de pouvoir l'apprendre à un moment ou un autre de leur vie, et également celle de le transmettre à leurs éventuels enfants. N. raconte des discussions qu'elle a pu avoir avec d'autres métis·ses qui ne parlent pas leur langue, qui lui ont confié sentir "*qu'ils ont perdu quelque chose*" (N.). Ainsi, T. envisage le fait de pouvoir un jour l'apprendre comme une reconnexion à ses racines plus que comme étant porteur d'une réelle utilité dans sa vie quotidienne. Pour certain·es, cet apprentissage n'aurait de sens qu'en allant vivre sur place, soit parce qu'il est difficile d'envisager de l'apprendre théoriquement à travers des livres sans pouvoir parler la langue, soit parce que la langue n'est pas utile en tant que telle en Belgique : il ne s'agit pas d'un "*marqueur social proéminent*" (P.) dans leur vie. Un autre facteur qui peut freiner l'apprentissage de ces langues est la moquerie liée à l'accent français, comme en est témoin D. lorsqu'il tente de parler lingala.

4.3.1.3. Groupe ethnique

Un autre élément d'appartenance qui s'est sans grande surprise retrouvé bien plus exacerbé chez les métisses belgo-rwandaïses interrogées que chez les métis·ses belgo-congolais·es est celui de l'origine ethnique. En effet, chez les métis·ses belgo-congolais·es interrogé·es, l'origine ethnique est présente au niveau identitaire essentiellement au travers des langues apprises, et parfois, comme c'est le cas de G., B. et N., en raison d'un intérêt particulier pour le peuple d'où proviennent leur mère et leurs grands-parents. En ce qui concerne les métisses belgo-rwandaïses interrogées, cette appartenance ethnique est rattachée au traumatisme du génocide ayant eu lieu au Rwanda en 1994, d'autant plus qu'elles sont toutes deux Tutsis. La mère de M. a perdu ses deux parents et des frères et sœurs lors du génocide. Selon M., cette histoire de massacres lui a donc été transmise et fait partie de son identité, bien qu'elle ne l'ait pas vécue. *“Il s'agit de quelque chose avec lequel on grandit, [...] c'est dans l'ADN, c'est pas facile”* (M.). Pour M., ce sentiment d'appartenance aux Tutsis est également rendu visible par le rejet, ou tout du moins le fait de tenir à l'écart des rwandais·es Hutus : *“C'est ça [...] qui fait toute la différence, c'est vraiment cette appartenance ethnique. Moi je trouve qu'elle est encore fort marquée et en tous cas moi j'ai grandi avec”* (M., 2024). Ce cas est cependant tout à fait particulier à l'histoire du Rwanda et du génocide, et n'ayant eu l'occasion d'avoir que deux entretiens avec des belgo-rwandaïses, il m'est difficile d'approfondir le sujet.

4.3.1.4. Revendiquer son appartenance : le *presenting*

Il est intéressant de noter que parmi les métis·ses interrogé·es, celles et ceux qui ont tendance à utiliser le *presenting*, c'est-à-dire à rendre visible leur appartenance à un groupe culturel, dans ce cas-ci celle au pays d'origine de leur parent (Congo ou Rwanda) ou plus largement à l'Afrique, sont les métis·ses les moins intégré·es à des communautés ou à un large groupe familial (à l'exception de M.). Cela peut s'expliquer par leur faible contact avec leur parent congolais/rwandaïse et par conséquent avec leur famille, ou par le fait que leur famille et entourage congolais/rwandaïse soit très peu développé. Dès lors, se pose la question de savoir si ce *presenting* est simplement réalisé dans le but de montrer une appartenance ou s'il participe à la construction de cette appartenance. C'est le cas de W., qui n'a aucun contact avec ses parents biologiques et a été placé en famille d'accueil à l'âge de deux

ans. Il s'agit d'un cas extrême, mais qui démontre bien son besoin de se reconnecter avec ses racines, et cela passe pour lui notamment par une construction d'appartenance au niveau vestimentaire et au niveau capillaire avec des tresses, mais aussi au niveau de l'apprentissage de confection de certains plats congolais : *“j'avais acheté des vêtements en wax¹² et je trouvais ça très beau, j'ai aussi mangé de la nourriture qui vient de là-bas, que mes tantes faisaient et [...] j'aimerais bien [...] qu'elles me montrent comment elles font. Parce que ça, c'est un lien que j'aimerais bien avoir, que je puisse faire de la nourriture comme ça”* (W.). A ce sujet, Levitt & Schiller différencient les manières d'être et d'appartenir dans un champ social, les premières se référant aux pratiques et relations réelles des individus, et les secondes aux pratiques signalant une identité ou une appartenance à un groupe particulier (2004). W., qui n'a que très peu de relations sociales avec des personnes congolaises, mais qui possède un lien avec ce mode d'appartenance, notamment au travers de l'imagination, se comporte tout de même de manière à affirmer son identification à ce groupe particulier, et ce faisant, peut entrer dans ce champ social (Levitt & Schiller, 2004).

Au niveau de l'apparence physique, D. précise que bien que s'il ne porte pas consciemment de vêtements ou accessoires provenant du Congo ou d'Afrique, il n'éprouve en revanche aucune honte quant à ses origines ni ne ressent le besoin de modifier son apparence pour correspondre à un idéal européen. C'est également le cas de T., qui déclare ne jamais avoir voulu modifier ses habitudes vestimentaires ou de coiffure, bien qu'il ait été la cible de différentes critiques ou remarques durant sa vie, au sujet de ses tresses en primaire ou pantalons à l'université. Pour plusieurs hommes métis interrogés, la question des cheveux afro a été amenée. D. déclare ainsi : *“D'un point de vue de coupe de cheveux, j'ai jamais changé ma coupe de cheveux. J'ai des cheveux afro. Donc je fais des coupes afro. Je ne les ai jamais faites parce que je suis congolais, [que] je veux ressembler à un Congolais. J'ai des cheveux afro, les gars.”*. A travers cet exemple, D. montre une différence avec W., en ce sens qu'il n'exprime pas au travers de sa coupe de cheveux, un “mode d'appartenance transnational”, mais plutôt une manière d'être (Levitt & Schiller, 2004). Il ajoute cependant : *“Par contre oui, à l'inverse, je n'ai jamais défrisé mes cheveux parce que je ne voulais pas*

¹² Le wax est un textile de coton aux couleurs vives. Il est massivement utilisé en Afrique de l'Ouest. (“Wax (tissu)”, 2024)

justement renier ou montrer une forme de honte de par mon cheveu, de qui j'étais". W. partage un avis similaire : *"j'aime bien les coupes afro [...] je trouve que c'est beau pour un métis ou un Africain, et je n'ai jamais voulu me lisser les cheveux ou quoi que ce soit"* (W.). Ce n'est pas le cas systématiquement d'autres personnes interrogées, notamment G. et M., qui ont toutes deux évoqué une période à l'adolescence durant laquelle iels étaient beaucoup moins à l'aise avec leurs origines et tentaient plutôt de se fondre dans la masse. G. coupait ses cheveux très courts et de même que M., s'habillait de manière classique, en jeans et t-shirt. M. considère cette habitude vestimentaire comme une réaction à la peur d'être étiquetée : *"plus jeune ado, je pense que j'aurais pas osé parce que j'aurais eu peur, entre guillemets, qu'on me mette l'étiquette [de] l'étrangère ou l'africaine [...] pas que [cette origine] fait honte, mais plus que ça [...] peut t'attirer des problèmes"* (M.). Cela a évolué au fil des années et avec l'âge, mais les deux ont senti un tournant lors d'un voyage à l'étranger (respectivement en Bolivie et au Burkina Faso) suite auquel iels se sont sentis plus à l'aise de s'identifier vestimentairement à leur culture africaine. Tout comme T., iels aiment porter des vêtements en wax ou des bijoux, que cela soit en intérieur ou à l'extérieur. M. évoque un réel déclic en rentrant du Burkina Faso : *"y a vraiment eu ce truc où j'étais là "ben oui en fait je suis fière de ce côté-là et j'aime bien cette deuxième identité""* (M.), qui lui a donc permis de mieux adopter et adhérer à cette autre part de son identité.

4.3.1.5. *La fierté d'appartenir*

De ce sentiment d'appartenance s'accompagne pour l'entièreté des participant·es un sentiment de fierté, qui concerne leur identité congolaise ou rwandaise pour chacun·e d'entre elleux, mais aussi leur identité belge et/ou bruxelloise et la multiculturalité qui découle du métissage pour une majorité. Ce sentiment de fierté pour les Congolais·es semble être particulièrement culturel et ancré, et est donc fortement transmis par la famille. Dans les souvenirs de T., son entourage familial ne lui a toujours parlé que positivement du Congo, en le glorifiant et en utilisant des superlatifs. N. explique l'intensité de cette fierté par la colonisation et l'exploitation de la population congolaise, qui aurait engendré une pensée forte de résistance : *"on n'est pas les esclaves des blancs [...] on est là et on est forts"*. P. abonde en ce sens, puisqu'il considère que la fierté est souvent construite en réponse à un historique d'oppressions des minorités. Selon lui, ces dernières, lorsqu'elles sont maltraitées de manière injuste,

vont s’allier et trouver une cohésion autour d’une lutte commune pour “*donner tort à l’autre, [...] par des arguments logiques*”, ce qui donne “*une fierté d’appartenance [...] et une force que les autres n’ont pas*” (P.). Cette fierté transparaît dans la parole mais peut être aussi très tangible, comme c’est le cas chez de N. où sont affichés des drapeaux congolais “*un peu partout dans l’appart parce que maman est très fière. "Maman c’est un peu excessif". Elle dit "mais non, je suis congolaise, je suis fière", donc vraiment on est très fiers (rire)*” (N.).

En ce qui concerne la fierté quant à l’identité belge, la majorité des métis·ses disent la ressentir également. Plusieurs participant·es la spécifient à l’appartenance à une ville ou une université (Bruxelles, Gembloux, etc.) ou encore à une région, la Wallonie plutôt que la Flandre. T. par exemple, relie plus sa fierté de la culture belge à la culture bruxelloise, et encore plus particulièrement à ses grands-parents qui la lui ont transmis. On ressent bien que ce sentiment de fierté est lié à des individus importants dans leur socialisation. M. la lie à son père : “*c’est lui qui me l’a transmis, cette fierté de chez nous*” (M.). T. admet qu’il ne “*ne sait pas vraiment mettre des mots dessus, mais en tous cas, [qu’il est] fier d’être belge, [qu’il est] fier de [ses] grands-parents, de [sa] famille*” (T., 2024). W. présente des sentiments similaires de fierté par rapport à la culture européenne transmise par ses parents d’accueil qui sont tous les deux belges. Il aborde la littérature, la culture cinématographique occidentale, la gastronomie belge, la chanson française, etc. N. quant à elle est ne précise pas les raisons de sa fierté, mais exprime une aussi grande fierté pour la culture congolaise que belge : “*la première chose que je fais quand je vais dans un pays c’est dire "je viens de Belgique" [...] et je suis trop fière de mon pays*” (N.). M. a un ressenti similaire, et explique qu’elle “*aime son pays*” et qu’à l’instar de N., à l’étranger, lors de son Erasmus, elle était une grande ambassadrice de la Belgique. En légère divergence avec les autres métis·ses interrogé·es, P. établit une distinction entre sa fierté d’être en partie congolais et le fait d’être belge, chose dont il est heureux, mais pas particulièrement fier.

4.3.1.6. La diaspora

Les sentiments vis-à-vis du fait de se sentir appartenir ou non à la diaspora sont très variés parmi les métis·ses interrogé·es. La réponse est catégorique pour certain·es, qu’elle soit positive ou négative, tandis que pour d’autres elle est plus indécise, souvent dans une optique de légitimité à s’en revendiquer. Ainsi, D. est surpris de la

question, considérant que la réponse est évidente : il fait bien entendu partie de la diaspora : *“ma mère est congolaise, je suis immigré de seconde génération, du coup je pense pas qu'on puisse plus rentrer dans la définition de la diaspora”* (D.). Il l'explique notamment par la constitution de sa famille, la majorité de ses frères, sœurs et cousin·es étant né·es au Congo : *“c'est juste que je suis la première génération à être née en Belgique”* (D.). N., également très en contact avec sa famille congolaise, considère aussi faire partie de la diaspora, mais de manière moins catégorique, et plus au travers de sa mère, que réellement en tant que telle. Elle s'appuie sur ses souvenirs d'enfance qui lui donnent ce sentiment d'appartenance, tels que les fréquentes réunions entre sa mère et ses amies congolaises, ou les mariages de la diaspora congolaise. *“On a tous grandi avec de la musique congolaise à balle, avec les chaînes congolaises qui passent à la télé, avec les Tontons, les Tantines qui t'appellent au téléphone. Enfin, vraiment, y a toujours eu ce truc où on sait d'où on vient parce que nos parents sont de la diaspora”* (N.). M. quant à elle est plus mitigée et a du mal à répondre, puisque bien que sa mère participe à de nombreux événements, conférences, rencontres, etc., elle n'y est elle-même que très peu intégrée. Bien qu'elle se sente rwandaise, elle ne s'identifie pas tout à fait au groupe *“Rwandais de Belgique”* (M.), puisqu'elle est belge en plus d'être rwandaise, et que bien qu'étant ressortissante des deux cultures, ce soit la première qui prime. De manière assez surprenante, la personne ayant vécu le plus de temps au Congo parmi les enquêté·es ne se sent pas faire partie de la diaspora. B. explique en effet qu'il comprend la diaspora comme l'ensemble des *“représentant·es non officiel·les de leur pays dans un autre”*, qui auraient une légitimité à donner leur avis sur ce qui se passe dans leur pays d'origine puisqu'ils y seraient né·es et y auraient vécu une majorité de leur vie. Lui ne se considère pas comme légitime, ayant vécu dans les deux pays à part presque égale. Il établit d'ailleurs un parallèle avec le fait de devoir voter en Belgique et en Europe, et le sentiment d'imposteur qui en découle chez lui. Enfin, P. et T. s'accordent pour dire qu'ils ne s'estiment pas faire partie de la diaspora congolaise. T. relie la diaspora à des groupes panafricains, au sein desquels il n'évolue pas, étant essentiellement entouré de personnes d'origine belge. P. quant à lui conçoit la diaspora comme vectrice de connaissances et d'une histoire, et n'aurait donc pas la *“prétention”* de se revendiquer comme ressortissant de cette dernière, puisque *“j'ai jamais vécu au Congo, je suis belge”* (P.). Il aborde donc lui aussi la légitimité qu'il ne pense pas avoir, et qu'il n'aurait que s'il avait vécu au Congo plusieurs années.

4.3.2. Assignations

“Ma maman elle adore dire que moi je suis chez moi seulement dans l'avion. Qu'à Bruxelles je suis pas assez blanche, que au Congo je suis pas assez noire, mais dans l'avion c'est bon (rire). Dans l'avion, je suis entre les deux, c'est bon” (N.)

Une expérience que la quasi-entièreté des enquêtés ont vécu au moins une fois est le fait d'être assigné·e comme noir·e par la communauté belge, ou tout du moins comme n'étant pas *“tout à fait blanc”* (M.), et comme blanc·he par la communauté congolaise/rwandaise ou comme n'étant *“pas vraiment Congolais·e”* (N.) ou Rwandais·e. Cette assignation peut ou non entraîner un rejet, qui se manifeste par des propos ou comportements racistes dans le premier cas, et par une assignation à la seule communauté blanche dans le second. D. résumé cette idée en disant : *“bien sûr, il y avait le rejet d'un point de vue de la communauté blanche, mais j'ai également senti, vite, que le jeu n'était pas fait de l'autre côté non plus”* (D.). Les métis·ses sont ainsi souvent perçus·es comme étant le reflet d'une seule de leurs appartenances, et non des deux à la fois. Il existe dès lors un décalage entre la manière dont les métis·ses s'identifient et la manière dont d'autres personnes les perçoivent. Lorsque ces comportements sont fréquents, cela peut entraîner chez certain·es un sentiment d'illégitimité à se revendiquer de l'une de ces origines. B. évoque ainsi des questions de légitimité comme un inconvénient du fait d'être métis·se, qui peuvent surgir en fonction des sentiments d'appartenance ou de non-appartenance à un pays. Ce n'est cependant pas le cas de D., qui déclare : *“j'ai très vite compris que le racisme finalement, du moins la discrimination, je l'avais des deux côtés, mais ça ne m'a jamais empêché de me sentir noir”* (D.). Mais cela peut amener une certaine fatigue et exaspération, comme c'est le cas pour M., qui envisage ces *“raccourcis”* comme résultats d'une *“étroitesse d'esprit”* : *“l'un comme l'autre ça me met mal-à-l'aise, [...] c'est facile de coller une étiquette direct parce que t'as une origine, on skip que t'as du sang belge”* (M.). D'autres, tels que P., s'en sont accommodé et l'envisagent de manière plus résignée : *“ici en Europe je suis noir, là-bas en Afrique, je suis blanc”* (P.). En étant constamment pris pour ce qu'ils ne sont pas, c'est-à-dire en étant *“considérés blancs par la communauté noire, noirs par la communauté blanche, et associés aux préjugés respectifs liés à chacune de ces communautés”* (Hennes, 2014,

p. 216), les métis·ses peuvent éprouver des difficultés à trouver leur place dans la société (Hennes, 2014).

4.3.2.1. *Ni assez blanc·he...*

À l'exception de N., aucun·e des participant·es aux entretiens n'évoque d'expérience de *passing*, soit le fait de "passer pour blanc·he" dans une communauté dont la norme est la blanchité, telle que l'est la Belgique. Si cette expérience a été décrite par plusieurs métis·ses dans la littérature et dans des supports de témoignages (vidéos, podcasts, etc.) en Belgique et en France, j'émetts l'hypothèse qu'elle concerne moins les métis·ses afrodescendant·es ayant un parent blanc et un parent noir, car ces dernier·es possède un métissage plus "attendu". C'est-à-dire que lorsque le mot "métis·se" est mentionné, l'image que l'on se représente est celle de métis·ses afrodescendant·es, et non forcément de métis·ses latinoaméricains, asiatiques, etc. Cette explication donnée par N., est renforcée par les résultats apparaissant dans Google Images lorsque l'on inscrit "métis·se" dans la barre de recherche¹³. Une seconde raison est bien entendu le colorisme sous-jacents de nos sociétés qui donne moins de valeur à une personne au plus sa peau est foncée, ce qui est de fait plus le cas pour les métis·ses afrodescendant·es que pour d'autres métis·ses, qui ayant la peau plus claire, expérimentent plus de *passing*. Dans le cas de N., cette dernière l'évoque non pas en tant qu'expérience mais via les conseils de sa famille congolaise, notamment ses grands-parents et cousin·es qui lui rappellent son privilège d'une part d'être née en Belgique mais aussi d'être métisse et donc d'avoir "*cette chance-là d'avoir un peu plus de passing*" (N., 2024). Dans ce cadre-ci, le terme *passing* fait en réalité plus référence aux privilèges des métis·ses en raison de leur peau plus claire (et du contexte de colorisme) qu'à la réalité d'un *white passing* en tant que tel. Dès lors, en ce qui concerne les métis·ses belgo-rwandaïses et belgo-congolais·es interrogé·es, la majorité se dit régulièrement considérée comme "noire", et par conséquent comme "ayant des origines africaines" par des personnes blanches en Belgique. "*Dans l'imaginaire collectif européen, je ne suis pas vu comme étant ressortissant européen blanc, mais ressortissant [...] enfin oui européen, mais noir*" (D.).

¹³ Voir résultats en annexe (Annexe 3).

En Belgique, et dans le monde occidental de manière générale, les métis·ses afrodescendant·es sont constamment ramenés à leur couleur de peau, qui est considérée comme noire. *“Même si je suis pas noir, on va dire que du point de vue d'un blanc, je suis noir quoi”* (P.). Les métis·ses découvrent donc assez rapidement durant l'enfance, au travers du regard des autres, qu'ils sont considérés différemment en raison de la couleur de leur peau. En parlant de ses interactions à l'école, D. déclare qu'il a vite compris qu'il était noir puisque *“quand on faisait des blagues racistes et [quand] on parlait historiquement de l'esclavage, de la colonisation, tous les yeux se tournaient vers moi”* (D.).

M. mentionne avoir déjà entendu des personnes parler d'elle comme de *“la black”*, et que cela la surprend car elle ne se considère *“ni blanche ni noire, mais métisse”* (M.). *“Enfin je suis entre les deux tu vois, c'est pas l'un ou l'autre”* (M.). Il est intéressant de noter que certain·es diront qu'ils ne sont ni l'un ni l'autre, tandis que d'autres diront qu'ils sont les deux à la fois, comme c'est le cas de N. par exemple. De la même manière, B. se rappelle aussi d'une conversation avec ses professeurs en primaire qui semblaient ne pas vouloir entendre qu'il était d'origine africaine et européenne, et non pas simplement de la première, en lui disant *“tu es né à Kinshasa et tu as un nom africain [...] d'où viendraient tes origines européennes ?”* (B.).

A ce sujet, une expérience de vie significative, vécue à plus ou moins grande fréquence par les métis·ses interrogé·es, est d'être questionné sur ses origines, avec une question récurrente qui est la suivante : *“tu viens d'où ?”*. Cette question, qui peut paraître innocente au premier abord, est en réalité représentative d'un imaginaire raciste autour de la population belge qui devrait donc être exclusivement blanche. Ainsi, la question *“d'où viens-tu ?”*, lorsqu'elle est entendue à de nombreuses reprises peut amener à des questionnements identitaires.

“Je me suis déjà posé des questions, quand on me disait d'où je venais, "d'où tu viens, toi ?" [...] et je répondais “Belgique”. Et on m'a répondu "non, tu viens d'autre part". Donc je me dis "oui, mais... je suis belge quoi". Et ça, ça m'a parfois un petit peu énervé” (W.)

P. souligne un facteur important dans le contexte de cette question, en mettant en évidence le fait qu'elle soit souvent posée très tôt dans une conversation : *“la plupart*

des gens qui vont poser cette question vont te la poser avant de demander ton prénom” (P.). Il établit un parallèle avec la communauté LGBTQIAP+ et les personnes qui peuvent faire face aux mêmes types de questions, lorsqu’elles sont interrogées sur leur orientation sexuelle sur base de préjugés, souvent par une personne qui les connaît à peine, *“comme si ça avait une importance”* (P.). Selon lui, ces questions, dans leur intrusion de la vie privée de la personne et dans leur reflet de préjugés sociétaux, se ressemblent énormément. *“Même si on peut être très curieux de savoir ce genre de choses, [il] y a le fond et la forme. Et la forme est aussi importante que le fond. Et [si] la forme est pas là, ben ça peut [ne] pas bien se passer pour la personne qui reçoit la question”* (P.).

Il est intéressant de noter que plusieurs enquêté·es ont évoqué des réactions différentes étant enfants et une fois arrivé à l’âge adulte. Dans l’enfance, à un âge où la conscience d’être vu·e différemment en raison de sa couleur de peau n’est pas encore tout-à-fait construite (Hennes, 2014), iels se rappellent d’une confusion provoquée par cette question, et par conséquent des réponses très simples et directes, telles que “je suis Belge”. *“Plus jeune, je ne comprenais pas, c’était plus ce questionnement de “mais qu’est-ce que tu me veux ?” ou enfin ça paraît tellement évident”* (M.). A l’âge adulte, iels sont plusieurs à avoir choisi la même réponse, *“je suis Belge”*, comme manière de soulever la futilité de la question. T. explique qu’il est conscient que cette réponse va générer une gêne pour son interlocuteur·ice, et qu’au-delà de l’amusement que cela peut lui procurer, cela permet de le ou la faire se remettre en question. *“Moi ça me fait juste rire, [...] je regarde la personne, elle bégaye, elle est pas à l’aise, parce que c’était pas mal attentionné de sa part”* (T.). Avec cette dernière phrase, il souligne ce que d’autres métis·ses interrogé·es ont également signalé, à savoir que si elle est dérangeante dans ce qu’elle transmet comme message, cette phrase n’est pas non plus l’acte de racisme le plus grave auquel iels sont confronté·es.

N., qui dit entendre cette phrase *“tout le temps”*, établit une claire distinction entre les personnes qui lui posent la question de manière bienveillante, ou simplement curieuse, les personnes qui souhaitent la fétichiser, et enfin les personnes qui sont racistes et *“méchantes”* (N.), en précisant que *“ça se sent”*. T. quant à lui, trouve que cela dépend du contexte et de l’interlocuteur·ice, et reconnaît une distinction supplémentaire, entre les personnes blanches qui lui posent la question souvent dans un intérêt déplacé, et

les personnes racisées qui chercheraient à trouver un point commun avec lui. A l'âge adulte, M. a quant à elle plus entendu la phrase "quelles sont tes origines ?", qu'elle différencie de la première et qu'elle considère comme plus bienveillante.

4.3.2.2. ... *Ni assez noir·e*

A l'inverse, en compagnie de personnes noires en Belgique ou dans des pays africains (Burkina Faso, Rwanda, Congo), plusieurs métis·ses sont identifié·es comme "blanc·hes". L'ensemble des métis·ses interrogé·es et ayant voyagé dans le pays d'origine de leur parent ou dans un pays africain autre, ont été considéré·es et appelé·es "blanc·hes" par la population locale. *"Quand j'étais au Congo et que je disais "je suis congolaise", ils me disaient "bah non, toi t'es blanche" (N.). "Au Burkina, [...] ils m'appellent la blanche parce que je suis métisse : nassara, nassara¹⁴" (M.).* Pour une large majorité des métis·ses interrogé·es, ces termes sont blessants et peuvent entraîner un sentiment d'illégitimité.

"Ça me blesse. C'est comme quand on me dit que ouais je suis une bounty, enfin j'ai l'impression d'être pas légitime d'être moi. Mais je suis en mode "mais vous êtes qui pour me dire que je suis pas légitime d'être à moitié noire ?". Je dis pas que je suis 100% noire et que je vis les mêmes discriminations que les personnes 100% noires, mais j'ai le droit quand même de revendiquer une partie de mon identité" (N.)

Dans la plupart de ces cas-là, les métis·ses interrogé·es considèrent qu'il s'agit en réalité plus d'ignorance que d'une envie de distinction, comme cela a pu arriver à M., qui a été appelée *muzungu*¹⁵ par un enfant qui vivait à la campagne et n'avait selon elle sans doute pas l'habitude de voir des métis·ses ou occidentaux blancs. Dans le cas des grands-parents de N., cette appellation fait simplement état de la reconnaissance des privilèges blancs dont disposent en partie les personnes métis·ses. Elle explique que le stigma reste cependant bien présent, y compris pour les personnes à la peau plus claire qui vivent sur place depuis leur naissance. N. y a été confrontée via sa propre expérience lorsqu'elle voyageait au Congo, mais aussi via celle de ses cousines à la peau plus claire, qui *"étaient pointées du doigt [et] se faisaient un peu bully*

¹⁴ Blanc, en burkinabé

¹⁵ Blanc, en kinyarwanda

[harcelées] [...] alors que leurs deux parents sont noirs” (N.). C’est aussi le cas de B., puisque malgré qu’il ait vécu au Congo la moitié de sa vie, il continue à être considéré comme un expatrié, soit comme un blanc, dès qu’il s’éloigne de la ville. Le fait qu’il n’y ait pas d’intention malveillante selon les enquêtés dans la plupart des cas derrière cette différenciation, ne rend pas cette dernière moins désagréable pour les personnes qui en font les frais. N. rend compte de situations au Congo dans lesquelles des personnes sont choquées de la voir, ses grands-parents ne vivant pas dans un quartier très diversifié de Kinshasa, ce qui génère un climat assez anxiogène pour elle dans la rue. Selon T., cette assignation au terme “blanc” n’est pas tant un terme qui est relié à la couleur de peau mais plutôt à la culture. Ce qui n’empêche pas qu’il n’apprécie pas d’être appelé de cette manière, puisqu’il ne se considère pas comme blanc, mais il est conscient d’être moins directement en lien avec la culture, et comprend donc ce point de vue.

Lorsque cela arrive en Belgique, les métis·ses interrogé·es perçoivent davantage une motivation de distinction entre métis·ses et personnes dont les deux parents sont noirs. Ainsi, si M. n’a pas été blessée au Rwanda par le fait d’être considérée comme blanche ou d’être systématiquement ramenée l’Occident, ce qu’elle considère plus comme des stéréotypes autour de la richesse, elle s’est sentie touchée lorsque ses cousins non-métis lui ont fait des remarques telles que *“toi tu parles comme les blancs, tu traines avec les blancs”* (M.), car elle les comprend comme touchant plus à des questions d’appartenance et de communauté. Katerina Bodovski (2010), dans une volonté d’étendre le concept d’habitus aux rapports de race, souligne à ce sujet comment *“les différentes façons d’être noir” se transmettent non seulement au sein des familles via les manières de parler, de s’habiller et de se comporter, mais font également l’objet d’un contrôle, dès lors que leur non-incorporation fait courir le risque de se voir accuser de “se comporter comme un blanc”*” (Brun, 2022, p. 205). Elle met ainsi en évidence que les capitaux culturels associés aux façons de se comporter “comme un blanc” ou “comme un noir” sont soumis à une valorisation différenciée (Brun, 2022). D. a également vécu des expériences similaires, notamment en ce qui concerne la langue, puisque le fait de ne pas la parler a déjà pu entraîner chez ses interlocuteurs des réactions de stigmatisation. Il évoque entre autres une expérience chez un coiffeur dans le quartier de Matongé à Bruxelles, qui après avoir compris que D. ne parlait pas lingala, lui dit *“ah mais toi t’es un belge, toi t’es un mangeur de frites”* (D.). Lorsqu’il

mentionne ensuite son envie de connaître le Congo, il s'entend dire par ce dernier : *“mais non, mais en fait, on n'a pas besoin de vous au Congo [...] restez dans votre pays”* (D.). De la même manière, B. a déjà entendu des commentaires tels que *“t'as des comportements de blanc”*, ou *“tu fais ton blanc”*, y compris par ses amis congolais lorsqu'il danse sur de la musique congolaise : *“danse pas sur ça, toi, [...] déjà tu sais pas danser, t'es un faux congolais”*. Ces remarques lui paraissent injustes et illogiques, puisque comme il le fait remarquer, ces mêmes amis congolais n'ont jamais vécu ni même visité le Congo, ce qui constitue selon lui un élément important de légitimité d'authentification à la culture congolaise. Il va d'ailleurs même jusqu'à dire que *“quelqu'un qui est né en Belgique et qui a passé toute sa vie ici et qui a des origines congolaises, est [pour lui] illégitime, même s'il est noir”* (B., 2024), et considère que la seule chose qui le séparerait d'une personne belge blanche serait la couleur de peau, chose sur laquelle, suite à de nombreuses lectures et témoignages, je ne peux appuyer. En revanche, cela démontre bien son sentiment d'injustice d'être constamment ramené uniquement à sa partie blanche/belge/européenne par ses amis congolais, alors qu'il se conçoit bien comme les deux.

Plusieurs métis·ses rapportent ainsi avoir déjà entendu la phrase *“tu n'es pas vraiment Congolais·e/Rwandais·e”*, généralement suite à la réalisation de l'interlocuteur·ice de leur métissage. Selon N., ces propos sont le résultat de stéréotypes et d'ignorance, et proviennent souvent de personnes qui *“[ne] connaissent rien sur le Congo et se permettent un a priori”* (N.), et cela n'a dès lors jamais eu un impact sur la manière dont elle s'identifie, c'est-à-dire comme Congolaise (en partie). N. s'oppose ainsi à l'avis de B., puisqu'elle considère que même si elle possède sans doute plus de liens avec le Congo, du fait que des langues lui ont été transmises par sa mère et qu'elle y voyage régulièrement, cela n'empêche pas qu'un·e métis·se ne possédant pas ces caractéristiques puissent tout de même se sentir congolais·e. Elle l'explique en abordant l'environnement culturel familial : *“à la maison, tes parents parlent lingala, tu as la musique d'un chanteur congolais à la télé qui passe tous les dimanches”*. En baignant dans cette culture, l'enfant s'y sent appartenir et dire que ces personnes ne sont pas vraiment congolais·es relève selon N. de clichés et d'un manque d'intérêt pour les individus. *“Quand tu apprends à connaître une personne issue de parents congolais ou issue de l'immigration, tu te rends compte que, en général, il y a toujours une part d'eux [...] qui est reliée à leurs origines”* (N.). Cette opinion peut être

exemplifiée par le cas de M., qui ne parle pas le kinyarwanda et n'a voyagé qu'une seule fois dans sa vie au Rwanda, et à qui des personnes ont parfois pu faire sentir qu'elle ne connaissait rien de sa culture, "*alors que bah, je connais ce que je connais, tout le monde ne connaît pas tout*" (M.). Lorsqu'elle entend cette phrase, elle confie s'être dit "*ah bon, bah d'accord tu estimes que je ne suis pas légitime*" (M.). T. montre une conscience similaire de la différence entre lui et "*quelqu'un qui est Congolais 100%*" (T.), notamment au niveau des connaissances sur le Congo, mais tout comme M., ne considère pas que cela doive impacter sa légitimité à se dire à moitié congolais et à revendiquer cette fierté. Par ces idées, iels défendent la même position que N., à savoir que tout le monde n'est pas en lien de la même manière avec ses origines, mais cela n'en reste pas moins un lien qui existe et un sentiment d'appartenance légitime.

Cette assignation, non seulement de la couleur de peau mais des fréquentations et du comportement, s'incarne particulièrement dans le terme à connotation négative "*bounty*", qui fait référence à la collation à la noix de coco enrobé de chocolat, et vise les personnes qui seraient "noires à l'extérieur mais blanches à l'intérieur" (Brun, 2024). N. exprime à plusieurs reprises qu'elle déteste être affublée de ce terme et le trouve réducteur. En effet, selon elle, la société donne une série de caractéristiques aux personnes noires : une certaine façon de se comporter, de s'habiller, de s'exprimer, etc., et ce faisant façonne une image, celle d'une "*authenticité noire*" (Brun, 2022, p. 208), à laquelle certaines personnes correspondent en partie, et d'autres moins. Ces dernières se trouvent donc en décalage. Sans pour autant renier les réalités communes partagées, N. s'oppose à l'idée d'une prédétermination et d'une homogénéité des personnes noires : "*chaque personne est noire à sa manière [...] être noire, ça me définit, [...] c'est mon identité, c'est ce que je suis, mais ça [ne] définit pas ma façon d'agir*". Elle prend l'exemple de son végétarisme, en expliquant que ce dernier ne signifie en aucun cas qu'elle renie ses racines, mais qu'il s'agit simplement de ses choix, influencés par son bagage culturel et son environnement social et familial. A l'instar de B., cela énerve particulièrement N. d'être désignée comme *bounty* par des personnes qui contrairement à elle ne parlent pas de langue nationale congolaise ou ne se sont jamais rendus au Congo, et seraient donc moins en lien avec ce pays. Elle conclut : "*c'est un truc un peu spécial d'être métis-se aujourd'hui, parce qu'il y a certaines choses qu'on devrait être, qu'on devrait faire, et quand on les fait pas, bah on n'est pas vraiment noir-es, on est des bountys, voilà*" (N.).

4.3.2.3. Belge racisé·e

Ces assignations de blanc·he ou noir·e faite aux métisses sont le reflet d'une pensée dichotomique et stéréotypée, qui tend à ranger les humains dans des cases bien particulières. Selon Hennes, *“la pensée occidentale dominante procède à une organisation binaire et dualiste de l'espace mental, différenciant [...] le blanc et le noir”* (Hennes, 2014, p. 216). Dans ce contexte, la figure du métis est difficilement conciliable, ce qui explique que la société les cloisonne dans l'une de leurs communautés d'appartenance (Hennes, 2014). En effet, les métis·ses, issues d'un mélange, ne rentrent *de facto* pas dans ces cases, et peuvent donc en conséquence se sentir comme n'appartenant à rien. B. partage cette perception en disant *“pour moi, [il n'] y avait plus de cases”* lorsqu'il fait face à des personnes qui souhaitent le catégoriser comme blanc, noir ou même arabe.

“Je pense que je suis vraiment métisse, avec un côté un peu plus européen quand même que le côté congolais-africain. Mais je me considère très rarement comme blanc, ce qui est trop drôle, j'aurais tendance à beaucoup plus me considérer comme noir que blanc” (D.)

Par cette phrase, D. résume en réalité assez bien le ressenti de nombreux·ses métis·ses interrogé·es, et par là-même les réalités de la société belge dans laquelle iels vivent. En effet, comme déjà évoqué à de multiples reprises, une majorité d'entre elles et eux vont tendre vers une identification plus forte à la culture européenne et/ou belge qu'à la culture congolaise/rwandaise. Cela s'explique essentiellement par le fait qu'elles et ils ont vécu la grande majorité de leur vie en Belgique. En revanche, iels vont se montrer plus enclin·es à se considérer comme noir·e que blanc·he, alors même que l'imaginaire occidental (raciste) tend à associer “européen·ne” / “Belge” à “blanc·he”. Cela s'explique sans aucun doute par le fait qu'au sein de la société belge, dans laquelle iels ont grandi et vécu toute leur vie, iels sont constamment ramené·es à leurs origines africaines, et à leur couleur de peau qui n'est justement pas considérée comme blanche, mais comme noire. Ce renvoi est souvent accompagné d'actes racistes et de discriminations. Dès lors, le fait de se considérer plus comme noir·e que blanc·he est une manière de visibiliser ces vécus. *“Je pense [qu'en grandissant] en Europe, [...] l'image qui m'a quand même été renvoyée, miroitée la majorité du temps, c'est le fait d'être noir [...] les discriminations [...] sont plus du côté noir”* (D.). Ces mêmes

discriminations l'ont d'ailleurs amené durant une partie de sa vie à se considérer et se sentir plus noir que blanc et à revendiquer plus cette appartenance-là. C'est en étant confronté par d'autres personnes africaines et en étant renvoyé par ces dernières à une appartenance blanche et européenne qu'il réalise avoir *“exacerbé une identité culturelle d'un côté, face à un rejet”* (D.). Il explique que ces expériences lui ont permis de comprendre et d'intégrer qu'il est *“les deux”* (D.).

4.4. Couleur de peau

Lorsque la question de la couleur de peau est abordée, que cela soit sous forme de question ou au cours de la conversation, les enquêté·es sont nombreux·ses à souligner leur fierté et le fait d'aimer la couleur de leur peau. Tandis que pour certain·es, aimer leur couleur de peau est une évidence depuis leur enfance, pour d'autres, cela a été un apprentissage, et parfois même une déconstruction de certaines conceptions racistes qui leur avaient été transmises dans l'enfance.

“C'est horrible à dire, mais j'ai déjà eu des pensées où je me suis dit : "Ah cet été, faut pas que je m'expose trop au soleil sinon je vais trop bronzer" tu vois ? Alors que finalement maintenant, bah si y a du soleil je t'avoue que je suis bien contente” (M.)

De manière générale, les métis·ses interrogé·es affichent aujourd'hui une réelle fierté et utilisent des termes esthétiques positifs pour désigner leur couleur de peau. *“Je voulais absolument être fier de qui je suis et de trouver ma beauté totalement dans ce naturel génétique que j'ai reçu”* (D.). P. tient des propos similaires en revendiquant une fierté de ses origines congolaises et de sa couleur de peau.

4.4.1. Fétichisation

En ce qui concerne les hommes métis interrogés, leur couleur de peau est régulièrement évoquée comme potentiel de séduction, qui a pu plaire, et qu'ils envisagent comme un aspect positif. *“Les avantages c'est qu'on est pas mal complimenté”* (B.). Les femmes interrogées, bien qu'ayant aussi abordé leur couleur de peau comme un facteur d'attraction pour d'autres personnes, l'ont plutôt désigné comme étant de la fétichisation, et donc comme dérangement. M. et N. ont toutes les deux déjà pu entendre des remarques quant à leur métissage et au fait que celui-ci leur

permettaient de plaire : *“Il y a plein de fois [...] où t'as des hommes qui se sont permis de me dire "toi vu que t'es métisse, tu plais à tout le monde, tu plais aux blancs, tu plais aux Noirs, tu plais aux Arabes"”* (N.). Les remarques sont parfois bien plus frontales et utilisées comme outil de séduction directement, en associant leur beauté à leur métissage, avec des phrases telles que *“t'es mon style de fille, j'adore les métisses”* (N.) ou *“t'es une jolie métisse”* (M.). N. considère également que pour certains hommes, il s'agit d'un enjeu de trophée, les corps métisses féminins étant objectifiés pour assouvir une curiosité sexuelle (Beaulieu, 2024). M. lie ce fétichisme à une idée que se font les hommes de *“l'exotisme”*, et considère que ce phénomène ne touche pas simplement les métisses, mais toute femme non-blanche : les femmes noires, arabes, asiatiques, etc. En effet, les femmes racisées continuent à être la source de fantasmes coloniaux (Beaulieu, 2024). L'exotisme était et est toujours associé à des pratiques sexuelles ou liées à l'imaginaire de la sexualité, par exemple le massage ou la danse. M. a par exemple déjà entendu une remarque la concernant adressée à son partenaire : *“M. doit bien savoir te masser, parce que les femmes d'origine africaine, elles ont le rythme dans le sang ou dans la peau”* (M.), ce qui l'avait beaucoup choquée. Les femmes métisses interrogées qui ont évoqué ce processus de fétichisation l'associent particulièrement à l'hypersexualisation de leurs corps. N. évoque des expériences qui l'ont fortement dérangée, dans lesquelles elle a senti que ses origines congolaises étaient sources d'attraction sexuelle. *“Tu parles avec un garçon, il te fait "ouais sinon toi... tu viens d'où ?" Et toi t'es en mode "je suis congolaise". "Hein, moi j'aime bien..." (grimace). Bizarre (rire gêné)”* (N.).

Cette fétichisation se fait également dans une optique de comparaison avec les femmes noires. En disant qu' *“il y a beaucoup de gens qui ont ce cliché [que] la femme métisse, ça va être une femme noire, mais sans tous les trucs négatifs”*, N. fait référence aux clichés autour de la *“angry black woman”* (N.), qui sous-tendent que toutes les femmes noires seraient agressives. En comparaison, les femmes métisses sont vues comme plus douces et comme se rapprochant plus des comportements attendus de femmes blanches. Cela n'est pas sans rapport avec l'échelle de colorisme. N. ajoute : *“vu que moi je suis métisse, les gens sont en mode “toi, t'es noire acceptable””* (N.). A ce sujet, Solène Brun parle du *“trope de la “beauté métisse” [...] [qui servirait] à distinguer [les] types de non-blanchité acceptables, voire désirables, et les autres”* (Brun, 2024, p. 307).

La seule personne à aborder la fétichisation vue depuis la communauté noire est N., qui se souvient que ses tantes non seulement complimentaient ses cheveux “*plus lisses*”, mais les touchaient aussi, chose qu’elle n’aimait pas du tout et qui la mettait fortement mal-à-l’aise. Bien que ne citant pas la fétichisation telle qu’elle, B. évoque également des situations dans lesquelles d’autres personnes lui touchent les cheveux sans contentement : “*nos oncles et tantes [...] en Afrique, ils touchaient mes cheveux*” (B.). Au Congo, N. se souvient aussi d’être l’objet de fascinations de la part de Congolais·es, qui se permettaient en rue de la toucher elle ou ses cheveux, ce qu’elle trouvait amusant plus jeune, mais qu’elle a considéré de plus en plus étouffant en grandissant. “*Au plus j’ai grandi, les regards ils ont commencé à changer et j’ai commencé aussi à être sexualisée machin parce que j’ai grandi. Donc c’était de plus en plus bizarre et je me sentais de moins en moins à l’aise*” (N.). Bien qu’elle soit consciente que dans la majorité des cas, la curiosité n’est pas malveillante, cela n’empêche que N. se sente mal à l’aise face à toute cette attention portée sur elle en raison de sa couleur de peau.

Bien que N. mette en évidence que beaucoup de femmes “*issues de la diversité*” (N.) sont victimes de fétichisation, elle estime qu’elle est également présente chez les hommes métis. Pour appuyer son propos, elle fait référence à des remarques entendues, telles que “*oh j’aimerais trop avoir un mari noir pour faire des bébés métis*” (N.).

4.4.2. Colorisme

Le terme “colorisme” a été mentionné tel quel par plusieurs participant·es, et particulièrement à de nombreuses reprises par N., qui semble y avoir été particulièrement confrontée, ayant grandi dans un environnement familial particulièrement noir (mère, beau-père, tantes, etc.) tout en étant dans un milieu scolaire plutôt blanc. Elle y fait entre autres référence lorsqu’elle raconte son enfance et notamment la manière dont elle était perçue par ses “tantes” (les amies de sa mère). Ces dernières avaient tendance à la mettre en valeur, par rapport à sa couleur de peau et à ses cheveux. “*Elles étaient en mode “oui tu vois, t’es jolie, t’es plus claire, et puis tes cheveux ils sont plus lisses*” (N.). Ces paroles étaient prononcées oralement et entendues de leurs enfants, qui n’étaient non pas métis·ses, mais noir·es, ce qui mettait N. fortement mal-à-l’aise : “*ça m’ennuyait parce que je sentais qu’il y avait une espèce*

de concurrence bizarre [...] et les enfants le sentaient aussi” (N.). Elle raconte que bien que ces propos déplacés aient été critiqués et contenus par sa mère, ils ont tout de même été prononcés suffisamment de fois pour qu’elle s’en souvienne et que cela la blesse. Elle raconte qu’elle a eu de la chance que ces propos ne viennent pas corrompre les relations qu’elle avait avec les enfants des amies de sa mère, et qu’iels n’aient pas laissé des propos “*qui viennent de la colonisation, en mode “oui vu que t’es plus clair, t’es mieux” [leur] mettre des mauvaises idées dans la tête*” (N.).

Pour N., cela a été d’autant plus troublant, étant donné qu’elle recevait en milieu scolaire un message en opposition totale à celui véhiculé par ses tantes, où sa couleur de peau, considérée comme noire par les enfants, était ramenée à la laideur. Elle avait une conscience aiguë de ne pas ressembler à son entourage, qu’il s’agisse donc des enfants des amies de sa mère avec qui elle était souvent en contact, ou qu’il s’agisse des autres filles de son école : “*je savais que mes autres copines qui étaient blondes, c’était pas la même chose que moi*” (N.). Sa couleur de peau était ainsi point de mire, mais comme indiqué ci-dessus, ses cheveux ont également fait l’objet de nombreuses remarques. De la même manière, N. a été confrontée à deux points de vue totalement distincts : “*d’un côté, il y avait cette fétichisation un peu bizarre de colorisme [...] qui [vient] de très loin, mais qui [est] encore hyper présente [...] et puis de l’autre côté, [...] vu que je rentrais pas dans les standards de beauté occidentaux*” (N.), ses cheveux étaient décrits comme “*moches*” (N.).

4.4.3. Racismes

L’école primaire et secondaire semblent avoir été le foyer de nombreuses expériences de racisme pour de nombreux·ses métis·ses. Les remarques venaient essentiellement des autres élèves, mais aussi dans certains cas de certain·es professeur·es, que cela soit au travers de propos ou bien de comportements de normalisation et/ou d’inaction.

“C’est en maternelle ou en primaire, que j’ai reçu ma première insulte raciale, donc ça devait être “un sale nègre”, un truc comme ça. Et forcément, ça m’a mis en colère, et forcément, c’est là où j’ai commencé à comprendre qu’il y avait une différence” (D.)

Parmi les métis·ses interrogé·es, D. est sans doute celui qui a vécu les expériences de racisme les plus directes et violentes, avec des propos insultant directement sa couleur

de peau, ou avec des termes datant de l'époque coloniale, tels que le *N word*. Il raconte ainsi différentes anecdotes qui l'ont marquées durant son enfance, que cela se déroule avec d'autres enfants qui ont *“peur de rentrer chez [lui] parce que les gens chez [lui] sont noirs”* (D.) ou avec ses professeur·es. Les enfants vont avoir tendance à répéter des propos discriminants entendus dans leur entourage sans toujours saisir la gravité de ces derniers. Les métis·ses interrogé·es rapportent ainsi différentes phrases entendues, telles que *“sale [nationalité]”*, *“sale noir·e / black”*, *“t'es noir comme de la merde”* (D.), *“retourne dans ton pays”* (P.), etc. C'est dès lors le rôle des adultes présent·es, et particulièrement des formes d'autorité dans le cadre de l'école, de recadrer ces comportements, d'en expliquer la gravité, et se faisant de les dénormaliser. Lorsque ce recadrage n'est pas réalisé, l'enseignant·e valide aux yeux des enfants (racisé·es ou non) ces actes de racisme, et les banalise. D., en partageant des souvenirs de professeur·es qui ne réprimandaient pas les insultes raciales d'autres élèves, explique que ce sont ces gestions (ou manque de gestion) du racisme à l'école par ses professeur·es qui ont été une première prise de conscience vis-à-vis des autorités. *“Au niveau de la négation de la problématique, c'est arrivé très tôt aussi [...], que bien sûr je pouvais être discriminé [...] mais également que si j'attendais des instances [...] autoritaires [...] institutionnelles, je n'aurais absolument rien”* (D.). P. évoque des expériences similaires avec des professeur·es, qui en venaient à le réprimander pour avoir réagi avec colère aux propos ou comportements racistes, plutôt que l'étudiant à l'origine de ceux-ci.

Cette réflexion est présente chez d'autres métis·ses interrogé·es, notamment en ce qui concerne leur rapport à la police, autorité institutionnelle par excellence. Si les métis·ses m'en ayant parlé sont bien conscient·es d'être privilégié·es face à la police en comparaison des personnes noires, iels m'ont également partagé une grande méfiance envers celle-ci, notamment suite à de nombreux contrôles, fouilles et attitudes plus menaçantes que protectrices. K. a explicitement exprimé son manque de confiance dans la police, W. rapporte une expérience durant laquelle des policiers l'auraient pris pour un *dealer* alors qu'il demandait de l'aide, tandis que P. raconte différentes rencontres avec la police. Durant l'une d'entre elles, les policiers présents n'avaient contrôlé les cartes d'identité que des personnes racisées de ce groupe. *“C'est ce genre de petits trucs qui sont jamais agréables, surtout quand c'est fait par les forces de l'ordre qui sont censées nous protéger”* (P.). Il approfondit en parlant du

paradoxe existant dans ce type de situations qui fait qu'être victime d'injustice par des personnes qui sont garantes de la loi et plus largement des règles de vie et de l'autorité (lorsqu'il s'agit d'enseignant·es par exemple) entrave la dénonciation et la demande de réparation. P. considère ainsi qu'il est difficile de se plaindre à la police d'un acte commis par celle-ci.

Les attributs physiques sont régulièrement utilisés comme point d'appui pour des propos racistes. Ainsi, D. se souvient de remarques sur ses traits de visage, telles que *"t'as de grosses lèvres"* (D.) ou *"[D. a] un gros nez"* (D.). P. quant à lui évoque des allusions de ses camarades au fait qu'il posséderait un sexe imposant en raison de ses origines congolaises. Il se souvient s'être senti tout aussi discriminé et humilié par ces propos que par ceux qui semblaient plus directement racistes.

Comme déjà explicité et exemplifié précédemment, le cheveu centralise de nombreuses démonstrations de racisme. N., T. et M. témoignent ainsi de nombreuses remarques sur leurs coiffures et cheveux durant leur vie, ainsi qu'une volonté de nombreuses personnes à vouloir les toucher. M. a par exemple déjà été questionnée sur sa capacité à se les coiffer, tandis que T. se rappelle de photos de classe sur lesquelles il est au centre, des crayons plein les cheveux, entourés de ses camarades de classe qui le pointent du doigt en souriant. N. les a quant à elle longtemps porté naturellement à l'école, c'est-à-dire sans faire de tresses ni les lisser ou les plaquer, et s'est vue être la cible de nombreuses remarques racistes à leurs égards, tels que *"on dirait vraiment une sorcière"* ou encore *"on dirait que t'as mis tes doigts dans la prise"*. Ce sont des remarques qui à l'époque la blessaient et la vexaient, et qui l'ont conduite à la période de l'adolescence à se les lisser, de manière à ressembler plus à ses amies aux cheveux lisses. L'afro n'est cependant pas l'unique coupe de cheveux stigmatisée. Pour éviter de continuer à se lisser les cheveux, car cela les abimait, N. a fini par se faire des tresses, ce qui ne l'a pas empêchée d'être la cible de remarques, puisque l'un de ses professeurs déclare que les tresses africaines ressemblent à des *"tentacules sur la tête"* (N.). Au sujet des cheveux et de l'apparence, D. et T. considèrent que les critères de beauté sont plus présents chez les femmes métisses et noires que chez les hommes métis. D. cite notamment les incitations à rendre la peau plus claire ou les cheveux plus lisses, qu'il désigne comme genrées et déclare ne pas

y avoir été confronté en tant qu'homme, tandis que T. considère que la coupe afro est plus stigmatisée chez les femmes que les hommes.

A quelques exceptions près, les autres expériences racontées, qui se déroulent à l'âge adulte, sont souvent bien moins frontales et plus insidieuses. Lorsqu'elles surgissent de manière directe, comme ça a pu être le cas pour B. sur son lieu de travail, elles sont plus régulièrement prises en charge par les supérieur·es professionnel·les. *“J'ai pas eu de grosses expériences avec le racisme dit comme ça, mais [...] il y a eu beaucoup de sous-entendus ou bien de personnes qui regardent mal où voilà on sent qu'il y a quelque chose, mais là on peut rien dire parce que là c'est des suppositions”* (B.). P. explique cette baisse d'expériences frontales racistes à l'âge adulte par un changement dans la maturité des personnes l'entourant : il dit non seulement faire plus attention aux personnes dont il s'entoure qu'à l'adolescence, mais il considère aussi que les personnes sont plus matures, non pas forcément dans leur pensée, mais dans ce qu'elles vont *“juger bon de dire ou pas en société”* (P.). *“Parce que voilà, les gens sont pas moins racistes après qu'avant j'imagine, mais au moins [ils ont] la décence de pas te le faire remarquer et de garder ça pour eux. Et on a la chance de vivre dans un pays où le racisme est un crime et pas une opinion”* (P.). Si elles sont moins nombreuses et visibles que durant l'enfance et l'adolescence, il n'empêche qu'elles sont tout de même présentes, et ont souvent plus interpellé les métis·ses concerné·es, sans doute justement car elles proviennent d'adultes. T. raconte avoir été particulièrement choqué et en colère face aux propos d'un homme qui disait à sa mère de *“rentrer dans [son] pays avec [ses] bounouls”* (T.).

La plupart des propos racistes entendus ou de comportements observés sont généralement conséquences de stéréotypes et préjugés, l'interlocuteur·ice ne se rendant parfois pas compte que son propos est raciste, ou bien dit sous la forme de blague raciste. Il est primordial de comprendre que les blagues racistes et plus largement l'humour oppressif, jouent un rôle important dans le maintien des rapports de domination raciaux. Les blagues racistes sont parfois comprises par les personnes qui en font les frais comme étant *“pour rigoler, pour plaisanter”* (W.). Le racisme est donc banalisé, y compris auprès des personnes concernées. Dans d'autres cas, lorsqu'elles ne sont entendues comme violentes que par la personne concernée, cela engendre une souffrance supplémentaire de solitude et d'abandon des autres. P.

explique par exemple une “blague” qui était régulièrement prononcée par ses camarades de classe durant ses études secondaires, qui consistait à dire *“il est où P. ?”* dès que la lumière était éteinte, et qu’il était le seul à considérer comme offensante. *“C’est le genre de truc, après ben ça te fait pleurer et tout. Et dans ma classe, y avait personne pour m’aider et être là pour moi puisque je sais pas, les gens s’en foutent”* (P.). P. montre bien ici l’impact émotionnel et traumatisant que peut avoir l’humour oppressif, surtout lorsqu’il est récurrent. Le fait que personne ne réagisse normalise les propos et invalide ce faisant le sentiment d’injustice et de mal-être engendré chez P. Il l’exprime lui-même en déclarant que dans ces situations, les victimes ont simplement *“besoin que les interlocuteurs acceptent que ce que l’autre lui dit est vrai, pour pas être pris pour un fou”* (P.).

Le racisme subi peut également être un racisme banalisé. Cela a déjà été abordé au travers de la question *“d’où viens-tu ?”*, mais ces questions peuvent prendre de multiples autres formes. B. a notamment déjà entendu la question *“est-ce que [tu n’as] pas un nom plus africain ?”*, qui sous-entendrait que son nom ne correspond pas à l’image à laquelle il devrait correspondre. Et bien entendu, l’insistance qui suit généralement ces questions, sous la forme *“d’où viens-tu vraiment ?”* ou encore *“tu es sûr·e ?”*, laisse entendre que la personne interrogée ne saisirait pas la question ou ne serait pas suffisamment informée pour connaître la “bonne” réponse.

Le racisme bien ancré dans les sociétés occidentales est aussi souvent dissimulé et donc plus difficilement perceptible. Des préjugés, tels que *“les africains sont des voleurs”*, *“l’Afrique est sous-développée”* (D., P.), *“les noirs sont pauvres”* (P.), ou *“les africains sont des trompeurs”* (B.) sont des idées reçues auxquelles les métis interrogés (essentiellement des hommes) ont déjà été confrontés, mais qui sont rarement verbalisées telles quelles face à ces derniers. Si certain·es ont pu entendre des propos qui y faisaient indirectement référence, comme B. dans son enfance qui a pu entendre des remarques à ses retours de Kinshasa, du type *“est-ce que tu vis dans une hutte ?”* de la part d’autres enfants de sa famille en Belgique, la plupart sont visibles à travers des comportements. Chez les métis (surtout hommes) interrogés, les comportements tels que le fait de se faire régulièrement fouiller son sac à l’entrée de magasins par exemple, de se sentir particulièrement observé, de voir des personnes rapprocher leur sac, etc. sont fréquents. P. explique que ce qu’il vit le plus en termes

de racisme est de *“se faire mal regarder dans la rue ou sentir qu’on fait peur aux gens”*, ou de sentir un comportement différencié entre lui et ses amis blancs. *“La raison elle sera pas claire tu vois, ce sera pas clairement du racisme, mais tu sens que c’est fait avec des fois de l’hostilité, de la méfiance. Et ouais, tu sens des fois [que] les gens sont méfiants envers toi parce que t’as une tête de bougnoul quoi”* (P.). Par rapport à ces réflexes racistes d’une majorité de la population belge, P. a une position particulière, qui est celle d’admettre que bien que ces expériences soient désagréables pour lui, il les comprend, justement car elles proviennent de stéréotypes ancrés chez les personnes. Ce faisant, il évoque la présence, en Belgique comme dans de nombreuses sociétés postcoloniales, d’un racisme systémique et sociétal, puisqu’il se retrouve partout, y compris de manière intériorisée chez des personnes racisées, et de manière insidieuse chez des personnes qui se veulent antiracistes. P., T. et G. ne considèrent d’ailleurs pas les personnes pouvant commettre des actes racistes comme étant elles-mêmes racistes, mais plutôt comme reflétant une société qui l’est. P. parle ainsi de ses propres réflexes racistes envers les personnes arabes qui sont selon lui résultats de son éducation belge et européenne. *“Et je trouve ça débile, mais il y a des trucs qui sont entrés dans la tête et qui sont des réflexes nuls [...], et que juste pour combattre ces réflexes, il faut être conscient qu’ils existent”* (P.).

Selon Brun, toutes ces expériences de racisme socialisent les individus en ce sens qu’elles leur apprennent comment se comporter dans une situation donnée, à la manière d’anticiper ou non la situation ainsi qu’à une intériorisation d’une *“position minoritaire dans l’espace social racialisé”* (Brun, 2024, p. 306).

4.4.4. Intersectionnalité : milieu social

En matière de discriminations, il est important de pouvoir effectuer une analyse intersectionnelle. L’influence du genre sur les expériences de racisme a déjà pu être abordée, au travers d’assignations et stéréotypes distincts accordés aux hommes et aux femmes racisé·es, ceux de danger et de menace pour les premiers, et ceux d’exotisme et de beauté pour les secondes (Brun, 2024). Le milieu social a également un impact qu’il convient d’aborder brièvement, l’échantillon des enquêté·es ne représentant pas une grande diversité sociale.

Parmi les métis·ses interrogé·es, la plupart viennent de milieux sociaux plutôt aisés. Leurs parents ont fait des études supérieures, et iels ont grandi soit dans les quartiers plus bourgeois de Bruxelles (Uccle, Boisfort, etc.), soit à la campagne. T. le dit d'ailleurs explicitement : *“mes parents ont jamais eu de soucis financiers”* (T.). Cela engendre forcément des expériences de vie différentes de métis·ses qui auraient pu grandir dans des milieux plus précarisés, comme c'est le cas de D. D. est ce qu'on pourrait appeler un transfuge de classe, il s'analyse d'ailleurs comme tel, en utilisant la notion de “névrose de classe”. Il utilise ainsi ce concept de Gaulejac, en expliquant qu'il s'y retrouve à deux reprises, d'une part en étant métis, et devant donc correspondre aux schémas culturels de deux cultures différentes, et d'autre part au travers de son passage d'une classe sociale à l'autre. Il a grandi dans le bassin carolo, son grand-père était cheminot, son père sidérurgiste, tandis que sa mère ne travaille pas, malgré un CESS obtenu au Congo. Il est donc le premier de sa famille à avoir réalisé des études supérieures. En parlant de son contexte scolaire, il rend compte des conseils donnés par son père : *“comme c'est un collège qui est majoritairement fréquenté par des fils de riches [...] il m'a dit "tu seras à la fois sujet de discriminations de classe, parce que tu es plus pauvre qu'eux [...] et également tu vas subir le racisme parce que tu es noir ”* (D.). Il n'est pas anodin que D. soit le métis interrogé ayant été le plus confronté à des actes racistes, et à ceux les plus violents.

4.4.5. Mécanismes de défense

Face au racisme institutionnel et ordinaire, les métis·ses y ayant été confronté ont adopté différents types de mécanismes de défense. Dans un premier temps, ces mécanismes de défense peuvent être transmis par la famille, souvent le côté de la famille qui est racisé et qui a donc dû lui-même trouver des procédés de réaction, d'attitudes à adopter et de résilience. B., dont la majorité de la famille est métisse, a pu donc être soutenu dans les expériences vécues, et notamment dans le fait d'être considéré uniquement comme noir et invalidé comme métis. Dans sa famille, le conseil principal est de laisser faire, et de justifier ces comportements par un manque de connaissances : *“pour ton bien, si on te dit que t'es noir, fais semblant que t'es noir [...] t'acceptes parce que de toute façon tu es les deux, donc si on te dit que un sur les deux, bah c'est pas grave”* (B.). T. témoigne d'incitations similaires par ses parents, de prise de recul et de *“ne jamais réagir avec la violence”* (T.). Ces conseils familiaux, qui visent essentiellement à éviter le conflit, sont sans doute présents surtout dans le

but de protéger l'enfant de violences plus importantes, notamment physiques. Dans d'autres familles, les recommandations familiales peuvent prendre une tout autre tournure. Cela a été le cas de D., qui s'est vu conseiller par les membres de sa famille congolaise la violence physique comme stratégie face aux insultes raciales, et qu'il déclare avoir appliquée durant toute son adolescence. Il confie avoir "*appris ce tempérament beaucoup plus masculin*" comme moyen de défense, à une période où il s'agissait de la seule réponse possible à ses yeux, puisqu'il n'était pas défendu par le corps professoral et que tenter de communiquer entraînait plus de moqueries. Ce n'est qu'en arrivant à l'université qu'il décide de se détourner de la violence comme mécanisme de défense.

Comme déjà évoqué, un autre moyen de se préserver face aux actes racistes, du moins durant la scolarité, est d'essayer de ne pas être en contact avec des enfants blanc·hes, et donc de construire majoritairement des amitiés avec d'autres enfants racisé·es. D. estime que c'est dans son groupe d'amis métis, arabes et italiens qu'il a pu apprendre à "*ne pas [se] laisser faire*" (D.). P. évoque également ce repli, non pas forcément uniquement vers des personnes racisées, mais en tous cas vers un entourage dans lequel il se sent "*safe*" (P.).

Un système de défense qui a beaucoup été utilisé par P. est celui de l'humour, au travers de blagues racistes. Il explique qu'il en faisait beaucoup, comme une manière de précéder des actes ou propos racistes, mais aussi pour ne pas être perçu comme râleur ou victime. P. n'a conscientisé ce mécanisme de défense qu'une fois arrivé dans le supérieur, dans un environnement où il n'était plus autant confronté au racisme : "*j'avais gardé ce réflexe de me défendre en faisant des vannes, sauf qu'il y avait plus d'agression*" (P.). Au-delà de cette expérience si particulière, l'humour reste un moyen récurrent pour les minorités opprimées de reprendre du pouvoir. Cela peut se faire directement face à "l'opresseur", mais aussi au sein de groupes de minorités, ce qui permet de se rassembler autour d'une pensée commune, tout en ridiculisant et dénonçant l'opresseur. P. en donne un exemple en parlant des blagues qu'il fait souvent avec ses ami·es, racisé·es comme blanc·hes : par exemple, "*dire que l'Afrique est un pays, [à chaque fois] ça me fait marrer... ce fameux pays (rire), ou "je parle africain"*" (P.). Ces propos, considérés comme ridicules puisque faux, sont aussi un reflet des stéréotypes envers l'Afrique et de leur contestation.

Enfin, le fait de minimiser les actes racistes, ou de ne pas trop s'épancher dessus, peut aussi constituer un mécanisme de défense, dans la mesure où cela permet de s'épargner une certaine souffrance. Bien évidemment, ce processus tend à invisibiliser certains actes de racisme ordinaire, mais décider de "*passer au-dessus*" (M.) permet à certain·es métis·ses de se protéger et de ne pas être confinés dans une position de victime (M.).

4.4.6. Privilèges

L'entièreté des métis·ses n'ont pas partagé d'expériences de racisme traumatisantes. Une partie d'entre elles et eux m'ont affirmé dans un premier temps ne pas se souvenir d'expériences graves ou considérer ne pas avoir été victimes de racisme durant leur vie. En creusant un peu plus dans leurs souvenirs, des anecdotes sont toutefois presque toujours ressorties. Cela pourrait s'expliquer d'une part par les différents milieux dont proviennent les métis·ses interrogé·es, avec une distinction claire entre milieu rural et urbain. Cela pourrait également être une conséquence du genre, les hommes métis étant confrontés à un racisme plus frontal et donc plus visible que les femmes.

J'ai également remarqué que les personnes qui soulèvent le plus d'expériences racistes sont également celles qui se sont le plus interrogées et informées sur la question : lorsque plus informé·es, par exemple sur le racisme ordinaire, les enquêté·es montrent une tendance à plus vite le repérer et le prendre en compte. Un manque d'information pourrait donc mener certaines personnes racisées à minimiser leurs expériences de racisme, en considérant qu'il ne s'agit pas "vraiment" de racisme, puisqu'on ne les a pas insultées directement. "*Je peux pas dire que j'ai eu des problèmes de racisme, y a peut-être une occurrence ou l'autre, [...] mais c'était très mineur [...] j'ai pas le sentiment d'avoir vécu ça de manière écrasante*" (W.). A l'instar de W., M. déclare : "*j'ai jamais eu des problèmes vraiment de gros racisme ou quoi que ce soit*" (M.). P. tient des propos similaires et ajoute une composante de comparaison entre son adolescence durant laquelle il a subi de nombreux actes de racisme et sa vie adulte dans laquelle il se considère chanceux de ne pas y être autant confronté, "*ou en tout cas, rien que je considère comme grave qui porte atteinte à mon identité*" (P.). A cela s'ajoute le fait que sans aucun doute, les métis·ses sont moins soumis ou dans une moindre ampleur à des expériences racistes que des personnes noires. "*Quand t'es*

métisse, en général tu as moins de problèmes à ce niveau-là que si tu es 100% de cette origine-là” (M.).

La majorité des participant·es ont partagé une conscience aiguë de ne pas subir un racisme de la même ampleur ni de la même violence que des personnes noires. Cela a notamment pu passer par le fait de se comparer aux *light skin*. N. explicite d’ailleurs reconnaître ne pas être “à 100% noire [et] trouverait ça assez culotté de [sa] part de dire [...] “je vis la même chose que vous et j’ai les mêmes inégalités que vous au Congo, moi qui vient de Belgique et qui suis métisse”, jamais.” (N.). Celles et ceux dont le père est belge, et qui portent donc son nom de famille, ont pu également souligner le privilège que cela pouvait constituer d’avoir un nom de famille à consonance belge dans l’imaginaire collectif.

Pour P., cette différence de vécu, a pu non seulement entraîner un sentiment de culpabilité “du survivant” - puisqu’il considère qu’en comparaison des personnes provenant de milieux moins favorisés, qui auraient vécu “dans la banlieue” (P.), il a eu beaucoup de chance et s’est vu épargné une série d’expériences racistes, notamment vis-à-vis de la police - mais aussi un manque de légitimité. Il déclare ainsi parfois ne pas se sentir légitime de participer à une discussion autour de sujets traitant du racisme, puisque même s’il en été victime, il pense ne pas l’avoir vécu “de cette manière-là [...] genre la rue, tout ça, [pour] moi [c’était] tranquille quoi. J’ai vécu avec les vaches (rire)” (P., 2024).

Ainsi, si cette différence de vécus est certainement réelle, elle peut également entraîner chez les métis·ses un sentiment que leurs expériences de racisme ne sont “pas vraiment graves”, ou encore qu’elles ne constituent pas “réellement du racisme”. N., qui témoigne pourtant de divers propos insultants, justifie cette position par le fait qu’elle n’a jamais été traitée de “sale noire” (N.), et dit n’avoir jamais vécu de “truc vraiment hard”. En évoquant les histoires autour de ses cheveux, elle tend à les minimiser. D’autres en revanche décident consciemment de considérer certains actes comme racistes et d’autres non. En ce sens, T. différencie un acte raciste, envisagé comme un comportement guidé par une volonté de faire du mal à l’interlocuteur·ice racisé·e, d’un acte “maladroit” (T.), tel que le fait de toucher les cheveux, comportement qui ne le blesse pas. Il y a une réelle volonté de conserver la gravité d’un acte raciste : “j’ai pas envie d’utiliser le terme racisme trop facilement” (T.).

De manière plus globale, l'ensemble des métis·ses interrogé·es est conscient des privilèges économiques dont ils et elles jouissent par le simple fait de vivre en Belgique. Cette conscience est d'autant plus exacerbée chez les métis·ses ayant visité le Congo ou le Rwanda. Ces séjours mettent en effet en évidence les asymétries économiques entre les deux pays, provoquant une sensibilisation et un attachement (Camara, 2022). Pour M., ce voyage a été une *“grosse claque”* comme elle le répète à plusieurs reprises, en raison de sa prise de conscience des inégalités, des différences de confort de vie et économiques qui peuvent exister dans le monde. N. explique aussi que les Belges possèdent un confort de vie et des privilèges importants, notamment en termes d'accès à l'éducation ou à des besoins fondamentaux, tels que l'accès à l'eau. *“On se rend pas compte le luxe que c'est de juste ouvrir le robinet et d'avoir l'eau qui coule”* (N.), en faisant référence aux réalités de sa famille vivant encore au Congo, à qui il peut arriver de devoir marcher plusieurs kilomètres pour y avoir accès. Ces métis·ses, face au contraste qu'offrent ces deux contextes économiques et sociaux, partagent un sentiment d'injustice, et souvent une envie de se mobiliser quant à cette dernière, que cela soit en Belgique, ou directement sur place. *“Je trouve que c'est pas normal quoi, surtout que nous on vit dans une richesse [...] une opulence un peu exagérée”* (N.). C'est le cas de certain·es d'entre eux, qui réfléchissent à travailler dans un futur plus ou moins proche au Congo en mettant leurs études à profit pour améliorer les conditions de vie des personnes, *“faire en sorte que la situation des gens soit correcte”* (N.).

4.5. Adaptations et revendications

4.5.1. Ouverture d'esprit

“Ma vie en tant que métisse [...], je dirais que c'est très riche et très intense” (M.). Lorsque la question des avantages d'être métis·se leur est posée, au-delà d'une réponse plus légère de fierté de la couleur de leur peau, la majorité évoque la richesse apportée par le fait de grandir entouré·e au minimum de deux cultures différentes, et l'ouverture d'esprit que cela engendre. Pour B., le simple fait d'appartenir à deux cultures permet deux éducations différentes et deux manières de voir le monde différemment, qui constituent selon lui une chance et un avantage. Dès lors, même si ce mélange peut poser des questions identitaires et parfois imposer un choix entre différentes coutumes et habits, l'ensemble des métissés·es interrogé·es continuent de l'envisager comme

une opportunité d'ouverture sur le monde et les autres, et ce d'autant plus à l'âge adulte. *“Moi vraiment, point positif, c'est plus vraiment d'être au carrefour de ces deux cultures et je trouve [que] c'est une force d'avoir deux cultures en soi, je trouve ça super intéressant”* (P.). Un avantage concret qui est souligné par P., au-delà de cette ouverture et curiosité culturelle, est la possibilité de pouvoir voyager facilement dans un autre pays, d'y avoir un pied à terre lorsque des membres de la famille y vivent toujours.

Plusieurs métis·ses interrogé·es envisagent par ailleurs les métissages comme une mise en évidence de l'absurdité du racisme. En ce sens, B. considère les métis·ses comme *“la preuve”* (B.) que se sentir appartenir à une couleur de peau n'a pas de sens, puisque des mélanges se créent. *“On est l'innovation, le truc qui fait qu'on peut changer la manière de voir des personnes qui sont encore racistes”* (B.). T. a un ressenti similaire et partage l'idée des métis·ses d'aujourd'hui comme d'un premier pas vers de plus en plus de métissages, qui peuvent faire évoluer les choses en véhiculant deux cultures.

En plus d'une ouverture envers d'autres personnes racisées et/ou migrantes, les métis·ses interrogé·es montrent une ouverture aux autres communautés victimes de discrimination et de stéréotypes, comme par exemple les personnes de la communauté LBGTQIAP+. *“Je suis très ouverte d'esprit et je pense que c'est dû au fait que je sois métisse”* (N.) raconte N. en expliquant qu'elle n'a pas peur d'aller à la rencontre de l'autre, puisqu'elle *“fait ça tous les jours”* (N.). N. explique cette sensibilité aux discriminations par le fait qu'elle est elle-même touchée par celles-ci, et qu'elle a dès lors une meilleure compréhension de ce que cela provoque chez un individu. Cette identification amène selon elle à plus d'empathie. P. exprime une pensée similaire, en soulignant l'importance que revêt pour lui de croire et d'être à l'écoute des victimes, qu'il s'agisse de racisme ou de violences sexistes. En ayant lui-même été confronté à un manque d'écoute et de validation de ses expériences de discrimination, il se considère comme y étant plus attentif pour tout type de discrimination.

4.5.2. Militantisme et choix d'étude

Au vu de ce témoignage d'ouverture d'esprit et d'empathie, il n'est pas étonnant que les métis·ses, comme d'autres minorités, aient une certaine propension à s'engager

pour une cause. Les enquêté·es sont plusieurs à évoquer une expérience d'engagement, et à la relier en partie à leur identité métisse et racisée. Pour W., cela commence déjà à l'adolescence, période durant laquelle, comme beaucoup d'autres métis·ses, il se pose de nombreuses questions sur son identité, mais également sur les injustices, notamment raciales, dont il est victime. C'est aussi une période durant laquelle il est particulièrement touché par ce qu'il se passe au niveau international, et comprend les impacts toujours actuels de la colonisation, en Afrique et au Congo notamment. Cela l'amène à vouloir agir : *“qu'est-ce que je peux faire à mon niveau ?”* (W.). Cette envie se concrétise lorsqu'il arrive en études supérieures, et après avoir exploré divers milieux militants, finit par s'engager dans une organisation de gauche radicale, qui lutte notamment contre le racisme, dans laquelle il raconte avoir appris énormément.

Pour certain·es métis·ses, cet engagement s'est réalisé au travers du choix de leurs études supérieures et/ou de leur vie professionnelle. N. a fait le choix d'étudier le droit, dans une optique d'éventuellement travailler en politique internationale ou dans le journalisme, qu'elle perçoit comme une *“arme pour contrer [...] les stéréotypes que les gens peuvent avoir autour [...] de toutes les personnes qui peuvent subir des discriminations et qui sont victimes de certains stéréotypes”* (N.). T. souhaiterait exercer un métier social qui permette d'aider les personnes tout en voyageant à l'étranger, sans toutefois tomber dans les travers du sauveur belge. D. dénonce également ce biais que pourrait avoir *“l'enfant de la diaspora qui s' imagine [qu'il va] arriver avec [ses] gros sabots, et [qu'il] sait mieux que tout le monde”* (D.). Il travaille aujourd'hui dans une asbl à Molenbeek qui soutient des adolescent·es en exil et en situation d'analphabétisme, après s'être spécialisé dans une branche de la psychologie qui tient compte du contexte culturel du patient. Il est par ailleurs engagé dans deux organismes qui luttent contre le racisme, l'un par la sensibilisation et le second en proposant un réseau de professionnel·les de la santé afrodescendant·es à des patient·es afrodescendant·es également. Cette sensibilité aux questions d'immigration et de racisme est également présente chez celles et ceux qui sont encore étudiant·es, et est notamment visible dans leur choix de travaux de fin d'études, comme c'est le cas de W., qui réalise son mémoire sur les vécus de réfugiés et personnes issues de l'immigration dans des squats, ou de D., qui a écrit son mémoire sur les enfants sorciers au Congo.

Pour D., une manière de s'engager a été de mieux s'informer sur l'histoire coloniale, en réaction au portrait de l'Afrique que se font de nombreuses personnes, qu'il trouve tronqué. P. n'estime quant à lui pas avoir fait de réel travail de recherche ou d'information sur ces sujets, mais avoir pris conscience de certaines choses au fur et à mesure de ses expériences et rencontres, et de s'être forgé un avis sur la question grâce à elles. Il ne montre pas un intérêt particulier à s'engager pour ces questions-là, *“j'ai jamais participé à des meetings ou à des manifestations ou à des je sais pas quoi”* (P.), et semble plutôt vouloir comprendre ou analyser certaines situations pour mieux comprendre sa propre vie et s'aider à avancer.

4.5.3. Regards sur l'histoire coloniale belge

Si tout ce qui a été évoqué jusqu'à présent est pertinent pour analyser les vécus des métis·ses belgo-congolais·es et rwandais·es, il n'est pas complètement insensé de supposer que ces constats s'appliquent sans doute aux métis·ses afrodescendant·es vivant en Belgique de manière générale, et non pas seulement aux métis·ses précité·es. L'intérêt supplémentaire dans le fait d'interroger cette population en particulier, est de comprendre comment ils et elles conjuguent non seulement deux cultures différentes, mais aussi l'histoire de deux nations différentes, qui reste fortement ancrée dans les cultures respectives actuelles, dont l'une a colonisé l'autre.

“Il y a [...] dans cet aspect-là de l'histoire un sentiment amer, parce que je suis coupée en deux [...] enfin c'est un peu comme si t'avais une origine contre l'autre, une origine qui a fait du mal à l'autre et ça c'est bizarre” (M.)

M. n'est pas la seule à comprendre ce tiraillement entre cultures d'une manière supplémentaire que “simplement” une différence, mais aussi comme deux héritages historiques qui se situent en opposition l'un à l'autre. W. utilise la métaphore d'une guerre bilatérale et d'un camp qu'il faudrait choisir, ce qui n'est pas insignifiant au vu de l'histoire violente entre l'Europe et l'Afrique. *“C'est comme si tu devais choisir un camp quoi, entre l'Occident qui a colonisé, qui était barbare et l'Afrique et le Congo qui était colonisé, qui a subi des massacres”* (W.). Le fait d'être porteur·se de ces deux héritages historiques peut induire un certain malaise et entraîner une honte d'une de ses origines, dans ce cas-ci, une honte d'être Belge, émotion ressentie par M. Elle précise que ce sentiment se situe plus dans les conséquences qu'a pu avoir la

colonisation belge du Rwanda sur le génocide Tutsi. *“Quand tu penses à ces conflits-là, c’est dur [...] d’être les deux, [...] t’as juste envie d’être [...] un truc gris neutre sans origine”* (M.). D’autres métis·ses, tels que P. et T., expriment ne pas du tout ressentir cela, et bien qu’étant conscients de l’histoire violente de la colonisation, ne pas en tenir rigueur ni aux Belges, ni par conséquent à eux-mêmes en se sentant coupables ou honteux.

L’histoire coloniale a pris une place importante dans la vie de la majorité des métis·ses interrogé·es. Rarement correctement enseignée, ou enseignée tout court, à l’école, cette histoire a plutôt été transmise par la famille. Il s’agit souvent d’histoires de traumatismes, qui sont restées taboues dans certaines familles ou très peu abordées, mais qui se transmettent tout de même. *“[Je ressens] une espèce de tristesse ou de mélancolie, où tout ce qui est arrivé me touche beaucoup alors que j’étais pas née”* (M.). C’est le cas de N., qui malgré ses nombreuses questions à son grand-père, directement impacté par la colonisation en ayant grandi dans une famille de chefs de village, n’a évoqué avec elle le sujet que de manière superficielle. Dans la famille de M., si l’histoire telle quelle de la colonisation au Rwanda a peu été abordée, ses liens avec le génocide et la responsabilité de la Belgique ont en revanche été discutés et transmis. M. a donc un sentiment amer quant à la colonisation belge du Rwanda, non pas tant sur la situation en tant que telle au moment même - à ce sujet, elle considère qu’au Congo, des atrocités plus marquantes ont été commises - mais bien par rapport aux conséquences que cela a eu sur la cohésion sociale au sein du pays, notamment entre ethnies, et le génocide qui en a découlé. *“Est-ce que s’il y avait pas eu de colons, est-ce qu’il y aurait eu [...] des différences entre les ethnies, alors que pendant des siècles ils vivaient très bien ensemble ?”* (M.). Il y a ainsi une grande conscience de l’histoire coloniale et des impacts qu’elle a pu avoir, que cela soit au Congo/Rwanda, ou en Belgique. *“Je suis triste, et ça me touche ce qui s’est passé, la colonisation. Mais à l’heure actuelle, les Belges aujourd’hui n’y peuvent rien, même s’ils bénéficient au quotidien de tous les avantages, de la richesse qu’ils ont pillée”* (T.).

La seule anecdote qui établit un lien explicite entre les descendance à la fois coloniales et colonisées a été racontée par N. Elle explique ainsi que son grand-père congolais lui aurait un jour dit pour la taquiner qu’elle parlerait le lingala et kikongo *“comme les colons”* (N.). Bien que ce commentaire l’ait vexée, elle comprend son

origine, puisque sa langue d'utilisation principale reste le français, et qu'elle parle donc couramment ces deux langues congolaises avec un accent francophone. Par ailleurs, le fait que la Belgique et le Congo/Rwanda aient des liens diplomatiques particuliers en raison de la colonisation, a pu faciliter pour certaines familles l'immigration en Belgique. C'est le cas pour la mère de N., dont le père possédait une carte d'électeur belge, ce qui a facilité sa demande de visa et son accès à la Belgique.

Les métis·ses interrogé·es sur la question se montrent assez critiques du système éducatif belge. L'enseignement de l'histoire coloniale belge ne fait en effet pas partie des programmes scolaires, ce qui fait qu'une inclusion dans les cours d'histoire est le résultat d'un choix de l'enseignant·e. Si ce choix est réalisé, l'enseignant·e peut ne pas être à la hauteur de la transmission de cette histoire violente. C'est ce que rapportent la majorité des métis·ses qui ont eu des cours sur l'histoire coloniale, qui aurait été abordée dans une démarche de justification de la colonisation par l'apport d'infrastructures ou d'éducation. *“Quand on parlait un peu du Congo [...] c'était pour te dire que finalement, oui [...] on a fait des atrocités mais on leur a apporté l'école, on leur a apporté les chemins de fer, etc. comme si ça annulait tout le reste”* (D.). D'autre part, si l'enseignant·e n'est pas formé·e ni outillé·e à encadrer cette transmission, ces cours peuvent être vécus violemment par les élèves afrodescendants·es, comme cela a pu être le cas de M., qui avait été choquée par les propos de sa professeure d'histoire de l'époque, qu'elle avait trouvé *“trop bruts”* (M.). Par ailleurs, l'histoire coloniale, lorsqu'elle est abordée est souvent réduite à celle du colonialisme au Congo, et ne tient pas compte du Rwanda et Burundi qui ont pourtant tous deux été sous tutelle belge. Malgré ces expériences négatives, les métis·ses soulignent l'importance d'un enseignement de l'histoire coloniale belge complète comme constituante de l'histoire belge. *“La Belgique a quand même un héritage lourd”* (W.), *“elle doit l'assumer et elle doit l'enseigner”* (M.). M. explique que l'école a un rôle primordial à jouer dans la transmission de cette histoire. Elle prend l'exemple de ses camarades de classe, dont les grands-parents se sont rendus au Congo durant l'époque coloniale pour *“aider les noirs”* (M.), et qui partagent donc avec ces derniers une vision misérabiliste du Congo, sans comprendre le caractère violent de la colonisation. *“Ils savent pas que la richesse de leur famille, leur patrimoine, ça vient de choses qui sont vraiment atroces [...] et qu'une grosse partie de l'héritage belge ça vient de ça en fait”* (M.). Que ces enfants grandissent dans cette ignorance invisibilise

les réalités passées et actuelles des afrodescendant·es. M. pense que l'éducation sur ce sujet pourrait permettre à plus de personnes de comprendre *“pourquoi il y a autant de haine, de méfiance ou de révolte chez certains”* (M.). Le fait de non seulement ne pas reconnaître et assumer le passé colonial belge, mais en plus de lui donner un côté glorieux du conquérant attise encore plus la colère. Elle donne l'exemple du déboulonnage des statues : *“Tu vois, après on s'étonne que les gens vont aller saccager les statues de Léopold II et autres”* (M.), et explique bien le caractère violent d'afficher en pleine ville la statue d'une personne ayant commis des crimes, la statue étant un signe d'héroïsation du personnage. P. quant à lui aborde l'héritage de la colonisation au Congo, et la manière critique dont les Belges envisagent aujourd'hui le contexte congolais, sans prendre en compte le passé colonial. *“Vous avez imposé un mode social et économique à des pays qui étaient pas fait pour ça [...] ça peut évidemment pas bien se passer en fait, c'est juste hyper logique”* (P.). On ressent une certaine exaspération de sa part, qui provient du fait que les Belges ne sont pas suffisamment éduqués sur la question. Il dénonce également les pratiques néocoloniales de la Belgique, qui continue de *“pomper”* (P.) les richesses congolaises et les rapports de domination qui en découlent, qui sont un résidu de la colonisation.

En ce qui concerne une évolution sur ces questions, K. et M. n'envisagent pas une reconnaissance totale des torts de la Belgique au Congo et Rwanda dans les années à venir, car elles considèrent toutes deux que cela entraînerait un processus de restitution et dédommagements, ce qui coûterait énormément d'argent à la Belgique, calcul que la Belgique n'est pas prête à faire selon elles. Les excuses au niveau gouvernemental sont donc encore très timides. Au niveau socioculturel, les métis·ses constatent un changement des mœurs. D'une part au niveau de la conscientisation du problème raciste et de l'information qui circule à son sujet, et d'autre part par une diminution du racisme institutionnalisé. *“Je vois bien déjà moi, je suis déjà majoritairement plus conscient des tenants et aboutissants de la colonisation et des interactions blancs-noirs que les personnes qui sont de la génération de ma mère”* (D.). Pour certain·es, ces changements sont surtout perceptibles dans les paroles, mais ne refléteraient pas de réelles actions et sont plutôt le résultat d'une tendance, particulièrement depuis que le mouvement *Black Lives Matter* a ressurgi en 2020. C'est tout du moins l'avis de T., qui parle de cette période comme d'une *trend* (T.), d'une thématique qui serait à la mode.

5. Conclusion

“J’ai souvent lu et entendu que les personnes métissées étaient frappées d’un trouble identitaire. J’ai plutôt l’impression que ce sont les personnes qui les entourent qui ne savent pas trop quoi faire d’elles. Et qui, à force de les questionner, jettent un trouble dans leur sentiment d’appartenance” (M comme métissée, 2021).

Au travers de l’analyse de sept entretiens semi-directifs, l’objectif de cette recherche qualitative a été d’approfondir les questionnements de personnes métissées belgo-congolaises et rwandaises vivant en Belgique, dans le but de mieux comprendre leur posture identitaire. Les trois hypothèses posées en amont ont pu être vérifiées.

La première posait que les métis·ses se construisent identitairement dans un entre-deux qui leur demande de naviguer entre leur perception d’elles et eux-mêmes et les assignations culturelles et raciales sociétales. L’un des constats permis par l’analyse des entretiens est celui du bricolage identitaire qu’ont dû effectuer les métis·ses, souvent durant l’adolescence, de manière à trouver une certaine harmonie entre leur sentiment d’appartenance à leurs deux pays d’origine à la fois, et d’autre part le regard posé sur elles et eux par autrui, que cela soit en Belgique ou au Congo/Rwanda. Iels sont en effet régulièrement considéré·es comme pas “assez” noir·es ou blanc·hes par les différentes communautés auxquelles iels appartiennent. La troisième partie de l’analyse a pu mettre en évidence que les enquêté·es se sentent relié·es aux communautés congolaises ou rwandaises, au travers de leur famille, parfois d’une langue nationale apprise durant l’enfance, ou de la connaissance de leurs histoires et racines. Ce sentiment d’appartenance est particulièrement visible dans la fierté affichée par les enquêté·es. Elle peut également devenir une revendication, au travers de l’apparence physique. Malgré ces éléments, les appartenances des jeunes métis·ses sont remises en question par les regards et stigmates extérieurs, qui viennent leur dénier leur double appartenance en tentant de les ranger dans une seule case.

La deuxième hypothèse supposait que les familles et l’entourage culturel et racial des métis·ses sont à l’origine de leur connexion plus ou moins grande aux communautés d’appartenance. En effet, la partie concernant les autrui·s significatifs a permis de souligner l’importance de la famille élargie dans la socialisation, non seulement culturelle mais aussi raciale. L’on a pu constater que les parents peuvent comprendre et entrer en connexion avec leur enfant sur différentes parties de leur vécu, et ainsi les

accompagner dans leurs diverses appartenances, mais que le ressenti particulier du métissage ne leur est pas accessible. Les métis·ses vont donc chercher d'autres sources d'identification, que cela soit au travers des frères, sœurs et cousin·es, ou des amitiés nouées avec d'autres métis·ses et/ou enfants racisé·es, notamment dans le milieu scolaire. Outre les parents, les témoignages ont permis de visibiliser les grands-parents comme vecteurs importants de transmission culturelle et raciale.

Cette connexion aux communautés d'appartenance n'est cependant pas le seul résultat de la famille et de l'entourage. Les entretiens ont mis en lumière la tendance des métis·ses moins connecté·es à leurs familles à réaliser un travail de recherche et/ou de reconnexion à la culture congolaise/rwandaise et au pays de manière générale, au travers de livres, de musiques ou de discussions avec les membres de la famille concerné·es. D'autre part, les témoignages ont permis de souligner l'agentivité des métis·ses dans leur socialisation, c'est-à-dire les choix qu'ils ont pu effectuer entre les habitus auxquels iels ont été exposés (essentiellement au travers de la famille). La première partie de l'analyse a également mis en évidence le rôle important que peut jouer un ou plusieurs voyages au Congo ou au Rwanda pour les métis·ses résidant en Belgique. Ces derniers tiennent en effet un rôle de construction de l'attachement au pays. Ils ont paradoxalement également un effet inverse, en soumettant les jeunes métissés·es à une expérience de l'altérité (Camara, 2022). Alors qu'en Belgique, les enquêté·es sont souvent ramenés·es à leur origines africaines, iels sont désigné·es au Congo ou au Rwanda comme blanc·hes, belges et/ou européen·nes. Tout en réaffirmant cette double appartenance, ces voyages sont dès lors source de nouveaux questionnements.

Par ailleurs, la partie concernant le racisme a mis en évidence qu'à l'origine du sentiment d'appartenance à un groupe "racisé" ou "noir" se trouve également les expériences de racisme subies par les enquêté·es. Bien que ces actes ou propos racistes soient moins fréquents ou directs que ceux dont sont victimes les personnes noires (N'diaye, 2006), elles sont bien présentes et participent à la socialisation raciale de l'enfant métis·se. Le colorisme sous-jacent de la société belge place les métis·ses dans une situation particulière : à la fois "trop" noir·es, iels sont stigmatisé·es et subissent des propos racistes ; mais iels ont également une couleur de peau plus claire que les personnes noires, considérée comme "supérieure", parfois même inconsciemment par l'entourage noir. Ces privilèges ont d'ailleurs pu les amener à minimiser leurs

expériences de racisme. L'un des constats de cette recherche est la différenciation entre les formes de racismes, non seulement en fonction de la couleur de peau, mais aussi selon le genre et le milieu social d'origine. En effet, les femmes et hommes interrogé·es font l'expérience de différentes formes de racisme, les premières étant particulièrement visées par la fétichisation et l'exotisation de leurs corps, tandis que les seconds sont plus fréquemment stigmatisés comme dangereux et menaçants, et font dès lors une expérience plus répétée des contrôles de police ou de méfiance à leur égard (Brun, 2024). En termes de milieu social, la comparaison de l'entretien de D., seul enquêté issu d'un milieu moins aisé, avec le reste des métis·ses interrogé·es, a pu mettre en évidence la corrélation entre la fréquence et violence des expériences racistes et le milieu social. Il est en effet l'enquêté qui y a été le plus exposé. Enfin, face à ces actes de racisme, les enquêté·es ont développé divers mécanismes de défense, qu'il s'agisse de violence, de démonstration d'indifférence ou encore d'humour.

Une troisième hypothèse avançait que les métis·ses du XXI^e siècle, vivant dans un contexte postcolonial belge, sont au vu de leurs héritages belges et congolais/rwandais, enclin·es à se tourner vers un certain militantisme en lien avec leur vécu, c'est-à-dire l'interculturalité et/ou l'anti-racisme. Cette dernière hypothèse est moins vérifiée que les précédentes, d'une part en raison du manque d'enquêté·es permettant de vérifier la corrélation. Bien que plusieurs enquêté·es soient effectivement engagé·es dans différentes causes, deux enquêté·es dont l'entretien a été perdu ne démontraient que peu d'intérêt pour leur identité métisse, et ne semblaient pas non plus particulièrement intéressé·es par un quelconque type d'engagement. D'autre part, les métis·ses qui montrent un engagement ne le restreignent pas uniquement à l'interculturalité ou à la lutte contre le racisme. En revanche, la plupart d'entre elles et eux expriment une fierté de l'ouverture d'esprit qu'engendrerait le fait de grandir entouré·e de deux cultures distinctes, et cette ouverture d'esprit est également perceptible dans leurs discours. Bien que cela ne concerne pas l'entièreté des métis·ses, la proportion d'entre elles et eux qui se sentent concerné·es par ces thématiques est tout de même relativement élevée et les mène à vouloir se mobiliser, essentiellement sur ces questions. Leur identité métis·se et leurs expériences en tant que personnes racisé·es les poussent *de facto* à être plus conscient·es des enjeux de migration, de racisme, d'interculturalité et d'inégalités présents dans la société belge. En y étant plus sensibilisé·es, iels sont plus

susceptibles de s'y intéresser, de s'informer et d'agir en conséquence. Leurs opinions approfondies et informées concernant l'histoire coloniale et plus particulièrement la manière dont elle est enseignée en Belgique en est un bon exemple.

Si cette recherche permet de mettre en lumière les vécus et questionnements de la construction identitaire des métis·ses enquêté·es, elle contient également plusieurs limites et manques, qui ouvrent des pistes de futures recherches.

Une limite majeure de cette recherche concerne la taille de l'échantillon. En effet, le faible nombre de participant·es ne permet pas une diversité suffisante des vécus métis·ses pour pouvoir la qualifier d'intersectionnelle, ni pour pouvoir généraliser ses résultats. Comme cela a été mentionné, le manque de représentativité de métis·ses femmes ou d'une diversité de milieux sociaux est à déplorer. Une plus grande représentativité aurait pu permettre une comparaison entre les vécus, notamment au niveau du racisme, comme cela a déjà pu légèrement ressortir dans les entretiens.

Par ailleurs, si une grande diversité des compositions familiales a pu être observée, avec des familles recomposées, des familles présentes ou non sur le territoire belge, des membres absents de la vie des métis·ses, etc., et a permis une plus grande représentativité des possibilités de vécu métisse, elle a également élargi l'échantillon et empêché une généralisation des résultats.

Dans le cadre de la thématique des personnes métis·ses, il me semble pertinent de mener des études comparatives. Il aurait été intéressant de pouvoir par exemple comparer les vécus de métis·ses belgo-congolais·es ou rwandais·es avec ceux de métis·ses afrodescendant·es ne provenant pas de ces pays spécifiques, ou encore avec ceux de métis·ses non-afrodescendant·es, ou même avec ceux de métis·ses non-afrodescendant·es mais également issu·es de deux pays dont l'un aurait colonisé l'autre (avec un métissage Espagne-Colombie par exemple). Comme déjà mentionné, au-delà des origines, j'aurais également trouvé intéressant de pouvoir effectuer une comparaison entre les divers stades de vie, en sélectionnant des enfants, adolescents, jeunes adultes (et pourquoi pas des individus plus âgés). Enfin, il aurait été enrichissant d'accorder une plus grande importance au contexte particulièrement multiculturel de la Belgique, d'une part en raison de sa composition tricommunautaire, mais aussi en raison de l'immigration. Un travail de comparaison avec des jeunes belges ou congolais·es/rwandais·es ayant vécu toute leur vie dans leur pays d'origine, autour du

sentiment d'appartenance ou d'identité, aurait par exemple pu être mené. Ce mémoire propose donc d'approfondir les recherches essentiellement en élargissant la diversité de l'échantillon.

Ces derniers paragraphes, en montrant la multiplicité des réalités et positions identitaires que pourraient adopter les personnes métis·ses selon leur genre, leur milieu social, le contexte familial, leur “degré” de métissage, leur âge, etc. mettent en évidence la grande variété de ce que peut signifier “être métis·se”, et la complexité qui entoure ce concept. Dans un monde de plus en plus globalisé et en interaction, dans lequel les métis·ses sont amenés à être de plus en plus nombreux·ses (Brun, 2024), ainsi que dans une société postcoloniale, qui affronte les conséquences du racisme et de la stigmatisation, il est primordial de pouvoir se pencher sur ce que cela engendre comme posture identitaire chez ces individus et comment ceux-ci façonnent à leur tour la société dans laquelle ils vivent.

6. Bibliographie

Ahovi, J. (2007). La spécificité des métis. *L'Autre*, 8, 213-220.
<https://doi.org/10.3917/lautr.023.0213>

Ali, Z. & Dayan-Herzbrun, S. (2017). Présentation. *Tumultes*, 48, 5-13.
<https://doi.org/10.3917/tumu.048.0005>

Amossy, R. (2010). *La présentation de soi*. Presses Universitaires de France.
<https://doi.org/10.3917/puf.amoss.2010.01>

Amselle, J.-L. (2002). Le métissage : une notion piège. Entretien avec Jean-Louis Amselle. Dans : Nicolas Journet éd., *La culture: De l'universel au particulier* (pp. 329-333). Auxerre: Éditions Sciences Humaines.
<https://doi.org/10.3917/sh.journ.2002.01.0329>

Beaulieu, A-C. (2024). *(In)visibles : les expériences des femmes racisées lesbiennes/gaies et bisexuelles face au racisme sexuel en contexte de dating au Québec* [Mémoire, Université du Québec à Montréal]. UQÀM.
<https://archipel.uqam.ca/17382/>

Bedoin, D. & Janner-Raimondi, M. (2024). Relations entre pairs en jardins d'enfants et en écoles maternelles : ajustements du cadre des échanges. *La nouvelle revue - Éducation et société inclusives*, 98-99, 67-82.
<https://doi.org/10.3917/nresi.098.0067>

Belguidoum, S. (2000). *Stigmatisation et bricolage identitaire : le vécu de l'entre-deux*. <https://shs.hal.science/halshs-00940455>

Bidart, C. (2008). Dynamiques des réseaux personnels et processus de socialisation : évolutions et influences des entourages lors des transitions vers la vie adulte. *Revue française de sociologie*, 49, 559-583.
<https://doi.org/10.3917/rfs.493.0559>

Bosa, B., Pagis, J. & Trépied, B. (2019). Le *passing* : un concept pour penser les mobilités sociales. *Genèses*, 114, 5-9.
<https://doi.org/10.3917/gen.114.0005>

Brun, S. (2022). La socialisation raciale : enseignements de la sociologie étatsunienne et perspectives françaises. *Sociologie*, 13, 199-217. <https://www.cairn.info/revue--2022-2-page-199.htm>.

Brun, S. (2024). *Derrière le mythe métis: Enquête sur les couples mixtes et leurs descendants en France*. La Découverte. <https://doi.org/10.3917/dec.brun.2024.01>

Calabrese, L., & Joncret, L. (2022). De la race biologique à la race sociale. Hyperpolysémie et polémique du mot « race » dans les discours de l'antiracisme belge. *Tracés/Revue Tracés*, 43, 155-175. <https://doi.org/10.4000/traces.14416>

Camara, T. (2022). La famille, les vacances et les affaires : séjours en Afrique d'adultes descendants d'immigrés subsahariens. *Espaces et sociétés*, 184-185, 149-164. <https://doi.org/10.3917/esp.184.0149>

Chaussoy, R. (2022). Chapitre 4. Identité. Dans : R. Chaussoy, *Vivre le métissage: Construction de soi et fracture identitaire* (pp. 43-60). Paris: In Press.

Clair, I. (2022). L'expérience de l'amour dans trois jeunesses françaises. Retour sur une enquête ethnographique au long cours. Powerpoint, Université catholique de Louvain.

Clair, I. (2022). Nos objets et nous-mêmes : connaissance biographique et réflexivité méthodologique. *Sociologie*, 13, 317-334. <https://www.cairn.info/revue--2022-3-page-317.htm>.

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*. <http://hdl.handle.net/2078.1/189843>

Dhume, F. (2016). Du racisme institutionnel à la discrimination systémique ? Reformuler l'approche critique. *Migrations Société*, 163, 33-46. <https://doi.org/10.3917/migra.163.0033>

- Djavadzadeh, K. (2016). Les masques noirs des pop stars blanches : Miley Cyrus et les politiques de l'appropriation culturelle. *Raisons politiques*, 62, 21-33. <https://doi.org/10.3917/rai.062.0021>
- Dunezat, X. & Gourdeau, C. (2016). Le racisme institutionnel : un concept polyphonique. *Migrations Société*, 163, 13-32. <https://doi.org/10.3917/migra.163.0013>
- Fassin, É. (2006). 6. Aveugles à la race ou au racisme : Une approche stratégique. Dans : Éric Fassin éd., *De la question sociale à la question raciale: Représenter la société française* (pp. 106-130). Paris: La Découverte. <https://doi.org/10.3917/dec.fassi.2006.02.0106>
- Fredrickson, G. (2005). Mulâtres et autres métis: Les attitudes à l'égard du métissage aux États-Unis et en France depuis le xvii^e siècle. *Revue internationale des sciences sociales*, 183, 111-120. <https://doi.org/10.3917/riss.183.0111>
- Fresnoza-Flot, A. (2016). ► Les enfants des couples mixtes. Liens sociaux et identités, Anne Unterreiner, Presses Universitaires de Rennes, coll. « Le sens social », préface de Serge Paugam, 2015, 306 p.. *Recherches familiales*, 13, 113-116. <https://doi.org/10.3917/rf.013.0113>
- Fusulier, B. (2021). Séminaire pratique de recherches. Powerpoint, Université Catholique de Louvain.
- Galonnier, J., Sabbagh, D. & Simon, P. (2022). Les qualifications du racisme en débat. *Mouvements*, S2, 9-17. <https://doi.org/10.3917/mouv.hs02.0009>
- Guérin-Pace, F. (2006). Sentiment d'appartenance et territoires identitaires. *L'Espace géographique*, 35, 298-308. <https://doi.org/10.3917/eg.354.0298>
- Hennes, D. (2014). L'identité des métis belges : entre post-colonisation africaine et globalisation européenne (note de recherche). *Anthropologie et Sociétés*, 38(2), 211-227. <https://doi.org/10.7202/1026172ar>
- Hermesse, J. (2021). *Anthropologie sociale et culturelle*. Powerpoint, Université catholique de Louvain.

- Herrera Rodriguez, M. (2022, 30 octobre). *Appropriation culturelle* [Conférence]. Formation colonialité, Auberge de Jeunesse de Liège, Liège.
- Hublart, R. (2019). Gestion des ressources humaines. PowerPoint, Haute Ecole de la Province de Namur.
- Joshi, M. (2015). Anne Unterreiner, Enfants de couples mixtes. Liens sociaux et identités. *Les comptes rendus*. <https://doi.org/10.4000/lectures.17686>
- Lahrizi, I. Z. (2014). *Au-delà des frontières : Stratégies identitaires et choix de carrière des jeunes issus de l'immigration*. Université Laval. <https://corpus.ulaval.ca/jspui/bitstream/20.500.11794/24999/1/30295.pdf>
- Lajus, C. (2019). Liens transnationaux avec la famille élargie africaine dans les familles mixtes en Italie. *Revue internationale de l'éducation familiale*, 46, 19-38. <https://doi.org/10.3917/rief.046.0019>
- Lanet, M. (Animatrice). (2022–présent). Déballe ton métissage [Podcast].
- Lanet, M. (Animatrice). (2022). Identité rejetée: être “trop” ou “pas assez” (invitéx : Or) (No. 5) [Épisode de podcast]. Dans *Déballe ton métissage*.
- Lanet, M. (Animatrice). (2022). Passing, presenting et présomption/présumé racial.e (invitée : Daphné) (No. 4) [Épisode de podcast]. Dans *Déballe ton métissage*.
- Lanet, M. (Animatrice). (2022). Qu’est-ce que le métissage ? (invitée : Sophie) (No. 1) [Épisode de podcast]. Dans *Déballe ton métissage*.
- Le Gall, J. & Meintel, D. (2011). Liens transnationaux et transmission intergénérationnelle : le cas des familles mixtes au Québec. *Autrepart*, 57-58, 127-143. <https://doi.org/10.3917/autr.057.0127>
- Levitt, P., & Schiller, N. G. (2004). Conceptualizing Simultaneity: A Transnational Social Field Perspective on Society. *International Migration Review*, 38(3), 1002-1039. <https://doi.org/10.1111/j.1747-7379.2004.tb00227.x>

L'Heuillet, H. (2017). Les études postcoloniales, une nouvelle théorie de la domination ?. *Cités*, 72, 41-52. <https://doi.org/10.3917/cite.072.0041>

Lipsitz, G. (1998). *The Possessive Investment in Whiteness. How Whites Profit from Identity Politics*. Temple University Press.

Magnan, M., De Oliveira Soares, R., Liu, Y., & Araneda, F. M. (2022). Expériences d'étudiantes et étudiants internationaux chinois dans les universités avant et pendant la COVID-19 : frontières et racisme ordinaire vis-à-vis d'une « majorité fragile » québécoise. *Comparative And International Education*, 51(1). <https://doi.org/10.5206/cieeci.v51i1.14497>

Malewska-Peyre, H. (1991). La socialisation en situation de changement interculturel. Dans : Hanna Malewska-Peyre éd., *La socialisation de l'enfance à l'adolescence* (pp. 193-218). Paris cedex 14: Presses Universitaires de France. <https://doi.org/10.3917/puf.malew.1991.01.0193>

Malewska-Peyre, H. & Tap, P. (1991). Les enjeux de la socialisation. Dans : Hanna Malewska-Peyre éd., *La socialisation de l'enfance à l'adolescence* (pp. 7-18). Paris cedex 14: Presses Universitaires de France. <https://doi.org/10.3917/puf.malew.1991.01.0007>

Mangez, E. (2020). Histoire des débats en sociologie et anthropologie. Powerpoint, Université Catholique de Louvain.

mcommemetissee. (2021, 17 septembre). *L'assignation raciale* [Post sur Instagram]. Instagram. Consulté le 5 octobre 2023 sur <https://www.instagram.com/p/CT6fnX0AFZV/>

Mensah, A. (2005). Utopies métisses. *Africultures*, 62, 5-9. <https://doi.org/10.3917/afcul.062.0005>

Merla, L. (2018). Rethinking the Interconnections between Family Socialization and Gender through the Lens of Multi-local, Post-separation Families. *DOAJ (DOAJ : Directory Of Open Access Journals)*. <https://doi.org/10.6092/issn.1971-8853/9085>

Muniglia, V. & Rothé, C. (2013). Parcours de marginalisation de jeunes en rupture chronique : l'importance des autrui significatifs dans le recours à l'aide sociale. *Revue française des affaires sociales*, , 76-95. <https://doi.org/10.3917/rfas.125.0076>

N'Diaye, P. (2006). 2. Questions de couleur. Histoire, idéologie et pratiques du colorisme. Dans : Éric Fassin éd., *De la question sociale à la question raciale: Représenter la société française* (pp. 37-54). Paris: La Découverte. <https://doi.org/10.3917/dec.fassi.2006.02.0037>

Octobre, S., Détrez, C., Mercklé, P. & Berthomier, N. (2011). La diversification des formes de la transmission culturelle : quelques éléments de réflexion à partir d'une enquête longitudinale sur les pratiques culturelles des adolescents. *Recherches familiales*, 8, 71-80. <https://doi.org/10.3917/rf.008.0071>

Paugam, S. (2010). Concepts. Dans : Serge Paugam éd., *Les 100 mots de la sociologie* (pp. 44-102). Paris cedex 14: Presses Universitaires de France.

Phan Manh Tien, A. (2020). *Comment les enfants de couples mixtes gèrent-ils leur double appartenance culturelle ? Et quel rôle le regard d'autrui joue-t-il dans ce processus ?*. [Université Catholique de Louvain]. <http://hdl.handle.net/2078.1/thesis:25007>

Picot, P. (2016). Quelques usages militants du concept de *racisme institutionnel* : le discours antiraciste postcolonial (France, 2005-2015). *Migrations Société*, 163, 47-60. <https://doi.org/10.3917/migra.163.0047>

Pierre, A. (2017). Mots choisis pour réfléchir au racisme et à l'anti-racisme. *Revue Droits et liberté*, Vol 35, numéro 2, automne 2016. [En ligne], http://liguedesdroits.ca/?p=4119#_ftn4.

Sala Pala, V. (2010). Faut-il en finir avec le concept de racisme institutionnel ? *Regards sociologiques*, 39, 31-47. https://www.regards-sociologiques.fr/wp-content/uploads/2020/04/rs_39_2010_3_sala_pala.pdf

Semedo, L. (2021). « Taisez cette couleur que je ne saurais voir » : l'occultation du racisme. *Sigila*, 47, 119-131. <https://doi.org/10.3917/sigila.047.0119>

Tap, P. (1991). Socialisation et construction de l'identité personnelle. Dans : Hanna Malewska-Peyre éd., *La socialisation de l'enfance à l'adolescence* (pp. 49-74). Paris cedex 14: Presses Universitaires de France. <https://doi.org/10.3917/puf.malew.1991.01.0049>

Triole, L. (2011). À propos du métis et du métissage (XVIII-XX^e siècle). *L'Autre*, 12, 178-187. <https://doi.org/10.3917/lautr.035.0178>

Unterreiner, A. (2014). La transmission de la langue du parent migrant au sein des familles mixtes : une réalité complexe perçue à travers le discours de leurs enfants. *Langage et société*, 147, 97-109. <https://doi.org/10.3917/ls.147.0097>

Varro, G. (2012). Les « couples mixtes » à travers le temps : vers une épistémologie de la mixité. *Enfances Familles Générations*, 2012(17). <http://journals.openedition.org/efg/3690>

Verhoeven, M. (2022). Mutations culturelles contemporaines. Powerpoint, Université catholique de Louvain.

Wax (tissu). (2024). Mot recherché. Dans *Wikipédia*. Consulté le 20 juin 2024. [https://fr.wikipedia.org/wiki/Wax_\(tissu\)](https://fr.wikipedia.org/wiki/Wax_(tissu))