**PRÉAMBULE : ANAMORPHOSES COLONIALES ET MÉMOIRES SILENCÉES**

Les deux textes qui suivent accompagnent le projet d’exposition du Mons Memorial Museum au sujet des mémoires coloniales des habitants de la région de Mons.

Ce projet ne naît pas de nulle part. S’il a été possible, c’est en raison de la multiplication de luttes, et de groupes antiracistes et décoloniaux en Belgique et à Mons : Mons, comme d’autres villes belges, a été secouée par des manifestations et déboulonnements de statues d’acteurs ayant eu une part active dans la colonisation Belge. Comme sociologues et anthropologues, nous avions participé à titres divers au colloque international, à l’initiative du Mons Memorial Museum « Mémoires coloniales. Colonisation/Décolonisation : des mémoires multiples et plurielles. » des 06 et 07 mai 2021.

Dans les suites de ce colloque, le MMM, associé à l’artiste Pitcho, réalisait une série d’entretiens de recherche, bases de l’exposition accompagnant cette publication. Cette cinquantaine d’entretiens ont été réalisés auprès de Belges, anciens du Congo colonial et postcolonial, comme auprès d’Afrodescendant.es de la région de Mons, qui dans leur grande majorité, se sont présenté.es spontanément à l’enquête. Si nous n’avons pas participé à la réalisation de ces entretiens, ceux-ci nous ont permis, avec un regard extérieur, d’en réaliser une analyse de contenus qui questionne les ressorts des mémoires.

En sociologues, nous allons présenter deux manières d’avoir rapport aujourd’hui à la question coloniale. Ces deux manières, entre qui fut dominant et qui fut dominé, entre qui subit le racisme au présent, la question coloniale au présent, et qui peut se permettre de ne pas en parler n’ont rien de symétrique. En conséquence, ce n’est pas ici la réconciliation des mémoires qui fait horizon mais la présentation de leurs registres radicalement différenciés, aux conséquences politiques contemporaines opposées.

Un premier texte présente « Le Congo des Belges ». Il y insiste, à partir de la vingtaine d’entretiens réalisés avec les Belges du Congo, sur les opérations, non de négation, mais d’euphémisations des violences coloniales, euphémisations visant à maintenir un récit de continuité familiale. Le deuxième texte « Construction identitaire sur fond de violence » rend particulièrement clair ce que le premier euphémise. Il traite de la question des enjeux contemporains d’une mémoire de cette violence par les concerné.es.

Marie-Fidèle Dusingize (sociologue - UMONS) et David Jamar (sociologue - UMONS)

LE CONGO DES BELGES

Les trajectoires des Belges qui arrivent au Congo telles qu’elles nous sont racontées renvoient à un ensemble de prises d’opportunité, qu’il s’agisse de fuites de situations belges jugées banales ou « petites » ou encore faite de crises économiques (années 30), de tentatives d’accélération de carrières bouchées en Belgique ou d’une mise en scène d’un goût, décrit comme hérité, pour l’aventure.

« *Mon père au départ était parti au Congo un peu comme un aventurier, c’est-à-dire qu’il n’avait absolument rien prévu comme boulot : il y est allé comme ça, il s’est dit ‘je vais bien trouver quelque chose là-bas’ et il a effectivement trouvé, il a travaillé pour une entreprise de construction, quelque chose comme ça […]. Et après, il a touché un peu à tout. Il a tenu un café, s’est occupé de rallyes, d’automobiles, il a vraiment touché à tout*. » (JC b)

« *Mon grand-père est parti dans les années 20 au Congo. Il avait terminé ses études de droit et il était sans doute charmé par l’aventure que ça devait être à l’époque de partir. Son propre père était d’ailleurs un grand voyageur à vélo, ce qui était fin du 19ème   très original.* »  (FP).

« *Mes parents sont partis au Congo pour la simple et bonne raison qu’en 35-36 c’était la crise économique en Europe et en Belgique en particulier et du travail c’était difficile d’en obtenir un. Il venait de sortir de l’Université en tant qu’ingénieur des mines et ne trouvant pas de travail intéressant en Belgique, il est parti au Congo puisque à cette époque-là, les sociétés recrutaient des techniciens, des ingénieurs pour aller travailler au Congo. Il a été engagé pour une société minière comme il avait un diplôme d’ingénieur des mines pour aller exercer son métier au Congo.* » (P)

Ces trajectoires racontées sont principalement « masculines » lorsqu’il s’agit de la génération coloniale. Les femmes y sont décrites comme responsables d’une sphère domestique impliquant la présence de personnel congolais.

Le Congo devient pour nombre d’entre eux un espace-temps générateur de promesses où se mêlent goût pour la wilderness, possibilités de se faire soi-même, terre d’entreprises. Ils et elles sont enfants sont enfants d’administrateurs, enseignants, impliqués dans les industries minières, juristes, fonctionnaires, comptables. Nous avons également une série de coopérants post-indépendance dont les parents étaient au Congo belge. D’ailleurs peut-on y réorienter ses carrières : de l’administration à la magistrature ; des chemins de fer à l’administration ; etc.

« *J’ai une fierté d’être né au Congo, je trouve ça intéressant, parce que, en plus ça s'inscrit dans une histoire familiale, qui est pour cette époque-là, assez originale. Et donc ou, je suis fier oui, je suis fier et je me targue maintenant de dire que ma ville de naissance, devient maintenant la première ville francophone du monde. \*rire\** »

« *Quand on était là, je ne dis pas qu’on n’avait pas d’états d’âme, on constatait parfois des choses dommageables, mais on était chez nous. On était contents, la seule qu’on disait quand on était en Belgique c’était* «*quand est-ce qu’on rentre ?* » (AD)

Les récits les plus articulés d’entre nos répondants insistent sur un rapport sentimental privilégié au Congo, allant jusqu’à se déclarer « Congolais » bien que le tension coloniale habite également ces discours : comment peut-on se dire Congolais alors que cette identité est inséparable d’actes coloniaux de transformation de fond en comble de l’espace social (« ville francophone »), de prédation et de ségrégation dont le caractère criminel s’est popularisé, d’abord par les activistes, puis par des institutions belges ?  De quoi peut donc être faite cette affirmation ? Comment traite-t-elle cette tension ? Que signifie l’activation d’un « On était chez nous »/ « On est de là » à propos de terres qui n’étaient pas les leurs, comme le relève l’artiste Pitcho dans les entretiens ?

L’ensemble de ces questions nous oblige à saisir ce qui constitue ce « Congo *des* Belges ». Cette reconstruction postcoloniale d’une mémoire s’appuie, sur un ensemble *d’images globales* de ce que *serait* le Congo, sur un ensemble *d’objets* circulant comme points d’appui des récits actuels ou de formes de sociabilité, ainsi que sur un ensemble de *capitalisations* permises par ces objets et ces expériences au sens de mobilisations du Congo dans la en Belgique. La particularité d’une mémoire des dominants dans une situation qui a fait ses « victimes » consistent cependant à l’emprunt de voies particulières de « justifications » susceptibles de soutenir l’ensemble.

Ces justifications ne peuvent prendre les formes, positives, que l’on retrouve au sein des disputes modernes[[1]](#footnote-1) ; elles prennent ici, à propos de positions impliquant une violence au moins systémique, une tournure particulière de « contournement » ou de « détournement » des faits violents. Elles ne prennent pas non plus la forme des modalités de paroles attendues dans les processus de réconciliation nationale telles qu’ils eurent lieu, par exemple, en Afrique du Sud et impliquant la prise de responsabilité par rapport aux actes commis[[2]](#footnote-2).

Autrement dit, ce qui est dit importe autant que ce qui ne l’est pas : une sociologie des silences accompagne l’analyse de ces justifications. Sont donc constitutifs de l’activité mémorielle actuelle, l’ensemble de ces détours dont l’actualité du Congo, les énoncés circulants disponibles sur la colonisation servent de point d’appui. En ce sens, une parenté existe bel et bien entre ces discours et des formes majoritaires de discours sur la colonisation belge au Congo. La confrontation de cette mémoire des dominants à la mémoire des victimes, autant qu’à certaines sources historiques mettra d’autant plus en lumière ce qui, ici, est évité.

**IMAGINAIRE DU « CONGO ». PAYSAGE SAUVAGE… DOMPTÉ.**

« *À un certain moment, vers 2-3h du matin, il y a le boy qui vient vite à la maison, toquer à la porte de la maison pour réveiller ma maman, donc elle se réveille :* «*Qu’est-ce qui se passe ?*»*.*»*Viens vite il y a un léopard dans ton poulailler*»*. Alors ma maman, le temps de se réveiller, va chercher une carabine et va vite dans le poulailler, il fait noir, il y avait peut-être le clair de lune, je ne sais pas. Elle est là avec le fusil pour chasser le léopard et à un certain moment, elle tombe nez-à-nez avec un léopard, léopard dont la peau est ici à tes pieds. Un certain moment, je ne sais pas ce qui se passe, elle s’est sentie probablement menacée et paf, elle tue le léopard. Le léopard tué, elle est contente, car aucune poule ne sera plus blessée ou mangée par le léopard. Toujours est-il que le lendemain matin, tout le village des noirs qui était là, apprend qu’un léopard a été tué, et pas par n’importe qui, par une européenne, donc par une dame blanche. Or cela c’est étonnant pour les noirs, parce qu’en général, c’est les hommes qui allaient chasser, pas les femmes. Ici, une femme européenne qui en plus, tue un léopard, c’était tout à fait exceptionnel et depuis ce jour-là ma maman était respectée par tous les noirs du village c’était comme si c’était devenu le chef ou la cheftaine de village parce qu’elle avait réussi à tuer l’animal sacré, c’est-à-dire le léopard. Donc, ils ont récupéré la peau du léopard qui a été utilisée comme décoration dans leur salon. Voilà, l’histoire de cette peau de léopard réellement vécue par ma maman, donc ton arrière-grand-mère [...]*

* *Est-ce que vous avez mangé le Léopard ? Manger le léopard, non, je ne m’en souviens pas.*» (Entretien d’un grand-père par son petit-fils et l’ami, Congolais, de ce dernier).

La plupart de nos entretiens auprès d’anciens colons ou de leurs enfants font référence à une nature exubérante en tant que celle-ci est puissante mais domptable, C’est cette nature qui fait l’objet d’une réactivation mémorielle, d’une définition du « Congo ». L’extrait en exergue condense l’ensemble de ces traits. Le petit fils insiste : le léopard s’il est mort, c’est peut-être bien pour le manger. Sa question fait raisonner un « pourquoi ? » du récit. Pourquoi est-il raconté ? Pour le saisir, il faut comprendre les mises en scènes : un boy, un poulailler, une femme blanche et un village. C’est ici la femme blanche qui vient à bout du Léopard, léopard symbole du Congo, femme appelée par le boy, en protection d’un « élevage » ; elle est ensuite, dit le récit, adoubée cheffe.

Si l’on ne saura jamais avec quelle ironie ce terme fût utilisé, la femme blanche représente bien ici la maisonnée « civilisationnelle » maîtrisant une nature sauvage ; elle prend place à ce titre au-dessus des hommes noirs (appelée par les boys, adoubée comme cheffe) en tant qu’agent de civilisation, qui, à ce titre peut transgresser les normes de séparation sexuelle des tâches. La nature fait ensuite l’objet de captation sous la forme d’objets qui signent, comme un trophée, cette situation : une peau de léopard jonche dans le récit présent le sol du salon. La nature est domptable, puis susceptible de transport en un objet qui soutient la mémoire du récit.

Domptable mais aussi mangeable. Le petit-fils demandait le sens du geste. A cette occasion, son grand-père, accumule les animaux sauvages mais mangés, signant une proximité avec cette nature, par l’intermédiaire des chasseurs congolais.

« Par contre j’ai mangé du crocodile. Tu peux rigoler. J’ai mangé du serpent. J’ai certainement mangé de l’antilope. [...]. J’ai mangé des animaux du Congo. Manger du singe, peut-être pas moi, car j’avais 3-4-5 ans mais mes parents ont certainement gouté du singe. Parce que les noirs, de temps en temps ils allaient le chasser. De l’éléphant. Ils allaient chasser de l’éléphant. Donc ils mangeaient de l’éléphant. Ils mangeaient la trompe d’éléphant, il parait que c’est très tendre. C’est très bon. » (P.).

La nature est aussi ce dont on profite par la promenade lorsqu’à la capitale, l’on va « au fleuve ».

« *C’était un peu le paradis ; il faisait tout le temps ensoleillé, on allait tous les weekends au fleuve, on allait en brousse voir des amis, il y avait des piscines, on allait se promener dans la nature… Mon père aimait bien profiter des weekends pour aller pêcher—il adorait pêcher donc il allait pêcher au fleuve Congo.* » (H.),

Le Congo se fait « paysage » au sens de ce dont on jouit aussi comme support de loisir et que l’on capture par les sens, une « image » odorée et colorée que l’on porte avec soi, au retour en Belgique. Cette extraction paysagère prend la forme d’une comparaison avec la Belgique. Le Congo se fait alors « grand écran ».

«  L*e grand écran, c’est l’image que j’utilise souvent, ce sont des couleurs, des odeurs, des paysages, c’est grand. Et donc ça, ça m’a marqué durant toute mon enfance, jusqu’en 61 à peu près, donc pendant douze bonnes années. [...] Le petit écran, c’est la Belgique, les horizons sont plus courts, les couleurs sont plus ternes* » (AD).

« *De mes parents, pour eux, ils m’ont toujours dit que c’était un pays merveilleux, un très beau pays, un paradis terrestre, et donc j’en ai gardé un excellent souvenir à tel point que j’aimerais bien une fois y retourner, aller voir un peu où j’ai vécu*. » (B)

Ces images renvoient d’ailleurs aux productions d’objets coloniaux. Les timbres postes critiqués pour cette raison par l’artiste et curateur Toma Muteba Luntumbue[[3]](#footnote-3), étaient bien ces objets saisissables, alliant figures de Congolais et figures d’une nature réifiée.

« *Il faut voir les thèmes postaux des timbres du Congo belge, beaucoup plus beaux que ceux qu’on fait ici, des animaux, des fleurs, des masques, on voyait des Africains, c’était mis ‘Congo belge’, point à la ligne*».

D’autres objets, également produit de la colonisation, appuient bel et bien la perception d’un Congo gigantesque, en comparaison à une Belgique « petite » mais apte à le maîtriser, ici du regard, par l’intermédiaire d’un territoire saisi comme « carte géographique ».

« C’est une carte géographique du Congo. Cela aussi, interdiction qu’elle bouge. [...] elle est dans le salon et que c’est un élément de décor, c’est parce que mon père y est très attaché. Il n’y a pas un invité qui vient à la maison et qui n’ai jamais venu sans qu’il lui rappelle : tu te rends pas compte, là, c’est 83 fois la Belgique’ ». (T).

Sauvage et exubérant mais dompté, mangé, vu d’un regard, parcouru, ce Congo-Nature est présenté comme maîtrisé. Le caractère « original » de cette construction est donné par E, ami du petit-fils d’un ancien du Congo, qui à l’écoute de ce récit, pense plutôt, à un animal voisin du léopard, mais en tant qu’il « court ». Ce que propose E., à partir du territoire de ses grands-parents congolais, c’est non pas une prise d’une nature extraite à emporter, mais une prise depuis l’expérience du guépard en fuite. La peau qui est mise en scène n’est pas celle du tapis de sol mais celle qui lui permettrait de devenir guépard, précisément dans un rapport de résistance à la prédation :

« *Moi j’aimerais courir comme un guépard. Comme cela je cours plus vite que tout le monde. Si quelqu’un veut m’attaquer je cours et je fuis. [...] En fait les animaux il y en a qui ont peur de nous et nous on a peur d’eux. [...] Quand on a peur d’eux, eux ils ont peur de nous aussi. En fait, ils ne veulent pas de nous, c’est juste qu’ils veulent faire d’autres choses, que l’on ne comprend pas nous. [...] Moi je voudrais avoir une peau de guépard pour faire comme si j’étais un guépard. J’aime bien le guépard. J’aime bien quand il court et quand il y a un chasseur il peut vite courir et éviter tout. C’est pour cela que j’aime bien.* » (E.).

Nous avons donc avoir, ici, dans les récits à deux formes de prises irréductibles l’une à l’autre. E. manifeste ce qui n’est pas dit dans le discours du grand-père. Ce qui n’est pas dit renvoie précisément à ce qui est susceptible de résister à ces préhensions. Plus loin, le même enfant insistera sur les rapports des Belges au Congo : il s’agissait bien de prendre des terres à ses ancêtres et pour ceux-ci, à y résister.

**LES OBJETS COMME SUPPORTS DE REPRODUCTION D’UN CONGO BLANC**

« *Dans notre maison, nous avions effectivement de la décoration du Congo, entre autres, une peau de zèbre, des croix, des tableaux, des sculptures* »  (B. et T.)

« *Eh bien la maison est remplie d’objets, de photos, à l’époque il y avait les VHS et les super 8, et donc régulièrement on mettait une cassette, et on le fait encore ; mon papa continue à les montrer à ses petits-enfants, à montrer les cassettes, les photos, … on en parlait, évidemment on en parlait régulièrement parce que ça fait partie de notre vie, ça fait partie de notre histoire.*» (K.)

« *Tous ces avoirs. Les avoirs, c’était quoi ? C’est quelques bibelots, des vêtements, peut-être un vaisselier, des cadres, etc. restaient au Congo. Il a demandé à ses connaissances là-bas de dire, renvoyez en Belgique tous nos coffres. Il a récupéré toutes ses affaires, contrairement aux Européens qui, dans les années 60, ont vécu une période assez difficile. Certains sont revenus avec rien du tout.* »  (P.)

L’image d’un Congo passé nécessite en appui des discours, une série « d’objets » ramenés, collectés, à la manière de la peau de Léopard, appui d’histoires qui se transmettent effectivement au sein des familles, auprès de membres qui, eux, n’ont pas été au Congo. Ils constituent donc un autre mode de préhension susceptible de réactualiser un Congo des Belges.

«*D’ailleurs c’est assez cocasse, il y a plein de souvenirs qu’elle me racontait que j’ai l'impression d’avoir vécus alors que je ne les ai pas vécus mais les ayant tellement entendus, je m’étais un peu approprié cette histoire du Congo, de la vie vécue là-bas. Mon fils le perçoit moins [...]. J’ai cru voir une certaine fierté quand je lui ai dit, ‘regarde la famille, ton arrière-grand-père voilà ce qu'il a fait, et ton grand père avait continué’* » (K.).

« *Le reste comme je l’ai dit au préalable, ce sont des souvenirs, que, à la limite, je pense avoir vécus tellement je les ai entendus de ma grand-mère et de mon père.* » (FP).

La particularité des récits à notre disposition consiste en ceci que ces objets sont décrits *contre* leur valeur patrimoniale, comme des « breloques » à l’appui des récits : un pendentif de Léopard « en toc », des restes ramenés, une « médaille » marquant le pouvoir de l’administrateur sur les chefferies locales, etc., alors même que les « coffres » non ramenés s’assimilent à une perte dont les entretiens ne nous disent rien de la nature.

« *Alors un objet qui me tient vraiment à cœur et qui vient du Congo, c’est mon collier—c’est le pendentif. C’est un léopard. [...] C’est du toc mais j’y suis attachée*  » (H.).

Compte ici ce qui n’est pas dit, à savoir la relation éventuelle d’objets aux marchés d’art africain pourtant alors déjà florissants. Rien n’est dit d’objets éventuellement revendus ou qui auraient pu faire « investissement », pas plus que ceux à qui ils appartenaient avant leur acquisition. Le débat sur les restitutions est ainsi a priori éludé alors même que ce débat fait actualité[[4]](#footnote-4) même si la valeur artistique, ici en relation avec la « nature », apparaît au détour des réponses.

« *L’autre objet, ça c’est une défense d’éléphant. Ça, ça me vient de mon oncle, mon oncle qui était dans la région de Kilo-Moto. Il travaillait dans les mines d’or de Kilo-Moto et il avait acheté ce vase en ivoire qui est décoré d’éléphants mais c’est très très fin comme décoration, très subtil avec beaucoup d’harmonie. Et le vase lui-même, à mon avis, est très joli. Et ça mérite d’être considéré comme, je ne vais pas dire comme une œuvre d’art, un artisanat d’art tout de même.* »

Pourtant nombre de ceux-ci renvoient effectivement aux procès de domination dont l’histoire se lègue. Ainsi le grand-père d’un de nos répondants a travaillé pour l’État Indépendant du Congo jusqu’en 1922, dans le cadre de la construction du chemin de fer Kinshasa/Matadi – construction dont le caractère mortel est documenté mais dont il ne sera pas question ici – reçoit une plaque de locomotive, construite à Liège (Société Saint-Léonard) et dont, nous dit-on, un autre exemplaire est exposé au MRAC, l’AfricaMuseum de Tervuren. Elle est en cuivre, cuivre dont la provenance n’est pas détaillée (est-elle congolaise ?) et circule au sein de la famille avant d’être confiée tout récemment au MonsMuseum.

A cette plaque, support du récit à propos du grand-père, s’ajoutent des « médailles », supports du récit à propos du père. Celui-ci, nous dit-on allait de « poste en poste ».

« *…administrer les communautés villageoises, faire payer la taxe, gérer les déplacements, régler des problèmes fonciers, les clans se disputaient sur les tracés qui limitaient les espaces qui leur revenaient, il était juge, officier de police, il cumulait des fonctions, ce qui faisait de lui, comme on a appelé ça dans Tintin, le* «*bulamatari*»*, c’est à dire, le chef blanc. Et il devait pacifier de temps en temps des querelles entre chefs indigènes, ici j’ai une médaille que l’administration coloniale distribuait, des médailles aux chefs indigènes,  des médailles de chef de secteur, il y avait une subdivision administrative, le plus bas échelon étant effectivement, ce genre de médaille de chefferie, et le chef recevait cette médaille en nickel, avec une chaine, que le chef portait fièrement, c’était quand même une reconnaissance de son autorité, par rapport au droit coutumier, qui était laissé aux autochtones, et le droit correctionnel, pénal était du ressort de l’administration belge. [...] Ils recevaient une médaille, en voilà un exemplaire, sur laquelle il y avait la devise du Congo* «*Travail et progrès*»*, c’était dans les deux langues : français-flamand. [...] mon père devait faire le recensement, les naissances, les décès, tout ça se faisait dans un flou total, donc l’administration voulait savoir combien il y avait de personnes à tel endroit. Les villages étaient très dispersés, il fallait faire beaucoup de kilomètres pour faire un recensement.*» (AD).

La médaille manifeste bel et bien, sur le mode mineur dans ce récit, la prise de pouvoir colonial ; les chefs se voient délégués du pouvoir du blanc que signe le port de l’objet. La médaille sert à raconter cette histoire en en neutralisant le caractère violent puisqu’elle se met à être portée par des Belges, comme par des Congolais, y compris de nombreuses années plus tard : « *Dans beaucoup de photos de l’époque et encore aujourd’hui je pense, quelques tatas doivent encore les porter, moi je suis devenu un tata* » (AD).

Cette histoire à raconter peut prendre la forme explicite du redressement d’une histoire familiale face aux accusations d’une histoire teintée de violence dont les interlocuteurs insistent par ailleurs sur le caractère contemporain, c’est-à-dire, hors du contexte « de l’époque ». Les extraits suivants le marquent. Ici les différents objets font supports d’une historiographie familiale écrite susceptible de contrebalancer un récit historique critique de la colonisation.

« *Dans leur jeunesse ils ont vu qu’il y avait des objets qui rappelaient ma période congolaise, un tableau, un masque, la plaque. Cela dit, en mémoire de mon père, mon père avait eu la bonne idée d’écrire des carnets, je me suis dit, par rapport à une relecture de l’histoire coloniale, qu’il serait peut-être bon que je leur transmette les récits et témoignages de mon père. Je possédais près de 1000 pages écrites, heureusement, à la machine, donc je me suis dit qu’il serait intéressant qu’ils aient ce témoignage, par rapport à une époque, je parle surtout de mes petits-enfants, où ils n’auront qu’un son de cloche ; ‘ils étaient vraiment des infâmes ces coloniaux, qui sont allés brimer ces populations noires africaines.’* » (AD).

Ce que montre le rapport aux objets se nomme « transmission ». Nous avons vu comment les récits qui les accompagnent font l’impasse sur les faits de valorisation ou les faits violents. Ceci mène notre analyse aux deux parties suivantes : le Congo comme capitalisation d’une part, au-delà de la simple transmission d’un récit familial, et les récits de contournement qui participent de l’euphémisation. Ces formes de capitalisation deviennent en effet vivables aux conditions d’une euphémisation de l’extraction qu’elles représentent.

**L’EXPÉRIENCE CONGOLAISE COMME CAPITALISATION**

Les formes de capitalisation d’expériences congolaises se manifestent d’abord dans la continuité des carrières sur place, marquées par des progressions rapides.

« *Mon père a travaillé comme cadre responsable de deux petites mines d’or dans le nord-est du Congo et puis, quelques années après, il est très vite devenu directeur de plusieurs mines au Congo.* » (P).

Au Congo, c’est bien une ascension sociale qui est mise en scène : les temps de l’aventure laissent place aux temps des maisonnées, s’accompagnant de gratifications symboliques à l’échelle belge.

« *En fin de cycle congolais de mes parents ils habitaient une belle maison en dur, quatre façades alors qu’à l’origine quand il est parti il dormait dans une hutte sans fenêtre ou porte*. »

« *Ceci est la médaille que mon papa a reçue en juillet 1950 dans le cadre du mérite de guerre colonial pour la guerre 40-45. Il n’a pas exercé, au Congo belge, une action militaire, mais comme il était industriel au Congo, le résultat de son travail était pour la Belgique [...]*. » (PB)

Ces carrières congolaises se lèguent. Dans certaines familles, trois générations ont travaillé au Congo.

« *Le grand rêve de mon grand-père c’était que mon père aille aussi au Congo. Donc il y est allé en 1897, du temps de l’État Indépendant du Congo, sous le fameux Léopold II qui en avait la propriété, et mon père l’a suivi en 1938. Il a fait l’Université Coloniale à Anvers et puis l’Ecole Coloniale à Bruxelles, et puis il est parti avec l’administration, comme administrateur de territoire. Donc ça c’était la filière. Il faut savoir qu’une de ses cousines germaines, qui habitait, était déjà partie avec son mari dans les années 27-28, la famille était très portée vers ce continent africain, ce superbe pays à l’époque.*» (AD).

Les cas impliquant un rappel de compétences par les gouvernements zaïrois et Congolais sont rapportés avec emphase, insistant donc sur l’utilité qu’il y aurait eu à y être présent, à y avoir développé des compétences susceptibles d’un retour, comme lorsqu’il s’agit qu’une série de compétences juridico-administratives servent à la stabilisation des codes de droit congolais (entretien avec FP).

La rupture que constitue l’indépendance, puis les divers « événements » perçus comme des dangers pour les familles belges a provoqué quelques réorientations de carrières, des études complémentaires (universitaires) et parfois le sentiment d’une rupture à la mesure des positions et aspirations capitalisées au Congo.

« *Après son retour en Belgique, son année d'étude complémentaire, sa nouvelle fonction ici à Mons, on pensait que tout était en ordre, que tout allait aller comme avant. Mais non, il a eu tout à coup, ça ne l’a jamais lâché, il a eu comme une dépression de ne plus être au Congo, qui était son pays* ». (FP).

Il n’empêche si la rupture de modes de vie est marquée dans les entretiens, mobilisant de manière figurée la situation de « réfugiés » (*sic*), celle-ci ne s’accompagne pas de fins de carrières. Il s’agit plutôt de reconvertir les capitalisations congolaises dans des positions belges équivalentes.

« *Puis alors évidemment, à l’indépendance, il a dû revenir en Belgique, et là il a été dans sa carrière, fortement perturbé, [...] et comme tous les fonctionnaires de l’époque, il devait se recaser dans les cadres existants en Belgique, qui étaient déjà forts occupés.  Et donc il s’est retrouvé professeur d’Université*» (FP.).

« *Quand on est rentré après 60, on est revenu un peu comme des réfugiés, un peu rapidement et donc là, une partie de la population disait* «*vous avez vécu comme des rois ou comme de princes et maintenant vous venez demander de l’aide*»*, [...]. Mais on avait hésité entre rentrer en Belgique ou aller en Afrique du Sud et on est rentré en Belgique parce qu’on a décidé que les études de mon frère et moi l’emportaient sur des considérations géographiques*. » (A., petit-fils de colon de l’EIC, chemin de fer et fils de colon travaillant dans l’administration).

Un certain nombre de Belges en provenance du Congo recyclent également leurs expériences au sein de la Coopération technique belge, permettant dans un premier temps le maintien de la relation au pays, puis à d’autres pays africains, sur le mode d’une certaine « évidence ».

« *Et puis, évidemment au début il a continué quand même à travailler pour la CTB, à Bruxelles avant de trouver un boulot à Mons.* » (CH).

Le Congo a fait également office de « spécialisations » susceptibles de continuités indirectes : de l’administration à l’enseignement secondaire et supérieur, ou encore dans des formes entrepreneuriales impliquant des relations Nord/Sud. D’autre part, certains enfants de colons entament directement des carrières dans le secteur de la coopération (enseignement, par exemple).

« O*n parlait un peu de notre expérience [...]. Dès qu’il y avait un travail à faire, si je pouvais, je choisissais un thème avec le Congo, donc par exemple mon travail de fin d’études secondaires, j’étais en option Histoire et donc on devait faire une monographie, et j’ai choisi comme thème de monographie ‘le Congo de Léopold II au Zaïre de Mobutu’. [...]. Et puis j’ai fait des études et j’ai choisi de faire un mémoire un peu particulier qui ne m’a pas valu beaucoup de succès [...] : ‘l’imagerie coloniale dans Tintin au Congo’.[...] J’ai postulé et on m’a proposé un contrat de remplacement pour un congé de maternité à l’école belge de Kinshasa, justement, donc vraiment j’ai eu de la chance parce que c’est Kinshasa qui m’a répondu*» (CH).

Ces transmissions sont d’ailleurs soulignées par certains acteurs de la colonisation, y voyant une forme de continuité.

« *J’ai tout de même des rapports parce que tout à fait dernièrement, j’ai rencontré un monsieur de Binche qui est aussi un ancien colonial si on peut dire entre guillemets parce que lui a vécu là-bas après l’indépendance. Ce monsieur est maintenant le représentant d’une ONG*. » (JP).

Au niveau des sociabilités, l’on note un investissement au sein d’associations congolaises, telle SIMBA, marquant l’espace public de commémorations des « pionniers » ou encore la référence récurrente à des rencontres entre anciens où est également mis en scène la présence de Congolais, souvent « recherchée », « *autour d’une Moambe ou d’une messe à la Congolaise* » (JC) entre « lascars » du Congo, où l’accent des « évolués » est imitables sans devoir passer pour raciste (AD).

Un travail de sociologie historique permettrait de confirmer et d’affiner ces formes de capitalisations bien entendu patrimoniales – « *J’étais une jeune travailleuse, j’avais envie d’avoir un peu d’argent de côté pour pouvoir m’acheter une maison* » (CH) ou encore« *J’avais le sentiment d’être pris pour des privilégiés étant donné que finalement papa avait un bon salaire. Etant agent de l’Etat, il était payé doublement. Il avait un salaire qui tombait, là-bas, pour vivre et puis une partie du salaire qui tombait en Belgique sur un compte. On n’utilisait pas cet argent. Quand je lis les courriers, je vois régulièrement, dans les années 65-66 des ordres de missions donnés à mon oncle ou aux parents de maman d’acheter une maison ou de placer de l’argent, ou des choses ainsi*. » (CB) – , mais aussi culturelles, assurant des positions transmises. Cette tranquillité discursive est cependant rompue par les mises à l’agenda public des violences coloniales, manifestées par les interventions activistes et/ou artistes sur les statues de Léopold 2, Storms et Baudouin, avant[[5]](#footnote-5) et après Black Lives Matter.

**UNE VIOLENCE COLONIALE À CONTOURNER/EUPHÉMISER.**

Les récits de mémoires des anciens du Congo prennent la forme particulière du contournement, difficile à analyser en sciences sociales. Pour y insister, outre l’une ou l’autre source historique, renvoyons à ce que disent les victimes de ce fait. Elles permettent d’indiquer les « silences » des acteurs plus « puissants » en situation. Comme le mentionnait un extrait précédent (E.), il n’y a pas de symétrie analytique entre ceux qui ont contribué au quadrillage des vies et ceux, colonisés, qui y ont cherché des lignes de contre ou de fuite.

« *Ils les poussaient à travailler, ils voulaient prendre toute leur chose qui étaient à eux et prendre pour eux comme ça les autres ils n’ont plus rien, ils ne savent plus rien faire. [...]. Comme si c’était le pays des blancs. Et l’Afrique, c’était le pays des noirs sans électricité mais qui avait beaucoup de richesse et que ceux qui n’avait pas beaucoup de richesse, ils voulaient venir prendre toute la richesse*. » (E., 10 ans).

Dans les discours, inversement, ce sont les premiers qui semblent fuir le fait colonial. Les entretiens faits auprès d’afrodescendants regorgent en effet de ces remarques pointant ce qui est contourné et l’expérience vécue de discours de minimisation.

« *La population belge n’est pas au courant de ce qui s’est passé. Et même ceux qui sont au courant minimisent parce qu’ils se trouvent minorés* ». (Entretien de C. et A.).

Nos répondants blancs sont venus de leur plein gré, dans un dispositif dont ils connaissaient l’enjeu de traitement de la « mémoire coloniale ». S’ils sont venus, c’est en tant qu’interpellés par les questions circulantes en Belgique grâce notamment au travail activiste décolonial. Ils et elles suivent l’actualité et s’engagent donc dans des opérations de « transmission ».

« *Je pense qu’il faut distinguer les groupes politiques un peu militants dont certains membres composent la fameuse commission parlementaire, je ne regarde pas trop ça, parce que ça m’agite un peu, même si je peux comprendre que les historiens rouvrent les livres, les archives*. » (AD).

Ou encore « *c’est pour aussi dire à mes petits enfants qui pourraient être horrifiés de la lecture d’un certain nombre d’avis et d’analyses sur la colonisation, leur dire que ce n’était pas tout noir non plus, pas tout mauvais et surtout que ça n’entraine pas de dégâts sur le souvenir qu’ils auront de leur arrière-grand-père*. » (xx)

A partir de ces constats, il importe de faire le tour de ce qui fait tenir ces « justifications », technique discursive par technique discursive. La première d’entre elle concerne une mise en scène de la « méconnaissance », nommée « agnotologie », en sciences sociales.

*Agnotologie : méconnaissance et* «*contexte*»*.*

« *Je ne sais pas ce qu’il s’est passé donc je n’ai pas vraiment d’opinion là-dessus puisque moi-même je ne sais pas. La connaissance que j’ai eue, c’est la connaissance de mes parents et de mes grands-parents.* » (FP).

« J*e voulais réagir par rapport aux mains coupées [...]. Je me souviens d’une discussion qu’on a eue avec mes beaux-parents à Liège où ma belle-mère était catégorique, ‘ça n’a jamais existé, c’est une invention politique’ [...]. Ça montre bien que la propagande a très bien marché, au niveau des acteurs, des gens dont on s’est servi pour coloniser, qu’on a envoyé travailler, [...] on se rend compte qu’a eux aussi on a tout caché. [...] Les gens ne savent pas [...].* » (B.).

La tension entre transmission (capitalisation et héritage) et euphémisation de la violence est d’autant plus transmissible qu’elle s’appuie sur une « méconnaissance » déclarée de nombreuses années plus tard. Se permettre le simple constat du « ne pas connaître », que cette méconnaissance soit réelle ou feinte, nous semble ici au cœur des constructions discursives d’une blanchité[[6]](#footnote-6) au Congo. La mise en scène de cette méconnaissance peut passer par le personnage de Léopold II séparé entre les bienfaits connus en Belgique et une interrogation « d’époque » sur le Congo.

« *Mais par contre pour la Belgique, il a fait des choses assez extraordinaires notamment quand on voit les boulevards qui ont été créés, le Cinquantenaire etc. Je trouve que c’était un bâtisseur mais pour l’Afrique, on n’avait pas beaucoup d’idées.  On ne parlait pas de Léopold II. On parlait beaucoup plus de Baudouin qui lui est venu en Afrique qui a été très très bien accueillie, à l’époque, par la population Noire.*» (JP)

Cette mise en scène de la méconnaissance permet de reporter sur d’autres, sur un « contexte » les responsabilités. L’on retrouve ci-dessous ce topic dans la défense d’une icône belge, Hergé, comme en réponse aux critiques décoloniales de *Tintin au Congo*.

« T*intin au Congo, ça n’intéressait pas Hergé, c’est le directeur du Petit Vingtième qui, en raison de l’époque où il fallait encenser la colonie, a dit ‘je veux maintenant que Tintin aille au Congo’, donc Hergé, qui ne connaissait rien au Congo, a pris tout ce qu’il entendait à l’époque. C’est pour ça que c’est rempli de clichés. Alors oui, c’est abominable !*» (CH).

Cette « remise en contexte » pourrait pour certains de nos répondants permettre une « remise en perspective » de ce qui arrive au Congo aujourd’hui, en réaction avec à ce que disent d’autres répondants sur le « beau et riche pays » mais « gâché » par les Congolais eux-mêmes plutôt que par les interventions belges :  « S*i je dois décrire le Congo, je vais juste reprendre les mots de mon père, c’est : ‘Le plus beau et le plus riche pays du monde et c’est probablement l’un des plus grands gâchis des derniers siècles’*»*, à cause des* «*tribus qui se mettent sur la gueule pendant x centaine d’année, puis les événements précipité de 60* » (AD). Pour contrer cette version, il s’agit, pour d’autres, de faire exister un contexte, mais construit comme une affaire passée.

« *Je pense que [l’on pourrait remettre] un peu en perspective en disant ‘voilà ce qui s’est passé, voilà comment ça a évolué, en acceptant aussi nos erreurs, mais c’est tout, c’est pas grave, c’est nos ancêtres, c’était comme ça à l’époque,[...] et en expliquant pourquoi maintenant ça se passe comme ça au Congo et en Afrique*» (CH).

C’est à ce titre que les luttes sociales contemporaines d’intervention sur les statues où l’argument classique d’une mise en contexte d’une histoire « à ne pas nier » le dispute à un adoucissement des violences coloniales.

« *Quand j’ai appris qu’on avait tagué la statue de Léopold II, j’ai un peu la même réflexion que Le président Macron : ça fait partie de notre histoire. Et que même, même si y a des côtés très négatifs dans la manière dont il a agi, ça ne peut pas être jugé dans l’aune du présent parce que à cette époque-là même ici en Belgique, la population ouvrière était tout de même dans des conditions très difficiles, mal soignée, mal payée*. » (JP).

Dans ces derniers cas, y compris lorsque pointe une critique de basse de la colonisation, le récit ne s’accompagne pas de propositions de réparations mais d’une reconnaissance d’un contexte globalisé. Il entre ici en conflit avec les développements des notions de « réparation » par les Afrodescendants[[7]](#footnote-7).

Lorsque, par d’autres entretiens, nous nous approchons des conditions de vie effectives dans le monde colonial, les contournements doivent se faire plus précis. Ils prennent la forme de l’humanisation des relations de domination.

*Un apartheid humanisé. La question des* boys.

Les répondants blancs parlent tou.te.s des mondes « séparés » propres à la colonisation mais en contournant le rapport de domination ou de violence

« *Il y avait le colonisateur et le colonisé*»*,* mais c’est aussi qu’«*Il y avait aussi une grosse différence entre les responsabilise qui étaient exercées dans la société, dans son administration. Donc chacun vivait de son côté.* [...] » (AD).

Cette séparation ailleurs justifiée selon des attributs culturels n’élude pas le fait colonial mais pour l’euphémiser, notamment par une comparaison avec l’Afrique du Sud comme repoussoir pourtant bel et bien présent dans l’imaginaire. L’Afrique du Sud fait d’ailleurs parfois office d’alternative crédible au retour en Belgique comme nous l’avons vu dans un extrait précédent, comme une tentative de prolongation de l’expérience africaine.

« *Ce n’était pas de la ségrégation comme on pourrait la voir, comme on pouvait l’exercer en Afrique du Sud par exemple, c’était une séparation, on vivait séparés. Il y avait les cités indigènes comme on les appelait et les quartiers européens. Nous on vivait dans un quartier européen, Kalina, près du fleuve à Léopoldville, ça s’appelle maintenant Gombe, qui était un quartier réservé aux Européens*. » (AD)

« *Moi je veux bien qu’on puisse utiliser le mot ségrégation. Il n’y avait pas volonté aussi marquée, qu’en Afrique du Sud, de faire les impasses, les obstacles et les refus. Mais c’est vrai que les choses étaient très séparées, très différenciées ça c’est clai*r. » (AD)

Ce qui montrerait alors la différence d’avec l’apartheid est renvoyé aux relations nouées avec les quelques Congolais avec qui entrer en rapport : les boys. L’emphase est alors mise sur ceux d’entre eux dont on se souvient du nom. Ceux-ci travaillaient au soin de la maisonnée, le plus souvent sous l’autorité de la femme blanche et belge organisant les tâches : jardinage, nettoyage, laverie, gardiennage, confection des repas, alors que son mari travaille directement pour la colonie.

« *Un boy ? Un boy c’était très souvent un garçon qui avait pour mission de surveiller la maison, de nettoyer les abords du jardin, de me surveiller moi aussi car j’avais 4-5 ans quand je jouais dehors, je ne pouvais pas aller trop loin non plus, donc il avait le boy qui me surveiller, et quand je voyais un serpents courir, j’avais tendance à aller courir après les serpents pour le prendre, mais ça il fallait faire attention car il y a parfois des serpents qui sont venimeux et donc s’il me morde ça peut être méchant, je peux avoir de la fièvre, et donc pour éviter que je courre derrière un serpent il y avait un boy qui me surveillait. Quand je faisais certaines choses que je ne pouvais pas faire, le boy me le disait. C’était un genre de serviteur de la maison.* » (PB).

La division sexuelle des tâches blanche s’accompagne d’un rôle de domination à l’égard le plus d’hommes noirs réduits au statut de garçons[[8]](#footnote-8), ou comparés à des « nourrices ». Ces boys ne dormaient que rarement dans la maison coloniale, en vertu de réglementation empêchant leur présence dans le quartier européen à partir de 19 heures. Ils rentraient alors pour une longue route vers les quartiers noirs. Ces faits ne sont pas éludés. A l’intérieur de l’espace domestique colonial, une séparation spatiale s’exerce entre espaces d’habitations (coloniaux) et lieux « laissés » : ainsi une boyerie reproduit au sein de la maison la séparation.

« *C’était un petit bâtiment dans lequel il y avait une douche, un petit coin où ils pouvaient se reposer éventuellement, manger, ils apportaient eux-mêmes leur nourriture, à base de manioc, de poissons séchés. Pour le reste, ma mère état la dame de maison, elle dispatchait les activités*. » (AD).

Ces relations de séparation et de proximité constituent pourtant bel et bien ce que Malcom Ferdinand mobilise pour produire le concept d’apartheid[[9]](#footnote-9).

L’euphémisation de ce fait de forte ségrégation entre personnel d’entretien et « habitant » de plein droit (ceux qui restent la nuit) prend deux formes principales. La première concerne les relations entretenues, avec les enfants (dont les boys s’occupent de manière principale ou latérale par rapport à leur activité ‘rémunérée’ – « moi, je traînais dans leurs pattes quand je n’étais pas à l’école »). Dans la plupart des récits, l’un d’entre eux est nommé. Ainsi, cet Angolais, Philippe, « était quelqu’un de formidable. ». Dans d’autres récits, le départ est vécu comme un déchirement par rapport à tel ou tel d’entre eux, du moins ceux avec qui un lien sur le temps long semble s’être noué. Ce fait de la relation et également mise en scène par la « tolérance » de l’employeur que montre bien le récit suivant.

« *Alors une petite anecdote qui a beaucoup fait rire mon père, qui aurait pu ne pas faire rire tout le monde ; moi je n’étais pas encore née, c’était un ancien boy, un jour on vient frapper à la porte et on dit à mon papa ‘bien voilà, il est mort’. Donc à l’époque ce qu’ils faisaient, c’est que les patrons payaient l’enterrement. Donc mon papa va donner l’argent à la personne qui s’est présentée pour dire ‘voilà, de l’argent pour l’enterrement’. Et puis, quelques années après, il se promène avec ma maman dans la rue et il tombe sur qui ? Son ancien boy mort ! ‘Bah, t’es pas mort toi ?’ Et alors il rigole et il dit ‘Patron, je t’ai bien eu !’ Donc voilà, c’est la petite anecdote qui a beaucoup fait rire mon père, [...]. Il a assumé en disant juste ‘Et ouais, je t’ai bien eu !’, comme un jeu, quo*i. » (CH).

Dans cet extrait, la mise en scène de l’humanisation de la relation passe par la tolérance envers le jeu social du boy marquant par là une insistance sur une réciprocité possible, à condition que ce dernier joue le jeu, ne « nie pas le fait que c’est bien lui et qu’il n’est pas mort ». Se faire avoir est censé nous raconter quelque chose qui nous éloigne des figures héritées de l’apartheid. Qui plus est, le « Patron » est ici présenté comme contribuant aux « funérailles », ce qui nous renvoie à la deuxième forme d’euphémisation de la domination.

La seconde forme d’euphémisation concerne la rémunération que permettait l’emploi et par conséquent, le récit d’une forme de retour financier envers le Congo. Le salaire est présenté comme une contribution à la vie sociale congolaise.

« [C’était] *un élément important dans le gagne-pain d’un certain nombre de congolais de l’époque. Il faut savoir qu’il y avait un ou deux membres de la famille qui travaillaient et apportaient leur salaire à leur famille assez élargie, on amenait les cousins, les oncles, ect, le style familial n’est pas comme le nôtre. Ceux qui travaillaient, avaient une responsabilité de gagner de l’argent pour alimenter leur famille mais aussi les soins de santé. Donc ils étaient rémunérés, je ne sais pas si c’était assez ou non, je n’étais pas préoccupé par ce genre de problème, mais ils étaient payés.*» (AD).

Ce *style familial* consiste, pour le groupe, à revers à continuer les échanges nécessaires à la vie sociale du boy de manière non rémunérée. A charge pour le boy de ‘ramener de l’argent’. Ainsi le modèle économique non-dit ici (euphémisé par le *style local*) consiste en un appui sur la demande monétaire de tout un groupe dont l’activité contribue à l’entretien de la vie sociale du boy. Quant au montant de ladite « rémunération », autant que son statut, les souvenirs de nos répondants ne sont pas clairs. En tout état de cause, transperce de ces discours la faiblesse relative des rémunérations.

« *Ils avaient peut-être un petit salaire. Ce n’était pas un salaire fixe, comme on connait aujourd’hui, un salaire mensuel. Ils avaient des récompenses mais il n’y avait pas de monnaie, c’étaient des services que mes parents leur faisaient* » (xx), services tels des soins «gratuits«, de l’électricité, etc., alors que pour d’autres « *ils étaient payés même lorsque nous partions 3 mois en vacances en Belgique* » (PB).

Ces passages renvoient aux mises en scènes de réciprocités concernant les soins apportés à la santé des colonisés, comme aux réalisations scolaires.

« *Donc qu’est-ce qu’ils faisaient ? Ils venaient demander à ma maman s’il n’y avait pas un médicament, car ma maman avait une petite pharmacie avec des médicaments et on leur donnait gratuitement un médicament en fonction de la maladie que pouvait avoir l’enfant.* » (PB).

D’autres Congolais sont ainsi appelés à jouer un rôle dans un discours sur une mixité naissante ou relative.

« E*n primaire je n’avais que deux camarades congolais qui étaient dans ma classe sur 25 élèves, parce qu’il y avait déjà une classe moyenne de mon temps qui commençait à arriver et qui s’est retrouvée après l’indépendance, puisque c’est elle qui a eu la lourde tâche de reprendre le flambeau en 1960.*» (AD).

Au passage, la Belgique apparaît ici comme détentrice d’un flambeau qu’une classe moyenne congolaise et scolarisée aurait eu à « reprendre ». La scolarisation au sein des écoles européennes avait en effet cet objectif, celui du maintien d’une relation de dépendance à la Belgique après une éventuelle indépendance[[10]](#footnote-10).

A contrario, des formes de ségrégation propres aux Congolais eux-mêmes apparaissent comme une manière de diluer le fait de l’apartheid, au nom d’une forme de généralisation des distinctions sociales, déplorées comme un obstacle au développement du pays.

« *Il y a du—je sais pas si on peut dire ‘racisme’, parce que c’est entre eux—mais entre les riches et les pauvres, et ça c’est quelque chose qu’on ne sait peut-être pas nous à l’heure actuelle, mais les Congolais riches méprisent les Congolais pauvres*. » (CH)

Si nous parlons d’euphémisations, c’est bien qu’existe autre chose qui se perçoit, non seulement dans les discours des Afrodescedants (voir texte suivant), mais également des blancs. Ainsi, en est-il de ce qui arrive à P.

« [Il] *voulait revenir avec nous en Belgique. Mais comment vouliez-vous qu’on le reprenne avec nous ? C’était un Angolais en plus, alors qu’on n’aurait plus la même vie. Il a eu du mal, c’était quelqu’un d’attaché, on était aussi attaché, ce n’était pas un membre de la famille mais c’était quelqu’un de proche. J’ai de bons souvenirs, je disais toujours* «*Philippe montre toi tes muscles*» *et il sortait ses biceps, j’étais ébahi devant cette force musculaire*. » (AD).

Philippe ne pourra pas venir « avec nous » ; les rapports entre la métropole et la Colonie l’inscrivent structurellement, autre forme de la ségrégation, sur le continent : il est Angolais « en plus ». Par ailleurs, sa présence dans la maisonnée des patrons signe pour ceux-ci l’existence d’un rapport de « services » impayable en Belgique bien entendu conséquente du fait colonial : son travail en Belgique coûterait « trop cher » par rapport à des salaires du Patron s’en trouvant « plus proche ».

Une autre histoire met également en scène l’impossibilité de venir en Belgique provoquant le suicide de l’ancien boy, suicide dont le récit prend soin de ne pas mettre en cause son Patrons.

« *Il y a une histoire un peu triste, quand on est revenu en Belgique, mon père avait invité une des personnes qui travaillait pour nous, il était resté quelques mois et puis était retourné au Congo et on a appris par la suite qu’il s'était suicidé. Il voulait rester mais mon père disait que ce n’était pas possible, malheureusement à l’époque il y avait le terme, connoté négativement maintenant, de* «*boy*» *et qui était pourtant usuellement employé à l'époque. Mais mon père aurait été accusé d'être un exploitant revenu avec son boy*. »  (FP).

Tout tourne donc bien dans cet extrait autour, non de la vie de cette personne, mais de la représentation du Patron/Père. La relation est à la fois « humanisante » car le Patron est présenté comme celui qui n’excluait pas a priori la relation mais refermée en ce que questions administratives et d’image sociale rendent impossible la prolongation de celle-ci. Importe dans cet extrait donc ce qu’il ne dit pas autant que ce qu’il dit.

Par ailleurs ce rapport se dit aussi dans la reproduction de la main-d’œuvre « boy ». Si « certains disparaissant de la circulation », sans doute trouvant d’autres opportunités de mener une vie, il s’agit alors de s’assurer de la main-d’œuvre. Une série de techniques sont alors possibles, dont celle de profiter pour le patron, de ses rapports avec d’autres institutions, dont la police et la prison, tout autant que des carnets d’adresse de boy « fiables ». L’un d’entre eux, on l’a « fait sortir de prison », il sera jardinier. Si à nouveau l’avantage du boy est ici mis en scène, c’est dans l’optique d’une recherche du groupe blanc à propos d’eux. Les repas entre blancs sont ces lieux d’où l’on parle des boys.

« *Je me souviens dans les repas de famille entre Belges, beaucoup cherchaient les bons boys, quand quelqu’un rentrait en Belgique définitivement, on se disputait presque les services de l’un ou l’autre, qui avait toutes les compétences nécessaires pour assurer le travail à la maison.* » (AD).

A cette « humanisation » discursive renvoie alors l’incompréhension de l’inversion des rapports lorsque, dans un contexte différent, l’ami Congolais se met à dire une autre vérité de la relation faisant exister ce que DiAngelo nomme la fragilité blanche[[11]](#footnote-11).

« *Oui, là en somme c’était un élève comme nous à l’athénée de Kinshasa. On avait d’excellents  rapports avec lui. On allait à la piscine ensemble, on jouait au tennis ensemble. On pensait que c’était vraiment un ami. Quand je suis arrivé à l’université, je l’ai rencontré dans le couloir. [...] Il m’a traité de sale blanc et il m’a reproché un tas de choses … Et là, j’ai été vraiment soufflé au point de ne pas savoir ce que je devais répondre parce que je ne le reconnaissais plus.  Il était devenu vraiment un ennemi. Et ça, je ne le digérais pas parce que je ne voyais pas ce qu’on pouvait nous reprocher. Ce que lui en tout cas, pouvait nous reprocher, à nous ?* » (JPb)

C’est ici la gratuité de la relation qui est mise en cause par l’interlocuteur. Ce regret de l’absence de de gratuité et de relation « authentique » fait également leitmotiv auprès de coopérants plus « jeunes ».

« *C’est très difficile de se mêler à la population locale parce que la relation ne sera jamais saine, parce qu’à un moment ou un autre il y a justement ce rapport d’argent qui va rentrer en compte, et des quelques personnes qui avaient vraiment noué des liens avec des gens de la population de Kinshasa—donc je ne parle pas de dirigeants etc.—à un moment ou à un autre ça se terminait par ‘ah bah voilà ma voiture elle est en panne, j’ai pas d’argent, mon enfant est malade’, et donc, si on est vraiment amis, on peut pas rester de marbre face à ce genre de demande, mais la relation n’est pas saine, ne peut pas être saine. [...]. Mais vraiment, de toutes les personnes que j’ai rencontrées, de tous les collègues qu’il y avait, qui essayaient de nouer des contacts avec les locaux, parce qu’ils venaient pour ça au Congo, bah ça se terminait toujours d’une manière ou d’une autre de cette manière-là. Et c’est très dur* » (CH).

Se déploie ici un aspect singulier de la blanchité à l’œuvre, une manière de regretter l’eden d’une relation désintéressée au cœur d’une relation de domination puisque les formes de ségrégation postcoloniale – il s’agit ici d’un coopérant – se reproduisent bel et bien et sont reconnues comme telles et regrettées (rareté des relations entre quartier des coopérants et la Cité).

Mais comment dès lors remettre en scène cette forme d’apartheid qui n’en porte pas le nom ? Comment en justifier l’existence. Il s’agit, une fois encore, de mobiliser d’autres acteurs que, d’une part, les Belges, et au sein des Belges, les membres de la famille.

*L’Enfer, c’est les autres : la mise en cause des réparations.*

De manière générale, la « mise en contexte » devient une manière de dédouaner à une échelle encore supérieure les actions des Belges. Après tout, Français et Anglais y avaient aussi leur part.

« *Qu’on refasse les livres d’histoire et qu’on explique peut-être le problème global de la colonisation des pays industrialisés qui se partageaient l’Afrique mais qu’on remette ça dans le contexte de l’époque qui était absolument diffèrent du contexte actuel, qu’on parle des droits de l’Homme, des genres et plus des races, c’est très bien, c’est un autre monde aujourd’hui. Le monde des années 20 à 60, regardez le gap qu’il y a déjà, c’était un autre monde où on n’avait pas conscience de certaines choses.* » (AD).

Le « contexte de l’époque » opère une fois encore un détournement de la question des « responsabilités ». Il s’appuie ici sur la participation des autres Européens à la même entreprise.

Ceci se prolonge dans les discours relevant du contemporain. Ici aussi, les autres, mais cette fois Chinois ou Russes, permettent de porter le regard ailleurs, depuis l’horizon mondial rendant les actions individuelles infimes :

« [Ce] *pays, je parle toujours du Congo, est aux mains des Chinois, des Australiens, aux mains des Américains et encore de quelques Belges qui se sont cramponnés et qui n’appartient toujours pas aux Congolais.* » (AD).

« *Il y a des exploitations au Congo. Je ne pense pas que ce soient les mines belges—les sociétés belges—qui exploitent le plus, parce je crois qu’il y a tout un cadre légal derrière ces entreprises, mais les mines illégales des Chinois ?*  » (CH).

Cette question des autres renvoie à la question des responsabilités et des réparations, thématisée, comme nous le verrons par les Afrodescendants, de manière à la fois précise et étendue. Mais ici, cette question peut alors être « contournée », « dédouanée » par la dilution des responsabilités extérieures (Chine, Russie, etc.), intérieure aux Congolais eux-mêmes, et par la « mise en contexte » du « passé ». Avant d’avoir commencé, les réparations se voient adressées la question suivante : où s’arrêter ? comme condition préalable à leur éventuelle et théorique mise en œuvre.

« Je ne sais plus, mais les Juifs, alors que je crois qu’on peut parler d’extermination juive, on peut aussi parler quand même d’une certaine manière d’une espèce d’extermination pendant la colonie, bah voilà ils ne reçoivent plus d’argent de l’Allemagne alors que c’est beaucoup plus récent, donc je trouve ça très compliqué, et je comprends totalement la demande des Congolais, mais ça n’apportera pas de solution, et où on s’arrête ? Où sont les limites ? Et en quoi est-ce qu’on doit être responsables des fautes passées ? Alors en plus, sans oublier que—faut le dire—c’est un État ultra-corrompu, donc donner de l’argent, quand on est surs que ça va à la population, pas de problème, mais rien n’est moins sûr avec le Congo ! ». Puis, à propos de la Chine et de la Russie, « [On] *accepte cette situation, mais par contre on demanderait réparation aux Belges ? C’est un peu absurde*. » (CH).

L’absence de réparation peut alors être renvoyée à l’instabilité propre du pays, sans que ne soit posée la question des réparations de cette instabilité elle-même dans la continuité du fait de l’extraction coloniale.

 « *Et pour ce qui est des œuvres, à nouveau je veux plutôt parler de la stabilité du pays : si le pays était stable, si on était surs que ces œuvres n’étaient pas revendues, qu’il n’y aurait pas un risque qu’on vienne les piller, je serais tout à fait pour qu’on les rende, ou en tout cas qu’on essaie peut-être de trouver des—ou des échanges etc. pour que quand même, parce que c’est toujours intéressant qu’un musée continue à vivre ici en Belgique pour parler cette histoire coloniale et de la colonie, mais on pourrait tout à fait commencer à réfléchir à rendre des pièces ou à faire des échanges etc. pour faire vivre une certaine culture tant là-bas qu’ici, mais à nouveau c’est compliqué : je sais même pas si le gouvernement congolais accepterait que les Belges construisent un musée géré par la Belgique*. » (CH).

L’imaginaire postcolonial consiste ici à mettre sous condition d’un statut des œuvre (mise en Musée) les questions de restitution, que la Belgique aurait à « gérer ».

Les récits des Afrodescendants insisteront sur les responsabilités traçables, au sein des familles belges, du fait colonial. Dans les récits des blancs, cette traçabilité familiale est contournée. Il s’agit de se faire disparaître comme bénéficiaire plus ou moins actif. Outre le « contexte » donc, les « grandes sociétés », voire le capitalisme, peuvent faire office. La Société Générale en tant que représentante d’un système capitaliste colonial « industriel » détourne, dans le discours, l’attention des actes commis au sein des familles. De ces actes en rapport avec le fait colonial, il est relativement peu question de manière réflexive. L’extrait suivant l’indique.

« *Qui s’est enrichi au Congo ? Ce n’est pas mon père1, ce sont les sociétés de la Générale de Belgique, qui ont fait fortune et qui ont ramené des royalties importantes, et qui ont permis de faire décoller notre économie. On était une grande nation industrielle, tout petit qu’on était, grâce au Congo on était une nation industrielle extraordinaire*. » (AD).

La Belgique peut elle aussi, par métonymie, devenir victime des choix de ces groupes « industriel » et au fond d’une « système capitaliste » être décrite comme ayant subi le leg de son Roi, comme lorsqu’en famille, un héritage ne peut se refuser.

« *Quand Léopold II a cédé le Congo, vous imaginez, c’était sa propriété privée, quand il a voulu céder le Congo à la Belgique, [...] un certain nombre de politiciens ont dit* «*on ne va pas le prendre, c’est trop compliqué*» *mais ils ont accepté, poussés de nouveau par des grands groupes industriels qui voyaient de grands profits futurs dans le Congo, pays d’une richesse invraisemblable*. » (AD).

Et s’il s’agit de produire des discours où le caractère unilatéral de l’acte colonial doit être conjuré, tout comme la continuité postcoloniale des responsabilités, l’une des manières de dire consiste à reporter une série de responsabilités des difficultés post-indépendance sur le Congo lui-même, en écornant parfois la Belgique mais comme ce que l’on a appris « sur le tard » *on ne savait pas*: une autre transition aurait été possible, suivant ici, peut-être sans le savoir, les recommandations du plan de 30 ans de Jef Van Bilsen[[12]](#footnote-12).

« *Alors Lumumba, je pense que ça a été l’image libératrice du Congo. Maintenant je pense qu’il a voulu aller trop vite, trop vite parce que la Belgique n’avait pas fait son travail non plus à ce niveau-là ; c’était une colonie, donc on avait éduqué des ouvriers, mais pas des futurs dirigeants, et Lumumba lui était très instruit, avait de bonnes idées, mais je crois qu’il voulait tout, tout de suite, il ne s’est peut-être pas rendu compte qu’il fallait essayer d’avoir une certaine transition. [...] quelqu’un d’instruit, et c’est dommage qu’il n’ait pas eu la lucidité de se dire—en plus que je crois que les Belges étaient, je pense—de ce que je lis, il y avait une volonté d’essayer d’amener à l’indépendance doucement, et de toute façon l’État belge n’en voulait plus du Congo, donc je crois qu’il n’y avait pas d’opposition de la part des Belges*. » (CH).

« *Parce que ça n’a pas été préparé, on leur a donné ça à la va vite, tout simplement parce que la Belgique, ça je l’ai vu par après, ne souhaitait pas que les Africains fassent des études, qu’ils deviennent l’équivalent d’un blanc, et ça c’est déplorable*. » (JCb) .

**POUR UNE SOCIOLOGIE DES SILENCES**

L’analyse des entretiens tels qu’ils nous ont été rapportés par le Mons Museum, nous oblige à une sociologie des contournements et des silences. C’est autant dans ce qui n’est pas dit que dans ce qui est affirmé qu’émerge un « Congo des Belges ». Par cet exercice, nous avons pu relever un ensemble de traits qui, loin de se réduire au seul groupe des anciens colons ou coopérants, puise ses ressorts dans des énoncés circulant largement en Belgique. Le Congo des Belges circule en effet au sein des familles et au-delà ; il est fait de nombres d’objets ramenés et d’anecdotes savamment sélectionnées. Sa nature exubérante qu’il s’agit de maîtriser, animaux et humains confondus, semble excéder l’importance des exactions coloniales et de son organisation sociale. Pour en parler une série de détournement construisent ce que l’on pourrait nommer une blanchité belge au Congo. Celle-ci s’articule autour d’une compréhension du soi violent par le « contexte » autant que par la méconnaissance érigée en paravent de responsabilité. Ce « contexte » permet de pointer des responsabilités en dehors de la sphère de la participation effective des répondants ou des familles à l’entreprise coloniale. Il peut se faire « capitaliste », « impérialiste », néoimpéiraliste, « industrialiste », faire l’objet de comparaisons avec une situation présente peu reluisante (responsabilité des Congolais). Par ailleurs, lorsque ce contexte se fait plus précis, c’est pour « s’humaniser » comme en témoignent les récits sur les relations aux boys, par exemple et la mise en scènes de formes de réciprocité. Humanisation de proximité, euphémisation de l’apartheid versus violence d’un contexte lointain et inconnu semblent les manières par lesquelles se transmettent des histoires redressées des familles de Belges du Congo, renvoyant la Belgique à l’image d’un colonisateur malgré lui. Cette mémoire semble donc bel et bien « bloquée », ne comme effarée par l’idée d’une culpabilité éternelle et transmise come l’autre versant des formes de capitalisation. Entre les deux, les pistes de réparations ne trouvent donc pas de possibilités d’expression autre que celle, symbolique, de la reconnaissance et d’une excuse « contextualisée ».

C’est un tout autre discours, d’un déblocage des pistes multiples de réparations que nous livrent les Afrodescendants dans le texte suivant.

Marie-Fidèle Dusingize (sociologue - UMONS) et David Jamar (sociologue - UMONS)

**BIBLIOGRAPHIE**

AJARI N., *Noirceur : race, genre, classe et pessimisme dans la pensée africaine-américaine au XXIe siècle*. Paris, éditions Divergences, 2022.

# BEECH J. (dir.), *White Out*. *A Guidebook for Teaching and Engaging with Critical Whiteness Studies.* Brill, Critical Edition, 2020.

# BOLTANSKI L. et THEVENOT L., *De la justification*, Paris, Gallimard, 1991.

# BRASSINNE J., « Les conseillers à la Table ronde belgo-congolaise » dans *Courrier hebdomadaire du CRISP*, 1989/38-39 (n° 1263-1264), p. 1-62.

# CLETTE-GAKUBA V., « An Attempt at Black Political Subjectivation in a White Institution: The Case of the Royal Museum for Central Africa in Belgium » dans GRŽINIĆ M, PRISTOVŠEK J et UIT S., *Opposing Colonialism, Antisemitism, and Turbo-Nationalism: Rethinking the Past for New Conviviality,* Cambridge Scholars Publishing, 2020, p.48-66.

# DIANGELO R.J., *Fragilité Blanche. Ce racisme que les blancs ne voient pas.* Paris, Les Arènes. 2020.

FERDINAND M., *Une écologie décoloniale. Penser l’écologie depuis le monde caribéen.* Paris, Seuil. 2019.

KISS E., « Moral Ambition Within and Beyond Political Constraints. Reflections on Restorative Justice », dans ROTBERG R. I. et THOMPSON D. (dir.), *Truth v.s Justice. The Morality of Truth Commissions*, Princeton/Oxford, Princeton University Press, 2000, p.68-98.

LUNTUMBUE T.M, « Blanchiment des archives : quelques perspectives de travai*l*.« dans COLLECTIF Colloque International. *Mémoires coloniales. Colonisation/Décolonisation : des mémoires multiples et plurielles du 07 au 08 mai 2022,* MMM, Mons, 2022.

MULUMBA J., « L‘évolué au Congo Belge, l‘homme à l‘identité en pièces » dans *Revue mondiale des fracophonies [en ligne],* 2007.

SARR F. et SAVOY B., *Rapport sur la restitution du patrimoine culturel africain. Vers une nouvelle éthique relationnelle.* Rapport n° 2018-26. Paris, Les Collections du Ministère, 2018.

**PRAGMATIQUES DE LA MÉMOIRE SILENCÉE**

Marie-Fidèle Dusinginze et David Jamar (UMONS)

**MIGRATIONS (POST)COLONIALES : UNE MÉMOIRE PAR LA VIOLENCE.**

La mémoire des opprimés n’est pas le miroir du Congo des Belges. Elle y est irréductible : ses ressorts tout comme son sens et ses enjeux sont différents. A ce titre, il n’y a pas de « partage des mémoires » entre les deux groupes, pas plus qu’un horizon de réconciliation sans réparation.

Nous nous appuyons ici sur des entretiens réalisés auprès de Congolais, Rwandais, Burundais d’origine ou de nationalité qui ont répondu à l’appel du Mons Memorial Museum. Ils ne sont à ce titre pas « représentatifs » des Afrodescendants de Mons. Ils et elles ont trouvé du sens à répondre à l’appel du dispositif, vraisemblablement au nom d’une confiance en ce qu’il permettrait de contribuer à l’amélioration de la condition des Afrodescendants de Belgique. Ils et elles occupent des positions plus stables, en Belgique, que la moyenne de ces mêmes Afrodescendants dans des mondes politiques, culturels, associatifs, voire privés[[13]](#footnote-13).

Les trajectoires sociales des afro-descendants Belges impliqués dans ce projet sont multiples et appartiennent d’ailleurs à des générations différentes (personnes issues des migrations postcoloniales belges et descendants de ces parents). La présence des parents afro-descendants est étroitement liée à une recherche de vie meilleure et à une prise d’opportunité scolaire et académique. Plusieurs d’entre eux, viennent en Belgique par l’intermédiaire de bourses d’étude pour poursuivre leurs parcours scolaires dans des écoles supérieurs en Belgique ou forment très rapidement le projet, après leur arrivée, d’une reprise de ce parcours.

« *Je suis venue ici avec mes enfants car mon objectif était de pouvoir vivre plus correctement. [...]. Mes parents avaient fait des études, ils étaient des gens qui avaient une vie aisée. Du coup, j’ai toujours eu l’image de ce style de vie en tête. Arrivé ici, j’ai d’abord voulu avoir des enfants, puis mon objectif était aussi de continuer mes études parce que j’avais déjà commencé l’université au Rwanda* ». (CN).

La particularité de ces trajectoires tient ici en ceci que les répondant.es lient explicitement leurs trajectoires migratoires au passif colonial : d’anciens missionnaires enseignants belges ont dépeint et vanté un eldorado belge incarnant le pays de tous les droits et le berceau de la démocratie.

« *J’ai traversé 6 pays. [...] Je suis arrivée en Belgique en 2000. Donc, pourquoi la Belgique ? Parce que j’étais à la recherche d’une vie acceptable en termes de droits et de dignité, je ne pouvais que penser à l’Occident puisque dans mon imaginaire, dans l’imaginaire collectif, on se disait que l’Europe, c’est le pays des droits. [...] De plus, [...], comme je connaissais des Belges, vu que j’ai eu un enseignement belge dans mon pays et [...]  je connaissais la langue, je me suis dit, ça tombera bien, je connais bien des Belges, je vais bien m’intégrer* ». (CR).

C’est nourries par cet imaginaire colonial, que ces migrations se réalisent alors que les situations postcoloniales du Congo, du Burundi, du Rwanda, se caractérisent alors par des formes d’instabilités politiques, de difficultés économiques, de précarité et d’instabilité sociales alors que les termes des échanges (post)coloniaux ont contribué au maintien d’une hégémonie belge et européenne, y compris dans le monde académique distribuant des prestiges inégaux entre le nord et le sud du globe. On observe alors des flux migratoires de personnes à haut niveau de qualification.

Comme durant la période coloniale pour les évolués[[14]](#footnote-14), l’accès à une éducation européenne représente une tentative de sortie de formes d’oppression ainsi qu’une ascension sociale pour nos répondant.es, au prix néanmoins d’une éducation européanisée et de ce que Fatou Diome[[15]](#footnote-15) nomme le choc de l’exil, celui de la confrontation avec le racisme systémique dans les états européens.

La colonialité constitue donc bel et bien un type de rapport par lequel l’on arrive en Belgique ; elle est constitutive de l’émigration[[16]](#footnote-16) : elle est ce qui a fait émigrer tout autant que ce qui fait, subjectivement, l’émigré, puis de ce qui fera ingrédient de l’expérience immigrée en Belgique. Il s’agit donc de débuter nos analyses par les récits de ce que fait la colonialité et d’en saisir le sens au présent dans l’expérience du racisme en Belgique, pour enfin explorer les pistes de « réparations » individuelles et collectives de ces violences.

**MÉMOIRES DE COLONISATION**

La mémoire du fait colonial pour les personnes afro-descendantes renvoie à un univers où s’entremêlent des silences et brides de souvenirs violents. Il ne s’agit pas là de la mémoire nostalgique d’un *pays* tel que quitté, il pourrait se fantasmer de manière « figée ». La mémoire du fait colonial s’inscrit d’abord dans des récits de « corps » autant que des récits de ruptures de transmission.

« *On avait écrit son prénom Agnès sur le bras gauche de ma mère, elle avait des tatouages au visage aussi. Elle nous racontait qu’à l’époque les parents marquaient ces tatouages pour que l’on puisse savoir si on avait pris un enfant pendant l’esclavage et faire en sorte qu’il n’oublie pas son prénom.  Les récits de mon père, parlaient d’histoires de punitions que l’on infligeait aux populations qui n’obéissaient pas, ou qui ne faisaient pas les corvées qu’ils devaient faire. Mes frères et sœurs sont plus âgées que moi [...] c’est mon frère ainé qui nous racontait comment l’homme blanc frappait, comment on coupait les mains et ce que ces blancs voulaient à l’époque.  Et personnellement, comme je n’ai pas vécu avec mes grands-parents, ni du côté de ma mère ni du côté de mon père, je n’ai pas vraiment d’histoires à raconter sur ça, parce qu’à l’époque, dans la tradition disons, c’était difficile de rester et de parler avec les parents comme ça. Souvent c’est avec les frères et les sœurs que tu apprends les choses [...] ce sont mes frères et les sœurs, qui m’ont vraiment raconté ces histoires parce qu’à cette époque-là, ils étaient déjà adolescents, mais moi non.* «(A.).

« *Il y en a qui avaient des membres de famille qui avaient les bras coupés, et souvent ils parlaient de la chicote ; que le blanc il frappait, et qu’il demandait beaucoup d’effort aux autochtones ; de travailler sous le Soleil, tout ça, et que c’était aussi pénible pour eux. [...] Ils parlaient aussi du fait qu’ils avaient une structure ; la société était organisée. Ils disaient aussi que les colons ont voulu imposer pleins de choses à la population, et ça aussi c’était difficile [...] ils avaient aussi leurs croyances, et avec la colonisation on a imposé des religions qu’on devait suivre, et nos aïeux ont eu aussi du mal avec ça, parce qu’il fallait couper toutes les spiritualités africaines [...] les blancs appelaient ça ‘fétiches’, [...] donc il fallait laisser tout ça pour prendre ce que le blanc avait apporté* « (A.).

Ces extraits marquent à la fois l’importance de l’histoire longue et des transmissions. Les récits d’exactions circulent dans les familles même si ce n’est pas nécessairement « en ligne directe », de parents à enfants. La violence, contournée dans les histoires des Blancs est ici abordée directement, y compris si on ne l’a pas vécue. Le fait de « ne pas l’avoir vécu » n’est donc pas ici, contrairement à l’histoire des Blancs, une occasion d’une mise en scène de la méconnaissance. Au contraire, une mémoire s’organise ici autour de la destruction, centrée sur les corps et sur les destructions des « objets » plutôt que sur leur récolte comme support du récits (voir texte précédent dans le présent volume). Le caractère irréductible d’une mémoire à l’autre tient bien en ceci : les Blancs construisaient « leur » société et c’est cette construction qui fait transmission alors que les colonisés voyaient, dans ce geste, la leur détruite et ce sont des bribes axées sur les corps et des objets perdus qui font « héritage ».

Concernant les Belges, les souvenirs liés à la colonisation, se font à partir de la nostalgie tant dis que pour les personnes afro-descendants le souvenir est construit à partir de la violence. Bien que, les souvenirs de violences coloniales de nos répondants afro-descendants sont des souvenirs non-vécus directement par ceux-ci, ils existent, d'autant plus que, au quotidien comme nous le rappellerons, les situations racistes existent aussi.

Au titre de ce qui organise cette irréductibilité, l’école apparait comme étant le lieu clé dans lesquelles les populations colonisées ont été sommée d’intérioriser l’ensemble des discours racialistes et infériorisant liés à leur couleur de peau. Dans ces anecdotes, nos répondants parlent d’un système d’enseignement eurocentré, propice à la diffusion des discours vantant une pseudo hiérarchie des races, imprégnant notamment le programme scolaire.

« *L’école au Rwanda, c’était comique. C’était un enseignement à la belge. J’ai appris le français dans un livre qu’on appelait* « *Matin d’Afrique* « *avec pleins d’images, pleins d’idées tout à fait coloniales. Et qui nous faisait toujours comprendre que l’homme blanc est supérieur à l’homme noir et que l’homme noir sera toujours subordonné à l’homme blanc. Et ça, je l’ai intégré longtemps, très très longtemps. [...] . [...] par exemple, pour les calculs, on devait apprendre la vitesse [...] on nous donnait des exercices, d’un train qui quittait Liège et d’un autre train qui quittait Charleroi et il fallait faire des calculs. Et moi, je ne connaissais ni Charleroi, ni Liège. Je n’ai jamais compris le calcul des vitesses parce que Charleroi, Liège, le train ne représentait rien pour moi. [...] Voilà, l’école en Afrique était totalement déconnectée de nos réalités et c’est dommage puisque ça nous a inculqué une infériorisation. Et on est resté longtemps ancré dans cette infériorisation, dans ce désespoir que notre continent ne pourra jamais s’en sortir et dans cette idée de dire que l’Europe, c’est l’eldorado* «(CR).

Ces discours et enseignements expliquent à ces afro-descendants que les blancs sont foncièrement supérieurs aux noirs et où ils apprennent l’histoire des états européens, où l’Afrique est décrite comme étant le terrain de toute la misère et les maux du monde. Mais qui sont alors ces apprenants ?

« *En tout cas à l’école c’était plus un cursus belge, parce que tous les livres. Les livres n’étaient pas écrit par un Congolais ou un Africain.  [...] même la géographie, on étudiait la géographie du monde entier ; l’Europe, l’Afrique… pas vraiment le Congo spécifiquement. Et même quand on regarde le cours d’Histoire, on a à peine parler de la colonisation. On a vu l’histoire de la Première Guerre mondiale et Deuxième Guerre mondiale. Les livres n’étaient pas écrit pour ceux qui ont vécu la colonisation ni par les africains, mais c’est plutôt par les Européens, et les professeurs que j’ai eus, c’était plus des religieuses qui donnaient des cours de religion aussi. On avait le professeur d’anglais, qui était blanc* «*.* (AN).

Ces apprenants sont des enseignants belges, les fameux belges du Congo.  N’est-ce pas finalement là, outre le rapport aux boys, le premier lieu de rencontre entre les répondants belges et afro-descendants ? Or, ce rapport est bel et bien décrit sous la forme de la colonialité, c’est-à-dire du pouvoir épistémologique[[17]](#footnote-17) radicalement asymétrique de définition du groupe colonisé par le groupe colonisateur.

Mais nos extraits marquent aussi une série de silences dans les transmissions. Ces silences ne sont pas du même ordre que les contournements propres à la mémoire des blancs. Comme l’explique la psychologue Malika Mansouri, tous les silences qui traversent ces familles afro-descendantes renvoient également à la condition de colonisé. C’est ici un ensemble de faits traumatiques dont ces silences découlent. Et dans le cas présent, si les ensembles de mots et de récits ne circulent pas, les traumatismes quant à eux circulent, transmis de manière de plus en plus cryptée parmi les descendants de ces populations colonisées1, comme en témoignent les reconstructions par bribes, à partir de ce qui, même si non vécu factuellement, renvoie à l’expérience de la violence. En témoigne l’extrait suivant, par l’une de nos jeunes répondantes afrodescendante.

« *Pour moi, les choses auraient pu tout simplement être fait autrement et pas dans toute cette violence de tout ce qui s’est passé, parce que on fonctionne beaucoup aux souvenirs, on a tendance à croire, parce qu’on s’excuse, qu’on reconnait ce qu’on a fait, les souvenirs ils partent alors que les souvenirs ils sont toujours là. Les souvenirs ils nous marquent au fond de nous. Ce sont des souvenirs tellement forts qu’on peut prendre l’exemple ici : Je n’ai pas vécu cela, il (Samy) n’a pas vécu cela, mais par un souvenir de mon grand-père, qui a été très marqué, cela le marque aussi et me marque aussi alors que l’on n’a pas vécu. On n’était pas là. Mais tellement les souvenirs peuvent être traumatisant, peuvent forger notre identité tout simplement. Donc, je ne me suis jamais posé la question de si je comprenais ou pas parce que je n’ai même pas envie de comprendre, pour moi ce qui s’est passé est inadmissible.* »(FK).

L’extrait manifeste également la relation entre ce blocage de mémoire et l’absence de prise en compte sérieuse, par-delà les excuses mâtinées de contextualisation, trait que l’on retrouve chez les belges du Congo, qu’une telle « politique de l’oubli », y compris étatique, ne permet pas de transcender les enjeux de mémoire et les traumatismes. Le silence d’état ou l’excuse sans conséquences se déploient alors sur les familles qui vont taire ces récits et ce qui explique aussi la circulation discrète des souvenirs au sein des familles.

C’est également de cette manière que nous pouvons analyser les discours de nos répondants rwandais2. Pour nos répondants rwandais, si le Congo incarne symboliquement la violence coloniale belge, si les mutilations appartiennent à cette longue histoire, les souvenirs des répondants belgo-rwandais renvoient également aux partages de récits de violence.

« *Je ne veux pas dire que la colonisation ne concerne que le Congo, [...]  Cette image des européens qui arrivent dans les villages où on les transporte dans les tipis au Rwanda, c’était la même chose. [...]  Comme les rois rwandais, les blancs quand ils sont arrivés, ils étaient aussi portés de cette manière-là*»*.* (CN).

Le passif colonial rwandais renvoie en effet à des violences similaires décrite durant la période du colonialisme Belge au Congo notamment lorsque l’on s’intéresse à l’usage de la flagellation pour punir les populations indigènes par l’intermédiaire de la chicotte. Les silences habitant les récits de nos répondants rwandais renvoient à plusieurs éléments. Un cycle vertigineux des silences s’enclenche. Dans la mesure, où les exactions commises lors de la colonisation au Congo par les Belges peinent à se faire entendre et reconnaitre, ceci conduit au même phénomène de silence parmi les communautés afro-descendantes rwandaises et burundaises.

Par ailleurs, les violences coloniales en particulier commises au Rwanda sont surtout éclipsées par des souvenirs violents beaucoup plus récents liés au génocide Tutsi de 1994, génocide pour lequel le Premier Ministre belge Verhofstad s’était excusé même nos répondants peinent à saisir les conséquences qu’ont pu avoir ces excuses. Les répondants rwandais font alors des liens entre la Belgique et le génocide de 1994. Ce qui est ici mis en exergue concerne l’optimisation par les Belges des hostilités éthiques plongeant le Rwanda dans le chaos de la guerre raciale qu’elle a connu.

« *Par rapport à l’époque coloniale au Rwanda, ça n’a jamais été une question de débat public. J’ai fait mes études secondaires en histoire, on a appris le passé colonial bien évidemment mais c’était sans plus [...], c’est plutôt en terme historique, quand le Rwanda était sous le protectorat belge comme le Burundi et le Congo, c’est plutôt l’implication belge dans la dimension politique qui a polarisé pas mal de tensions au Rwanda.  C’est aussi l’implication Belge qui a fait aboutir le Rwanda au génocide des Tutsi en 1994 et ça on n’en parle pas.  [...]*»*.* (GD).

En l’occurrence ces souvenirs racontés par nos répondants belgo-rwandais permettent d’aborder l’implication du colonialisme dans la destruction des sociétés, royaumes et empires africains à travers le génocide de 1994 et toute la part de violence qu’elle implique.  Ils permettent également d’aborder les rôles postcoloniaux de la Belgique dans la politique de son ancien protectorat.

Comment saisir ces bribes qui insistent au milieu de silences ? Comment saisir que des événements indirectement vécus se mettent à faire mémoire ? C’est qu’il s’agit, malgré le pouvoir de la colonialité, malgré les éventuelles excuses inconséquentes, de ne pas devenir « fou ». Comme le signalait l’une de nos répondantes, rejoignant ainsi les conclusions de l’ethnopsychiatre F. Fanon[[18]](#footnote-18), il n’y a pas de « rationalité » à « comprendre » dans le fait colonial au-delà du désir d’oppression. Pour autant, insister sur les exactions passées est également une manière de parler d’une condition présente, tout aussi « incompréhensible », à savoir les formes de négrophobie systémique, y inclus son déni. C’est ainsi que nos répondants, à propos d’héritages de la colonisation, nous livrent une série de témoignages de ces formes de racisme, dont il s’agit bien, pour eux comme pour nous, de saisir les logiques.

Les expériences raciales que vivent les personnes afro-descendantes, les exposant de ce fait à une existence indigne à cause de leur « race » se réfèrent bien, dans nos entretiens, à une histoire. Dans cette histoire, s’est élaboré tout un dispositif mémoriel raciste (euphémisations, contournements, pouvoir, épistémologique, de définition) qui conditionne les sociétés occidentales, par les traitements inégalitaires que subissent encore aujourd’hui ces afro-descendants belges.

**RACISME ET COLONIALITÉ DE L’ÊTRE**

La colonialité fait référence à un régime de pouvoir qui se déploie avec la modernité : 1492 y fait office de date pivot. Celui-ci ne s’arrête pas avec le processus de décolonisation des années 50-60, mais continue organiser les rapports sociaux de race dans le système monde.

Norman Ajari[[19]](#footnote-19) effectue un diagnostic moderne de la condition noire qu’il définit par l’indigne. Sa réflexion théorique part alors du fait que l’être noir en étant autrement dit, les afro-descendants ont en commun d’être descendant, soit d’esclaves, soit de colonisés. La condition noire est corrélée à un principe de déshumanisation qui se rejoue, d’époques en époques. Les jeunes afro-descendants et leurs parents n’ont de choix que de composer avec cette violence au quotidien. C’est ce que le chercheur Norman Ajari nomme le sceau de l’indignité.  Les formes de construction identitaire des personnes afro-descendantes s’effectuent à travers une socialisation sur fond de violence, où la dévaluation fait partie intégrante d’une réalité quotidienne.

Les afro-descendants interrogés dans ce projet répondent de mêmes expériences d’un rapport racial de domination. Leurs anecdotes donnent irrémédiablement l’impression d’un déjà vu, celui d’expériences dévalorisantes.  C’est ce systématisme qui témoigne de l’existence d’une colonialité vécue. Ces narrations témoignent d’une variété de construction d’expériences négrophobes, secteur par secteur : la peau noire demeure invisible aux yeux de l’état alors qu’elle est paradoxalement excessivement visible lorsqu’il s’agit d’être confronté quotidiennement  aux violences raciales.

La colonialité est bel et bien pluridimensionnelle mais adressée aux mêmes « corps » au long d’une vie : se déploie dans l’existence des personnes afro-descendantes belge, un  système d'oppression d'un groupe racial sur un autre, institutionnalisé à travers des lois, des politiques et des pratiques discriminatoires. Elle surgit, parfois par surprise, à n’importe quel moment de la vie sociale. Il s’agit donc de présenter cette condition necropolitique sous différents angles de la vie sociale.

Dans son chapitre «Exister, c’est exister politiquement » Abdelmalek Sayad[[20]](#footnote-20) articulait, à propos de l’immigration algérienne en France, la liste de ce qui reliait racisme systémique à colonialité. S’agissant d’un enjeu de pouvoir, il la débutait par la question de la citoyenneté, elle-même dépendante des rapports internationaux entre États (post-)colonisataurs et États (pos-) colonisés. S’ensuivaient, en tous domaines (travail, logement, espace public, relations quotidiennes), des formes d’illégitimité de la présence. Les mondes scolaires, professionnels, les concours d’éloquence ou de beauté, la télévision, les moments sorties avec les amis dans les bars, les rencontres amoureuses, tous ces mondes sont alors le terrain d’enjeux raciaux, où nos répondants vivent ces violences raciales.

**Rapports internationaux postcoloniaux**

La question des « papiers » et des rapports internationaux permet donc, très pratiquement, de saisir le rapport entre domination internationale et négrophobie intérieure[[21]](#footnote-21).

« *Bon ben moi je continuais à courtiser Michèle et puis voilà. Et puis [l’Office des étrangers] ils ont refusé d’abord ; ils m’ont dit que je n’avais pas de raison de rester en Belgique puisque j’avais fini mes études. Malgré le fait que j’avais un magasin [...]. Et il [mon avocat] avait ses entrées au niveau de l’office des étrangers [...]. Alors au bout d’un moment il m’a dit ‘Il faudrait que tu quittes le pays, et avoir un nouveau visa pour entrer en Belgique.’ [...] Et la condition c’est que vous devez vous marier tout de suite.’ J’ai dit ‘Mais pourquoi ? Je ne suis pas pressé pour me marier.’ ‘Ah, vous devez vous marier sinon on va croire que c’était un mariage de complaisance, quoi.’* » (M.)

La raison de la présence en Belgique des ex-colonisés est, au mieux, instrumentale. Le mariage avec une Belge fait l’objet de suspicions. La question de la frontière et des papiers constitue bien une ligne de frontière raciale postcoloniale. Cette ligne entretient également des ruptures intrafamilales.

« Ma belle-mère est venue, ce qui a été très difficile, parce que la Belgique est un état structurellement raciste, je tiens à le dire, l’Office des Etrangers n’acceptant pas qu’elle vienne voir sa fille, j’ai dû faire intervenir l’ambassadeur, et la deuxième fois un avocat. » (JS.)

Les répondants opèrent également de tels rapprochements entre condition noire en Belgique et rapports internationaux.

« *J’ai de la famille au Congo. (….) Il y a un vaccin ici, qu’on n’en veut pas. On les a envoyés en Afrique. Ici on les utilise plus. Vous vous rendez compte (..) Quand il y a quelque chose qui n’est pas bon pour eux, c’est bon pour nous.* «  (SK).

« *Des étudiants que nous devions diplômer, une africaine avait des difficultés dans un cours d’hépato médicale. L’enseignant et un médecin posent la question : ‘Qu’est-ce qu’elle souhaite faire après ? Est-ce qu’elle compte travailler ici ou rentrer chez elle ?’. Je n’ai pas compris le sens de la question. J’ai demandé : ‘qu’est-ce que vous voulez dire ? Si elle travaille ici ou si elle rentre chez elle avec son échec ?’. Si elle rentre chez elle, je veux bien lever l’échec et lui permettre de réussir, cependant si elle reste ici, il faut qu’elle représente une deuxième session. [...] cela m’a heurté. Tout le monde trouvait cela normal. Donc, on va considérer qu’il y a des soins qu’une personne n’a pas les compétences pour ici, mais pour là-bas c’est suffisant. Vous vous rendez compte de ce que vous venez de dire. La personne s’est rétractée en disant :* «*je ne suis pas raciste, je vais aider* «*.* (SK).

Apparait dans ces récits la césure entre une présence, non légitime, en Belgique et ce que, ici, l’État congolais doit pouvoir accepter comme légitime « pour lui » selon une modalité dévalorisée.

**Négrophobie structurelle en Belgique**

« *Quand j’ai été confronté dans le monde professionnel ou académique universitaire, là je me suis dit il y a problème. Ce sont des personnes qui sont censées avoir, les clés concernant des aprioris sur le fait d’être différent. Mais il y avait un plafond et on se rendait compte qu’on ne pouvait pas le dépasser* « (SK).

Nos répondants analyse moins le racisme comme le résultat d’une ignorance, mais comme ce qui a pour effet un plafond de verre implicite existant « malgré les savoirs ».

« *Au cours [...] On ne va pas directement nous dire, oui les blancs sont meilleurs que les noirs, etc. C’est plutôt que des blancs vont avoir plus d’avantages que nous. [...] ça n’arrive pas tous les jours mais parfois, on le ressent et on le voit [...].*»(AR).

« On ne vas pas directement nous dire mais… » : cet énoncé suggère qu’en effet, se dire raciste ne fait pas partie des attributs usuels de la blanchité – il s’agit au contraire de le contourner[[22]](#footnote-22). Ceci revient au diagnostic d’une éventuelle égalité de surface où le racisme direct, frontale peine à se faire voir. Néanmoins est évoqué le déploiement d'inégalités raciales à travers des dimensions implicites que les afro-descendants se mettent en capacité de ressentir, de manière systémique, dimensions d’une colonialité perpétuant les dominations raciales.

Ces dominations font d’abord l’objet, outre les situations scolaires précédemment évoquées, d’un diagnostic dans les situations de travail comme le souligne l’extrait suivant.

«*J’ai maitrisé comment utiliser les logiciels et j’ai commencé alors des études d’assistante en pharmacie [...]  Et effectivement, au lieu de faire 3 ans, j’ai fait 2 ans et j’ai pu avoir un travail comme assistante en pharmacie. Mais, le problème : mon patron, il m’a dit ‘je vois que tu es une très bonne préparatrice de médicaments, tu sais bien faire des choses mais malheureusement, je ne peux pas te mettre au comptoir parce que mes clients risquent de ne pas t’accepter et je perdrais mes clients. Mais tu vas rester derrière pour fabriquer des médicaments’* ». (AR).

Dans cet extrait, le patron ne se déclare pas raciste mais use du racisme supposé de ses clients. En découle, une attribution raciale du poste de travail « dans l’ombre » de ce qui fait la profession.

Outre l’école et le travail, c’est la modalité de la présence dans les villes qui fait ensuite l’objet de nombreuses analyses par nos répondant.es. Il s’agit de saisir les relations entre les « discriminations sur les marchés du logement » et les modalités de présence « en rue ».

« *Est-ce que quand vous êtes différent, vous trouvez plus facilement un logement ? Moi-même j’y ai été confronté, j’ai été étudiant ici à Mons. Il fallait par moment, louer un kot. [...]. Si vous êtes noir et que vous voulez un kot, [...] les gens pensent que le noir vit en communauté. Il faut chaque fois que quelqu’un vienne, un européen. Il faut que ce quelqu’un devienne votre garant, témoigne en votre faveur, en disant, une phrase que je n’aime pas,* «*il est comme nous*»*. Ça c’est la phrase, que quand quelqu’un le dit, il ne pense pas que c’est blessant ou c’est quelque chose qui peut faire mal.* » (SK).

Le marché du logement est ici analysé sous le prisme du racisme. Celui-ci prend deux formes conjointes : la première mentionne les difficultés à trouver un logement aux mêmes conditions qu’un demandeur blanc ; la deuxième s’inscrit dans les trucs et astuces destinés à « s’en sortir ». L’expérience, largement partagée, d’un « garant blanc » participe de cette infantilisation « devant témoin »[[23]](#footnote-23) et par l’intermédiaire du témoin pourtant allié devant qui se sentir à la fois redevable et blessé. Le rapport au marché du logement est bien ici aussi un rapport de « pouvoir ».

Ces situations répétées, également à l’occasion de locations sur le marché ordinaire, ne peuvent que contribuer à une racialisation de la ville elle-même opposant les quartiers blancs aux quartiers non blancs.

« *Par moment je discute avec ces jeunes-là, ils se disent :* « *de toute façon cette société ne nous donne aucune chance, pas de perspectives pour nous, parce que si on est en rue, on est en bande, on est des voyous. Tous les stéréotypes. J’ai discuté avec eux et ils se disent :* « *ceux qui sont touchés par rapport à cela [...]*»*. La violence, les bandes urbaines, etc. [...] Ce sont des gens qui ont un problème : où se retrouver ? Ils se retrouvent et ce n’est pas leur faute… dans tout ce qui est, des habitations sociales, etc. une sorte de ghetto, où rien n’est mis en place. Quelque part ils se sentent très mal. Ce que je leur dis c’est :* « *Si vous dites que c’est une fatalité, les choses sont comme cela* « *vous leur donnez raison. Regardez-moi, je ne suis pas différent de vous mais regardez quand même, sans aucune prétention, mon parcours. [...] Combien sur X ? Oui, bien que cela soit, deux-trois. Cela veut dire que c’est possible.* »(SK).

Les réalités raciales s’entrecroisent. L’existence de quartiers ghettoïsés est ici analysée comme résultant d’une ségrégation de classe et de race reléguant les Afrodescendants dans des lieux précaires.  En découlent également les formes de contrôle au faciès ainsi facilités, formes de contrôle signant l’illégitimité *a priori* de la présence[[24]](#footnote-24).

« *Quand tu vas faire une soirée, tu te feras contrôler plus facilement par la police qu’un européen, ça m’est réellement arrivé, ça vient de me remonter.* » (AS).

C’est dans cette mesure que ces populations, ici principalement de jeunes garçons, articulant sur un mode particulier domination de race et de genre (ref), se confrontent au quotidien au déterminisme social, laissant place à peu de possibilités d’émancipation : les modèles de réussite issus de ces quartiers relèvent d’évènements anecdotiques, exceptionnels, y compris dans la bouche de ces derniers.

Ces formes de socialisation au racisme, qui dans le rapport racial font moteur des ségrégation déjà commentées, prennent formes dès le plus jeune âge et se perpétuent à l’adolescence. Elles se marquent par une série d’habitudes prises pour ne pas s’en formaliser. Ce sont ici les relations de face-à-face qui sont analysées. Ainsi, une ligne de couleur, existe, à l’école.

« *Je n’ai pas été totalement mis de côté mais un peu quand même juste à cause de ma couleur de peau. Etant petit, je recevais des blagues, ou quelquefois des moqueries, mais je suis quelqu’un qui aime beaucoup l’humour. C’est très difficile pour me vexer* ». (CM).

La quotidienneté du racisme se poursuit dans les relations « amoureuses ». C’est à ce niveau également que le métissage culturel ne peut pas etre considéré par les belges comme un « horizon » particulièrement atteint dans la société.

« *J’aimais bien un garçon, un jour je vais lui demander s’il veut bien sortir avec moi et il me répond :* « *non, désolé, moi je ne sors pas avec des filles de cette couleur-là* «*. Quand j’étais petite, je ne me suis pas rendu compte de la gravité du propos, c’est en grandissant, en y repensant, mais c’est dingue, c’est super raciste en fait* » (FK).

Cette quotidienneté du racisme dans les relations amoureuses est notamment palpable avec une série d’expériences vécues par nos répondant.es afro-descendan.tes  et les personnes blanches belges osant s’aventurer dans des couples mixtes. Alors qu’on lui pose la question suivante : « *Chris pourrais-tu te marier à une afro-descendante* ? Celui-ci répond : «  *Oui, si je rencontre une congolaise avec qui j’ai de l’affection, je pense que cela arrangerait tout le monde* «*.*  Le fait que « ça arrangerait tout le monde » n’est pas anodin puisqu’il traduit la nécessité dites implicitement de maintenir un certain ordre racial. Cet extrait témoigne surtout de la continuité de l’institution colonialiste puis raciale dans l’histoire de la Belgique y compris en matière de relations inter-individuelles à travers ce que l’on peut nommer un apartheid racial induit.  D’ailleurs, lorsqu'une personne blanche y déroge, celui ou celle-ci peut se voir en expérimenter, brièvement, les effets.

« *Quand on a emménagé à Saint Symphorien, on savait que c’était un certain profil de population. J’ai vite compris que si on n’est pas marié à un Belge, on ne s’intègre pas de la même manière que tout le monde parce que j’étais l’épouse de… [...]. Les gens sont mal à l’aise, ils n’arrivent pas à avoir une relation normale parce que quelqu’un n’est pas comme eux* » (B.).

À travers son couple mixte, B. vit alors une sorte de micro-expérience de l’exclusion et la dévaluation sociale qui accompagne quotidiennement le vécu des personnes noires en occident.  Dans l’entre-soi de la communauté blanche, B. semble se confronter à cause de son couple mixte à une sorte de mépris de race, l’expérience, brève, d’une condition noire.

Ces analyses se transmettent entre générations, comme dans l’extrait suivant où domination de race et de genre s’articulent.

« *J’ai  été à ce premier concours d’éloquence, et je me souviens du que tout le monde me disait ‘tu vas être 1ère !’, et moi j’étais là genre ‘ça y est, pour une fois je vais gagner !’ [...] puis je m’assois à côté de mon père et il me dit ‘tu vas être 3e’, et ça m’a déchiré le cœur, je me dis ‘Comment ça se fait que mon père croit pas en moi ? [...] et il me dit ‘Non c’est parce que je crois que tu mérites la 1ère place, je t’enlève une place parce que t’es une femme et je t’en enlève une autre parce que tu es noire, et c’est comme ça que je me dit que tu seras 3e’. Et j’ai été 3e. ça a été la leçon la plus difficile de ma vie. [...] Mon père m’a dit un jour si tu aurais été un homme blanc ma fille tu serais présentateur télé quelque part’. Et c’est triste de se dire ça parce que parfois on est fatigué un peu de devoir justifier/montrer qu’on a du talent*». (LM).

L’on saisit bien toute l’importance de la construction des mémoires de la colonisation dans ce qu’elles permettent, pour les répondan.tes, d’analyser les situations de violence systémique auxquelles ils et elles font face. Nous allons maintenant voir comment est susceptible de se construire de l’identité ou simplement du vivable en de telles circonstances.

**(RE-)CONSTRUCTIONS ET RÉPARATIONS**

Une première manière de fuir partiellement cette colonialité vécue consiste à tendre vers la norme blanche. Les difficultés de ces tentatives sont particulièrement illustrées par l’expérience du métissage.

« *Par rapport au racisme systémique. Je vais dire que cela, je pense que je peux m’estimer plus chanceuse. Même si je ne pense pas que cela soit vraiment de la chance. Je suis confrontée à un petit peu moins étant métisse et non pas totalement noire de peau* «.

Fatalement, il y a derrière cette condition métisse, l’idée selon laquelle, collorisme, l’on vit moins de de négrophobie, en raison d’une apparence plus proche de la norme blanche. Néanmoins, derrière cette attribution métisse existent des oscillations raciales, au plus près des corps, comme ci-après concernant les cheveux.

« *C’est-à-dire que, je me souviens, quand j’étais petite, j’allais faire les courses avec ma maman et il y avait des femmes que l’on ne connaissait pas dans le magasin qui se permettaient de toucher mes cheveux en disant :* «*ça doit être tellement compliqué des cheveux comme cela ! Ça doit  être l’enfer !!!*»*.*

« *Ils se sentent Belges, ils savent qu’ils sont métis, de toute façon mais la société leur renvoie une autre image. [...] leurs copains les appellent* « *les noirs* «*, en parlant d’eux. [...]. Pour eux, un métis, c’est un Noir. Mes fils ont subi du racisme, ça c’est clair.*» *(*B. et T.)

« *La situation où j’ai vraiment pris conscience du racisme, c’est il y a deux ans quand j’ai eu la chance de participer à Miss Belgique et que je me suis retrouvée en finale. Quand c’est sorti dans la presse et que j’ai vu les commentaires, c’était le choc. Je ne m’attendais pas à cela. Des :* «*Mais comment c’est possible qu’elle ne soit pas belge et qu’elle représente notre pays ? Mais, elle n’est pas blanche, pourquoi elle nous représenterait ? Elle ne vient pas d’ici, pourquoi est-ce que ce serait ma Miss ?*» *Ça me  blesse. Ça vous fait mal, parce que je suis belge, et je suis née ici. Je me sens tout autant belge que congolaise. Donc, je ne vois pas pourquoi je ne pourrais pas représenter mon pays parce que j’y ai grandi, j’y ai passé ma vie, ma famille est ici, enfin une partie. Mes amis sont ici. Pourquoi je ne pourrais pas représenter mon pays, en plus mon pays je l’aime* «*.* (FK)*.*

C’est en tant que non blanche qu’e F. fût attaquée sur les réseaux sociaux pour sa légitimité à représenter Mons ou le Hainaut et non en tant que non-noire. Il y a derrière cet extrait l’existence d’une incompatibilité entre son identité perçue par le monde blanc et sa réalité identitaire de notre répondante dans laquelle elle se définit autant Belge que Congolaise.

Les éventuels et hasardeux horizons de « blanchiment » butent alors sur l’anti-noirceur, attribuant noirceur à non blanc, quitte à ce que l’identification métisse face également l’objet d’une méfiance de la part d’Afrodescendan.tes en tant qu’ils et elles subissent de plein fouet l’anti-noirceur. Le métissage ne constitue donc pas l’horizon de la réconciliation, pas plus qu’un « simple » entre-deux multiculturel mais s’inscrit dans un rapport racial de domination, une ligne de couleur (ref), ici mise en récit.

Une deuxième manière de prendre prise sur cette colonialité, consiste à se construire une identité afro-belge. Tou.te.s  évoquent non pas une identité mais des identités qui les constituent, à partir des lieux de naissances, des lieux de socialisation anciens ou récents, de l’origine, du sexe ou du genre.

« *Moi, j’ai plusieurs identités. Ma première identité, c’est que je suis une femme. C’est celle qui prédomine toutes mes autres identités. Ma deuxième identité, je suis noire. Et ma troisième identité, c’est que je suis africaine. J’en ai d’autres : celle d’être belge, d’être montoise, d’être maman mais c’est des identités très diversifiées, très multiples* »*.* (CR)*.*

D’un côté, ce caractère multiple est interprété comme une richesse culturelle ; d’un autre, cette mixité se teinte d’abord d’un sentiment de douleur profond découlant de la violence qui noue la relation entre la Belgique et ancien empire coloniaux dont leur présence est le fruit. Cette relation est alors dite « toxique ».

« *Je me sens quand-même issue d’une relation toxique entre la Belgique et le Congo, mais reconnaissante d’avoir pu exister [...] je suis un résultat de la Belgique et du Congo, [...] et voilà et  il y a des histoires qui passent par la douleur mais nous les jeunes afro-descendants on est le produit de cette rencontre, il ne faut pas l’oublier, [...] et je sais que beaucoup ne supportent pas d’entendre [...] mais il y a des parties des chapitres qu’on n’aime pas, mais je suis aussi le produit de cette histoire-là en fait, et mes frères aussi le sont. Mes parents peut-être ont ce sentiment d’avoir subi, mais moi je suis un produit* «*.* (LM)

Autrement dit, bien que nos répondants s’identifient comme belgo- rwandais, congolais, burundais, ceux-ci évoluent dans un double monde culturel, où leur « pays d’accueil », à savoir la Belgique, questionne systématiquement la légitimité de leur présence, ne fût-ce que par les questions répétées à propos de leurs origines, questions réactivant systématiquement cette altérité pour la lier à cette identité noire.

Cette violence qui découle de l’histoire coloniale, sur laquelle les afro-descendants construisent leurs identités, renvoie à ce qui est analysé comme un refus de la société belge d’admettre la légitimité des récits des populations post-coloniale afro-descendantes. L’anthropologue Aymar Bisoka (ref) a d’ailleurs posé avant nous, l’impossibilité pour les Belges noire ou métisse de pouvoir se ressentir exclusivement belges, en raison du caractère périphérique de la place qui leur est laissée, comme cela a été mentionné plus haut, à partir d’entretiens pourtant réalisés auprès d’Afrodescendants étant parvenu à négocier une existence dans les mondes académiques, associatifs et culturels, et en l’absence d’entretiens réalisés auprès, par exemple, de jeunes victimes de violences policières, d’adultes ayant connu l’expérience carcérale, de travailleurs des secteurs informels, de sans-papiers, etc.

En l’absence de reconnaissance de ces récits, c’est en posant le regard sur leurs origines africaines que nos répondants peuvent chercher à comprendre ce qu’il en est de ce qui est. Autrement dit, comprendre sa place et sa condition en Belgique en tant qu’Afro-descendant nécessite tourner le regard vers l’Afrique, de creuser dans cette mémoire coloniale. Le travail de mémoire de ces populations afro-descendantes se trouve dans l’histoire coloniale de la Belgique : pillages, extractions, destructions de modèles sociaux permises par une idéologie racialiste se répercutant au présent. Interroger cette mémoire peut permettre alors de faire résilience, les cris silencieux peuvent s’expliquer, les tourments s’apaiser.

Ces opérations sont donc bel et bien des opérations de santé mentale, un enjeu de lutte aurait dit Fanon[[25]](#footnote-25) contre la destruction psychique que celle-ci peut entraîner pour les subjectivités non blanches. Fatigue, tristesse, impuissance, révolte sont les sentiments que bons nombreux de nos répondants évoquent lorsqu’ils partagent ces expériences raciales violentes qu’ils vivent au sein de la société Belge. C’est ce que nous montrent d’ailleurs ces extraits d’entretien entre un fils et sa mère.

« [à propos du racisme] *J’ai un peu un sentiment de révolte mais quand je me dis, qu’est-ce que je peux faire, il n’y a pas beaucoup d’options, si tu vois ce que je veux dire. Je préfère en rigoler avec quelques amis. Mais la plupart du temps, quand ça arrive, je me sens un peu impuissant par rapport à la situation.* [...] ». (AR).

« *Mais je découvre tous les jours que des gens peuvent être bien intentionnés mais culturellement, le racisme est tellement ancré qu’à un certain moment, on devient impuissant. J’ai pris ça, ce truc-ci qui s’appelle* « *négrita* «*. Ce n’est pas du rhum, c’est un truc pour nettoyer qu’on utilisait déjà à l’époque coloniale et après, pour nettoyer les casseroles, qui s’appelle* « *négrita, ça va seul* «*, avec le visage d’une femme noire. Ce genre de symbole, ils sont partout et multiples, c’est comme ça que le racisme s’est inscrit dans la culture belge.* «*.* (CR).

« J*e me suis intéressée à ‘L’exposition universelle de 1958’. Comment représenter le Congolais ? Vous avez l’image de cela. Des sauvages que l’on met en cages, etc. Cela c’est deux ans avant l’Indépendance. C’est incroyable. Quand j’ai vu cela, je me suis dit :* « *Ce n’est pas possible !* «*. L’objectif, c’était quoi ?* «(FK).

« Ce n’est pas possible ! » marque bien le double mouvement de conjuration de la folie. Il s’agit bien de la rejeter du côté de l’oppresseur, d’en marquer l’irrationalité profonde par-delà toute contextualisation. « En rire » relève, à une échelle plus quotidienne, d’un geste semblable, susceptible de caractériser les Blancs. Faire relation entre ces différentes formes d’irrationalité consiste bien en une tentative de ne pas y perdre pieds et nécessite de remonter dans le passé colonial. Cette remontée au passé colonial est, dans nos entretiens, plutôt le fait de la « deuxième » génération, nés le plus souvent en Belgique. C’est cette génération qui génère des reconstructions de mémoires dans les interstices des silences de leurs parents, voire qui font parler leurs parents.

Une troisième manière de contrecarrer les conséquences de cette condition, consiste à, par la « représentation », mettre en lumière des afro-descendants s’inscrivant dans des trajectoires positives et des postures de dignité.

« *Beaucoup de parents viennent me dire:* « *ça nous fait du bien de voire quelqu’un qui est issu aussi de ce côté afro-descendant qui a trouvé sa voie et qui excelle dans ce qu’elle fait’, [...] Tu sais pas le bien que ça m’a fait de te voir au JT à 13h, d’allumer ma télé et de voir une femme noire qui parle bien, qui est vue pour autre chose que le côté un peu industrie où on va beaucoup parler des formes etc., mettre en avant/dénuder la femme, [...] tu es habillée et on t’a appelée pour ton cerveau, ta manière de réfléchir [...] me voir à la télé pour ces personnes-là  c’était vraiment limite une guérison* ». (LM).

C’est bien encore une fois de soin et de santé psychique dont il s’agit ici, dans un rapport de lutte pour la dignité. Si ces questions de représentation paraissent si importantes pour nos répondants c’est parce qu’elles sont le reflet de la dénonciation d’une invisibilité des personnes.  Avant même de s’inscrire dans des postures positives et dignes, il faut être visible, visibilité vécue comme ce qu’il s’agit d’arracher, malgré le « plafond de verre » institué mentionné plus haut. Il s’érige alors au sein de ces communautés afro-descendants des modèles, ces modèles sont parvenus à passer entre travers de ce plafond de verre.

Nos répondants enfants d’immigrées afro-descendants sont pour la plupart, des personnes proches de mondes professionnels socialement valorisés. Ils et elles incarnent ces figures de représentations positives dans la région de Mons. Ils et elles se perçoivent comme susceptibles de permettre « d’ouvrir les portes » à d’autres afrodescendants. Ce constat s’appuie bel et bien sur une analyse d’une négrophobie prégnante.

« *Si je retourne en arrière, on va commencer par Joelle Kapompole, Didier Muzalia, je parle des gens qui sont ici, Khadija Nahime. On en a eu pas mal et qui finalement vont ouvrir la porte à d’autres engagements Dernièrement, on a quand même un jeune qui s’est aussi engagé, qui est issus des minorités [...]  Chris Masaki ou des choses comme cela. Il y a une porte qui s’ouvre*»*.* (FK).

Ce rôle de modèle en contexte de stigmatisation s’accompagne d’un vécu, celui de l’absence de droit à l’erreur, vécu que nous pourrions nommer « charge mentale » à l’égard du rôle communautaire.

« *Quand vous occupez un poste à responsabilité, [...] et que vous êtes issus d’une minorité, Vous êtes toujours plus regardé que quelqu’un d’autre. Une des difficultés que j’ai pu avoir dans mon parcours c’est de devoir me dire que : les gens comme moi, n’ont pas droit à l’erreur. Quelque part cela met une pression. Que l’on n’ait pas droit à l’erreur, cela veut dire que, si vous vous ratez, en tant qu’individu, ça peut avoir de l’impact sur tous les gens qui vous ressemble, au niveau de la leur couleur* «(SK).

Ces postures sociales de modèle les font représentants et espoir d’une communauté avec pour mission le fait de « rendre », d’ouvrir les portes, situation qui, en même temps, est analysée comme un pari d’autant plus difficile qu’est reconnue la faible probabilité d’obtenir de telles positions.

«*Regardez-moi, je ne suis pas différent de vous mais regardez quand même, sans aucune prétention, mon parcours. Après effectivement ma réussite représente combien sur X ? Oui, bien que  ça arrive  qu’à deux-trois. Cela veut dire que c’est possible.*»(SK).

Cette élite noire est porteuse d’une réalité ambivalente soulignant le caractère capital de l’existence de modèle pour la communauté, en vue de pouvoir se baser sur des inspirations positives, pour produire une image plus positive de soi, mais remarquant en même temps le faible nombre des modèles, force statistique de la reproduction du rapport de race.

Une quatrième manière de lutter contre les formes contemporaines de négrophobie consiste en la formulation de revendications. Elles portent le nom de « réparations », lettres par ailleurs inscrites en rouge, au dos d’un buste du Roi Baudouin, à Bruxelles.

**RÉPARATIONS !**

Pour appréhender le soin de soi déployé par les répondant.es, il faut saisir des discours exprimés au sujet des réparations pour la colonisation. Que peut bien signifier ce terme à l’aulne des destructions (post)coloniales.

« *J’ai l’impression qu’on est beaucoup dans une société du désolé, je reconnais que. Un moment il faut dépasser ce stade* «(FK).

Les formes de réparation par l’excuse ne peuvent être qu’insuffisantes, en ce qu’elles refermeraient le passé comme une période « morte » et sans conséquences. En ce sens, comme le proposait à Mons, l’historien (African Studies) Didier Gondola[[26]](#footnote-26); le terme de réparation ne signifie pas « clôture de comptes », par ailleurs insolvables. Mais ce n’est pas, contrairement à ce qui organisait la mémoire des Belges du Congo (voir ici même « Le Congo des Belges »), en raison de cette insolvabilité, que le travail ne pourrait pas être entrepris.

« Réparations ! » se met à concerner tout autant les réparations et résiliences individuelles et communautaires en de multiples dimensions, ingrédient de situations les plus diverses : dans les relations internationales, dans l’espace public, par l’instauration de commissions ouvertes et publiques telles celles de l’Ubuntu Sud-Africain (dont le caractère public, autant que les récits situés des oppresseurs, acteur par acteur, se différencient des commissions parlementaires belges[[27]](#footnote-27)). Les extraits ci-dessous nous en parlent.

« *Il y a eu en Afrique du Sud, finalement cela peut être un bon exemple, cette commission qui a essayé, par rapport à l’apartheid de mettre à plat les choses. Il y a eu le regret de Monseigneur Desmond Tutu, qui s’en est occupé. Mais, c’était une bonne chose de pouvoir dire, on parle de tout, sans tabou. On met les choses à plat* «(SK).

Au niveau collectif, les réparations supposent en effet une responsabilité belge au sens de « répondre de ». C’est ce qu’indique l’extrait suivant, qui, en miroir des formes de contournement mémoriel des récits blancs, exige plutôt une prise d’acte des éléments familiaux ayant participé de la colonialité. Dans la bouche de notre répondante, le crime colonial est spectral plutôt qu’identifier aux seuls « pires acteurs » ou aux « autres acteurs » :

« *Parce que, à partir du moment déjà, où tu as telle position, ça c’est une première chose et deuxièmement, mais si tu savais. Pourquoi se dédouaner ? Pourquoi rejeter la faute sur d’autres personnes ?  Pour moi, tant que l’on n’aura pas passé ce stade, on ne peut pas m’incriminer, c’est la faute d’un tel, … Il faut arrêter de chercher des boucs-émissaires et des excuses*. » (FK)

« *Si demain, les ayants-droits, si on prend l’histoire des mains coupées, on peut remonter là. Là, il y a des réparations matérielles. Il y a tout ce qui est individuel. Je pense qu’il faut aller pouvoir réparer au niveau civil aux ayants-droits ou aux personnes qui sont encore en vie* » (SK)

Ceci implique une ouverture de la question contemporaine des réparations, et de leurs effets possibles sur une facilitation de la construction de l’image de soi, non pas seulement d’un point de vue symbolique mais également, et peut-être avant tout, matériel. C’est ainsi le cas des relations internationales et des institutions universitaires aux prestiges inégaux :

« *Est-ce que la Belgique trouve cela normal qu’il y ait des jeunes étudiants qui sont au Congo et qui se sentent obligés de venir étudier chez nous pour avoir un diplôme de qualité ? Pour pourvoir suive un enseignement de qualité. Pour moi, ce sont des choses qui ne sont pas normales*.» (FK).

Il en va de même des relations internationales entre États et du respect des États les uns par les autres, tout comme des dénonciations effectives, sans avoir à en assumer la charge de la preuve, des formes de racisme.

Il ne s’agit pas uniquement d’une abstraite demande de justice. Transparait aussi des entretiens de nos répondants cette notion de perte d’africanité, de vide identitaire, d’incomplétude, qu’il est impératif à combler pour renouer avec une double identité apaisée.  Laetitia parle de conflit identitaire et sa quête de retrouver un équilibre. CM parle d’un vide à combler face à ces origines africaines et CR évoque quant à elle, un devoir de transmission d’une culture africaine qu’elle doit donner à son fils en tant que mère afro-descendante.  Ce besoin de reconnexion agit en réponse à tout un processus de déracinement aux origines culturelles, qui s’inscrit dans le vécu en société de nos répondants afro-descendants. Ce besoin de combler ce vide suppose un travail de reconnexion au continent qui serait d’autant plus facilité si les processus belges de réparation étaient en cours et multiples. Renouer avec ces origines, dans un contexte de colonisation, c’est également, nous y avons déjà insisté, reprendre prise sur les violences coloniales : expliquer, mettre les mots sur les souffrances du présent à partir des maux passés, mais pas à vide, dans des revendications de réparations donnant sens, dignité, à ces constructions mémorielles, loin de se réduire à une quelconque mode postmoderne.

« *La question des réparations pour la colonisation est une question hautement politique [...] elle doit être d’abord travaillée [...] . Moi, je pense que dans la réalité des choses, la réparation, elle est extrêmement importante [...]. Parce que si on devait réparer les vies humaines détruites, brisées, il n’y a pas de prix. La Belgique ne pourrait jamais, jamais réparé ce qu’elle a détruit. [...] En termes de réparation, il devrait y avoir ne serait-ce que qu’une reconnaissance politique de ce qui s’est passé [...] En termes de réparation, je vois que ça devrait passer par des symboles, de demandes de pardon, d’excuses, de reconnaissance et d’essayer au moins d’établir au moins des conditions de coopération sur base égalitaire.* «*.* C.R.

La reconnaissance de cette histoire coloniale revendiqués par les répondants afro-descendants sont un moyen de négocier une sortie de l’humiliation vis-à-vis de ce passé vécu par leur père, mère, leurs aïeux et aussi dans leurs vécus actuels dans la société Belge, à condition, politique en de multiples affaires, que celle-ci permette d’établir des « conditions égalitaires » afin que l’excuse n’épuise pas la question. Rien de moins.

**PRAGMATIQUES DE LA MEMOIRE SILENCÉE.**

La mémoire coloniale et les identités sont liées et c’est l’étude de la place qu’occupent les afro-descendants de Belgique qui permet d’en rendre compte. La compréhension de la construction identitaire des afro-descendants ne donne pas lieu à une investigation et une compréhension aisée, elle donne plutôt accès à un retour dans l’histoire. Cette histoire se situe dans le passé colonial complexe à aborder.

La construction des afro-descendants se réalise au regard de plusieurs degrés de violence. Elle part d’un héritage mémoriel colonial traumatique transmis de génération en génération dans lequel la constitution d’un soi se réalise aussi à partir d’une haine de soi. Celle-ci, enseignée partout, à l’école, dans l’espace public ou encore dans les relations inter-individuelles finit alors par être intériorisée au sein de la communauté noire. L’analyse de ce qui n’est pas dit chez nos répondants permet également de prendre conscience de cette construction identitaire afro-descendante qui se réalise sur fond de violence. Les silences traduisent l’existence d’une mémoire qui s’est construite sur un traumatisme majeur provoqué par la violence coloniale. Les récits familiaux tout aussi silencieux autour de cette mémoire coloniale ne sont en réalité que le produit d’un silence d’État posé sur ce passé coloniale. Bien qu’elles soient silencieuses sur certains aspects, la mémoire des opprimés s’exprime autrement.

La mémoire des opprimés s’active à partir des problèmes présents. Ceux-ci relèvent de la négrophobie structurelle belge par ailleurs reconnue par l’ONU[[28]](#footnote-28) mais qui au regard de l’inactivité de l’État, continue à opérer sur la forme d’une racisme sourd.

En la matière, il faut, analytiquement, faire « confiance » à une telle mémoire. Celle-ci ne peut qu’aller puiser dans l’histoire longue de la colonisation ce qui est susceptible de rendre compte des situations présentes. Il ne s’agit donc en rien d’une quelconque coquetterie identitaire comme les pourfendeurs du « wokisme » semblent l’avoir décrété. Il est plutôt question de faire exister un rapport de race et de pouvoir, au quotidien, y survivre. C’est dans cette mesure que la façon dont sont traités les afro-descendants belges marque la permanence des éléments de la colonialité qui a gouverné le régime de pouvoir belge blanc dans sa décision de procéder à la hiérarchisation de l’humanité. Autrement dit, du point de vue cette mémoire, la condition des populations noires afro-belges ne déroge pas aux traitements de ceux-ci durant l’époque coloniale mais elles prennent des formes contemporaines

Bien que ces afro-descendants mènent une existence exposée à plusieurs degrés de violences, ils n’en demeurent pas seulement victimes. À travers différentes formes de stratégies collectives et individuelles, ils tentent de, agencéité, sortir de cette condition d’oppression : autant de résiliences visant à sortir de cette posture de dominés, de mener une existence digne. L’un de ces moyens, particulièrement visibles parmi les entretiens de nos répondants, se déploie autour du caractère capital des modèles issu.es de la communauté. Ces figures inspirent, permettent des projections plus positives de soi et de sa communauté, font appui dans les luttes, bref constituent est un moyen de contrebalancer la haine de soi par la culture d’un amour de soi.

C’est bien en ce sens que les revendications de « réparations » prennent sens, non pas comme une opposition aux stratégies individuelles et/ou communautaires, mais comme l’un de ses ingrédients, un ingrédient de soin et d’existence en Belgique. Aborder ces questions de réparations permet aussi de transcender ces enjeux de mémoire. En ce sens, et cela n’a rien d’un quelconque choix pour qui est opprimé, exister, c’est finalement bien, exister politiquement, quelle que soit l’incomplétude de cette existence à un moment, celui-ci, donné.

Marie-Fidèle Dusingize (sociologue - UMONS) et David Jamar (sociologue – UMONS)

**BIBLIOGRAPHIE**

ADAM I., DEMART S. et SCHOUMAKER B., *Des citoyens aux racines africaines : un portrait des Belgo-Congolais, Belgo-Rwandais et Belgo-Burundais*, Fondation Roi Baudouin, 2017.

BISOKA A.N. et JAMAR A., « Pacification du passé colonial belge : auto-érotisme et décentrement décolonial », dans *Mediapart,* 10/02/2022.

BISOKA A.N. et JAMAR D., « Junior Masudi Wasso et la ligne raciale dans la frontière postcoloniale », *Mediapart*, 21/10/2021.

DIANGELO R.J., *Fragilité blanche. Ce racisme que les blancs ne voient pas.* Paris, Les Arènes. 2020.

DIOME F., *Le Ventre de l’Atlantique,* Paris, Éditions Anne Carrière, 2003.Fanon F., *Les damnés de la terre*, Paris, La Découverte, 2004.

GOFFMAN E., *Asiles: études sur la condition sociale des malades mentaux et autres reclus,* Paris, Minuit, 1968.

GONDOLA D., « Peut-on réparer la colonisation ? Remue-mémoire, silences, amnésies et délétions. » dans COLLECTIF Colloque International. Mémoires coloniales. Colonisation/Décolonisation : des mémoires multiples et plurielles du 07 au 08 mai 2022, MMM, Mons, 2022.

MULUMBA J., « L‘évolué au Congo Belge, l‘homme à l‘identité en pièces » dans *Revue mondiale des fracophonies [en ligne],* 2007.

SAYAD A., *L’immigration ou les paradoxes de l’altérité*, Bruxelles, De Boeck, 1991.

**ÉPILOGUE**

Marie-Fidèle Dusingize (UMONS) et David Jamar (UMONS)

Les afro-descendant.es répondant.es de ces études, sont proches de mondes culturels comme académiques, politiques et associatifs. Ils et elles incarnent des mémoires recouvertes dans laquelle et s’expriment à partir d’une mémoire dominée. Ce sont leurs positions obtenues, de « rescapé.es»[[29]](#footnote-29) qui leur ont permis de répondre à l’invitation du Mons Memorial Museum. D’un autre côté, nous avons affaire finalement à des ex-colons et/ou descendants de colons soucieux d’entamer des discussions sur la colonisation. Nous pouvons alors nous interroger sur la raison pour laquelle nous avons traité la mémoire des colons blancs ? Travailler sur cette mémoire en particulier permettrait ici d’établir un ensemble idéal-typique de réponses et réactions blanches au mouvement décolonial. L’échantillon de Belges du Congo participant à ce projet ne constituerait pas un groupe si différent, porteur d‘une parole excentrique par rapport à d‘autres discours circulants, voire à de postures institutionnelles héritées à l’égard de cette histoire coloniale belge. Une anthropologie des blanchités belges reste à faire.

Lorsqu’on s’intéresse aux acteurs afro-descendants de ce projet, on se rend compte que l’on s’adresse à une élite, pour la simple et bonne raison qu’il s’agit du public qui peut se permettre de répondre à la question institutionnelle des mémoires coloniales. De ce fait, il existe un public que ce type de dispositif n’arrive pas à atteindre. Ce dysfonctionnement est explicable par les prises du projet et du dispositif lui-même.

On peut alors considérer que cette élite noire se fait porte-paroles d’un ensemble invisible afro-descendant muselé par les formes de négrophobie structurelle. Ceci ne décrédibilise en rien leurs propos mais nous permet d’insister sur le caractère non neutre des gouvernances institutionnelles blanches et de leurs modes de participation. Ici encore, des analyses de ces formes sont à faire.

A partir des matériaux que nous avons reçu, nous aurions pu être tentés de mettre en scène une forme de conflit des mémoires jouant d’égale à égale entre répondants blancs et afro-descendants. Rien dans ce que nous avons récolté ne nous le permettait.

L'asymétrie propre à la violence coloniale est palpable à travers le rapport aux souvenirs. Les mémoires sont reconstruites, par morceaux et par questions, depuis la violence pour les Afro-descendants alors que les répondants belges eux, reconstruisent leurs souvenirs à partir de la nostalgie d’un espace qu’ils ont sentis « leurs ».

La lecture des entretiens de nos répondants afro-descendants nous donne accès à une série d'analyses reliant, par leurs effets destructeurs, colonialité et racisme. En conséquence, les questions de réparations deviennent centrales. Les discours blancs y répondent par toute une série d’euphémisations et d’évitements enfermant le passé dans un contexte réputé ancien, sans autre conséquence que celle d’en faire un leg présentable. C’est cette coupure historique que l’on peut nommer ici *blanchité* que nous avons appréhendé par une sociologie des silences, renvoyant aux longs silences institutionnels belges, quitte à au détour des discours, insister en creux sur les bienfaits de la présence belge, qui fût bien coloniale, au Congo. En tout état de cause, les réalités vécues sont divergentes. Quelles en sont alors les conséquences de ces politiques ?

Que nous en dit le croisement de ces récits? Tandis que nos répondants afro-descendants prônent la transparence en ce qui concerne le passé colonial souhaitant lever le voile sur les horreurs de la colonisation, et les conséquences néfastes qu’elle a engendrées, et demandent réparations, les répondants blancs bien qu’ils reconnaissent timidement certaines atrocités de la période coloniale, ne peuvent s’empêcher de mettre en avant les supposés bénéfices et contributions qu’elle aurait amené sur les terres africaines, rendant toute relative la question des réparations et garantissant par-là la continuité d’un discours historique et familial dépourvus de honte. Cette vision refusant la prise en charge des conséquences des réalités historiques contribue aux troubles identitaires chez les peuples colonisés, situation générant d’autres silences, ceux de qui n’a pas sa place. Comment et pourquoi faire histoire alors autrement que par effraction ?

Pendant que les dénis d’état se perpétuent, les Afro-descendants demeurent les victimes d’un système colonial de domination de race dont ils subissent les effets matériels, physiques et mentaux. La question institutionnelle des mémoires coloniales met en évidence que nous sommes finalement, au cœur d’enjeux finalement très contemporains lorsque l’on parle de colonisation et de mémoire. C’est bien en raison du contemporain que surgissent les dénonciations des horreurs passées. Il est dès lors impossible d’interroger cette histoire coloniale, sans évoquer les questions présentes d’identités, d’imaginaires, de politiques actuelles à l’égard de ces populations. Et impossible d’envisager le contemporain sans en référer à cette histoire.

Marie-Fidèle Dusingize (sociologue - UMONS) et David Jamar (sociologue - UMONS

1. BOLTANSKI L. et THEVENOT L., *De la justification*, Paris, Gallimard, 1991. [↑](#footnote-ref-1)
2. KISS E., « Moral Ambition Within and Beyond Political Constraints. Reflections on Restorative Justice », dans ROTBERG R. I. et THOMPSON D. (dir.), *Truth v.s Justice. The Morality of Truth Commissions*, Princeton/Oxford, Princeton University Press, 2000, p.68-98. [↑](#footnote-ref-2)
3. ## LUNTUMBUE T.M., « Blanchiment des archives : quelques perspectives de travai*l*. » dans COLLECTIF *Colloque International.* *Mémoires coloniales. Colonisation/Décolonisation : des mémoires multiples et plurielles du 07 au 08 mai 2022,* MMM, Mons, 2022.

   [↑](#footnote-ref-3)
4. SARR F. et SAVOY B., *Rapport sur la restitution du patrimoine culturel africain. Vers une nouvelle éthique relationnelle.* Rapport n° 2018-26. Paris, Les Collections du Ministère, 2018. Voir également et notamment en Belgique CLETTE-GAKUBA V., «An Attempt at Black Political Subjectivation in a White Institution: The Case of the Royal Museum for Central Africa in Belgium« dans GRŽINIĆ M, PRISTOVŠEK J et UIT S., *Opposing Colonialism, Antisemitism, and Turbo-Nationalism: Rethinking the Past for New Conviviality,* Cambridge Scholars Publishing, 2020, p.48-66. [↑](#footnote-ref-4)
5. Voir à ce sujet l’installation PeoPL de Laura Nsengiyumva, <https://www.youtube.com/watch?v=kmFHM0RUAWY>. [↑](#footnote-ref-5)
6. Pour une introduction, voir BEECH J. (dir.), *White Out. A Guidebook for Teaching and Engaging with Crtitical Whiteness Studies*, Bill, Crititical Edition, 2020. [↑](#footnote-ref-6)
7. Voir DUSINGIZE M.-F. et JAMAR D., « Pragmatiques de la mémoire silencée » dans ce même volume. [↑](#footnote-ref-7)
8. Voir AJARI N., Noirceur : race, genre, classe et pessimisme dans la pensée africaine-américaine au XXIe siècle. Paris, éditions Divergences, 2022. [↑](#footnote-ref-8)
9. FERDINAND M., *Une écologie décoloniale. Penser l’écologie depuis le monde caribéen.* Paris, Seuil. 2019. [↑](#footnote-ref-9)
10. Voir à ce sujet, MULUMBA J., « L‘évolué au Congo Belge, l‘homme à l‘identité en pièces » dans *Revue mondiale des fracophonies [en ligne],* 2007. [↑](#footnote-ref-10)
11. DIANGELO R.J., *Fragilité blanche. Ce racisme que les blancs ne voient pas.* Paris, Les Arènes. 2020. [↑](#footnote-ref-11)
12. Voir à ce sujet BRASSINNE J., « Les conseillers à la Table ronde belgo-congolaise » dans *Courrier hebdomadaire du CRISP*, 1989/38-39 (n° 1263-1264), p. 1-62. [↑](#footnote-ref-12)
13. ADAM I., DEMART S. et SCHOUMAKER B., *Des citoyens aux racines africaines : un portrait des Belgo-Congolais, Belgo-Rwandais et Belgo-Burundais*, Fondation Roi Baudouin, 2017. [↑](#footnote-ref-13)
14. MULUMBA J., « L‘évolué au Congo Belge, l‘homme à l‘identité en pièces » dans *Revue mondiale des fracophonies [en ligne],* 2007. [↑](#footnote-ref-14)
15. DIOME F., *Le Ventre de l’Atlantique,* Paris, Éditions Anne Carrière, 2003. [↑](#footnote-ref-15)
16. SAYAD A., *L’immigration ou les paradoxes de l’altérité*, Bruxelles, De Boeck, 1991. [↑](#footnote-ref-16)
17. Voir par exemple MIGNOLO W., « Géopolitique de la sensibilité et du savoir. (Dé)colonialité, pensée frontalière et désobéissance épistémologique », dans *Mouvements*, 2013/1 (n° 73), p. 181-190. [↑](#footnote-ref-17)
18. FANON F., « Racisme et culture », dans *Présence Africaine*, 2002/1-2 (N° 165-166), p. 77-84. [↑](#footnote-ref-18)
19. AJARI N. *Noirceur : race, genre, classe et pessimisme dans la pensée africaine-américaine au XXIe siècle,* Paris, éditions Divergences, 2022. [↑](#footnote-ref-19)
20. SAYAD A., op.cit. [↑](#footnote-ref-20)
21. Pour une illustration belge, voir BISOKA A.N. et JAMAR D., « Junior Masudi Wasso et la ligne raciale dans la frontière postcoloniale », *Mediapart*, 21/10/2021. [↑](#footnote-ref-21)
22. DIANGELO R.J., *Fragilité blanche. Ce racisme que les blancs ne voient pas.* Paris, Les Arènes. 2020. [↑](#footnote-ref-22)
23. GOFFMAN E., *Asiles: études sur la condition sociale des malades mentaux et autres reclus,* Paris, Minuit, 1968. [↑](#footnote-ref-23)
24. SAYAD A., *op.cit*. [↑](#footnote-ref-24)
25. Fanon F., *Les damnés de la terre*, Paris, La Découverte, 2004. [↑](#footnote-ref-25)
26. GONDOLA D., « Peut-on réparer la colonisation ? Remue-mémoire, silences, amnésies et délétions. » dans COLLECTIF Colloque International. Mémoires coloniales. Colonisation/Décolonisation : des mémoires multiples et plurielles du 07 au 08 mai 2022, MMM, Mons, 2022. [↑](#footnote-ref-26)
27. Pour une critique de ces commissions voir BISOKA A.N. et JAMAR A., « Pacification du passé colonial belge : auto-érotisme et décentrement décolonial », dans *Mediapart,* 10/02/2022. [↑](#footnote-ref-27)
28. Voir la « Déclaration aux médias du Groupe de travail d’experts des Nations Unies sur les personnes d’ascendance Africaine sur les conclusions de sa visite officielle en Belgique du 4 au 11 février 2019 », <https://ohchr.org/fr/2019/02/state>. [↑](#footnote-ref-28)
29. AJARI N., *op.cit.* Voir également concernant les secteurs culturels, de l’action sociale et du développement, ROBERT M.-T., *Le racisme anti-noir : entre méconnaissance et mépris*, Bruxelles, Couleur livres, 2017 [↑](#footnote-ref-29)