

“ Être congolais ” à Nairobi : constructions identitaires individuelles et collectives à l’aune de la condition diasporique

Ramata N’Diaye

▶ **To cite this version:**

Ramata N’Diaye. “ Être congolais ” à Nairobi : constructions identitaires individuelles et collectives à l’aune de la condition diasporique. Sociologie. Université Paris Cité, 2025. Français. ⟨NNT : 2025UNIP7011⟩. ⟨tel-05417643⟩

HAL Id: tel-05417643

https://theses.hal.science/tel-05417643v1

Submitted on 15 Dec 2025

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L’archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d’enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



HAL Authorization

Université Paris Cité

Université Paris Cité

École doctorale 624 Sciences des Sociétés

Laboratoire URMIS (Unité de Recherche Migrations et Société)

« Être congolais » à Nairobi :

Constructions identitaires individuelles et collectives à l'aune de la condition diasporique

Par Ramata N'DIAYE

Thèse de doctorat de Sociologie

Dirigée par Dominique VIDAL
Et par Marianne MORANGE

Présentée et soutenue publiquement
le 08/01/2025

Devant un jury composé de :

Dominique VIDAL, Professeur des Universités, Université Paris Cité, URMIS, IRD, CNRS, Directeur de thèse
Marianne MORANGE, Professeure des Universités, INALCO, CESSMA, Directrice de thèse
Catherine FOURNET-GUERIN, Professeure des Universités, Sorbonne Université, Médiations, Présidente du jury
Hélène BERTHELEU, Professeure des Universités, Université de Tours, Citeres-COST, Rapporteure
Emmanuel JOVELIN, Professeur des Universités, Conservatoire National des Arts et Métiers, FoAP, Rapporteur
Claire MEDARD, Chargée de recherche, IRD, Examinatrice
Mahamet TIMERA, Professeur des Universités, Université Paris Cité, URMIS, IRD, CNRS, Examinateur
Laurent FOURCHARD, Directeur de recherche, Sciences Po, CERI, Examinateur

Titre :

« Être congolais » à Nairobi : constructions identitaires individuelles et collectives à l'aune de la condition diasporique

Résumé :

Cette recherche porte sur une migration Sud-Sud, celle de migrants congolais originaires de la République Démocratique du Congo (RDC) vers la capitale du Kenya, Nairobi. Depuis la fin des années 1990, les crises économiques et politiques subies par la RDC ont mené de nombreux migrants sur les routes de l'exil. Nairobi constitue une destination de choix dans la mesure où la métropole de 4 millions d'habitants offre une protection, de meilleures opportunités économiques, l'accès à une meilleure éducation.

À rebours des nombreuses études portant sur l'insertion économique et sociale des réfugiés urbains congolais à Nairobi, je m'intéresse à la diversité de cette diaspora (en matière de statut administratif, âge, genre, classe, catégories socioprofessionnelles, trajectoires migratoires, affiliations religieuses, régionales et politiques, etc.) et ses constructions identitaires. En effet, toute migration est un processus de bouleversement, de négociations, de créations, d'assignations, de reconstructions et repositionnements identitaires. Il s'agit également d'une expérience de confrontation à l'Autre et à soi qui engage pleinement les acteurs congolais dans une nouvelle représentation de ses appartenances individuelles et collectives à plusieurs échelles. Ainsi, je convoque la notion de « condition diasporique » afin d'examiner les productions identitaires des acteurs congolais. Ce, afin de dénouer les fils des significations équivoques de ce que représente « être congolais » hors des frontières nationales et dans le contexte particulier nairobien.

Je soutiens que cette « condition diasporique » — cadre à partir duquel émergent de nouvelles identités migrantes — est le fruit d'une articulation simultanée des productions sociales du « foyer » congolais, de « l'ici » nairobien c'est-à-dire le contexte du nouvel environnement d'accueil et de ses modes d'organisation, et de la projection symbolique et politique dans un « ailleurs » globalisé. La prise en compte de l'articulation des contextes spécifiques de cette triade, au fondement des productions identitaires, sociales, culturelles et politiques de la condition diasporique des migrants congolais, permet dès lors de reconsidérer l'imaginaire transnational ayant pourtant consacré la disparition des frontières. À partir du point de vue, des discours et des représentations des migrants congolais, je montrerai ainsi que l'une des modalités de l'avènement d'identités congolaises hybrides à Nairobi est la production de frontières caractérisées par leur multiplicité, leur fluidité et leurs conflictualités.

Mots clefs :

diaspora ; condition diasporique ; transnationalisme ; migrations intraafricaines ; constructions identitaires ; frontières symboliques ; insertions urbaines

Title :

‘Being Congolese’ in Nairobi: individual and collective identity-building in the light of the diasporic condition

Abstract :

This research focuses on South-South migration, that of Congolese migrants from the Democratic Republic of Congo (DRC) to the Kenyan capital, Nairobi. Since the late 1990s, the economic and political crises in the DRC have driven many migrants into exile. Nairobi is a destination of choice, as the metropolis of 4 million inhabitants offers protection, better economic opportunities, access to better education.

In contrast to the many studies focusing specifically on the economic and social integration of urban Congolese refugees in Nairobi, I am interested in the diversity of this diaspora (in terms of administrative status, age, gender, class, socio-professional categories, migration trajectories, religious, regional and political affiliations, etc.) and its identity building. Indeed, all migration is a process of upheaval, negotiation, creation, assignment, (re)construction and (re)positioning of identity. It is also an experience of confrontation with the Other and with oneself that fully engages Congolese actors in a new representation of their individual and collective belonging at several levels. I therefore use the notion of the ‘diasporic condition’ to examine the identity building of Congolese actors at individual and collective levels. The aim is to unravel the ambiguous meanings of what it means to be ‘Congolese’ outside national borders and in the specific context of Nairobi.

I argue that this ‘diasporic condition’ - the framework from which new migrant identities emerge - is the result of a simultaneous articulation of the social productions of the Congolese ‘home’, the Nairobi ‘here’ which is the context of the new host environment and its modes of organisation,, and the symbolic and political projection into a globalised ‘elsewhere’. Taking into account the specific contexts of this triad, at the foundation of the identity, social, cultural and political productions of the diasporic condition of Congolese migrants, makes it possible to reconsider the transnational imaginary that has nevertheless consecrated the disappearance of borders. Based on the point of view, discourses and representations of Congolese migrants, I will show that one of the ways in which hybrid Congolese identities have emerged in Nairobi is through the production of borders characterised by their multiplicity, fluidity and conflictuality.

Keywords :

diaspora; diasporic condition; transnationalism; intra-African migration; identity building; symbolic boundaries; urban integration

A feu mon père, Moussa Kagou NDiaye (1948-2022), exilé parmi les exilés.

Remerciements

Je souhaite témoigner de ma profonde reconnaissance au Dr Agnès Kimokoti qui, la première, m'a fait découvrir le Kenya, son pays de naissance, d'abord par la littérature. Puis, en me donnant cette opportunité de pouvoir enseigner mes langues en terre nairobienne en l'été 2017. La confiance accordée a été déterminante dans les choix sinueux de poursuite académique qui me menèrent jusqu'au doctorat.

À Madame Dorothy Kyalo, professeure de français à Brookhouse, « ma maman kényane » pour son amitié, son hospitalité et nos longues conversations sur l'histoire de son pays. Je remercie aussi toute l'équipe enseignante de Brookhouse pour leur accueil chaleureux qui a suscité en moi cette envie de retour et le goût du Kenya. À Claire Mercer et son cours « Urban Africa » qui a fait chavirer mon monde. Bien sûr, je ne peux oublier toutes ces personnes que je ne peux citer du corps professoral en France et par-delà les mers et les océans, dont les enseignements passionnés et rigoureux ont contribué à la réussite de cette thèse.

Je suis pleine de gratitude à l'égard d'Oscar Hernandez, mon époux, pour son amitié, sa tendresse et son soutien sans faille et de tous les instants. Mes familles, du Sénégal et d'ici, pour m'avoir permis de rêver, de partir, de m'extraire, de penser plus grand et au-delà de moi-même. Patricia Garnier Sow pour avoir cultivé, depuis ma tendre enfance, la possibilité un jour de devenir chercheuse. Toutes mes sœurs de cœur, Myriam, Joséphat, Johana, Malika, Nadine, Atsoupé pour vos encouragements.

Merci aux membres de mon CSI, Laurent Fourchard et Claire Médard pour leur ouverture, bienveillance, gentillesse et accompagnement intellectuel jusqu'aux derniers instants de cette thèse. J'adresse une pensée spéciale à Claire Médard ainsi qu'à son mari, qui m'ont chaleureusement accueillie en leurs demeures kényanes. Le terrain est empreint d'une grande solitude, de questionnements, de révolte et parfois d'une certaine amertume. La main que vous m'avez tendue m'a profondément touchée et m'a donné la confiance nécessaire pour poursuivre mon terrain de manière plus sereine. Merci également à l'IFRA, l'URMIS, la Bourse Jean Walter Zellidja pour les différents soutiens financiers et logistiques qui m'ont permis d'aborder mes terrains dans les meilleures conditions possibles. Une mention spéciale à Florence Boyer et Swanie Potot pour votre écoute et diplomatie ainsi que l'environnement serein que vous avez construit à l'URMIS-Paris malgré les bouleversements sociaux de la covid.

Merci à tous les membres du jury d'avoir accepté de participer à l'évaluation de cette thèse.

Merci à mes collègues, mes ami(e)s de l'URMIS et du CESSMA pour la camaraderie, le soutien, les discussions et les nombreux cafés. Sans vous cette expérience de thèse aurait été encore plus difficile. Une mention spéciale à Ada, Flora, Véronique, Raphaël, Léopold, Tania, Cécile…

Je souhaite remercier chaleureusement Dominique Vidal et Marianne Morange. En premier lieu, pour votre accueil enthousiaste quand je faisais « le tour » de potentiels directeurs. Vous avez tout de suite porté un intérêt sincère à ma recherche, ce qui s'est confirmé par la richesse et la rigueur de votre accompagnement. Puis, pour m'avoir permis de me « challenger » en vous attachant aux moindres détails tout en me laissant l'indépendance que je demandais. Aussi, pour votre soutien lors de cette période indescriptible qu'est le deuil. Les mots prononcés m'ont offert un réconfort insoupçonné en cette période de grande fragilité. Mais aussi, pour votre enthousiasme lors des périodes plus heureuses. Enfin, je vous remercie vivement pour votre confiance, vos encouragements, votre disponibilité et la qualité de nos nombreuses discussions.

Last but not least, cette thèse n'aurait pu se faire sans le soutien des nombreuses personnes rencontrées au Kenya, du Congo et d'ailleurs, qui m'ont accordé leur confiance, m'ont ouvert la porte de leurs domiciles, m'ont offert une fenêtre sur leur vie intime. Twig, Michèle, Eudes, Christiane, Viviane, Dorcas, Olivier, Pasteur Guy, Samuel, etc. Scribe d'un pan de vos vies, j'espère vous avoir fait honneur et avoir été à la hauteur.

Liste des principales abréviations

AFDL : Alliance des forces démocratiques pour la libération du Congo-Zaïre

CBD : Central Business District

CEPGL : Comité économique des pays des Grands Lacs

CICR : Comité International de la Croix Rouge

EAC : East African Community

FMI : Fonds Monétaire International

HCR : Haut-Commissariat des Nations Unies pour les réfugiés

OIM : Organisation Internationale pour les migrations

ONG : Organisations non gouvernementale(s)

ONU : Organisation des Nations Unies

ONU-HABITAT : Programme des Nations Unies pour les établissements humains

RCPN : Rassemblement protestant francophone de Nairobi

RDC : République Démocratique du Congo

Sommaire

Remerciements 7

Introduction générale 13

Chapitre 1 — Des trajectoires migratoires congolaises contrastées à Nairobi 60

Chapitre 2 — L'éclaireur, le locuteur du sheng et le « *hustler* » : trois figures de la citadinité migrante congolaise à Nairobi 98

Chapitre 3 — Faire face à une nouvelle représentation de soi : la construction d'une figure archétypale de l'étranger congolais à Nairobi 144

Chapitre 4 — Construire un discours de supériorité morale et culturelle congolaise à l'aune de la reconfiguration des rapports sociaux de sexe : une stratégie de résistance identitaire ? 189

Chapitre 5 — Un Nous national fracturé à Nairobi : des sens disputés de l'identité nationale congolaise à Nairobi 232

Chapitre 6 — L'église congolaise pentecôtiste : le micro-lieu de connexion identitaire du local au global 273

Conclusion générale 316

Annexes 323

Bibliographie 335

Table des illustrations 351

Table des matières 355

Introduction générale

Dorcas : « *Something that remain to be Congo* »[1]

Je donne rendez-vous à Dorcas sur l'agréable terrasse de l'Art Caffé, une chaîne de cafés à l'ambiance feutrée qui essaime ses établissements dans toute la ville. Cette terrasse ombragée se situe au premier étage d'un immeuble de commerce et représente le sas d'entrée d'un centre-ville particulièrement animé. Située à la lisière de Koinange Street qui débouche sur les artères bondées que sont Kenyatta et Moi Avenue, elle constitue un espace de détente, à l'abri des regards, où j'ai pris l'habitude de mener mes entretiens.

Dorcas arrive un peu en retard compte tenu de la circulation, le topos d'introduction des conversations urbaines à Nairobi en particulier. Ses parents, originaires de l'est du Congo, fuyaient la guerre déclenchée en 1996. Arrivés à Nairobi, ils avaient d'abord eu l'intention de se rendre aux États-Unis, mais une rencontre malheureuse changea leur destin : on leur subtilisa leurs papiers d'identité et avec eux les précieux visas. Ils se retrouvèrent ainsi « coincés » à Nairobi et durent vite y réimaginer leur vie en raison d'un retour impossible. Peu de temps après ces événements malencontreux naquit leur fille aînée, Dorcas.

Celle-ci appartient à la deuxième génération de migrants qui navigue avec plus ou moins d'aisance entre les attentes sociales et culturelles du « foyer congolais » — représentées par les transmissions parentales de la première génération de migrants — et les formes d'identification à la société kényane qui l'a vue naître. Notre conversation porta naturellement sur son expérience de Nairobienne d'origine congolaise. S'identifiant davantage à la société kényane du fait de sa socialisation nairobienne, elle me confie néanmoins son sentiment de gêne, sa peur de « trahir » la culture congolaise dans laquelle elle a baigné.

Notre dialogue dévie alors sur la question de la conjugalité qui cristallise ces tensions. À ce propos, elle décrit ses parents comme des personnes « ouvertes » qui accepteraient qu'elle épouse un Kényan même s'ils préféreraient qu'elle se marie avec un homme de la même origine et culture, c'est-à-dire un homme congolais originaire de l'Est en premier lieu. Toutefois, elle souligne qu'en cas de mariage avec un Kényan, elle considérerait ses enfants comme « congolais », car, en tant que mère, c'est elle qui en aurait la responsabilité pleine et entière gommant ainsi ses multiples identifications au profit de la seule congolaise. Un brin interloquée, je rebondis en lui demandant d'expliciter ce choix ce à quoi elle répondit :

> « *I feel like the Congolese culture is superior to the Kenyan one for lack of a better word. We have better systems that are more unified as a nation compared to here where every tribe has their own system. As much as we have different tribes in Congo, there is something that remain to be Congo* ».

[1] Entretien de Dorcas, étudiante, le 09/11/22, à Nairobi

Ces propos de Dorcas opposant l'unification nationale congolaise — cause de sa supériorité culturelle — à la désunion causée par le « *tribalism* » kényan et ses multiples systèmes ne m'ont pas interpellé de prime abord. C'est à un stade relativement avancé de l'analyse de mes données qu'ils me sont revenus, alors comme une évidence. Elle avait touché ce qui allait constituer le cœur de cette thèse, l'analyse de ce « *something that remain to be Congo* », cette communauté nationale diasporique que (re)construisent les migrants congolais se mesurant à Nairobi.

Néanmoins, force est de constater que cette présumée unification nationale autour de ce « reste congolais » qui survit hors des frontières nationales, en migration, a été remise en cause par les résultats de l'enquête. En effet, l'objectif de cette thèse sera de montrer les significations multiples, négociées et contestées de ce que signifie « être congolais » à Nairobi. À cet égard, l'hypothèse de départ est la suivante : les processus sociaux à l'origine des constructions identitaires à la fois individuelles et collectives des migrants congolais dans la capitale kényane définissent une condition diasporique unique.

Il s'agit de l'état d'un individu ou d'une communauté au sein d'une diaspora qui conserve des liens matériels, identitaires et symboliques avec le « foyer » d'origine (« *there* »). Toutefois, je définis cette condition de manière dynamique par la manière dont elle est modelée, d'une part, par la confrontation au nouvel environnement d'accueil, « l'ici » nairobien (« *here* ») des acteurs migrants congolais. En effet, ceux-ci contribuent à « *emergence of a new ethnic group consciousness, new languages and cultural variations* » à partir d'un processus de « *self identification* » (Zeleza, 2008). D'autre part, elle est façonnée par les imaginaires globalisés de « l'ailleurs » (« *over there* »). Le recours à la condition diasporique des migrants congolais à Nairobi — fruit d'un enchevêtrement dynamique entre le « foyer » congolais, « l'ici » nairobien et « l'ailleurs » globalisé — permet ainsi de spécifier les sens pluriels d'une « congolité » transnationale.

Premièrement, les unions et les divisions historiques des politiques identitaires du « foyer » congolais ont traversé les frontières en même temps que les hommes et se sont retrouvées, dans un même geste, rejouées et reconfigurées dans la métropole kényane. En effet, j'avance que la reproduction d'une identité collective nationale congolaise à Nairobi est issue des fragiles enchevêtrements du projet de construction nationale, fondé sur une politique dite de l'authenticité, mise en œuvre par le président Mobutu dans les années 1970. Néanmoins, depuis les années 1990, les crises et la continuité du conflit à l'est ont réactivé les fractures inhérentes à cette construction nationale, un processus par nature litigieux. Ainsi, ce processus instable conduit à des réinvestissements et négociations des formes d'appartenance à l'identité nationale et culturelle congolaise ce que l'expérience migratoire met en lumière. Néanmoins, peu de recherches se sont intéressées à la manière dont les tensions et clivages du « foyer » — provoqués par les ambivalences de la construction nationale et de ses politiques de l'identité — ont été reproduits au niveau transnational et façonnent les relations intra/intergroupes ainsi que l'identité collective des migrants congolais (Su, 2022 ; Shams, 2016).

Deuxièmement, la traversée des frontières induit des constructions et repositionnements identitaires à l'échelle individuelle et collective en raison du contexte spécifique de « l'ici » nairobien (Shams, 2016). Les intersections des positionnements sociaux (selon la classe, le genre, l'ethnicité, le

statut administratif, l'âge, la religion, la génération, etc.) des individus au sein du groupe interne diasporique ou détaché de celui-ci permettent de mettre en lumière leur capacité d'agir afin d'assurer leur place dans la vie sociale et urbaine de « l'ici » nairobien. Cela contribue à la construction des identités individuelles qui vient à son tour redéfinir ce que veut dire « être congolais » à Nairobi de manière collective à partir des relations aux co-nationaux ainsi qu'aux membres de la société d'accueil et autres migrants.

Troisièmement, les relations sociales entre acteurs qu'elles soient intragroupe et/ou intergroupes — au cœur des productions identitaires des migrants congolais à Nairobi — sont également façonnées par « l'ailleurs » globalisé, ses instances sociales (désir d'un mode de vie globalisé) et surtout politiques (régime migratoire global). Ce dernier, dans lequel s'insère pleinement le Kenya, a produit d'une part les labels de « réfugiés » et de « migrant » et d'autre part, des politiques migratoires restrictives. La recherche académique et la littérature grise sur les migrants congolais au Kenya ont essentiellement porté sur les moyens de subsistance des réfugiés dans les camps situés dans le nord du pays, à Dadaab et Kakuma, et de manière plus récente sur les réfugiés urbains présents dans les zones urbaines. La politique d'asile kényane, fruit d'un partenariat stratégique entre le HCR et le gouvernement du Kenya, offre la possibilité aux réfugiés enregistrés de rejoindre les camps où ils obtiendront une assistance. Toutefois, s'ils décident de s'établir dans les zones urbaines dont Nairobi en tant que « *self settled refugees* » (réfugiés urbains), ils ne reçoivent aucune assistance et sont contraints d'assurer eux-mêmes leur autosuffisance (UNHCR, 2023). Cet accent porté sur la condition de réfugié a contribué à invisibiliser d'autres trajectoires migratoires, le caractère hétéroclite de la diaspora congolaise, mais aussi les tensions et compétitions entre acteurs congolais — autour de l'appartenance à la nation congolaise — liées, entre autres, à la construction de ces labels politiques.

L'un des objectifs de cette thèse est donc de s'éloigner des études sur les réfugiés dominant l'étude des présences congolaises au Kenya que ce soit dans les camps ou dans les espaces urbains (Campbell , 2006 ; Pavanello et al, 2010 ; Tippens, 2016, 2017, 2020, 2021 ; Omata, 2021 ; et plus récemment Douglas, 2022) afin de montrer la variabilité des statuts administratifs[2] et l'hétérogénéité des migrants congolais en termes sociaux, politiques, identitaires, et économiques qu'une perspective sur le seul statut de réfugiés échoue à saisir. Par ailleurs, il s'agit aussi de combler une lacune des recherches académiques sur les migrations congolaises qui tendaient à privilégier les études portant sur les pays européens notamment la Belgique, l'ancienne puissance coloniale, la France et plus récemment le Royaume-Uni (Schoumaker et al, 2013). Il est utile de préciser que cette littérature avait porté un vif intérêt au fait diasporique c'est-à-dire le maintien de connexions symboliques et matérielles au « foyer », à travers principalement ses enjeux culturels (la sape), économiques (les transferts d'argent), politiques (par exemple, la reproduction des « *politics of homes »* dans les pays d'installation européens) et les mécanismes de retour dans un contexte de forte détérioration des conditions de vie en RDC (Demart, 2013 ; Gandoulou, 1989 ; De Bruyn, 2008 ; Schoumaker et al, 2013 ; Mbu-Mputu & Trapido, 2020).

[2] Il convient de noter que le statut administratif de réfugiés recouvre lui-même une grande diversité de situations.

Ainsi, en se distinguant d'une littérature classique sur le fait diasporique congolais en contexte européen et en décloisonnant les études sur les réfugiés congolais en contexte est-africain à partir de la convocation de la notion de « condition diasporique », cette thèse portant sur les constructions identitaires des migrants congolais a pour but de contribuer à la littérature sur le transnationalisme et les diasporas en contexte africain et de mettre en évidence la nature composite des productions identitaires dans des cadres différents.

La question centrale à laquelle on tentera de répondre est la suivante : comment l'expérience migratoire — une expérience de bouleversement et de repositionnement identitaire modelée par les convulsions politiques du « foyer » traversant les frontières, la confrontation au nouvel environnement de « l'ici nairobien » et la projection dans les imaginaires globalisés sociaux et politiques de « l'ailleurs » — façonne-t-elle la condition diasporique des migrants congolais de Nairobi à plusieurs échelles (individuelles, régionales, nationales et globales) ?

Le choix spécifique de cet objet d'étude est le fruit du processus itératif de la construction de l'objet de recherche marqué par des tâtonnements, des errances, des déviations, etc. (Olivier de Sardan, 2008). C'est en mai 2017 que je suis arrivée pour la première fois à Nairobi dans le cadre de l'apprentissage du kiswahili. C'est d'abord un très fort intérêt pour la langue et l'histoire de la civilisation swahilie qui m'animait. Après un mémoire portant sur la coopération de la Chine, de l'Inde et du Japon en Afrique de l'Est et au Kenya plus spécifiquement, j'ai poursuivi un parcours en économie du développement. En travaillant sur la question du droit à la ville des réfugiés urbains congolais à Kampala, capitale de l'Ouganda, j'ai commencé à nourrir un véritable intérêt pour l'histoire sociale et politique de la RDC expliquant la présence significative de réfugiés dans ses pays voisins. La littérature sur les réfugiés congolais à Kampala mettait en exergue la volonté de ces réfugiés urbains de rejoindre des métropoles comme Johannesburg (Afrique du Sud) et Nairobi (Kenya) plus dynamiques économiquement, mais aussi afin de s'éloigner des zones de guerre et du contexte politique autoritaire ougandais. En sus, portée par mon intérêt pour les questions linguistiques (la migration congolaise étant une migration francophone et majoritairement kiswahiliphone dans des espaces dits anglophones), j'avais d'abord décidé d'orienter ma thèse vers l'étude comparative de la présence congolaise dans ces deux métropoles anglophones réceptrices de migrants congolais. J'avais alors à cœur d'étudier le statut des étrangers congolais dans des contextes africains contrastés et leur contribution à la production de la ville en adoptant comme cadre théorique le concept de droit à la ville.

Néanmoins, comme toute recherche qualitative, ce programme de départ fut fortement bouleversé par la confrontation au terrain et la pandémie de covid 19. Compte tenu des difficultés de voyage et de la situation incertaine provoquée par cette pandémie, j'ai décidé de ne pas retarder mon entrée sur le terrain et de rejoindre Nairobi en mai 2021. Ce choix circonstancié s'est révélé particulièrement fécond dans la mesure où la présence migrante notamment africaine à Nairobi est beaucoup moins documentée qu'en Afrique du Sud. Suite à cette décision et à l'orée du premier terrain, mon objectif de recherche s'est alors concentré sur la contribution des étrangers congolais à la production de la capitale kényane que je qualifiais de ville cosmopolite. Un resserrement sur une entrée linguistique, sur des pratiques spatiales et sociales spécifiques me semblait alors opportun pour tester

cet argument portant sur les modalités qui permettaient de repenser l'expérience migratoire et la contribution des étrangers congolais aux identités urbaines nairobiennes.

Toutefois, le premier retour en France et une première analyse des données collectées ont laissé entrevoir des dynamiques qui m'avaient d'abord échappé. En effet, la construction de l'objet de recherche fut le fruit d'une démarche inductive par théorisation ancrée dans les données faite d'allers- retours entre terrain et théorie (Morange et Schmoll, 2016). Ce, afin de construire des « théories » appliquées à partir du matériau empirique qui répondaient de manière spécifique au contexte observé (Lejeune, 2019). Au gré de mes 10 mois de terrain effectués entre mai 2021 et décembre 2022, l'objet de la recherche adoptant une dimension spatiale comme outil d'analyse s'est transformé en un sujet plus social et anthropologique. Dès lors, l'objet principal reposait sur une analyse des liens sociaux (internes et externes) — au sein du contexte nairobien — à l'origine de l'ambivalence des productions identitaires individuelles et collectives issues de la condition diasporique des migrants congolais.

Contextualisation

La République Démocratique du Congo (RDC), entre crises et tensions identitaires

Depuis les années 1990, l'image d'Épinal des présences congolaises à Nairobi est celle d'une population marquée par le statut administratif de « réfugiés ». En effet, la décennie 1990 fut surnommée de manière funeste la « décennie du chaos » par les tenants d'un certain afropessimisme, en raison des crises politiques et économiques majeures qui ont déstabilisé maints pays africains au premier rang desquels la RDC.

Le pays offre le portrait d'un décalage considérable entre son potentiel et la réalité où la grande majorité de sa population survit dans des conditions très difficiles obligeant ceux qui en ont les moyens à rejoindre les routes de l'exil. En effet, à l'échelle du continent, la RDC est le deuxième pays le plus vaste en termes de superficie après l'Algérie représentant près de 80 fois la superficie de son ancien pays colonisateur, la Belgique. Malgré sa dotation exceptionnelle en ressources naturelles et son potentiel hydroélectrique, il demeure l'un des pays les plus pauvres d'Afrique. Son indice de développement humain (IDH), mesurant la qualité de vie moyenne de la population d'un pays, le classe, par exemple, au 175e rang sur un total de 189 pays.

Pinduka et Nhema (2020) avancent que cette situation résulte d'une profonde crise identitaire qui a ses sources dans l'histoire coloniale ayant fait émerger « *a colonial sarcoma triggered by the arbitrary drawing of colonial borders* ». La colonisation belge à la fin du XIXe siècle constitua, à travers l'établissement arbitraire des frontières, une nation congolaise par la réunion de différents peuples au sein d'un vaste territoire. Le Congo belge — rétrocédé en 1908 au pays par le roi Léopold II — constitua sa seule véritable colonie, ce qui lui valut une reconnaissance internationale (Demart, 2013). En effet, de la Conférence de Berlin en 1885 à 1908, la colonie se nomme l'État indépendant du Congo et se

caractérise par une situation unique puisqu'elle est la propriété personnelle du roi des Belges, Léopold II. Son administration fut marquée par une profonde brutalité à des fins d'exploitation des ressources naturelles, notamment le caoutchouc, ce qui provoqua un scandale international obligeant sa rétrocession au parlement belge (Inaka et Trapido, 2022 ; Demart, 2013). Par ailleurs, l'ordonnancement social et politique de la colonie se caractérisa par une vision fixiste des identités avec la délivrance de cartes d'identité marquant l'appartenance à une tribu désignée (MacGaffey, 1998 ; Amselle et M'Bokolo, 1985). À l'orée de l'indépendance, les « évolués », des sujets colonisés ayant reçu une éducation européenne et intériorisé des valeurs assimilationnistes, constituèrent par exemple des associations selon des lignes ethniques et régionales[3] (Menon, 2016).

En 1960, à l'indépendance, le pays plongea dans la crise suite à plusieurs événements impliquant des forces externes et internes : l'assassinat du Premier ministre Lumumba, une mutinerie de l'armée ainsi que la sécession de la riche province du Katanga (Inaka et Trapido, 2022). En 1965, Mobutu, un ancien agent de la CIA devenu chef de l'armée, prit le pouvoir après un coup d'État, ce qui mit fin à la crise. Son régime fut caractérisé par une très forte centralisation et la mise en œuvre d'un régime clientéliste qui lui a permis « d'accumuler beaucoup de pouvoir et de richesses grâce au favoritisme, au népotisme et à la corruption » aidé par un cours élevé des matières premières (Menon, 2016 ; McGaffey, 1998).

Cette situation contraste avec les efforts de modernisation de Mobutu en faveur d'une construction nationale. Dans les années 1970, il s'appliqua à une politique de construction nationale à travers la politique de la zaïrianisation implémentée par l'idéologie de l'authenticité à partir d'un processus de « réinvention de la tradition ». À travers un discours contre-hégémonique, il s'agissait de construire une identité nationale congolaise permettant de refonder des valeurs africaines positives et de restaurer un sentiment de fierté vis-à-vis d'une culture illégitimée et infériorisée sous la colonisation. En outre, l'un des objectifs était de conjurer, de dépasser les divisions tribales et régionales d'un pays ayant connu plusieurs essais sécessionnistes et crises politiques (Dunn, 2001 ; Malemba N'Sakila, 2013). En effet, cette idéologie était fondée sur la reconquête d'un pouvoir mental, politique et culturel se voulant en opposition avec l'image coloniale de l'Africain primitif, issue d'un processus d'imagination du Congo ayant fait du pays un espace anhistorique, « *the heart of darkness* » justifiant son exploitation ensanglantée par les forces coloniales (Dunn, 2001 ; MacGaffey, 1998). Ce processus d'invention de la tradition avait pour but de réécrire l'histoire et de redéfinir une nouvelle mémoire collective « afin de créer les conditions de légitimation du caractère hégémonique des nouveaux pouvoirs », ce qui est le fil conducteur de la production des identités nationales (Havard, 2007).

Dans une situation où il n'existait pas de « *national traditions, beliefs and values to authenticate* », il a fallu fabriquer des similitudes culturelles — « *the production of a narrative of common precolonial historical memories, myths and traditions* » — afin de mener un projet plus large qui fut celui d'une construction d'une identité nationale unique (Dunn, 2001). Dans le dessein de revenir à des

[3] Par exemple, l'Abako de Kasavubu se constitua d'abord comme une association culturelle en relation avec l'église kimbanguiste représentant les intérêts des Bakongo (Ubaku et al, 2013). Une autre organisation, la Conakat de Moïse Tshombé représentait les intérêts de la province du Katanga (Cooper, 2019). Seul le Mouvement national congolais de Patrice Lumumba tenta de créer un parti véritablement national, s'éloignant des seules considérations ethniques, en proposant une critique radicale du colonialisme belge (Ubaku et al, 2013).

valeurs et traditions africaines (inventées) et de rejeter les influences étrangères, se mit en place un réagencement toponymique des villes principales du pays à partir de 1966. Le nom du pays fut changé en Zaïre en 1971. Mobutu engagea un processus d'enculturation et « *self invention of the populace [he]sought to govern* » (Harvard, 2007 ; Dunn, 2001). Il interdit le port des costumes pour les hommes ainsi que des robes et pantalons occidentaux pour les femmes. Les nouveaux citoyens et citoyennes congolais — dans un emprunt à la Révolution française — devaient abandonner leurs noms chrétiens et adopter des noms plus africains. Mobutu lui-même prit un nom jugé plus africain passant de Joseph Désiré à Sese Seko Kuku Ngbedu Waza Banga. La nation se devait d'être une performance. Le drapeau national fut remplacé par celui du Mouvement populaire de la révolution, le parti de Mobutu, et fut créé un nouvel hymne national. L'organisation de parades et danses à travers le pays appelées « animations », les adresses à la nation, la réappropriation de la mémoire de la figure de Lumumba, célébrée en un héros national dépolitisé, contribuèrent à instituer ce projet, ce destin commun constitutif de l'identité nationale (Dunn, 2001).

De surcroît, fondateur d'un véritable culte de la personnalité, « *Mobutu became the site and sight of an imagined Zairian political community* » où en tant que père de la nation, on lui devait tout le respect et l'adoration réservés aux aînés sociaux (Dunn, 2001). En effet, c'est par la réappropriation de l'héritage du paternalisme colonial qu'il put astucieusement conduire des politiques menant à un autoritarisme coercitif et « privatiser l'État » (Dunn, 2001). L'établissement d'un régime à parti unique, la suppression des partis politiques, sa revendication d'exercice du pouvoir en tant que chef bantou, enhardie par le cortège d'une canne sculpté (voir figure 1 ci-dessous) par un sculpteur du village lors de ses apparitions publiques, symbolisait « *the power of the traditional chief (..) embodying the zairian national identity* ». Il reprenait à son compte une imagerie coloniale faisant du Congo — et de l'Afrique par extension — un vaste territoire « *undemocratic and authoritative* » par nature et peuplé « *of children in need of a strong authoritarian leader* » (MacGaffey, 1998 ; Dunn, 2001).



Figure 1 — Photographie de Mobutu arborant les symboles de « l'authenticité », le fez en léopard et la canne sculptée

Comme le souligne Dunn (2001), le mobutisme, l'idéologie d'État, porté par l'authenticité, se transforma rapidement en un moyen de justifier le régime autocratique de Mobutu et son maintien au pouvoir plus que l'articulation d'une véritable identité nationale. Nzongola-Ntalaja (2002 : 166) montre notamment que la manipulation de cette construction nationale émanait davantage d'une posture politique visant le maintien d'un régime qualifié de « kleptocratique » et destiné à piller les ressources économiques du pays en s'accaparant les entreprises anciennement gérées par des étrangers qu'il nationalisa en 1973. Mobutu favorisa les membres de sa région d'origine située au nord-ouest. Il parvint habilement à se maintenir au pouvoir « en jouant les ethnies les unes contre les autres » et en manipulant le désir pour le pouvoir à travers la distribution de ressources convoitées (MacGaffey, 1998 ; Dunn, 2001). De ce fait, une lutte s'engagea autour des identités afin d'avoir accès à ces ressources.

Toutefois, ce système se fissura dès les années 1980 du fait de la conjoncture internationale. En effet, la baisse du cours des matières premières, notamment du cuivre, couplée à une distribution délétère des entreprises aux clients du régime entraîna une forte inflation (Inaka et Trapido, 2022). Près de 70 % de la population plongea dans une pauvreté extrême tandis que les biens personnels de Mobutu furent estimés à 4 milliards de dollars. La décennie suivante, cette crise économique s'accompagna d'une crise politique. Les années 1990 furent la période de la démocratisation impulsée par la pression des bailleurs internationaux (FMI, Banque Mondiale, donneurs) et par des mouvements de la société civile en faveur de la démocratie. Mobutu, fin stratège et déjouant les pronostics qui ont mené à la fin des dictatures dans d'autres pays du continent, parvint avec succès à se maintenir au pouvoir en manipulant la Conférence nationale qui eut lieu en 1992. Ce sont, toutefois, des facteurs exogènes qui vont contribuer à sa chute en 1997, causée par la déflagration du génocide des Tutsis du Rwanda en 1994. La première guerre de 1996-1997 a conduit au renversement du régime de Mobutu Sese Seko par une rébellion menée par Laurent Désirée Kabila. Ayant pris sa source à l'Est, dans le Kivu, cette rébellion appelée l'AFDL (Alliance des forces démocratiques pour la libération du Congo-Zaïre) était soutenue par les forces ougandaises et rwandaises. Ceux-ci étaient partis à la recherche de génocidaires hutus cachés dans les camps de réfugiés du Kivu, région congolaise frontalière du Rwanda, à partir desquels ces derniers réactivaient l'idéologie génocidaire (Saint Exupéry, 2021). La deuxième guerre du Congo est liée au renversement des anciennes alliances à partir de 1998. Elle opposera une coalition rwando-ougandaise au Congo de Kabila. 9 autres pays africains seront impliqués alliés de part et d'autre de ces deux factions. Elle prend fin officiellement en juin 2003 à la suite de la formation d'un gouvernement de transition mené par le fils de feu Laurent Désiré Kabila, Joseph Kabila. Néanmoins, le conflit, où se mêlent les intérêts économiques et politiques de nombreuses puissances étrangères et factions rebelles, se poursuit jusqu'à aujourd'hui à l'Est.

Parallèlement à ces deux guerres continentales particulièrement meurtrières, la déstabilisation du pays fut provoquée par des violences interethniques dans les provinces entraînant des déplacements forcés dus notamment à ces politiques de l'identité qui ont caractérisé l'histoire du pays depuis sa colonisation. Ainsi, qu'ils soient de nature exogène ou endogène, les moteurs du conflit sont liés à la crise identitaire causée par la mise en valeur coloniale, les ambivalences d'une construction nationale ayant échoué à proposer un projet commun dans lequel toutes les instances du pays puissent être

représentées, une histoire d'inégalités et de vives compétitions pour l'accès aux ressources qui a exacerbé les rivalités locales, et la mobilisation de l'autochtonie et des politiques de l'identité entraînant une logique de « nous » contre « eux » justifiant une mise à mort (Pinduka et Nhema, 2020). Bien qu'il soit difficile d'obtenir les chiffres du nombre de victimes, ces violences armées et sexuelles ont contribué à une « dévastation sociale et économique généralisée et durable dans toute la région » entraînant des millions de déplacés et des réfugiés qui se sont déversés d'abord dans les pays voisins puis dans des pays plus éloignés (Douglas, 2022).

C'est cette situation de forte augmentation des déplacements, depuis les années 1990, qui explique le développement de travaux consacrés aux migrations congolaises à l'intérieur du continent africain. Cette littérature portait, d'une part, sur l'ouverture d'une nouvelle route migratoire vers l'Afrique du Sud et sur les conséquences humanitaires de la déstabilisation des régions de l'Est de la RDC. L'analyse du facteur politique, à travers le statut des réfugiés urbains dans la ville, dans un contexte d'absence de camps de réfugiés en Afrique du Sud[4] et de leur expérience urbaine difficile, a particulièrement retenu l'attention de ce courant de recherche (Landau, 2006). D'autre part, plus récemment, cette littérature sur les mobilités intra-africaines des Congolais s'est intéressée aux itinéraires migratoires des Congolais tentant de rejoindre l'Europe, marqués par des temps prolongés dans des pays de transit — tels que le Maroc, par exemple — dans un contexte de fermeture des voies d'accès légal aux pays européens (Goldschmidt, 2007). Il faut toutefois souligner que les analyses portant sur les migrations congolaises vers le Kenya ont occupé une place centrale dans ce courant de recherche dédié aux mobilités congolaises en contexte intra-africain. Cette thèse se situe dans le prolongement de cet intérêt et offre ainsi une contribution au champ de discussion sur les migrations Sud-Sud, au sein du continent africain.

Nairobi, une terre d'immigration attractive et relativement protectrice pour les migrants congolais

Depuis les guerres, le Kenya a fait office de destination de choix pour de nombreux réfugiés et migrants congolais — et de toute la sous-région — du fait de sa relative stabilité politique et économique. En 2020, 2 % de la population kényane était composée de migrants internationaux et 47 % d'entre eux étaient des réfugiés (OIM, 2022). Les études académiques se sont concentrées sur le sort des réfugiés congolais ayant d'abord rejoint les camps de réfugiés, puis de manière plus récente, les réfugiés urbains ayant rejoint les zones urbaines (Pérouse de Montclos, 1998 ; Omata, 2021).

Comme je l'annonçais ci-dessus, à la différence de l'Afrique du Sud, le pays a une politique d'accueil des réfugiés à travers sa souscription à la politique des camps. Parmi les plus anciens camps du monde et situés dans les zones arides du nord du Kenya, Dadaab fut ouvert en 1991 pour accueillir

[4] En effet, compte tenu d'une arrivée massive de migrants africains depuis les années 1990 dans les grandes villes sud-africaines au premier rang desquelles Johannesburg, s'est constitué dans la métropole éponyme un véritable champ de recherche pluridisciplinaire en sociologie des migrations et sociologie urbaine porté notamment par l'African Center for Migration and Society (ACMS) de l'Université du Witwatersrand (Owen, 2011).

principalement des réfugiés somaliens à la suite de la chute du régime de Siad Barre et Kakuma fut créé en 1992, près de la frontière du Soudan du Sud, à destination des réfugiés soudanais. Ces camps se sont ouverts à d'autres nationalités africaines et les ressortissants de la RDC constituent désormais la troisième nationalité représentée dans ces camps de réfugiés après les Somaliens et les Sud- Soudanais. Ils sont issus majoritairement de l'Est de la RDC, particulièrement des régions du Kivu, en raison de la continuité de l'instabilité (UNHCR, 2023). Toutefois, face à des conditions de vie particulièrement difficiles dans les camps, notamment les pénuries de vivres et l'absence de perspectives, de nombreux réfugiés congolais décident de rejoindre clandestinement les zones urbaines[5], surtout Nairobi, à la recherche de meilleures opportunités. La littérature portant sur les réfugiés urbains congolais a porté une attention particulière aux moyens de subsistance, aux difficultés économiques et politiques ainsi qu'aux enjeux psychosociaux auxquels les migrants congolais faisaient face afin d'analyser leurs modes d'insertions urbains et sociaux (Campbell et al, 2006 ; Pavanello et al, 2010 ; Tippens, 2016, 2017, 2020, 2021). Néanmoins, elle a contribué à une vision victimaire de la condition de réfugié congolais tel que remis en cause par les études de Kihato (2013) et plus récemment de Douglas (2022) qui a mis en lumière les processus de subjectivation et la capacité d'agir des réfugiés congolais dans leur quête de la « *good life* ».

Nairobi, depuis sa création ex nihilo[6], à l'aube du XXe siècle, en tant que site servant de dépôt de matériel lors de la construction de chemin de fer devant relier les intérieurs ougandais (le lac Victoria) à la côte kényane (l'océan Indien), est historiquement une terre d'immigration. Colons européens désirant construire « une ville européenne en Afrique », travailleurs indiens, engagés sous contrat et employés dans le chemin de fer, Africains « natifs » à la recherche de travail y migrèrent massivement et participèrent à son rapide développement (Picon-Loizillon, 1985). Ces populations ont fait de Nairobi leur foyer que ce soit économiquement, culturellement, socialement ou encore politiquement. Bien que Nairobi ait été marquée par une stricte ségrégation raciale, elles ont donné son caractère multiculturel à la métropole (Ese et Ese, 2020). Aujourd'hui, métropole cosmopolite de plus de 4 millions d'habitants et siège d'organisations internationales, Nairobi attire toujours autant de nombreux migrants internes et internationaux ainsi que des réfugiés de toute la sous-région. Les migrants congolais arrivent donc dans un contexte culturel pluriel, une métropole particulièrement moderne et relativement protectrice où ils peuvent réimaginer leur vie à la manière des parents de Dorcas. En effet, en tant que première économie d'Afrique de l'Est, la métropole est particulièrement dynamique. Ce dynamisme se ressent, par exemple, dans la promotion de la ville comme « *world class city* » à l'horizon 2030 mettant l'accent sur la construction d'infrastructures modernistes, d'investissements massifs dans le commerce, l'industrie et l'immobilier (Watson, 2014).

En dépit de ces circonstances favorables, les migrants congolais se confrontent à un contexte particulier nairobien qui engage de nouvelles représentations de soi et des identités collectives

[5] D'autres « *self-settled* » réfugiés urbains ne se sont pas enregistrés, ce qui implique une sous-estimation du nombre de ces réfugiés (Campbell, 2006 ; Tippens, 2017 ; Douglas, 2022).

[6] Ese et Ese (2020) dans leur ouvrage, *The City Makers of Nairobi : an African urban history,* montrent que le territoire sur lequel s'établit Nairobi n'était pas à proprement parler un espace vierge. En effet, les populations Kikuyus, Kamba, Maasaï y avaient établi « leurs sociétés respectives ». Dès ses origines, la ville fut ainsI « an african urban construct ». À titre d'exemple, le site était utilisé par les éleveurs Maasaï afin d'y faire paître leur bétail. Le nom de Nairobi est issu du Maasaï signifiant « the place of cool waters », en raison de la présence de rivières.

congolaises à travers des assignations identitaires. En effet, l'amplitude des déplacements provoqués par le conflit a conduit à la construction d'un stéréotype à Nairobi qui ferait du migrant congolais la figure du réfugié, de la victime par excellence. D'ailleurs, lors de conversations informelles où j'exposais l'objet de ma recherche sur la diaspora congolaise dans sa diversité à des Kényans et des Kényanes, on supposait systématiquement que je travaillais sur les réfugiés.

Il ne s'agit pas de nier l'une des caractéristiques politiques de la diaspora congolaise à Nairobi. Cependant, cette image locale — invisibilisant d'autres trajectoires migratoires et la pluralité linguistique et culturelle de cette diaspora — a été modelée par des imaginaires sociaux et politiques globaux diffusés à travers les médias dont l'analyse implique une approche multiscalaire. Ce, afin de comprendre la complexité des représentations et des assignations identitaires auxquelles font face les Congolais à Nairobi. En effet, la décennie 1990, avec ses conflits, ses crises économiques et l'irruption de l'épidémie du Sida ont conduit à une représentation globale de « crise généralisée » attachée au continent africain et à la RDC plus spécifiquement. Au même moment, la création de l'espace Schengen en 1992 gommant les frontières internes de certains pays européens pour les renforcer à l'extérieur a contribué à construire l'espace européen en une véritable forteresse interdite aux migrants non qualifiés issus du Sud et ce, même pour les « réfugiés » recevant au titre de la convention de Genève de 1951 l'obligation d'une protection internationale (Kane et Leedy, 2013 ; Milner, 2019). À partir du 11 septembre 2001, cette fermeture se renforce. L'immigration est alors définie par le régime migratoire global à partir du registre sécuritaire, ce qui a des conséquences politiques avec d'une part le durcissement de la sécurisation des frontières (création de l'agence Frontex en 2004), son externalisation aux pays méditerranéens, et la criminalisation de la migration (Le Courant, 2016). L'image stéréotypée des migrations africaines devient celle de jeunes hommes démunis sur des embarcations de fortune surchargées, victimes de passeurs sans scrupule, tâchant de rallier quoiqu'il en coûte, même si cela est synonyme d'une mort fortement probable, le continent-forteresse. Ce sont des images d'une invasion incontrôlable de la part d'hommes pauvres, menaçants et déshumanisés, l'Autre par excellence, n'ayant plus rien à perdre qui sont ainsi véhiculées (Wihtol de Wenden, 2022). Image « effrayante » brandie comme un chiffon rouge, elle est aussi hautement mobilisable politiquement dans une Europe où les partis nationalistes et xénophobes se développent. Ces représentations occultent pourtant la nature des flux migratoires africains et la complexité des trajectoires migratoires dans un contexte où « on migre d'abord près de chez soi » (Fournet-Guérin, 2017).

Même si la migration congolaise au Kenya est une migration de relative proximité, en contexte globalisé et structurellement inégalitaire, l'une de ses représentations est façonnée par les productions politiques du régime migratoire global auquel le gouvernement kényan souscrit (politique des camps et confinement, distinction réfugié/migrant, criminalisation, etc.) ainsi que par des enjeux de politique intérieure. En effet, sa politique d'accueil des réfugiés a sensiblement évolué. D'une politique « plus accueillante » dans les premiers temps de l'indépendance qui privilégiait l'inclusion sociale et économique des réfugiés auprès des communautés locales, la liberté de circulation et autorisait le droit de travailler aux réfugiés, elle est passée dans les années 1990 à une politique plus restrictive, la politique des camps — marquée par la séparation physique et la relégation (Milner, 2019). Face à l'afflux massif de réfugiés, suite aux crises politiques qui ont ébranlé la région et aux attaques terroristes dont le pays fut victime, la politique d'asile kényane a elle aussi connu une « sécurisation » croissante

(Freeman, 2019 ; Milner, 2019). En effet, à partir des années 2000, le pays fut ciblé du fait de son implication dans la doctrine américaine de la *« Global war on terrorism »* et son implication militaire, à travers l'opération « *Linda Nchi »*, dans le conflit somalien depuis 2011 (Otiso, 2005). Entre octobre 2011 et février 2019, il y aurait eu selon Freeman (2019), près de 249 attaques imputé au groupe terroriste somalien Al Shabab. Cette situation a fait de l'étranger, « *l'outsider* » et notamment le réfugié une menace directe à la sécurité nationale, ce qui place les Congolais, qu'ils soient réfugiés ou non, sous l'angle de la suspicion. Ces assignations construites à plusieurs échelles influencent leurs productions identitaires et leur insertion sociale dans la métropole kényane.

Au cœur de cette thèse réside une analyse des productions identitaires des migrants congolais, issus d'une nation en crise identitaire, provenant de différents courants migratoires et régions qui se rejoignent et se côtoient sur le site restreint d'une capitale ségréguée, Nairobi. Ces productions identitaires — au cœur de la condition diasporique — se caractérisent par des (re)positionnements, des réactions aux assignations, des alliances circonstancielles et des frictions au gré des situations sociales. Elles sont informées par les politiques identitaires et historiques du « foyer », la RDC et son histoire, la confrontation aux modes d'organisation de la société d'accueil, « l'ici nairobien » et aux imaginaires politiques et sociaux de « l'ailleurs », construits à l'échelle globale. Dans le développement suivant, je m'intéresserai plus en détail à la notion de condition diasporique qui constitue le fil rouge de la thèse.

Définir la condition diasporique

Condition diasporique et les sens multiples de l'identité

La condition diasporique des migrants congolais à Nairobi est le fruit de productions identitaires individuelles et collectives qui participent à la création d'une « congolité » transnationale. Ces construits identitaires sont façonnés par le « foyer », « l'ici » nairobien et la projection dans un « ailleurs » globalisé. L'identité se définit communément comme le « caractère permanent et fondamental de quelqu'un, d'un groupe, qui fait son individualité, sa singularité »[7]. Elle a un sens polysémique qui se manifeste par un certain flottement qu'il est difficile à saisir théoriquement (Plivard, 2014). En effet, la notion recouvre des enjeux individuels comme l'ego, l'image de soi, la similitude, l'identité personnelle, mais aussi une dimension collective (identité sociale, identité nationale, etc.) (Baudry et Juchs, 2006 ; Plivard, 2014). Toutefois, l'identité qu'elle soit individuelle ou collective se construit lors des interactions ce qui permet de positionner les acteurs dans le monde social (Woodward, 2005). Le sociologue Erving Goffman a défini cette interaction sociale par le terme de performance. À l'issue de celle-ci, l'identité produite résulte de l'opposition entre une identité définie par les autres (identité pour autrui) et l'identité qu'on définit pour soi-même.

La construction identitaire des migrants congolais se nourrit donc de la façon dont les autres nairobiens, issus de milieux variés, les perçoivent ce qui rejaillit sur la représentation qu'ils ont d'eux-

[7] Le petit Robert

mêmes. En effet, cette construction identitaire se fonde sur une certaine ambiguïté puisque les migrants congolais se définissent individuellement en fonction de leurs propres expériences, mais aussi à la fois de ce qui les sépare de l'Autre et de ce qui les rapproche tel que « [le] désir d'appartenir à leur communauté ». Qu'elles soient individuelles ou collectives, les créations identitaires de la condition diasporique des migrants congolais à Nairobi sont ainsi le produit de l'interaction constante de cette identité pour soi (façonnée par les expériences personnelles, par l'histoire du « foyer », par les désirs ou non pour « l'ailleurs ») et de l'identité pour autrui (les assignations des autres Congolais et desn nairobiens, extérieurs au groupe). Quant à l'identité collective des migrants congolais, elle se réfère à « un sentiment partagé d'appartenance, de communauté et d'identification au sein d'un groupe d'individus qui se perçoivent et se reconnaissent comme faisant partie de la même catégorie sociale, culturelle, politique ou idéologique » (Plivard, 2014). Ce qui lie collectivement les migrants congolais, ce sont alors des valeurs, des symboles, des rites, des expériences, des normes reflétées par la notion d'appartenance (Jones et Krzyzanowski, 2011). Tout comme l'identité individuelle, l'identité collective n'échappe pas aux assignations (identité pour autrui).

Une vision traditionaliste voyait les identités comme une « donnée existante d'elle-même, essentielle » (Jones et Krzyzanowski, 2011). C'est d'ailleurs ce qui semble prévaloir dans la définition donnée de l'identité qui accentuait l'idée de permanence. La politisation de cette essentialisation de l'identité mena à des conséquences fâcheuses. En effet, la réification de l'identité des individus et des groupes peut conduire à la mort ; c'est ce que l'écrivain Amin Maalouf nomme les identités meurtrières puisque l'identité est réduite « à une seule appartenance, installe les hommes dans une attitude partiale, sectaire, intolérante, dominatrice quelquefois suicidaire et les transforme bien souvent en tueurs ou partisans de tueurs » (Maalouf, 1998 : 39). Face à cette situation dangereuse, due à son potentiel réificateur et aux difficultés de sa conceptualisation, des chercheurs comme Brubaker et Cooper (2000) ont appelé à dépasser cette notion. Ils opèrent ainsi une distinction entre l'identité comme catégorie d'analyse et l'identité comme catégorie pratique afin de montrer la complexité de la formation de l'identité. La catégorie d'analyse correspond à la manière dont les chercheurs, les institutions, les décideurs politiques usent et comprennent les identités par le haut, par des critères considérés comme fixes et stables comme la nationalité, le genre, la race, le statut administratif, la religion, etc. Ceux-ci correspondent à la manière dont les institutions sociales ont historiquement catégorisé et fixé les individus et les groupes en les réifiant. Les chercheurs peuvent ainsi reproduire ce caractère essentialiste en prenant l'identité comme une catégorie d'analyse. A contrario, la catégorie de pratique fait référence à la manière dont les individus et les groupes engagent et mettent en scène leurs identités dans le quotidien, ce qui contrevient avec les perspectives fixistes de l'identité produites par le haut.

Dans mon étude, les productions identitaires de la condition diasporique des migrants congolais et les négociations identitaires afférentes telles que je les entends sont des catégories pratiques marquées par leur fluidité. En effet, les migrants congolais mettent en scène des identités individuelles et collectives mouvantes selon la situation d'interaction, les discours, les perceptions, les assignations et les représentations. Leurs créations identitaires sont ainsi marquées par leur caractère mouvant, leur instabilité. Elles sont soumises à des renégociations constantes et sont dépendantes du contexte. En ce sens, je mettrai en évidence comment cette tension entre la superposition d'identités et les assignations identitaires — produites par l'entrelacement de diverses échelles — entraîne la rétroaction

des acteurs congolais à travers des négociations identitaires. En effet, cette tension est d'autant plus complexe que les assignations identitaires, notamment le processus de racialisation des étrangers congolais qui s'opère dans l'interaction sociale, ne sont pas binaires. Malgré un contexte où il existe de nombreuses représentations négatives accolées à la figure de l'étranger congolais, il peut impliquer certains avantages. C'est le partage, par exemple, d'une apparence physique similaire, fondée sur la couleur de peau, entre les étrangers congolais et les populations kényanes majoritaires qui peut conduire à un jeu où les identités, conçues comme une catégorie de pratique, se mettent en scène, se négocient à l'avantage — ou non — des migrants congolais en raison d'une certaine invisibilité phénotypique. In fine, ce jeu identitaire permet de créer un contexte d'insertion plus favorable à Nairobi pour les acteurs congolais en raison de cette relative invisibilité phénotypique.

La théorie de la formation des groupes sociaux[8] de Barth (1969) et ses perspectives constructivistes ont mis en exergue la manière dont les groupes sociaux — à l'instar de la diaspora congolaise à Nairobi — se forment à partir de l'établissement de frontières (« *boundary-making* »). Centrales dans la procédure de constructions identitaires, ces frontières permettent d'une part la distanciation vis-à-vis d'un groupe considéré comme distinct (« *out group* », les diverses catégories de nairobiens) et, d'autre part, la reconnaissance de son propre groupe (« *in-group* », la diaspora congolaise). Les frontières sont à l'origine d'une démarcation culturelle[9] entre les groupes sociaux venant construire le « nous » contre un « eux » (Juteau, 2015). La culture est le point de départ de l'éthnicité qui est une forme spécifique d'identification d'un groupe donné. Weber, situationniste[10], définit l'ethnicité comme « la croyance des acteurs sociaux en des éléments communs fondés sur les différences raciales et culturelles, entre autres facteurs » et serait à l'origine de la distinction entre groupes sociaux (Jackson, 1982).

Toutefois, inspirée par l'interactionnisme symbolique de Goffman, l'approche constructiviste développée par Barth (1969) a montré le caractère construit, stratégique et la fluidité de ces formes d'identifications culturelles comme étant totalement dépendantes de la situation sociale. À rebours de la définition donnée par Weber de l'ethnicité — reposant sur la croyance en un ancêtre commun — il montre que l'ethnicité est une « ascription ». Les identités ethniques sont ainsi « créées et maintenues

[8] Les précédentes approches qualifiées de « primordialistes » ont été critiquées. En effet, dans cette approche, l'établissement des frontières entre les groupes sociaux était vu comme fondé sur des procédures d'identifications (nation, race, ethnie, etc.) comme des frontières physiques et institutionnelles, fixes, stables, claires qui séparaient distinctement les différents groupes sociaux. Dans un contexte colonial, ce fut par exemple le sens de la construction de l'ethnie par les administrateurs coloniaux en Afrique au XXe siècle pour servir des intérêts politiques servant la domination et l'exploitation (M'bokolo et Amselle, 1985). En effet, l'identité est un concept central de l'anthropologie structurale qui la relie à l'ethnicité. Cette anthropologie a eu tendance à considérer l'identité ethnique comme une entité culturelle immuable et naturelle.

[9] Il est difficile de définir la culture tant ses sens sont multiples et portent le risque de tomber dans l'essentialisme ou le culturalisme, c'est-à-dire d'un surinvestissement de cette notion pour expliquer tout phénomène social. Du fait de son potentiel réificateur, le concept a été vivement critiqué tout comme celui d'identité compte tenu de sa vision fixiste.

[10] Les situationnistes critiquent les primordialistes du fait de leur non-prise en compte de la complexité des formations identitaires et de l'importance du contexte social et historique dans le façonnement des identités. Selon la définition de Weber, un groupe ethnique ne se définit pas selon une origine géographique, mais il s'agit d'un groupe social qui se réunit autour de la croyance en l'existence d'un ancêtre commun. Il ne s'agit pas d'un groupe réellement apparenté (*kin groups*), mais d'un groupe qui croit en une parenté commune du fait de l'existence de cet ancêtre. La croyance supplante ainsi la réalité. L'un des apports de la sociologie de Weber a été d'avoir montré que les différentes dimensions du groupe (à savoir culture, ethnicité, religion, race, langue, etc.) étaient situationnelles et non primordiales (Banton, 2008 ; Jackson, 1982).

par le jeu des interactions entre les groupes » et ne sont pas fixes, mais caractérisées par une grande fluidité. Ce point de vue constructiviste, dans lequel je m'inscris, a ainsi montré le caractère construit de l'identité et l'idée qu'elle était en constante construction puisque les individus sont toujours confrontés à de nouvelles expériences et interactions. Ces interactions, et donc ces constructions identitaires, sont influencées par des facteurs politiques, historiques et culturels.

La découverte des travaux de Barth en France à partir de leur traduction en France par Poutignat et Streiff-Fénart en 1995 entraîne l'émergence du champ des relations interethniques (Bertheleu, 2021). Celles-ci peuvent se définir comme les relations et les dynamiques sociales entre groupes majoritaires et groupes minoritaires (Bertheleu, 2021). Les tenants de ce champ académique s'approprient le concept d'ethnicité et l'investissent d'un potentiel heuristique. En effet, il s'agit d'un outil qui permet de saisir les relations sociales ordinaires entre majoritaires (Kényans) et migrants, notamment congolais, qui sont marquées par des « formes de hiérarchisation et de différenciation ethniques, les questions d'appartenance culturelle ou nationale, des catégorisations ». En ce sens, le recours à l'ethnicité correspondrait alors à la revendication d'une appartenance, à l'affirmation d'une frontière vis-à-vis de l'autre groupe par l'établissement de différenciations et de catégorisations croisées. Ce, dans un contexte où la référence à la « culture » semblait avoir disparu du champ académique en raison de sa charge culturaliste et essentialiste (Poutignat et Streiff Fénart, cité par Bertheleu, 2021).

Ces travaux constituent un apport significatif pour cette étude dans la mesure où ils mettent en lumière comment l'établissement des frontières ethniques conduit à un double rapport social. En effet, on assiste à un double processus de construction de ces frontières ethniques, par l'extérieur kényan, par la catégorisation sociale et l'assignation identitaire, fruits de processus sociohistoriques, et par l'intérieur, par les migrants congolais eux-mêmes « soucieux de se différencier et d'affirmer leur existence, de se construire en tant que groupe ou communauté dotés de valeurs propres ». L'ethnicité peut être assignée, le produit d'un rapport de domination, mais il faut souligner que les acteurs congolais produisent eux-mêmes l'ethnicité sans que ce ne soit le seul produit d'une résistance à l'assignation (Bertheleu, 2021).

L'analyse de la condition diasporique des migrants congolais à Nairobi et ses productions identitaires s'inscrit ainsi pleinement dans ce champ. Le statut de l'ethnicité en contexte migratoire est dynamique et dépendant du contexte. Les migrants congolais usent des ressorts de l'ethnicité pour se constituer en groupe (par rapport aux autres). Cette situation est le reflet de choix individuels démontrant la capacité d'agir des acteurs en termes de préservation culturelle et d'intégration sociale face à un cadre plus large, celui du cadre légal et de l'environnement culturel de la société d'accueil. En effet, l'ethnicité est utilisée par divers acteurs pour constituer les migrants congolais en tant que groupe culturellement distinct (assignations). Les innovations identitaires produites par les migrants congolais sont ainsi le fruit de négociations identitaires avec leur nouvel environnement kényan, au contact des représentations, perceptions et pratiques culturelles issues de leur société d'origine et qu'ils ont amenées avec eux par la traversée des frontières (Wimmer, 2008). Comme le souligne Raulin et Crenn (2021) :

> « *Par définition, femmes et hommes en migration ont fait un choix en quittant leur terre natale, en optant pour une autre destinée, dans une autre société. La volonté de recommencement sous un horizon autre que celui des ancêtres, au prix d'un arrachement affectif et culturel témoigne d'une capacité à s'extraire d'un déterminisme sociologique et d'un sens de l'acte individuel par liberté ou/et par nécessité qui requiert alors un temps complexe de négociations entre des valeurs qui peuvent être contradictoires*. »

Cette étude contribue à cette littérature en montrant la manière dont ces frontières ethniques et ces négociations identitaires se rejouent à l'intérieur d'une diaspora congolaise fracturée. Ceci met en évidence l'émergence d'une condition diasporique et de créations identitaires singulières façonnées par les liens sociaux et politiques du « foyer » congolais, le contexte de « l'ici » nairobien et la projection dans un « ailleurs » globalisé. Ce sont ces interconnexions diverses et mouvantes, ces créations multiples de frontières ethniques entre les individus et les groupes qui permettent de dénouer les fils de ce que signifie « être congolais » à Nairobi.

De la diaspora à la condition diasporique

La condition diasporique découle du concept de diaspora. Issu du grec, le terme signifie « semer sur ». Par une extension métaphorique, il évoque l'idée d'une « dispersion ». D'abord celle de peuples de leur « foyer d'origine » survenue après une catastrophe, synonyme d'un deuil, d'une perte de son territoire, de ses attaches que seules la construction de formes d'identités nouvelles et la référence à un foyer « originaire » réel ou fantasmé transmis de génération en génération peut surmonter à l'instar des Juifs, des Arméniens, des populations africaines esclavagisées lors de la traite transatlantique, etc. (Hovanessian, 2007). Toutefois, à la faveur de l'évolution sans précédent des migrations internationales, du développement des technologies de l'information et des communications permises par la globalisation au XXIe siècle, le concept s'est étendu pour décrire des phénomènes plus larges. Ceux-ci font référence à la dispersion de populations à travers les termes de « *expelled, expatriate, exile, refugee, immigrant, or minority* » qui maintiennent un lien avec leur « foyer » (« *homeland* ») qu'il y ait ou non l'évocation d'une crise originelle comme c'est le cas de la diaspora congolaise (Schnapper, 2001 ; Bakewell, 2008). Le passage du singulier (par exemple la Diaspora juive) au pluriel est symptomatique de ces évolutions sémantiques (Schnapper, 2001). Aujourd'hui, il est utilisé par certains auteurs comme un synonyme de groupes de migrants ou de leurs descendants hors du foyer d'origine (Bakewell, 2008).

En contexte africain, concept autrefois réservé au champ des « *cultural studies* », l'influence des études en développement sur le rôle des transferts d'argent, ainsi que le rôle social et politique des groupes de migrants hors du continent vis-à-vis des pays d'origine a grandement contribué, entre autres, à la systématisation de l'acception plus large de la notion de diaspora « *both in policy and popular discourse* » et à l'accroissement des productions académiques (Bakewell, 2008). C'est Palmer (1998) qui le premier propose une typologie des diasporas africaines. Celle-ci fut critiquée du fait de l'adoption

d'une perspective bien trop large[11] et manquant de précision, ce qui ne permettait pas de discussion analytique du concept (Zeleza, 2008). Celles de Zeleza (2005, 2008) soulignent la dispersion des populations africaines en quatre larges mouvements à partir de leur localisation : intra-africain, trans- océan indien, trans-méditerranéen et trans-atlantique. Dans sa typologie, la diaspora congolaise dans le monde serait une diaspora ethnique et nationale issue de conditions historiques comme les diasporas de commerce, de l'esclavage, de conquêtes, les diasporas pastorales, les diasporas liées aux conflits tels que les diasporas de réfugiés etc. Toutefois, les typologies des diasporas africaines proposées par Palmer (1998) et Zeleza (2005, 2008) semblent davantage réserver le terme diaspora à celles situées au-delà du continent[12] éclipsant la réalité des diasporas intra-africaines plus récentes (post-indépendance comme c'est le cas des migrants congolais à Nairobi). Ainsi, les diasporas intra- africaines postcoloniales, entendues comme les groupes qui se sont constitués au-delà des frontières d'un foyer originel, mais à l'intérieur du continent, constituent un angle mort de la littérature (Blakewell, 2008 ; Whitehouse, 2012). A cet égard, on peut rappeler que la littérature sur les diasporas congolaises s'est principalement focalisée sur celles situés hors du continent.

Ce point aveugle participe à la construction du continent comme un lieu que les Africains quittent inexorablement, dont la mémoire se diffuse dans des terres d'accueil lointaines, européennes, plutôt que la réalité d'un portrait dynamique de la postmodernité « [of] *a diverse and changing continent whose inhabitants participated at every stage in creating the world of today* » (Manning, 2003 : 501 cité par Bakewell, 2008). Bakewell (2008), qui étudie les diasporas africaines à l'intérieur du continent et leur invisibilité académique, avance que peu de groupes de migrants ont établi une identité diasporique (marqué par la mémoire, le lien matériel et symbolique au foyer d'origine) qui persiste dans les deuxièmes et troisièmes générations. Il met ainsi en exergue l'importance de la continuité générationnelle dans les critères d'identification de la diaspora.

Des chercheurs se sont néanmoins préoccupés de cette inflation des significations du concept qui prend le risque de faire perdre en pouvoir analytique un champ d'études déjà critiqué pour sa faible théorisation (Amelina et Barglowski, 2018 ; Brubaker, 2005 ; Schnapper, 2001). En effet, toutes les dispersions ne constituent pas des diasporas, toutes les diasporas ne sont pas migrantes, tous les groupes engagés dans des pratiques transnationales ne constituent pas des diasporas (Bakewell, 2008). C'est un phénomène social labile, parfois difficile à saisir, qui peut se défaire ou se construire avec le temps comme le souligne Zeleza (2008), « *once formed, a diaspora does not live perpetually. Some diasporas disappear, some dispersal turn into diasporas long after the original dispersal* ». Des auteurs à l'image de Safran (1991), Cohen (1997) ou encore Butler (2000, cité par Zeleza, 2008) avaient pourtant tenté de théoriser ce concept à partir de l'édification de typologies. Toutefois, le concept continue à faire débat en ce que la définition de la diaspora n'est pas unanime et varie selon les auteurs

[11] En effet, il distingue cinq différentes « *diasporic streams* » dans un temps long. La première correspond au grand déplacement à l'intérieur et à l'extérieur depuis la vallée du Grand Rift il y a 100 000 ans. La deuxième à l'expansion bantoue de l'Afrique de l'ouest vers l'est et le sud il y a 5 000 ans. La troisième est une « diaspora commerciale » de — 1500 jusqu'au Ve siècle apr. J.-C.. Puis les diasporas modernes datant de la traite atlantique et du post-esclavage jusqu'à aujourd'hui.

[12] À titre d'exemple, la notion contemporaine de « *new African diasporas* » fait davantage référence aux migrations extracontinentales postcoloniales notamment vers l'Occident — où se sont établies depuis les indépendances des groupes de migrants africains — alors même que les populations africaines ont d'abord été, et sont toujours, caractérisées par une très forte mobilité à l'intérieur du continent. Et ce, dans le temps long, du fait de la nature du système foncier précolonial (Owen, 2011 ; Whitehouse, 2012).

(Mumanya, 2020). Par exemple, pour certains auteurs comme Clifford (1996, cité par Owen, 2011 : 13), c'est la référence au foyer d'origine réel ou imaginé qui doit être le critère de définition de la diaspora. Pour Vertovec (1997), la diaspora est une forme sociale, un type de conscience et un mode de production culturelle. Brubaker (2005 : 5-6 cité par Bakewell, 2008) identifie les trois marqueurs principaux du fait diasporique à savoir la dispersion, la référence au foyer originel et le maintien des frontières dans le dessein de préserver une identité distincte et servant à construire « *the group consciousness* ». Néanmoins, comme le rappelle Cohen (1997), il n'existe pas de diaspora parfaite et aucune diaspora ne réunit toujours en même temps les différentes caractéristiques dressées par la première typologie de Safran[13] (1991) et les théoriciens de la diaspora qui l'ont suivi.

Mon approche du concept de diaspora s'inscrit d'abord dans une compréhension large du phénomène où il désigne un groupe de migrants hors du foyer d'origine maintenant des liens symboliques et matériels avec celui-ci (Bakewell, 2008). Cependant, de manière plus précise, j'use stratégiquement de la définition proposée par Zeleza (2008) de la diaspora comme condition afin de qualifier la diaspora congolaise à Nairobi en ce qu'elle correspond le mieux aux situations observées et à l'argument que je développe. En effet, pour l'auteur, le fait diasporique est, « *a self-conscious condition [between here and there] across the space, time and location* » ce qui met en lumière son potentiel de producteur d'identités en raison de sa nature dynamique reliant le « foyer » congolais (« *there* »), « l'ici » nairobien (« *here* ») auquel j'ajoute, « l'ailleurs » globalisé (« *over there* ») :

> « *It entails a culture and a consciousness, sometimes diffuse and sometime concentrated of a 'here' separate from a 'there', a 'here' that is often characterized by a regime of marginalization and a 'there' that is invoked as a rhetoric of self-affirmation,of belonging to 'here' differently. The emotional and experiential investment in 'here' and 'there' and the points in between, indeed in the very configurations and imaginings of 'here' and 'there' and their complex intersections obviously change in response to the shifting materialities, mentalities, and moralities of social existence. Diaspora is simultaneously a state of being and a process of becoming, a kind of voyage that encompasses the possibility of never arriving or returning, a navigation of multiple belongings, of networks of affiliation* ».

Un « foyer » transnational

J'ai mis en évidence que la référence au « foyer d'origine » est un concept clé des études diasporiques. Face à la multiplicité des significations et des théorisations du concept de diaspora, Mavroudi (2007) distingue toutefois deux courants qui ont pour référence l'enjeu du « foyer » :

— (1) la diaspora vue comme une formation sociale « délimitée » (*boundedness*) se référant en premier lieu au « foyer » d'origine (« *homeland* ») vue comme une entité stable. Celle-ci est donc fondée sur une notion « puriste » de la culture, de la communauté et de l'identité[14].

[13] Safran (1991) propose une typologie pour définir le fait diasporique qui doit réunir les critères suivants : (1) une migration choisie ou forcée, (2) la création d'un foyer « Home » idéalisé à travers une mémoire collective renvoyant au foyer originel (3) le maintien de liens avec le foyer originel (4) la présence d'une conscience de groupe (5) des liens de parenté (kinship) avec les membres d'une même diaspora dans les pays d'accueil.

[14] Malgré ces relents fixistes, cette conception servait certaines fonctions faisant sens pour les individus comme celle d'une utilisation stratégique à des fins de reconnaissance.

— (2) une perspective « non délimitée » (*unboundedness*) mettant en exergue le caractère fluide et nomadique des identités diasporiques.

Là où il y a diaspora, il y a relation d'hommes avec le foyer (« *the homeland* »). C'est cette relation complexe et déstructurée qui constitue l'intérêt de toute investigation empirique de ce thème et non pas « *to assume the existence of any profound relationship between the individuals of a given group] merely on the basis of a common ancestry or history* » à l'instar de la conception du « foyer » par les tenants de la diaspora en tant que formation sociale « délimitée » (Assal, 2006 : 165 cité par Bakewell, 2008). Ce choix de la condition diasporique produite par la relation idéelle et matérielle au foyer d'origine et aux autres dans un temps, un lieu et un espace particulier, face à celui de « groupe diasporique », une description d'un groupe en soi, homogénéisé et essentialisé, est ainsi informé par la mise en garde de Cooper et Brubaker (2000). Elle porte sur l'écueil du « *groupism* » et du danger selon Bakewell (2008) « d'inventer des diasporas », d'user de cette dénomination comme une donnée de la réalité sociale sans prendre au sérieux sa charge politique dans un contexte où elle se transforme elle aussi en label bureaucratique politisé. En effet, les acteurs migrants congolais sont variés, marqués par des trajectoires migratoires très contrastées et présentent des identités plurielles et hybrides.

Par ailleurs, les tenants du transnationalisme, en s'écartant de la dichotomie pays d'origine/pays d'accueil, ont contribué à concevoir le fait diasporique sous sa deuxième acception. En effet, « dans le contexte de globalisation économique et sociale et de recomposition des dynamiques migratoires dans des univers déterritorialisés et dans des espaces circulatoires », cette dichotomie a perdu de sa superbe et de sa signification (Mavroudi, 2007). Le transnationalisme est un concept défini par Glick et Schiller, 1992 comme « *the process by which immigrants forge and sustain simultaneous multi-stranded social relations that link together their societies of origin and settlement* » menant ainsi à une critique du nationalisme méthodologique qui prend l'État-Nation, l'une des instances du « foyer », comme le cadre central, naturel et incontesté de l'analyse empirique et conceptuelle (Amelina et Barglowsky, 2018 ; Dahinden, 2016).

La conception de la diaspora (1) comme une formation sociale délimitée (« *bounded* ») a ainsi, selon les théoriciens du transnationalisme, contribué au nationalisme méthodologique. En effet, elle abordait une « compréhension idéaliste et téléologique de l'État-nation qui est perçu comme le déploiement d'une idée de nationalisation et d'homogénéisation de la population » où la nation est entendu comme historiquement stable et cohérente ce qui ne correspondait pas à la réalité (Brubaker, 2005 cité par Mavroudi, 2007). L'émergence de ce concept a permis de dépasser une analyse du fait migratoire fondée sur des espaces pensés alors comme fixes, oblitérant la dimension multidimensionnelle et multiscalaire des attachements, des imaginaires et des relations sociales. Dans un espace global connecté, les migrants deviennent dès lors des transmigrants « peu tributaire des nations qui les hébergent lors d'étapes » et marqué par la pluri-appartenance (Tarrius, 2012). Pour la perspective transnationale, la nation « n'est donc plus confinée à une entité limitée territorialement, elle s'étend sur différents terrains et lieux ». En conséquence, c'est la deuxième conception de la diaspora (*unboundedness*) qui émerge aux côtés du transnationalisme.

Pour Toloyan (1991 cité par Mavroudi, 2007), les diasporas (entendues dans la deuxième acception) sont des « *exemplary communities of the transnational moment* », mais il insiste à la manière d'Anthias (2008) sur les « *differents tensions, power relations that occur in the process [of diaspora formation] and disrupt the notion of homogeneit*y ». Aussi, il faut souligner que le transnationalisme n'est pas limité aux expériences d'un seul groupe diasporique, mais est un concept plus large qui implique les individus, les institutions et les phénomènes culturels (Bakewell, 2008). Néanmoins, dépassant la tension existante entre ces deux perspectives distinctes où la diaspora est « *bounded* » ou « *unbounded* », Mavroudi (2007) appelle à l'adoption du concept de diaspora dans une acception assez flexible, un entre-deux où le concept serait compris comme un processus dynamique en constante négociation *« that is able to examine the dynamic negotiation of collective, strategic and politicized identities based around the construction of sameness and the homeland as well as individuals identities that are malleable, hybrid and multiple* ».

Dans le cadre de l'objet de recherche, la référence au transnationalisme et au débat autour du concept de diaspora permet de mieux saisir la condition diasporique et ses productions identitaires. En effet, l'entendement de la diaspora comme un processus « *always in the making* » permet de mettre en exergue la manière dont les individus négocient les frontières de l'état nation, des identités, des frontières du groupe en relation avec des espaces et des lieux particuliers qui sont à la fois « délimités » et « limités », politiques, stratégiques, essentialisés et contre quelconque forme d'essentialisation. Cette situation offre le cadre dynamique dans lequel s'établit la condition diasporique des migrants congolais à Nairobi qui se caractérise par les entrelacements des productions sociales, des constructions et négociations identitaires du « foyer », de « l'ici » nairobien et de « l'ailleurs » globalisé. En ce sens, une conception large, ouverte, dynamique et provisoire de la condition diasporique permet de mettre en lumière le caractère processuel de cette formation sociale, reposant sur des « [social] *practices, idioms, stances, claims, projects* » plutôt que sur l'entité en elle-même (Brubaker, 2005 cité par Mavroudi, 2007).

L'idée de nation en mouvement et ses constructions identitaires

Les nations, sous leur forme politique d'État-nation, demeurent les actrices principales de la gestion des migrations. Elles jouissent encore d'un pouvoir durable dans l'élaboration des politiques migratoires qui contraignent ces transmigrants. En effet, les nations — et États-nations d'origine — sont encore significatives et les productions identitaires des migrants congolais à travers leur condition diasporique sont liées à une certaine idée de celle-ci. La nation repose sur « *a subjective or internalised sense of belonging* » fondée sur des enjeux symboliques internes — une solidarité, la perception d'une descendance et d'un destin commun faisant référence à une « ethnicité fictive » — et des enjeux externes de caractères (culturels) distinctifs vis-à-vis d'autres nations (Huddy et Khatib, 2007 cité par Koter, 2021).

En contexte africain, à travers les frontières imposées par la colonisation, l'imposition du concept exogène d'État-nation ainsi que son imaginaire politique exclusif ont été réappropriés par les populations locales (Brankamp et Daley, 2020 ; Dahinden, 2016). Childs Daly (2023) montre par exemple que les Nigérians ont donné vie et signification au Nigéria, une entité territoriale qu'il qualifie

de Frankenstein(esque), du fait de leur appropriation. La construction de l'État-nation s'effectue selon une dynamique de contrôle de sa population et des frontières du territoire sur lequel s'exerce l'autorité souveraine. Childs Daly (2023) a montré comment, au lendemain des indépendances et dans une perspective de construction nationale, le contrôle des migrations à travers les expulsions des Ghanéens a permis la construction d'une identité nationale reposant sur la production symbolique de la « *Nigerianness* » et « *the collective sense of belonging and shared identity among the citizens of a nation-stat*e ». Être Nigérian, c'était ne pas être Ghanéen. Comme le souligne Su (2022), la formation d'un État-nation « *redefines who belongs as a member* » et construit la figure de l'étranger, celui qui n'appartient pas au groupe national politiquement défini, à travers une idéologie nationaliste où un État correspond à une nation.

Les rapports entrelacés entre ethnies et nations, où des groupes ethniques souhaitent se constituer en États-Nation sur un mode exclusif et des nations construisent leur identité nationale sur un mode ethnique, ont concouru à une définition de la nation proposée par Balibar et Wallerstein (1991) en tant qu'une unité culturelle reposant sur une « ethnicité fictive » fondée sur une conscience « fragile » de son unité (Raulin et Crenn, 2021). L'étude de Benedict Anderson (1983) avait révélé le caractère construit et symbolique de la nation. En effet, la nation n'est pas seulement un territoire sur lequel repose une autorité souveraine, mais « une communauté imaginée ». Ainsi, la « communauté nationale » et par extension l'identité nationale se construisent à travers un patchwork de tous « ces éléments culturels » comme « le terroir, patrimoine, mœurs, langues, cultures, ancêtres, religions, races » qui fondent des identités ambiguës et réinventées (Raulin et Crenn, 2021). Découlent de ce fait, d'une part, la construction d'une identité nationale c'est-à-dire l'attachement à un groupe national et, d'autre part, un sentiment d'appartenance collective. Il convient toutefois de souligner que ces entités émanent d'un processus inventé, se trouvent reconfigurées en migration et déstabilisées par la condition diasporique.

C'est cette ethnicité fictive de la nation, « une communauté imaginée », construisant « des identités ambiguës » entre le citoyen et l'ethnique que les migrants congolais reproduisent dans leurs interactions quotidiennes à Nairobi à la suite de la traversée des frontières. Parmi les migrants congolais rencontrés à Nairobi, il y a avait une forte conscience et revendication d'appartenir en premier lieu à la nation congolaise reposant sur une « ethnicité fictive » et reconstruite dans le processus de formation diasporique. Même si Dorcas admet l'existence d'un certain « tribalisme » au Congo, celui-ci était sans commune mesure avec la perception de son importance au Kenya. Ainsi, je soutiens que ce « *something that remain to be Congo* », qui survit à la traversée des frontières et à la confrontation à de nouveaux groupes perçus comme distincts permettant de se reconnaître, est lié au succès de la construction nationale congolaise et aux réappropriations par les individus de cette idée de nation. La construction nationale congolaise eut pour conséquence la production d'une identité collective reposant sur une « ethnicité fictive ».

La recherche sur l'État-nation concernant la formation de l'identité nationale a privilégié des analyses par le haut, par les institutions associant cette formation au processus de modernisation et par le critère de la cohésion culturelle (Koter, 2021). Les tenants de ce courant de recherche ont ainsi montré que ce sont les institutions et les élites politiques qui sont à l'origine du nationalisme (la politisation de l'identité nationale) — ensuite réapproprié par le bas. Liée aux approches constructivistes, la

perspective institutionnelle montre que c'est un choix particulier mené par le haut, notamment à travers notamment la fourniture de biens publics encourageant l'intégration de différents groupes, qui façonnent le sentiment d'appartenance nationale dans le but de servir des « fins politiques » (Menon, 2016 ; Wimmer, 2018 cité par Koter, 2021). Dans ce contexte, du fait des caractères multiethniques de la plupart des pays africains et de la relative faiblesse des structures institutionnelles, ceux-ci ont été décrits par la littérature sur le nationalisme comme ne présentant pas d'identité nationale (Koter, 2021). À rebours de cette vision, Koter (2021) montre par exemple que le fort sentiment d'identité nationale au Ghana, une société « *multiethnic without an ethnic core* » telle que la RDC, résulte de la perception par les citoyens ghanéens d'une expérience partagée au niveau national ; celle d'un pays étant relativement pacifique (« *our identity is our peace* »), par rapport aux autres nations voisines dans un environnement géographique marqué par la guerre. En contexte congolais, c'est bien l'idéologie de l'authenticité produite par l'autorité du parti unique de Mobutu qui est parvenue à créer une identité nationale congolaise et un fort sentiment d'appartenance à la nation à partir d'un choix conscient. Comme le souligne Menon (2016) dans son analyse de la construction de l'identité nationale en RDC, « *state formation creates boundaries which promotes an identity choice based on these boundaries. With preformed boundaries in Zaire, Mobutu shaped an identity around these boundaries* ». En effet, sa stratégie politique dont le dessein était de rester le plus longtemps au pouvoir était fondée sur une logique de distribution du pouvoir en des termes ethniques, ce qui a doublement affecté les identifications ethniques, mais aussi le rapport à l'identité nationale ; situation au cœur des tensions (identitaires) existantes parmi les migrants congolais de Nairobi et leurs conditions diasporiques.

Quand l'analyse de Koter (2021) montrait le caractère accidentel de l'identité nationale au Ghana lié au contexte régional, l'exemple donné par la RDC montre son caractère politique (par l'idéologie de l'authenticité), conflictuel (lié à l'événement négatif qui est la guerre) et réapproprié par les acteurs en mouvement (la production de nouveaux ennemis extérieurs notamment le Rwanda recourant à une mobilisation nationale et à des imaginaires nationaux, des stratégies particulièrement saillantes à Nairobi), ou encore sa dysfonction avec la débrouillardise qui est devenue « une caractéristique nationale déterminante » et qui est investie positivement (Ayimpam, 2014 : 10). Ce sont ces expériences partagées qui sont au cœur de la robustesse de l'identité nationale et qui traversent les frontières.

Néanmoins, un courant critique de ce champ de recherche s'est intéressé aux formes de nationalisme du quotidien, « un nationalisme banal » qui se construit dans les interactions quotidiennes des individus. Les chercheurs ont introduit l'idée de que les acteurs « *choose and perform* » la nation (Fox et Miller-Idriss, 2008). Il s'agit d'un sous-champ de recherche sur le nationalisme qui remet en cause l'accent mis sur les constructions par le haut, par les institutions, par les élites du nationalisme pour mettre en lumière sa production au quotidien par les individus (Knott, 2017). À partir du travail de Billig (1995) qui a montré le caractère banal et non exceptionnel du nationalisme critiqué pour son désintérêt de la capacité d'agir des acteurs, les chercheurs du courant du « nationalisme du quotidien » se sont intéressés à la manière dont les symboles, les rituels, les identités et les imaginaires nationaux sont reproduits, « choisis et performés » dans les interactions quotidiennes ainsi qu'aux multiples

significations — souvent contradictoires — que les « citoyens ordinaires »[15] donnent à la nation (Fox et Miller-Idriss, 2008). À travers les pratiques du nationalisme au quotidien, la nation est « *contested, subverted and negotiated in everyday life* » (Fox et Miller-Idriss, 2008).

La migration internationale « *allow people to carry their ideas of the nation and, at times, their national membership with them abroad* » en ce qu'elle est ce processus « *of pull[ing] one society onto the territory of another state . . . linking 'here' and 'there'* » (Su, 2022 : 35). La nation n'est donc pas un concept statique comme envisagé dans la perspective de la diaspora en tant que formation sociale « délimitée », elle est sans cesse redéfinie, contestée, produite de multiples façons par le haut et le bas en ce qu'elle constitue un construit social, une « communauté imaginée » reposant sur une « ethnicité fictive » qui prend de nouveaux sens en migration. En contexte migratoire, il est particulièrement intéressant d'adopter un regard qui s'intéresse à ces reproductions complexes et plurielles de la nation qui sont au cœur des innovations identitaires formant le groupe social congolais à Nairobi. Comme l'a souligné Su (2022), les individus traversent les frontières en « reproduisant et reformulant leur compréhension de la nation à l'étranger, mais également de soi », c'est un processus de construction identitaire. Mais aussi de « *home* » affilié à la nation « *in the absence of territorial, national bases through memories of, and claims on, places that they can or will no longer corporeally inhabit* » (Malkki 1992 : 24 cité par Knott, 2017). Ce « *something that remain to be Congo* » qu'on a qualifié de « congolité transnationale » est ainsi défini à partir d'une réinvention matérielle et symbolique de la nation en contexte de mobilité transnationale par les acteurs congolais en interaction avec les Autres. C'est donc à une entreprise d'altération, de négociation et de constructions identitaires que « cette congolité transnationale » s'attèle.

Cette liaison politique, économique, sociale et foncièrement culturelle est au cœur du processus de constructions identitaires liant la condition diasporique à une certaine idée de la nation en mouvement, à la fois (ré)imaginée et (ré)inventée. Ainsi, dans cette thèse, je tenterai d'analyser la condition diasporique des migrants congolais qui modèle des formes variées de constructions identitaires aux échelles individuelles et collectives. Cette condition est informée par un processus de réimagination à la fois matériel et symbolique du « foyer d'origine » (la nation en mouvement) dont les fractures politiques traversent les frontières. De plus, elle est caractérisée par les positionnements sociaux hiérarchisés des individus qui fluctuent en fonction de la situation sociale et par la confrontation aux dynamiques sociales de « l'ici nairobien » où ils sont construits en tant qu'*outsider*. Enfin, la condition diasporique est arrimée aux imaginaires sociopolitiques de la globalisation (« l'ailleurs »), qui produisent des tensions, des négociations, des divergences d'intérêts, mais aussi des alliances circonstancielles au sein et entre des groupes dont les frontières ethniques se caractérisent par leur fluidité. Dans les développements suivants, je reviendrais plus en détail sur le déroulement de l'enquête qui a éclairé cette argumentation.

[15] L'une des critiques majeures de ce courant de la production du « nationalisme au quotidien » est liée au fait que la catégorie « *ordinary people* » n'est pas assez théorisée dans la mesure où elle peut être perçue comme une catégorie homogène qui néglige les intersections des différents positionnements sociaux des individus, pourtant au cœur de la complexité de la formation diasporique (Smith, 2010 cité par Knott, 2017).

Le profil des participant.es de l'enquête qualitaitive

J'ai utilisé une méthode de recherche qualitative afin de répondre à la question de recherche principale reprenant les outils traditionnels de l'ethnographie. Le protocole méthodologique employait une approche émique, au plus proche des individus, centrée sur les points de vue, les voix et les vécus des acteurs congolais, leurs discours et leurs mots spécifiques, leurs pratiques, leurs représentations (partagées ou non) afin de comprendre les processus de constructions identitaires et d'amener une analyse de la condition diasporique. Lors de mes deux séjours de recherche menés entre mai 2021 et décembre 2022, la collecte de données primaires émanait, en premier lieu, d'entretiens semi-structurés individuels et collectifs auprès de membres de la diaspora congolaise, de la population kényane locale, de professionnels d'ONG (travaillant notamment sur les enjeux afférents aux réfugiés urbains) et de professionnels d'organisations internationales telles que le HCR et UN Habitat.

J'ai pu m'entretenir formellement (entretiens semi-directifs enregistrés) avec plus d'une soixantaine de personnes :

— 46 membres de la diaspora congolaise, dont une jeune femme, Dorcas, née sur le territoire kényan. Ils/elles sont arrivés au Kenya entre 1995 et 2020. Ils étaient âgés de 22 à 68 ans au moment des entretiens.

— 9 Kényans (4 femmes et 5 hommes) et 1 entretien collectif d'une vingtaine de femmes kényanes. Je les ai interrogés sur leur statut de citadin nairobien, mais aussi sur leur rapport aux étrangers congolais et (africains).

— 5 universitaires kényans et français (travaillant sur des terrains kényans)

— 5 membres d'ONG venant en aide aux réfugiés urbains et d'organisations internationales (ONU-Habitat et HCR) dont les entretiens m'ont permis d'avoir des informations sur le contexte politique et urbain.

À cela, il convient d'ajouter de nombreuses conversations informelles avec des Congolais, des Kényans et d'autres populations migrantes africaines (francophones pour la plupart d'entre eux, comme des Tanzaniens, des Burundais, des Rwandais, des Ivoiriens, des Camerounais et des Sénégalais) menées dans le quotidien : chauffeurs de taxi et matatu, chauffeurs de taxis-motos, coiffeurs et prothésistes ongulaires, commerçants, vendeurs ambulants, etc. Ces interactions marquées par la spontanéité ont été particulièrement riches. En effet, cette richesse résidait dans le fait qu'elles permettaient parfois de récolter une parole plus franche et sincère, débarrassée de la solennité de l'entretien ou de l'espace confiné et normé de l'église dans laquelle j'effectuais de l'observation participante notamment avec les membres de la diaspora congolaise. Elles m'ont ainsi permis à plusieurs reprises de pouvoir recouper des informations, de vérifier des informations qui m'avaient d'abord été données et ainsi, en certaines circonstances, d'avoir accès à une certaine exactitude. La vaste majorité des entretiens et des conversations informelles ont eu lieu à Nairobi. Mais j'ai également

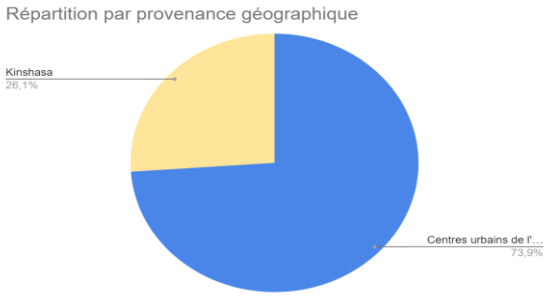
conduit quelques entretiens et des rencontres informelles dans des villes de l'intérieur lors de mes déplacements : à Eldoret, Kisumu, Nakuru, Kakamega ainsi qu'à Mombasa.

Profil sociologique des 46 participant.es congolais.es à la recherche (entretiens semi-structurés)

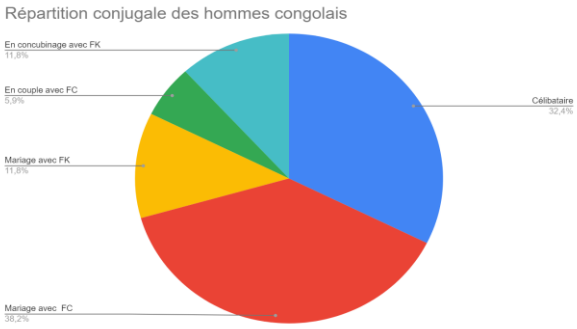
Ci-dessous, on retrouvera le détail de la répartition de la cohorte par sexe (graphique 1), par provenance géographique (graphique 2), par répartition conjugale (graphique 3 et 4), par affiliation religieuse (graphique 5), par âge (graphique 6), par ancienneté de la présence sur le territoire en années (graphique 7), par ses niveaux d'éducation (graphique 8), par sa situation administrative (graphique 9) et professionnelle (graphique 10).



Graphique 1- Répartition par sexe de la diaspora congolaise



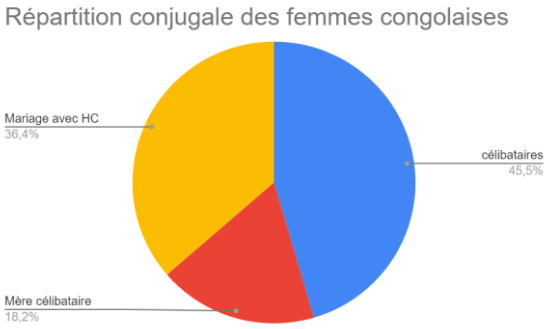
Graphique 2- Répartition par provenance géographique de la diaspora congolaise



Graphique 3 - Répartition conjugale des hommes congolais

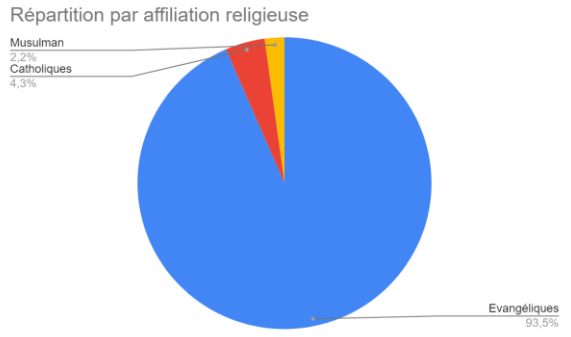
FK : Femmes kényanes

FC : Femmes congolaises

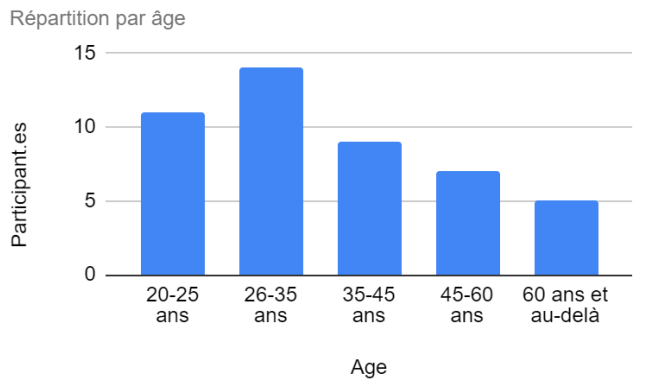


Graphique 4 -Répartition conjugale des femmes congolaises

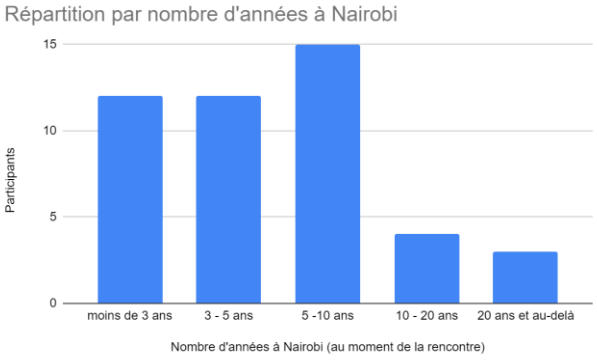
HC : Hommes congolais



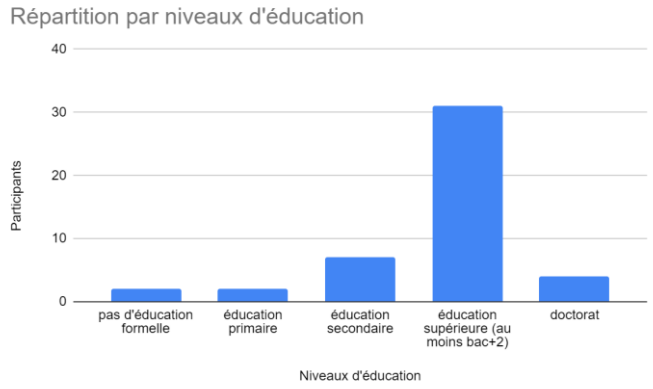
Graphique 5 - Répartition par affiliation religieuse de la diaspora congolaise



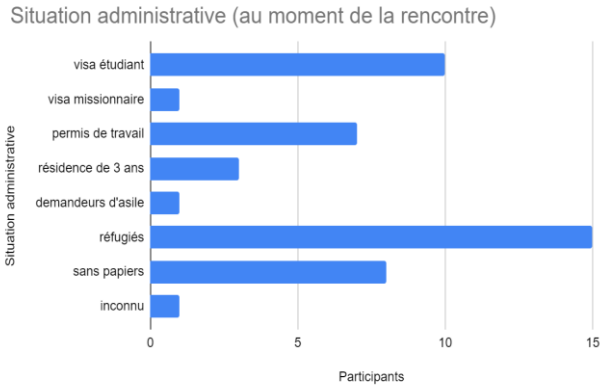
Graphique 6 - Répartition par âge de la diaspora congolaise



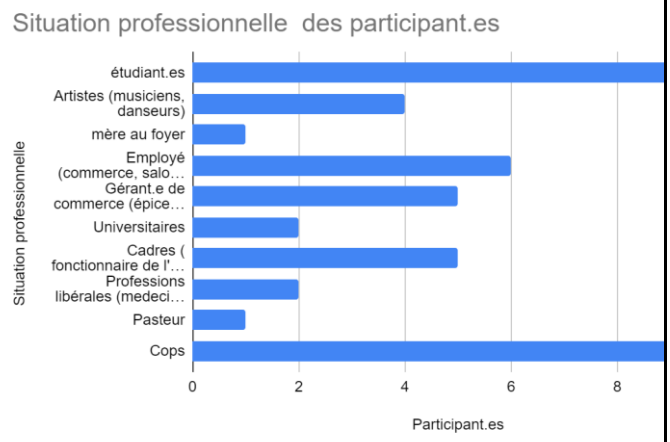
Graphique 7 - Répartition de la diaspora congolaise par nombre d'années passées à Nairobi



Graphique 8 - Répartition par niveaux d'éducation



Graphique 9 - Répartition de la diaspora par statut administratif (au moment de la rencontre)



Graphique 10 - Répartition de la diaspora selon la situation professionnelle

En résumant les informations les plus saillantes révélées par les données sociologiques sur les profils des participants congolais à la recherche, je constate que nous avons affaire à une migration plutôt jeune (avec de nombreux étudiants) dominée par les hommes.

Le déséquilibre en faveur de la population masculine traduit certaines limites de mon enquête, notamment l'enclicage et certains biais inhérents à la recherche. En effet, malgré l'adoption d'une stratégie de multiplication des points d'entrée sur le terrain afin de rendre compte d'une certaine hétérogénéité de la diaspora congolaise, ce déséquilibre fut l'une des manifestations de l'enclicage que je souhaitais pourtant éviter. L'enclicage présente un double inconvénient, selon Olivier de Sardan (2008 : 94), « d'un côté, il [le chercheur] risque de se faire trop l'écho de sa "clique" adoptive et d'en reprendre les points de vue. De l'autre, il risque de se voir fermer les portes des autres "cliques" locales ». En effet, il fut particulièrement difficile de rencontrer des femmes lors du premier terrain. Ce premier échec a entraîné une prise de conscience de la manière dont je pouvais être perçue (souvent entourée d'hommes) et des effets de genre importants dans toute pratique de recherche. La facilité à rencontrer des hommes était liée à la tendance de ceux-ci à prendre davantage la parole, à se sentir plus légitimes du fait de leur socialisation patriarcale et en raison de leur présence dans l'espace public où je les rencontrais aisément a contrario des femmes. Ils disposaient également de plus de temps alors que les femmes étaient pour la plupart assignées à la double journée de labeur sur le marché du travail, souvent faiblement rémunéré, et du travail domestique. Elles avaient donc moins de temps à accorder à la recherche et étaient moins visibles dans l'espace public.

La diaspora se caractérise par la présence de plusieurs générations, ce qui se reflète dans les diversités des temps d'installation. Bien qu'en nombre limité, certains ont passé plus de 20 ans au Kenya. En outre, la diaspora présente un ancrage familial fort et se particularise par la présence de couples mixtes Congo-Kenya. Ce sont essentiellement les hommes qui sont engagés dans ce type de relations.

Du point de vue de sa provenance géographique, la diaspora est issue majoritairement des zones urbaines de l'Est. Cette situation traduit à Nairobi une ligne de séparation régionale et linguistique — qui on le verra est politique — entre locuteurs du kiswahili, originaires de l'Est (les Baswahili), et les locuteurs du lingala originaires de l'Ouest et surtout de Kinshasa, sa capitale (les Kinois).

Le groupe est largement dominé par les chrétiens évangéliques dans un contexte de forte religiosité. Seulement trois migrants se sont déclarés peu croyants. Toutefois, ils ne se déclarent pas athées. Par ailleurs, cette population se définit également par des niveaux d'éducation variés. Néanmoins, certains d'entre eux ont dû arrêter leurs études supérieures par manque de moyens financiers ou, pour les femmes spécifiquement, suite à un mariage et une grossesse. Ces hauts niveaux d'éducation se reflétaient dans une très grande maîtrise du français qui fut la langue principale dans laquelle j'ai mené mes entretiens. Seuls trois entretiens ont requis les services d'une traduction[16] et concernaient les individus n'ayant pas reçu d'éducation secondaire. Néanmoins, cette situation a entraîné une certaine limite et biais lors de l'analyse dans la mesure où la cohorte ne reflétait pas

[16] Il s'agissait de personnes rencontrées dans le cadre de l'église RCPN. L'interprète de certains cultes, Rose, une étudiante, se chargea de m'aider à mener ces entretiens.

totalement la diversité des présences congolaises à Nairobi malgré la tentative de multiplication des points d'entrée. En effet, la diaspora congolaise est composée d'une pluralité d'acteurs aux profils socio- économiques diversifiés.

La question ethnique n'a pas été abordée directement lors des conversations sauf en ce qui concernait des discours d'exclusion portés à l'encontre de membres de la communauté Banyamulenge, une communauté rwandophone de l'Est marginalisée depuis l'indépendance. L'ethnicité semblait ainsi s'effacer derrière la nationalité. Néanmoins, cela ne signifie pas pour autant que ces formes d'identification ne font pas sens pour les acteurs. En effet, cette situation est davantage liée à la sensibilité de la question et exige un certain degré d'intimité pour être abordée. Dans le chapitre 5, j'analyserai plus en détail les dimensions politiques de cet enjeu ethnique autour de l'exclusion des Banyamulenge du groupe national congolais par leurs co-nationaux non Banyamulenge.

Même si la migration congolaise offre le profil d'une diaspora au statut administratif dominé par le statut de réfugié, les statuts sont très divers. En effet, la situation administrative a été une situation délicate à démêler. Sauf pour le groupe des étudiants qui ont majoritairement un visa d'étudiant, la plupart des migrants sont venus avec un visa de touriste (valable trois mois) avant de demander soit un visa d'étudiant (conféré grâce à une inscription dans un centre de langue puis par l'université dans laquelle ils avaient leur inscription), soit le statut de réfugié auprès du HCR. Certains ont fait le choix de faire des allers-retours (sortie du territoire) afin de renouveler leur visa d'entrée et rester sur le territoire en situation régulière dans les premiers temps de leur arrivée. D'autres, une fois épuisée les possibilités de légaliser leur séjour, se sont retrouvés sans papiers. Néanmoins, du fait de la faible application des lois migratoires et de l'importance de la corruption, ils disent ne pas trop s'inquiéter de ce statut administratif de « sans-papier » et qu'ils ont engagés des procédures pour régulariser leur séjour sans qu'ils m'aient informé de l'état et de la nature de ces procédures particulières. La différence entre le statut de demandeur d'asile et l'obtention du statut de réfugié a été floue. En effet, certaines personnes m'ont déclaré spontanément qu'ils étaient réfugiés sans que je ne sache vraiment s'ils avaient obtenu le statut de réfugié officiellement ou s'ils étaient en instance de procédure ou s'ils avaient été déboutés de ce statut administratif. En outre, il existe également un flux migratoire professionnel, composé notamment d'anciens étudiants ayant trouvé un emploi dans le secteur formel, de fonctionnaires de l'ONU, de travailleurs expatriés. Ceux-ci ont soit le statut de résidence (valable 3 ans) soit un visa de travail.

Enfin, les situations professionnelles se caractérisent également par leur diversité, ce qui engage des situations économiques contrastées. Le groupe est dominé par les étudiants et ceux et celles qui vivent de « cops ». Les « cops » font référence à une multitude de métiers dans les domaines du petit commerce, des petits travaux de la construction etc., ce qui nécessite une grande disponibilité et réactivité pour saisir toutes ces opportunités d'activités payées à la tâche. Cette dernière catégorie se rend par exemple quotidiennement dans le CBD, le lieu par excellence pour réussir à trouver ce type de « cops » ; il s'agit également d'un lieu où ils peuvent entretenir leur réseau, condition *sine qua non* à la recherche de travail. Aussi, sauf dans le secteur formel très bien rémunéré des organisations internationales et dans une moindre mesure les universitaires, la plupart de ceux employés dans le

secteur formel poursuivent des activités à côté dans la mesure où leur salaire principal n'est pas suffisant pour nourrir leur famille.

Faire du terrain en temps de covid

La situation conjoncturelle que fut la pandémie de Covid 19 a été un facteur déterminant dans la recherche de participants et le déroulement plus général de l'enquête. En effet, ce contexte épidémique modifia ma pratique de recherche en ce que je fus d'abord contrainte par un environnement sensible.

Lors de mon arrivée au printemps 2021, le Kenya se rouvrait à peine aux activités commerciales. En effet, en 2020, les autorités politiques ont choisi d'opter pour un strict confinement. Ce confinement a eu de nombreuses conséquences sur les moyens de subsistance des Kényans et des populations migrantes qui vivaient principalement du commerce informel. Cette situation entraîna une forte augmentation des vulnérabilités sociales[17] et économiques, avec la fermeture des commerces, ainsi que des violences, notamment celles basées sur le genre et les violences policières dans les quartiers les plus populaires (Mutahi et Wanjiru, 2020). À Nairobi, tous les migrants congolais que j'ai rencontrés d'autant plus ceux employés dans le secteur informel ont insisté sur la difficulté de cette période dans un contexte où il n'existe pas de filets sociaux étatiques mais seulement des éléments spontanés de solidarité communautaire.

Plusieurs entrées au préalable identifiées telles que les lieux de sociabilité[18] et le milieu associatif — à travers des ONG venant en aide aux réfugiés urbains — furent fortement contraintes en raison de la fermeture de ces établissements afin de limiter la propagation du virus. Comme en d'autres situations de recherche ethnographiques, j'ai dû faire montre d'une grande flexibilité pour me protéger et protéger les autres en élaborant un nouveau protocole de recherche fondé sur la mitigation des risques (Salma et Giri, 2021). Celui-ci fut fondé sur la recherche de participants à travers les réseaux sociaux, Facebook et Linkedin, et le respect strict des gestes barrières lors des entretiens.

La diaspora congolaise au Kenya étant une diaspora francophone dans un pays anglophone, je me suis d'abord dirigée vers des groupes de francophones au Kenya sur le réseau social Facebook. J'ai identifié deux groupes et j'ai posté sur leur page respective un message qui avait pour but de me présenter en français et sa traduction en anglaise. J'y indiquais l'objet de ma recherche et mon désir de rencontrer des migrants congolais dans le cadre d'une recherche doctorale. Ces messages postés ont eu un certain succès et m'ont permis de mener mes premiers entretiens. Conjointement à Facebook, comme je l'ai indiqué précédemment, j'ai usé de Linkedin, le réseau social des professionnels, où j'ai

[17] Similairement, Bukuluki et al (2021) en contexte ougandais ont montré la vulnérabilité particulière des réfugiés urbains à Kampala pendant la crise sanitaire. Ceux-ci furent accusés d'avoir apporté la maladie puisqu'il y avait une forte suspicion à l'encontre des voyageurs ce qui provoqua « *a heightened stigma* » en même temps que le confinement affectait grandement leurs moyens de subsistance. Par ailleurs, cette situation de forte vulnérabilité fut renforcée par le fait qu'ils ne recevaient pas l'aide d'organisations internationales tels que le HCR contrairement aux réfugiés dans les camps, et que les envois d'argent depuis l'étranger notamment les États-Unis avaient diminué puisque nombre des émetteurs avaient eux-mêmes perdu leurs emplois.

[18] Chanceuse, l'accès au réseau social de mon logeur Steve, gérant d'un bar important dans la scène musicale kényane, me permit de dépasser l'obstacle constitué par la fermeture des lieux de sociabilité du fait de la pandémie.

pu entrer en contact avec des professionnels d'organisations internationales comme ONU Habitat et le HCR ainsi que des membres d'ONG venant en aide aux réfugiés urbains. En outre, je suis également entrée en contact avec des ressortissants congolais résidant au Kenya que j'ai pu aisément identifier en recoupant certaines informations émanant de leurs profils accessibles publiquement sur la plateforme : lieu des études, lieu des expériences professionnelles actuelles et passées, lieu de résidence actuel, etc.

Une fois ces premiers contacts établis, j'ai par la suite procédé par la méthode boule de neige afin d'accéder au réseau social du participant. C'est ainsi que Moïse et Samuel[19], figurant parmi les premières personnes rencontrées grâce à mes messages sur Facebook sur les groupes de francophones à Nairobi, m'ont introduite dans leurs églises pentecôtistes congolaises respectives ce qui me donna accès à un public susceptible de participer à ma recherche : le Rassemblement protestant francophone de Nairobi (RCPN) de Hurlingham et l'église de Koinange Street. De plus, à chaque fin d'entretien, je demandais à la personne interviewée si elle pouvait me recommander à une autre personne de son entourage (congolais) susceptible d'être intéressée par cette recherche. Le critère principal était celui d'être majeur, de nationalité congolaise (ou d'origine) ou d'être en contact dans ses activités professionnelles ou ses relations personnelles avec des individus de nationalité ou d'ascendance congolaise avant que je n'ouvre ma cohorte lors du deuxième terrain.

Cette méthode boule de neige a grandement facilité les prises de contact, car j'étais recommandée, ce qui a permis de susciter une certaine confiance mais a renforcé un certain enclicage. Par ailleurs, le fait de distribuer une carte de visite que ce soit aux participants (congolais), mais aussi lors des événements culturels auxquels je participais indiquant mon statut de doctorante, mon affiliation universitaire et l'IFRA, l'institution qui finançait le premier terrain, conféra un statut officiel à ma démarche. Cette stratégie liée à la carte de visite inspira également une certaine confiance parmi mes interlocuteurs compte tenu du prestige et du gage de sérieux accolé à l'université au sein de la diaspora congolaise. De surcroît, j'accompagnais la distribution de cette carte de visite d'un développement portant sur l'importance de cette recherche en insistant sur l'historicité et l'hétérogénéité des présences congolaises à Nairobi peu visibles dans la littérature académique sur le sujet et dans les représentations médiatiques. Aussi, la multiplication de ces réseaux sociaux et leur constitution par « arborescence » a conduit à de nombreux mouvements dans la ville.

Les lieux de l'enquête d'une diaspora éclatée dans la ville ségréguée

Ma recherche était multisite, elle n'était pas circonscrite à un seul espace particulier de la ville. La diaspora congolaise est une diaspora éclatée dans cette ville ségréguée qui se distingue, par exemple, de la diaspora somalienne qui a investi le quartier commercial d'Eastleigh[20]. Le quartier

[19] Comme dans le reste de la thèse, les noms ont été modifiés afin de garantir l'anonymat des participants à la recherche en accord avec mon protocole méthodologique et éthique.

[20] Le quartier d'Eastleigh est présenté dans la littérature sur Nairobi comme un quartier ethnique et commercial exclusivement somali (constitué de Kényans d'ethnie somali et de migrants somaliens). Il est soumis à de fortes suspicions sécuritaires du fait de la situation géopolitique liée aux multiples attaques terroristes qu'a connu le Kenya depuis les années 1990 et l'implication militaire du pays en Somalie depuis 2011 afin de contrer le groupe terroriste

d'Umoja, situé dans les eastlands dans une zone de bâti continu peu dense, m'a souvent été présenté comme le quartier à forte centralité migrante congolaise sans, toutefois, qu'il ne constitue un quartier ethnique congolais. Un temps, notamment dans les premières orientations spatiales de cette recherche, j'ai pensé y mener l'ethnographie du quartier. Néanmoins, la crise de la covid 19 m'a détournée de cette orientation spatiale et a conduit à l'ouverture d'autres modes d'entrées sur le terrain, ce qui ne nécessitait plus l'analyse d'un territoire particulier.

Ainsi toute la ville était devenue le lieu et le cadre de l'enquête. Depuis sa création coloniale, la métropole est marquée par une géographie sociale ségréguée. D'abord une séparation raciale entre les populations africaines, indiennes et les colons européens, elle s'est muée en une ségrégation sociale à l'indépendance. Les anciens quartiers salubres réservés aux seuls colons européens tels que Karen et Muthaiga, se sont ouverts aux classes moyennes supérieures non blanches. Néanmoins, les anciens quartiers africains des eastlands tels que Donholm, Pumwani, situés à l'est du Central Business District (CBD), accueillent toujours les populations africaines les plus fragiles économiquement (Kingoriah, 1983). L'urbanisation anarchique de la ville et son attractivité ont conduit à l'émergence de quartiers informels — surinvesti par la recherche académique sur la ville — situés près de zones de richesses tels que Mathare, Kawangware ou encore Kibera, le plus grand bidonville d'Afrique de l'est.

Les lieux privilégiés d'entretiens furent : les *« mall »*, les domiciles et les lieux de travail des participants. La fréquentation des *« mall »* dessinait une frontière de classe dans la mesure où la plupart des entretiens que j'y ai menés ont été avec des étudiants et des professionnels aisés qui avaient l'habitude de fréquenter ces lieux et me les indiquaient spontanément comme lieux de rencontre. La présence de ces « *mall* » a permis à l'enquête de se dérouler dans de bonnes conditions puisqu'ils offraient un relatif isolement et des conditions propices à la discussion. Les domiciles des participants à la recherche ont constitué un lieu de rendez-vous. Néanmoins, ces invitations au domicile n'étaient pas forcément en fonction du degré de relation, d'amitié et de confiance que j'avais pu construire avec le participant. En effet, des personnes que je n'ai rencontrées qu'une seule fois m'ont invitée chez elle tandis que des personnes que je fréquentais très souvent à l'église, autre lieu central de l'enquête, notamment celle d'Hurlingham où je menais de l'observation participante ne l'ont jamais fait lors de mes séjours nairobiens. Enfin, les lieux de travail ne disposaient pas des meilleures conditions pour mener les entretiens. C'est surtout lors de mon deuxième terrain que j'ai ouvert une entrée sur les commerces de migrants congolais, en majorité ceux tenus par des femmes congolaises. Les entretiens ont également été menés dans des ateliers de couture, des salons de coiffure, des restaurants, des bars, des bureaux dans lesquels étaient employés des migrants congolais ou dont ils étaient gérants (souvent en partenariat avec un Kényan ou une Kényane).

Al Shabab. Néanmoins, Neil Carier (2019) montre qu'il est bien plus diversifié en termes de présence migrante avec notamment des communautés oromo éthiopiennes et des migrants kényans internes remettant en cause l'idée d'un quartier ethnique exclusivement somalien.

Le Central Business District (CBD)

Enfin, d'autres lieux de sociabilités ont été fréquentés dans le CBD. J'avais une pratique quasi quotidienne de ce quartier. Spontanément, le centre-ville était un lieu privilégié de rencontre, car c'était un lieu de rendez-vous facilement accessible et connu. Il abritait de nombreux espaces publics neutres comme des cafés ou des restaurants où nous pouvions mener des conversations plus ou moins au calme. Je m'y rendais à pied ou en matatu depuis mon lieu de résidence d'abord à Kileleshwa, une banlieue résidentielle aisée, située sur une colline au nord-ouest du centre-ville à environ 50 min de marche puis Kilimani[21], autre banlieue résidentielle aisée située à proximité de Kileleshwa.

La topographie du CBD se caractérise par une zone plate d'une superficie de 2 km² et se distingue du relief collinaire du reste de la métropole. Avant la colonisation, les Massaï utilisaient cette zone pour faire paître leur bétail (Kingoriah, 1983). Pendant la colonisation, comme les autres parties de la ville naissante, le CBD était soumis à une stricte ségrégation raciale et spatiale. Les populations africaines n'avaient pas le droit d'y séjourner et pour y circuler elles devaient présenter leur « *pass* » faisant fonction de documents d'identité (Kingoriah, 1983). Les populations indiennes commerçantes autorisées à y circuler étaient quant à elles cantonnées au bazar (Kingoriah, 1983). Ce passé en filigrane se lit dans le palimpseste urbain ; la grisaille des anciens bâtiments coloniaux commerciaux malgré leur parure commerciale contemporaine fait encore sentir le poids de cet héritage. En effet, comme le montre la figure 2 ci-dessous prise dans l'artère commerciale de MOI Avenue, les pierres grises d'une ancienne banque coloniale contrastent avec les tons rosés des bâtiments commerciaux anciennement tenus par des Indiens et qui ont été réinvestis par les populations africaines à l'indépendance. À présent, leurs panneaux publicitaires aux couleurs vives et à la typographie pesante rivalisent pour attirer l'œil du chaland.



Figure 2 - Photographie « À l'intersection de MOI Avenue et de River Road ».

Au deuxième plan à droite, on voit la mosquée Khoja Jamatkhana, un bâtiment colonial datant de 1922 (le plus haut bâtiment de la capitale à l'époque) et construit par la communauté ismaélienne et à gauche les anciennes

[21] J'avais fait le choix de ce déménagement car cela me rapprochait de l'église d'Hurlingham que je fréquentais plusieurs fois par semaine dans le cadre d'un travail d'observation participante.

résidences (au 1er étage) et commerces indiens (au RDC) réinvestis aujourd'hui par les populations locales africaines

Source : Ramata N'Diaye, septembre 2021

Le CBD est une zone d'activité commerciale et politique intense abritant également des universités réparties dans les diverses zones du quartier. C'est ainsi le lieu des opportunités commerciales dans lequel se rendent quotidiennement nombre de migrants congolais que j'ai rencontrés, notamment au sein de « *Nairobi ya chini* » (Nairobi du bas). Il s'agit de la portion de territoire populaire s'étirant de River Road à Hailé Sélassié Avenue. La place des Archives Nationales constitue la frontière entre cet espace contigu, bondé et bruyant et les zones de silence voire de grand silence de « *Nairobi ya juu* » (Nairobi du haut), espace administratif où je menais la plupart de mes entretiens dans des lieux de sociabilité.

Au sein de « *Nairobi ya chini* », le CBD se particularise par une ambiance particulière éprouvée par les citadins nairobiens venus de divers horizons. C'est là où le pouls de la ville vibre. Devant traverser obligatoirement cette zone d'activité en tout genre pour rejoindre les matatus aux multiples destinations, mon attitude de touriste-flâneur changeait brutalement. Je devenais nairobienne, fine « connaisseuse » du CBD, mes pas et mon rythme cardiaque s'accéléraient, mon corps se calant naturellement au rythme de celui des piétons (consommateurs, vendeurs, simples usagers, etc.). J'arpentais l'air décidé, le corps droit. On doit marcher sur la route, les trottoirs étant occupés par les étals divers et pour éviter les multiples risques de contre-chocs des piétons arrivant en sens inverse. Mais il fallait redoubler de vigilance puisque maintenant il fallait disputer le passage aux boda et matatu venant de toute part. Je ressortais épuisée de toute cette survigilance.

L'observation participante

L'usage de l'observation participante, l'un des dispositifs privilégiés de l'ethnographie, m'a permis de m'intégrer dans des mondes sociaux, de manière ponctuelle, et d'être au plus près des individus et de leurs interactions au quotidien. En effet, elle consiste à être en interaction permanente avec « la réalité que le chercheur entend étudier » grâce à un séjour plus ou moins prolongé auprès de « ceux qu'il enquête » (Olivier de Sardan, 2008 : 48).

L'observation participante, menée lors des réunions du comité de la diaspora et des offices de l'église, a fonctionné, en premier lieu, à partir d'une « une imprégnation » des milieux (par la mémoire, les émotions, les sensations, les représentations, etc.) dans lesquels je m'étais insérée. Par ailleurs, elle a agi comme un outil de production des données puisque j'ai « tiré parti de ma présence » dans les milieux évoqués pour mener des entretiens, des observations, de nombreuses conversations informelles me permettant d'affiner les enjeux de mon objet de recherche (Olivier de Sardan, 2008 : 48). Ma position oscillait entre les catégories « d'observateur qui participe » et de « participant intégral ».

<u>Le comité de la diaspora</u>

Si on s'intéresse au fait diasporique, intégrer les associations de migrants apparaît souvent comme le moyen privilégié d'une première entrée sur le terrain permettant de mener de l'observation participante. En effet, par les associations, les migrants maintiennent le lien à la société d'origine d'un point de vue politique, social, culturel, mais surtout économique. En outre, elles permettent d'analyser les formes de sociabilité entre les migrants qui sont au cœur des constructions identitaires de la diaspora (Moya, 2005). Ainsi, lors de mes entretiens, souvent à la fin des conversations, je demandais systématiquement si mon interlocuteur avait entendu parler d'une association de migrants congolais ou s'il en était membre.

Je fus intégrée au sein du comité de la diaspora par le pasteur de l'église de Koinange Street, dans le CBD à laquelle m'avait invité Moïse. Le pasteur de cette église était vice-président par intérim de cette association. Néanmoins, même si l'on me signifiait la présence de nombreux groupements associatifs notamment à base communautaire (comme des associations de villages ou des associations à affiliation ethnique gérant les paiements des rapatriements lors des funérailles) plus ou moins formelle (nombreux groupes WhatsApp), il me fut très difficile d'entrer en contact avec d'autres associations de migrants congolais. Certaines d'entre elles avaient une présence sur les réseaux sociaux (Facebook, twitter), notamment les associations étudiantes, mais les nombreux messages envoyés sont restés sans réponse. De plus, elles n'avaient aucune véritable présence institutionnelle. Le comité de la diaspora, quant à lui, avait pour dessein de s'institutionnaliser et obtenir une légitimité au sein des migrants congolais à Nairobi, mais aussi dans les provinces. À mon arrivée, cette association était en train d'organiser la tenue d'élections après un moment de crise et tentait de mobiliser la diaspora congolaise avec plus ou moins de succès. En effet, le président de cette association avait été rappelé au Congo pour y prendre une fonction de député laissant vacant le poste de président ce qui induit une crise de représentation interne comme on le verra au chapitre 5 de cette thèse.

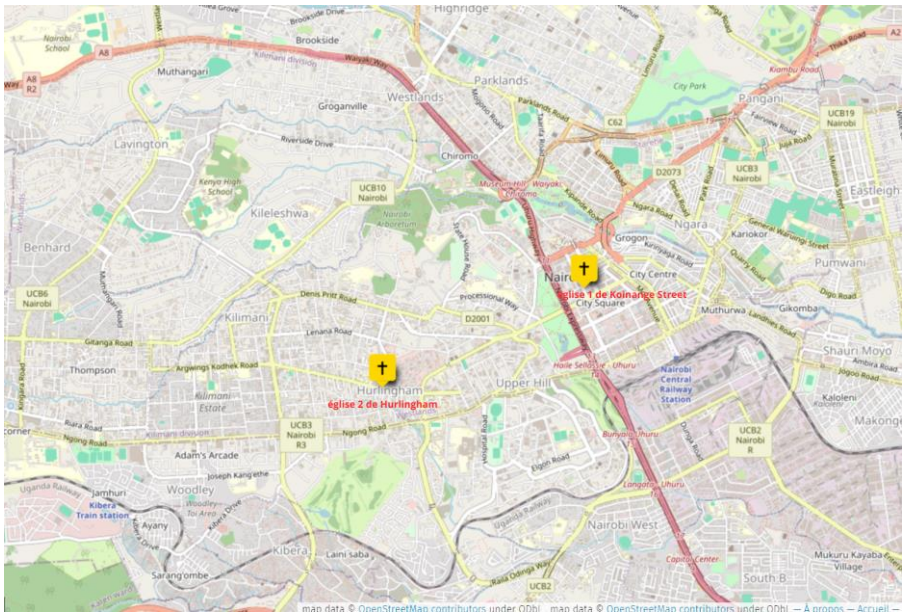
Mon intégration au sein du comité de la diaspora fut avant tout négociée par la position du pasteur au sein de celle-ci et par son souci de contribuer à ma recherche. En effet, il était lui-même détenteur d'une thèse en économie politique et avait commencé une carrière d'universitaire avant de recevoir l'appel de Dieu. J'ai été conviée aux 4 réunions de préparation des prochaines élections tenues en sa présence avant qu'il n'aille en mission dans les provinces. Celles-ci se déroulaient dans un restaurant du centre-ville, à Kimathi Street, une petite rue calme perpendiculaire à l'une des artères principales du centre-ville Kenyatta Avenue. Je n'étais pas autorisée à enregistrer les conversations qui se tenaient dans un mélange de français, de lingala et de kiswahili mais la prise de note fut acceptée. Je jouais au sein des réunions du comité de la diaspora le rôle « d'observateur intégral » (Olivier de Sardan, 2008 : 191). J'ai par la suite mené des entretiens avec la plupart des membres du bureau chargé des élections et j'ai noué des relations privilégiées, en dehors de ces réunions, avec deux d'entre eux Papa Joseph, représentant le groupe professionnel des antiquaires, et Olivier, un danseur contemporain ayant été appelé à siéger dans ce bureau du fait de son métier d'artiste. Ce bureau était essentiellement masculin et représentait des corps de métier dans la velléité du comité de la diaspora de se transformer en une organisation de représentation de la diaspora congolaise dans le pays. En outre, je participais en tant qu'observatrice également aux évènements auxquels l'association était conviée ou qu'elle co-organisait comme ce fut le cas lors de la journée de commémoration de l'accession à l'indépendance du Congo organisée en partenariat avec une association d'étudiants

congolais. Lors du deuxième terrain, la tenue des élections et donc la dissolution de ce bureau particulier, n'a pas conduit à une réinsertion au sein du comité de la diaspora même si j'ai continué à développer les relations avec Olivier et Papa Joseph, dans une moindre mesure, qui me donnaient des nouvelles des activités du comité.

L'église pentecôtiste congolaise et le choix de l'église RCPN à Hurlingham

À l'église, j'avais les rôles « d'observateur qui participe » et « d'observateur intégral » (Olivier de Sardan, 2008 : 191). L'église pentecôtiste a constitué un lieu d'observation privilégié car elle m'a, d'une part, permis de surmonter une première fermeture de mon terrain et, d'autre part, car elle constitue un cas d'étude des dynamiques à la fois internes et externes de la condition diasporique et de ses expressions identitaires.

Une première revue de la littérature avait souligné le rôle central de l'église comme institution religieuse et sociale pour les migrants congolais. Cependan,t ce n'est que lors de mes premiers entretiens que j'ai pu prendre la mesure véritable de la place indispensable de l'église dans la vie et le quotidien des migrants congolais qui étaient majoritairement pentecôtistes. En effet, l'église est un sas d'entrée dans la ville pour les nouveaux venus comme on le verra au chapitre 2, mais elle constitue surtout un espace refuge, de protection, de solidarité et de sociabilité notamment pour les populations (congolaises) souffrant d'une forte vulnérabilité sociale, économique, psychologique (traumatismes de la guerre), mais aussi culturelle (difficultés à s'adapter à la vie dans un nouvel environnement kényan). C'est ce qui a nourri l'exigence de ce travail d'observation participante pour saisir les multiples enjeux des constructions identitaires et de la condition diasporique.



Carte 1 - Zoom sur les églises de l'observation participante,

Source : Ramata N'Diaye, Openstreet map

Moïse, jeune étudiant congolais en aéronautique rencontré à la suite d'un message diffusé sur Facebook, m'a invitée à participer à l'office de l'église qu'il fréquentait. Celle-ci était située dans une rue

plutôt calme du CBD, à Koinange street (voir carte 1). Samuel, rencontré également sur les réseaux sociaux, m'a invitée quant à lui à l'une des deux églises qu'il fréquentait. En effet, résident de Kayole, un quartier pauvre de la capitale, il suivait les offices d'une église qu'il décrit comme une « église de réfugiés »[22], mais il continuait également à participer au culte de l'église RCPN de Hurlingham l'obligeant à changer deux fois de bus, car c'est l'église qui l'avait accueilli plusieurs mois à son arrivée en lui offrant le gîte et le couvert et qu'il y était membre du protocole. Samuel et Moïse m'ont personnellement introduit ainsi que l'objet de ma recherche aux pasteurs de leurs églises respectives. Lors du premier office auquel j'ai participé, aux côtés des nouveaux venus, il m'a été demandé de me présenter à l'assemblée puis de participer à une réunion d'explication du fonctionnement de l'église animée par un membre du protocole. L'église RCPN de Hurlingham (voir carte 1) est une église située dans un quartier commercial, à proximité de Kilimani, un quartier de classe moyenne, où j'avais choisi de m'installer, lors de mon deuxième terrain du fait de sa proximité à église, située à 10 minutes de marche.

Grâce à la méthode boule de neige, j'ai pu ouvrir une nouvelle entrée sur mon terrain. Ce fut facilité par ma présence lors des cultes hebdomadaires, mais aussi ma participation aux nombreuses activités organisées durant la semaine qui avaient repris en présentiel lors de mon arrivée au printemps 2021. En effet, depuis le printemps 2020 et l'éclosion de la crise sanitaire, les offices se tenaient en distanciel, ce qui limitait les moments importants de sociabilité qui avaient lieu à la fin du culte, à la sortie de l'église. Ces sorties, notamment à Hurlingham, ont été des postes d'observation privilégiés pendant mon séjour.

Chaque semaine, lors des cultes et des activités, je rejoignais ces deux églises francophones congolaises dans lesquelles j'avais engagé un travail d'observation participante au long cours. Je participais au culte long de trois heures tous les dimanches comme un membre à part entière de la congrégation en tant que « participante qui observe », aux discussions informelles qui se poursuivaient sur le parking de l'établissement (pour l'église d'Hurlingham) ainsi que les nombreuses activités organisées lors de la semaine et autres événements : concerts, conférences, groupes de lecture biblique, groupe de prière et intercession, etc. Je consignais scrupuleusement mes observations dans un petit carnet noir dédié aux églises, se distinguant de mon journal de thèse, lors des événements organisés et après chaque passage à l'église. Cette prise de notes ne posait pas vraiment de problèmes et ne se remarquait pas dans la mesure où de nombreux membres des deux congrégations prenaient eux-mêmes des notes pendant les prêches.

Les points de convergence de ces deux églises reposaient sur leur caractère d'églises pentecôtistes (un mouvement religieux particulièrement dynamique en RDC mais également dans toute l'Afrique), francophones (le culte étant mené en français avec une traduction en anglais ou kiswahili) et d'églises congolaises. En effet, je les nomme « églises congolaises » dans la mesure où la majorité de la congrégation était composée de migrants congolais et leurs familles et que les pasteurs étaient congolais. En outre, les prêches prononcés lors des cultes dominicaux faisaient la part belle aux cultures

22 Entretien de Samuel, dans un bar du CBD près de National Archives, le 27/05/21.

congolaises et aux expériences migrantes congolaises à Nairobi. Néanmoins, elle différait du fait de leur taille. L'église de Koinange Street étant de taille plus modeste que celle d'Hurlingham. Cette dernière appelée RCPN recevait plus d'une centaine de personnes par culte tandis qu'on n'était jamais plus d'une quarantaine dans la petite salle de celle de Koinange Street. Elle divergeait également par le profil sociologique de la congrégation. L'église de Koinange Street recevait en majorité des étudiants congolais à l'image de Moïse tandis que celle d'Hurlingham accueillait beaucoup plus de familles et de femmes, ainsi que des migrants africains non Congolais et des Kényans. Aussi, les statuts socioprofessionnels, économiques et administratifs de la congrégation de cette dernière église y étaient plus diversifiés.



Figure 3 – Façade de l'église RCPN d'Hurlingham, Hurlingham Plaza.

L'église se situe au premier étage de cet immeuble qui regroupe des petits commerces et d'autres églises.

Source : Ramata N'Diaye, mai 2021

Toutefois, lors de mon deuxième séjour de terrain, j'ai centré mon choix sur l'église RCPN de Hurlingham dans laquelle je m'étais mieux insérée socialement (voir figure 3 ci-dessus). En effet, j'avais pu recevoir le concours constant de Samuel tandis que Moïse, qui fréquentait celle de Koinange Street, avait quitté la ville pour effectuer son stage d'aviation au nord du pays tout comme le pasteur parti pour engager la campagne électorale du comité de la diaspora dans les provinces. Samuel était connu de la congrégation du fait de sa fonction de membre du protocole et de ses relations privilégiées avec le pasteur de l'église d'Hurlingham. Il m'a alors servi d'interlocuteur privilégié, m'aidant à négocier ma présence au sein de l'église et facilitant les rencontres en me présentant systématiquement à ses membres. Par ailleurs, d'un point de vue pratique, les changements d'horaires du culte de l'église de Koinange Street, bien que relativement proche de celle d'Hurlingham, rendaient difficile la participation assidue aux deux longs cultes qui nécessitaient une grande dépense énergétique. J'ai ainsi fait le choix de me consacrer pleinement à une seule église, celle d'Hurlingham, à partir de septembre 2021 puis durant le deuxième terrain

En outre, ce choix a été motivé par la diversité en termes de statuts sociaux et de nationalité de l'église d'Hurlingham permettant ainsi d'analyser à la fois la production communautaire, mais aussi les dynamiques d'insertion et les relations à la société d'accueil de ceux et celles qui fréquentaient également cette église congolaise, comme on le verra dans le dernier chapitre consacré à cet enjeu au

cœur de la condition diasporique. Ma réinsertion a été facilitée lors du deuxième terrain puisque le contact n'avait pas été rompu dans la mesure où je suis restée dans le groupe WhatsApp des jeunes de l'église d'Hurlingham. On se souvenait alors de moi, ma présence aux nombreuses activités avait renforcé le degré de confiance et le pasteur lui-même se portait garant de l'assistance de ma recherche.

Positionnalité en terrain nairobien

Une position ambiguë sur le terrain

La démarche réflexive permet de mettre en lumière les relations de pouvoir inhérentes dans la relation d'enquête — entre chercheur et participant — et la façon dont elles affectent le processus de recherche. Ainsi, l'intersection des différentes formes d'identification sociale du chercheur (nationalité, genre, race, classe, langue, éducation, affiliations religieuses, politiques, etc.) doit être considérée pour rendre compte de la complexité du processus de recherche (Heinze, 2020). En termes de position sociale, je me définis comme une jeune femme de nationalité française issue de la diaspora sénégalaise en France. Tout comme Dorcas, je suis de la deuxième génération de migrants. J'ai grandi dans un milieu ouvrier et, dans le contexte de l'enseignement supérieur, je fais partie de la « première génération » de personnes de ma famille à avoir eu accès à une éducation universitaire.

Cette position particulière dans la relation sociale avec les participants à la recherche oscilla entre ouverture et fermeture au terrain. Le terrain est composé de relations sociales — par définition complexes — et présente une nature dialogique où les relations intersubjectives se nouent et évoluent en fonction de la situation d'interaction (Cajas et Perez, 2017). Arrivée sur le terrain, je me présentais dès lors comme une étudiante venant de France aux origines sénégalaises et suivant mon interlocuteur, ces informations donnaient lieu à un type d'interaction particulier. En effet, avant même que je puisse dérouler le détail de l'objet de ma recherche, la conversation déviait rapidement sur mes origines africaines et mon histoire familiale. Cette situation créait le plus souvent une ouverture dans la mesure où cette curiosité permettait d'amorcer les conversations et d'engager une forme de complicité liée à ces histoires de migration partagées.

Toutefois, ces multiples identités me mettaient également dans une position ambigüe — « ni trop proche, ni trop éloigné » — face aux participants congolais et kényans en même temps que ma présence contribuait à une reformulation des frontières (El Chab, 2020 ; Lasserre, 2020 ; Sakoyan, 2009). Issue de la migration postcoloniale sénégalaise en France, je n'étais pas tout à fait du cru n'étant ni congolaise ni kényane, mais française d'origine sénégalaise. Il faut également souligner qu'il existait une certaine attente implicite, que ce soit sur le terrain ou en d'autres instances que je me plie à cette règle — concernant en majeure partie les personnes du Sud ou issues du Sud — de devoir faire du terrain dans leur espace d'origine et si ce n'était pas le cas, il existait une forme d'injonction tacite à se justifier de ce choix. Par conséquent, je fus confrontée à de multiples reprises à cette confusion des frontières où il était parfois difficile de me catégoriser, où ce choix de sujet sur la diaspora congolaise surprenait mes interlocuteurs, suscitait leur curiosité et devait surtout être justifié. Je faisais ainsi l'objet d'une double intrusion : une chercheuse française d'origine sénégalaise auprès de migrants congolais

dans la société kényane (Lasserre, 2020). Je n'ai pas pu contrôler les étiquettes qui m'étaient assignées. Toutefois, « n'être pas du cru » bien que ma position soit ambivalente me laissait une certaine marge de manœuvre, une liberté de mouvement a contrario de l'expérience relatée par Diawara (1985 cité par Ouattara, 2004) qui proposait un retour réflexif sur le terrain effectué dans son village de naissance.

En effet, j'étais un « *outsider* » même s'il pouvait y avoir certaines connivences qui nous réunissaient avec les migrants congolais par exemple la francophonie dans un pays anglophone, mon africanité ainsi que les liens historiques réunissant Sénégal et RDC et qui offraient une certaine ouverture sur le terrain. Comme le souligne Olukotun et al (2021 cité par Douglas, 2022), « *the distinction between insider and outsider is rarely static* » ; le chercheur oscille constamment entre ces deux rôles en fonction des interactions. Ma position sociale de jeune femme d'origine sénégalaise m'a permis de me fondre facilement dans le paysage des églises évangéliques que je fréquentais accueillant une population majoritairement de Congolais, mais aussi de Kényans et d'autres migrants africains notamment francophones. Je mettais en avant ma double culture et la francophonie qui était valorisée parmi mes interlocuteurs. On me conviait aux nombreuses activités de ces églises dynamiques même si ma position n'était pas totalement claire entre chercheuse (faisant de l'observation participante), « sœur » de l'église, personne à évangéliser, etc. De plus, en tant que femme française, je pouvais également servir de faire valoir dans le paysage de ces églises. En effet, le pasteur était heureux d'accueillir « la Française » comme il m'appelait parfois, car le pouvoir de l'ancienne puissance colonisatrice apportait un certain prestige à l'église dans un contexte très concurrentiel d'attraction des fidèles (Gez et Droz, 2017). En outre, souhaitant user des avantages de ma nationalité française, de mon statut d'européenne et de mes connexions supposées avec le monde des humanitaires[23], le pasteur lui-même à plusieurs reprises me donna pour mission de trouver des sponsors à mon retour en Europe pour l'aider à aider financièrement les femmes notamment kényanes de son église qu'il avait des difficultés à soutenir. À l'église ou dans les entretiens, je me transformais malgré moi en pourvoyeuse de services d'informations sur les démarches de voyage vers l'Europe même si je soulignais ma méconnaissance des procédures. Ainsi, mes diverses positions sociales — variant selon les situations d'interactions sociales — ont suscité dans mon terrain un véritable jeu identitaire où se mêlaient assignations identitaires, mais aussi des positionnements dont je pouvais jouer pour rentrer plus facilement dans le monde social congolais et mieux le comprendre.

Je pensais également à tort que ma position de femme pourrait me faciliter leur accès en engageant une relation de confiance dans l'espace de l'église, par exemple, où elles étaient bien présentes. J'ai pourtant usé, lors de mon premier terrain, de diverses stratégies pour rencontrer ces femmes et dépasser l'enclicage comme le fait de participer aux activités réservées aux femmes de l'église ; je fréquentais des salons de coiffure dans lesquels travaillaient des femmes congolaises, etc. La communication ne passait pas. Certaines refusaient de me rencontrer alors que j'avais été recommandée par une personne de confiance de leur entourage, notamment par manque de temps et par manque de confiance. Les rares entretiens que je réussissais à obtenir auprès des femmes étaient

[23] Souvent les chercheurs sont confondus avec des travailleurs d'ONG dans un contexte nairobien de fort investissement humanitaire.

souvent annulés et ils n'étaient pas reprogrammés malgré mes relances. Elles ne souhaitaient pas engager de relation et je n'insistais pas comme le suggérait le bon sens rappelé par ces mots d'Agier (2015) « [le chercheur] doit se mêler à des personnes si elles le veulent bien ».

Les femmes seules avec lesquelles j'ai pu m'entretenir étaient majoritairement des étudiantes issues des classes moyennes au Congo et avec lesquelles nous partagions les mêmes références liées notamment à une éducation commune et à un statut social partagé d'étudiante. Cette difficulté fut d'autant plus aiguë que ma démarche méthodologique avait pour ambition de dépasser le biais androcentrique des études migratoires mis en exergue par la littérature féministe en donnant une attention particulière aux femmes migrantes et au genre dans ma pratique de recherche. En effet, d'un point de vue académique, les études migratoires ont fait de la figure du migrant par excellence celle d'un homme. Cette représentation académique et médiatique eut pour conséquence d'invisibiliser la présence de femmes migrantes (Guerry et Thébaud, 2020 ; Moujoud, 2010 ; Schmoll, 2020). Quand la migration spécifique des femmes fut analysée sous le prisme du genre à partir des années 1980, les études se concentrèrent davantage sur les migrations d'épouses (regroupement familial par exemple) ou sous le prisme du soin (migrations de domestiques par exemple), ce qui détourna l'attention des migrations féminines (individuelles) et leurs expériences particulières (Dumitru, 2019). Cette difficulté à rencontrer des femmes du fait de la conjonction d'un certain enclicage et d'enjeux patriarcaux a ainsi constitué une importante limite de cette étude qui a, finalement, pris le risque de reproduire ce biais androcentrique.

Néanmoins, cette fermeture m'a obligé à m'adapter et à trouver des moyens de contourner cet obstacle en l'acceptant en premier lieu. Une fois dépassée cette première frustration, je me suis alors concentrée sur le groupe des femmes auquel j'avais plus facilement accès c'est-à-dire les étudiantes. Lors du second terrain, j'ai décidé également de ne pas me centrer sur le seul lieu de l'église, perçue comme le lieu de rencontre des femmes, mais de m'insérer davantage dans le tissu commercial du quartier de Kilimani dans lequel j'avais emménagé ou encore celui d'Embakasi que je fréquentais hebdomadairement. J'ai pu alors rencontrer des femmes commerçantes, même si le déséquilibre dans la cohorte entre la proportion des hommes vis-à-vis des femmes a été maintenu. Aussi, l'enjeu de la médiation de la relation a été un facteur particulièrement important. Lors du second terrain, j'ai fait le choix de concentrer l'observation participante sur la seule église RCPN de Hurlingham que je fréquentais assidûment. La relation nouée avec le pasteur, la fréquentation de ce personnage masculin central et respecté de la communauté, m'a permis alors de négocier mon entrée sur le terrain des femmes de cette église qui m'avait été préalablement fermée quand j'opérais seule. En ce sens, il m'a alors fallu du temps, une donnée précieuse pour la recherche qualitative, afin de construire cette relation qui avait été contrainte lors du premier terrain exploratoire tout en m'évitant les biais de l'encliCage comme décrit par Olivier de Sardan (2008) plus haut en ouvrant d'autres pistes au niveau des femmes commerçantes.

Ces diverses assignations dont je faisais l'objet que ce soit au sein de la société kényane et dans le groupe social congolais ont été investies d'une importante charge émotionnelle. À l'instar d'El Chab (2020) qui enquêtait auprès des entrepreneurs libanais dans trois pays ouest-africains, « je m'étais accrochée à des a priori, une supposée proximité culturelle » créée par une connivence

fantasmée autour d'une symbolique panafricaine. « On me renvoyait à une ethnicité autre », unique, qui n'était ni tout à fait occidentale, ni tout à fait africaine. En effet, cette connivence que je peux qualifier de culturelle se heurtait à une différenciation sociale du fait de mon mode de vie, de mon lieu d'habitation, etc. Ainsi, ma position ambigüe qui me permettait de nouer rapidement une relation de confiance se heurtait à cette différenciation sociale qui me mettait face à des interlocuteurs dont la plupart étaient dans une situation de grande vulnérabilité sociale et économique, mais aussi à d'autres jouissant d'une position de domination sociale et financière dans le contexte nairobien. Toutefois, il est important de souligner que l'expérience que je vivais était finalement une expérience routinière marquée seulement par la particularité de mes positionnements identitaires. En effet, le chercheur (e) devenant « un étranger proche » sur le terrain, j'étais soumise à mon tour à une contre-empathie par l'interlocuteur qui cherchait alors à me tester, à me connaître, à savoir pourquoi j'étais là et ce, « pour [mieux me] catégoriser et décatégoriser » (Gallenga, 2008 ; Lasserre, 2020).

Ainsi, l'intersection de mon statut professionnel (étudiante pas encore chercheuse), le genre, l'âge, l'histoire familiale, la race, la classe (bien qu'issue d'un milieu populaire en Occident, j'étais d'une classe moyenne supérieure à Nairobi en comparaison de la majorité de mes interlocuteurs du fait de mon mode de vie spécifique d'Occidental) et les marqueurs et codes sociaux afférents comme ma démarche, mon habillement, ma façon de parler, mon mode de vie ont été le support de ces différents processus de labellisation qui m'ont mis au cœur des dynamiques sociales propres à la société kényane, mais également congolaise (El Chab, 2020). Cette labellisation eut notamment des conséquences sur la place de l'argent dans mon étude que je traiterai ci-dessous.

Les enjeux éthiques et la positionnalité de la chercheuse : les défis méthodologiques de la rétribution

La question de la rétribution des participants à la recherche est entourée d'un véritable tabou en France. En règle générale, au sein de la recherche francophone, on s'attèle à faire appel à l'altruisme des volontaires dont la participation à la recherche servirait le « but noble d'aider au développement des connaissances humaines » (Ezekiel et al, 2011). Toutefois, dans le monde anglophone par exemple, la question de la rétribution des participants à la recherche s'avère moins taboue dans la mesure où il est admis que le travail de participation à une recherche scientifique soit un travail comme un autre. Ainsi, à ce titre, il doit être rémunéré. Les rétributions peuvent prendre plusieurs formes : des crédits pour les étudiants, des rémunérations matérielles (paiements, cadeaux, etc.), le remboursement des frais engagés par les participants, etc. En général, la rétribution donnée en échange d'un service (celui du temps accordé par les participants à la recherche) prend des allures matérielles. En effet, l'argent est au cœur de la relation sociale et ce statut se maintient par extension dans la relation d'enquête même s'il prend diverses formes.

Néanmoins, cette situation soulève de nombreux enjeux éthiques. En effet, le principe de rétribution engage une controverse, car cela pourrait aller à l'encontre d'un consentement libre et

éclairé[24], l'une des premières règles éthiques (Ezekiel et al, 2011).). De plus, le statut de l'argent peut encourager des situations où on participe à une recherche dans le dessein de se faire rémunérer, faussant ainsi potentiellement les réponses. Cette situation affecterait ainsi la qualité des données recueillies dans la mesure où le chercheur n'aurait dès lors plus accès à la propre vérité du participant, donnée devant être soumise ultérieurement à l'analyse. En effet, il existe le risque que les participants s'expriment en fonction de la perception qu'ils ont de ce que le chercheur voudrait entendre. Ce, d'autant plus que la relation chercheur/participant est une relation de pouvoir dissymétrique qui est complexifiée par la positionalité des différents acteurs de la relation d'enquête. Introduire le principe de rétribution per se peut renforcer la dissymétrie de la relation notamment au profit du chercheur. Cette situation va à l'encontre de l'édification d'une relation qui soit la plus éthique possible c'est-à-dire une relation équitable, consentie et fondée sur la confiance entre le chercheur et le participant comme le suggèrent les normes éthiques admises (Cajas et Perez, 2017 ; Ryen, 2011). A contrario, les tenants de la rétribution avancent que ne pas rémunérer les participants qui accordent de leur temps serait comparable à de l'exploitation, de la seule extraction de données au profit des chercheurs et donc contreviendrait aux principes d'une relation qui soit la plus éthique possible.

Toutefois, cette question s'avère contradictoire puisque chaque chercheur en sciences sociales — notamment quand il fait de la recherche auprès de populations dites vulnérables — use de rétributions sous plusieurs formes comme l'indiquent Cajas et Perez (2017). En effet, « même dans les cas où il n'y a pas d'argent engagé, on pense toujours à compenser les participants à la recherche sous la forme d'un cadeau » (Cajas et Perez, 2017).

Je n'ai pas opté pour une rétribution directe des participants à la recherche compte tenu des enjeux éthiques soulevés. C'est ce qui explique mon choix de ne pas faire appel à des informateurs privilégiés salariés[25]. Néanmoins, j'ai usé d'autres formes de rétribution dans une logique de don/contre-don en lieu et place d'une compensation financière stricto sensu pour les informations qui m'étaient offertes. Selon Marcel Mauss (cité par Sakoyan, 2009), le principe du don et du contre-don représente « une forme de contrat social basé sur la réciprocité ; un échange symbolique, qui permet l'appartenance à une société ». Il s'agit de nouer « une relation globale qui ne s'arrête pas à la recherche », et la rétribution, quel que soit sa forme, fait partie de cette relation. En effet, il existait une véritable attente de gratification (sociale) de la part des interlocuteurs ; la réciprocité de l'échange était donc indispensable (Lasserre, 2020). La notion d'endettement d'origine du chercheur est constitutive de la pratique de la recherche « puisque sa fonction consiste à s'introduire au sein des relations sociales plus ou moins privées et presque systématiquement à prendre du temps et de la disponibilité aux acteurs » (Sakoyan, 2009). Ces gratifications nouant les relations et payant la dette contractée auprès des interlocuteurs m'ouvraient les portes d'un capital social et culturel auquel je n'aurais pas eu accès si j'avais refusé toute participation (Cajas et Perez, 2017).

[24] Fassin (2008) met pourtant en lumière que l'accent mis sur la collecte du consentement informé est assez problématique éthiquement. En effet, certains participants ne prennent pas suffisamment la mesure de ce consentement souvent à l'écrit (enjeux de l'analphabétisme) et cela peut facilement dédouaner les chercheurs en cas de manquements aux principes éthiques.

[25] Samuel et Olivier ont fait office d'interlocuteurs privilégiés dans la mesure où je les ai rencontrés à de multiples reprises lors de mes deux terrains. Cependant, ils ne m'accompagnaient pas ni ne passaient tout leur temps libre avec moi. En effet, les informateurs privilégiés n'ont pas constitué un mode d'entrée sur mon terrain dans la mesure où j'ai opté pour la multiplication des points d'accès afin d'éviter l'enclicage (Olivier de Sardan, 2008).

Ces gratifications devaient se faire discrètement comme un secret qui m'unissait à mes interlocuteurs. Je remboursais naturellement tous les frais de transport engagés et je demandais systématiquement à mes interlocuteurs le lieu qui leur convenait le mieux dans la mesure où je pouvais me déplacer plus facilement. Je prenais à ma charge également verres, cafés, repas pris lors de ces moments d'entretien. Je participais à la quête de l'église dans un cérémonial qui mettait en scène ce don et je ne venais jamais les mains vides quand j'étais invitée à me rendre au sein des domiciles des participants. Quand cela était possible, je consommais au sein des commerces tenus par les participants, mais c'était également offrir mon oreille attentive, prendre des nouvelles, donner de ma personne, etc. Ces diverses rétributions représentaient ainsi des convenances sociales qui étaient au cœur de la construction de la relation de confiance entre les participants et moi-même. En d'autres termes, elles constituaient « *a vehicle to build social bonds, reactivate them and keep them, trust and reciprocity* » (Cajas et Perez, 2017). Par ailleurs, ces formes de dons constituaient également une forme de gratitude pour mes interlocuteurs visant à remercier le don du temps accordé. L'empathie, le soin, une certaine sollicitude étaient donc le support de cette relation ethnographique, de mon éthique (Sakoyan, 2009). C'était également savoir me taire, ne pas couper, ne pas insister sur des éléments traumatiques de leurs parcours migratoires ou qui pouvaient mettre mal à l'aise mes interlocuteurs ; il s'agissait de « faire passer la dimension éthique au-dessus des objectifs méthodologiques » de ma recherche (Sakoyan, 2009).

En outre, les enjeux soulevés par la question de la rétribution sur le terrain furent directement liés à ma positionnalité. Il est vrai que c'est un élément que je n'avais pas assez pris en compte en amont de mon départ. C'est la confrontation au terrain, une certaine dureté qui m'a obligé à m'y adapter et à adopter ce recul réflexif. En effet, la manière dont j'étais perçue a engagé une certaine attente sur le terrain. Venant d'un pays riche, je devenais la personne qui pouvait potentiellement les aider financièrement d'autant plus en période de vulnérabilité accrue causée par la pandémie ou fournir des services afin d'aider à une prochaine mobilité extracontinentale. J'ai ainsi été sollicitée en ce sens à de multiples reprises. En effet, dans certaines situations, rétribuer matériellement les entretiens pouvait être considéré comme un dû, car je venais faire de la recherche depuis un pays du Nord dominant économiquement.

La rétribution est une négociation, un processus subtil et complexe, intriqué dans la constitution d'une relation humaine, de la relation particulière et mouvante chercheuse/participant, faits de défis, de tests, etc. Certains interlocuteurs privilégiés ont tenté d'utiliser à leurs avantages nos asymétries, comme ce fut le cas dans l'expérience de terrain de Lasserre (2020) auprès des migrantes sénégalaises dans un marché marocain. Je devenais une ressource économique, sociale, d'informations. Je fus ainsi soumise à de nombreux tests plus ou moins subtils. Mon refus de payer pour des informations se solda parfois par des fermetures. S'adapter face à ces enjeux éthiques soulevés par la rétribution impliquait deux voies. La première était celle de la fermeture totale du terrain, comme ce fut le cas d'une collègue travaillant avec une population prise dans des logiques importantes de rétribution avec des ONG. Elle fut contrainte d'arrêter son terrain puisque les enjeux de la rétribution. empêchaient toute relation apaisée entre chercheurs/interlocuteurs. La deuxième, la fermeture partielle, est celle que j'ai pu mettre en œuvre dans ma pratique de recherche. En effet, suite à ces diverses difficultés, j'ai commencé à

énoncer clairement, au début des entretiens, notamment lors du deuxième terrain, le statut de la rétribution et à bien mieux expliciter les enjeux autour de la rétribution afin de ne pas créer des attentes que je ne pouvais satisfaire. Cette limite mena à l'arrêt de deux entretiens. On ne peut ainsi faire l'économie d'une discussion de la position de la chercheuse sur son terrain pour comprendre les enjeux soulevés par l'enquête.

Après avoir introduit l'objet de recherche portant sur une analyse des constructions identitaires aux échelles individuelles et collectives des migrants congolais à travers leur condition diasporique et exposé les diverses conditions de l'enquête qualitative (profil des participants, implications de la crise de la covid, lieux de l'enquête, enjeux autour de la positionalité de la chercheuse et ses conséquences en termes d'enjeux éthiques), le dernier moment de cette introduction exposera la structure générale de cette thèse.

Structure de la thèse

Cette thèse se compose de six chapitres d'analyse des résultats de l'enquête et d'une conclusion générale. Mon argument reposant sur une analyse de la condition diasporique des acteurs congolais, connectant simultanément plusieurs espaces, nécessite une approche multiscalaire, ce que la structure en entonnoir du plan met en lumière.

Le chapitre 1 présente les caractéristiques de la diaspora congolaise à Nairobi. Il montre un portrait hétéroclite de cette diaspora dominée, néanmoins, par les migrants originaires de l'Est du pays du fait de la proximité géographique, culturelle et linguistique à travers le partage d'une identité swahilie transnationale et de facteurs politiques liés à la continuité du conflit à l'Est. Cette situation implique une ligne de différenciation régionale qui se rejoue entre les migrants de l'Est (Baswahili) et de l'Ouest (Kinois). Il s'attèlera également à analyser les multiples facteurs endogènes et exogènes conduisant au déplacement des migrants congolais vers la capitale et engagera une réflexion sur la notion de projet migratoire. En effet, le projet migratoire est en constante renégociation et fonction de l'articulation des contextes du « foyer », de « l'ici » nairobien et d'un « ailleurs » fantasmé. En outre, les différenciations en matière de projets migratoires se font aussi en fonction des positionnements sociaux des individus.

Le chapitre 2 propose une analyse, à l'échelle de la ville, de l'insertion sociale et urbaine des migrants congolais dans « l'ici » nairobien. Celle-ci repose notamment sur la mobilisation du capital social. Cette insertion induit un processus de familiarisation et d'acculturation à la ville menant à une certaine « nairobisation », le processus identitaire par lequel on devient citadin nairobien. Cette analyse portera sur trois figures urbaines de « l'ici » nairobien qui représentent cette mise à l'épreuve des identités individuelles et des frontières du groupe diasporique. Dans un premier temps, on s'intéressera à l'éclaireur congolais qui permet de naviguer dans une ville ségréguée. Dans un deuxième temps, mon analyse portera sur le « hustler » — cet entrepreneur dynamique qui navigue dans les espaces de l'informel et fait preuve de « street smartness » pour survivre (Di Nunzio, 2019 ; Thieme, 2013). La projection des migrants congolais dans cette identité d'entrepreneur nairobien implique des interdépendances et des tensions avec les Kényans qu'ils côtoient et auxquels ils s'associent. Enfin, le

locuteur du sheng. L'apprentissage de cette langue urbaine permet la reconstruction identitaire dans le nouvel environnement social de « l'ici » nairobien marqué par sa ségrégation. Le capital social développé avant la migration et suite à la migration joue un rôle central dans ces processus divers de repositionnement, négociation et reconstruction des identités individuelles et citadines des migrants congolais.

Le chapitre 3 s'intéresse aux formes d'altérisation subies par les migrants congolais à travers la construction identitaire d'une figure de l'étranger congolais. Il s'agit d'une identité collective assignée venant construire les frontières externes du groupe diasporique et qui mène à des formes de stigmatisation. Elle se déploie dans les représentations, les discours, les interactions avec les membres de la société d'accueil, notamment vis-à-vis de la police. On se placera à partir du point de vue des migrants congolais. Cette identité assignée provoque également des tensions internes et de nécessaires négociations identitaires de la part des acteurs migrants. En effet, cette figure de l'étranger congolais construite à Nairobi est elle aussi façonnée par un entrelacement d'échelles. D'une part, les identités inventées de la construction nationale, une figure qui s'est exportée, ayant fait du national « congolais », le Kinois lingalaphone dont on retracera l'histoire politique. Cette situation rejoue ainsi les lignes de fractures régionales au cœur du processus litigieux de la construction nationale, même si la situation des kiswahiliphones (Baswahili) devra être nuancée. Elle produit également des formes de distanciation sociale et de négociations identitaires selon une ligne de classe avec la catégorie des étudiants qui tendent à contester cette identité réifiée du national « congolais » qui a traversé les frontières, mais qui, à Nairobi, suscite la typification et des jugements négatifs. D'autre part, la construction d'une figure archétypale de l'étranger congolais a été façonnée par les contextes locaux (revirements de la politique intérieure kényane à travers la « sécurisation ») et géopolitiques de « l'ailleurs globalisé » faisant du réfugié — figure politique assimilée à tous les Congolais — une figure de « l'indésirable » (Agier, 2023).

Le chapitre 4 montre que les migrants congolais produisent un contre-discours identitaire de supériorité morale et culturelle reposant sur un réinvestissement symbolique d'une identité nationale congolaise remaniée par l'expérience migratoire. Une forme particulière et unique de nation est alors performée et permet de réinvestir la notion « d'authenticité » africaine au cœur de la construction nationale congolaise. De surcroît, ce contre-discours de résistance identitaire a aussi pour fonction principale de construire symboliquement l'Autre Kényan afin de faire sens de l'expérience migratoire, une expérience collective de bouleversement identitaire et d'expérience du fait minoritaire. La reconfiguration des rapports sociaux de sexe offre un exemple privilégié pour analyser la redéfinition des identités individuelles et collectives que ce contre-discours — porté par des hommes congolais et des femmes congolaises — met en œuvre. Celui-ci est le produit de la (ré)imagination et de l'invention du « foyer », de la confrontation à « l'ici » nairobien et à d'autres normes sociales et aux crispations identitaires suscitées par « l'ailleurs » globalisé.

Le chapitre 5 se concentre sur les fractures identitaires du « foyer » congolais (ethniques, régionales, politiques, etc.) qui ont traversé les frontières et qui invitent à s'interroger sur les contradictions, les conflits et les ambivalences du processus de formation d'une identité collective du groupe national congolais au cœur de la condition diasporique. Elles sont liées, entre autres, aux

politiques de l'identité, fruits d'une construction nationale contestée du « foyer », aux vulnérabilités spécifiques de « l'ici » et des instances politiques du régime migratoire globale de « l'ailleurs » globalisé dans lesquelles le Kényan s'inscrit. On assiste dès lors à une lutte autour de la revendication d'une appartenance légitime à la nation congolaise et à son projet national. Dans cette perspective, l'analyse des difficultés de mobilisation politique du comité de la diaspora, une association de défense des intérêts des migrants congolais auprès des autorités kényanes, est symptomatique de ce processus identitaire contentieux qu'est le la condition diasporique.

Le chapitre 6 permet d'opérer un changement d'échelle afin d'analyser la complexité et le caractère foncièrement instable de ces productions identitaires individuelles et collectives inhérents à la condition diasporique des migrants congolais à Nairobi. À partir de l'analyse des données issues d'une observation participante au sein de l'église congolaise RCPN d'Hurlingham, je montrerai le processus de formation diasporique qui se fonde sur l'émergence de formes de capital d'attachement (« *bonding capital* ») refondant culturellement le groupe diasporique et de capital de liaison (« *bridging capital* »), l'ancrant dans la société kényane à partir de la formation de nouvelles identités hybrides. Lieu de production d'un espace social et culturel congolais en migration, l'église constitue ainsi un lieu privilégié d'observation et d'expression de la condition diasporique des migrants congolais à Nairobi qui se caractérise par l'obligation d'un réajustement identitaire à plusieurs échelles et d'inscription au sein de « l'ici » nairobien, la connexion de plusieurs espaces transnationaux de « l'ailleurs » (à la fois géographiques et sociaux), l'éclosion de divisions inhérentes à l'organisation sociopolitique du « foyer » congolais qui se reproduisent en migration, mais aussi en ce qui concerne le rêve de migrations futures.

La conclusion générale éclairera la contribution empirique et conceptuelle de cette enquête qualitative – portant sur « condition diasporique » et les productions identitaires des migrants congolais à Nairobi – à la littérature sur le transnationalisme et les diasporas. De plus, j'évoquerai les pistes de futures recherches qui découlent d'enjeux identifiés par l'enquête et qui restent à explorer.

Chapitre 1 — Des trajectoires migratoires congolaises contrastées à Nairobi

Introduction

Ce premier chapitre a pour objectif de discuter des trajectoires migratoires contrastées des migrants congolais à Nairobi. Pour ce faire, j'aborderai les divers facteurs ayant conduit au choix de déplacement à Nairobi. Ceux-ci sont le fruit d'un environnement particulier, un monde migratoire façonné par les acteurs migrants et fondé à la fois par des « dispositions extérieures et intérieures » qui contraignent et facilitent leur prise d'autonomie (Ma Mung, 2009). En ce sens, la notion de choix devra ainsi être critiquée. En effet, la venue à Nairobi constitue une étape plus ou moins consciente d'un projet migratoire constamment redéfini par les acteurs aux positionnements sociaux diversifiés. Ce, en fonction des ressources qu'ils peuvent mobiliser et des nécessités de réorientation des parcours au gré des évènements contingents. De manière concomitante à l'élaboration des projets migratoires, les acteurs migrants congolais font ainsi œuvre de « création migratoire » (Ma Mung, 2009). Cependant, ces projets et créations à l'origine de l'élaboration matérielle et imaginaire de « mondes migratoires » se différencient en fonction des décisions personnelles, des aspirations, des positionnements sociaux, des aléas et des conditions du départ façonnées par de multiples facteurs (historiques, politiques, économiques, sociaux et culturels).

Les migrations congolaises en Afrique de l'Est, de manière générale, et vers le Kenya et sa capitale, Nairobi, de manière spécifique, occupent une place particulière dans la migration continentale. En effet, elle ne se situe pas sur les routes migratoires traditionnellement empruntées par les migrants congolais. La littérature s'est intéressée historiquement aux migrations de l'Ouest, au départ de Kinshasa, vers le Nord[26] donnant une orientation régionale à ces migrations. D'abord des migrations essentiellement étudiantes et temporaires à partir des années 1950, le flux migratoire provenant de l'Ouest s'accrut dans les années 1990 et devient en même temps permanent du fait de la détérioration des conditions de vie sous le régime de Mobutu. Cette situation changeante est également liée à des bouleversements sociopolitiques au sein des États européens rendant leur accès de plus en plus difficile (politique des visas restrictive). Néanmoins, les migrations intra-africaines prévalaient à ces migrations de « sortie » du continent. En effet, les routes migratoires historiques — fruits d'échanges anciens dans un espace façonné par les mobilités — préférées pour les migrants originaires de l'Ouest étaient celles allant vers les territoires voisins : le Congo-Brazzaville, l'Angola, la Zambie et la République centrafricaine avant que l'ouverture de l'Afrique du Sud à la suite de la fin de l'apartheid n'ouvre une nouvelle route migratoire particulièrement attractive pour les migrants congolais dans leur ensemble

[26] Les pays du Nord correspondent aux pays développés (technologie avancée, richesse économique, espérance de vie élevée, etc.) se situant majoritairement dans l'hémisphère Nord. Ce groupe de pays est toutefois marqué par une certaine hétérogénéité.

(Bouillon, 1999). C'est toutefois la crise des Grands Lacs qui va concourir à une réorientation des migrations congolaises vers l'Afrique de l'Est. En effet, elle mena à des déplacements de Congolais, issus des zones de guerre située à l'est, vers les pays voisins. Dans ce contexte régional, l'augmentation des déplacements vers le Kenya depuis la fin des années 1990 et le début des années 2000 a transformé le pays en un pays de destination où on peut obtenir une protection et des perspectives de mobilité sociale ainsi qu'en un pays de transit, une étape temporaire (qui peut s'allonger) ouvrant de nouvelles voies d'accès et de « sortie du continent » vers le Nord.

Je verrai dans un premier temps que les présences congolaises à Nairobi sont dominées par les migrants venus de l'est du Congo. Si pour ces migrants la proximité géographique et les facteurs politiques expliquent en premier lieu le choix de déplacement, je mettrai toutefois en lumière l'identification d'une appartenance culturelle à une vaste aire swahilie. Nairobi représente dès lors un refuge, presque familier, où on peut (ré) imaginer sa vie.

Puis, je m'intéresserai à une figure migratoire ambivalente, celle de l'aventurier, qui voit en Nairobi un espace des possibles. Pour cette catégorie diffuse d'acteurs, le choix de Nairobi s'explique par sa position stratégique — au cœur de nouvelles routes migratoires — et les opportunités économiques qu'elle offre. Nairobi constitue ainsi un espace privilégié où « on peut aller chercher la vie » et d'où l'on peut « sortir du continent » dans un contexte mondial de fermeture des voies d'accès légales aux pays du Nord depuis les années 1990.

Enfin, avant de conclure, j'analyserai les parcours migratoires des étudiants dont les parents sont issus pour la majeure partie d'entre eux de milieux favorisés. Pour cette catégorie d'acteurs hétéroclite, le choix de Nairobi est façonné par des perspectives d'insertion dans un monde du travail mondialisé — c'est à dire la perspective d'effectuer une carrière l'international — qui s'inscrit dans un projet collectif pensé et mené en coordination avec la famille élargie.

1.1 — Une domination des migrants de l'Est

1.1.1 — Le politique au cœur des parcours migratoires de différentes générations

Bien qu'on ait évoqué une augmentation substantielle des flux migratoires depuis la RDC vers le Kenya depuis le début des années 2000, la présence congolaise à Nairobi est ancienne et remonte aux années 1950. Cette première génération — s'étirant des années 1950 jusqu'à l'éclatement de la guerre — était majoritairement composée de musiciens originaires de la capitale congolaise, Kinshasa. Ceux-ci avaient choisi de s'établir à Nairobi en raison des possibilités qui leur étaient offertes d'y faire carrière (Salter, 2007). On retrouvait également des étudiants venus poursuivre des études de 2e et 3e cycle. Certains parmi ce groupe, originaires de l'Est, faisaient route vers des pays du Nord où ils avaient obtenu des bourses et traversaient seulement Nairobi du fait de sa bonne connexion aéroportuaire. Dans un pays au territoire immense, se rendre à Nairobi plutôt qu'à Kinshasa était plus aisé. Néanmoins, à la suite des turbulences de l'histoire politique de la RDC depuis les années 1990, ce profil (régional

et professionnel) du groupe congolais à Nairobi s'est fortement modifié comme le soulignent ces propos du professeur Augustin :

> « *Il n'y avait pas beaucoup de Congolais au Kenya, car la guerre n'avait pas encore éclaté. Les Congolais que tu vois ici, c'est le produit de la guerre. Les jeunes gens ont pu fuir pour venir à l'est notamment en Ouganda, Burundi et ici au Kenya. Je ne connais pas tellement la situation en Tanzanie, mais c'est la guerre qui a commencé en 1997 et qui se poursuit jusqu'à aujourd'hui. C'est cette guerre-là qui a déversé beaucoup de Congolais de l'est ici. Mais avant ce n'était pas une direction privilégiée des Congolais. Beaucoup de Congolais rêvaient d'Europe mais pas d'ici* ».

Le professeur Augustin est professeur de linguistique dans une université de province. Arrivé au Kenya, en 1995, avant l'éclatement de la guerre, il fut un témoin privilégié de ce changement de profil. Il faisait partie de ce groupe d'étudiants censés être de passage dans la capitale. En effet, alors qu'il avait obtenu une bourse d'études pour effectuer un master au Canada, le directeur qui devait l'accueillir prit sa retraite, ce qui mit brutalement un terme au financement obtenu. Cette situation fortuite l'obligea à réorienter son projet migratoire vers le Kenya où il put mener une brillante carrière universitaire tandis qu'il n'avait aucunement envisagé de s'installer dans le pays. Ses propos mettent en lumière l'éclosion d'une deuxième génération de migrants dont la venue fut provoquée par le déclencheur que fut la guerre de la fin du régime de Mobutu au milieu des années 2000. Cette guerre-là « a déversé beaucoup de Congolais de l'Est » ce qui a conduit au changement de profil du groupe congolais à la fois sur le plan de la provenance géographique et des effectifs.

En effet, la plupart des migrants de cette deuxième génération que j'ai rencontrés étaient originaires de la région du Kivu, une région encore aujourd'hui fortement déstabilisée[27] par la crise des Grands Lacs. Ainsi, la déstabilisation politique et économique du conflit à l'Est a provoqué un changement de profil des présences congolaises à Nairobi. Les déplacements forcés subséquents ont créé plusieurs générations de réfugiés traversant les frontières pour trouver refuge d'abord dans les pays voisins que sont le Rwanda, le Burundi et l'Ouganda, mais aussi au Kenya (Lyytinen, 2017). Ce facteur politique est donc au cœur des raisons qui ont mené cette génération de migrants congolais à Nairobi. Néanmoins, il serait inexact de décrire le groupe congolais par ce seul facteur. Les causes du départ et les conditions menant à Nairobi relèvent de multiples circonstances, ce qui invite à critiquer la dichotomie établie entre réfugié (politique) et migrant (économique) comme le révèle le parcours de Papa Joseph, membre de cette deuxième génération.

Situé en plein cœur de la partie la plus animée du CBD, à « Nairobi y a chini » où le flot de passants et de véhicules est ininterrompu, on trouve le bar de Papa Joseph au dernier étage d'un immeuble modeste de Duruma Road. On y accède difficilement — surtout pour un non-initié — à la suite d'un dédale de couloirs sombres. Papa Joseph a surnommé son modeste bar « l'ambassade congolaise », car on y rencontre essentiellement des Congolais et quelques francophones à qui il s'empresse de me présenter en tant que « sœur sénégalaise ». On l'appelle Papa ou Mzee saluant le respect dû à sa fonction d'aîné. Originaire de l'est du pays, de la région du Maniema où se trouve une

---

[27] Il y aurait plus de 120 groupes armés selon le barometre sécuritaire KST : https://www.france24.com/fr/afrique/20230121-quels-sont-les-principaux-groupes-arm%C3%A9s-actifs-dans-l-est-de-la-rd-congo

importante communauté musulmane dont il fait partie, sa vie fut jalonnée de déplacements. Il est né à Bujumbura, au Burundi, à la fin des années 1950, dans cet espace de l'ancien empire colonial belge où les mobilités des travailleurs étaient organisées et contrôlées par la puissance coloniale (Brankamp et Daley, 2020). Avant l'indépendance, son grand-père électricien s'y était déplacé pour exercer son métier. Il avait ensuite fait appeler pour le rejoindre son fils aîné, le père de Papa Joseph que celui-ci décrit comme « quelqu'un qui n'a pas étudié et qui faisait le travail de la débrouillardise ». Les années 1960 furent une époque d'intenses turbulences politiques dans la région, notamment d'affirmation nationale avec l'expulsion d'étrangers (Childs Daly, 2023).

La famille de Papa Joseph fut expulsée du Burundi et contrainte de s'établir à Kasongo, au sud de Kindu, la capitale du Maniema. Puis, elle se déplaça de nouveau à Kalemi, ville où le grand-père a trouvé du travail auprès de la compagnie nationale des chemins de fer. Papa Joseph quitte un temps Kalemi pour Likasi où il obtient son baccalauréat avant d'entreprendre des études dans le domaine médical. Il sera diplômé en infirmerie dans les années 1970, ouvrira un dispensaire au sud de Kasongo, où il exercera pendant plus de 20 ans et fondera une première famille. Néanmoins, son salaire d'infirmier n'étant pas suffisant, il développera une petite activité d'antiquaire, à destination de collectionneurs et galeristes européens, qui l'amènera à se déplacer dans toute la région est-africaine à la recherche d'objets rituels (masques, statuettes, etc.).

En 1997, au moment de la chute du régime de Mobutu, il quitte le pays en laissant derrière lui son dispensaire, sa femme et ses 6 enfants afin de développer cette activité. Il revient sur les raisons qui l'ont amené à Nairobi :

> « *Je partais là où j'allais trouver un moyen de travailler, j'étais d'abord au Burundi, mais j'ai vu que la situation la bas était difficile, il y avait la guerre. Ensuite, je suis allé à Kampala où ça n'allait pas. Ici [à Nairobi] j'ai vu qu'il y avait du business, on y faisait le travail du bois. Il y a des gens qui vendent des statues, je me suis plongé dans ce travail. J'étais obligé de venir ici, car il y avait un grand marché. Je descendais ici pour vendre des objets d'art et je me suis décidé à rester ici. Quand je suis arrivé ici en 2000, je suis resté quelques mois avant d'aller à dar es salaam et puis je suis revenu au kenya après une année. Je pensais que j'allais rester en Tanzanie, mais j'étais dérangé par la chaleur. A l'est du congo, il y a des lieux où il fait chaud comme à kalemi mais je suis sensible à la chaleur. A Dar es salaam, il fait vraiment trop chaud. Au Kenya, il ne fait jamais trop chaud, c'est constant, c'est un bon climat. Je vivais ici et je pensais que demain je pouvais retourner. Mais les mois passent, ensuite les années et je suis toujours là. (...) On connaît le Congo, avec notre âge, les années qu'on a fait la bas, depuis 1965 jusqu'à 1980, le Congo était un pays que tu ne pouvais pas laisser. Le problème de la guerre, c'est ce qui nous a donné un mauvais pays.* »

Pour Papa Joseph, le déplacement a certes été causé par la déliquescence politique du pays — « le problème de la guerre, c'est ce qui nous a donné un mauvais pays » — mais il semble que ce soit davantage la dimension de survie économique qui a primé sur les raisons du départ et le choix final de s'établir à Nairobi. Ce choix — déterminé davantage par des circonstances spécifiques — a été effectué par l'opportunité de s'insérer économiquement : possibilité de faire du business, présence d'un marché d'antiquaires, bonne connexion aéroportuaire de Nairobi, bon climat. Dans cet îlot d'instabilité politique que représentait la région des Grands Lacs de la fin des années 1990, Nairobi a fait figure de lieu sécurisé et stable à partir duquel on pouvait faire du business. La période entre 1997 et 2000, date

à laquelle il décide de s'établir à Nairobi, est marquée par une certaine instabilité. Ses déplacements ont été motivés par des considérations objectives, notamment l'instabilité politique des pays dans lesquels il s'établissait — une situation mauvaise pour les affaires — mais aussi par des considérations plus personnelles comme son inadaptation à un climat jugé trop rigoureux rappelant les fondements multifactoriels du projet migratoire. Celui-ci en négociation constante a été redéfini en fonction des aléas mentionnés et dépend de la capacité d'agir des acteurs à se saisir des opportunités qui se présentent ainsi que des éléments qui les contraignent. Ainsi, l'autonomie dont a pu faire preuve Papa Joseph s'est nourrie d'un certain pouvoir-faire et d'un savoir-faire (Ma Mung, 2009). En outre, les facteurs multiples liés aux raisons et conditions du départ remettent en question les distinctions de nature foncièrement politique opérées entre réfugié et migrant. Alors que la littérature portant sur les migrants congolais au Kenya de cette génération a eu tendance à se concentrer sur la seule catégorie des réfugiés provoquant une image monolithique de ce groupe en masquant sa dimension hétéroclite, le parcours de Papa Joseph montre la nécessité de reconsidérer et de dépasser ces catégorisations politiques afin de mettre en lumière la complexité des parcours migratoires individuels et la centralité de l'autonomie des migrants (Marie, 2006).

Toutefois, les parcours de cette deuxième génération, tels que celui de Papa Joseph, n'ont pas révélé l'existence de chaînes migratoires où « les migrants ont été appelés par un proche et envisagent eux-mêmes une fois installés d'appeler un autre proche » (Weber, 2004). On est dans le cas de parcours essentiellement individuels. En effet, ils n'ont pas suscité l'arrivée de nouveaux migrants issus de leur famille élargie à l'instar des migrants Soninké en France lors des Trente Glorieuses (Timera, 1995). L'immigration de ces Soninké, d'origine rurale, était encadrée par les structures communautaires issues de la parenté à l'échelle du village, dans le contexte d'un faible accueil institutionnel en France, ce qui a permis la constitution de chaînes migratoires.

À première vue, il semble, à l'exception de la catégorie d'étudiants, que la continuité générationnelle entre les deux dernières générations de migrants originaires de l'est du Congo (la troisième génération qualifiée de post-guerre émerge à partir de la fin des années 2000) relève davantage de causes de départ similaires : la déstabilisation politique et économique du pays. En effet, aujourd'hui, compte tenu de la continuité du conflit, Nairobi, qui accueille des réfugiés depuis son indépendance en 1963, demeure un espace refuge. Il s'agit d'un lieu où l'on peut se cacher, avoir accès à une certaine sécurité au sein d'un contexte régional qui continue à se caractériser par une forte instabilité.

Samuel, la trentaine et toujours apprêté, est l'une des premières personnes que je rencontre à mon arrivée à Nairobi. Samuel n'est pas originaire de l'Est, mais c'est bel et bien son passage dans cette région pour raisons professionnelles qui bouleversa sa vie et le contraignit à fuir le pays précipitamment. Né à Kinshasa, il commençait à s'implanter dans le secteur des ONG. Il me dit regretter amèrement son passage dans cette zone en crise. Il est en effet arrivé à Nairobi en 2018 dans des circonstances troubles et appartient à cette troisième génération post-guerre. La trajectoire de Samuel et Denise a entraîné des difficultés d'interprétation. Lors de notre conversation dans un bar bruyant de Moi Avenue, dans le CBD, il a semblé me dérouler un récit convenu agrémenté de nombreux détails — parfois contradictoires quand je l'interrogeais plus profondément — comme s'il s'agissait d'un entretien du HCR. Cela a rendu difficile l'établissement du déroulé chronologique des événements.

Il insistait, en outre, pour me montrer ses papiers de réfugiés ainsi que ceux de sa femme comme pour me témoigner de la véracité de son témoignage. Ce n'était pas sa première fois dans le pays ; il s'y était déjà déplacé pour participer à un projet porté par l'UNESCO. De retour à Kinshasa, il saisit une opportunité qui lui était offerte de véritablement stabiliser son insertion dans le secteur des ONG, un secteur stable qui offre la promesse d'une mobilité sociale dans un contexte de fort chômage. Il se retrouva ainsi à Béni, un point chaud de l'insécurité, pour travailler dans une ONG en tant que fixeur pour des institutions internationales. En 2017, après avoir fait venir sa femme, Denise, il commença à collecter des informations sensibles auprès de la population locale. Celle-ci dénonçait des implications des autorités locales dans des tueries menées par les rebelles du M23. Cela s'ébruita rapidement et son travail fut d'abord entravé par le chef de la police avant d'être mis sous surveillance. La situation se dégrada et conduisit à son emprisonnement, ainsi que celui de sa femme, en novembre 2018. Il me fit le récit de son emprisonnement où il fut battu par ses geôliers à la recherche d'informations sensibles. Denise, alors enceinte, subit le même sort. Ils ne durent leur salut qu'à un policier ayant pris pitié de Denise suite à la perte de son enfant lors de la détention. C'est ce même policier qui les a aidés à fuir en les alertant qu'un retour à Kinshasa serait trop dangereux. La solution était dès lors de se diriger vers l'est :

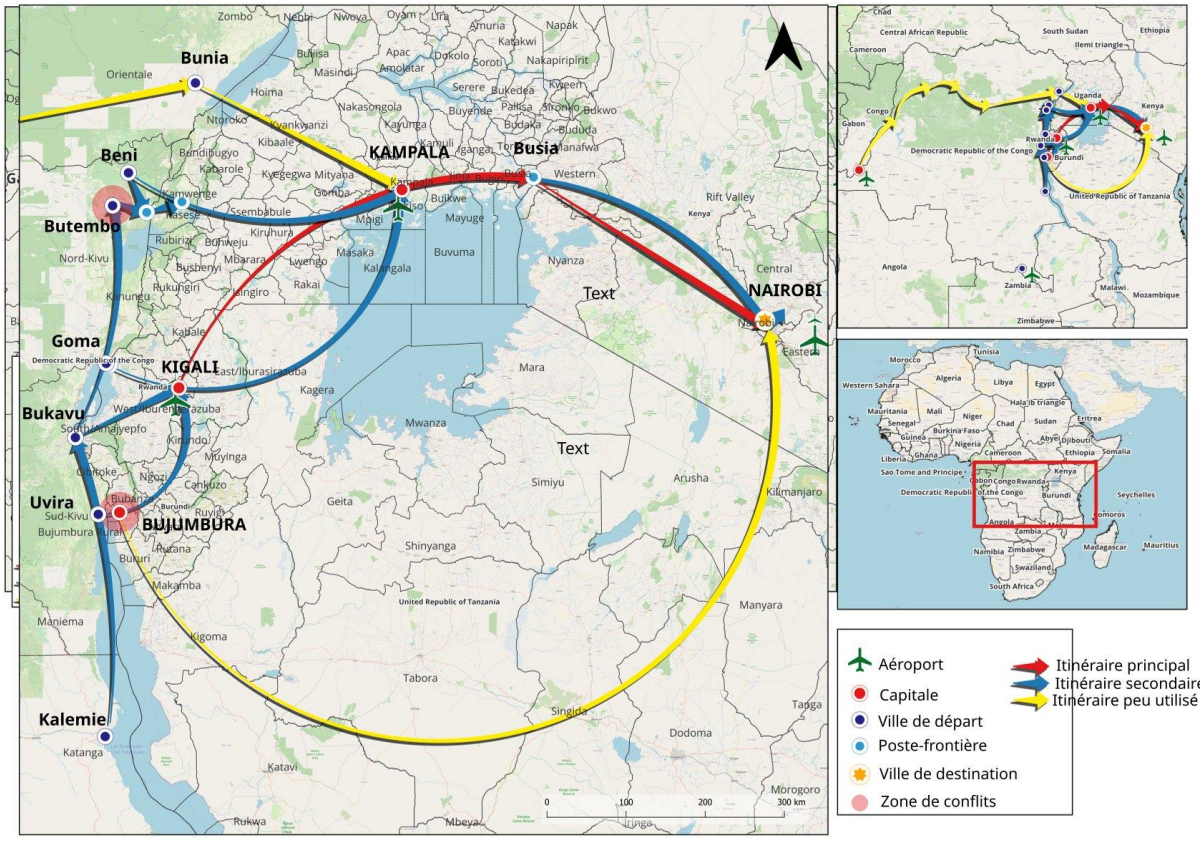
> « *Maintenant qu'est ce qu'on fait ? Vous voyez Béni c'est tout près de l'Ouganda. On avait rien du tout. Directement, le monsieur nous a aidé à partir, on a pris la route de Kasindi. C'est à la frontière entre l'Ouganda et le Congo. Pour aller, on n'avait pas de documents mais on a utilisé des shortcuts (petites routes), en moto, là où passent les villageois pour atteindre le bus. On a pris le bus jusqu'à Kampala. On ne voulait pas utiliser les grandes routes. Nous sommes arrivés à Kampala, la capitale. Le monsieur là nous a aidé, il nous a donné 200 dollars. On a payé 100 dollars moi et ma femme pour le visa. On est resté avec 100 dollars. Les policiers des frontières collaborent avec d'autres pays donc on ne pouvait pas rester en Ouganda. C'est un peu dangereux s'ils savent qu'on est ici en Ouganda. Qu'est ce qu'on pouvait faire ? on a décidé de venir au Kenya. On a pris de kampala jusqu'à Malaba le bus, la frontière. On n'avait pas de documents. Nous sommes arrivés là bas, on ne connaissait rien ni personne. Je me disais là où dieu va nous emmener, on va y arriver. A partir de là, on a demandé aux gens là- bas s'il y avait moyen, comment on pouvait atteindre Nairobi, là où il y avait des congolais . Ma femme avait un probleme, on l'avait pas bien soigner. Nous nous sommes réfugiés dans une église. Le pasteur était un kényan, à Malaba mais dans cette église là il y avait un congolais de Bukavu. Ce congolais là, pendant qu'on soignait ma femme, il nous a aidé pour atteindre Nairobi.* »

Leur trajectoire montre un départ précipité déterminé par la volonté de mettre le plus de distance entre eux et Béni. Rester dans les pays voisins que sont l'Ouganda ou le Rwanda entraîne la possibilité de se faire retrouver par les assaillants qui traversent également les frontières poreuses : « Les policiers des frontières collaborent avec d'autres pays donc on ne pouvait pas rester en Ouganda ». Comme le souligne Russel (2011), cette situation entraîne en Ouganda un séjour plus ou moins prolongé sous l'angle de la peur et de la méfiance, ce qui empêche l'éclosion d'une communauté de réfugiés congolais. Le projet migratoire se construit chemin faisant. Dans le cas de Samuel, la décision de rejoindre Nairobi ou de rester à Kampala semble avoir été motivée par la balance de contraintes (« des dispositions extérieures »), celles de logiques sécuritaires face à des possibilités offertes (« dispositions intérieures ») par une première expérience de la ville — elle ne lui était pas inconnue — en même temps que le capital social développé à toutes les étapes du voyage ce qui nuance l'aspect essentiellement individuel du déplacement. En effet, celui-ci a été rendu possible par l'aide logistique et financière du policier, les informations échangées avec des kampalais, le refuge et le soin accordé par

le pasteur kényan à Malaba, le Congolais de Bukavu qui financera le reste du voyage vers Nairobi. C'est le pasteur kényan qui le recommandera également à l'un de ses amis, un pasteur congolais qui l'hébergera dans son église à son arrivée dans la capitale kényane.

1.1.2 — Nairobi, un choix circonstanciel dans une région instable

Malgré la proximité géographique qui est l'une des causes d'une domination des présences congolaises à Nairobi par les migrants de l'Est, le voyage de Samuel et Denise a duré 1 mois et demi. Il s'agit d'un temps relativement long pour un déplacement depuis Béni ce qui traduit un choix de destination qui n'était pas totalement arrêté. En effet, sur la carte 1 ci-dessous montrant les itinéraires migratoires depuis l'est, on observe un couloir des villes de départ partant de Bunia, au nord, jusqu'à Kalemie dans le sud. Les principales villes de départ entre ces deux pôles étant Béni, Butembo, Goma, Bukavu et Uvira et traversent les régions de l'ituri, le Kivu (nord et sud) et le Tanganyika.



Carte 2 - Itinéraires migratoires depuis l'est de la RDC

Conception : Ramata N'Diaye, Réalisation : Maria Del Carmen Jamjachi, Openstreet map

En moyenne, un voyage par bus depuis Bunia, Béni et Butembo en traversant l'Ouganda dure une journée s'il n'y a pas de pause. Il dure entre deux et trois jours depuis Goma et Bukavu, car il faut traverser d'abord le Rwanda puis l'Ouganda pour rentrer au Kenya par la frontière ougando-kenyane de Busia. Depuis Uvira, le trajet s'allonge. Il faut atteindre par bus ou bateau la capitale burundaise, Bujumbura, qui lui fait face puis traverser le Burundi, le Rwanda et l'Ouganda. La route depuis Kalemie est néanmoins bien plus longue. On peut traverser par bateau le lac Tanganyika et puis prendre le bus pour se rendre en Tanzanie et atteindre Nairobi par le nord (frontière à Arusha). Cette route tanzanienne

est néanmoins peu empruntée compte tenu de la taille du pays. C'est la route empruntée par Papa Joseph, car il cherchait à s'y établir en premier lieu. La route préférée depuis Kalemie est celle qui passe par Uvira qu'on atteint par bateau puis on reprend l'itinéraire depuis Uvira décrit ci-dessus.

Le voyage nécessite une préparation financière. Peu comme Samuel ont quitté le pays sans ressources économiques. En outre, la sociologie des migrations a montré que ceux qui peuvent quitter le pays ne sont pas les plus pauvres. Ce sont ceux qui disposent de ressources financières et/ou logistiques adéquates. Les migrants congolais en route vers Nairobi utilisent ainsi leurs économies, vendent leurs objets précieux pour financer le voyage et l'installation. Ils usent de tout le capital social dont ils disposent ainsi que celui formé lors du déplacement nommé par Timera (2009), le capital mobilitaire. Ils peuvent également s'arrêter dans un pays le temps de financer ce qui allonge sensiblement le temps du voyage. En outre, le projet migratoire est en constante redéfinition, ce qui peut expliquer l'existence de temporalités longues du voyage. Le choix de Nairobi est rarement un choix définitif, arrêté au préalable. Il est soumis à des revirements liés aux opportunités comme ce fut le cas de Papa Joseph ou aux contraintes comme un contexte politique changeant et imprévisible. En effet, dans un contexte régional instable, la détérioration de la situation politique d'un premier pays d'accueil peut provoquer de nouveaux déplacements forcés, ce qui incite à mettre en lumière la capacité d'agir des acteurs.

La trajectoire migratoire de Dieudonné traduit cette situation. Né à Béni, dans le nord Kivu qu'il me décrit comme une ville « où l'insécurité règne » et « où on tue des gens en masse », il estime que la situation sécuritaire n'a fait qu'empirer depuis 2014. Il déplore notamment le fait que peu de personnes peuvent ou ont les moyens financiers de quitter la ville. À ce titre, l'itinéraire migratoire de Samuel fait figure d'exception même si au cours de son voyage il a pu user de son capital mobilitaire. Tout comme Papa Joseph, son parcours migratoire est jalonné d'étapes dans la région est africaine mais il s'en détache quant à la nature de ses déplacements. Quand Papa Joseph se déplaçait à la recherche d'opportunités économiques, les déplacements de Dieudonné étaient dictés avant tout par la politique. Alors journaliste et professeur de français impliqué dans la vie politique locale, il a quitté Béni en 2014 pour Goma du fait de ses activités politiques. En 2013, il a organisé une marche demandant aux autorités locales de traduire en justice les rebelles du M23 responsables d'exactions commises à l'encontre des populations civiles lors d'un nouveau sursaut du conflit. « Mais malheureusement, la politique est compliquée » me dit-il. Le maire ainsi que d'autres politiciens lui intiment l'ordre de quitter la ville. Il se sait dès lors menacé du fait de la visibilité de sa démarche. Il choisit de s'établir à Goma grâce à ses économies même s'il n'y dispose d'aucune attache. Il parvint néanmoins à poursuivre ses activités de journaliste et son activisme en fondant une organisation, « Peace First International », dont l'objectif est de favoriser le rétablissement de la paix et de la sécurité.

Alors qu'il organisait une nouvelle campagne de sensibilisation, il fut de nouveau menacé. Il n'eut d'autres choix que de quitter le pays pour Bujumbura ce qu'il put faire dans de relatives bonnes conditions grâce à ses économies. Il choisit la capitale burundaise pour sa proximité et le fait qu'il y avait un ami de longue date prêt à l'accueillir. Il prit le bateau sur le lac Kivu pour se rendre à Bukavu, puis le bus jusqu'à Uvira, ville qui fait quasiment face à la capitale burundaise, Bujumbura, où il rentra

sans visa en tant que membre de la communauté économique de la région des Grands Lacs (CEPGL)[28]. Il resta deux ans à Bujumbura dans une ville qui lui plaît et d'où il peut continuer à mener sa profession. Malheureusement, en 2015, la crise burundaise secoue le pays à la suite de la décision du président Nkurunziza de briguer un troisième mandat provoquant d'importantes manifestations de la société civile. La répression cibla particulièrement les journalistes qui dénonçaient cette atteinte à la démocratie et à la liberté d'expression. Face à la détérioration rapide de la situation, Dieudonné fut alors de nouveau contraint de quitter le pays et avec lui une « vie géniale », « une vie douce où on peut s'amuser au bord du lac Tanganyika » qu'il avait réussi à se reconstituer dans la capitale. Comme de nombreux activistes, Kigali constitue à cette époque un espace où il put se réfugier. Nairobi, « Il n'avait [même] jamais pensé y venir ». C'est en parlant de son projet à un ami d'enfance de Béni, alors étudiant dans la capitale kényane, que ses plans changèrent. En effet, celui-ci le convainquit des opportunités liées à la francophonie en insistant sur le fait que parler français lui offrirait un avantage comparatif dans son insertion professionnelle au sein de cet espace anglophone.

Il arriva à Nairobi en 2017 soit trois ans après son départ de Béni. Un autre ami de Bujumbura, retrouvé à Nairobi, lui permit d'obtenir un poste de professeur de français dans l'établissement de l'un de ses amis kenyans avant que la covid et le « problème des papiers » ne viennent ébranler ce qu'il a pu reconstruire. La trajectoire de Dieudonné montre que le choix de Nairobi n'était pas un choix délibéré d'un projet migratoire préétabli. Il s'agissait d'un choix circonstanciel déterminé par des contextes politiques et régionaux instables, son capital financier et social ainsi que la volonté de saisir toutes les opportunités de réinsertion ouvertes à l'image de Papa Joseph. Aujourd'hui à Nairobi, même s'il admet que « parler quand on est dehors, c'est quand même mieux », il a décidé de cesser ses activités politiques pour des raisons financières, mais aussi pour ne pas mettre sa famille, restée au pays, en danger.

Comme le montre le voyage de Dieudonné, la traversée des frontières depuis l'est du Congo est relativement facile du fait de la porosité des frontières, ce qui explique également la nature régionale du groupe congolais à Nairobi. Il faut en principe disposer d'un passeport ou d'un tenant lieu de passeport et s'acquitter des frais de visas qui s'élevaient pour l'Ouganda et le Kenya à 50 USD chacun[29]. Pour Samuel, son absence de documents liée à la nature hâtive du départ n'a pas causé de problèmes particuliers en ce qu'il utilisa les voies informelles empruntées (shortcuts) par les populations locales utilisant la frontière comme une ressource et qu'il fut capable de présenter de l'argent au poste-frontière dans un contexte de corruption.

[28] La CEPGL est une organisation sous-régionale d'Afrique de l'Est créée en 1976 réunissant le Rwanda, le Burundi et la RDC. Son but est de promouvoir le commerce et la libre circulation des hommes au sein des territoires des pays membres.

[29] Il est nécessaire de souligner que mon enquête a eu lieu à l'été 2021. Le 11 juillet 2022, la RDC est entrée officiellement dans la communauté est africaine (EAC) aux côtés de la Tanzanie, du Kenya, du Burundi, du Rwanda, du Soudan du Sud et de l'Ouganda. Il s'agit d'une organisation régionale qui a pour but de faciliter les relations commerciales entre les pays membres. Elle met en avant la libre circulation des hommes. À compter de cette date, les ressortissants congolais n'ont plus besoin de visas pour traverser les frontières et s'installer au Kenya.

Néanmoins, le principal obstacle rencontré lors du voyage tient à l'insécurité de la région. Pour Samuel, bien que son voyage ait été marqué par une forte anxiété causée par le souci de se mettre à l'abri et que Béni soit une ville située dans une zone d'activité des groupes rebelles, la traversée des frontières stricto sensu ne constitua pas une expérience traumatique en soi. Dans sa thèse sur les parcours migratoires des aventuriers camerounais en Algérie, Jeanne Bureau (2020) montre comment ces migrants, et notamment les femmes, sont particulièrement vulnérables aux violences et atteintes aux droits de la personne de la part des « différents acteurs de la mobilité ». Cette violence s'effectue dans un contexte de forte criminalisation des migrants africains et d'externalisation des frontières de l'Europe aux pays d'Afrique du Nord et de la Libye qui sont tenus de contrôler les flux migratoires moyennant un soutien logistique et financier (Morone, 2020). Les migrants camerounais sont continuellement confrontés à la mort lors des différentes étapes d'un parcours où ils doivent survivre à l'enfer du désert, faire face à un contexte très hostile en Algérie puis se confronter à la dangereuse traversée de la Méditerranée. Cette violence est liée à la dimension politique ainsi qu'à la longueur et la durée du parcours multipliant les espaces de transit et situations de dangers. La relative proximité du Kenya permet d'expliquer à la fois le choix du pays, mais aussi la place « mineure » qu'occupe l'expérience du voyage en soi, son épreuve, au sein des récits migratoires de la traversée.

Paul fut le seul parmi les migrants rencontrés à avoir évoqué la dangerosité liée à la traversée de points chauds à l'Est. Il est originaire de Kalemie, le chef-lieu de la province du Tanganyika[30]. Arrivé à Nairobi en 2020, c'est sa tante installée depuis les années 2000 (deuxième génération) qui l'a incité à venir dans la capitale afin de reprendre ses études dans le cadre d'un projet migratoire pensé en concertation avec la famille élargie, ce qui se distingue des trajectoires individuelles des générations précédentes. C'est la mobilisation de son réseau, entre autres, qui a présidé à la décision de migrer (Ma Mung, 2009). Son arrivée n'a pas été déterminée du fait de menaces directes comme ce fut le cas de Samuel ou Dieudonné. Néanmoins, son voyage a été marqué par l'insécurité provoquée par la présence de groupes rebelles et de coupeurs de route. Le départ depuis Kalemie a induit un voyage de deux mois — du fait d'une longue pause à Goma — en prenant la route passant par Uvira, dans le sud Kivu (cf. carte 1). Il a ainsi traversé, par des routes de brousse, la région du Kivu et ses points chauds du nord où les groupes rebelles sont actifs dans les villages entourant Goma, Bukavu et Butembo notamment. Atteindre sain et sauf Kasindi à la frontière avec l'Ouganda a relevé selon lui de la bonne fortune rappelant la réalité de zones marquées par l'insécurité. En effet, le convoi situé derrière le sien, malchanceux, a été attaqué, provoquant la mort des passagers.

Mes résultats de recherche ont montré que le changement de profil des présences congolaises à Nairobi et leurs caractéristiques contemporaines sont issues de projets migratoires — « une procédure stratégique, pragmatique et contextuelle » — façonnés par l'articulation de « dispositions extérieures », les crises à la fois politiques, sociales et économiques qui ont ébranlé la région des Grands Lacs depuis les années 1990 et la « capacité de pouvoir-faire des acteurs » qui tâchent de répondre à ces contraintes

[30] Il s'agit d'une zone où depuis le début de l'année 2023 la situation sécuritaire s'est améliorée entraînant le départ du Comité International de la Croix Rouge (CICR). Ce départ a été justifié par la nécessité de se recentrer sur les zones chaudes du Nord Kivu. https://www.icrc.org/fr/document/rd-congo-le-cicr-ferme-ses-bureaux-de-kalemie-et-lubumbashi

et « d'imaginer l'avenir » par la création de mondes migratoires (Ma Mung, 2009). Par conséquent, le projet et la création migratoire sont en constante renégociation. Ces entités sont produites, entre autres, par le capital social des migrants et des circonstances qui relèvent du hasard. Dans ce sens, la décision qui préside à la venue à Nairobi n'est pas surdéterminée à l'avance, mais se construit à tâtons.

Parmi ces nombreuses orientations, le choix de Nairobi peut s'opérer du fait de sa proximité géographique dans un contexte où la traversée des frontières est relativement aisée — et ce, malgré une certaine insécurité des routes traversant les points chauds d'activité des rebelles — de sa stabilité politique, la possibilité d'y trouver refuge ainsi que des opportunités économiques offertes. Par ailleurs, il faut ajouter que la proximité linguistique — à travers l'usage commun du kiswahili — est l'un des facteurs qui peuvent conduire au choix d'installation dans la capitale pour les migrants de l'Est. En effet, le kiswahili fait figure de lingua franca, marqueur d'un lien culturel et identitaire d'une grande région est- africaine dont les habitants de l'est du Congo font partie intégrante.

1.1.3 — Appartenir à un même espace culturel : la construction d'une identité transnationale swahilie

Le kiswahili standard est une langue officielle partagée par la RDC et le Kenya. En RDC, « le kiswahili est la langue la plus parlée par les gens de l'Est », notamment dans les régions du Kivu, du Maniema, la province orientale et le Katanga (Malu Malu, 2014 : 165). Ce sont les régions qui ont subi l'influence des populations arabes au XVIIIe. Bien que les origines du Kiswahili soient contestées[31], il existe un consensus dans la littérature autour du fait qu'il s'agit d'une langue bantoue issue de la côte de l'océan indien, de Zanzibar précisément qui est considéré comme le lieu de naissance de cette langue. Le terme « swahili » provenant de l'arabe signifie d'ailleurs « "les gens de la côte" ». L'histoire de cette langue est celle de la vitalité d'un métissage, d'une acculturation entre des langues africaines et des langues exogènes comme l'arabe, les langues européennes (portugais et anglais), mais aussi des langues perses et indiennes visibles dans le vocabulaire. À partir de la côte, elle se développa en de multiples directions et fut enrichie par les réappropriations locales le long des routes caravanières du trafic d'esclaves et d'ivoire. Tout au long du XIXe siècle, elle tissa ainsi une vaste aire culturelle connectée autour du partage de cette langue véhiculaire devenue lingua franca dans la partie orientale de l'Afrique. Elle unit également politiquement les pays membres de l'EAC qui ont en partage le kiswahili en tant que langue officielle de l'organisation aux côtés du français et de l'anglais, les langues des principales anciennes puissances coloniales des pays membres.

Le rôle unificateur et de lien culturel entre différents territoires de cette lingua franca est à l'origine de la construction d'une identité transnationale swahilie à laquelle peuvent s'identifier les migrants congolais de l'Est. Ainsi, l'attrait du Kenya est aussi lié à cette proximité linguistique et

[31] Wairungu (2014) présente ci-dessous les trois théories portant sur les origines du kiswahili. Celles-ci ne sont pas totalement incompatibles dans la mesure où elles peuvent se référer à différentes périodes historiques : «*The first theory claims that Swahili language is a mixture of Arabic and coastal Bantu languages spoken by the Miji-Kenda community. The second theory describes Swahili as a Bantu language that came to Kenya following the migration of the Bantu communities from Congo. The last theory claims that Swahili originated along the Kenyan coast and spread outwards to the north as far as Mogadishu in Somalia and to the south as far as Mozambique*.»

identitaire qui permet aux migrants de l'Est, nommés Baswahili en contexte congolais, de se mouvoir au sein d'une même aire culturelle. C'est cette circonstance qui a mené à la décision finale de venir au Kenya pour Précieux, un étudiant de 22 ans originaire de Bukavu. Je le rencontre fortuitement lors d'une conférence organisée par l'association des étudiants congolais de son université célébrant l'indépendance du pays. Le choix final d'une mobilité entre les deux pôles d'attraction constitués par l'Afrique du Sud et le Kenya a été motivé par cette similitude culturelle offerte par le kiswahili. Bien qu'il fut influencé par les puissantes productions audiovisuelles sud-africaines, la balance a penché du côté du Kenya du fait de cet avantage culturel : « Je voulais aussi aller là-bas [en Afrique du Sud], mais je croyais que je n'allais pas être confortable, car c'était trop différent. »

En effet, le kiswahili fonctionne comme un marqueur identitaire construit historiquement. La colonisation et la catégorisation en termes ethniques des populations africaines ont conduit à une correspondance établie entre un territoire, un peuple et une langue. Au Kenya et ailleurs dans le continent, ces catégories construites par le moment colonial ont été réappropriées par les populations locales. Ainsi, les populations issues de la côte kényane (région autour de Mombasa) ont été ethnicisées en un peuple Swahili partageant un territoire spécifique, une langue, une religion (l'Islam) etc. (Mazrui, 2001 cité par Bartoo, 2009). Néanmoins, comme le souligne Wairungu (2014), cette ethnicité est contestée et fait l'objet d'un débat dans la littérature portant sur la réalité de son existence. L'argument développé par Senkoro (cité par Mazrui et Mazrui, 1995) est que « la dénomination Swahili serait attribuée aux citoyens de l'Afrique de l'est et de l'Afrique centrale, et que cette catégorie ne se limite pas aux personnes qui vivent le long de la côte » ce qui irait dans le sens de l'existence d'une identité collective swahilie transnationale dans laquelle s'inscrit Précieux. Ce fut l'un des facteurs déterminants du choix du pays de migration : se déplacer dans un univers culturel dans lequel on puisse se sentir « confortable », qui ne soit « pas trop différent », mais qui possède les aménités attendues.

En effet, c'est le long impact culturel et ses adaptations locales qui auraient absorbé un peuple swahili en une « identité transnationale plus générale » dépouillée d'une certaine unité territoriale (locale) et ethnique (Mazrui et Mazrui, 1995). Celle-ci est marquée par une très grande fluidité et perméabilité puisqu'elle porte essentiellement sur l'usage de la langue si bien que « l'éventail des personnes incluses dans le terme swahili est très large et varie en fonction du contexte » (Wairungu, 2014 : 150). Elle se fonde dès lors sur une « diversité à la fois ethnique, raciale et territoriale des personnes auxquelles s'applique l'étiquette Swahili ». Cette situation, ce sentiment d'appartenance à une identité swahilie partagée et inclusive conférait dès lors un avantage certain pour le Kenya en ce qui concerne la volonté d'installation pour les Baswahili congolais.

En effet, ce sentiment d'appartenance à une identité swahilie partagée a conduit à la perception d'une insertion urbaine et sociale qui serait facilitée à Nairobi. Tous les migrants de l'Est m'ont par ailleurs confirmé ce statut du kiswahili comme facilitateur de l'insertion urbaine (navigation dans les transports, le travail, interactions sociales au sein de leur voisinage kényan et avec les administrations, etc.) même si le kiswahili congolais diffère grandement de sa variante kényane et contribue au renforcement des identités collectives régionales congolaises. La conscience d'appartenir à un même espace culturel en sus d'autres facteurs déterminants comme la présence d'un réseau de connaissances par exemple a fait du Kenya une destination privilégiée. Ce partage linguistique permet

aux Baswahili de ne pas se sentir trop dépaysé à l'image de Précieux, de se fondre plus facilement dans le paysage linguistico-culturel de la ville. À leur arrivée, les Baswahili peuvent dès lors s'acclimater rapidement au fonctionnement de la ville, notamment l'usage des transports publics tout en se déjouant de ses dangers, notamment les escroqueries visant les étrangers allophones. Aristide, un doctorant boursier dans une université du nord de la capitale arrivé en 2015, estime que c'est le « swahili [qui] l'a sauvé », car « [il] ne connaissait pas assez d'anglais ». Il m'indique que son usage du swahili lui a permis de naviguer dans la ville avec moins de difficultés tout comme Eudes, arrivé en 2011 de Bunia. Pour ce dernier, c'est sa tante installée de longue date à Nairobi qui l'a convaincue de se déplacer pour l'aider dans un petit commerce de produits cosmétiques entre l'Ouganda, le Congo et le Kenya avant qu'elle ne se fasse réinstaller en Australie par le HCR. Il est resté un temps à Kampala pour acheter des produits, une expérience qu'il juge négativement du fait de son ignorance du luganda et de l'anglais, les langues les plus parlées dans la capitale. Son expérience des premiers temps à Nairobi a fortement contrasté de l'épisode ougandais grâce à la proximité offerte par le kiswahili :

> « *Je pense que le fait de parler kiswahili m'a aidé. C'est la première chose qui m'a permis de me retrouver et d'aimer cette ville, car on comprend facilement leur swahili même si eux comprennent difficilement votre swahili. Au Congo, des gens ne parlent pas leur langue alors qu'en Ouganda tout le monde parle le luganda. Ici aussi tout le monde parle le kiswahili donc ça a été un facteur important pour m'intégrer. Vous avez besoin de quelque chose, vous pouvez quand même vous exprimer. Notre swahili et le leur, ça ne ressemble pas trop mais il y a quand même des convergences.* »

Même s'il note les différences entre le kiswahili congolais et kényan, les « convergences » existant entre ces deux variantes du kiswahili standard lui ont permis de s'adapter et s'intégrer rapidement à un environnement rendu familier et de vivre une première expérience agréable de la capitale qui lui a « fait aimer cette ville » a contrario de Kampala. Ces propos soulignent également le rôle véhiculaire du kiswahili à l'est qui a supplanté l'usage des langues maternelles dans un contexte où ce ne fut pas le cas du kiswahili en Ouganda. Il opère dès lors un rapprochement identitaire avec le Kenya — par un usage répandu et commun du kiswahili fonctionnant comme une identité transnationale — en se distanciant de la situation ougandaise où le kiswahili est davantage circonscrit aux segments de la population représentant l'autorité : policiers et soldats[32].

Cette compétence linguistique est particulièrement importante dans l'insertion professionnelle et explique partiellement l'attractivité de Nairobi pour les Baswahili. L'Afrique du Sud offre une situation contrastée. Les migrants congolais ayant rejoint, depuis les années 1990, les grandes villes sud-africaines se confrontent à une entrée sur le marché du travail rendue particulièrement difficile du fait de leur allophonie et par « le fait minoritaire exacerbé par le contexte d'hostilité et de discrimination » (Vigouroux, 1999). L'emploi du vocable « amakwerekwere », un terme péjoratif signifiant « bredouillement », que les Noirs sud-africains d'espaces paupérisés, notamment, emploient pour désigner les étrangers africains qu'ils côtoient dans les secteurs de l'économie informelle, traduit cette hostilité à l'encontre de la présence d'étrangers africains (Asfour, 2009). En effet, ceux-ci sont vus

[32] Le kiswahili est l'une des langues officielles de l'Ouganda. Néanmoins, elle est peu parlée par les habitants dans leurs interactions quotidiennes et est davantage associée à l'armée. En effet, le ki-settla (une variante ougandaise du kiswahili standard) était la langue employée par les administrateurs coloniaux afin de perpétuer la distance sociale vis-à-vis de leurs sujets et fut associée dans les imaginaires au pouvoir et à l'autorité. A l'indépendance, sa réappropriation par les forces de police conduisit à une perception négative par la population qui lui ont préféré le luganda (Wairungu, 2014 : 178).

comme des concurrents déloyaux dans le cadre d'une compétition pour l'accès à des ressources inégalement réparties que les gouvernements néolibéraux post-apartheid n'ont pas permis d'endiguer. Boris, ancien étudiant devenu médecin arrivé en 2017 depuis Goma, souligne l'importance qu'a eue le swahili dans son insertion professionnelle : « pour moi, si je ne parlais pas kiswahili ça allait être compliqué ». Afin d'insister sur ce fait, il me donne l'exemple de l'une de ses amies d'origine somalienne qui a grandi en Europe. Elle était sur le départ, car elle n'arrivait pas à s'adapter à la barrière linguistique dans le cadre de son travail du fait de sa non-maîtrise de la langue locale dans un contexte où tous les patients kenyans ne parlent pas anglais, qui est une langue de classe créant une impossibilité d'exercer son métier.

L'enjeu du kiswahili présente ainsi des situations contrastées entre groupes de migrants (africains). Facilitateur de l'insertion pour les Baswahili et marqueur d'une certaine identité collective, il rend cependant difficile une adaptation des locuteurs de lingala (originaires de l'ouest de la RDC) et d'autres migrants africains comme les Nigérians, les Camerounais ou encore les Somaliens. L'amie de Boris, issue de la diaspora somalienne en Europe, n'est pas issue des mêmes canaux de migrations que celle de la majorité des migrants somaliens présents à Nairobi. À l'instar d'autres groupes de migrants africains non-locuteurs du kiswahili, le choix de s'établir à Nairobi pour les migrants somaliens n'a pas été déterminé par des considérations linguistiques. Depuis les années 1990 et la chute du régime de Siad Barre et la déstabilisation subséquente du pays, de nombreux réfugiés somaliens ont rejoint le Kenya en traversant la frontière du nord afin de rejoindre le camp de réfugiés de Dadaab. La proximité géographique et les connexions historiques, culturelles et linguistiques avec les populations somali kényanes séparées par les frontières de la colonisation font du Kenya une destination privilégiée pour ce groupe de migrants (Pérouse de Montclos, 2003). Néanmoins, pour les réfugiés urbains somaliens se rendant dans la capitale et issus d'un pays relativement monolingue, ils se confrontent à un nouvel espace multilingue (anglais, kiswahili, sheng et autres langues locales) auquel ils s'adaptent difficilement en comparaison des Baswahili congolais qui ont en partage le kiswahili et, dans une certaine mesure, une identité culturelle. Malgré un contexte hostile[33], les migrants somaliens peuvent néanmoins jouir de l'existence d'Eastleigh « *a place owned by outsiders* » (Bartoo, 2009 : 5), un quartier populaire qualifié d'ethnique par la littérature du fait de la domination des Kenyans et des Somaliens d'ethnie somali. Le statut particulier de cet espace leur offre un lieu de protection, un espace d'invisibilité (dans un contexte de survisibilité ethnique) et d'insertion professionnelle dans le commerce informel sans nécessiter l'apprentissage immédiat des langues locales au premier rang desquelles on retrouve le kiswahili.

De plus, la présence de l'anglais — certes à des degrés très différents — offre un point commun entre l'est du Congo et le Kenya, ce qui concourt également à fonder cette proximité linguistique et culturelle. Langue officielle issue de la colonisation britannique au Kenya, l'anglais a également pénétré l'est du Congo à la faveur de la guerre ainsi que d'autres pays francophones dans un contexte de

[33] L'implication du Kenya dans la doctrine américaine de la « global war on terrorism » et son engagement militaire à partir de 2011 en Somalie contre les groupes terroristes Al shabaab en a fait une cible (Kamau, 2006). Le pays a connu plusieurs attaques terroristes conduisant à la stigmatisation des somali kenyans et somaliens associés dans les représentations notamment politiques au terrorisme. Ils subissent ainsi un harcèlement de la police et des raids policiers sont fréquents dans le quartier d'Eastleigh (Carrier, 2017).

mondialisation[34]. En effet, la présence des troupes ougandaises et rwandaises qui se sont implantées dans les régions kiswahiliphones du Congo a conduit à cette influence linguistique de l'anglais et ont mené les populations à porter davantage leur regard vers l'est du continent. Twig, musicien originaire de Kinshasa, que j'ai rencontré par hasard à la fin d'un concert de rumba congolaise dans le quartier de Kilimani, s'est retrouvé "coincé" à Nairobi à la suite de la pandémie alors qu'il y était de passage pour se rendre à un concert à Londres. Notre conversation porte sur les statuts des langues officielles du Congo dont le kiswahili et le lingala font partie. Je l'interroge notamment sur la place du lingala à l'est dont il estime l'usage peu développé dans cette partie du pays, située si loin de la capitale :

> « *Oui, tu sais à l'est du Congo, surtout à Goma et Bukavu, ils sont plus proches de l'Ouganda, du Rwanda donc ils ont cette culture même anglophone. Tu vas toujours avoir un garçon de l'est qui se débrouille en anglais à la différence de Kin. Pour eux venir ici, c'est trop facile, ils viennent en bus. Moi comment je vais faire depuis Kinshasa en bus, c'est un voyage tellement long* ».

Twig opère une ligne de différenciation entre Kinois (originaires de la capitale Kinshasa) et Baswahili à partir de l'usage de l'anglais et de la distance géographique ce qui implique un trajet très long ou la possibilité de payer l'avion comme on le verra ci-dessous. Toutefois, il est important de souligner les différents statuts des langues. En effet, même si les résultats de l'enquête ont révélé une certaine influence de l'anglais, la vaste majorité des Baswahili rencontrés ne maîtrisaient pas assez l'anglais pour que cela puisse faciliter une quelconque insertion. La migration congolaise demeure une migration francophone dans un espace anglophone. Le français et l'anglais sont des langues étrangères issues de la colonisation qu'on peut qualifier de langue de classe en ce qu'elles sont des langues de l'élite dont l'usage dénote d'un certain niveau d'éducation (Wairungu, 2014). Les présences congolaises comme on le verra ci-dessous est qui se divisent selon divers positionnements sociaux au premier rang desquels se situe les conditions socio-économiques. Le partage du kiswahili qui ne jouit pas de ce statut de langue de classe en RDC et au Kenya permet ainsi de subsumer les difficultés d'insertion pouvant être provoquées par la non-maîtrise de cette langue officielle du Kenya qu'est l'anglais, associée aux membres de la population détenteur d'un certain niveau d'éducation et pouvoir financier. En ce sens, la proximité linguistique, le sentiment d'appartenance à un même espace culturel ainsi que l'idéologie linguistique associant le swahili aux couches populaires font du Kenya une destination de choix des projets migratoires.

1.2 — Le Kenya, une migration d'aventure

1.2.1 — Quid des parcours migratoires des migrants originaires de l'ouest ?

Pour toutes ces raisons, Nairobi représente dès lors une capitale particulièrement accessible pour les Baswahili, ce qui explique le profil régional des présences congolaises actuelles. Il est néanmoins très difficile d'obtenir l'effectif de ce groupe ainsi que des données officielles indiquant la

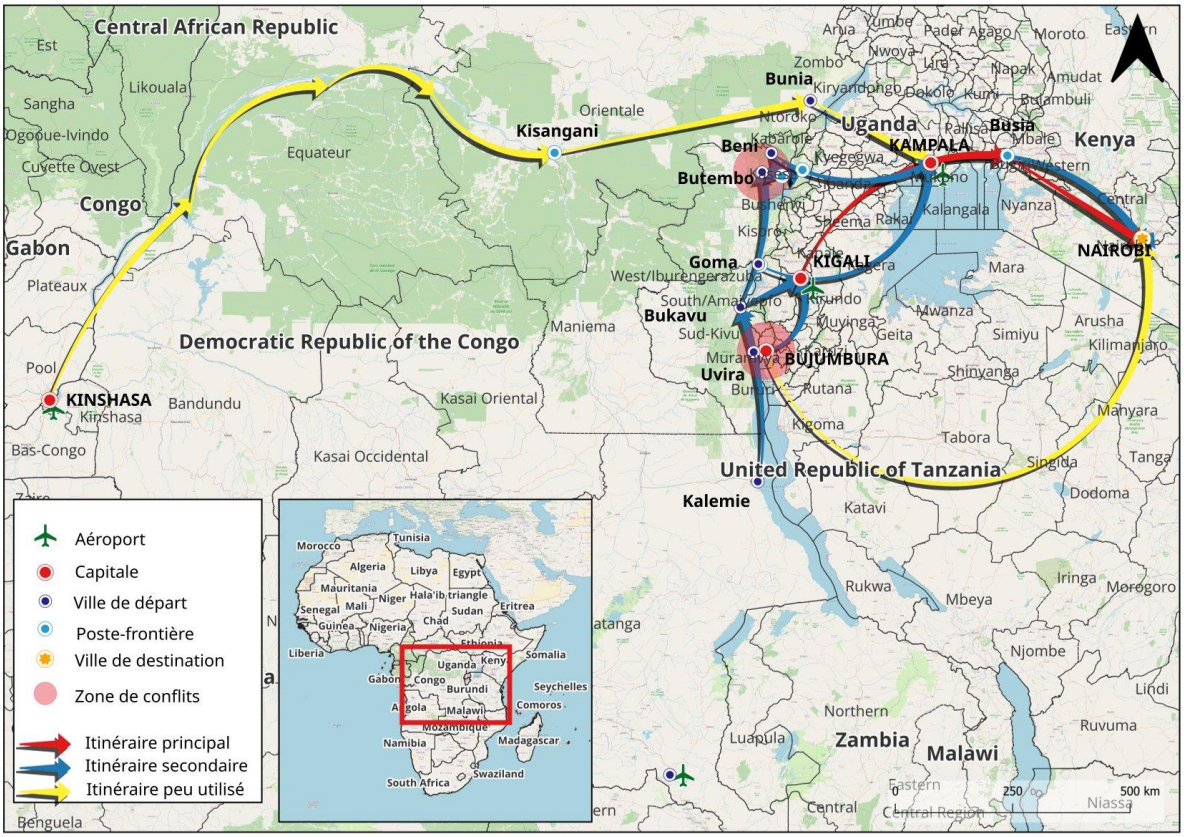
[34] Dans un contexte de mondialisation, il est de plus en plus indispensable de maîtriser l'anglais pour s'y insérer. En Afrique francophone, l'apprentissage de la langue française recule ainsi face à l'anglais. A titre d'exemple, plusieurs pays tels que le Gabon, le Rwanda ou encore le Burundi ont adopté l'anglais comme l'une de leurs langues officielles.

provenance territoriale des migrants en l'absence de recensement. L'analyse de Campbell (2006) portant sur les moyens de subsistance des réfugiés urbains congolais à Nairobi avançait un nombre situé entre 2 et 3000 réfugiés « vivant en permanence à Nairobi ». Ce chiffre est néanmoins bien plus élevé compte tenu de la mobilité des migrants, de la non-prise en compte dans cette estimation des non-réfugiés et que mon analyse se situe près de 20 ans après cette étude. Toutefois, les perceptions des migrants rencontrés ont accrédité un profil du groupe composé d'une majorité de Baswahili et d'une minorité de migrants provenant des régions de l'Ouest qu'on appelle Kinois. Corroborant cette représentation, sur une cinquantaine de migrants rencontrés lors des deux enquêtes de terrain, 74 % d'entre eux venaient de l'Est. Néanmoins, il est important de souligner que ces divisions régionales ne sont pas fixes en ce que la politique de construction nationale développée sous le régime de Mobutu a favorisé les mobilités entre régions, notamment celle des fonctionnaires. Ainsi, plusieurs de mes informateurs sont nés à Kinshasa ou dans les régions de l'ouest, mais ont grandi à l'est où ils ont appris le kiswahili[35]. Pour les migrants venant de l'Ouest, en situation d'infériorité numérique, les motivations quant au choix de Nairobi et les modes d'insertion dans la ville se distinguent grandement des baswahili, dominant numériquement la diaspora. Leurs parcours peuvent être qualifiés par la « distance » : une distance géographique, culturelle et politique.

Comme le montre la carte 2 ci-dessous, se rendre à Nairobi depuis Kinshasa fait figure d'une véritable odyssée pour ceux n'ayant pas les moyens de se déplacer par avion contrairement aux habitants de l'Est pouvant se déplacer principalement par bus. Le voyage depuis la capitale induit un coût financier important du fait de sa difficulté logistique (manque d'infrastructures routières) et un temps allongé du fait de l'éloignement. Cette situation entraîne la quasi-obligation d'engager un déplacement multimodal avec l'usage de l'avion ou du bateau[36], au moins pour une partie du voyage à l'instar des parcours de Papa Jean et d'Esdras. Papa Jean prit, par exemple, l'avion de Kinshasa jusqu'à la ville étape de Kisangani puis le bus jusqu'à Bunia avant de reprendre l'itinéraire principal passant par l'Ouganda. Esdras, quant à lui, malgré la vente d'équipements informatiques, n'eut pas les moyens de se payer un billet d'avion. Il fit par bateau la traversée du fleuve Congo, le deuxième le plus long d'Afrique après le Nil, jusqu'à Kisangani. Dormant sur le barge en prenant la dernière classe, le voyage ne lui coûta que 20 USD, car il connaissait le capitaine du bateau. Ce voyage long d'un mois depuis Kinshasa, marqué par la maladie, la lenteur, les pannes, la densité d'un convoi vétuste, prit les allures d'une véritable épopée qui lui a permis de connaître pour la première fois l'étendue de son pays. Arrivé à Kisangani, il prit le bus pour se rendre à Goma où résidait l'un de ses oncles avant de poursuivre son voyage jusqu'à Nairobi. Outre cette distance géographique, le plus faible nombre de ces migrants de l'Ouest s'explique également par l'existence d'itinéraires migratoires plus traditionnels vers le Nord, ce qui n'a pas fait du Kenya une destination privilégiée pour ceux et celles souhaitant « sortir » du continent.

[35] Cette situation entraîne des difficultés méthodologiques dans la mesure où il existe des chevauchements. Afin de les dépasser, j'ai décidé de retenir la localisation de la région/ville de départ vers le Kenya ainsi que la langue principale parlée comme critères d'inscription des migrants congolais dans l'un ou l'autre groupe.

[36] Un déplacement depuis Kalemie, à l'est, implique aussi l'usage du bateau et donc un déplacement multimodal. Néanmoins, le temps du trajet est sans commune mesure avec un déplacement depuis la capitale congolaise.



Carte 3 - Un parcours épique pour les migrants originaires de l'ouest

Conception : Ramata N'Diaye, Réalisation : Maria Del Carmen Jamjachi, Openstreet map

La distance n'est pas seulement géographique, mais elle est également culturelle, ce qui entraîne un relatif isolement des lingalaphones. En effet, contrairement aux Baswahili, qui se situent dans une même aire culturelle et linguistique, les Kinois, locuteurs du lingala et francophones se mesurent à un univers linguistique complètement étranger. En outre, leur distance est marquée politiquement. En effet, ils ne proviennent pas de régions en guerre impliquant une migration forcée. Cette situation implique une forme d'illégitimité ou de plus grande difficulté à obtenir le statut de réfugié politique, ce qui concourt à des tensions intra-groupe (Vuninga, 2022). De façon schématique, les présences congolaises à Nairobi s'opèrent selon une scission régionale — reproduite en migration — classant tous les Baswahili dans la catégorie de réfugiés à la recherche de protection et de sécurité et tous les migrants économiques provenant de l'Ouest, dans la catégorie des « aventuriers », à la recherche d'une mobilité sociale. Ce clivage régional réactivé à Nairobi, fruit des catégorisations hautement politiques du régime migratoire global et des fractures politiques du « foyer » congolais se confronte à des situations beaucoup plus complexes qui participent à la construction des subjectivités et du rapport à une identité collective congolaise morcelée et contestée.

À l'image de Papa Joseph, et des autres, dont le déplacement à Nairobi était le résultat de facteurs multiples, analyser la trajectoire migratoire d'Esdras permet de mettre en lumière la complexité des parcours migratoires et le caractère incertain du projet/création migratoire dans lequel s'inscrit Nairobi, espace de protection, mais aussi d'espoir de mobilité sociale.

Je rencontre Esdras à l'église RCPN du quartier d'Hurlingham. Il est arrivé au Kenya en 2016. Alors inscrit à l'université, il m'a indiqué avoir mené avec les camarades de son syndicat des activités politiques lors d'un important mouvement étudiant contre le régime de Kabila. Ses activités politiques, sur lesquelles il n'a pas souhaité revenir en détail compte tenu du « traumatisme » subi, ont conduit par la suite à des menaces de mort. Cette situation l'a obligé à abandonner ses études et à quitter la ville pour l'Est : « On était en train de fuir la mort, il y a eu des histoires à l'université, on fuyait vraiment. C'était politique. »Le déplacement en bateau a été déterminé du fait d'obstacles financiers, mais aussi d'une certaine peur qu'on puisse le retrouver au sein de ces zones formalisées et surveillées que sont les aéroports. Le choix de se déplacer au Kenya spécifiquement a été motivé par l'existence de connaissances qui ont accepté de l'aider s'il parvenait à atteindre Nairobi même s'il ne parlait ni anglais ni kiswahili ce qui met en lumière l'importance « du réseau et du capital social dans la décision de migrer » (Ma Mung, 2009). Le passage des frontières et l'expérience d'autres modes de vie au Rwanda et en Ouganda lui font sentir « qu'à l'extérieur il y a une bonne vie » ce qui le met en confiance et le motive à continuer le voyage. Au matin de son arrivée à Nairobi, un pasteur de sa connaissance vint le chercher dans le CBD pour le mener dans son église à Umoja où il y restera presque deux ans à son service. On conseilla à Esdras d'aller aux Nations-Unies pour « se réfugier ». C'est en 2020 qu'il obtint le statut de réfugié.

La trajectoire migratoire d'Esdras est intéressante à plus d'un titre, notamment pour son aspect méthodologique en ce qu'elle rappelle les difficultés rencontrées lors de mon enquête d'interprétation de certaines trajectoires. En effet, comme le soulignent Small (2021), il existe un débat ancien en sociologie portant sur la fiabilité de l'entretien approfondi comme méthode d'investigation du fait du décalage entre ce que « what people say and what people actually do ». Néanmoins, la recherche des causes et des motivations aboutissant à une situation sociale étant au cœur du questionnement sociologique, il paraît inenvisageable de l'abandonner pour la seule observation ethnographique comme cela fut considéré par certains chercheurs. En effet, ce palliatif est demeuré insuffisant en ce que les causes et les motivations ayant présidé à une situation particulière, à la prise de décision ne peuvent pas, par principe, être observées ethnographiquement. Dans ce contexte, il convient de reconnaître les défaillances inhérentes à cette méthode et d'en dégager son potentiel heuristique en menant une analyse discursive de ce que disent les mots d'une situation, de ce que les mots signifient pour les enquêtés, leur place dans la narration de soi et la construction des subjectivités (Vidal, 2009). Que nous dit la mise en récit du parcours d'Esdras des divisions politiques (migrant/réfugié) et régionales (ouest/est) qui caractérisent les présences congolaises à Nairobi ?

La situation foncièrement politique des déplacements forcés et du régime migratoire global a conduit les acteurs à adopter des récits lissés. En effet, pour pouvoir obtenir le statut de réfugié (qui offre protection, assistance et permet de pérenniser un certain ancrage territorial et éventuellement peut mener à une réinstallation dans un pays tiers du Nord), il faut faire l'épreuve de l'entretien avec les agents du gouvernement du Kenya qui travaillent en partenariat avec le HCR. L'entrevue est primordiale pour l'instruction du dossier. Il faut ainsi se donner toutes les chances et cela peut passer par la constitution d'un récit lissé, d'un récit inventé qui colle le mieux aux attentes de l'institution quand bien même la personne craint « avec raison d'être persécuté » dans son pays d'origine et requiert ainsi une protection internationale. Cette situation entraîne une certaine narration de soi et de son vécu lors de la

situation d'enquête où la chercheuse, d'autant plus si elle est issue du Nord, peut être mis dans le rôle de Chargée de Projet du HCR ou d'une personne-ressource pouvant permettre de donner des informations pour une future mobilité vers le Nord. Cela ne consiste pas à dévaloriser la parole de l'enquêté en la plaçant du côté du mensonge, mais oblige à une certaine prudence.

À l'instar de celui de Samuel, l'entretien que j'ai mené avec Esdras a été assujetti à certaines incohérences notamment en ce qui concerne les conditions de sortie et la nature des relations interpersonnelles le menant à Nairobi ainsi que des éléments stéréotypés du récit migratoire. Il évoqua le choix de se déplacer à Nairobi pour « se protéger », mais aussi, car il avait des connaissances avec qui il discutait via les réseaux sociaux. En effet, certains des migrants rencontrés, indépendamment de leur provenance régionale, ont indiqué une connaissance préalable du Kenya à travers les images postées sur les réseaux sociaux de migrants déjà présents. Les réseaux sociaux, notamment Facebook ou aujourd'hui les statuts WhatsApp, sont des éléments de mise en scène de la réussite migratoire et de partage d'informations précieuses sur les routes migratoires. Bureau (2020) a montré le rôle joué par les réseaux sociaux (de ceux ayant réussi la traversée) et les médias dans la construction d'une vision fantasmée de l'Europe suscitant « envie, admiration, fascination pour un certain mode de vie moderne » » causant la migration de camerounais qui, pour certains, avaient une situation relativement confortable. Je me demande dès lors si le commentaire d'Esdras sur « la bonne vie à l'extérieur » est davantage lié au choix du Kenya comme une stratégie de « sortie du continent ». Ce passage, est-ce plutôt la confirmation « d'une vie meilleure ailleurs » dont les images diffusées par les médias, les amis sur les réseaux sociaux inondent son imaginaire ? Nairobi constituerait dès lors une simple étape d'un parcours migratoire ayant pour destination ultime les pays du Nord. Ou pas du tout.

Il ne s'agit que d'une simple hypothèse dans le cas d'Esdras dont la relation a brutalement pris fin quelques semaines après notre rencontre et mon refus de rémunérer les entretiens[37]. Cette interrogation sur le parcours migratoire et le choix du Kenya pour Esdras est liée au contexte politique — criminalisant le migrant économique et construisant le réfugié comme une victime — qui expliquerait le choix de Nairobi comme destination et la présence de migrants originaires de l'Ouest. Esdras est-il un migrant économique ou réfugié ? Est-il un réfugié « déguisé » qui tiendrait davantage de cette figure de l'aventurier qui se jouerait des failles du système ? La réponse n'est, à vrai dire, pas très intéressante heuristiquement. La limite entre réfugié et migrant économique est ténue. Il s'agit d'une limite politique, permettant le confinement dans une structure globale inégalitaire, puisque dans la vaste majorité des cas il y a un chevauchement de multiples causes du départ (Withol de Wenden, 2022). Confrontés à l'incertitude et à un désir de mobilité sociale, les acteurs font ainsi montre de leur capacité d'agir en

[37] En introduction de cette thèse, j'ai discuté du statut qu'a eu l'argent dans ma recherche et ses implications méthodologiques. J'ai décidé en effet de ne pas rémunérer les entretiens, mais une logique de don/contre-don s'est naturellement mise en place (défraiement du transport, consommation dans les commerces des enquêtés, paiement des cafés, repas lors des entretiens, participation à la quête de l'église et implication dans les activités, etc.). Toutefois, cela n'a pas empêché certains des enquêtés d'engager des formes de négociation sur cette règle éthique que j'avais édictée. Quelques fois, ces négociations menaient à la rupture et à la fermeture du terrain. Ce fut le cas d'Esdras qui fit partie de ces quelques migrants à m'avoir demandé une rétribution quelques jours après notre entretien. Face à mon refus, ce dernier a très mal réagi : « tu es venu, tu as pris tes informations et tu t'en vas ». La relation se rompit. Il m'en voulait d'avoir pris quelque chose de lui, de son histoire intime sans aucune compensation à la hauteur si ce n'est un repas et le remboursement des frais engagés.

ayant recours à un répertoire d'actions que la figure migratoire de l'aventurier représente. Choisir consciemment Nairobi, qu'on soit de l'Ouest ou de l'Est, perçu comme migrant ou réfugié, représente alors une stratégie au sein d'un projet migratoire en construction pour « aller chercher la vie ». Ce faisant, on constate la manière dont les acteurs congolais créent leurs propres mondes migratoires (Ma Mung, 2009).

1.2.2 — « Aller chercher la vie à Nairobi »

« Aller chercher la vie **»** représente pour les aventuriers cette quête de mobilité sociale dans la ville des possibles. Atteindre, conquérir et triompher de Nairobi, terre d'une aventure semée d'embûches, représente, ainsi l'un des objets incontournables de la narration de soi et du processus d'individuation constituée par la migration (Marie, 2006).

L'aventurier est une figure migratoire caractérisée par une extrême hétérogénéité (Bredeloup, 2008). C'est celui qui se meut volontairement, souvent seul, là où l'herbe semble plus verte pour se réaliser. Ici, cette figure migratoire sera entendue dans sa signification émique et étique (Bredeloup, 2008). Du point de vue émique, cette appellation fait référence aux migrants qui « conçoivent leur migration comme une aventure, un voyage » lors d'un projet migratoire en construction qui est «ponctué de fortes incertitudes et de nombreuses bifurcations » (Pian, 2012 cité par Bureau, 2020). Le terme a servi à désigner les migrants qui se rendaient seuls vers les fronts pionniers, en dehors de toute attache communautaire, à l'image des chercheurs d'or poussés vers l'eldorado de l'Ouest américain et ses obstacles mortifères. Ceux-ci, et dans d'autres contextes comme les diamantaires d'Afrique de l'ouest en route pour l'Angola et le Congo et l'Afrique australe, partaient à l'aventure dans les zones réputées dangereuses où ils se lançaient dans des voyages à l'issue incertaine (Bredeloup, 1994).

Néanmoins, dans le contexte de crise économique qui a touché les pays africains dans les années 1990, d'une nécessité de se « débrouiller » et d'une fermeture drastique des voies d'accès légales à l'Europe depuis les années 2000, le terme aventurier a été réactivé médiatiquement et scientifiquement pour qualifier les migrants africains en route vers l'Europe (Bredeloup, 2021 ; Ayimpam, 2014). Le voyage est désormais aussi difficile qu'une aventure. L'aventurier est alors celui qui a triomphé des nombreux obstacles sur son chemin pour atteindre la forteresse Europe où il nourrit l'espoir d'enfin pouvoir se réaliser ; de vivre une vie pleine sans la frustration de l'absence de perspectives. Les migrants congolais en transit au Maroc ayant réussi à arriver en Europe au terme d'une remontée du continent en rallye « estiment qu'ils ont mangé le crocodile ». Ils sont devenus des « pros de l'aventure » dans la mesure où ils ont à la fois réussi à déjouer les pièges — à ne pas se faire manger par la bête effrayante que représente le crocodile — et qu'ils ont même accompli la prouesse de manger la bête ! (Goldschmidt, 2002) Cette figure positive (c'est celui qui triomphe de tout) représente tout de même une menace en ce qu'il est prêt à toutes les ruses pour atteindre les rivages européens justifiant sa criminalisation (Bredeloup, 2008).

C'est ainsi que Bredeloup (2008) définit les caractéristiques et la construction identitaire de l'aventurier :

« C'est une manière d'être en société, à la fois libre et solidaire, une façon d'envisager la vie, une foi en l'avenir, un besoin irrépressible d'accomplissement de soi. S'aventurer c'est s'évader pour chercher la vie, la sublimer, pour créer un nouvel espace de références, pour se construire durablement au-delà de l'étape, voire de l'expérience migratoire ».

Sans se nommer directement « aventuriers », les discours et les parcours de vie des migrants congolais rencontrés à Nairobi, indépendamment de leur provenance régionale, ont révélé cette narration et construction de soi que décrit ce portrait de l'aventurier. Elie, un père de famille de 38 ans originaire de Butembo, est arrivé au Kenya en 2016. Je le retrouve dans le hall de son domicile, le quartier populaire d'Umoja. Au cours de notre conversation, il justifie le choix de Nairobi par son désir « d'aller chercher la vie » dans cette terre des possibles. Bien que né dans un village dans le territoire de Luperu au nord Kivu, il a grandi à Butembo. Son enfance et son adolescence ont été marquées par des déplacements nombreux en raison du travail de pasteur missionnaire de son père lui donnant le goût de l'aventure. À 20 ans, il est contraint d'arrêter ses études par manque de ressources financières, ce qui l'oblige à se débrouiller et à se déplacer dans toute la partie orientale du pays au gré des opportunités. Repéré par un cousin, installé au Kenya, pour ses aptitudes, celui-ci l'invite à venir le rejoindre pour l'aider dans son commerce. Une fois arrivé à destination, la relation se détériore rapidement puisque ce cousin ne le paye pas, ce qui l'oblige à « opérer des transactions » (la rupture familiale) afin de s'autonomiser et survivre (Marie, 2006). Cet extrait d'entretien met en lumière la mise en discours de son parcours d'aventurier où il opère au moyen de la troisième personne, de métaphores et l'emprunt d'un vocabulaire de l'aventure et d'une « grammaire épique » un réenchantement de son récit migratoire ; celui d'un homme seul dont la ténacité et la persévérance lui ont permis de surmonter tous les obstacles (Bredeloup, 2021).

Encadré 1 — L'aventure d'Elie

« *J'ai fait le voyage seul. Il faut qu'on se mesure devant des problèmes. Si mon ami a franchi cette rivière, il faut que moi aussi je puisse franchir cette rivière peu importe les difficultés que je peux rencontrer. Le seul problème que j'ai eu c'est celui de la langue, de la communication, quelle langue je peux utiliser pendant mon parcours. (...) Venir au Kenya, je peux dire que c'était peut être c'était mon ambition, peut être ce n'était pas ma destinée. Il y avait mon ami qui essayait de m'intéresser. Il me disait je vois que tu as de telles capacités, je vois qu'on peut faire une coopération. On peut toutefois changer la vie. Je me suis dit ok, moi je suis prêt. Arrivés ici, on a travaillé malheureusement ça n'a pas allé. C'est déjà parmi les difficultés auxquelles nous nous sommes confrontés. Avec cet ami, nous sommes des cousins et il m'avait déjà vu 2 ou 3 fois comme ça. Il s'était dit que cet homme a des capacités et qu'on doit pouvoir faire des partenariats avec lui. Il était déjà au Kenya. Il me parlait par téléphone ou bien on s'envoyait des messages par email. Je n'avais pas vraiment de blocage pour aller au Kenya. J'ai payé le voyage tout seul avec mes petites économies. Même si nous sommes face à des difficultés, nous n'avons pas le droit de reculer ou bien d'abandonner, il faut toujours persévérer même si ça peut prendre du temps. La vie que nous vivons m'a fait me souvenir de certains événements. On se promenait dans la forêt équatoriale. Parfois, vous arrivez dans un endroit où il n'y a pas de pont, presque 1000 m de la rivière, il n'y a pas la place pour faire un pont. Vous êtes obligés de monter sur un arbre et c'est là où on a lié des cordes. Vous escamotez cette corde. Voilà c'est ça la vie que nous menons. Même si nous sommes dans un pays étranger, que nous avons un peu de difficultés dans n'importe quel domaine de la vie, nous sommes obligés d'aller sur l'autre rive pour essayer de voir, ou bien de prendre de ce miel s'il y en a. Nous sommes là par la grâce de Dieu, nous payons le loyer, nous mangeons, on peut aller faire ses loisirs.* »

L'aventurier est associé à une figure du solitaire. Elie a certes fait le voyage seul, mais il était inséré dans son réseau de famille élargie. En effet, Bredeloup (2008) avait déjà remarqué que ces itinéraires en solitaire ne traduisent pas une rupture de ban puisque certains s'associaient à des

compagnons de route lors de l'aventure « pour traverser les déserts, franchir les frontières, partager un logement, formant circonstanciellement des « communautés d'itinérance » ou procédant à la construction de familles métaphoriques et où d'autres font figure d'éclaireurs permettant la mobilité (dans une chaîne restreinte) d'une famille élargie comme c'est le cas du cousin d'Elie.

Toutefois, être aventurier va au-delà du seul succès d'un voyage rempli d'embûches. On peut continuer à être aventurier tout comme on peut cesser de se considérer comme tel. De plus, on peut commencer à l'être après le voyage et au moment de l'insertion urbaine à la suite d'une autonomisation issue d'une rupture de lien social comme c'est le cas d'Elie. Que le voyage soit semé d'embûches (notamment du fait de l'insécurité) ou plutôt facilité par la proximité géographique, c'est la confrontation à la capitale kényane et à ses difficultés (vie chère, précarité, contexte linguistique différent, etc.) qui va offrir le cadre d'émergence de cette figure migratoire de l'aventurier qui se confond avec le débrouillard. En effet, le voyage est inscrit dans une logique de la débrouille, mais celle-ci se reconfigure. Débrouillard lors du voyage, on ne peut jamais cesser de l'être avant d'avoir atteint une certaine réussite et la réalisation de soi qui diffère selon les ambitions des individus et les mondes migratoires créés reposant sur la force de l'imaginaire (Ma Mung, 2009). Dès lors, c'est la capacité des acteurs à se mesurer aux problèmes et aux difficultés qui va déterminer leurs aptitudes à « escamoter cette corde » représentant une métaphore de la vie. L'aventure revêt cette idée de combat (« il faut qu'on se mesure devant des problèmes ») dans un plan qui n'était pas décidé à l'avance selon Elie (« peut-être que ce n'était pas ma destinée »), mais dont le déroulement à tester ses capacités et à obliger à l'emploi de toutes les ressources d'ingéniosité.

Pour Elie, l'aventure se confronte aussi au politique. En effet, il m'indiquera que l'obtention du statut de réfugié, en 2017, a été davantage une ressource permettant de stabiliser son séjour et « de prendre de ce miel s'il y en a » ce qui rejoint d'une part cette idée d'une division infructueuse entre réfugié et migrant économique et d'autre part expose les limites d'une orientation victimaire de la figure du réfugié. En effet, pour les aventuriers congolais, obtenir le statut de réfugié peut constituer une tactique afin de surmonter les difficultés inhérentes de ce projet de mobilité sociale qui est « d'aller chercher la vie » à Nairobi « en allant sur l'autre rive ». L'aventure fait ainsi pleinement partie de l'expérience de la traversée des frontières comme une expérience de transformation identitaire, d'autonomisation, de réalisation de soi, de redéfinition des liens sociaux et de remise en cause de l'ordonnancement politique du monde qui œuvre au confinement de certaines mobilités. Les aventuriers congolais se déjouant des obstacles posés à leur encontre en se jouant des failles du système de confinement que représentent les frontières et les tentatives de différenciation entre réfugiés (victime, bonne à sauver) et migrant économique (criminalisés). À titre d'exemple, le refus de rejoindre les camps lors de l'entretien au HCR et le choix de s'établir à Nairobi ont été justifiés par la volonté de « devenir nairobien » et « d'apprendre à la nairobienne ». Cette expression employée traduit alors une nouvelle aventure qui commence, la confrontation à Nairobi et dont le voyage n'est qu'une seule étape d'un parcours qui se dessine encore, mais qui porte pour horizon la réalisation de soi. L'aventure est dès lors profondément une épreuve de construction identitaire « dont la révélation finale (…) rend différent de ce qu'on a été auparavant » que permet le passage par la capitale kenyane (Gandoulou, 1989).

Accéder à Nairobi, c'est alors se mesurer à une terre de l'aventure dont la finalité heureuse peut être la réussite sociale à l'image de ces précurseurs musiciens, comme le maître de la rumba, Tabu Ley Rochereau, dont l'aventure à Nairobi les a auréolés de gloire (Salter, 2007). Cette figure du débrouillard-aventurier que représente Elie est une figure positive dans un espace nairobien où est valorisée la figure du *« hustler »*[38], qui parvient à survivre en jonglant avec les vicissitudes définissant la vie nairobienne. Néanmoins, elle se confronte à une autre figure de l'aventurier congolais, cette fois-ci beaucoup plus ambiguë, suscitant fascination et répulsion : le frappeur.

Les frappeurs sont les aventuriers qui font fortune dans le business des « frappes » c'est-à-dire des arnaques dans le domaine des ressources naturelles (or, trafic de bois rouge). Ces arnaques touchent en majorité des acheteurs occidentaux et font régulièrement les pages des journaux sensationnalistes. Pour cette catégorie d'aventuriers, Nairobi représente une terre particulièrement attrayante du fait de sa position géographique (proximité avec les zones riches en ressources naturelles du Congo, mais aussi son hub aéroportuaire), sa position économique et la présence de nombreux hommes d'affaires. Le frappeur à l'image des aventuriers étudiés par Bazenguissa-Ganga et McGaffey (2000), des petits commerçants venant se débrouiller en Europe dans l'espoir d'atteindre une réussite rapide, souvent illégale, dans un contexte de crise économique dans le pays d'origine, valorise le défi et le goût du risque. Tous les moyens sont bons pour atteindre cette réussite sociale gouvernée aussi bien par « l'astuce, la chance, l'audace que par la bravoure » (Bazenguissa-Ganga et McGaffey, 2000). Se faire arrêter fait partie du jeu, mais cela représente un nouvel obstacle à surmonter ; il faut dès lors user de toutes les ressources et le capital social développé pour tirer son épingle du jeu. Le frappeur est une figure de l'aventurier purement nairobien. Samuel, qui me décrit les activités de ces frappeurs, a par exemple appris cette expression à Nairobi :

> « *Même au Congo ce mot on n'utilise pas, c'est ici que j'ai appris ce mot. Parmi ces hommes d'affaires, il y'en a qui « frappent » les gens. Par exemple j'ai de l'or, je vais te montrer et te dire que j'ai tant de kilos. Mais après ils ramènent du faux or. Donc là je te frappe (rires). Ici, y'en a beaucoup, mais y'a aussi des gens qui font bien leur travail.* »

Régis, que j'ai rencontré à l'église RCPN d'Hurlingham, un ancien étudiant devenu débrouillard, arrivé de Kinshasa en 2018 après s'être fait arnaquer par une personne lui ayant promis un visa d'étude pour le Canada me décrit le frappeur comme un arnaqueur « faisant du tapage » et s'en prenant essentiellement aux étrangers (notamment non africains). Il tire profit de ce stéréotype prégnant à Nairobi qui ferait de tous les Congolais des détenteurs d'or et baigne dans d'autres activités illégales comme le trafic de drogue :

> « *Il y a ce problème de plusieurs Congolais qui font ce tapage. Ce sont des frappeurs, ce sont des arnaqueurs. Ils fabriquent du faux or. Ils ont des moyens, car ils roulent en carrosse, leurs enfants ont une belle vie. Cette arnaque ne frappe pas les gens d'ici, mais les gens du dehors comme les étrangers. Ils ne sont pas pris, car beaucoup travaillent avec le gouvernement et en plus ils ne s'attaquent qu'aux étrangers, comme les Américains, pas aux gens d'ici. Ils vous envoient en vous disant qu'ils ont de l'or et qu'il faut venir. Tu prends alors ton argent et tu viens pour de l'or. Après on te présente l'or. Ils font aussi beaucoup dans la drogue, notamment dans le quartier de Kilimani. Le*

[38]La figure du « *hustler* » est une figure clé des cultures urbaines nairobiennes. Il s'agit des individus qui usent dans le cadre de stratégies de survie quotidienne de tous les ressorts d'ingéniosité (à la limite de la légalité) afin de gagner de l'argent ou un capital symbolique (Thieme, 2013).

Kenya est une plaque tournante du trafic de drogue. En dehors de l'or, dans cette ville, c'est la drogue qui a beaucoup construit. Il y a un grand marché ».

Leur fortune rapide suscite une fascination en ce que les frappeurs représentent des figures positives et éclatantes d'une carrière migratoire réussie : lieu de résidence prestigieux, signes extérieurs de richesse, accointances avec le régime, etc. En effet, ils jouissent d'un important capital social au sein du groupe congolais puisqu'ils distribuent leur argent aux plus démunis du groupe congolais comme le soulignent ces propos de Gédéon (30 ans) à propos d'un frappeur M* bien connu au sein de la diaspora congolaise dont il légitime les activités à travers l'appellation « d'hommes d'affaires » :

« *Il fait de l'or. Il cherche des clients par-ci par-là qu'il amène au Congo. Bon, moi je ne sais pas si c'est du vrai ou pas. Mais c'est un homme d'affaires. Il a un grand cœur, il aide, quand il fait son business et qu'il a de l'argent, il va payer le loyer pour les 10 personnes. Il vient en aide à ceux qui n'ont pas de gaz, ceux qui ont des enfants dans des hôpitaux* ».

Régis (25 ans) appuie les propos de Gédéon en évoquant la figure d'un ancien frappeur T*L*, qu'il qualifie positivement de mécène, aujourd'hui de retour à Kinshasa :

« *Même à l'église où on m'a chassé, on priait avec quelqu'un qui s'appelle T*L*, c'est un mécène. Il soutient les musiciens comme fally ipupa. C'était un frappeur, mais ce qui est bien c'est qu'il est très intelligent. Il a fait son business de frappe, il a reçu et il a réussi à investir au Congo, partout. Il est de retour à Kinshasa maintenant, mais il avait frappé un business à Nairobi, mais c'est un homme très intelligent. C'est quelqu'un parmi les grandes personnes du Congo. Il est très cool avec tout le monde. Il aide, mais c'est mieux de montrer comment chercher. Tu peux me donner 100 USD, mais quand c'est fini qu'est-ce qu'on fait ? Quand tu te rencontres avec lui, tu vas rentrer en souriant ! il est très généreux, avec lui y a pas de basse classe. C'était un frappeur, mais il ne l'est plus aujourd'hui, car c'est un businessman. Il a pu investir, il est parmi les hommes les plus grands au pays* ».

Toutefois, cette figure positive du frappeur généreux, astucieux, intelligent, respectable, humble, qui a réussi dans ses affaires le menant aux plus hautes sphères du pays ne fait pas l'unanimité. Pour d'autres migrants interrogés, la figure du frappeur suscite la répulsion du fait de la nature illégale de leurs activités, de leur extravagance, de leurs dépenses somptuaires. Ils représentent une figure de « l'*outsider* » qui est le plus souvent associé aux migrants nigérians qui constituent une figure de l'étranger répulsive à Nairobi et dont les migrants congolais tâchent de se dissocier. Par exemple, un étudiant qualifie M* de « frimeur ». Pour Samuel, M*, originaire de Kinshasa, est un « magouilleur » duquel il faut se distancier bien qu'au moment de notre rencontre il le présentait comme son « ami », « un grand monsieur qui n'est pas réfugié[39], mais un homme d'affaires, ici depuis longtemps » :

« *Il y a certains Congolais qui sont là dans des business, qui sont dans des frappes. Les frappeurs font des magouilles, moi j'aime bien gagner l'argent dans la légalité, dans les normes. Il ne faut pas aller escroquer les gens. (...)Il y a des gens congolais, les frappeurs ou les businessmen, eux ont de l'argent. Tu vois M*, c'est un frappeur. Si vous partez dans la maison qu'il loue, ce sont des endroits qui coutent cher. Il était à lavington, beaucoup de frappeurs congolais sont là-bas. Il fait des frappes dans les minerais et ils ont leurs partenaires, des collaborations avec les Kenyans. Il est là depuis longtemps. Il vient et repart, c'est-à-dire qu'il fait des allers-retours. Mais c'est de l'argent sale … quand je mange l'argent, je sais que ça provient de ma sueur !* ».

[39] Un autre de mes informateurs privilégiés, Olivier m'indiquera que M* qui est dans le pays depuis 20 ans a le statut de réfugié et de fortes accointances avec les milieux politiques et d'affaires du pays.

La figure du frappeur oscille entre une valorisation des qualités de l'aventurier auxquelles on peut s'identifier (celui qui surmonte les obstacles, qui est intelligent et persévère, qui est solidaire, etc.) et une distanciation vis-à-vis d'attributs jugés négativement, car contrevenant à une certaine éthique de l'aventurier débrouillard. Celui-ci doit certes saisir les opportunités d'avancement social, faire preuve d'une certaine « street smartness », souvent à la limite de la légalité, mais cela ne doit pas se faire aux dépens des autres. Cette situation fait écho aux éléments de différenciation morale intragroupe observés dans l'enquête de Timera (2009) où il souligne que les anciens candidats au départ sénégalais — ceux n'ayant pas réussi la traversée de la Méditerranée et ayant échoué au Maroc du fait de l'impossibilité sociale du retour — qualifient de manière méprisante les nouveaux « d'aventuriers » dont ils cherchent à se distancier. Ces « aventuriers » au début de leur carrière migratoire rejettent à leur tour ces anciennes générations « bloquées » et marquées du sceau infamant de l'échec de l'aventure. Bureau (2020) appuie également ces observations dans son étude sur les aventuriers camerounais qu'elle analyse comme « une volonté de se distinguer d'une catégorie de migrants pour faire valoir une légitimité et un statut plus valorisant à leurs yeux ».

Il semble que dans le cas d'étude, les jugements négatifs et moraux à l'encontre de cette catégorie ambiguë d'aventuriers se situent dans la même veine. En effet, le choix de Nairobi pour ces aventuriers-débrouillards et frappeurs congolais a été déterminé, entre autres, par la volonté « d'aller chercher la vie » du fait des nombreuses opportunités offertes par la capitale. Néanmoins, les éléments de différenciation intra (sur le plan moral) et inter-groupe (la construction d'une figure de l'étranger congolais réifiée) reposant sur les stratégies destinées à accomplir le projet/création migratoire participent de la construction identitaire, à l'échelle individuelle et collective, de ces acteurs pluriels de la diaspora congolaise à Nairobi dont l'objectif de cette thèse sera de dénouer les fils. Ces stratégies à l'œuvre dans l'exécution du projet/création migratoire peuvent impliquer le fait que Nairobi représente soit une destination finale soit un lieu de passage d'une (nouvelle) route migratoire permettant la « sortie » du continent d'une aventure qui ne pourrait prendre fin qu'une fois arrivés en Europe. En effet, cette disposition particulière laisse la porte ouverte à de nouvelles mobilités d'un projet/création migratoire résolument contingent et dont la finalité reste à écrire.

1.2.3 — Le Kenya, une nouvelle route de « sortie » du continent

Aujourd'hui, le Kenya se situe pleinement dans les parcours de mobilité imaginés par les acteurs de la migration congolaise afin d'atteindre la « *good life* »[40], sa promesse de réalisation de soi et de mobilité sociale. Cette situation, comme on le soulignait en introduction, est le fruit de changements historiques et géopolitiques produits à différentes échelles et qui ont eu des répercussions locales.

[40] The « Good life » est un concept utilisé en anthropologie qui s'intéresse à la conception du bien-être et de la joie du point de vue des acteurs. Sa définition est ainsi dépendante du contexte et façonnée culturellement par la spiritualité, le langage, la philosophie, etc. Dans sa thèse, Douglas (2022) investit ce concept à l'aune des études sur les réfugiés qui ont construit l'image du réfugié comme une victime à sauver.

Aussi, à proprement parler, le Kenya ne constitue pas une nouvelle route migratoire de « sortie » du continent, mais cette voie, aux côtés d'autres routes[41], a pris de l'ampleur compte tenu de l'obligation de réorientation des parcours migratoires du fait de la fermeture de l'Europe. En effet, aujourd'hui, l'Europe occidentale continue de représenter cet imaginaire d'un pays de Cocagne, seule voie d'accès à une vie épanouie. Pour les aventuriers congolais (notamment ceux originaires de l'Ouest), Nairobi constitue-t-elle une simple étape d'une aventure devant mener inexorablement en Europe ?

Il m'a été rapporté à plusieurs reprises que la décision de se déplacer à Nairobi, par les migrants originaires de l'Ouest, s'effectue en raison du désir de « sortir du continent », entre autres. « Sortir » signifie quitter l'Afrique pour les pays riches situés au Nord (en Europe et Amérique du Nord). En effet, l'importante présence d'institutions internationales, humanitaires, d'ambassades peut représenter par exemple une opportunité de « sortie » du continent à travers la stratégie de réinstallation. Obtenir le statut de réfugié peut donc susciter l'espoir de se faire réinstaller dans les pays tiers situés au Nord. Cette vision d'une « Europe à tout prix » peut avoir pour conséquence un désengagement vis-à-vis d'un investissement dans la vie urbaine puisque le Kenya, et sa capitale Nairobi, est vu comme un pays de transit, un ailleurs temporaire avant un autre ailleurs permanent qui serait idéalement un pays riche. Similairement à l'argument proposé, dans un contexte social sud-africain particulièrement hostile, Landau (2014) montre que les migrants congolais confrontés à une situation sociale fragile — en particulier des réfugiés ne disposant pas de papiers d'identité n'ayant que peu de chance de se voir reconnaître un statut — se placent dans une situation de transition. Ils se retrouvent dans une situation d'attente prolongée, « ni dedans ni dehors », se désengagent d'une perspective d'insertion dans le pays dans l'espoir d'entreprendre une nouvelle mobilité vers l'Europe. Il semble que ce soit le cas de la situation dans laquelle se trouve Déborah.

Je rencontre Déborah à l'église RCPN d'Hurlingham lors de mon premier terrain à l'été 2021. Arrivée en 2019 par avion depuis Kinshasa, « où la vie est moins stressante qu'à Nairobi », pour faire les « démarches de voyage », elle est seule avec son enfant dans la capitale tandis que son mari est en France. Il lui envoie tous les mois de quoi payer son loyer. Ce qu'elle évoque pudiquement le « voyage » est ce projet migratoire de « sortie du continent » que son mari a déjà entrepris avec succès au moment où elle « débarque » à Nairobi. Je la sens au préalable un peu méfiante, tandis que son amie Marie, originaire elle aussi de Kinshasa et dont le père est en France, me répond avec enthousiasme et monopolise cette conversation triangulaire. Au cours de la conversation, j'apprends qu'elle a le statut de réfugiée et qu'avec son mari ils ont décidé conjointement qu'elle viendrait au Kenya pour « faire ses papiers ». Pour l'instant, elle attend que ces démarches aboutissent. Lingalaphone Déborah ne parle ni anglais ni kiswahili ; elle sort rarement si ce n'est en compagnie de Marie, sa

[41]En effet, malgré les difficultés liées à la fermeture des voies « légales » d'entrée en Europe et la dangerosité du parcours, des migrants africains continuent néanmoins de tenter d'atteindre l'Europe de manière clandestine en empruntant la voie terrestre. Dans son analyse du voyage de ces « aventuriers » congolais, Goldschmidt (2002), montre qu'ils effectuent cette « remontée du continent » longue et périlleuse dans le but de se réaliser à l'image des sapeurs d'antan qui voyaient en Paris, appelé Mikila, un idéal de vie à atteindre. Le mikilisme, cette doctrine du parisianisme, était une forme de religion vénérant Paris comme le « paradigme du bonheur et de la réussite sociale ».

« compère ». Elle me confie qu'elle n'a pas vraiment de velléités de s'insérer à Nairobi et « qu'elle n'aime pas Nairobi car elle est venue comme de passage ». En effet, elle souhaite bientôt être réunie avec son mari en France, pays dans lequel elle pourra ainsi s'investir pleinement en ce qu'il constituera son véritable foyer, son lieu de vie définitif.

Un an après cette première rencontre, je la retrouve à la fin d'un office, à l'église, lors de mon deuxième terrain à l'automne 2022. Elle n'a pas encore rejoint son mari en France et est toujours dans l'attente de « faire ses papiers ». « Faire ses papiers », entreprendre « les démarches du voyage » sont des expressions[42] que j'ai souvent entendues sur le terrain. Elles recouvrent des significations multiples. Cela peut être l'obtention du statut de réfugié, la mise en œuvre d'un dossier de réinstallation avec les instances du HCR, le fait de postuler pour un visa auprès d'une ambassade d'un pays européen ou encore l'insertion dans des réseaux de confection informels de papiers d'identité permettant le voyage. Ces expressions traduisent également la place centrale de cette nouvelle route migratoire que constitue Nairobi permettant la « sortie du continent ». L'aventure à l'issue toujours incertaine — qu'importe la stratégie adoptée pour « faire ses papiers » — prend du temps, requiert une certaine patience qui s'ajoute à l'éthique de l'aventurier-débrouillard.

La figure de l'aventurier se conjugue aussi au féminin. En un sens, Déborah est une aventurière. En effet, le désengagement dont elle fait preuve par rapport à la vie urbaine et l'investissement dans l'imaginaire d'une vie « ailleurs » représentent une certaine tactique au cœur de son projet/création migratoire et de son processus d'individuation. Néanmoins, l'aventurière, dans la littérature, est d'une autre nature ce qui met en lumière la nature dynamique de ce concept. C'est celle décrite par Bazenguissa-Ganga et McGaffey (2000), une femme autonome, qui gère les « nganda », des petits bars qu'elles créent chez elle, à Paris. D'autres sont commerçantes dans un contexte néolibéral de valorisation de l'entrepreneuriat et se rêvent en Nana Benz, « symbole de la réussite féminine » (Bredeloup, 2008). Aussi, la littérature a décrit l'aventurière comme celle qui migre seule en dehors du regroupement familial. Néanmoins, j'ai rencontré peu de ces aventurières lors de mes terrains hormis les étudiantes qui ont des trajectoires migratoires particulières et qu'on ne peut qualifier d'aventurière que par une extension qui risque de faire perdre en pouvoir analytique. Cette situation ne constitue nullement une preuve de la non-existence de ces parcours typiques d'aventurière analysés dans la littérature, mais tient plus aux limites de cette enquête.

La plupart des migrantes rencontrées sont arrivées avec leurs maris, leurs familles ou dans le cadre du regroupement familial ; les maris ayant d'abord entrepris une migration seuls comme celui de Déborah puis sont allés les chercher après le mariage conférant à la migration féminine une nature « associative » (Tati, 2010). Cette situation conduit à l'image biaisée d'une diaspora congolaise dominée par les hommes. Mathieu, v ice-président du comité de la diaspora, une association de

[42]Goldschmidt (2002) fait état de l'augmentation de l'immigration clandestine suite à la fermeture des frontières européennes. La stratégie d'adaptation à cette situation a conduit à la mise en œuvre d'un réseau de falsifications de documents avec la création de bureaux d'immigration clandestine appelés « checkers » dans les années 1990. Les membres de ces réseaux escroquaient souvent les candidats au départ. Voir aussi Bazenguissa-Ganga et McGaffey (2000) sur les circuits commerciaux illégaux mis en œuvre par ces migrants congolais.

représentation des intérêts des migrants chapeautée par l'ambassade congolaise, et se posant en figure d'autorité, revient sur les raisons de cette perception d'un ratio hommes/femmes en défaveur des femmes :

> « *Il y a beaucoup plus d'hommes, car il y a ceux-là qui sont ici sans famille, d'autres avec famille. Dans la culture congolaise, les femmes sont souvent à la maison, ce sont les hommes qui sont dans les mouvements. Les femmes il y en a, mais elles ne sont pas vraiment très actives. Elles s'occupent de petits commerces, car travailler au Kenya c'est difficile.(...) Elles font le commerce de vêtements et de nourriture. Elles sont même parvenues à s'intégrer dans le marché pirate Gikomba à Nairobi où elles font le petit commerce* ».

Cette illusion d'une domination masculine de la diaspora est aussi liée à des enjeux patriarcaux condamnant moralement et socialement la mobilité des femmes et leur imposant une invisibilité dans l'espace public : « ce sont les hommes qui sont dans le mouvement », « les femmes il y en a, mais elles ne sont pas très actives » (Tati, 2010). En effet, la migration de femmes seules est alors envisagée et vécue comme un moyen d'émancipation et de rejet des contraintes familiales ce qui conduit à une perception négative des aventurières (Timera, 2009). Celles-ci sont perçues comme de mauvaises femmes dont les activités sont assimilées à la prostitution à l'instar de ce commentaire acerbe d'Olivier, l'un de mes mes interlocuteurs privilégiés. Arrivé à Nairobi en 2012, il est danseur et je l'ai rencontré lors d'une réunion du comité de la diaspora. J'ai passé beaucoup de temps avec lui dans le quartier d'Embakasi, son lieu de résidence, où il m'avait invité à assister aux répétitions de son nouveau spectacle. Après chaque répétition, nous avions pris l'habitude de déjeuner ensemble dans ce quartier populaire dont il me faisait par la suite la visite. Durant l'une de ces marches digestives, je lui demande s'il connait des femmes congolaises seules. Il me pointe alors du doigt le quartier de Pipeline qui le jouxte en m'indiquant « elles sont là-bas, mais elles ont des vies mauvaises, elles vendent leurs corps ». À Nairobi aussi, la migration de femmes seules congolaises, d'aventurières, ou encore leur prise d'autonomie était alors systématiquement soumis à la suspicion.

Il est possible que le fait de partir en Europe soit l'idée avec laquelle arrivent les migrants congolais à Nairobi et qui change en cours de route. Déborah comme d'autres femmes en attente, dont les mobilités, sont contraintes par les schémas patriarcaux vit alors une aventure qui se prolonge. Elle « n'était pas [là] pour rester, mais ça prend un peu de temps ». En attendant, elles se débrouillent et ouvrent des petits commerces comme ces femmes qui « sont parvenues à s'intégrer dans le marché pirate de Gikomba[43] » dans une configuration où le temporaire peut devenir permanent. En effet, il est nécessaire de souligner les revirements de parcours causés par un temps d'attente trop long et qui transforme Nairobi en une destination finale. Les projets migratoires n'étant pas prédéfinis à l'avance, mais en fonction « d'un calcul de risques sur la base de ses connaissances et de ses attentes », l'expression « stepwise migrants » permet de traduire « cette dimension d'incertitude et de devenir dans laquelle les migrants souvent « n'ont pas en tête de destination claire, mais plutôt une vague idée des objectifs de leur migration » (Morone, 2020). Dans son étude sur la Lybie post -2014, Morone (2020) montre comment ce sont les politiques de sécurisation et d'externalisation des frontières qui ont fragilisé

[43] Entretien de Mathieu, le 29/06/2021 dans un restaurant du CBD, Nairobi.

la situation sociale des migrants africains qui à leur arrivée en Libye n'avaient pas envisagé de mobilité vers l'Europe. Le projet de mobilité vers l'Europe s'est ainsi décidé en Libye notamment pour ceux dont le projet migratoire est d'accomplir une mobilité sociale. De manière contre-intuitive, c'est ainsi l'insécurité causée par ces conditions politiques répressives qui amène les migrants à envisager une nouvelle destination comme la Tunisie et l'Europe et contribue in fine à leur criminalisation. Dans le cas des aventuriers congolais et aventurières ayant « l'idée d'arriver en Europe », ce sont les obstacles, les arnaques, le long temps de l'administration qui obligent à réorienter le projet vers Nairobi qui offre des opportunités économiques en tant que première économie d'Afrique de l'Est.

Sa capitale moderne a des allures d'Europe qui impressionne Esdras que j'interroge sur sa première rencontre avec Nairobi : « je me disais, oh, ici c'est où ? Je suis en Europe ? Ça, c'est un bon pays où je peux rester longtemps ». Ainsi, à la manière d'une participante de l'enquête de Bureau (2020) qui qualifiait le Maroc de « demi-Schengen » c'est-à-dire de demi-Europe, de porte d'entrée vers celle-ci, en raison d'un niveau de vie supérieure au Cameroun, Nairobi constitue un espace dans lequel réimaginer sa vie et qui offre un certain prestige social, bien que dans les imaginaires sociaux cela reste inférieur à une prestigieuse mobilité extra-continentale. Dans des situations où le retour n'est pas envisageable pour cause d'insécurité ou parce qu'il signifierait un échec de la carrière migratoire et couvrirait ainsi d'opprobre le migrant, rester et faire sa vie à Nairobi peut constituer l'étape finale d'une carrière migratoire jugée réussie ou qui pourrait être réussie (Timera, 2009). Ce prestige social accolé à Nairobi est particulièrement saillant pour une autre catégorie importante des présences congolaises dans la capitale kényane : les étudiants.

1.3 — Les trajectoires migratoires des étudiants : Nairobi, une stratégie pour devenir des « globaux »

1.3.1 — Les étudiants, une catégorie aux conditions de migration plus favorables ?

Les positionnements sociaux des acteurs de la migration assurant différentes conditions de migration ainsi que les changements géopolitiques informent, entre autres, le choix du Kenya comme pays de destination dans le cadre de l'élaboration du projet/création migratoire qu'on a caractérisé par son instabilité. Les modes d'insertion différenciés des diverses catégories d'acteurs dans la capitale sont ainsi façonnés par l'entrelacement de ces deux processus. Cette situation contribue à la construction de nouveaux positionnements identitaires qui permet de mettre en lumière la manière dont l'expérience migratoire, un phénomène de dislocation et de relocation, produit des formes de subjectivités nouvelles, mais aussi un rapport singulier aux identités collectives congolaises. À ce titre, s'intéresser et retracer spécifiquement les parcours migratoires des étudiants, une catégorie des présences congolaises à Nairobi elle aussi très hétéroclite, permet de poser les jalons permettant la compréhension de ce double processus de construction identitaire, objet de cette thèse.

Ces étudiants viennent principalement de l'Est et sont généralement issus de catégories sociales plus favorisées[44]. Cette situation implique des conditions de migrations et des trajectoires migratoires différenciées vis-à-vis du reste de la cohorte. En effet, ces étudiants ont le plus souvent voyagé par avion depuis leur ville d'origine et se sont plus rarement déplacés en bus pour se rendre au Kenya ce qui met en lumière certains moyens financiers qu'ils peuvent dégager. Ils ont également la possibilité financière de retourner au Congo durant les vacances scolaires maintenant un lien fort avec leur société d'origine (Tati, 2010). Le projet migratoire ancien a été pensé avec la famille au sens large et repose sur la mobilisation d'un capital social solide. La famille a soutenu, financé et orienté les futurs choix d'étude et de carrière des enfants et a ainsi pleinement participé à l'élaboration d'un projet d'insertion professionnelle au long cours. Ce, dans un contexte d'investissement important de ces familles dans les stratégies éducatives où l'éducation est perçue comme « un viatique de promotion sociale » (Nallet, 2015). En effet, la plupart des étudiants ont des membres de leur famille nucléaire ou des amis ayant étudié hors du continent (Europe, Amérique du Nord, Afrique du Sud, mais aussi plus récemment en Chine, Inde, Philippines, etc.) ou préalablement au Kenya. Cette situation implique la mise en œuvre de chaînes migratoires organisées pour cette catégorie spécifique d'acteurs, ce qui facilite grandement l'insertion urbaine.

Sarah est une productrice énergique de 35 ans, mère de deux enfants, à l'allure de cadre dynamique. Nous nous retrouvons dans un café à la mode, le Pallet Café, du quartier cossu de Lavington qui constitue son lieu de sortie et de travail préféré. Le Pallet Café est situé au fond d'un petit compound auquel on accède après avoir traversé une première barrière derrière laquelle personne ne soupçonnerait cet écrin de verdure et de calme. Nairobi, et notamment les quartiers aisés, se caractérise par une obsession de la fermeture spatiale, notamment « dans les quartiers résidentiels de classes moyennes à aisées », à laquelle on s'habitue rapidement (Bénit-Gbaffou et al, 2006). Le compound du Pallet Café n'y fait pas exception. Il est constitué de plusieurs boutiques de décoration plutôt onéreuse, d'ateliers d'un designer de vêtements qui vous expliquent la genèse de ses créations et d'une boutique de souvenirs et d'épicerie fine, lieux dans lesquels on flâne en attendant un rendez-vous ou pour se détendre à la suite d'une séance de travail. À l'image d'autres établissements similaires de sociabilité dans la ville qui sont des lieux de distinction, la population visée est la population expatriée, originaire des pays riches du Nord qui jouissent d'un fort pouvoir d'achat et employée principalement dans le

[44]J'ai décidé d'utiliser le terme « catégories sociales plus favorisées » au lieu de celui de « classe moyenne » afin de décrire les conditions socio-économiques de cette catégorie d'étudiants. Ce, malgré le fait que celle-ci soit hétérogène. Cette décision se justifie par la nature problématique de cette dernière notion en contexte africain. En effet, la notion de « classe moyenne » est particulièrement difficile à définir et son emploi suscite certaines critiques (Roitman, 2021 ; Nallet, 2015). Son caractère insaisissable est lié aux multiples définitions reposant sur des critères et des mesures variées : revenus, capacité de consommation, patrimoine, etc. Une autre critique porte sur les critères retenus pour définir la « classe moyenne » qui se concentre sur les indicateurs économiques (entre 2 et 20 USD par jour selon la BAD) au détriment du critère de « conscience de classe ». Nallet (2015) montre aussi que le terme de « classe » est inadéquat dans la mesure où il efface l'aspect particulièrement mobile et hétérogène de cette catégorie qui n'est ni stable ni figée. En RDC, dans un pays où les écarts de revenus sont très importants et où le taux de pauvreté reste supérieur à 80 % selon l'OXFAM, on pourrait définir en creux la classe moyenne comme une catégorie de « ni riches ni pauvres » composée « d'une population en voie d'enrichissement, mais aussi d'individus qui émergent juste de la précarité quotidienne » (Jacquemot, 2012 ; Nallet 2015). Toutefois, cette définition en creux, bien qu'elle ait le mérite de mettre en exergue l'hétérogénéité des situations, est justement trop large et fluctuante pour qualifier socio-économiquement la catégorie des étudiants rencontrés à Nairobi. En effet, peu d'entre eux émergeaient tout juste de la précarité. Leurs parents disposaient d'un capital social, humain et financier suffisamment important pour supporter le coût économique d'études à l'étranger de plusieurs enfants sans que cela ne menace leur survie quotidienne.

secteur des institutions internationales, mais aussi ces catégories sociales favorisées de kényans, d'étrangers africains, à l'instar de Sarah, dont les modes de vie et de consommation procèdent de logiques globalisées (Yeboahie et al, 2022). C'est à ce positionnement social, à ce mode de vie globalisé, auquel les étudiants congolais, entre autres, en quête d'insertion professionnelle et de promotion sociale s'identifient.

Sarah représente cette catégorie d'acteurs dont le passage à Nairobi et l'insertion professionnelle ont conduit à une mobilité sociale suite à un déclassement lié à un événement tragique. Elle parle vite, reprenant à peine son souffle, au milieu des conversations d'une population cosmopolite composée d'hommes et de femmes en tenues d'affaires décontractées et de plus jeunes en télétravail plongés derrière les écrans de ce monde post-covid. Née à Bujumbura d'un père congolais originaire de Kinshasa et d'une mère rwando-burundaise, la famille s'est déplacée à cause de la guerre d'abord au Congo, puis au Cameroun où son père avait réussi à décrocher un travail de cadre dans une grande multinationale du secteur pétrolier. Cette mobilité sociale leur permet alors de « mener une vie d'expat », de voyager en Afrique et en Europe. Pour Sarah, étudier à l'étranger allait de soi et notamment dans des pays de l'aire anglophone. C'est à l'âge de 12 ans qu'elle commence à construire le projet de mobilité d'étude en relation avec son père :

> « *Quand j'avais environ 12 ans, quand j'étais à Kinshasa, je parlais à mon père. Je lui disais « tu sais quand je vais être à l'université, je veux étudier dans un environnement où on parle l'anglais ». Il me disait OK « tu veux aller en Amérique, à Londres ou quoi ? « Je lui disais « non, non je veux rester en Afrique ». Je kiffe trop l'Afrique, ça ne veut pas dire que je n'ai jamais été en Europe, je suis allée dans beaucoup de pays, mais c'est en Afrique que je me sens bien. Donc j'ai dit à mon père « on doit chercher des pays en Afrique où on parle typiquement l'anglais. Il me dit OK « il y a le Ghana, il y a l'Afrique du Sud, le Kenya, le Nigéria, etc.* ».

Pour nombre de ces étudiants, l'arrivée au Kenya ne constituait pas le premier pays étranger dans lequel ils se sont rendus. Dans le cadre de mobilités transnationales (voyages touristiques ou de visites à une famille élargie multisituée) permis par leur capital social et les ressources financières, ils avaient déjà été socialisés à l'idée d'une vie à l'étranger. Le départ n'est ainsi pas précipité et n'a pas été causé par un événement traumatique à la différence d'autres catégories de migrants congolais. Il s'agit d'une mobilité pensée depuis longtemps et consciemment dans le cadre d'un projet familial comme ce fut le cas de Sarah.

Le financement des études et de la vie courante de ces étudiants qu'on retrouve à Nairobi est assuré par les parents restés au Congo, ce qui permet une concentration sur les études. Néanmoins, selon la situation économique contrastée de ces familles, cela peut représenter un véritable sacrifice financier (Nallet, 2015). En effet, la catégorie des étudiants se caractérise également par une très forte hétérogénéité sociale. C'est le cas de Viviane dont je fais la connaissance au moment des salutations clôturant l'office de l'église. Elle est la cinquième enfant d'une famille de dix originaire de Bukavu et est arrivée dans la capitale en 2018. Elle me reçoit dans son appartement qu'elle partage avec son frère au 8e étage d'une tour de Mbagathi Way, un quartier résidentiel et étudiant bien connecté au centre-ville. L'espace du salon est occupé par deux machines à coudre singer, un grand mannequin et d'innombrables chutes de tissu. Une camarade de classe kényane l'aide à finir une commande à destination d'une Congolaise installée au Canada. Viviane est à la tête d'un microbusiness international

puisqu'elle vend ses confections originales via Instagram à des acheteuses situées principalement en Europe et Amérique du Nord. Malgré le petit succès de ses créations et un nombre de followers croissant, son séjour à Nairobi est menacé compte tenu du coût du financement de ses études que son père ne peut plus assumer. Celui-ci était un ancien petit négociant de minerais aujourd'hui revendeur de voitures. En comparaison de Kinshasa, où Viviane avait commencé ses études aux arts et métiers, le coût d'une année scolaire à Nairobi est dix fois plus cher qu'au pays. Viviane a en effet des frères et sœurs dont il faudra aussi financer les études et une possible mobilité. Ayant presque achevé ses études (il ne lui restait qu'un trimestre au moment où je la rencontre), son père souhaiterait qu'elle rentre en même temps que son frère sur le départ : « Mon père m'a dit que si je rentre, c'est bon (il peut m'entretenir), mais si je reste, je dois payer moi-même le loyer ».

Elle est aujourd'hui en recherche active d'une colocataire puisque sa petite affaire lui permettrait de financer sa part du loyer. L'éventuel retour de Viviane au Congo serait essentiellement déterminé par les enjeux financiers. Néanmoins, elle me confie son désir de rester motivé par ce sentiment qu'elle a « encore des choses à faire ici », que si elle rentre au Congo elle aurait un « sentiment d'échec et de régression », que sa destinée est ici dans « un pays où en tant que femme on peut faire du business » et où elle peut donc s'imaginer une insertion professionnelle réussie. Pouvoir rester à Nairobi constituerait dès lors la possibilité de se réaliser, de s'autonomiser vis-à-vis des contraintes sociétales et familiales tandis qu'un retour mènerait à une perte d'indépendance (Marie, 2006). En effet, tout comme les aventuriers, les causes du choix de Nairobi pour cette catégorie d'acteurs est la recherche d'une réalisation de soi, d'une insertion professionnelle, néanmoins dans un cadre qui peut être plus vaste que Nairobi, au sein d'un monde du travail mondialisé offrant la possibilité d'une carrière à l'international.

1.3.2 — L'obligation de « sortir » du continent

Nombreux sont les étudiants africains pour qui le passage par l'étranger est indispensable socialement, car il confère un certain prestige, mais aussi techniquement compte tenu de la détérioration des infrastructures universitaires depuis les années 1990 (Tati, 2010 ; Hiralal, 2015). En outre, le chômage des jeunes diplômés et les faibles opportunités d'insertion professionnelle dans les voies formelles du marché du travail impliquent cette nécessité de se mouvoir hors du continent afin de se donner un avantage comparatif sur un marché très concurrentiel. Ainsi, le projet migratoire (ancien) construit avec les familles a pour but l'insertion dans un monde professionnel mondialisé (ressources de « l'ailleurs ») où la mobilité offre une ressource primordiale à l'acquisition d'une certaine mobilité sociale (Tati, 2010).

Afin d'assurer la meilleure insertion professionnelle, le désir premier dans une structure du savoir inégalitaire est de se rendre dans les universités les plus prestigieuses situées en Europe et en Amérique du nord. Le passage dans ces universités étrangères conditionne les figures de la réussite. Néanmoins, le contexte mondial de fermeture des pays du Nord n'épargne pas ces étudiants dont l'Europe et l'URSS avaient jadis constitué des voies d'accès à une éducation universitaire (Tati, 2010). Il leur est désormais très difficile d'obtenir des visas d'études, car il faut réunir des conditions financières

particulièrement exigeantes. Cette situation conduit ainsi à des réorientations vers le Kenya d'un projet migratoire autrefois tourné vers les pays du Nord.

Pour Boris, médecin originaire de Kinshasa, mais qui a grandi à Goma du fait du métier de douanier de son père, le revirement du projet migratoire vers le Kenya est lié à l'échec d'obtention d'une bourse d'études pour le Canada ainsi qu'à des conditions d'exercice difficile dans son pays. Après des études secondaires à Goma, il rejoint l'université publique de Kisangani où il entreprend des études de médecine. Il revient près de Goma, à Kiroche, afin de faire son stage professionnel. La structure administrative rigide et centralisée du pays l'oblige à continuer son stage à Kinshasa afin de récupérer son « numéro d'ordre » lui permettant d'exercer. En effet, il ne nécessitait pas du temps nécessaire pour trouver des personnes de confiance pouvant s'en acquitter à sa place. Il quitte alors l'Est pour Kinshasa où il exerça dans un cabinet privé en tant que médecin généraliste dans des conditions qu'il juge particulièrement ardues. De plus, voulant parfaire sa formation avec une spécialisation en pédiatrie, discipline qu'il avait particulièrement appréciée lors de son passage à Kiroche, il se met alors à la recherche d'une bourse pour la Chine et le Canada, mais sans succès. Boris « découragé » retourne à Goma pour se ressourcer auprès de sa famille et noue un « pacte » avec ses parents, qui vont accepter de financer ses études sur le continent dans des pays aux meilleures infrastructures, ce qui le conduira au Kenya, où la famille disposait de connaissances.

Le choix du Kenya en particulier est donc un choix pensé et concerté avec la famille dans le dessein d'assurer une mobilité sociale, d'une insertion dans un monde formel du travail mondialisé (Boris souhaite poursuivre une spécialité aux États-Unis), informé par cette envie de voir le monde, de plus grande autonomie, mais ce, sans vouloir trop s'éloigner de la famille. Il s'agit également de l'ouverture d'une nouvelle option face aux échecs d'une mobilité vers les pays du Nord comme l'a montré le parcours de Boris (Tati, 2010). En outre, ce choix permet d'éviter également le coût social d'études dans les pays industrialisés du Nord (solitude et acculturation) même si cette voie demeure auréolée de prestige social. L'enjeu financier est central dans ce choix tant le coût des études supérieures au Nord est élevé, ce qui provoque le fait que le départ pour ces pays est conditionné à l'obtention de bourses d'études — donnant lieu à une forte concurrence — ce qui est moins le cas pour le Kenya. Le Kenya représente dès lors une destination abordable notamment vis-à-vis de l'Afrique du Sud, autre point d'attraction, bien plus coûteuse financièrement et socialement.

1.3.3 — Nairobi, une destination attractive pour la catégorie des étudiants face à l'Afrique du Sud

À l'instar des parcours des aventuriers, les bouleversements géopolitiques des années 1990 ont mené à l'ouverture de nouvelles routes migratoires étudiantes notamment vers l'Asie. En effet, plusieurs parmi les migrants rencontrés avaient des membres de la famille qui avaient étudié en Chine, en Inde ou encore aux Philippins puisque les gouvernements de ces pays offrent des bourses de mobilités étudiantes à destination des étudiants africains. Il s'agit d'un élément important de leur stratégie de coopération.

Toutefois, moins éloignée que ces pays asiatiques et tout aussi attractifs du fait de la réputation de ses universités et des possibilités de financement des études pour une catégorie aux revenus disparates, l'Afrique du Sud constituait un choix premier de destination pour une mobilité d'étude intracontinentale du fait de son statut de « New York of Africa » et de sa réputation de « *global knowledge hub* » (Hiralal, 2015).

En de nombreuses situations, le Kenya fait figure de revirement vis-à-vis de ce projet migratoire initial. En effet, l'entretien des réseaux des étudiants congolais déjà présents, qui ont la fonction d'éclaireurs, dans le pays d'immigration qu'est l'Afrique du Sud a fonctionné comme un moyen de se renseigner afin de préparer la mobilité (Tati, 2010). Ce fut le cas d'Ulrich, un étudiant de 24 ans originaire de Lubumbashi, qui avait pour souhait au préalable de se rendre en Afrique du Sud avant d'arriver au Kenya en 2017. Il s'est d'abord renseigné auprès de ses anciens camarades de classe qui avaient arrêté leur choix sur l'Afrique du Sud. Certains ne « s'y sentaient pas bien » du fait d'un environnement social hostile. En effet, les violences xénophobes à l'encontre des étrangers africains dans les townships et « inner city » de grandes villes sud-africaines depuis le milieu des années 2000 ont fonctionné comme un repoussoir (Tati, 2010). Dans ce jeu de pour et contre, face à la rugosité de la vie dans les zones urbaines sud-africaines, la balance penchait du côté du Kenya puisqu'ici « c'est beaucoup plus simple ». C'est à cause de ces enjeux de sécurité qu'Ulrich, qui est le premier de sa famille à s'être déplacé pour les études, a finalement fait le choix de réorienter le projet migratoire vers le Kenya en concertation avec sa famille, car « à cause des problèmes de la xénophobie, mes parents ne voulaient pas m'envoyer là-bas. Ils avaient peur par rapport à la sécurité, donc on a choisi le Kenya ».

Pour Diane, originaire de Lubumbashi également, étudiante dans une université de province, le premier choix était l'Afrique du Sud, car « elle était attirée par la culture sud-africaine » qu'elle avait rencontrée dans des productions culturelles populaires comme les films et la musique. Comme Ulrich, elle jouissait également d'un réseau d'amis qui avaient étudié à Johannesburg et Cape Town rendant la destination sud-africaine d'autant plus attractive. Toutefois, le revirement du projet migratoire est lié à un certain inconfort lié à l'insécurité « dont on parle beaucoup », la perception d'une trop grande différence culturelle ajoutée aux difficultés administratives dont on l'a prévenu, le fait que « le visa pour l'Afrique du Sud prend beaucoup de temps et les histoires de xénophobie m'ont découragé ». A contrario, le Kenya lui semble plus proche culturellement du fait à la fois de la proximité géographique (qui lui permet de maintenir le lien avec sa famille) et de la proximité linguistique avec le kiswahili comme on l'a vu. De point de vue administratif, même si elle se plaint de la lenteur d'obtention de son visa d'étude, l'inscription dans son université n'a pris qu'une seule journée et les documents requis n'ont pas été trop difficiles à réunir.

Outre ces facteurs importants, le Kenya offre de très bonnes universités dont certaines comme Daystar, à Nairobi, ont la tradition d'accueillir des étudiants internationaux et notamment des étudiants congolais depuis les premières générations. Diane souligne, par exemple, les bonnes conditions d'études du Kenya. Elle se réjouit notamment de la manière dont elle a été accueillie par les professeurs. Je l'interroge sur les statuts des universités et leurs conditions dans la grande ville de l'est où elle a grandi :

> « *Il y a peu d'universités privées à Lubumbashi, il y a deux grandes universités publiques et la plupart des universités privées c'est pour le commerce. L'université publique c'est difficile, vous êtes 50 00 étudiants, tu vas là-bas et tu ne peux compter que sur toi-même. Ici à b* ; vous êtes moins nombreux, des fois entre 5 et 10. Les professeurs peuvent regarder l'évolution des étudiants et savoir comment ils peuvent intervenir* ».

Ainsi, compte tenu du contexte domestique (défaillances des infrastructures universitaires), du contexte géopolitique mondial de fermeture et les conditions sociopolitiques de l'Afrique du Sud contemporaine, la destination kényane a gagné en attractivité du fait des programmes variés qu'elle propose et des bonnes conditions d'études qu'elle offre. En effet, pour ces étudiants, venir au Kenya est l'assurance d'avoir accès à une éducation de qualité dont le coût financier et social est amorti tout en se donnant les meilleures chances d'une intégration dans un monde du travail mondialisé (« ailleurs » globalisé) leur permettant d'envisager une carrière à l'international à la suite d'autres mobilités.

Dans le cadre de ces projets de vie qui m'ont été exposée à maintes reprises, le rapport à l'anglais est fondamental et constitue, en sus des autres facteurs mentionnés, un facteur clé du choix du Kenya comme pays de mobilité, lui conférant un avantage comparatif vis-à-vis du pouvoir d'attraction de l'Afrique du Sud. Boris souhaitait également se rendre à l'étranger pour expérimenter un système anglophone. C'était une condition à laquelle il ne voulait pas renoncer, car « le français était déjà acquis. » Dans le contexte de la mondialisation, l'anglais est le ticket d'entrée d'une insertion professionnelle dans un système plus vaste que le seul français. Ce désir d'apprentissage de l'anglais mène à des « stratégies » d'invisibilisation identitaire et linguistique comme ce fut le cas d'Aristide originaire de Bukavu dans la partie swahiliphone, qui voulait « apprendre à tout prix l'anglais ». Il ne s'est pas reposé sur le partage du kiswahili pour faciliter son insertion dans la ville, à l'instar de nombreux baswahili, car l'objectif premier du choix de Nairobi était d'assurer son insertion professionnelle dans une structure du travail mondialisé où l'anglais est primordial :

> « *oui, mais je ne voulais pas parler kiswahili quand je suis arrivé. Car s'il savait que je parle kiswahili que j'avais des difficultés en anglais, ils seraient tentés toujours de me parler en swahili alors j'ai prétendu que je ne parle que le français et eux ils ne parlent pas le français. La seule chose qui reste c'est l'anglais. C'est la stratégie que j'ai utilisé. Quand ils parlaient en kiswahili, j'écoutais, mais je faisais semblant de ne pas comprendre. C'est comme ça que j'ai appris à parler anglais ».*

En effet, maîtriser l'anglais permet également l'accès à certains modes de vie ou du moins leurs imaginaires. Dans un contexte multilingue à Nairobi, l'anglais constitue une langue de classe qui représente cet accès à une mondialisation gagnante, à ce mode de vie rêvé de « l'ailleurs » globalisé, à l'appartenance à cette classe des « globaux », de « cosmopolites » et auquel ces classes éduquées peuvent et se doivent d'aspirer (Bourgouin, 2011). Pour Agier (2014), le phénomène de mondialisation — pensée comme une ouverture totale des frontières consacrant la victoire du capitalisme et de ses représentants, les « globaux » — s'est accompagné de l'apparition concomitante d'un « paysage de frontières » qui se dresse face aux « non globaux ». Faire partie de la classe des « globaux », c'est ne pas être migrant et jouir d'une mobilité non contrainte qui permet dès lors une insertion dans un monde du travail mondialisé et concurrentiel. Celle-ci s'accompagne de l'assurance, du moins de son espoir, de devenir « un Grand Monsieur », d'accomplir la mobilité sociale, signe de prestige et de respect et

pour laquelle les parents ont été prêts à tous les sacrifices. Contrairement à celle des « frappeurs », il s'agit d'une mobilité sociale véritablement respectable qui n'est pas entachée du soupçon d'une origine frauduleuse.

Pour cette catégorie d'acteurs distincte, être du côté des « globaux », une classe « (auto) perçue comme globale, excessivement visible ou puissante, distincte » d'abord par une mobilité étudiante dans le demi-shengen kényan puis par une carrière à l'international, c'est aspirer à adopter un mode de vie particulier (Agier, 2014). C'est pouvoir consommer, fréquenter des lieux à l'image du Pallet Café et les multiples lieux de la sociabilité cosmopolite à l'instar des mall (Yeboahie et al, 2022 ; Fournet Guérin, 2017). En effet, la ville cosmopolite, vibrante et globalisée, offre l'accès à des modes de consommation privilégiés et représentés par la figure archétypale du mall. Le mall, lieu de sociabilité cosmopolite omniprésent dans la capitale, a été analysé comme un haut lieu symbolique de l'accession des classes sociales supérieures africaines à la société de consommation et à la mondialisation en ce qu'il s'agit d'une « manifestation of the global core » (Fournet-Guérin, 2017 ; Yeboahie et al, 2022). Nairobi offre une première porte d'entrée à ces modes de vie pour ces étudiants qui créent les imaginaires de leurs propres aspirations et mondes migratoires. À l'instar d'une image d'Épinal de Johannesburg, capitale financière insérée dans les réseaux de la globalisation, la ville qui ne dort jamais, ou « d'un demi- Schengen » pour les aventuriers débrouillards, Nairobi présente, pour les étudiants, des allures de petite Europe, un « ailleurs local » sans quitter le continent africain, une image d'une ville globalisée, moderne, à la jeunesse branchée, aux résidences et quartiers cossus, aux gratte-ciel à l'architecture moderniste, aux immenses spots publicitaires, aux chaînes populaires de coffee shops, aux joggeurs équipés, etc. En somme,Nairobi symbolise l'image de cette métropole à laquelle aspire cette catégorie d'étudiants visant des modes de vie produits par « l'ailleurs » globalisé. A l'échelle mondiale, bien que la capitale soit située à la périphérie de « l'ailleurs » globalisé, elle est au cœur de l'économie globalisée et de la circulation des biens, des personnes et des capitaux induits. En ce sens, elle représente dès lors un choix attractif pour ces étudiants « allant chercher la vie » en quête d'une réalisation de soi, d'une mobilité sociale et aspirant à rejoindre la caste des « globaux » (Fournet-Guérin, 2019).

Le temps passé par les étudiants congolais à Nairobi, une capitale attractive, au sein d'universités kenyanes prestigieuses comme Daystar, USIU, Strathmore représentent donc un tremplin, la première étape d'un parcours migratoire destiné à une insertion professionnelle réussie au Congo — où le passage par l'étranger est signe de prestige — ou, de préférence, dans d'autres pays anglophones dans lesquels ils pourront poursuivre des masters et MBA et tenter de rejoindre la catégorie des « globaux ». Ils se projettent alors dans un vaste espace globalisé et cosmopolite dont Nairobi constitue l'un des premiers espaces accessibles (Fournet-Guérin, 2019).

Conclusion du chapitre 1

La décision de se déplacer à Nairobi a été déterminée par des causes variées pour les différentes catégories d'acteurs congolais, ce qui a conduit à des trajectoires migratoires différenciées. Les enjeux géopolitiques, économiques, la proximité culturelle, linguistique et géographique en font une destination privilégiée des Baswahili qui constituent la majorité du groupe. Néanmoins, qu'importe leur provenance régionale, le Kenya représente pour nombre de ces migrants une terre d'aventure, à la fois de passage et de destination d'un projet/création migratoire en construction, une terre des possibles visant l'autonomisation et la réalisation de soi. Ainsi, j'ai montré comment les catégories de « réfugié » (politique)/ « migrant » (économique) n'étaient pas opératoires pour rendre compte des trajectoires migratoires différenciées et plurielles au sein de la diaspora. Cette production foncièrement politique construite de manière exogène (par le régime migratoire global de « l'ailleurs » globalisé tendant à réduire au confinement les mobilités de certains individus) et reconfigurée à l'aune de facteurs endogènes (issus des divisions régionales résultant du processus de construction nationale du « foyer ») contribue à dissimuler la capacité d'agir des acteurs de décider de leur destinée. Or, elle est au centre des projets/créations migratoires.

En ce sens, l'analyse des motivations et de la sélection de Nairobi comme espace de déplacement pour les étudiants, dont les conditions de migrations et positionnements sociaux diffèrent des catégories d'acteurs présentés, a montré l'importance de la considération de diverses échelles, matérielles et symboliques, la force de l'articulation entre « dispositions extérieures et intérieures » afin de comprendre les constructions et aspirations identitaires au cœur de la traversée des frontières. L'expérience migratoire à Nairobi représentant, pour eux et bien d'autres au sein de la diaspora, non seulement une quête de mobilité sociale, mais un désir de se projeter et d'accéder à la classe des « globaux ». Dans le prochain chapitre, je m'intéresserai aux dynamiques plurielles d'insertion dans la ville des migrants congolais.

Chapitre 2 —L'éclaireur, le locuteur du sheng et le « *hustler* » : trois figures de la citadinité migrante congolaise à Nairobi

Introduction

Arrivés dans la capitale, les différentes catégories de migrants congolais s'appuient sur les ressources sociales, fournies par leurs réseaux sociaux[45] (généralement la famille élargie), afin d'assurer leur insertion urbaine. Et ce, malgré la contingence et les divergences des trajectoires migratoires décrites au chapitre précédent. Ces diverses ressources sont également accessibles et mobilisées au sein de la capitale à travers les liens sociaux (transnationaux) construits par les acteurs congolais auprès des autres citadins nairobiens. En effet, les réseaux sociaux sont affiliés à la notion de capital social — notion introduite par Bourdieu et développée par les travaux de Putnam — qui peut être définie comme « une propriété des individus ancrée dans des relations spécifiques » d'amitié, de sympathie et/ou de solidarité à laquelle on peut faire appel pour obtenir des ressources (Whitehouse, 2011). La mobilisation de ces ressources sociales permet ainsi l'accès à des éléments matériels (informations, emplois, logements, etc.) et symboliques (apprentissage de nouvelles normes sociales et culturelles).

Cette insertion urbaine, soutenue par la mobilisation du capital social, a de fortes incidences sur les processus de construction identitaire aussi bien individuel que collectif. La littérature académique sur les migrants en ville en contexte africain avait - historiquement depuis l'école de Manchester[46] - mis en lumière la manière dont l'expérience de la vie urbaine des ruraux, spécifiquement,

[45] J'utilise la notion de réseaux sociaux dans son acception courante c'est-à-dire, l'ensemble des relations sur lesquelles les acteurs peuvent compter. Cette utilisation s'éloigne ainsi des cadres de la « social network analysis » (SNA) qui induit une dimension quantitativiste et des formes sophistiquées de modélisation (utilisation de sociogrammes par exemple).

[46] L'influente école de Manchester, portée par l'anthropologue social Max Gluckman qui fut directeur du Rhodes-Livingston Institute, a étudié dans le contexte colonial de la Centre-Afrique l'impact de l'urbanisation et l'industrialisation. En effet, ayant pour ambition de dresser un tableau de la vie sociale de ces sociétés africaines, elle s'est particulièrement intéressée aux migrations de travail des campagnes vers les villes et leurs effets identitaires. Elle a notamment mis en exergue à travers des études de cas, comme la danse du Kalela (Mitchell, 1956) les processus de transformations identitaires par lesquels l'expérience urbaine des ruraux africains entraînait des formes de dé-tribalisation et d'hybridations identitaires (Hannerz, 1983). Dans les années 1980, les études se concentrent toujours sur les migrations villes-campagnes et l'expérience des ruraux devenus urbains. Néanmoins, l'attention est portée sur le contexte économique de crise et d'une urbanisation rapide et non planifiée des villes africaines depuis les indépendances. Elles ont insisté sur les stratégies de survie de ces migrants dans l'économie informelle. On note également un accent mis sur les migrations circulaires régionales/transfrontalières et non plus sur le seul axe ville-campagne. Plus récemment les études se caractérisent par un intérêt croissant pour les migrations interurbaines, notamment de la capitale vers des villes secondaires. Par ailleurs, un nouveau pan de cette littérature repose sur la diversité des expériences migratoires à travers des analyses multidisciplinaires mobilisant le concept « d'agency » afin de saisir la manière dont les migrants deviennent des acteurs clés de l'innovation sociale et identitaire des villes.

entraînait un processus de transformation identitaire. Néanmoins, mon étude s'en distingue en ce que les migrants congolais rencontrés sont dans leur vaste majorité issus des zones urbaines du pays. En ce sens, je me situe dans ce domaine de la littérature qui porte un intérêt croissant aux migrations inter- urbaines impliquant des villes de différents pays, même si leurs tailles diffèrent, et à la diversité des expériences migratoires. Les migrants congolais — à l'exception de ceux venus de Kinshasa — font donc l'expérience de la grande ville, ce qui va induire des repositionnements identitaires et des modes d'appropriation urbaine spécifiques qui diffèrent de ceux des ruraux (plus grande familiarité avec la vie urbaine, déploiement de compétences urbaines, etc.). Ils deviennent des citadins nairobiens, aux identités hybrides, contribuant pleinement à la fabrique de la ville et ses innovations sociales par leurs appropriations et les apports culturels de leur condition diasporique. En effet, la mobilisation du capital social que ce soit en lien avec les co-nationaux membres de leur famille élargie (capital d'attachement) ou avec d'autres migrants et membres de la société d'accueil (capital de liaison) est au cœur de ce processus identitaire produit par l'insertion qu'est la condition diasporique. Toutefois, il est aussi influencé par les différentes lignes de différenciation sociales que sont le genre, la classe, la nationalité, le statut administratif, etc. (Roggeveen et Van Meeteren, 2013).

Afin d'analyser ce processus d'insertion et de construction identitaire faisant des migrants congolais des citadins nairobiens (nairobisation) et constituant la condition diasporique des migrants congolais à Nairobi, j'examinerai trois figures urbaines idéales-typiques représentatives de ce processus. Celles-ci adressent les trois enjeux suivants : l'installation, la navigation dans la ville et l'imaginaire de la réussite dans la ville.

L'éclaireur : Membre le plus souvent de la famille élargie, cette figure accompagne l'installation des migrants congolais en accueillant et orientant les nouveaux venus. Il transmet son expérience de la capitale et certaines ressources. L'éclaireur constitue ainsi une « infrastructure d'arrivée », préalable obligatoire à la nairobisation (Hanhörster et Wessendorf, 2020 ; Simone, 2008).

Le locuteur du sheng : Dans un contexte multilingue, où les différentes langues en présence ont des statuts socialement et historiquement construits, le sheng constitue une langue urbaine en constante réinvention qui façonne les identités citadines à Nairobi. Symbole d'appartenance à une culture urbaine spécifique et à la production de ses identités, devenir locuteur du sheng pour les migrants congolais implique, d'une part, un processus d'insertion matérielle qui facilite la navigation dans la ville et ses espaces populaires notamment. D'autre part, un processus d'insertion symbolique dans le tissu socioculturel de la capitale.

Le « *hustler* » : Figure centrale des citadinités nairobiennes, il est cette figure entrepreneuriale transcendant les classes sociales quelquefois magnifiée par la littérature, active et créative, à l'affût de la moindre opportunité (Di Nunzio, 2019). Confrontés aux vicissitudes d'une métropole dans laquelle « to sneeze is to lose », les migrants congolais venus d'horizons sociaux multiples doivent faire preuve d'une constante réinvention de soi pour survivre et espérer réussir dans cet environnement urbain compétitif et parfois hostile en prenant les habits du « *hustler* » nairobien (adoption de nouvelles attitudes et modes de pensée, apprentissage de nouvelles compétences, etc.).

2.1 — Arriver à Nairobi, la figure clé de l'éclaireur

2.1.1 — L'éclaireur, une « infrastructure d'arrivée »

L'éclaireur congolais a été présent à toutes les étapes de la mobilité. Néanmoins, sa fonction est particulièrement importante au moment de l'arrivée des migrants dans la capitale. Dans la littérature sur l'insertion des migrants en ville, un courant de recherche émergent s'intéresse aux « infrastructures d'arrivée » définies comme telles par Hanhörster et Wessendorf (2020) :

> *« those parts of the urban fabric within which newcomers become entangled on arrival and where their future local or translocal social mobilities are produced as such or negotiated ».*

Ces infrastructures dédiées à l'insertion des migrants peuvent être des entités matérielles et « *robust* » comme les institutions liées au statut administratif, les lieux de sociabilités communautaires, les institutions religieuses, les associations, les banques permettant les envois d'argent et donc les liens transnationaux, les écoles de langues, etc., mais aussi des entités « fluides », des acteurs qui détiennent le rôle de « *knowledge brokers* » du fait de leur propre expérience urbaine comme c'est le cas des éclaireurs congolais (Hanhörster et Wessendorf, 2020 ; Bovo, 2020). En effet, dans son analyse de la mobilisation du capital social dans 4 métropoles africaines, le sociologue urbain Abdoumaliq Simone (2008) s'est intéressé au rôle social des infrastructures habituellement analysées dans leur seule dimension physique. Il a montré, dans un contexte de dégradation des infrastructures physiques dans ces métropoles, comment les citadins ordinaires, par leurs interactions sociales quotidiennes et la mobilisation de leur capital social, deviennent des infrastructures vitales ce qui leur permet d'assurer leur survie et celle des autres. Ainsi, l'éclaireur congolais fournissant des ressources matérielles et symboliques constitue une « infrastructure d'arrivée » fondamentale pour accompagner l'insertion des migrants aux côtés des compétences du capital mobilitaire développé par les migrants au cours de leur mobilité.

Dans le cas des étudiants, les « infrastructures d'arrivée » représentées par les éclaireurs s'inscrivent dans une véritable migration en chaîne structurée au sein de la famille élargie. En effet, issus de milieux sociaux généralement plus favorisés et bénéficiant d'un capital social et humain élevé, ils sont nombreux à l'instar de Boris à avoir pu compter sur le soutien de membres de leur famille élargie qui s'étaient déjà engagés dans des mobilités étudiantes au Kenya et qui ont pu faire office « d'infrastructure d'arrivée ». Une fois la décision prise par Boris d'engager une mobilité vers le Kenya, en concertation avec sa famille, il fut accompagné dans la préparation de son déplacement par un éclaireur, un « parent de mariage » de ses parents. L'éclaireur déjà installé à Nairobi suivait le même parcours d'études envisagé par Boris. Il lui fournit les informations nécessaires sur le contexte, retardant ainsi son arrivée. En effet, il l'informa d'une longue grève à l'université et le conseilla ainsi de retarder sa venue pour ne pas perdre l'investissement financier d'une année d'étude. Lors des troubles politiques liés aux violences postélectorales de 2017, celui-ci lui recommanda de retarder de nouveau son arrivée en raison de la situation instable. À l'arrivée de Boris dans la capitale, son éclaireur vint l'accueillir à la

station de bus et l'hébergea à son arrivée, un logement qu'il loue au sein de Nyayo Highrise, non loin des universités de Riara et Strathmore.

Par ailleurs, il accompagna le processus de familiarisation avec la ville du nouveau venu en lui montrant, en premier lieu, le centre-ville. Boris resta avec son éclaireur et sa femme pendant près d'un an avant de rejoindre son logement de fonction situé dans le compound de l'hôpital dans lequel il exerce à Langata, une banlieue résidentielle calme de revenus intermédiaires composée de maisonnettes et d'appartements. Comme le soulignent Hanhörster et Wessendorf (2020), l'insertion du migrant est fonction de plusieurs caractéristiques : les capitaux sociaux, culturels, économiques et humains, la présence d'éclaireurs et de structures de soutien (ou leur manque), et les conditions socio- économiques. D'un point de vue méthodologique, il convient toutefois de noter que le profil des participants à la recherche met en évidence de haut niveau d'éducation, ce qui conditionne, dans une certaine mesure, les mobilisations de ces différents capitaux sociaux qui sont au cœur du processus d'insertion urbaine.

Néanmoins, les éclaireurs potentiels que les migrants peuvent mobiliser s'étendent au-delà de la famille nucléaire et du réseau de connaissances personnelles constitutif de la famille élargie. En effet, l'appel à ces réseaux sociaux plus larges constitués d'éclaireurs non membres de la famille élargie peuvent être sollicités une fois arrivés dans le pays d'accueil grâce aux outils de communication (Odden, 2011). Saïd m'invite à prendre le thé à son domicile, au troisième étage d'un petit immeuble situé à Langata après m'avoir fait faire le tour du quartier. C'est un musicien, originaire de Bukavu, qui fut contraint de quitter la RDC du fait de son activisme politique. Dans sa fuite, il a effectué un tour de l'Afrique à la recherche du lieu dans lequel il pourrait s'établir avant de débarquer à Nairobi en 2019, ville où il ne connaissait qu'une seule personne. Il put mobiliser l'entourage de cet ami afin de trouver un logement à Ruisambo, au nord-est de la ville, avant son arrivée à Nairobi. Lors de notre conversation, il m'explique toutefois que c'est un message posté sur Instagram, « *coming to nairobi anyone to welcome me ?* » — qui lui a permis d'avoir accès à un vaste pool de potentiels éclaireurs — grâce à « l'avantage » conféré par sa notoriété — et donc obtenir les informations précieuses pour faciliter son insertion. Cette stratégie de Saïd l'a conduit à une double mobilisation de son capital social, d'abord un capital d'attachement (bonding capital) fondé sur les enjeux de solidarité, d'appartenance et les liens affectifs construits au sein de la famille élargie, puis un capital de liaison (bridging capital) auprès de compatriotes, non membres de sa famille élargie, ayant traversé eux aussi les frontières. Le capital de liaison fait référence aux relations interpersonnelles et professionnelles développées en dehors d'une communauté spécifique, dans notre cas celle de la famille élargie. Ce capital de liaison repose sur la notoriété acquise par Saïd dans son pays en raison de son métier de musicien et son statut de figure publique.

Aux côtés de SaÏd, la trajectoire migratoire de Moïse diffère d'un schéma classique reposant sur la seule mobilisation du capital d'attachement construit au sein de la famille élargie pour la majorité des étudiants. Moïse arrive à Nairobi en 2017 à la suite de l'obtention de son diplôme d'État, métropole dans laquelle il n'avait aucune attache contrairement à la vaste majorité des étudiants rencontrés. Il justifie simplement la décision d'un déplacement peu préparé par le désir impérieux de poursuivre ses études en aéronautique. À son arrivée, il rejoint le quartier de Parklands, près de Westland où se trouve une forte communauté indienne. C'est la constitution d'un capital de liaison auprès de co-nationaux de

sa résidence, non membres de sa famille élargie, qui va lui permettre de trouver des éclaireurs et d'engager son insertion dans la ville grâce à la transmission de leur expérience urbaine. Il revient sur leur rencontre :

> « *Dans les premiers temps, j'ai rencontré des Congolais qui maîtrisaient déjà le pays et qui ensuite nous ont guidés. Je les ai rencontrés là où je logeais, là où j'ai trouvé une maison, il y avait des Congolais et puis on s'est parlé. Tu sais chez nous on vit comme des frères. Tous les Congolais sont comme des frères et sœurs. Si on rencontre quelqu'un quelque part, on se parle comme si on se connaissait bien avant. Je suis arrivé quelque part, j'ai retrouvé des Congolais et ensuite on a commencé à se parler. Et comme ils avaient déjà une maîtrise sur la ville, ils m'ont guidé. Ils m'ont conseillé, m'ont montré les endroits où aller. Ils étaient à Nairobi depuis longtemps* ».

C'est le capital social construit, à partir d'enjeux de solidarité, de confiance, auprès de co-nationaux, rencontrés par hasard, qui lui permet d'avoir accès aux ressources des infrastructures d'arrivée constituées par les éclaireurs en l'absence de membres de sa famille élargie : transmission de l'expérience urbaine, accompagnement dans l'exploration et la connaissance de la ville, conseils pratiques notamment sur les questions administratives, etc. À l'instar des membres Haalpulaar de l'association Pular Speaking aux États-Unis qui mobilisent leur capital social à partir d'un critère ethnorégional, les propos de Moïse mettent en évidence la manière dont les migrants congolais peuvent faire appel à des ressources sociales variées sur la base de leur identité nationale où chaque citoyen serait le membre d'une grande famille nationale (Leservoisier, 2019). L'expérience commune de l'exil invite alors à l'obligation morale d'une « solidarité limitée » à plusieurs échelles, celle de la famille élargie, mais aussi celle nationale du fait du statut d'étranger car « *as members of a distinct foreign minority, immigrants feel a heightened sense of shared identity, a common bond with their fellows which is much stronger than any bonds which exist in their homeland above the level of kinship* » (Portes et Zhou, 1992 : 514 cité par Whitehouse, 2011). Ainsi, en contexte migratoire, le statut de l'éclaireur congolais est mouvant. Il peut être mobilisé soit en tant que membre de la famille élargie, mais aussi en tant que membre symbolique de la grande famille nationale. Néanmoins, on verra dans le cours du développement la nature contestée de cette famille nationale.

Compte tenu de leur statut d'étranger, les difficultés administratives ont été identifiées par les migrants, notamment les étudiants, comme l'une des principales difficultés rencontrées à leur insertion dans la ville dans un contexte de durcissement des procédures de légalisation[47] du séjour sur le territoire. La littérature sur les infrastructures d'arrivée a pourtant mis en évidence l'importance de l'accès aux institutions administratives pour faciliter l'insertion des migrants dans l'environnement

[47] Les politiques migratoires et de l'emploi sont placées sous l'autorité de la loi de 2011 sur la citoyenneté et l'immigration au Kenya ainsi que le règlement sur la citoyenneté et l'immigration au Kenya de 2012. Ces politiques régissent notamment la politique des visas organisant les entrées dans le pays. Alors que le visa d'entrée était octroyé pour 3 mois, en 2018 ce temps fut réduit à 1 mois afin de lutter contre le travail dissimulé (IBN 2020 cité par Douglas, 2022). De plus, un autre durcissement des conditions du renouvellement des visas m'a été rapporté. Alors qu'on pouvait se rendre dans un pays proche (comme l'Ouganda) afin de faire renouveler son visa d'entrée (nécessité de sortie du territoire), une nouvelle clause obligeait les migrants à se rendre dans le pays de la première entrée c'est-à-dire la RDC ce qui était particulièrement contraignant financièrement et logistiquement. Toutefois, cette politique fut abandonnée.

d'accueil (Bovo, 2020). L'expérience de l'éclaireur en tant qu'infrastructure d'arrivée sociale peut médier, dans un premier temps, cet obstacle grâce aux échanges d'informations, à l'accompagnement éventuel des éclaireurs au sein des instances administratives. C'est ainsi souvent l'éclaireur qui va proposer la demande du statut de réfugié comme une ressource pour stabiliser le séjour sur le territoire et contourner les limites imposées par régime migratoire global. C'est la tante d'Eudes qui fit office pour lui d'éclaireuse en initiant d'abord sa mobilité dans un cadre professionnel puis en faisant office d'infrastructure d'arrivée en partageant ses informations, ses ressources matérielles et symboliques. Et ce, à distance puisqu'elle avait déjà été réinstallée en Australie à son arrivée. Une fois qu'Eudes fut plus familier de Nairobi, c'est elle aussi qui lui conseilla de demander le statut de réfugié, près de 4 ans après son arrivée, afin de stabiliser son séjour et de faciliter le commerce. Il m'explique la relative facilité d'obtention de ce statut administratif en raison du contexte de Bunia, sa ville de départ, où au moment de sa demande « ça chauffait fort ».

Dovis, un étudiant originaire de Lubumbashi ayant outrepassé les deux autorisations de renouvellements de son visa étudiant, refusa, compte tenu des risques, cette solution proposée par son éclaireuse, une tante éloignée. Ce n'est que l'aide apportée par la compréhension d'une agente de l'immigration qui lui permet de régulariser son séjour. L'expérience de Dovis met en lumière le rôle des pratiques informelles dans les interactions avec les autorités publiques et le décalage existant entre la loi et son application.

Le capital social des migrants congolais construit dans la capitale permet aux migrants d'avoir recours aux services d'une autre infrastructure d'arrivée : les « brokers ». Il s'agit d'intermédiaires professionnels qui, moyennant une commission, jouent le même rôle que les éclaireurs en facilitant l'insertion des migrants grâce aux différents services proposés comme l'accès à un logement, à un emploi, à une régularisation administrative. Ce, en ayant recours à des voies d'accès informelles reposant souvent sur la corruption. Fily a eu recours aux services d'un « broker » alors qu'il avait épuisé toutes les possibilités de séjour légal à sa disposition (visa touriste puis visa étudiant). C'est le capital de liaison construit dans la métropole qui le mit au contact d'un pasteur kényan connu pour ses activités de « broker » dans le secteur administratif. La médiation de celui-ci lui permit d'obtenir frauduleusement un visa de résident valable de 3 ans, ce qui a permis à Fily de « souffler » et de mieux se projeter. Il est nécessaire de souligner que les limites entre le légal et l'illégal sont floues en raison de la nature de la corruption et de la faible application des lois. En outre, il m'a été reporté que la question administrative cause certes un important stress, mais il ne s'agit pas d'un obstacle majeur à l'insertion urbaine du fait de ces contours flous évoqués, et du faible risque d'expulsions sauf en des circonstances exceptionnelles[48].

[48] En 2014, dans le contexte du développement de politiques sécuritaires faisant suite à l'implication du Kenya dans la « Global war on terrorism » aux côtés des États-Unis et à plusieurs attaques terroristes sur son sol, l'opération Usalama Watch a procédé à l'arrestation et à l'expulsion arbitraires de migrants somaliens, mais aussi congolais lors de raids. La même année, un raid survenu dans une église du Nord-est de Nairobi conduisit à l'arrestation de 200 Congolais qui furent par la suite envoyés manu militari dans le camp de réfugiés de Dadaab dans un contexte de forte suspicion à l'encontre des réfugiés urbains (Clerke, 2018 cité par Douglas, 2022).

À l'exception des étudiants qui ne peuvent pas renouveler leur inscription universitaire sans un visa à jour, cette situation en rapport avec l'enjeu administratif met en lumière des situations contrastées et des stratégies différenciées de mobilisation de capitaux sociaux. En effet, comme le soulignent Roggeveen et Van Meeteren (2013), dans leur analyse des migrations brésiliennes aux Pays-Bas, les flux migratoires socialement distincts créent à leur tour des « réseaux sociaux différenciés » dans le pays d'accueil. Néanmoins, après avoir refusé la solution proposée par sa tante, Dovis eut recours, dans ses nombreux renouvellements de visa étudiant, aux services d'un « broker » congolais, Grand Johnny. En effet, Dovis a tiré parti du capital social développé par son appartenance à la catégorie socioprofessionnelle des étudiants congolais, ce qui lui a permis d'avoir accès à Grand Johnny, une figure connue dans le milieu des étudiants congolais en raison de sa spécialisation dans leur aide administrative.

En outre, les associations, au même titre que les éclaireurs et les « brokers », jouent un rôle crucial en tant qu'infrastructure d'arrivée pour les étudiants. Gédéon, ancien étudiant congolais, agit en tant qu'éclaireur pour les nouveaux venus en offrant ses services gratuitement au sein de l'ADHEC, une association d'étudiants congolais. Il revient dans notre discussion sur son rôle d'éclaireur pour faciliter l'insertion des étudiants et leur éviter les difficultés qu'il a lui-même rencontrées :

> « *Quand vous êtes dans le comité de leadership d'adhec, notre rôle c'est d'aider et de faciliter. Par exemple là où il y a des cas difficiles, par exemple en termes de visa. Avoir un visa scolaire ou un visa, nous avons trop de difficultés. Quand tu viens du Congo fraîchement, tu ne sais pas par où commencer alors tu vas trouver un Kényan ou ton frère congolais qui a déjà passé beaucoup de temps ici. L'extension du visa normalement c'est gratuit, mais quand tu arrives à l'immigration c'est 10 USD, quand tu rencontres quelqu'un dans la rue, il va te demander 50 USD, 100 USD pour pouvoir t'aider. Ça, c'est un des challenges que nous avons ici. Quand vous venez chez nous directement, on va faire cela gratuitement. L'un des objectifs que nous avons c'est d'aider nos frères qui passent des situations difficiles en termes de visa* ».

Les propos de Gédéon mettent en lumière les différentes ressources que peuvent mobiliser les étudiants congolais : « un Kényan » qu'il soit étudiant ou non dont l'étudiant congolais peut mobiliser les services grâce au capital de liaison construit dans les interactions quotidiennes ; le « frère congolais », qui a une expérience de la ville et qui est membre de la famille élargie du nouveau venu ou non (grande famille nationale) ; l'institution représentée en la figure de l'agent administratif ; le « *broker* », qui propose ses services en complicité avec les services administratifs rappelant les pratiques informelles au cœur des administrations publiques de « l'ici » nairobien. La critique de Gédéon de ces deux dernières infrastructures repose sur leur exploitation de la vulnérabilité de ces étudiants. A contrario, il place les associations étudiantes comme fournisseurs d'une infrastructure d'arrivée honnête, gratuite et solidaire. Son rôle, d'accompagnement de l'insertion dans la ville et du processus de familiarisation à la ville des nouveaux venus, dépasse le seul cadre de la famille élargie grâce aux formes de capitaux sociaux développés par l'appartenance à une catégorie socioprofessionnelle engagée dans des formes de corporatisme dont la forme associative est l'une des manifestations (Roggeveen et Van Meeteren, 2013 ; Whitehouse, 2011).

Toutefois, pour les migrants ne disposant pas d'un cercle de relations fourni par la famille élargie, par l'appartenance à une catégorie socioprofessionnelle spécifique, l'institution religieuse fournit une « infrastructure d'arrivée » vitale. Elle offre un sas d'entrée dans la ville et l'accès à de précieuses ressources sociales (Bovo, 2020).

2.1.2 — L'église, un espace d'accueil pour les nouveaux venus sans réseaux sociaux

La littérature a mis en évidence le rôle d'infrastructure d'arrivée joué par les lieux de culte, favorisant l'insertion des nouveaux venus, à l'image de la mosquée à Maputo (Fournet-Guérin, 2019) ou de la Darira à Johannesburg (Ludl, 2014). À Nairobi, dans un contexte multiconfessionnel où les lieux de cultes, notamment les églises inondent le paysage urbain, les pasteurs des églises pentecôtistes jouent le rôle d'éclaireur en leur qualité de « spiritual broker », et fournissent des ressources matérielles (aide financière, logement, emploi, etc.). Les ressources symboliques qu'ils offrent, notamment une aide spirituelle et psychologique, permettent aux migrants de faire sens de l'expérience de bouleversement identitaire que constitue la traversée des frontières et de trouver « a sense of belonging in spaces of super-diversity » (Lauterbach, 2014 ; Cazarin et Cossa, 2017). L'église est un amortisseur qui atténue les difficultés de l'exil et offre un accès élargi à des ressources sociales que le migrant peut mobiliser en tant que membre du groupe communautaire religieux (Owen, 2016). Maman Merveille, par exemple, est membre des Témoins de Jéhovah ; elle fut missionnaire pendant près de douze ans à l'est du Congo. À son arrivée dans la capitale, dans des circonstances particulièrement traumatisantes, elle se tourna naturellement vers le temple pour obtenir soutien et solidarité. C'est son appartenance à cette communauté religieuse transnationale (mobilisation d'un capital d'attachement) qui lui assura une assistance vitale en l'absence de famille élargie au sein de « l'ici » nairobien. En mobilisant le capital social offert par la communauté religieuse, l'institution religieuse fit office d'infrastructure d'arrivée accompagnant le processus de nairobisation de Maman Merveille.

En effet, en sus d'offrir des ressources sociales, l'église assure une première insertion résidentielle en hébergeant les nouveaux venus. Maman Merveille fut d'abord logée dans le temple avant que les contacts qu'elle y a développés par sa capacité de « *networking* » — c'est-à-dire « *cultivating social contact for instrumental purposes* » — ne lui permettent de trouver un logement (Whitehouse, 2011). En effet, c'est « un frère » rencontré dans le temple qui l'a mis en contact avec « une sœur congolaise témoin de Jéhovah qui avait aussi fui la guerre à Goma ». C'est le soutien de cette éclaireuse qui permit à Maman Merveille de trouver par la suite un logement à Jamhuri, près de Ngong Road, et de faciliter son insertion dans la ville.

Tout comme Maman Merveille, Samuel, Michèle et Esdras, sont des réfugiés urbains qui ont été hébergés dans des églises congolaises pendant plusieurs mois à leurs arrivées dans la capitale. En l'absence de famille élargie et de connaissances dans la ville, ils ont pu mobiliser les ressources sociales constituées par leur capital social religieux et leur statut national de Congolais. En effet, les réfugiés urbains se dirigent par le bouche-à-oreille vers les églises congolaises, à l'instar de RCPN d'Hurlingham pour Samuel et Michèle où j'ai fait leur connaissance. Celles-ci constituent des espaces communautaires reconnus pour l'aide offerte aux nouveaux venus en quête d'une assistance fondée

sur des liens de solidarité limités (capital d'attachement) basés sur l'appartenance religieuse, l'ethnicité, la nationalité ou le statut de migrant (Lauterbach, 2014 ; Whitehouse, 2011 ; Bava et Boissevain, 2020). Quant à Esdras, qui fut aidé par des connaissances lors de sa mobilité, il fut par exemple orienté vers le pasteur congolais d'une église située à Masimba Road, entre les quartiers populaires de Kayole et d'Embakasi dans les Eastlands. Arrivé dans cette église, il se présenta et narra selon un mode opératoire éprouvé les conditions de sa fuite, ce qui lui permit d'obtenir une aide matérielle et spirituelle (Lauterbach, 2014).

L'église, dans laquelle il fut hébergé pendant deux ans, constitua un sas d'entrée dans la ville en offrant le gîte et le couvert, selon les préceptes chrétiens de « charité, d'amour et de compassion », ainsi qu'une aide pour se familiariser à la ville en sa qualité d'infrastructure d'arrivée (Lauterbach, 2014). C'est par exemple le pasteur de l'église de Masimba Road qui conseilla à Esdras de s'enregistrer auprès du HCR, une autre infrastructure d'arrivée institutionnelle, pour obtenir le statut de réfugié. Assumant pleinement son rôle d'éclaireur, il l'accompagna en personne. Comme le souligne Lauterbach (2014), ce rôle d'éclaireur est dual en ce qu'il renforce la légitimité du pasteur en ce qu'il induit « *a form of gift-giving in which pastors create social relationships to their constituencies* » et répond à un enjeu spirituel, celui du *« fulfillment of God's will* ». Le pasteur est alors un véritable *« spiritual broker* » médiant les aspects sociaux et spirituels de l'insertion dans un nouvel environnement (Lauterbach, 2014 ; Cazarin et Cossa, 2017).

À Nairobi et dans d'autres capitales de la région comme Kampala, les réfugiés urbains ne disposent d'aucune aide financière, car leur présence est légalement requise dans les camps (Lauterbach, 2014). Compte tenu des conditions de vie difficiles dans les camps (insécurité, chaleur, rationnement strict de la nourriture, peu de perspectives économiques), de nombreux réfugiés, comme Michèle, décident de quitter les camps pour rejoindre les espaces urbains. En ville, ils doivent donc subvenir à leurs besoins (*self reliance politics*) sans le concours[49] du HCR, instance internationale qui assure la gestion des camps de réfugiés. Michèle s'est alors tournée vers l'église RPCN d'Hurlingham connue pour l'aide offerte aux réfugiés. Victime de trafic sexuelle, elle y a trouvé une oreille compatissante face à son récit traumatique. En effet, les institutions religieuses ont un rôle social fondamental du fait de l'aide — *« immediate assistance, social networks, spiritual services* » — qu'elles procurent aux réfugiés urbains dont le séjour en ville est caractérisé par une forte vulnérabilité économique, sociale et psychique (Lauterbach, 2014 ; Tippens, 2017).

La littérature grise a reconnu le rôle de ces institutions religieuses opérant comme des ONG. L'évaluation de l'aide apportée par ces organisations prend en compte l'urgence de la situation, l'engagement spirituel et envers l'Église. Lauterbach (2014) distingue par exemple une aide d'urgence

[49] Toutefois, il faut noter la prise en compte par le HCR de la réalité du phénomène des réfugiés urbains. Le HCR offre tout de même une aide logistique (accès à des informations, « safe house » pour les réfugiés présentant des risques de protection accrus, une assistance financière minimale, etc.) et juridique aux seuls réfugiés qui ont été autorisés à résider dans les espaces urbains à travers le « Urban refugee program ». Ce, dans un contexte où la politique actuelle, en concertation avec les instances gouvernementales kényanes, promeut le passage vers le camp de Kakuma. En effet, le passage par les espaces urbains ne doit constituer qu'un transit — destiné à l'enregistrement et à la fourniture de laissez-passer — à destination du camp.

assurant la survie physique et une aide de plus long terme dirigée vers l'insertion urbaine et sociale à partir de l'engagement spirituel des fidèles. Samuel, Michèle et Esdras ont bénéficié de ces deux types d'aide : une aide immédiate conférée par le gîte et le couvert et une aide de plus long terme, permise par leur forte implication dans le fonctionnement de l'église. Cette dernière incluait un emploi, une aide financière et une aide spirituelle personnalisée (avec des prières, des délivrances, des bénédictions, des conseils, etc.). Cette double aide fournie par les pasteurs des églises d'accueil en tant que « spiritual broker » a permis à ces nouveaux arrivés ne disposant que du capital d'attachement de l'appartenance nationale et religieuse de naviguer matériellement et spirituellement cette situation d'incertitude qu'est le processus de nairobisation (Cazarin et Cossa, 2017). Ce, en renforçant leur confiance et leur pleine insertion dans la communauté ecclésiale dans laquelle ils ont pu développer d'autres formes de capitaux.

Cette incorporation dans la communauté s'opère par l'insertion professionnelle procurée par l'église en sa qualité d'infrastructure d'arrivée. Esdras et Michèle ont trouvé leur premier emploi dans leur église d'accueil respective : Esdras comme batteur et Michèle comme membre de la chorale. Esdras témoigne de son insertion professionnelle :

> « *J'ai fait presque deux ans avec ce pasteur* [à Masimba Road] *en train de le servir, je dirai. J'avais du talent, je le servais à l'église et je jouais de la batterie. Il m'aidait pour la nourriture. Vous servez à l'église et après un mois on vous donne 70 USD, vous prenez un studio même de 4000 KES (40 USD), c'est comme ça la vie* ».

Servir le pasteur signifie assurer un rôle officiel, comme être membre du protocole, ou apporter une aide quotidienne au bon fonctionnement de l'église en rejoignant par exemple le groupe musical. C'est cette visibilité conférée par le statut de serviteur dans l'église qui a permis à Esdras d'obtenir une première aide financière engageant son insertion professionnelle et une première prise d'autonomie (Lauterbach, 2014).

De plus, les églises, qu'elles soient congolaises ou non, sont en général des lieux privilégiés d'insertion professionnelle pour les Congolais disposant de compétences musicales compte tenu de la forte popularité de la rumba congolaise et de la concurrence entre les églises pour attirer de nouveaux fidèles (Gez et Droz, 2017 ; Campbell, 2006). C'est le capital social développé à l'église de Masimba Road, la rencontre d'un musicien qui l'invite à jouer dans « une église qui paye », qui ouvre à Esdras de nouvelles opportunités professionnelles lui permettant d'assurer une meilleure stabilité de ses revenus. Son arrivée à l'église RCPN d'Hurlingham, lieu où je rencontre Esdras pour la première fois, a ainsi été permis grâce au capital social construit dans l'église de Masimba Road. En effet, l'église, en tant qu'infrastructure d'arrivée ouvrant à des ressources sociales élargies, a permis d'accompagner le processus d'insertion d'Esdras d'un point de vue matériel et symbolique jusqu'à s'émanciper progressivement de sa dépendance.

L'appartenance à un groupe religieux, à partir duquel on peut mobiliser un capital social pour faciliter son insertion dans la ville, transcende les conditions socioéconomiques. Félix, issu d'une « migration privilégiée », fait partie de cette catégorie « d'actifs expatriés » et à ce titre, « dispose d'une facilité pour s'installer à l'étranger du fait de leur nationalité ou leur capital économique et social » (Le

Bigot, 2023). En effet, son arrivée au Kenya s'est effectuée dans le cadre d'une mobilité professionnelle et ses conditions de vie et sa trajectoire migratoire diffèrent grandement de celles issues de migrations forcées à l'instar de celle de Samuel, Esdras ou encore Michèle. C'est son employeur qui assura la gestion de son déménagement et de son installation. Il agit en tant qu'éclaireur en facilitant son insertion résidentielle (paiement de l'hôtel les premières semaines), urbaine (transport domicile-travail grâce à une navette), sa situation administrative (légalité du séjour et permis de travail).

Toutefois, alors que nous discutons dans son bureau d'une insertion sans grande difficulté du fait de ses conditions socio-économiques, il met en lumière la manière dont il a usé du capital social développé au sein de son église transnationale pour s'adapter à la métropole. Félix appartient à une importante église pentecôtiste internationale d'origine états-unienne qui a des représentations dans de nombreux pays africains, dont le Kenya. Membre de cette église alors qu'il était au Congo, il rejoint la représentation tanzanienne lors de son long séjour dans ce pays avant de la retrouver une fois au Kenya. C'est en Tanzanie qu'il trouva le numéro de téléphone du pasteur de l'une des représentations de cette église transnationale à Nairobi. À son arrivée dans la métropole kényane, c'est le pasteur kényan lui-même qui se déplaça à son hôtel pour venir le chercher et l'emmener à l'église. Bien inséré dans son église, Félix assure par exemple le service de traduction en anglais quand l'église reçoit des prédicateurs francophones. Il me décrit son église comme une église kényane où il n'y a pas beaucoup de Congolais. Cette église kényane favorise alors la production d'un capital de liaison transnational reposant sur une pratique religieuse transnationale et non pas sur les liens sociaux produits en tant que Congolais auprès de co-nationaux membres d'une grande famille élargie fictive (capital d'attachement). Ainsi, l'influence de l'église dans la trajectoire d'insertion de Félix montre les fortes connexions établies avec des membres de la population locale ce qui contrevient aux analyses de la littérature académique sur les « migrations privilégiées » notamment sur les catégories « d'expatriés » et retraités européens ou nord-américains dans les Suds (Le Bigot, 2023). En effet, ces derniers font montre de formes de sociabilité privilégiant l'entre soi identitaire[50] et marquées par la distance sociale vis-à-vis des populations locales ainsi que les « conflictualités locales générées » (Le Bigot, 2023 ; Quashie, 2016).

Les ressources sociales mises à sa disposition par l'église lui ont par exemple permis de trouver un logement à South B dans lequel il put faire venir sa famille restée en Tanzanie pendant la pandémie. L'église apparaît dès lors comme une « infrastructure d'arrivée » physique et sociale à partir de laquelle les migrants congolais peuvent construire puis mobiliser un capital social qu'il soit d'attachement (envers les co-nationaux) ou de liaison (envers des coreligionnaires non nationaux impliqués dans un mouvement religieux transnational) afin d'assurer une première insertion dans la ville.

[50] Dans son étude sur les résidents européens de la petite côte au Sénégal, Quashie (2016) montre comment la division spatiale des quartiers de « toubab » (dénomination des populations blanches occidentales) renforce leur visibilité. Cette géographie ségréguée marquée par une forte hiérarchisation de classe et leurs pratiques de sociabilité se caractérise par un certain entre-soi européen ainsi qu'une forte culturalisation de l'Autre (sénégalais) ce qui a pour conséquence une « immersion restreinte dans le tissu social local ». Le mode de vie de Félix se distingue grandement de ces pratiques de l'entre-soi observées dans le cas sénégalais. Vivant dans un quartier résidentiel mixte aux revenus intermédiaires et supérieurs, il côtoie dans son quotidien des Kényans, des Kényans-Indiens, des Congolais, etc., avec qui il a noué des amitiés (travail, église, voisinage, etc.). Il faut toutefois souligner que le différentiel économique ne semble pas être aussi important que celui des résidents européens au Sénégal, ce qui peut promouvoir la construction de ce type de liens sociaux.

2.1.3 — Les enjeux de l'accès au logement en tant qu'étranger congolais dans la ville ségréguée

À l'instar de l'espace physique de l'église pour les migrants congolais ne disposant pas des ressources sociales fournies par les liens familiaux, j'ai montré que l'hébergement offert par l'éclaireur congolais offre un sas d'entrée dans la ville. Néanmoins, dans le contrat moral symbolique liant l'éclaireur et le nouveau venu, il est admis que cet hébergement n'est qu'une étape temporaire. En effet, une fois le domicile de l'éclaireur quitté, tout l'enjeu sera de trouver son propre logement, objet de cette sous-partie, dans un environnement nairobien marqué par sa cherté et sa ségrégation[51]. Ce, afin d'assurer sa pleine insertion dans la ville. Il faut souligner que sur les 46 participants à la recherche, seulement deux d'entre eux étaient propriétaires dans un contexte général nairobien de faible taux d'accession à la propriété (Mwau et Sverdlik (2020). En effet, façonnée par une urbanisation rapide et mal planifiée depuis l'indépendance, par une attraction toujours plus forte et par un gouvernement qui privilégie plutôt l'accès à la propriété et le développement d'appartements à hauts revenus, Nairobi se caractérise par son manque de logements abordables et d'une véritable politique publique favorisant la location. Pourtant, les besoins sont importants et cette situation a contribué à la multiplication de logements locatifs informels à bas coût et de mauvaise qualité qui accueillent la majeure partie de la population nairobienne (Mwau et Sverdlik, 2020). À titre d'exemple, sur les 4,4 M de résidents nairobiens, près de 70 % d'entre eux louent des chambres individuelles. Parmi ce contingent, la moitié loue des appartements dans des immeubles d'espaces informels et l'autre moitié des cabanes (« shacks ») (Mwau et Sverdlik, 2020).

Le migrant congolais doit ainsi « se prendre en charge » dans une métropole souvent qualifiée dans les discours par sa dureté et sa rugosité où « c'est chacun pour soi »[52]. La plupart des départs de ces colocations se font en bons termes, mais certains départs peuvent être causés par des conflits rattachés à la promiscuité[53], à des modes de vie différents, à des désillusions liées à la méconnaissance des conditions de vie de l'éclaireur, membre d'une famille élargie qu'on connaît finalement peu, à un désir d'indépendance, etc.

D'un point de vue résidentiel, la diaspora congolaise est ainsi une diaspora éclatée dans la ville. Les migrants congolais vivent dans tous les espaces de la ville, ce qui a conduit au fait que toute la ville a constitué un lieu d'enquête.

---

[51] Il existe un débat portant sur les usages des termes de ségrégation et de fragmentation que Paul Cary, Marion Carrel et Jean Michel Wachsberger (2013) ont pris à bras le corps dans leur ouvrage collectif, *Ségrégation et fragmentation dans les métropoles. Perspectives internationales*. La nature du débat est particulièrement dynamique dans la mesure où elle induit des biais de méthode, d'échelles et des approches disciplinaires diversifiées. Toutefois, dans le cadre de l'étude, je préfère pour décrire la capitale kényane l'usage du terme « ségrégation ». En effet, ce dernier insiste sur les enjeux de division sociale de l'espace tandis que la fragmentation induit la non-communicabilité entre les espaces à travers des formes de distanciation, de sécessionnisme.

[52] Entretien de Régis, le 15/11/22, coiffeur et manucuriste, sur son lieu de travail dans un salon d'esthétique du quartier de Kilimani.

[53] L'étude de Kenge (2017) sur les expériences des femmes congolaises réfugiées à Pietermaritzburg en Afrique du Sud montre par exemple l'augmentation des vulnérabilités en raison des conditions de vie difficiles imposées par les colocations. La promiscuité et le manque d'intimité de ces femmes congolaises — vivant en colocation avec des personnes qui les hébergeaient et avec d'autres Congolais, non-membre de leur famille élargie — entraînaient un risque accru de violences basées sur le genre et d'agression sexuelle au sein d'un système patriarcal où les femmes sont encouragées à taire les violences.

Les débats sur la notion « d'espace d'arrivée » et l'insertion urbaine des migrants continuent à être influencés par les développements des sociologues urbains de l'école de Chicago (Bovo, 2020). Les analyses de Burgess, dans les années 1920, ont par exemple montré que les processus de territorialisation des migrants dans la ville étaient informés par la spécialisation de certains espaces — sur un fondement ethnique — qui offraient aux nouveaux venus des ressources ainsi qu'un moyen de préserver les identités communautaires (Hannerz, 1983). Les analyses qui l'ont prolongé montrent ainsi comment les « quartiers ethniques » constituent des espaces d'opportunités pour les migrants. Russel (2011) montre par exemple comment les réfugiés somaliens, à la différence des Congolais, ont transformé le quartier de Mengo Kisenyi en une inscription territoriale qui « transforms the neighbourhood into a recognisable home for the somalis » par la mise en visibilité de signes ethnoculturels distinctifs tels que « arabic signs, distinctive somali dress » ainsi que la concentration de commerces ethniques à destination des somaliens. Cet espace constitue ainsi un espace d'opportunités particulièrement important pour les nouveaux arrivés. Dans les études sur les réfugiés à Nairobi, c'est le quartier commercial somalien d'Eastleigh[54] qui semble représenter ce modèle burguessien « d'espace d'arrivée » et d'espace d'opportunités à fort ancrage ethnique à partir d'une mise en visibilité de références culturelles circonscrites à un espace particulier de la ville. Par ailleurs, il constitue une référence symbolique transnationale de la présence somalienne à Nairobi à l'image de Patras, en Grèce, pour les migrants en route vers l'Europe (Carrier, 2017 ; Agier, 2013).

Umoja, une banlieue populaire située dans les Eastlands (voir figure 4), dans une zone de bâti continu peu dense, m'a été présentée maintes fois comme le quartier où « tu vas trouver des congolais ». Olivier, un danseur contemporain arrivé en 2012 et habitant le quartier voisin d'Embakasi, surnomme par exemple Umoja, Congo Ndogo (le petit Congo) en raison de sa concentration de migrants congolais.

[54] Toutefois, l'étude de Carrier et Kochore (2019) montrent que le quartier d'Eastleigh est plus diversifié ethniquement qu'il n'est présenté dans ce champ de la littérature. Ils analysent les trajectoires de migrants Oromos éthiopiens pour qui le Kenya et Nairobi constituent une simple halte d'un projet migratoire devant les mener en Afrique du Sud. Pour ces migrants, Eastleigh représente un « espace d'arrivée » à part entière alors qu'ils ne sont pas somaliens. Ils obtiennent le concours des migrants Oromo de première génération qui s'y sont établis et qui font office d'éclaireurs pour les nouveaux venus, qu'ils soient Oromo ou non. En outre, Carrier et Kochore (2019) mettent en évidence la construction de liens sociaux variés entre les propriétaires de commerces somaliens (ou Kenyans-somali) et leurs employés Oromo ainsi que la manière dont Eastleigh constitue un véritable territoire cosmopolite, ce qui est moins étudié dans la littérature.



Figure 4 - Umoja Market, un quartier populaire des Eastlands accueillant des migrants congolais

Source : Ramata N'Diaye, Juillet 2021

C'est d'ailleurs à partir de ce constat que j'ai souhaité mener une monographie de ce quartier à partir de la description dans les discours de sa forte centralité migrante congolaise. Néanmoins, d'une part, ce sont des difficultés d'entrée sur ce terrain qui m'ont éloigné de cette perspective en l'absence d'informateurs privilégiés et d'accompagnateurs. D'autre part, mes observations lors de mes fréquents déplacements dans ce quartier ne m'ont pas amené à percevoir une emprise culturelle qu'on pourrait qualifier de congolaise — produite par exemple par une spécialisation commerciale (ethnique) à destination de migrants congolais et des populations kényanes du voisinage (restaurants, épiceries, etc.), une mise en visibilité de référents nationaux visibles comme le drapeau, des panneaux avec des inscriptions dans les langues officielles du pays, etc. — comparable au quartier d'Eastleigh pour les Somaliens. Cette situation contrastée peut s'expliquer d'une part par le faible nombre de migrants congolais en comparaison des migrants somaliens et des Kényans-Somali, la visibilité de leur spécialisation commerciale et d'autre part par la dispersion des migrants congolais dans la ville où finalement ce sont des polarités migrantes qui émergent. En effet, même si Umoja était particulièrement mis en lumière dans les discours, on évoquait d'autres lieux de la ville caractérisés eux aussi par une forte centralité migrante congolaise à l'instar des quartiers très populaires de Kabiria et Kayole, Embakasi le quartier populaire des eastlands voisin d'Umoja, le quartier de Langata aux revenus intermédiaires, le quartier étudiant de Kasarani, etc.

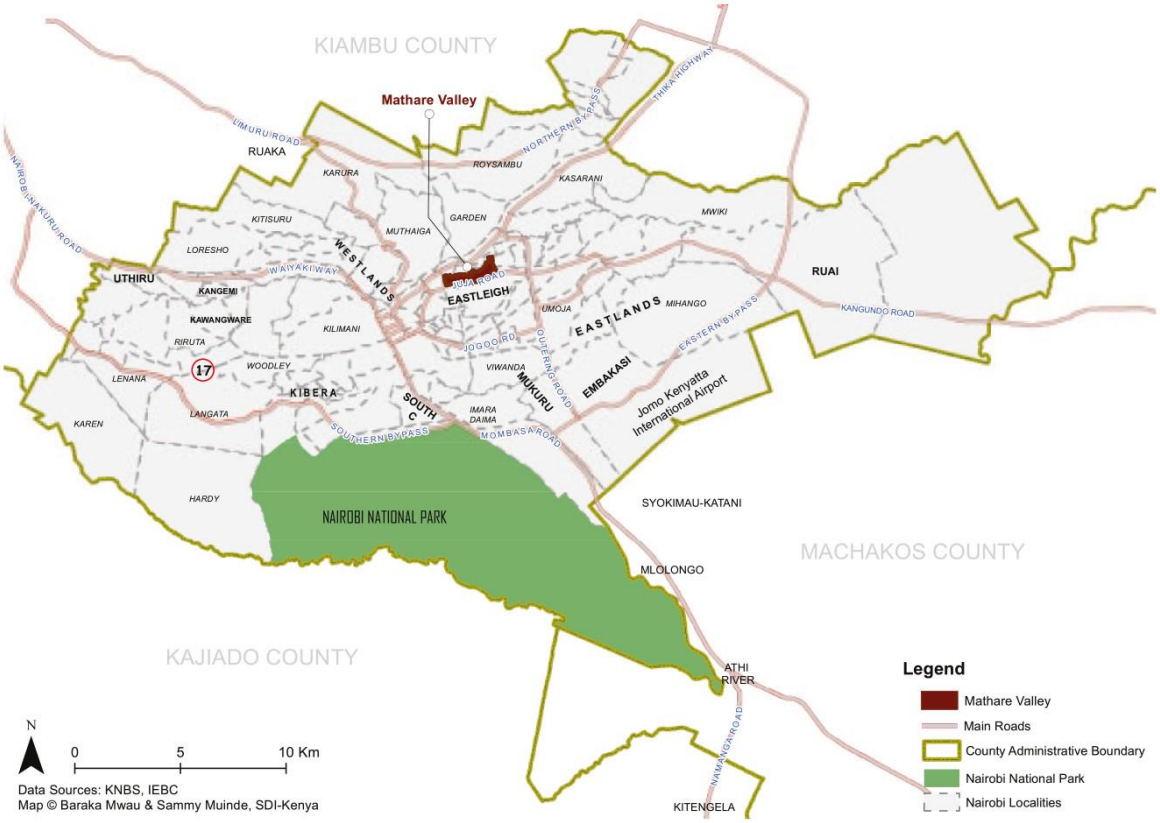
Umoja ne représente donc pas stricto sensu un quartier ethnique à l'image de la fonction d'Eastleigh — dans le sens de Burguess c'est-à-dire un espace accompagnant le processus de nairobisation et la mobilité sociale à travers l'acclimatation offerte (hébergement, logement, lieux de consommation, soutien moral, etc.) grâce à la mobilisation d'un capital social auprès de co-nationaux ou co-ethnique. Contrairement à la vision linéaire des trajectoires migratoires de Burguess, où ces « espaces d'arrivée » ethniques constituaient des espaces de transition et d'opportunités, la recherche

récente a montré les limites[55] d'une telle approche reposant sur une certaine « fixité » en mettant en évidence la multiplicité des trajectoires migratoires (Bovo, 2020). C'est en ce sens, que loin d'être circonscrite à un seul espace, celui du quartier ethnique, c'est la métropole dans son entièreté qui devient « un espace d'arrivée » permettant l'insertion puisque « *[the] arrival is anywhere it happens* » présentant des infrastructures d'arrivée mobilisables par les nouveaux venus congolais caractérisés par un éclatement spatial et l'existence de polarités migrantes.

Les différenciations spatiales des lieux de vie des migrants congolais s'effectuent en fonction des conditions socio-économiques au sein d'une ville caractérisée historiquement par une géographie sociale ségréguée et dont observe encore aujourd'hui les continuités[56] (Nyamai et Schramm, 2023). Les migrants rencontrés habitaient, au moment des entretiens, des quartiers très populaires qu'ils m'ont décrits sous l'angle de leur insécurité à l'instar de Kayole, Kawangware, Kabiria ; des quartiers populaires comme Ongata Rongai (au sud-ouest), dans les eastlands, Donholm, Umoja, Embakasi et Thika, une banlieue située au nord-est de la ville ; des quartiers aux revenus intermédiaires comme Pipeline, Amboseli, Buruburu, Kasarani, South B, Langata, Jamhuri ; des quartiers de classe moyenne supérieure comme Parklands, Kileleshwa, Kilimani, Westlands et des quartiers riches comme Loresho, Lavington, Karen. Cependant, ces séparations socio-spatiales ne sont pas absolues compte tenu de l'héritage colonial d'une géographie raciale et sociale ségréguée de la métropole qui requérait la proximité de la main-d'œuvre (Kingoriah, 1983). Des quartiers considérés comme riches peuvent accueillir en leur sein des poches de pauvreté comme la carte 4 ci-dessous le met en lumière avec les « bidonvilles » de Mathare et Kawangware situés respectivement à proximité des quartiers aisés de Muthaiga et Kilimani.

[55] Hanhörster et Wessendorf (2020) soulignent par exemple que des migrants qui ont connu une mobilité sociale restent et investissent le quartier ethnique, qui a constitué un "espace d'arrivée", ce qui contrevient à cette corrélation établie entre mobilité sociale et mobilité résidentielle par les théoriciens de l'école de Chicago. Ces migrants se sont ancrés territorialement, à l'instar des Turcs installés dans la Ruhr en Allemagne, et offrent des ressources aux nouveaux venus ,(emplois, logements, conseils etc.).

[56] Par exemple, la localisation des logements informels des quartiers populaires de Mathare, Kawangware, Kibera (voir carte 3) et des quartiers populaires situés dans les eastlands correspondent toujours aux anciennes zones réservées aux populations africaines et les quartiers riches à celles réservées aux blancs (Mwau et Sverdlik, 2020)



Carte 4 – Les quartiers de Nairobi

Source : High rises and low-quality shelter: rental housing dynamics in Mathare Valley, Nairobi, (Mwau et Sverdlik, 2020).

Au moment de trouver son premier logement, c'est le capital social développé dans la métropole, que ce soit le capital d'attachement (auprès des éclaireurs congolais) ou le capital de liaison, qui sera mobilisé par les migrants congolais. En effet, trouver un premier logement une fois l'éclaireur quitté, relève davantage de la mobilisation de réseaux informels compte tenu de l'absence de plateformes numériques dédiées sur lesquelles on peut trouver des logements comme il en existe dans les pays du Nord (Keunen et Ley, 2023). Ces plateformes existent en Afrique et au Kenya, mais elles sont davantage utilisées par les populations expatriées et les membres des diasporas extra-africaines des pays riches de retour disposant de certaines ressources financières et d'un certain habitus (Keunen et Ley, 2023). En sus de l'aide de l'éclaireur et du bouche-à-oreille utilisé au sein de l'entourage qui permet de trouver un logement, il existe également à Nairobi des « brokers », des agents immobiliers qui présentent des logements en échange d'une petite commission pour le service rendu. Ils se font connaître en placardant des affiches avec leurs numéros dans les quartiers. Esdras a, par exemple, pu « facilement trouver une maison », une chambrette, à Umoja en ayant recours aux services de l'un de ces « brokers » à partir des affiches placardées dans ce quartier qu'il connaît bien, car « [il] marche et déambule souvent ». La connaissance fine du quartier d'Umoja et son appropriation du territoire par la marche urbaine se développèrent au moment de son « arrivée » — entendu comme un phénomène temporel circonscrit — quand il fut d'abord hébergé par un pasteur (Bovo, 2020).

Dans la métropole, bien que d'un point de vue infrastructurel les modes de transports motorisés sont favorisés, plus de la moitié de la population nairobienne se déplace exclusivement à pied

(Nyamai, 2023)[57]. C'est grâce à cette familiarisation urbaine, inhérente au processus de nairobisation des navetteurs modestes à l'instar d'Esdras que celui-ci put être mis au courant des logements disponibles une fois que ces revenus se sont stabilisés grâce aux ressources sociales mobilisées au sein de l'église et qu'il a pu quitter son éclaireur. À l'instar d'Esdras, Saïd évoque, l'importance de l'arpentage et de la circulation dans le quartier choisi ainsi qu'une bonne relation avec les « brokers » (construction d'un capital social par le networking) pour construire des réseaux informels menant à faciliter le processus de recherche de logement :

> « *Je suis venu ici pendant une journée [à Langata], j'ai circulé partout. Il y a ces panneaux avec « house to let », il y a avait un numéro. Le monsieur s'appelait Ali et c'est devenu un grand ami maintenant. Je lui ai dit que je veux une maison aujourd'hui et mon budget c'est ça. Voilà comment j'ai trouvé, ça a été aussi facile. Le quartier est moyen, par ex je paye 220 USD ce qui coûterait 320 USD a kileleshwa/kilimani* ».

Les propos de Saïd soulignent la relative facilité pour les migrants congolais de trouver des logements grâce à la construction de liens sociaux (auprès des « brokers ») et la mobilisation de certaines ressources sociales. Toutefois, le statut d'étranger congolais peut entraîner des discriminations particulières. À Kampala (Keunen et Ley, 2023) ou encore à Addis Abeba (Charpentier, 2012), les auteurs ont mis en évidence l'existence de procédures discriminatoires à l'encontre des étrangers africains et notamment des réfugiés. Les logeurs refusent par exemple de louer des logements aux migrants ou au contraire les louent à des prix beaucoup plus élevés que ceux des natifs en raison d'une double transgression liée à leur statut d'étranger et de réfugiés. Même si mon étude qualitative n'a pas mis en évidence l'existence massive de ce type de procédures discriminatoires comparables à celles évoquées sur les terrains de Kampala et Addis Abeba, le statut d'étranger congolais des migrants peut entraîner des difficultés particulières dans un contexte polarisé[58]. Par ailleurs, même si les données sont encore à un stade exploratoire, Mwau et Sverdlik (2020) dans leur étude sur l'accès au logement informel locatif à Mathare ont mis en évidence l'omniprésence d'attitudes anti-étrangers de la part des propriétaires. Les étrangers sont accusés de menacer l'ordre social et moral, de contribuer au dumping salarial dans un contexte de compétition pour l'accès aux ressources et à l'augmentation des loyers face à une forte demande. À l'instar des situations ougandaises et éthiopiennes, la demande de loyers plus élevés aux étrangers a été observée (Mwau et Sverdlik, 2020).

En effet, même si les résultats de l'enquête montrent un contexte relativement favorable, certains migrants congolais ont tout de même souligné des difficultés à trouver un logement à Nairobi

[57] Dans un continent, où selon des chiffres de l'UNEP et UN Habitat 78 % de la population est piétonne, cette situation contribue aux injustices spatiales construites historiquement avec un déplacement à pied qui se révèle particulièrement dangereux du fait d'infrastructures inadaptées — chaussées mal délimitées, embouteillages, violations du Code de la route, absence de passages piétons, etc. (Nyamai, 2023). À Nairobi, selon « l'Enquête intégrée sur le budget des ménages au Kenya » de 2015/2016, 70 % des pauvres marchent pour se rendre au travail et seulement 15 % d'entre eux utilisent les « matatus » (Nakamura et Avner, 2021).

[58] En effet, la littérature sur l'accès au logement à Nairobi a mis en exergue l'existence de discriminations qui sont fondées sur le critère ethnique, comme à Mathare, dans un contexte de politisation intense de l'ethnie (Keunen et Ley, 2023 ; Mwau et Sverdlik, 2020). Sur fond d'enjeux fonciers, cette situation eut des répercussions spatiales lors des violences post-électorales de 2007/2008, entraînant des déguerpissements et des évictions violentes. Cette situation conduisit à un réagencement ethnique d'espaces de la ville, notamment dans les zones très populaires de Kibera, l'un des points chauds de ces violences ou encore à Mathare (Médard, 2008 ; Mwau et Sverdlik, 2020).

en raison de leur statut d'étranger[59]. En effet, l'obligation d'un recours à des ressources sociales restreintes reposant sur « le bouche-à-oreille » pour trouver un logement est un procédé inégalitaire et le recours à un « broker » ne permet pas toujours de contrecarrer ces inégalités en raison des suspicions liées au statut d'étranger (Keunen et Ley, 2023). C'est le sens des propos d'Eudes qui relate son expérience de recherche de logement en tant qu'étranger :

> « *Ce n'était pas facile de trouver un appartement étant d'abord étranger, car les propriétaires aiment trop poser des questions. Par exemple, si on a des documents, est que vous n'êtes pas des escrocs ? est ce que vous êtes capables de payer ? vous devez convaincre l'agent que vous êtes sérieux et que vous allez vous acquitter de votre devoir. Il y a de petites agences immobilières qui sont partout. On payait 300 KES [2,05 euros] et ils vous cherchaient des maisons vacantes. Quand vous trouvez la maison, vous devez encore payer un petit quelque chose, à l'époque c'était 2000 KES soit 20 USD. Ils ont des petits tableaux à l'extérieur de leur bureau, c'est comme ça qu'on sait que ce sont des agences. Ça nous a pris presque un mois pour trouver une maison* ».

Eudes estime que c'est son statut d'étranger qui a mené à cette difficulté à trouver un logement en raison de la suspicion des agents (« brokers ») — qui mettent leur réputation en jeu auprès des propriétaires — compte tenu de ce statut et sur le manque de confiance qu'il induit dans les représentations : suspicion de fraudes, de malhonnêteté, de mauvais payeurs, etc. Cette situation a mené Eudes à adopter des stratégies particulières pour prouver son « sérieux » face à un propriétaire frileux et construire une relation de confiance avec celui-ci :

> « *Mon propriétaire est kényan, il est très gentil. Je suis allé le voir dès le départ pour me présenter. Je lui ai dit que je suis étranger et que si j'ai des difficultés à payer, je lui ferai savoir à temps. Même parfois j'arrive jusqu'au 20 sans payer, il me patiente. Je suis ici depuis 2012 et je n'ai jamais eu de retard de paiement, je ne suis jamais rentré dans un mois sans payer le mois d'avant* ».

Dans un contexte de compétition accrue pour les ressources urbaines, dont l'accès au logement est constitutif, le statut d'étranger conduit à une certaine méfiance de la part des propriétaires et de leurs médiateurs (« brokers »). La construction et le maintien de bonnes relations avec un propriétaire « gentil » (capital de liaison) et la démarche de réassurance entreprise par Eudes pour faire montre de son sérieux se sont avérés essentiels pour surmonter ces premières difficultés et instaurer une relation de confiance. Cependant, le recours aux « brokers » pour trouver un logement peut s'avérer risqué. Les nouveaux arrivés, confrontés à un environnement social méconnu, auquel ils ne sont pas encore aguerris, peuvent être victimes d'escroqueries dues à une méconnaissance du marché immobilier qui opère dans des logiques informelles où les « brokers hide information for personal gains » (Keunen et Ley, 2023). Christiane, une étudiante, cherchait un logement dans le quartier de Kasarani pour sa proximité à son université et la présence d'amies congolaises, étudiantes comme elle et originaires de la même ville. C'est par la mobilisation de ces liens amicaux auprès de co-nationales qu'elle a pu trouver un premier logement sans grande difficulté grâce au « bouche-à-oreille ». Néanmoins, elle dut recourir aux services d'un « broker » au moment où elle dut trouver un logement plus spacieux pouvant accueillir son frère. Elle fait le récit ci-dessous de cette expérience de recherche de logement :

[59] En outre, Mwau et Sverdlik (2020), dans leur étude sur l'accès au logement à Mathare, soulignent que d'autres barrières existent pour y accéder. Ces discriminations rendant l'accès au logement difficile sont fondées sur le genre (refus des femmes et mères célibataires), l'âge, les revenus, la taille des familles ainsi que les préjugés des propriétaires.

> «*Ce n'était pas facile, car je ne connaissais rien. Tu vas trouver un commissionnaire qui va te dire que la maison coûte 300 USD, mais tu vas payer 350, car il y a des frais supplémentaires. C'était faux, car même les 300 USD ce n'était pas ça le vrai prix. C'est fatigant et stressant. Finalement, c'est un ami congolais qui m'a aidé. On va tenter de discuter. On a trouvé une maison à Kasarani, mais ce n'était pas l'idéal. C'était à Kasarani, car on ne connaissait pas trop les autres quartiers, mes amies y vivaient donc j'étais obligée de rester là-bas. La maison était petite et humide. J'avais pris l'appartement dans la saison sèche, mais c'est au moment de la saison des pluies que je me suis rendue compte de la combinaison de ce logement. Après une année, j'en pouvais plus et on a cherché une autre maison* ».

Cette expérience de recherche de logement désagréable qu'elle qualifie de « fatigant et stressant(e) » fut rendue difficile en raison de son statut d'étrangère exposée à des pratiques malhonnêtes et à une certaine vulnérabilité. Cette expérience décevante est aussi liée à ses positionnements sociaux à l'intersection du genre et de l'âge (une jeune étudiante quittant le nid familial pour la première fois et confrontée à son passage au statut d'adulte). C'est « un ami congolais » qui constitua une forme de protection lui permettant de trouver un logement. En effet, dans le contexte d'un schéma patriarcal construisant une binarité des rapports sociaux de sexe où ce sont les hommes qui occupent l'espace public, la démarche de Christiane, une étudiante sans famille dans la métropole, l'exposait à des formes de vulnérabilité particulière dans la métropole compte tenu de ses différents positionnements historiquement et socialement construits. Cette situation met en lumière, en certaines circonstances, la nécessité d'une protection masculine quand on est une femme seule confrontée à Nairobi.

Ainsi, les migrants congolais ont accès à des infrastructures d'arrivée permettant leur insertion urbaine et sociale dans la métropole à partir de la mobilisation de formes variées de capitaux sociaux. Cette insertion accompagne matériellement le processus identitaire faisant des migrants congolais des nairobiens par leur occupation de territoire, leur appropriation, mais aussi leur aguerrissement à la ville. La nairobisation, définie comme un processus identitaire déployant des modes d'êtres en ville multiples dans la capitale kényane, est particulièrement visible dans les modes d'insertion linguistiques des migrants congolais.

2.2 - Devenir locuteur du sheng

2.2.1 — Le statut du sheng dans un État multilingue

Dans un contexte nairobien multilingue, l'expérience migratoire — une instance de transformation et repositionnement identitaire — et la nairobisation s'accompagnent de la confrontation et de la construction de nouvelles identités linguistiques. En effet, dès les années 1970, la sociolinguistique a montré le lien étroit entre production linguistique et dynamique identitaire en contexte migratoire (Vigouroux, 1999). Les relations établies par les migrants congolais dans leur voisinage favorisent leur insertion dans le tissu social de la métropole grâce aux divers apprentissages linguistiques. Ceux-ci sont facilités par les formes de coopération, de solidarité, d'amitié et de convivialité établies notamment au sein des « zones d'estuaires », des territoires cosmopolites situés

dans les quartiers populaires de la capitale où la frontière entre les nouveaux arrivants et les résidents de longue date semble s'effacer (Landau, 2014, 2018). Ces rencontres sont à l'origine de formes d'identités citadines uniques et hybrides.

À l'instar de la nécessité d'apprentissage du mina pour accéder au statut de Loméen, je soutiens que l'apprentissage du sheng donne accès à une identité nairobienne spécifique notamment pour les migrants congolais résidents de ces « zones d'estuaires » (Gervais Lambony, 2003).

Le sheng, marqueur d'une identités citadine spécifique, est un langage « hybride » qui repose sur le code-switching c'est-à-dire l'emprunt d'une multiplicité de sources linguistiques (Karanja, 2010 ; Mazrui, 1995 cité par Bosire, 2006). Il s'est historiquement développé dans les centres urbains au gré de la construction du chemin de fer devant relier les intérieurs ougandais à la côte kényane mettant en contact des migrants issus d'horizons variés. Cette situation créa un mélange linguistique et culturel constitué du « broken english » des travailleurs urbains, de leur « imperfect Kiswahili » ainsi que leurs langues locales vernaculaires que sont le kikuyu, le luo, le kamba, etc. (Bosire, 2006). Apparu à Nairobi dans les années 1930, le sheng est aussi associé aux principaux centres urbains du pays que sont Mombasa, Nakuru, Kisumu, etc. Néanmoins, les versions du sheng produites diffèrent selon les espaces urbains puisque « chaque ville a sa personnalité » ce qui traduit la spécificité des identités urbano-linguistiques (Gervais-Lambony, 2003).

Dans un contexte multilingue où l'anglais et le kiswahili standard sont les langues officielles et qu'on dénombre près de 42 langues « ethniques »[60], le sheng a un statut ambigu qui fait débat (Bosire, 2006 ; Wairungu, 2014). Mazrui (1995 cité par Bosire, 2006) avance, par exemple, que le sheng n'est pas une langue autonome, mais davantage un pidgin qu'il définit comme « a slang based on code- switching ». A contrario, d'autres auteurs voient le sheng comme une langue distincte du fait qu'elle possède sa propre grammaire et son propre vocabulaire (Githoira, 2002 cité par Wairungu, 2014 ; Ferrari, 2012). En effet, ils mettent en évidence que le code-switching impliquerait que les locuteurs parlent couramment les langues employées, ce qui n'est pas le cas des locuteurs du sheng qui ne maîtrisent pas totalement l'anglais, le iswahili, les langues locales ainsi que les langues exogènes employées. En ce sens, plus qu'un simple pidgin urbain, ils appellent à une reconnaissance de la légitimité du sheng ainsi qu'à son institutionnalisation aux côtés des langues officielles issues de la colonisation. Ce, d'autant plus qu'elle est un marqueur puissant des identités citadines dans lesquelles s'insèrent les migrants des classes populaires (qu'ils soient congolais ou non) a contrario des langues officielles. En effet, les usages de ces langues officielles sont fragmentés au Kenya, car il existe un fort décalage entre leur institutionnalisation et leurs pratiques dans les interactions quotidiennes (Wairungu, 2014). Malgré des taux de scolarisation dans l'enseignement primaire élevés au Kenya, tous les citoyens ne maîtrisent pas l'anglais. De même, le kiswahili standard, institutionnalisé sur la base

[60] Pour faire face à une situation ethno-linguistique complexe et diversifiée qui rendait difficile la poursuite de leurs intérêts (en termes d'évangélisation et d'éducation), les premiers missionnaires et colonisateurs britanniques optèrent pour une simplification excessive permettant « la codification des langues africaines » (Wairungu, 2014). Cette situation conduit à une rigidification de structures sociales fluides et à la fondation de nouvelles catégories identitaires fondées sur une correspondance fixe et artificielle entre langue, ethnie (tribe) et territoire. C'est dans ce contexte colonial que naquit le concept problématique de « langues ethniques » qui furent par la suite promues (Wairungu, 2014).

du kiswahili tanzanien, n'a que peu d'écho au sein des interactions quotidiennes. En effet, c'est davantage un kiswahili kényan — « a contact Kiswahili » — une version locale réappropriée du kiswahili standard, qui est utilisé dans les interactions quotidiennes (Karanja, 2010 ; Wairungu, 2014). Néanmoins, cette forme locale du kiswahili se distingue d'un sheng plus socialement marqué comme on le verra ci-dessous.

Cette absence d'institutionnalisation du sheng est liée à des logiques historiques, sociales et politiques. Le kiswahili standard devint langue officielle dans la mesure où elle était déjà standardisée au moment des indépendances a contrario des autres langues ethniques. Perçue comme politiquement neutre, elle favorisait une certaine unité nationale dans un contexte kényan multiethnique et de très forte politisation de l'ethnie (Wairungu, 2014). Interdit aux populations africaines lors de la colonisation par crainte des insurrections et afin de diminuer les coûts administratifs de la colonie, le choix de la promotion de l'anglais par les colonisateurs alors que l'indépendance était inéluctable est lié à une volonté de maintien de l'influence coloniale (Wairungu, 2014). Après l'indépendance du pays, l'anglais demeura la langue dominante, la langue de prestige pour les élites comme le souligne le dramaturge Ngugi wa Thiongo (cité par Wairungu, 2014), « the english was the language and all the others had to bow before it in deference ». Cette attitude se poursuit dans la mesure où l'anglais est perçu comme la langue de la modernité, la langue de l'aspiration à une mobilité sociale, la langue de l'insertion dans les modes de vie globalisés et dans les secteurs professionnels internationaux comme l'ont montré les trajectoires migratoires des étudiants congolais (Wairungu, 2014). Toutefois, dans le contexte décrit où ces deux langues officielles ne constituent guère des lingua franca, le débat sur le statut du sheng persiste. Le refus de son institutionnalisation au rang de langue officielle est le fruit d'enjeux classistes et de l'héritage de cette vision coloniale méprisant les langues locales. En effet, la disqualification et la stigmatisation du sheng sont liées à son association avec les jeunes urbains et les classes populaires contraire à l'image élitiste de l'identité nationale que veulent projeter les autorités kényanes et ses idéologies linguistiques (Wairungu, 2014 ; Bosire, 2006). Toutefois, dans les interstices de la capitale kényane, l'apprentissage et la maîtrise du sheng par les migrants congolais constituent un outil puissant d'insertion dans les cultures citadines et dans ses prolongements identitaires.

2.2.2 — Maîtriser le sheng pour s'insérer à Nairobi

Les pratiques linguistiques des migrants congolais sont au cœur de la vie urbaine (Vigouroux, 1999). Leurs apports linguistiques exogènes (le français, le lingala, etc.), aux côtés de ceux des migrants internes et internationaux, ont influencé le sheng et contribuent à la production symbolique et culturelle de la ville dans la mesure où les langues urbaines hybrides sont à la fois « *a linguistic and cultural mixture* » (Wairungu, 2014 ; Ferrari, 2012). Le langage est une ressource qui trace une frontière entre *insiders* et *outsiders* (Siziba, 2014). Dans le chapitre précédent, j'avais mis en évidence que le partage du kiswahili et l'appartenance culturelle à une vaste aire swahiliphone permettaient alors une insertion facilitée des Baswahili dans le tissu urbain a contrario des Kinois, les locuteurs du lingala provenant de l'ouest du pays.

Toutefois, compte tenu du statut ambivalent du kiswahili dans la capitale, cette division linguistique au sein de la diaspora congolaise peut s'atténuer grâce à l'apprentissage du sheng. En

effet, à Nairobi « *the knowledge of sheng is a form of cultural capital that generate symbolic power* » dans un contexte où parler kiswahili n'est pas suffisant dans les pratiques quotidiennes (Wairungu, 2014). Autrement dit, être locuteur du kiswahili congolais permet de diminuer les chocs de la confrontation à au nouvel environnement de « l'ici » nairobien, mais au fur et à mesure de son insertion, cet avantage décroît dans la mesure où il est nécessaire d'apprendre le sheng pour naviguer efficacement dans la ville. Par exemple, Moïse, un étudiant en économie originaire du Katanga, une région kiswahiliphone, estime que le fait de parler kiswahili ne l'a pas vraiment aidé, que son insertion urbaine « était compliquée » compte tenu des différences notables et décalages entre kiswahili congolais, kiswahili kényan et sheng.

L'expérience de Viviane, étudiante en design et entrepreneure sur Instagram, corrobore celle de Moïse quant aux défis liés au statut du kiswahili dans la capitale. Elle évoque d'abord les différences entre kiswahili congolais et kiswahili kényan en prenant l'exemple des salutations. Au Congo, l'usage veut qu'on dise « uko bien » (mélangé du locatif kiswahili, uko, signifiant tu es, au français bien) pour demander si « ça va bien ». Au Kenya, elle se confronte à d'autres formes d'hybridations linguistiques construites par le sheng : « sasa », « poa », « vipi » et « mambo » (la contraction du kiswahili standard, Hujambo, comment vas-tu ?). Malgré sa maîtrise du kiswahili dans sa variante congolaise, l'insertion urbaine de Viviane fut marquée par certaines difficultés du fait de sa non-maîtrise du sheng et donc des normes de la rue notamment dans le cadre d'interactions commerciales au marché (Siziba, 2014). En effet, les relations de pouvoir ont un rôle central dans les pratiques linguistiques et les Congolais en leur qualité de migrants constituent une minorité au sein de la population majoritaire kényane (Bartoo, 2009). Le kiswahili congolais de Viviane l'a distingué en tant qu'étrangère et elle fut considérée comme plus riche puisqu'elle voyage. Cette situation a conduit à ce « qu'on prenne l'avantage sur elle » en montant les prix, ce qui rendait difficile leur négociation. Ce n'est que l'aguerrissement à la ville et un apprentissage sommaire du sheng qui lui permirent d'être plus au fait des prix et des normes sociales de cet espace urbain où le ticket d'entrée social était la maîtrise du sheng.

Marie, kiswahiliphone et originaire de Bukavu, souligne sa méconnaissance du sheng comme l'une des difficultés majeures qu'elle a rencontré pour assurer son insertion les premiers temps de son arrivée. Elle étudie dans une université dont le campus se situe dans le CBD, je l'y retrouve pour une discussion dans une chaîne de café où elle a ses habitudes. Elle revient dans le cadre de notre conversation sur les différents statuts des langues dans la capitale et l'importance de la maîtrise du sheng pour s'acclimater à la ville, s'y insérer pleinement et devenir nairobienne :

> « *[la difficulté que j'ai eue] C'était juste la langue, car notre swahili est très différent du leur. Quand tu veux acheter, notre swahili c'est kuuza, mais ici ça veut dire to sell et nous acheter. Ici, acheter c'est kununua et chez nous kuuza. C'est le contraire. Si tu dis kununua au Congo, c'est trop formel et on pense que c'est swahili sanifu. Je vais dire un mot et on va me répondre hati, what do you mean ? C'était un grand problème plus que l'anglais de ne pas parler le sheng. C'est une langue utilisée partout. Comment tu vas discuter le prix au marché ? on te dit mia, mais tu te dis c'est combien. Mia, tu vois, c'est du sheng. Le nom des légumes je ne les connais pas en anglais ni dans leur swahili* ».

Tout comme Viviane, Marie illustre les différences entre kiswahili congolais et kiswahili kényan à partir d'exemples de termes qui ont conduit à une certaine confusion. Par exemple, les termes

« acheter » et « vendre » ont des significations différentes dans ces deux formes de kiswahili au Congo et au Kenya. Le terme « kununua » (acheter) en kiswahili standard et « vendre » en kiswahili congolais ne correspond pas au niveau de langue d'une interaction dans le territoire socialement marqué du marché. Il faut noter que les classes moyennes supérieures kényanes fréquentent plus facilement les supermarchés des mall. En effet, Marie met en évidence l'écart entre l'institutionnalisation du kiswahili standard et son usage dans les interactions quotidiennes en particulier dans les interactions commerciales d'espaces populaires comme le marché (Wairungu, 2014). Dans l'interaction marchande qu'elle décrit, le sheng fait figure de la véritable langue urbaine « utilisée partout » qui se distingue des langues officielles, que sont l'anglais et le kiswahili standard. Pour cette étudiante, c'est la non-maîtrise de cette langue urbaine — et non pas celle de l'anglais, circonscrit au milieu scolaire — qui a constitué un obstacle majeur à son insertion urbaine, car c'est la langue du quotidien, qui permet le contact, les interactions, les négociations, etc. Par ailleurs, ce qui est notable dans ces propos est la difficulté de Marie à distinguer le kiswahili kényan et le sheng tant les usages de « leur swahili » sont proches. En effet, lors des entretiens, cette difficulté de distinction a été soulevée. Les migrants congolais avaient, par exemple, tendance à nommer le sheng, kiswahili kényan tandis que ce dernier faisait davantage référence à leur conception du kiswahili standard. Néanmoins, l'une des instances de distinction de ces deux langues urbaines est la fragmentation sociale qu'elles sous-tendent. En effet, le sheng, à l'image « d'autres parlers africains » comme le nouchi en Côte d'Ivoire, est « un identifiant de groupe » puissant représentant des cultures citadines, jeunes, masculines et populaires tandis que le kiswahili kényan est davantage utilisé par les membres externes du groupe et que le kiswahili standard est une langue scolaire et des personnes âgées (Bosire, 2006 ; Dodo et Allou, 2020). Pour les jeunes hommes congolais (et femmes dans une certaine mesure), qu'ils soient kiswahiliphones ou non, inscrits par leurs pratiques et par leurs lieux de vie dans les zones populaires de la métropole fragmentée, l'apprentissage et la maîtrise du sheng accompagnent le processus identitaire de nairobisation et leur inscription dans des identités citadines nairobiennes spécifiques.

2.2.3 — Le sheng, la langue d'une identité citadine spécifique

Les rapports de pouvoir au sein des espaces urbains populaires de Nairobi font du sheng le marqueur d'une culture urbaine spécifique. Les migrants congolais naviguant dans ces territoires doivent l'apprendre dans la mesure où il s'agit de l'une des modalités de leur insertion urbaine, et ce, notamment dans une « économie de la débrouille ». En effet, les positionnements sociaux des individus façonnent les citadinités, les diverses manières d'être en ville puisqu'« à chaque groupe de citadins correspond une forme de citadinité » (Gervais Lambony, 2003).

Symbole des cultures urbaines jeunes et hybrides, le sheng est associé à une « lugha ya mtaa » [langue de la rue][61], corollaire d'une certaine « street smartness », à une « langue de jeunes »,

[61] Le nouchi, « un parler urbain » ivoirien mélange de français, de dioula et d'autres langues ivoiriennes et européennes telles que le baoulé, le bété, l'anglais et l'espagnol, ainsi que le sheng ont été développés par des enfants des rues, des jeunes déscolarisés et furent longtemps associés à des « voyous » (Dodo et Allou, 2020 ; Boutin et N'Guessan, 2015). Toutefois, ce n'est plus le cas et elles sont aujourd'hui davantage associées à des pratiques langagières innovantes, symbole de la vitalité et de la créativité des citadins transformant les espaces urbains.

à un « lifestyle » celui des « matatu operators » reflété par la musique (voir figure 5), l'habillement, la danse, etc. (Bosire, 2006 ; Karanja, 2010). Son apprentissage joue un rôle crucial dans la formation des identités citadines des jeunes migrants congolais des quartiers populaires de la capitale. On avait, en effet, souligné la jeunesse de la cohorte (entre 20 ans et 35 ans) en introduction. En sa qualité de « marqueur identitaire » collectif, le sheng détermine « les pratiques, les représentations et le rapport à la ville » constitutive des citadinités et symbolise l'appartenance à ce groupe social défini par le genre (des hommes), la classe (pauvre) et l'âge (jeunes) (Bosire, 2006). Cette appartenance transcende les divisions ethniques et met en évidence l'éclosion d'une identité nairobienne partagée (Karanja, 2010). Comme le souligne Mata Barreiro (2004), le concept « d'identités urbaines » est composé de « l'identité que la ville se forge et le degré d'appropriation et d'identification de ses habitants ». Cette « intériorisation de l'identité urbaine » à partir de formes d'appropriation et d'identification issue de l'apprentissage du sheng est permise d'une part par le capital social construit par les migrants congolais, indépendamment de leur origine régionale, auprès des populations locutrices du sheng qu'ils côtoient dans leur voisinage (lieux de vie), dans les interactions quotidiennes, dans les activités génératrices de revenus et d'autre part par la navigation quotidienne de la ville (à travers l'usage des transports publics par exemple).



Figure 5 - Le « matatu » des jeunes.

Au cœur d'une véritable « matatu culture », il se caractérise par la présence de graffitis, l'usage exclusif du sheng, la diffusion de clips de rap avec une musique très forte afin d'attirer les jeunes.

Source: https://edition.cnn.com/travel/article/matatu-culture-nairobi/index.html

Comme le souligne l'étude de Bartoo (2009) sur les apprentissages linguistiques d'adolescents réfugiés somaliens à Eastleigh, « language change is dictated by the social networks at play and domains of practice ». Eudes explique par exemple son apprentissage du sheng par le capital social développé, sa navigation des espaces urbains, car « [il est] avec les gens de la rue » ce qui met en lumière le caractère foncièrement territorial de cette langue. De même, Saïd attribue cet apprentissage

aux relations sociales développées dans le voisinage de son quartier populaire dans un contexte où le kiswahili n'y constituait pas une langue de communication. En reprenant l'idée des « zones d'estuaire », l'apprentissage et la pratique du sheng dans ces espaces permettent ainsi d'abaisser la frontière entre nouveaux nairobiens (les migrants congolais) et anciens nairobiens. Saïd se félicite d'avoir réussi à maîtriser le sheng en 6 mois au point qu'il peut « maintenant totalement s'exprimer en sheng », mais aussi d'en connaître les subtilités et de participer, dans une certaine mesure, à ses innovations micro-locales. Ainsi, les identités citadines nairobiennes particulières, dans lesquelles s'insèrent ces migrants congolais issus des quartiers populaires par le sheng, sont construites socialement par une socialisation entre les pairs grâce à la construction et à l'entretien de liens sociaux (Bosire, 2006). Ils se déploient à l'échelle du quartier dans la mesure où la capacité d'invention de cette langue est territorialement circonscrite comme le souligne Dorcas. Elle note à ce titre les distinctions sociospatiales du sheng où il est « different in every locality (…), the sheng from lavinghton is lavinghtonish and the sheng from umoja is umoja-ish ». Ces distinctions territoriales peuvent parfois se manifester à l'échelle de la rue. En effet, outre les enjeux de distinction identitaire entre villes que produisent « les parlers urbains » tels que le sheng, ils produisent à l'échelle de la ville — lieu de brassage et de contrastes — des microlieux qui peuvent être hiérarchisés suivant l'expérience vécue des citadins (Dodo et Allou, 2020).

Le rapide apprentissage du sheng par Saïd est dû à sa présence, ses interactions, son appropriation de l'espace public a contrario de Dorcas. Née dans les espaces populaires, cosmopolites (Kayole puis Pipeline) et multilingues de la capitale où le français et le lingala de la maison côtoyaient l'anglais scolaire, ainsi que les sheng et les autres langues locales entendues dans la rue qu'elle pouvait aisément identifier, Dorcas estime ne pas maîtriser le sheng. Cette disparité entre Dorcas et Saïd est liée à des enjeux de genre puisque les femmes sont moins présentes dans l'espace public. En effet, la maîtrise de cette langue volatile suppose une présence accrue dans l'espace public. Le sheng est associé à une construction masculine des identités citadines fondée sur une domination de l'espace public et le « lifestyle » auquel il est associé par les médias reflète ces masculinités (Wairungu, 2014 ; Bosire, 2006). En ce sens, le sheng constitue une infrastructure culturelle et sociale modelant une forme genrée d'un certain citadin nairobien dans laquelle s'insèrent les migrants congolais. Elle conduit à des négociations et repositionnements identitaires qui sont au cœur de la condition diasporique.

Saïd avance que même si cette transition à une identité spécifique de nairobien par le truchement du sheng lui a permis d'assurer son insertion professionnelle, elle a en même temps conduit à une forme d'acculturation et des conflits identitaires :

> « *Avant ce n'était pas facile d'échanger avec les musiciens kenyans, mais maintenant c'est plus facile. Tu as un Kényan qui communique [en sheng] avec les musiciens kényans. C'est le sheng qui a tout changé et j'ai essayé un peu de m'oublier, de melt, de ne plus être vraiment congolais. Quand tu es un congolais, tu t'habilles en congolais, tu te comportes en congolais, tu parles en congolais et ça crée du conflit avec les kenyans. Le congolais il a une autre appréciation et quand tu vas dans un nouveau monde et c'est toi que les gens voient plus alors qu'ils ont été dans ce monde depuis beaucoup plus longtemps, cela te crée des petits problèmes* ».

La maîtrise du sheng, et non celle des autres langues officielles, a été cruciale pour trouver sa place dans le monde professionnel. Outil de communication efficace dans un contexte où il lui était « difficile d'échanger avec les musiciens », le sheng est devenu un fondement de son appartenance aux identités nairobiennes, de son insertion dans le tissu urbain, social et culturel de la capitale. Ce, au prix d'un processus d'acculturation qui l'a obligé de « *melt* », de « se faire oublier » et que la visibilité de son altérité ethnique ne permettait pas — du fait de l'habillement, le langage, un certain type de comportement jugé négativement auprès de ses pairs — avant cet apprentissage du sheng. Le sheng et le capital social qu'il permet de développer par sa maîtrise permettent dès lors de diminuer la frontière entre « eux » et « nous » et d'amener à un processus de (re) construction identitaire qui est au cœur de la définition de la condition diasporique et de l'expérience de l'exil. L'identité nairobienne produite par les migrants congolais à partir de cet apprentissage du sheng est ainsi fondée sur la fluidité et l'hybridité.

Ce processus de repositionnement identitaire de participation à la formation des identités citadines nairobiennes par le sheng, n'est pas réservé aux seuls migrants congolais des quartiers populaires et naviguant dans les zones d'estuaire. Bien que le sheng soit un « sociolect » façonné par des enjeux de classe, il est adopté par des jeunes venant de toutes les classes sociales ce qui accentue son statut de marqueur d'une culture urbaine spécifique, celle de jeunes[62] (Karanja, 2010). À leur arrivée à Nairobi, les étudiants congolais privilégient l'apprentissage de l'anglais dans les nombreux centres de langues avant de rejoindre les bancs des universités. À la différence de Saïd, Eudes et Esdras naviguant dans les quartiers populaires, ces étudiants congolais dont la mobilisation de ressources sociales se construit davantage dans le confinement des campus universitaires, n'ont pas ce besoin impérieux d'apprendre le sheng pour assurer leur insertion dans le tissu urbain immédiat du voisinage. Néanmoins, le sheng est avant tout « *an urban youth commodity [that] symbolized the high life of the city, the cool, the sophisticated, street smartness* », marquant l'appartenance à la capitale et à une identité de groupe linguistique et culturelle distincte des générations antérieures (Bosire, 2006 ; Karanja, 2010). Le sheng est le symbole des identités citadines jeunes et contribue à la construction d'une nouvelle identité sociale. Ce faisant, il fracture de manière générationnelle le groupe des migrants congolais (Wairungu, 2014).

C'est dans la salle de classe que Précieux s'est confronté au statut du sheng en tant qu'outil de socialisation des jeunes (Wairungu, 2014) :

> « *Je n'ai pas eu à apprendre le sheng du Kenya. Je connais des mots, mais qui ne sont pas vraiment appropriés. Ce sont mes collègues de classe qui utilisent ce type de mots. Ils me donnent le mot et je dois dire ça à quelqu'un et ensuite quand je dis ça je suis dans la merde et tout le monde rigole* ».

[62] À titre de comparaison, le nouchi est parlé par des populations de couches sociales différentes et a gagné ses lettres de noblesse auprès même des « hautes classes sociales urbaines ». Ainsi, il est employé par des urbains de tout âge tandis que le sheng demeure socialement marqué en tant que langue de jeunes (Dodo et Allou, 2020). En effet, la notion de jeunesse est mouvante et dans le contexte africain et ivoirien, plus spécifiquement, elle tend à s'allonger. Boutin et N'Guessan (2015) montre par exemple que des individus âgés d'une cinquantaine d'années continuent à s'exprimer en nouchi.

Contrairement à la catégorie difficile définissable des « débrouillards » en contact régulier avec leur voisinage kényan, Précieux, évolue dans un milieu essentiellement universitaire, auprès des étudiants congolais et internationaux, circonscrit à son campus situé à Nairobi West, au cœur d'un quartier résidentiel de forte densité situé au sud-ouest du CBD. Cependant, dans la salle de classe, le sheng est utilisé par ses camarades kényans comme un élément de « community building », de « socialisation entre les pairs », de défiance vis-à-vis de l'autorité qui permet l'incorporation ou le rejet du groupe (Wairungu, 2014). Bien qu'il connaisse quelques mots « inappropriés » de sheng (appris par ses camarades dans le cadre d'une socialisation par les pairs à des fins de moqueries), sa méconnaissance de cette langue urbaine façonnant les cultures jeunes et les identités citadines le place dans une position ambiguë entre inclusion et exclusion. En effet, en tant qu'outil de « negotiation of distinctiveness [and] desire for modernity » parmi les jeunes et de promotion de la solidarité de groupe, le sheng produit cette frontière entre le « eux » et « nous », entre différents groupes sociaux et donc différents types d'identités citadines auxquels participent les migrants congolais de diverses générations.

En somme, l'apprentissage du sheng, sa maîtrise, sa capacité à se l'approprier et à la créer par leurs apports culturels engage pleinement les migrants congolais dans leur insertion dans le tissu social et urbain de la capitale par la construction et le maintien de liens sociaux avec leur entourage citadin nairobien (constructions de formes de solidarité, de convivialité, de socialisation entre les pairs, etc.), et la production de nouvelles expressions et imaginaires (Canut et Guellouz, 2018). Devenir locuteur du sheng, pour une catégorie de ces migrants congolais qui se caractérise par les positionnements sociaux que sont l'âge, le genre, la classe, est constitutif du processus de reconstruction identitaire qu'est la transformation en Nairobien(ne)s. Ce, aux côtés des apports culturels, des identités individuelles et collectives qui traversent les frontières avec ces hommes et ces femmes et qui influencent la production culturelle et sociale de la ville (Karanja, 2010). In fine, les migrants congolais participent à la remise en cause des idéologies linguistiques de l'État-nation aux côtés des autres citadins nairobiens (Karanja, 2010 ; Canut et Guellouz, 2018).

Cette identité citadine nairobienne unique façonnée par le sheng côtoie une autre figure citadine, celle du « *hustler* » qui façonne les représentations, les imaginaires et les espoirs de la réussite en ville, dans laquelle se projettent les migrants congolais. Des productions cinématographiques à l'image de « Nairobi Half Life » (voir figure 5 ci-dessous) ont sublimé cet imaginaire urbain de la « *hustle culture* » dont la pratique du sheng est un pré-requis identitaire. On suit son héros Mwas, un jeune migrant de l'intérieur qui rêve de devenir acteur. Arrivé dans la métropole, il se confronte à sa dureté et est contraint de survivre en rejoignant un gang. Il fait l'expérience d'une vie faite de rapine, de la violence et la corruption de la police sans jamais oublier son rêve de comédie.

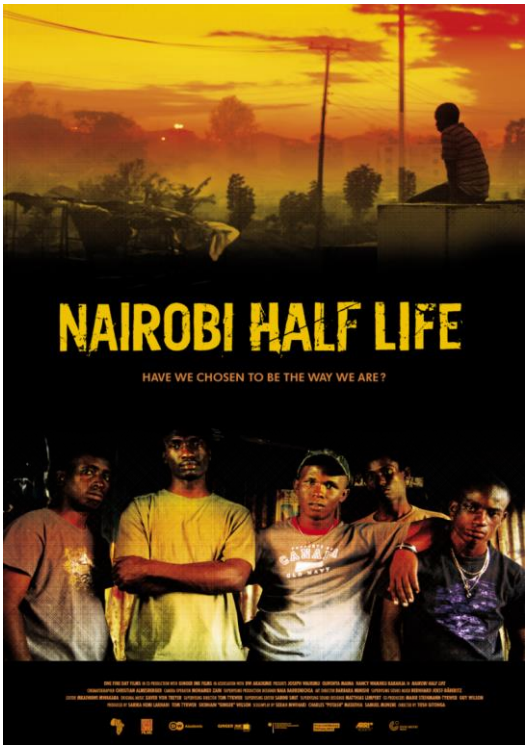


Figure 6 - Affiche du film, « Nairobi Half Life », de David Gitonga (2012)

Source : https://www.cine-feuilles.ch/film/4431-nairobi-half-life

Bien qu'à l'image de Mwas, la plupart des migrants congolais relatent l'épreuve du dépouillement par des « bandits » et leur participation active à la « hustle culture » en tant qu'expérience urbaine partagée, rares sont ceux qui ont suivi sa trajectoire dramatique. Les résultats de l'enquête sur les migrants congolais ont surtout mis en lumière l'existence et la projection dans des figures multiples d' « *hustler* », moins mis en avant par la littérature académique et par les productions audiovisuelles.

2.3 — Le « hustler » et ses imaginaires urbains

2.3.1 — La naissance du « *hustler* » nairobien dans la « capitale du business »[63]

À la différence du locuteur du sheng, le « *hustler* » est une figure clé des identités citadines nairobiennes qui transcende les classes sociales et les générations. Le « *hustler* » est celui qui se démène, qui lutte « *to get by* » afin d'assurer sa survie quotidienne en ayant recours à des pratiques informelles de génération de revenus, souvent à la marge de la légalité. Les activités pratiquées par ces « *hustler* », dans un contexte d'incertitude et de précarité, sont diverses allant du commerce de rue à l'offre de services en passant par le petit entrepreneuriat, etc. Cette figure citadine est liée au développement de l'informalité[64]. Dès 1972, un rapport de l'organisation internationale du travail

[63] Entretien de Dovis, le 16/06/21, Garden City mall, Nairobi.

[64] On doit le terme d'informalité à l'étude de référence de Keith Hart (1973 cité par Thieme et al, 2021) dans le contexte ghanéen. Toutefois, il a par la suite critiqué l'usage de son propre terme du fait de sa dimension fixiste et binaire dressant une frontière entre formel et informel. En effet, dans un contexte mondial de précarisation

soulignait le développement d'un secteur économique urbain non régulé au Kenya (Thieme et al, 2021). Ce développement de l'informalité dans le pays est étroitement lié aux enjeux de précarisation économique issus de choix politiques post-indépendance, tel que le manque de politiques publiques visant la création d'emploi, les crises géopolitiques des années 1970 qui ont affaibli des économies africaines fondées sur les exportations de matières premières, et une urbanisation rapide soutenue par un fort exode rural entravant l'absorption de cette main-d'œuvre (Thieme et al, 2021). Le secteur se développa dans les années 1980 et fut désigné par l'expression « *jua kali* » (soleil chaud en kiswahili) en raison de la présence de ses activités dans la rue (voir figure 6) . En effet, la mise en œuvre des politiques d'ajustement structurel par les institutions financières internationales et les politiques néolibérales de « *deregulation, liberalisation and privatization* » subséquentes ont conduit à l'aggravation des conditions socio-économiques (Ferguson, 2006 cité par Thieme, 2021). Cette situation contribua au développement du secteur et à l'émergence de cette figure citadine. Néanmoins, il convient de souligner que d'un point de vue académique, c'est l'étude de Loïc Wacquant sur les ghettos américains dans les années 1990 qui popularisa le terme de « *hustler* » afin de désigner cette figure de la survie[65].



Figure 7 - Vente de vêtements de sport au bord de la route, Oloitoktok Road

Source : Ramata N'Diaye, 2 juin 2021

Toutefois, la figure du « *hustler* » n'est pas circonscrite aux seules zones urbaines kényanes. Dans d'autres capitales africaines, et à Kinshasa plus particulièrement, le développement du secteur informel donna naissance à d'autres figures du « *hustler* ». À Kinshasa, il prend le nom du « débrouillard ». La figure du débrouillard se popularisa sous le régime kleptocratique de Mobutu qui se caractérisa par la déliquescence économique et l'apparition d'une économie parallèle organisée

généralisée et de forte croissance des inégalités, les délimitations entre formel et informel sont particulièrement floues.

[65] Wacquant (1992) définit les « *hustlers* » comme des individus, issus du ghetto, qui s'engagent dans des formes d'activité illicite pour naviguer les limites imposées par la pauvreté, le chômage et le racisme systémique. Cette figure a été magnifiée par le rap.

autour de circuits personnels (Owen, 2016). Cette situation contribua à générer un « esprit de la débrouille », où la transgression de normes sociales était socialement admise, et encouragée par les plus hauts sommets de l'État (Ayimpam, 2014 ; Owen, 2016). L'article 15 « Débrouillez-vous pour vivre ! », une expression populaire des rues kinoises correspondant à un article inventé de la constitution, symbolise cet imaginaire de la débrouille (Owen, 2016). Immortalisé dans les années 1980 dans la célèbre chanson de Pépé Kallé « Article 15 Beta Libanga » [Article 15 — casser la pierre], la figure du débrouillard à l'image du « *hustler* » nairobien est celui qui est parvenu à maîtriser cet « art de se tirer d'affaire, de faire face à la crise, de bricoler, de trouver des solutions avec ce qu'on a sous la main » (Ayimpam, 2014). Tout comme à Nairobi, la figure du débrouillard est un marqueur d'identité citadine à Kinshasa. En outre, la débrouille n'est pas réservée aux seules couches populaires et paupérisées, mais transcende les classes sociales et les pousse à la nécessité d'établir des « side business ». Ainsi, la vaste majorité des migrants congolais rencontrés au Kenya, indépendamment de leurs conditions socio-économiques, étaient engagés dans ce type de pratique de la débrouille lorsqu'ils étaient au Congo.

L'aventurier, qu'on a décrit au chapitre précédent, représente dès lors une sous-catégorie du débrouillard qui a engagé un déplacement physique. Autrement dit, l'aventurier est une figure migratoire tandis que le débrouillard congolais et le « *hustler* » nairobien sont des figures typiquement citadines. Dans ce développement, il s'agira de montrer comment ces différentes figures (le débrouillard congolais, l'aventurier, le « *hustler* » nairobien) s'entrelacent pour façonner les créations identitaires des migrants congolais confrontés à un nouvel environnement urbain et social, celui de « l'ici » nairobien. En effet, leurs expériences urbaines dans la « capitale du business » les exposent dès lors à une conception locale de la débrouillardise représentée par la figure du *« hustler* » nairobien à laquelle ils se mêlent et s'identifient dans le cadre de leur processus social et identitaire de nairobisation. En effet, le « *hustler* » est défini par Thieme et al (2021) comme « *a narrative and set of urban practices and positioning* » ce qui met en exergue la dimension identitaire inhérente à ce phénomène social.

Éloigné des connotations négatives de ses origines associées à l'économie du hustling requérant la tricherie, l'escroquerie, la manipulation — représenté par exemple par la figure ambivalente du frappeur congolais — et en certains cas le recours à la violence, la représentation construite du « *hustler* » nairobien permet un positionnement social positif (Wacquant, 1998 cité par Di Nunzio, 2019 ; Thieme et al 2021). A Nairobi, elle se constitue même en un symbole de résistance politiquement mobilisable[66]. Ainsi, dans ce contexte de réappropriation symbolique et matérielle, le « *hustler* » est cette figure à l'énergie inépuisable qui, au quotidien, fait œuvre de créativité, de résilience, d'une « *street smartness* » qui lui permet de saisir la moindre opportunité, d'une grande adaptabilité dans un contexte néolibéral marqué par la précarité et de fortes inégalités (Di Nunzio, 2019 ; Thieme et al, 2021). En effet, dans la capitale kényane, les jeunes et leurs cultures urbaines populaires façonnant les identités citadines se sont réappropriés, par le biais de la musique (le rap notamment), cette figure du « *hustler* »

[66] Plus récemment, lors de la dernière campagne présidentielle en 2022, cette figure eut une résonance politique en ce qu'elle fut utilisée par l'un des candidats, William Ruto, devenu président qui s'est proclamé « l*eader of the Hustler Nation* » et s'est qualifiée lui-même *« d'hustler* ». Dans ce slogan visant à mobiliser un électorat populaire, il s'agissait de se présenter comme le défenseur des « *hustlers* » c'est-à-dire des travailleurs, des « petits », face aux dynasties associées aux classes dirigeantes et privilégiées et représentées par ses opposants Uhuru Kenyatta et Raila Odinga.

pour construire de l'appartenance (Ogone, 2014). Il s'agit de faire sens de leur condition urbaine à l'échelle individuelle, dans le dessein de retrouver une capacité d'agir dans un univers social contraignant et sous pression, mais aussi à l'échelle collective en construisant une représentation commune positive d'une identité citadine nairobienne valorisée et valorisante à laquelle ils s'identifient et dans laquelle ils peuvent se projeter et se réinventer (Ogone, 2014 ; Thieme, 2018).

Les migrants congolais interrogés reconnaissent les caractéristiques positives attachées à la figure du « *hustler* » nairobien. À la question qu'est-ce qu'être nairobien, les réponses bien que variées se sont centrées avant tout sur cette figure entrepreneuriale représentative des identités citadines. Le citadin de Nairobi était alors cet individu affairé, constamment engagé dans des activités commerciales. Yann, originaire de la capitale congolaise, par exemple l'associe au débrouillard kinois dans un univers au rythme rapide et aux compétences associées à la « street smartness » (activité constante, adaptabilité, recherche active de moyens de subsistance) :

> « *Un Nairobien c'est quelqu'un qui se débrouille, tout comme un Kinois. C'est quelqu'un qui doit être actif, qui doit s'adapter, car ici tout est vite. Quand tu es lent, tu rates beaucoup de choses. Un Nairobien c'est quelqu'un qui sait chercher l'argent et qui est trop actif* ».

Elie définit l'identité citadine nairobienne en la particularisant vis-à-vis de ses expériences urbaines passées d'un parcours d'aventurier qui « s'est beaucoup déplacé ». Celle-ci se caractérise par un environnement dynamique, mouvementé, exigeant, très compétitif. Il s'agit d'une ville tournée vers le succès économique et au rythme effréné, symbolisé par le rapport au temps et à l'argent. Par ailleurs, il met en lumière la nécessité d'indépendance qui va de pair avec un certain individualisme qui correspond, selon lui, au mode de vie nairobien :

> « *Presque toutes les villes où j'ai essayé d'être spectateur, il y a certaines choses qui les caractérisent. Par exemple, ici à Nairobi, on se hâte, on court avec le temps, il faut faire tout pourvu qu'on puisse gagner quelque chose. Au niveau de chez nous, je dirai que papa/maman nous loge, ils nous amènent la provision. Mais ici il suffit que vous ayez 18 ans et tu dois aller chercher la vie* ».

Saïd reprend à son compte cette métaphore de la course que j'ai abondamment entendue dans la description des identités nairobiennes. Il insiste notamment sur la valeur cardinale qu'est la recherche de profit dans les définitions des identités citadines nairobiennes et la capacité du « *hustler* » de saisir toutes les opportunités qui se présentent pour atteindre ses fins. Ce, même au détriment des autres ce qui rejoint les jugements proférés à l'encontre d'une figure négative du débrouillard congolais, le frappeur : « Un Nairobien, je dirais que c'est un opportuniste, c'est quelqu'un qui court derrière l'argent, qui ne voit qu'argent, argent et argent ».

Les descriptions des identités citadines représentées en la figure du « *hustler* » se déploient ainsi sous l'angle de la distance (répulsion) et de la proximité (admiration, identification). En effet, cette définition est fortement liée à l'image matérielle et symbolique de Nairobi décrite comme la capitale du business. 1re économie d'Afrique de l'est et 7e d'Afrique, le Kenya attire un flux important d'investissements directs à l'étranger et l'implantation de multinationales du fait d'un bon environnement des affaires. Celui-ci est soutenu par les politiques de dérégulation ainsi que par la stabilité politique

dans une macro-région politiquement instable. Cette situation favorable fait de Nairobi, la capitale du business.

L'identification à ses cultures urbaines offre la possibilité aux migrants congolais de rêver, qu'importe leurs conditions socio-économiques et les conditions de migration, une mobilité sociale et une insertion dans les imaginaires de la globalisation et de son « ailleurs » fantasmé à la différence des espaces laissés derrière eux. En effet, désirer faire partie des « globaux » n'est pas réservé à la seule catégorie des étudiants ; il s'agit davantage d'un imaginaire à portée de tous. Cette image de la capitale est appuyée politiquement par les projets de développement urbain reposant sur l'acquisition du statut de « world class city » dont on retrouve l'idéologie de développement néolibérale et l'esthétique moderniste (voir figure 6) dans les images du plan directeur de développement national Vision 2030 (Watson, 2014 ; Smith, 2019).



Figure 8 - The « City of glass », une banque à l'esthétique moderniste dans le quartier de Kilimani

Source : Ramata N'Diaye, mai 2021

Adopté par le gouvernement Kibaki en 2008, ce plan directeur, associant étroitement les bailleurs de fonds internationaux et plusieurs catégories d'acteurs aux intérêts divergents, est une stratégie afin d'attirer les investisseurs internationaux à partir de la construction d'infrastructures monumentales, des « projets phare » à l'instar du « grand projet de parcs d'entreprises « Konza », « l'autoroute Thika », la « Ville du Rail » ou encore le « corridor LAPSSET » (Bon, 2020).

Ainsi, les créations identitaires façonnant la condition diasporique qui ont caractérisé l'expérience des migrants congolais à Nairobi sont le fruit des apports des espaces socioculturels laissés à travers la figure du débrouillard (« le foyer »), la confrontation et l'insertion dans les identités citadines nairobiennes à travers l'identification à la figure du « *hustler* » (« ici » nairobien) et la projection dans des imaginaires globalisés (« ailleurs ») que le contexte local politique et urbanistique permet de faire émerger.

Cette construction matérielle et symbolique d'une identité citadine nairobienne au business triomphant par les institutions est réappropriée par le bas, dans les discours des migrants congolais. Par exemple, Eudes décrit les identités citadines nairobiennes en ces termes :

> « *Être nairobien c'est quelqu'un qui a de la connaissance sur beaucoup de matières, spécialement dans la technologie, quelqu'un qui s'y connaît mieux, qui est ouvert à l'extérieur et qui a des contacts à l'extérieur. Un Nairobien s'habitue facilement à une vie de l'extérieur. Il ne peut pas être épaté par une autre ville, comme en Europe, par quelqu'un qui vient d'ailleurs. Il connaît aussi au niveau de la vie sociale, il ne peut pas être intimidé par la vie extérieure. C'est une ville stratégique en Afrique Nairobi, c'est parmi les villes où les gens sont évolués et où les gens ne sont pas intéressés par la vie des autres. Ils sont intéressés par leur vie et celle de leur famille. L'autre, ce qu'il fait c'est son problème, c'est sa vie. C'est ça Nairobi pour moi* ».

Les avancées technologiques et la position économique placent le citadin nairobien (imaginé) d'égal à égal avec un mode de vie européen, fondé sur le cosmopolitisme, l'ouverture aux autres et l'accès à des modes de vie globalisés. Cette situation d'égalité, au sein de rapports Nord/Sud structurellement inégalitaires, et de réussite économique, entraîne une confiance en soi qui construit des imaginaires urbains très positifs malgré les difficultés socio-économiques auxquelles ils se confrontent. Pourtant, la littérature sur les migrants en ville, en décrivant traditionnellement les métropoles d'accueil des migrants sous l'angle de leur dureté et hostilité[67], avait passé sous silence l'importance de ces imaginaires urbains. Bien que Nairobi représente les embûches de la ville néolibérale, la métropole incarne « la ville des possibles », l'espoir d'une réussite que la figure du « *hustler* » symbolise. En effet, au-delà des enjeux de survie, devenir nairobien, s'insérer dans l'identité citadine de « *hustler* » représente pour les migrants congolais les possibilités d'une insertion dans les modes de vie offerts par la globalisation (Doré, 2010). Cette vision enchantée de la vie nairobienne associée à des modes de vie de « l'ailleurs » globalisé des pays riches qu'établit Eudes est en lien avec cet individualisme capitaliste qui caractérisait le développement, la modernité et qui est loué comme source de développement. Elle correspond, in fine, à l'image idéalisée et projetée de la vision 2030, d'une ville du futur qui rivaliserait avec les villes globales du Nord qui est réappropriée par les citadins nairobiens, qu'ils soient congolais ou non (Smith, 2019). Néanmoins, cette ville du futur construite symboliquement, par les représentations et à laquelle on aspire avec anxiété en raison de ses imaginaires de mobilité sociale est matériellement loin de portée pour la vaste majorité des « *hustlers* » nairobiens et des migrants congolais qui s'identifient à cette figure citadine (Smith, 2019).

[67] Il faut noter qu'un pan récent de cette littérature s'intéresse à la fonction d'accueil des métropoles dans un contexte de durcissement des politiques migratoires à l'échelle globale. Ce, notamment à travers la notion équivoque et dépendante des contextes locaux de « ville-sanctuaire » (Paquet, 2017). Aux États-Unis, par exemple, il s'agit de municipalités ou de localités qui ne soumettent pas aux exigences des politiques d'immigration nationale à l'image de New York ou de San Francisco (Paquet, 2017). Derese Kassa (2018) dans son étude ethnographique sur l'insertion des réfugiés éthiopiens à Nairobi et leur droit à la ville qualifie par exemple la capitale kényane de ville-sanctuaire pour les réfugiés de toute la sous-région mettant en avant sa fonction d'accueil et de protection. Il montre toutefois les contradictions existantes entre les politiques d'accueil proclamées par les cadres juridiques nationaux et internationaux (droits politiques des réfugiés) et leur application par le bas.

2.3.2 — S'identifier à la figure du *« hustler »* nairobien

Malgré ces contraintes et ces exclusions, l'identification à la figure du « *hustler* » représente, pour tous les citadins nairobiens, cet espoir de mobilité sociale définie par Riano et al (2022) comme « *the movement in time of individual, families, or other social units between positions of varying advantage in the system of social stratification of a society* ». Cet « *ethos of material success* » diffusée par les canaux médiatiques et culturels façonne les constructions identitaires des migrants congolais en produisant l'investissement d'une identité fondée sur la résilience, l'optimisme, la détermination face aux pièges d'une vie dans une capitale impitoyable, dans laquelle aucune baisse de garde n'est toléré puisque « to sneeze is to loose » (Ogone, 2014).

Il est nécessaire de souligner que la capitale produit de multiples figures de « *hustler* ». En effet, la figure du « *hustler* » n'est pas une figure unifiée, ce qui va à l'encontre de sa description initiale l'associant aux seuls espaces populaires. Par ailleurs, l'idéal de mobilité social qu'elle sous-tend se confronte à certaines limites structurelles telles que les conditions socio-économiques de départ ou encore le genre. Afin de montrer cette pluralité, j'exposerai les trajectoires différenciées d'identifications à la figure du *« hustler »* de Samuel, Marie, Viviane et Sarah qui se distinguent par leurs positionnements sociaux : genre, classe, catégorie socioprofessionnelle, âge.

Pour les migrants congolais parmi les plus précaires, à l'image de Samuel, cette identification à la figure du « *hustler* » nairobien se déploie particulièrement dans l'espace du CBD qui est le lieu de toutes les opportunités commerciales (voir figure 9 ci-dessous) en ce qu'il est « *a cluster of places of necessity* » (Nyamai et Schramm, 2023). En effet, à l'image du centre-ville d'Addis où se déploie les « *aradas* » en devenir, le CBD constitue un « lieu de nécessité » pour les « *hustlers* » compte tenu de sa concentration en ressources symboliques et matérielles (Di Nunzio, 2019 ; Nyamai et Schramm, 2023 ; Thieme, 2018).



Figure 9 - Une rue « busy » du CBD, le lieu des opportunités commerciales.

Source : https://www.pulselive.co.ke/news/outer-ring-road-why-nairobi-was-at-a-standstill-today-morning/46te10

Développé historiquement par le zonage colonial en une zone commerciale ségréguée, le CBD fut réapproprié par les populations africaines à l'indépendance. Après avoir subi de multiples transformations liées au développement du secteur informel et à des enjeux sécuritaires depuis les années 1990, le CBD est aujourd'hui l'espace incontournable d'exercice des activités des «*hustlers* »[68] qui ont accès à leurs clients, aux différentes opportunités de générations de revenus à travers l'occupation et l'appropriation des espaces publics (voir figure 9) et la construction de liens sociaux. Ces « *hustlers* » tirent profit des ressources liées à l'accessibilité et à la proximité de ce lieu de nécessité dans un contexte où le développement urbain a conduit à la production inévitable d'un centre et de périphéries (Nyamai et Schramm, 2023). Dans son choix de logement accompagnant son insertion professionnelle, Fily soulignait par exemple l'importance de résider près du CBD ou d'y être bien connecté par les transports afin d'avoir accès aux studios d'enregistrement concentrés dans cet espace et qui proposent des prix plus abordables que dans les périphéries. En effet, à Nairobi, l'accès à l'emploi est particulièrement difficile pour les habitants des quartiers populaires en raison du fort *« spatial mismatc*h » de la capitale ce qui induit le choix d'un lieu de vie dans les « *inner city informal settlements* », au plus proche des emplois, au détriment d'une meilleure qualité de vie en matière environnementale et d'accès à des services (Nakamura et Avner, 2021).

Samuel, depuis le quartier populaire et non planifié de Kayole situé dans les eastlands, s'y rend par exemple quotidiennement en combinant l'usage des transports publics à la marche, dans le but d'avoir accès à des cops (des tâches payées à la journée), mais aussi pour y faire des rencontres susceptibles de lui donner accès à des opportunités. En effet, à Nairobi, la vaste majorité de la création de nouveaux emplois se situe dans l'économie informelle (Mwau et Sverdlik, 2020). Samuel y vend notamment ses services de traduction en français et des cours de français ou de lingala (à destination des co-nationaux). Il décrit ainsi le CBD comme l'espace du cosmopolitisme et des opportunités commerciales :

> « *Le centre-ville pour moi c'est deux façons. Un lieu où vous pouvez trouver tout le monde, toutes les races, c'est un lieu de rencontre, d'opportunités. Un lieu avec beaucoup de connexions, tu peux trouver certaines opportunités. Tu peux accueillir beaucoup de choses, beaucoup de diverses cultures, car souvent… si vous prenez l'exemple d'ici en ville… tous les quartiers de Nairobi se retrouvent ici* ».

En effet, l'urbanisation et le développement rapide de la capitale ont conduit à transformer le CBD en un point nodal de transport qui dirige et orchestre les différents mouvements de circulation à travers la capitale (Nyamai et Schramm, 2023). C'est un passage obligé pour les citadins ne disposant pas de véhicules personnels et qui constituent la vaste majorité de la population. Le CBD incarne

[68] En sus, le CBD se caractérise aujourd'hui par une forte densité et une image populaire investie par le commerce formel, le semi-formel et surtout de l'informel. Ce, malgré des politiques publiques (d'embellissement) marquées par l'entrepreneurialisme urbain qui tentent de combattre cette présence de l'informalité, *« envisioned by public authorities as an untidy activit*y » dans une vision hygiéniste et développementaliste de la planification urbaine comme le montre le confinement des commerçants informels dans le marché de Muthurwa en 2007 ou encore le déplacement contraint des vendeurs de rue vers River Road (Morange, 2015). En effet, dans cette vision le CBD est censé être une vitrine du développement, attirant des capitaux (étrangers) et présenter l'image gagnante reflétée par l'existence de gratte-ciel brillants et de QG de grands groupes comme ce fut le cas sous la colonisation et les premières décennies post-indépendance (Watson, 2014 ; Smith, 2019). Les autorités cherchent alors à reconquérir des espaces précieux afin d'obtenir une position favorable « sur le marché des villes globales », ce qui s'inscrit dans le plan directeur de développement Vision 2020 (Morange, 2015 ; Bon, 2020).

Nairobi. Pour le marcheur aguerri, il est par exemple impossible de passer à côté des « *Nairobi dati* » des receveurs des matatu qui lient la ville et son identité à son centre. Se mouvoir dans cet espace central des identités citadines constitue une caractéristique du « *hustler* » nairobien issu spécifiquement des couches sociales populaires. Le concept de « spatial mobility capital » traduit la manière dont la capacité des individus à se mouvoir constitue une ressource leur permettant l'accès à des infrastructures, à de réseaux de communication et sociaux, mais aussi à des formes d'appropriation matérielles et symboliques des espaces traversés (Riano et al, 2022).

Par cette navigation physique et sociale, une relation intime se constitue entre « la signification, le lieu et l'action » et constitue l'une des manifestations de la production urbaine et de ses identités (Di Nunzio, 2019). Cette situation est au centre de la notion de « *arada* » étudiée par Di Nunzio (2019) dans un contexte éthiopien. Arada est le vieux centre-ville d'Addis qui a subi de nombreuses transformations depuis les années 1970. Aujourd'hui, il s'agit d'un territoire pauvre où navigue une jeunesse marginalisée — abandonnée par les promesses du miracle économique éthiopien — qui se démène pour survivre au quotidien dans des activités plus ou moins informelles comme celle de gardiens de parkings, de vendeurs de khat, de guides touristiques, ou encore dans des activités illicites liées à la prostitution, au trafic, au vol (avec violence), etc.

« Devenir *arada* » est un processus identitaire qui se déploie dans ce territoire du centre-ville et signifie « *the capacity of the « hustler » to make it and live smartly through a condition of marginality and exclusion* » (Di Nunzio, 2019). Il s'agit d'un statut social atteignable qui produit une forte estime de soi à partir d'un développement de qualités affiliées à la « street life » c'est-à-dire l'intelligence, l'aisance à la triche, la réactivité et la capacité à saisir les opportunités, mais aussi l'aptitude à maintenir des relations sociales et à s'insérer au sein « d'une communauté de pratiques partagées ». Néanmoins, ce processus identitaire ne constitue pas une sous-culture circonscrite au territoire du centre-ville stricto sensu, mais permet davantage de faire sens des conditions de marginalisation et d'exclusion dans lesquels sont maintenus ces acteurs. Autrement dit, il s'agit d'une conception plus large de l'urbain comme « un lieu » (a place) et une expérience producteur d'appartenances et d'identification. Ce, grâce à la mise en œuvre de pratiques spatiales spécifiques liées à la nécessité du maintien d'un réseau social : transformation des logements en lieu de rendez-vous, partage du khat, présence dans les espaces publics du centre-ville et à proximité de lieux de sociabilité, appropriation de territoires particuliers par les *« Duriye Arada* » (les « voyous »), etc. À Nairobi également, la capacité à se mouvoir et à exercer une forme de pouvoir par la présence dans les espaces publics est au cœur du processus identitaire qui conduit à l'incorporation urbaine et sociale des migrants congolais et à l'identification à la figure citadine du « *hustler* » (Riano et al, 2022). La ressource constituée par le mouvement des migrants congolais permet, à l'image des « *aradas* », la construction et la diversification de réseaux sociaux auprès de tous les citadins nairobiens puisque « l'ampleur du réseau social est liée à la capacité de mobilité » (Riano et al, 2022 ; Doré, 2010).

Samuel navigue le plus souvent autour de la place des Archives nationales, situées à la frontière entre « *Nairobi ya juu* » et « *Nairobi ya chini* ». Il s'agit d'un lieu de rendez-vous à l'intense activité commerciale et de transport particulièrement prisé des navetteurs, des consommateurs et de toutes les catégories « *d'hustlers* » (les vendeurs de rue avec des stands fixes, ceux qui proposent leurs produits

en se déplaçant, ceux à la recherche d'opportunités comme Samuel, etc.). Sa connaissance des lieux et des habitués, sa présence régulière et son occupation d'espace stratégique à l'image des « *arada* » éthiopiens, sa constante mobilité dans un quartier qu'il fréquente presque quotidiennement constituent une ressource indispensable dans sa vie de « *hustler* » nairobien (Nyamai et Schramm, 2023). En effet, cette capacité à se mouvoir lui permet de rester visible, de maintenir et de développer son réseau social construit auprès des autres *« hustlers »* ce qui lui permet d'avoir accès à des opportunités et des cops (proposition de services de traduction, guide touristique à City Market, travaux de peinture, etc.). Comme le soulignent Riano et al (2022), ces stratégies de mobilité spatiale et sociale mises en œuvre par ces*« hustlers »* découlent « *of a mastery or command over space* ».

Néanmoins, il faut souligner que les fragmentations urbaines, les fermetures spatiales d'un espace ségrégué et les conditions socio-économiques limitent fortement les processus d'appropriation urbaine à des espaces circonscrits (Bénit-Gbaffou et al, 2006). En effet, les conditions socio-économiques des *« hustlers »* restreignent leur « social mobility capital » limitant l'accès à d'autres espaces de la ville et donc à de potentielles ressources. Fried et al (2020, cité par Nyamai et Schramm, 2023) avancent, par exemple, que le citadin ordinaire nairobien, issu des quartiers populaires, n'a accès qu'à 12 % de toutes les opportunités et ressources fournies par l'espace urbain en raison de la « mono-centricity » de Nairobi autour du CBD et la fermeture des autres espaces urbains. Cette situation met ainsi en évidence des enjeux d'inégalité et d'injustice spatiales qui touchent les *« hustlers »* nairobiens bloqués dans des espaces circonscrits face à ceux et celles qui disposent des moyens matériels et physiques de se mouvoir et d'accès à toutes les ressources de la ville dans un contexte urbanistique classiste centré sur la voiture (Nyamai et Schramm, 2023). Des évènements conjoncturels comme la pandémie de covid 19 ont précarisé davantage les situations déjà fragiles de ces *« hustlers »*. Samuel souligne par exemple que le confinement, l'arrêt des activités commerciales et l'augmentation des tarifs de matatu (le tarif de Kayole au CBD est passé de 50 KES à 200 KES) ont exacerbé sa situation de vulnérabilité. Ce, dans un contexte où le transport est déjà un important poste de dépense pour les ménages puisqu'un trajet aller-retour depuis les eastlands vers le CBD coûte en moyenne 100 KES pour un salaire moyen de 400-600 KES par jour (Nyamai et Schramm, 2023).

Outre l'importance des conditions socio-économiques, les positionnements sociaux des individus à l'instar du genre, la nationalité, l'âge, etc., contraignent également la capacité à se mouvoir sereinement dans l'espace de la ville, compétence pourtant constitutive de la figure du « *hustler* » nairobien comme on l'a vu. Viviane apprécie particulièrement la localisation de son appartement situé à Mbagathi Way, une zone d'habitat planifiée près de son université et du CBD. Moyennant 50 KES en matatu, elle s'y rend d'ailleurs les jours où elle n'a pas de cours. Elle rejoint la plupart du temps la portion la plus commerçante de « *Nairobi ya Chini* », River Road, qu'elle traverse de long en large à pied afin de négocier et acheter les tissus nécessaires à la confection de tenues qu'elle vend ensuite à l'étranger. Dans le cadre de notre conversation, elle loue d'ailleurs l'environnement entrepreneurial de la capitale où même les agents du service de livraison international de DHL lui offrent des conseils pour fidéliser ses clients. Sa présence et sa navigation dans River Road lui permettent également de maintenir son réseau social auprès de la communauté des tailleurs, des revendeurs et d'y créer des partenariats stratégiques. Ces pratiques spatiales et sociales ont ainsi un rôle central dans son identification à la figure du « *hustler* ». Néanmoins, cette identification à une figure d'entrepreneuse se confronte à ses

positionnements sociaux c'est-à-dire son statut de femme, jeune et étrangère et constitue alors une expérience de vulnérabilité urbaine particulière (escroqueries, corruption de la police, sentiment d'insécurité dans l'espace public etc.). En effet, l'approche poststructuraliste avait mis en lumière la manière dont les espaces sont construits et expérimentés différemment en fonction des positionnements sociaux et des assignations des individus, ce qui a des conséquences sur les constructions identitaires (Philis et Robinson, 2015).

Marie, une étudiante en économie a monté, pendant le confinement, un petit commerce de pâtisseries « Saiba Bakery » qu'elle vend et livre via Instagram, en prenant pour exemple les activités de ses camarades. Elle décrit ci-dessous les caractéristiques du (« *hustler* ») nairobien et dans quel sens cette figure l'a inspiré :

> « *Un Nairobien c'est quelqu'un qui valorise leur quotidien dans le sens où ils prennent à cœur chaque jour qui passe. Ils essayent de fournir beaucoup trop d'efforts pour que ce jour compte. Peu importe comment, pour un Nairobien le jour compte. La jeunesse nairobienne est définie par l'ambiance. Ils maximisent chaque jour. Ils font en sorte que ce jour compte financièrement. Tout le monde est dans le courant business. À Goma, ce n'est pas le cas, tout le monde vit avec cette patience, la vie va être calme. Nous suivons le processus. C'est difficile de voir un jeune être pressé de la vie, faire tout ce que les jeunes gens font ici. Ils se sont lancés dans le business très tôt et ils ont compris que la vie ne s'arrête pas à l'école. Chez nous, c'est soit tu es à l'école, soit dans le business. Ici, tu vas trouver beaucoup d'étudiants qui ont un business à côté et j'en fais partie. J'ai un business de pâtisserie. Je fais des gâteaux, cookies pour des cérémonies. Je fais ma pub via Instagram. Il faut s'ouvrir à des cultures et voir comment les gens pensent. Ensuite il faut faire la balance et trouver son positionnement. Je voulais m'intégrer à tout prix, savoir ce que je peux faire de plus pour enrichir ma culture. Je l'ai ouvert il y a un an juste avant la pandémie. Au début, c'était un peu compliqué, car les clients que tu as ce sont tes contacts WhatsApp et ensuite ça change* ».

Les propos de Marie mettent en évidence cet « entreprenerial spirit » et la résilience propre aux jeunes « *hustler*s » nairobiens qui « maximisent chaque jour à la recherche », de la moindre opportunité (Thieme et al, 2021). C'est cet exemple fourni par les jeunes, ce « *mindset* » incite à l'innovation et à la créativité et a inspiré le lancement de Marie dans l'entrepreneuriat et au changement de sa mentalité. En effet, l'exemple qui lui a été donné par l'observation de la « jeunesse nairobienne », celui d'une capacité à se mettre en action, l'a conduit à réévaluer sa vision du monde où d'une part l'éducation formelle était vue comme seule source de mobilité sociale et d'autre part où les espaces du travail et de l'école étaient strictement séparés. Le processus de nairobisation et l'identification à cette figure citadine l'ont invité à sortir de sa zone de confort. Son expérience nairobienne est dès lors fondée sur une réinvention de soi grâce à l'imitation de comportements entrepreneuriaux de ses camarades de classe, à cette ouverture et à l'accès à de nouvelles visions du monde. Cette identification est le fruit d'un processus de subjectivation construites par la distance vis-à-vis de normes apprises dans le cadre de sa socialisation familiale et scolaire où les études sont davantage valorisées. Ce processus d'insertion de Marie traduit particulièrement cette définition identitaire aux contours fluides du hustling proposé par Thieme et al (2021) où le « hustling is expressed as a mood, an action, a positioning and a condition recognized by everyone but experienced in differentiated ways by all. » Ce, notamment car il transcende les conditions socio-économiques, les divisions de genre et politiques caractérisant les migrants congolais engagés dans le processus de nairobisation.

La catégorie du « *hustler* » est ainsi parlante pour des acteurs en quête d'une mobilité sociale, indépendamment de leurs conditions socio-économiques, car il s'agit d'une rencontre avec leurs propres aspirations. C'est ce que met en lumière la trajectoire de Sarah. Productrice qui voyage beaucoup en Afrique au gré de ses projets, elle se caractérise par cette identification à la figure du « *hustler* ». A contrario de Samuel, Sarah qui a résidé essentiellement dans des quartiers de revenus intermédiaires et supérieurs tels que Kilimani, Kileleshwa ou encore Langata ne se déplace qu'au moyen de sa voiture personnelle. Elle ne se rend jamais dans le CBD qu'elle trouve trop bruyant et dangereux. Elle fréquente davantage les espaces de loisirs des quartiers aisés (mall, bars et restaurants à la mode, ateliers, etc.). Lors de notre conversation, elle loue l'esprit entrepreneurial des Kényans et leur « agressivité », malgré les difficultés engendrées par la corruption, et auquel elle s'identifie dans sa pratique du métier de productrice qui requiert particulièrement les qualités du « *hustler* » :

> « *Ce que j'ai kiffé c'est leur agressivité, dans le sens que ce sont des gens qui travaillent dur, qui vont pour ce qu'ils veulent. Tu as besoin de regarder autour, c'est un pays vraiment développé. C'est pour ça que je dis en termes d'agressivité, quand ils travaillent dur, ils travaillent dur ».*

C'est de cette détermination et l'agressivité nairobienne dont elle a fait preuve dans ce processus de mobilité sociale. Des enjeux de survie la contraignaient puisqu'en tant qu'aînée, elle était devenue cheffe de famille à la suite du décès de son père, et devait subvenir aux besoins de sa famille. Contrainte par son statut d'étrangère et le prix prohibitif du permis de travail, plusieurs milliers d'USD par an, elle dut se montrer particulièrement agressive pour trouver du travail d'abord dans le secteur informel d'abord en construisant et en mobilisant son capital social puis dans le secteur formel en jouant sur ses différentes nationalités :

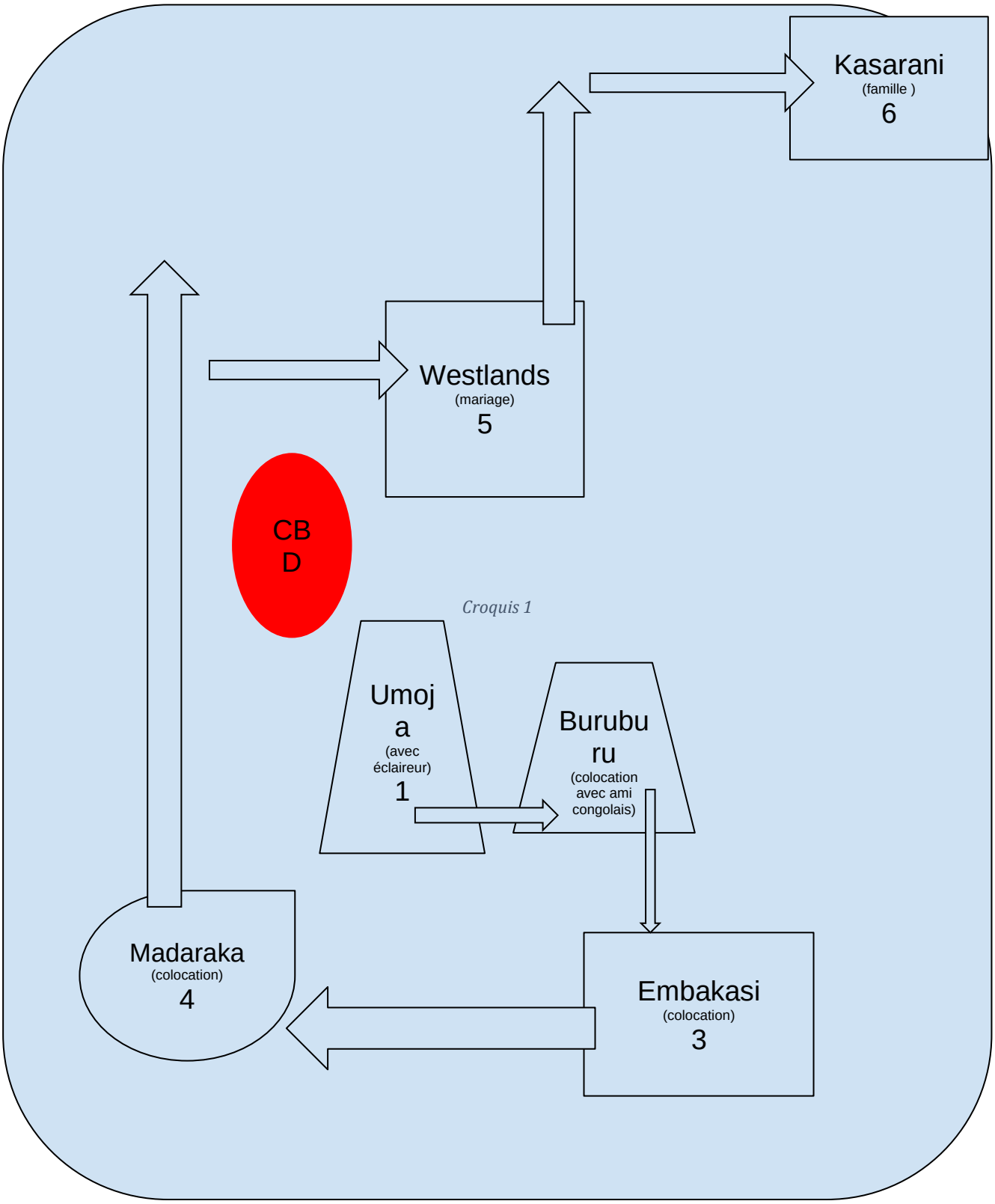
> « *Moi j'étais très agressive comme les Kényans, toute personne que je rencontrais, même à l'école, je leur disais que je cherche un boulot. Je peux te donner mon CV. Donc tout le monde avait mon CV. C'est comme ça que ça fonctionne. Tout le monde savait que je cherchais un boulot, même mes amis savaient. Je leur disais « dis à tes parents que je cherche un boulot ». C'est comme ça que j'ai trouvé un projet. Le truc c'est que chaque fois que je trouvais un projet, je le faisais tellement bien que je donnais plus pour que je trouve un autre projet. Petit à petit j'ai commencé à avoir des projets venant de gauche à droite ».*

Tout au long de cette trajectoire de nairobisation et de mobilité sociale dans un environnement urbain compétitif et marqué par des événements tragiques, Sarah a développé des compétences affiliées à la figure du « *hustler* » dans laquelle elle s'est projetée : capacité d'agir, agressivité dans le business, une certaine « street smartness » à travers la construction de son réseau social, une adaptabilité, à l'affût de la moindre opportunité, etc. Ainsi, bien que la mobilisation de la figure du « *hustler* » s'exprime à travers les trajectoires très différenciées de Samuel, Viviane, Marie et Sarah liées notamment aux positionnements sociaux, ces trajectoires se réunissent, malgré tout, autour d'une force très puissante d'identification. En ce sens, ces résultats se distinguent de la littérature en montrant la pluralité des figures de « *hustlers* » qui ne doivent pas être associée aux seules couches populaires.

2.3.3 — « Une vie qui peut partir » : le « *hustler* », la mobilité résidentielle et sociale

La mobilité résidentielle traduit les fluctuations de la « hustle life » et le processus de transformation des migrants congolais en citadins nairobiens investissant la ville. La mobilité résidentielle signifie le changement de logement dans le temps et représente « a mechanism that enables households to adjust their housing, neighborhood and locational consumption to meet their changing needs and preferences » (Coulter et van ham 2013 : 1037 cité par Keunen et Ley, 2023). Elle est ainsi informée par le changement des conditions socio-économiques et les situations familiales inhérents au processus d'insertion urbaine des acteurs impliqués dans une carrière migratoire versatile qui se caractérise par des réussites et des échecs. La mobilité résidentielle peut ainsi accompagner une mobilité sociale ascendante ou descendante qui est définie par Riano et al (2022) comme « the movement in time of individual, families, or other social units between positions of varying advantage in the system of social stratification of a society ». En ce sens, la mobilité résidentielle permet d'une part de transcender la figure du « *hustler* » et d'autre part constitue une valeur faisant partie du capital social que les acteurs congolais tentent de construire à Nairobi.

L'expérience urbaine de la capitale kényane est décrite dans les discours d'« *hustlers* », à l'image de celui de Glody que je retrouve dans son petit atelier de couture dans un immeuble de l'avenue Kenyatta dans le CBD, par le motif de la dureté. La mobilité résidentielle pour ce « *hustler* » arrivé dans la capitale en 2013 reflète cette situation d'instabilité qui caractérise la vie des « *hustlers* ». Il justifie ses nombreux déplacements et changements de logements par la confrontation à la métropole « o*ù la vie peut partir ici à Nairobi. Quand tu es bien, tu peux aller dans d'autres quartiers, c'est ça, mais quand tu es mal, tu redescends* ». D'abord hébergé par son éclaireur, un cousin éloigné, dans le quartier d'Umoja, il se déplaça à Buruburu pour rejoindre une colocation avec un ami congolais. Puis, il rejoignit Jogo Road (dans le quartier d'Embakasi) avant d'habiter à Madaraka puis Westland. Il vit aujourd'hui à Kasarani avec sa femme « *qu'il est allé chercher* » dans sa région natale et ses trois enfants. Sa trajectoire résidentielle (voir croquis ci-dessous) met en évidence les modalités d'occupation des logements qui m'ont été rapportées et qui reposent le plus souvent sur la mobilisation du capital social : colocation avec des co-nationaux, chambrette, studio, logement de fonction pour certains professionnels, appartements avec plusieurs chambres pour l'accueil des familles et maison avec parcelle, etc.



Croquis 1 : La trajectoire résidentielle de Glody

Conception et réalisation : Ramata N'Diaye

La mobilité résidentielle de Glody s'est effectuée en fonction de la manière dont la vie a pu « partir » à Nairobi que ce soit économiquement, dans le sens d'une possible mobilité sociale ascendante traduit par le passage à un quartier plus riche comme Westland et un changement de situation personnelle, son mariage (voir croquis 1). Néanmoins, il ne m'a pas indiqué ses conditions de vie et de logement dans ce quartier, ce qui invite à nuancer une mobilité sociale ascendante indiquée

par le seul critère de cette mobilité résidentielle. Il qualifie également cette mobilité dans le sens d'une certaine « descente » caractérisée par le fait d'avoir quitté Westland pour un quartier plus populaire avec des loyers plus abordables dans le cadre d'un changement de situation familiale (venue d'enfants dans le couple). En effet, dans les deux cas, Nairobi représente la ville des possibles, celle de la hustle life où il faut être déterminé et persévérer malgré les multiples obstacles. La mobilité résidentielle dans une capitale réputée chère et marquée par un certain individualisme dans les discours des migrants congolais peut traduire dès lors cette dureté qui touche tous les « *hustlers* » notamment ceux qu'on retrouve dans les quartiers populaires de cette capitale ségréguée.

Une crise conjoncturelle comme fut la pandémie de covid 19 augmenta fortement les vulnérabilités à la fois économiques et sociales des « *hustlers* ». Elle entraîna pour certains une mobilité résidentielle forcée dans la mesure où la mise en place d'un confinement strict entraîna des difficultés à payer son loyer. La présence de ces échecs urbains liés aux difficultés financières aux accidents de la vie et crises conjoncturelles conduisant à une mobilité résidentielle est à situer dans un contexte où les programmes d'aide sociale sont de moindre envergure sur le continent africain en général et au Kenya en particulier (Keunen et Ley, 2023). En effet, ils n'apportent pas de filet de sécurité sociale ni de protection aux locataires laissant souvent la seule solidarité communautaire suppléer en l'absence d'un État-providence (Keunen et Ley, 2023). Cette situation est aggravée par « la méchanceté des propriétaires » selon Gédéon qui ne sont pas compréhensifs et qui n'hésitent pas contrairement au Congo, à « te mettre dehors », à jeter les affaires du mauvais payeur, à changer les serrures et à mettre un cadenas. Dans ce cas, avoir réussi à construire une relation de confiance avec son propriétaire à l'instar d'Eudes, évoqué plus haut, a été fondamental pour juguler les effets de ces différentes crises.

La trajectoire résidentielle d'Esdras met en évidence les difficultés qui incombent à la vie d'« *hustler* » fondé sur la détermination, la recherche d'opportunité et l'espoir d'une mobilité sociale dans un contexte de précarité et d'incertitude. Il estime par exemple avoir été une victime collatérale de la covid qui est une crise qui a mis en exergue la fragilité de sa condition. Au moment où ce « *hustler* » sortait la tête de l'eau, où il avait entamé un processus d'insertion professionnelle grâce à sa pratique du français, la covid provoqua une forme de régression sociale l'obligeant à tout reprendre à zéro. Il connaît très bien Umoja, quartier dans lequel il n'est pas « resté statique » et où il a « beaucoup circulé » en fonction de ses conditions économiques et grâce aux liens sociaux tissés parmi ses compatriotes. Il avait d'ailleurs réussi à quitter Umoja grâce à une opportunité professionnelle. En effet, il fut hébergé dans le compound d'une école dans laquelle il donnait des cours de français à Kiambu, une ville située à la périphérie nord de la ville. La covid mit brutalement fin à ses activités alors que « la vie commençait à être bien » et que ce processus d'insertion professionnelle lui avait permis de se stabiliser et de commencer à mettre de l'argent de côté. Il fut contraint de quitter son logement en plein confinement en avril 2020, car « la vie est devenue difficile après le corona, tout a été bloqué ». Devant vivre de ses économies en l'absence de travail, il rejoignit une chambrette d'Umoja 3, située dans la zone la plus abordable de ce quartier populaire, où les loyers sont les moins chers en comparaison d'Umoja 1 et 2. Au moment où je le rencontre au printemps 2021, il vivait une situation particulièrement difficile dans la mesure où il avait épuisé ses économies, qu'il ne disposait d'aucun revenu et que les organisations venant en aide aux réfugiés urbains n'étaient pas capables de lui offrir une aide financière. Sa trajectoire révèle les difficultés multiples auxquelles font face les « *hustlers* » dans leur lutte quotidienne pour leur

survie et la réussite dans un contexte social hostile et instable. Je ne l'ai pas revu à mon retour en 2022 suite à une rupture de communication, mais une connaissance commune de l'église d'Hurlingham à qui j'avais demandé de ses nouvelles m'a appris qu'il vivait toujours à Umoja et qu'il était devenu père d'un enfant qu'il avait eu avec une femme kényane.

Les pratiques spatiales des migrants-« *hustlers* » congolais, reflétées par cette forte mobilité résidentielle dans des espaces où les revenus sont faibles, incertains et fluctuant participent à la production de la ville. En effet, comme le souligne Keunen et Ley (2023), la métropole est une entité « sociospatiale » dont le caractère physique se projette socialement. Les mobilités et les pratiques à la fois spatiales et sociales des individus façonnent la ville et les acteurs sont à leur tour façonnés d'un point de vue identitaire par la nairobisation caractérisée par : leurs confrontations aux différentes frontières, fragmentations, possibilités et ressources offertes par la métropole. La stabilité des revenus a une conséquence sur la mobilité résidentielle et sur l'attachement au lieu des citadins. En effet, comme le souligne le géographe Phillippe Gervais Lambony (2003), la citadinité se distingue de l'urbanité en ce qu'elle est une réflexion sur les aspects sociaux, symboliques et psychologiques des rapports des individus aux lieux. La forte instabilité des trajectoires résidentielles des « *hustlers* » aux revenus fluctuants influe sur leur relation à la ville en ayant des conséquences sur les appropriations urbaines, sur les attachements et les ancrages symboliques urbains ainsi que sur les projections et les imaginaires des possibilités offertes par la ville. Cette situation se distingue de la stabilité résidentielle des professionnels aux revenus plus stables qui peuvent se projeter au-delà de la situation d'incertitude vécue par les « *hustlers* » nairobiens plus précaires.

Le rêve et/ou l'accès à la parcelle, à un quartier calme, sont au cœur d'une trajectoire résidentielle idéalisée dans les discours des migrants rencontrés qui accompagne une mobilité sociale ascendante. Après plus de 25 ans à Nairobi qu'il décrit comme un « temps heureux », Jean est aujourd'hui de retour à Kinshasa où il a fait construire sa maison qui représente le rêve ultime de la réussite d'une carrière migratoire. Nairobi fut l'espace dans lequel il put faire carrière dans le secteur des ONG et dans lequel il fonda sa famille après avoir fait venir sa femme depuis le Congo à la fin des années 1990. La fin de sa trajectoire résidentielle à Nairobi fut marquée par l'installation dans une parcelle en tant que locataire, au sein du quartier cossu de Lavington qui refléta aussi une mobilité sociale ascendante permise par sa carrière professionnelle dans le secteur de l'aide au développement très implanté dans la capitale. Au cours de notre discussion téléphonique, il met en lumière la manière dont sa mobilité sociale permise par la réussite de sa carrière professionnelle (avec un changement notable de conditions socio-économiques) a accompagné sa trajectoire résidentielle. En effet, il évoque son changement d'emploi (le passage d'agent débutant à gestionnaire de programme dans une ONG) et de résidences avec un passage à Zimmerman (dans le quartier de Kasarani), un quartier à forte densité et aux revenus moyens inférieurs ou faibles puis celui de Buruburu, situé à proximité d'Umoja, mais qui est un quartier pour des citadins aux revenus intermédiaires. Ce changement de domicile a été aussi motivé par des considérations familiales, il fallait fournir un environnement sécurisé, plus spacieux et plus agréable aux enfants. En effet, il rejoint par la suite une maison avec parcelle dans le quartier de Lavington ce qui met en évidence une mobilité sociale ascendante, mais représente également le symbole de la réussite de la carrière migratoire à Nairobi.

L'imaginaire urbain des « *hustlers* » est dessiné par ce désir, cet espoir de mobilité sociale symbolisé par des quartiers spécifiques. Saïd, qui nourrit le rêve de percer dans le monde de la musique, lie cet imaginaire à un certain état d'esprit d'« *hustler* » puisqu'il a « l'esprit à vouloir le meilleur de moi-même ». Il imagine alors une ascension par palier : « je me dis que l'année prochaine je dois être à kilimani si Dieu me fait grâce, l'année d'après à kileleshwa. C'est une projection. » Cette projection transparaît également dans le discours de Gédéon, habitant aujourd'hui à South B avec sa femme et ses enfants dans un 2 pièces qu'il présente comme un quartier où « il y a un mélange de populations ». Il m'explique avoir le désir d'atteindre un jour pour ses enfants ces quartiers symboles de la réussite sociale que sont par exemple Kilimani et Kileleshwa qu'il décrit en premier lieu par le fait qu'il s'agit de quartiers sécurisés, de bonnes écoles, avec des espaces verts et sans bruit, le meilleur environnement pour éduquer ses enfants. Se projeter en ces lieux, s'y imaginer, c'est se projeter dans des imaginaires d'accès aux classes sociales favorisées et leurs modes de vie, mais c'est aussi penser s'établir durablement dans la capitale et donc endosser pleinement cette identité de Nairobien. Néanmoins, l'idée d'un retour au pays ne disparaît pas totalement des discours.

En outre, pour ces « *hustlers* », accéder à ces quartiers rejoint le désir d'accéder à une parcelle. L'enjeu de la parcelle est particulièrement symbolique de « l'habiter urbain » dans un contexte où l'accès au foncier est particulièrement concurrentiel (Keunen et Ley, 2023). La maison avec parcelle, délimitée par une clôture constitue le lieu de l'appropriation matérielle et symbolique de son territoire, de la sécurité, le lieu de l'intimité loin des affres de la relation au voisinage. L'accès à la parcelle et dans une certaine mesure à la propriété représente dès lors l'étape ultime du projet de vie citadin — et donc de la nairobisation — du fait des appropriations et des attachements symboliques aux lieux qu'il permet grâce à sa stabilité et à son caractère permanent (Gervais Lambony, 2003). Être dans une parcelle, c'est enfin s'ancrer durablement dans un espace. Ce, d'autant plus dans une capitale comme Nairobi où théoriquement personne ne possède la terre, où on se réfère en premier lieu au village, et dont le statut de citadin fut historiquement refusé aux populations africaines (Londsale, 2008 ; Ese et Ese, 2020). Toutefois, il faut souligner les difficultés et l'incertitude des vies des « *hustler*s » aux revenus précaires qui éloignent fortement cette possibilité d'avoir un jour accès à une maison avec parcelle et encore moins à la propriété à Nairobi (Keunen et Ley, 2023).

Néanmoins, pour les « *hustlers* » en situation de mobilité sociale ascendante comme Sarah, la solution envisagée est alors d'acheter un ou plusieurs terrains à la périphérie de la métropole comme un moyen « to access a place in the city » (Keunen et Ley, 2023). Sarah, qui a fait tant d'efforts pour avoir accès à une parcelle, aujourd'hui dans le quartier de Langata, ne se voit pourtant pas être propriétaire à Nairobi. Elle l'est pourtant, à l'image d'autres membres, issues de classes en ascension sociale, dans les zones périurbaines à Kitengela et à Nanyuki où elle possède un grand terrain de 7 ha, situé à 2-3 heures de la capitale kényane. Elle est la seule femme propriétaire parmi les migrants interrogés. Les projets vis-à-vis de ces parcelles sont encore un peu flous : peut-être, construire une maison pour elle et sa famille ou pour de nouveaux projets immobiliers pour cette entrepreneuse infatigable dans un contexte de tension foncière. L'accès à la parcelle qu'elle soit en location, mais surtout quand on en est propriétaire symbolise dès lors l'espoir de la réussite d'une carrière de « *hustler* » à Nairobi qui malgré ses obstacles, ses défis, représente pour les migrants congolais, la capitale du business, la capitale d'une possible réussite économique, la capitale des possibles.

Conclusion du chapitre 2

Dans ce chapitre, j'ai mis en évidence le processus d'insertion des migrants congolais à Nairobi, reposant sur la mobilisation de capitaux sociaux divers, et le processus identitaire de nairobisation subséquent. J'ai ainsi contribué à la littérature sur les migrants en ville et migrations interurbaines en contexte transnational en montrant ses dynamiques identitaires. En effet, ce processus identitaire transformant les migrants congolais en nairobiens à la fois individuellement et collectivement (car soutenus par les solidarités communautaires) permet de penser la contribution des migrants à la production de la ville et ses identités multiples par les apports et hybridations culturelles uniques qu'ils construisent dans leur navigation, leurs appropriations matérielles et symboliques de la ville, leurs interactions quotidiennes, les relations sociales établies avec les autres citadins, etc.

De plus, cette nairobisation permet d'analyser l'expérience de l'exil et de la condition diasporique comme une traversée des frontières non seulement matérielle, mais surtout symbolique. En effet, le développement des identités urbaines nairobiennes et leurs intériorisations à l'échelle individuelle se font par la confrontation à de nouvelles normes sociales et culturelles, aux fractures de la ville, aux positionnements sociaux des individus qui trouvent dans « l'ici » nairobien de nouvelles expressions et les imaginaires de réussite urbaine (et de « l'ailleurs » globalisé) que la métropole fait espérer. In fine, pour les migrants rencontrés, c'est leur condition diasporique qui se manifeste dans ce processus hétéroclite, non linéaire de nairobisation et conduit dès lors à des repositionnements et constructions identitaires uniques et mouvantes.

Néanmoins, dans le prochain chapitre, je verrai que ces transformations identitaires font face aux assignations identitaires, à la construction d'une figure collective et réifiée du migrant congolais. Cette situation participe donc à reconsidérer les déterminants de la condition diasporique des migrants congolais puisque l'une de ses manifestations consiste en la confrontation à la construction d'une figure de l'Autre. En effet, « être congolais » à Nairobi, c'est faire l'expérience de l'altérité et de la minorité ce qui concourt à des négociations et repositionnements identitaires spécifiques.

Chapitre 3 — Faire face à une nouvelle représentation de soi : la construction d'une figure archétypale de l'étranger congolais à Nairobi

Introduction

En situation d'exil, les constructions identitaires se façonnent par la confrontation à un nouvel environnement et à de nouvelles formes d'interactions qui reposent sur des logiques de différenciation et l'établissement de frontières. À Nairobi et en d'autres contextes, ces interactions sont notamment liées à différents types d'héritages. Ce processus d'établissement de frontières ethniques met ainsi en jeu un double mouvement interne (construction de normes et de valeurs communes s'opposant à celles de la société d'accueil) et externe (un processus d'assignations identitaires conduisant à une reconnaissance externe en tant que groupe particulier) (Bertheleu, 2021). Il convient de souligner que les positions des individus se redéfinissent dans ces productions identitaires collectives internes et externes dans la mesure où elles sont mouvantes et dépendent de la situation d'interaction.

Dans ce chapitre, je montrerai comment les migrants congolais se confrontent à la construction d'une figure archétypale de l'étranger congolais. Je mettrai en évidence ainsi les avantages que les migrants congolais peuvent en tirer ainsi que les effets d'assignation que cette figure archétypale produit. En convoquant les points de vue, les représentations et les perceptions multiples qui se dégagent des discours et des expériences urbaines des migrants congolais de leur construction externe en une figure archétypale et réifiée, je mettrai en lumière la façon dont ce jeu identitaire entre assignations et négociations identitaires aux échelles individuelles et collectives permet de problématiser les ambivalences de la condition diasporique.

On pourra se demander si finalement les migrants se découvrent congolais en migration. En effet, comme le rappelle Asal (2011) qui étudie la constitution et la mobilisation d'une identité collective arabe au Canada, « la perception du groupe par la société d'installation peut influencer sa propre perception de lui-même, ses discours et son auto-identification ». La perception de cette construction identitaire par l'assignation contribue à son tour à l'auto-identification des migrants congolais en tant que groupe fondé sur une expérience commune, celle d'une position minoritaire au sein de la société majoritaire.

Je verrai dans un premier temps que la figure de l'étranger congolais occupe une place ambiguë dans un contexte marqué à la fois par les héritages du colonialisme ayant fondé des catégories rigides de l'altérité et par les productions sociales de la globalisation. Puie m'intéresserai de manière plus détaillée aux marqueurs spécifiques qui fondent la typification des migrants congolais à Nairobi à partir de clichés et de représentations stéréotypées. En raison de cette construction d'une figure archétypale (homogénéisée et réifiée) de l'étranger congolais, qui les distingue des autres catégories d'étrangers

africains, eux aussi soumis à des formes de typification, les migrants congolais peuvent subir des discriminations conduisant à des repositionnements identitaires. Enfin, je verrai que cette construction spécifique d'une figure de l'étranger congolais, en une figure relative de l'indésirabilité, émane des incidences de changements géopolitiques à différentes échelles.

3.1 — Être congolais et étranger africain dans un contexte racialisé, ethnicisé et globalisé

3.1.1 — L'altérité construite en situation coloniale : la construction de la race et de l'ethnicité à Nairobi

L'étranger se distingue des citoyens d'un pays donné par la frontière de la non-appartenance juridique. Néanmoins, au Kenya, tous les étrangers ne sont pas logés à la même enseigne. Les étrangers africains et notamment les étrangers congolais y occupent une place spécifique en raison des constructions sociopolitiques historiques de l'altérité. Dans ce développement,j'opérerai ainsi le glissement de la figure de l'étranger (juridique) en une figure de l'altérité (l'Autre défini par son caractère social et politique). Ce déplacement est à replacer dans un contexte de domination et de hiérarchies sociales. Des auteurs postcoloniaux comme Frantz Fanon ou encore Chakravorty Spivak ont mis en lumière l'impact du colonialisme et des dynamiques de pouvoir — et leurs rémanences du global au local — dans la construction des figures de l'étranger et les représentations de l'Autre fabriquées par l'Empire reposant sur des constructions raciales et ethniques. La construction d'une figure réifiée de l'Autre congolais à Nairobi, à partir d'assignations identitaires au sein d'une société multiraciale et multiethnique profondément marquée par le colonialisme et ses prolongements, prend donc place dans ces rapports de domination historiquement construits. On peut se demander dans quelle mesure la figure de l'Autre Congolais est une figure racialisée ou bien ethnicisée. Est-ce les deux ?

En 1895, l'établissement de l'East African Protectorate marque le début de la colonisation britannique du Kenya après la prise de contrôle de l'Imperial British East African Company. Dès sa fondation en 1899, Nairobi crût par l'afflux d'engagés volontaires issus du sous-continent indien employés dans la construction du chemin de fer, de colons européens et de populations autochtones offrant à la capitale son caractère cosmopolite (Ese et Ese, 2020). Les politiques du gouvernement colonial mises en œuvre à la suite de ce premier acte que ce soit dans les territoires ruraux comme la création de réserves indigènes — des zones infertiles destinées aux populations africaines délogées de leurs terres[69] — ou urbains comme à Nairobi, étaient fondées sur une racialisation de la société coloniale établie selon une échelle de hiérarchisation entre « native » et « non native » (Lonsdale, 2008). En contexte urbain, Kingoriah (1983) montre par exemple le fondement profondément racial des politiques de développement urbain ségrégatives alors que les colons ont tenté de les justifier par la nécessité de mesures hygiénistes. En effet, il s'agissait de servir en premier lieu les intérêts des

[69] L'ouverture des terres les plus fertiles, les White Highlands, aux seuls colons européens, entraîna l'éviction des populations africaines de leurs terres, notamment les Gikuyu, les Kipsigis et les Maasai (Chacha et al, 2020 ; Ocobock, 2016). Ces derniers furent réduits à un statut de « squatteurs » sur leurs propres terres.

populations blanches européennes situés socialement et politiquement à la tête de ce système hiérarchisé. En raison de ce statut de domination politique, ils occupaient les quartiers les plus salubres de la capitale, situés à l'ouest et au nord-est de la ville, où le foncier était le plus valorisable à l'ouest et dans le nord-est. Ces quartiers demeurent aujourd'hui parmi les plus dotés de la capitale.

Les idéologies raciales dominant le système colonial justifiaient les formes de hiérarchisations raciales et d'exclusions politiques des populations colonisées. Même si dès le XIXe siècle, le sociologue américain WEB Du Bois établit en contexte états-unien que la race est une construction n'ayant pas de fondements biologiques, Stuart Hall (2019 : 28) montre que la race est un fait culturel, social et historique qui constitue « la pièce maîtresse d'un système hiérarchique qui produit des différences » au sein d'un système de pouvoir lié à la modernité qui distribue inégalement les ressources. Néanmoins, dans la société coloniale kényane fondée sur la race, les colons européens étaient également racialisés puisque le paradigme de la racialisation est relationnel. Il produit à la fois les catégories de dominant, de majoritaire, racisant (celui qui pose l'acte d'assignation, de racisation aux conséquences sociales et politiques négatives) et le dominé, le minoritaire, le racisé (qui subit ce processus d'assignations identitaires) constitutif de la position de colonisé (Guillaumin, 1972).

Ainsi, dans ce contexte cosmopolite et hiérarchisé racialement, Nairobi se distingua par la construction de figures diverses de l'Autre aux statuts différents. Les groupes minoritaires étaient généralement exclus de l'exercice politique, mais leurs statuts se singularisaient en fonction du contexte de l'interaction sociale. Comme on l'a souligné, la première ligne de différenciation se situait entre « non native » et « native ». Les populations asiatiques « non native » servaient de population tampon entre les populations européennes (« non native ») et africaines (« native ») dans le même rôle accordé par exemple aux populations syriennes et libanaises des sociétés coloniales d'Afrique occidentale et d'Afrique équatoriale françaises (Whitehouse, 2012 ; Chacha et al, 2020). Cette position d'intermédiaires se reflétait dans les quartiers qu'ils occupaient dans le Nairobi colonial. Ils furent autorisés, par exemple, à s'établir dans les quartiers de Parklands, Pangani, Eastleigh ainsi que dans le CBD, etc., moins salubres que les quartiers européens, mais mieux pourvus en ressources que les quartiers réservés aux « native »[70].

Aux côtés de cette catégorie intermédiaire, il existait le statut particulier de « native alien » dans les classifications des statuts sociaux du système colonial régissant l'accès à des ressources ou excluant de cet accès. Les « native alien » désignaient les sujets d'ascendance arabe et somali présents notamment sur la côte et dans la région du nord, considérés par les autorités coloniales comme supérieurs racialement aux populations indigènes (Pérouse de Montclos, 2003). À ce titre, dans la hiérarchie, ils jouissaient d'une position d'intermédiaire dans la hiérarchie coloniale socio-économique du fait de leurs activités de commerce, mais aussi de leur fonction dans l'administration coloniale en

[70] Toutefois, dans ce modèle urbain ségrégué racialement, il fallait également limiter leur croissance du fait de leur statut de non-européen même s'ils n'appartenaient pas à la catégorie des « native ». Aux fins d'illustration de cette position sociopolitique spécifique des populations asiatiques, nous pouvons prendre l'exemple du quartier indien du bazaar, caractérisé par sa très forte densité. Il a connu plusieurs épidémies de peste à cause du refus du gouvernement colonial de permettre l'établissement de ces populations dans des quartiers plus salubres et de réaliser des investissements dans des infrastructures d'assainissement. En effet, cela faisait prendre le risque qu'ils aient accès à des ressources comparables à celle des colons européens.

tant que soldats et commis (Scharrer, 2018). Ils se sont mobilisés politiquement un temps pour être classifiés comme asiatiques (« non native ») et donc obtenir une position sociale plus enviable, l'accès à davantage de ressources en se distançant des populations « native » (Pérouse de Montclos, 2003). En effet, ces dernières se situaient au plus bas de la hiérarchie sociale et raciale et constituaient la figure de l'Autre par excellence dans la société coloniale. À Nairobi, les populations classifiées comme « native » étaient reléguées aux zones insalubres situées à l'est et au sud-est telles que les quartiers de Donholm, Kariokor et Pumwani (Kingoriah, 1983). À partir de 1915, leurs mobilités dans la ville devinrent strictement contrôlées, avec l'introduction du kipande[71] - une petite boîte métallique recueillant les informations administratives des hommes africains de plus de 16 ans - du fait de leur statut d'indésirables dans une ville considérée avant tout comme devant rester un espace destiné à la seule jouissance des populations européennes (Wanyonyi, 2010).

Les populations classifiées en tant que « native » étaient non seulement racialisées, mais aussi ethnicisées. L'ethnicité représente les frontières culturelles existantes entre les groupes qui permettent leur séparation et leur formation à partir d'un « eux » contre un « nous ». Les travaux fondateurs de Barth (1969) ont montré, dans une perspective constructiviste[72], que ces frontières ethniques entre les groupes étaient mouvantes et dépendantes de la situation d'interaction. Toutefois, en contexte colonial, l'ethnicité, une catégorie historique construite socialement et politiquement au même titre que la race, fut un principe « de classification de personnes en fonction de leur origine supposée » qui a été rigidifié en lui octroyant une dimension fixiste aux fins de servir le projet politique de domination coloniale (M'Bokolo et Amselle, 2005 ; Brun et Cosquer, 2022c). Au Kenya, les populations « native » racialisées ont par exemple été par la suite subdivisées en fonction de critères ethniques dans une stratégie du diviser pour mieux régner au profit des colons européens et dans l'objectif politique de réification des frontières entre les groupes (Mamdani, 2018). À Nairobi plus spécifiquement, cette séparation ethnique se matérialisa dans l'espace. Par exemple, les principaux groupes ethniques que sont les Kikuyus et les Luo étaient situés respectivement à Mathare et dans le quartier de Langata à l'ouest de la ville (Kingoriah, 1983).

L'émergence du concept d'ethnie fut ainsi un outil de contrôle puissant du régime colonial qui contribua à la construction d'identités primordiales à partir des catégories fabriquées par la bibliothèque coloniale (M'Bokolo et Amselle, 2005). Par exemple, au Rwanda, la transformation par les colons belges des classes sociales tutsi et hutu en des identités figées et antagonistes a conduit à l'assignation d'une signification ethnique exclusive qui fut ensuite politisée menant au génocide des Tutsis du Rwanda à la fin du XXe siècle (M'Bokolo et Amselle, 2005). Cette construction selon une logique du diviser pour mieux régner avait pour but de neutraliser politiquement les populations colonisées et l'accaparement

[71] Le kipande — mis en œuvre à partir de 1915 — était une petite boîte métallique à destination des seuls hommes africains de plus de 16 ans. Il devait être porté à tout moment autour du cou. Il recueillait des informations administratives (nom, ethnie, nom de l'employeur) et servait à un strict contrôle des mobilités des populations africaines dont le séjour en ville était à la fois considéré comme suspect, mais requis en tant que main-d'œuvre indispensable aux populations européennes et asiatiques (Wanyonyi, 2010). Le kipande était alors l'outil symbolique d'une citadinité refusée aux populations africaines, ces « étrangers du dedans », pour qui la ville n'a pas été construite (Ese et Ese, 2020).

[72] Dozon (2005) montre, par exemple, le caractère construit et mouvant des frontières de l'ethnie Bambara. En effet, le terme Bambara en lui-même ainsi que les qualités qui y étaient associées pouvaient avoir des significations totalement différentes selon les positions des individus, les contextes géographiques et temporels.

des ressources ce que reflète la mise en œuvre du système des réserves comme on le note dans les colonies de peuplement qu'étaient le Kenya et l'Afrique du Sud. En Afrique du Sud, l'idéologie des administrateurs coloniaux faisait par exemple des populations « native » des membres de sociétés « tribales » en conflit permanent enveloppés dans une différence irréductible à l'égard de la société blanche justifiant son parcage dans des réserves indigènes : les bantoustans dont l'essence était « d'abaisser, exclure et diviser » (M'Bokolo et Amselle, 2005 : 7). Ce système de réserves opérant selon une ségrégation raciale et ethnique fut répliqué au Kenya dans le but de faciliter l'accès aux ressources en changeant, à travers une manipulation de l'espace, la mise en valeur du foncier au profit des dominants (Overton, 1990). Cet ordonnancement ethnique et racial survécut à la fin du colonialisme et les violences politiques des cycles électoraux depuis les années 1990 en sont des héritages directs (Médard, 2008).

Le « non native », le « native alien » et le « native » étaient lors des figures de l'Autre ethnicisées et racialisées. En effet, dans la classification coloniale, l'altérité absolue du « native » était construite selon des critères physiques (cadre racial) et des critères culturels (tradition, coutumes, modes de vie, etc.). A contrario, comme on l'a vu, les colons européens étaient eux aussi racialisés, situés à la tête de la hiérarchie raciale, mais ne subissaient pas l'ethnicisation des populations indigènes. Toutefois, aujourd'hui, l'existence de ces configurations sociales façonnées par la situation coloniale met en évidence le contexte politique hérité dans lequel s'insèrent les migrants congolais et qui les construisent eux aussi en une figure de l'Autre spécifique — racialisée et ethnicisée — côtoyant ces autres figures de l'Autre historiquement construites.

Ainsi, ce développement s'insère dans le débat académique entre ces deux concepts volatils, mais intimement liés que sont la race et l'ethnicité. Certains auteurs séparent ces deux concepts à partir du critère de la hiérarchisation. En effet, ces deux principes de production de la différence sont analysés selon un rapport qui peut être hiérarchique (race) ou non (ethnicité) (Brun et Cosquer, 2022c). Là où la race serait assignée, subie, contrainte, par des dynamiques de hiérarchisation, l'ethnicité pourrait servir à des revendications identitaires et à la construction nationale (Brun et Cosquer, 2022c).

Toutefois, Hall (2019) souligne la complexité de cette relation s'établissant davantage selon une relation contenant/contenu. Dans cette dernière perspective, je souligne que l'enjeu n'est finalement pas de déterminer si les assignations identitaires auxquels les migrants congolais font face à travers la construction d'une figure de l'étranger congolais émanent d'un processus de racialisation ou d'ethnicisation, mais de mettre en évidence leur action concomitante dans la production de cette figure réifiée qui informe l'expérience migratoire et urbaine des migrants congolais. Toutefois, je verrai dans la suite du développement que les migrants congolais sont aussi des acteurs majeurs des dynamiques culturelles de ce jeu identitaire en ce qu'ils participent activement à la production ethnique (Bertheleu, 2021).

3.1.2 — Des figures de l'Autre aux multiples statuts : des « globaux » face aux « non globaux »

L'indépendance acquise en 1963 et le changement de régime n'ont pas bouleversé fondamentalement les structures coloniales, dont la place centrale accordée à la hiérarchie raciale et à la construction ethnique en tant que garants de l'accès aux ressources (Lesutis, 2023). Le concept de colonialité du pouvoir développé par Anibal Quijano traduit la continuité de ces structures politiques et mentales. En effet, cette matrice centrale et symbolique des rapports sociaux de domination de l'Europe sur le monde — définis par la modernité — n'a pas pris fin au moment des indépendances (Le Petitcorps et Desille, 2020 ; Quijano, 2007). A contrario, les nouvelles autorités se sont réappropriées cet ordonnancement sociopolitique colonial qui a à son tour façonné les structures politiques et économiques postcoloniales. Les formes d'ethnicisation et de racialisation qu'on observe dans la société kényane contemporaine et dans d'autres sociétés anciennement colonisées sont ainsi liées à la durabilité et à la reconfiguration de ces rapports de domination construits, entre autres, par la situation coloniale. Par exemple, la période de démocratisation des années 1990 accompagnée de fortes tensions politiques[73] aux fins d'accès aux ressources ou encore les violence post-électorales de 2007/2008[74] et en 2017 ont mis en évidence l'héritage de la politisation de l'ethnie reposant toujours sur cette tactique éprouvée lors de la colonisation du « diviser pour mieux régner ».

En contexte ghanéen, Jemima Pierre (2013) met en évidence, quant à elle, la centralité de la race en tant que rémanence de la colonialité du pouvoir. Elle constate toutefois son invisibilisation dans la littérature académique portant sur les sociétés africaines contemporaines à l'exception de l'Afrique du Sud alors même que le « colonialisme était un régime racial » comme je l'ai montré dans le cas kényan. Son analyse de la race au Ghana montre son imposition structurelle dans la formation identitaire, social et politique du pays qu'elle lie également aux enjeux de la globalisation, phénomène de mise en relation sociale, politique, économique et culturelle du monde qui s'est accéléré depuis la fin des années 1980, à ses productions culturelles ainsi qu'à ses reproductions de structures inégalitaires.

À cette fin, elle étudie la position sociale privilégiée des personnes racialisées comme blanches dans la capitale ghanéenne à travers le statut d'expatrié qui se distingue politiquement de celui du

---

[73] La mise en œuvre de réserves indigènes (soit le déploiement de l'autochtonie politique) a été réappropriée et requalifiée par les institutions postcoloniales et par le bas (Médard, 2008 ; Lonsdale, 2008). Lors de l'arrivée au pouvoir d'Arap Moi, qui succéda à Jomo Kenyatta en 1978, son régime autoritaire contribua à créer « un nouvel ordre ethnoterritorial associant étroitement communauté ethnique et région administrative » (Lafargue et Katumanga, 2008). L'objectif premier était politique, car cette manœuvre lui permettait de créer des « domaines électoraux facilement identifiables ». La politisation de cette requalification ethnoterritoriale eut de funestes conséquences au Kenya. En 1992, dans un contexte d'instauration du multipartisme, des violences furent perpétrées dans la vallée du Rift par des populations Kalenjins, revendiquant leur autochtonie, à l'encontre des populations Kikuyus, assimilées à des « squatteurs » allogènes. C'est l'inégale distribution de (rares) ressources, notamment la terre qui fut au cœur des mécanismes de politisation de l'autochtonie et de l'ethnie qui ont émaillé l'histoire postcoloniale du Kenya (Pommerolle, 2008). Rémanence de l'ordonnancement colonial au sein d'une société polarisée, ces violences ont mis au jour les manipulations des divisions par les politiques afin de servir leurs propres intérêts (Chacha et al, 2020).

[74] Les violences liées à la contestation des résultats de l'élection présidentielle de 2007-2008 provoquèrent la mort de plus de 1500 Kenyans et le déplacement de centaines de milliers dans le pays. Elles avaient été organisées politiquement selon le même schéma des années 1990 de mobilisation de l'ethnie et de l'autochtonie (« a migrant-guest metaphore ») (Jenkins, 2012).

migrant. Les lieux de sociabilité, à l'instar de Champs, un bar de sport populaire auprès de la communauté d'expatriés, sont des instances privilégiées d'observation de la race et des productions inégalitaires de la globalisation in situ. Cette communauté d'expatriés bien que diverse professionnellement (on y rencontre des membres des Peace Corps, des chercheurs, des touristes, des travailleurs du secteur du développement, des hommes d'affaires, etc.) ont en commun leur racialisation en tant que personnes blanches, leur position économique dominante en tant qu'individus originaires des pays riches et leur statut social de « globaux ». En effet, la distinction opérée par Agier (2014) entre expatrié (« globaux ») et migrant (« non globaux ») prend tout son sens en ce qu'elle recoupe des rapports de pouvoir historiquement construits et reconfigurés par la postmodernité à l'intersection de la classe, la race et le genre.

Les « non globaux », et les « globaux » ont en partage le statut d'étranger, de non-national une fois arrivé dans un nouveau territoire. Néanmoins, ils se distinguent dans la mesure où les « non globaux », qualifiés négativement de migrants et non d'expatriés, ne jouissent pas de la même position sociale dans une structure inégalitaire mondiale remaniée par la globalisation. À la différence des « expatriés » à l'instar de ceux qu'on retrouve à Champs dont on magnifie le nomadisme, les mobilités des migrants issus des pays en développement, comme les migrants congolais, se doivent d'être limitées, car hautement indésirables. C'est le sens de ces propos de Balibar, cité par Tudor (2018) « tous les étrangers ne sont pas des migrants » montrant que la migration « n'est pas qu'une catégorie descriptive, il s'agit d'une attribution qui produit des hiérarchies » au sein d'une structure mondiale foncièrement inégalitaire. En effet, « les non globaux » qualifiés de migrants sont soumis à un « paysage de frontières ». Ce sont ces êtres contraints à une sédentarité forcée par les politiques du régime migratoire global qui « produisent des catégories hiérarchisées de migrants/réfugiés qui s'appuient sur les imaginaires coloniaux des races à policer, contrôler, diviser » à maintenir sur place et dont le déplacement est criminalisé (Le Petitcorps et Desille, 2020).

L'indésirabilité des « non globaux » et la désirabilité des « globaux » sont des construits politiques de la postmodernité qui traduisent les rapports de domination entre les pays riches et les pays en développement et que Pierre (2019) analyse dans l'espace confiné de Champs (Agier 2023 ; Streiff Fénart, 1995). Les expatriés (les « globaux ») constituent la clientèle principale du bar que Pierre (2019) qualifie « d'expat hangout », de lieu de l'entre soi blanc, de privilège blanc, d'exclusion raciale et sociale où les quelques africains présents sont soient des serveuses, de très jeunes femmes « qui sont souvent considérées comme des prostituées », ou quelques membres des classes supérieures africaines comme son ami Kemi, un homme d'affaires qu'elle accompagne lors de l'observation de cette situation ethnographique. Elle décrit cet espace de sociabilité comme un lieu de construction de la blanchité (*whiteness*) défini par des pratiques « historiques, culturelles, sociales, des idées et des codes qui structurent par les pratiques et les discours le pouvoir et les privilèges de ceux racialisés comme blancs ». À l'instar de Champs ou les restaurants/bars que j'ai pu fréquenter lors de mes séjours nairobiens dans les quartiers cossus, cette blanchité est fondée sur une distance sociale vis-à-vis de la population africaine (kényane et/ou migrante) racialisée et représente « une métonymie de la réalité de la position raciale globale du Ghana et de l'Afrique par rapport au monde occidental blanc » et auxquels se confrontent également les migrants congolais, même les plus nantis, au Kenya.

En effet, à l'image du Ghana, bien que les migrants internationaux à Nairobi partagent tous et toutes une expérience commune en vertu de leur statut d'étranger, des facteurs tels que la race et la classe déterminent des positions sociales hiérarchisées au sein de la société kényane contemporaine, ce qui conduit à des représentations différenciées de l'Autre et donc de la position d'étrangers africains que les migrants congolais occupent. À plusieurs reprises lors de mes terrains, j'ai pu observer ces manifestations de privilège racial, à l'intersection de la classe, dans les lieux de sociabilité comme les bars, les restaurants ou lors d'évènements comme des foires. En effet, la prohibition par les prix faisait de ces lieux des espaces destinés à une population africaine et indienne aisée ainsi qu'à une population occidentale expatriée ou d'ascendance comme les White Kenyans, les descendants des colons européens. Certains migrants congolais faisant partie de ces classes sociales supérieures à Nairobi, notamment employés dans le secteur onusien, mais aussi d'autres étrangers africains et Kényans ont mentionné lors de conversations informelles ces instances de privilège racial. Celles-ci se manifestent par un temps d'attente plus long, des fouilles spécifiques à l'entrée des bâtiments abritant ces lieux trendy, une déférence et une qualité de service auquel ils n'avaient pas accès. Dans cette configuration, le statut social (la classe) n'efface pas les dynamiques de pouvoir associées à la race, historiquement construites et reconfigurées par la globalisation. C'est le sens de ces propos de Saïd qui observe la pérennité de ces logiques raciales en les replaçant dans un contexte continental et dans un espace globalisé inégalitaire :

> « *Un africain pas que le Kenyan, donne une plus grande place à un européen, à un blanc. C'est le problème. Ce sont des gens [les Européens] désespérés aussi qui viennent vivre en Afrique, une vie qu'ils n'auraient jamais en Europe. (…) Il faut que ça change, je dis que le Kenya et l'Afrique ont est en train de souffrir de ça, on ne s'accepte pas assez entre nous. Mais on accepte ceux qui viennent voler nos ressources. Avancer avec cet esprit d'infériorité c'est difficile* ».

Le constat dressé par Saïd à propos des positions sociales distinctes et hiérarchisées occupées par les Européens, à qui on accorde une plus grande importance et plus grande acceptation, et les (migrants) Africains fait référence au dilemme de Stuart Hall (2019 : 5) qui est de « parvenir à empêcher les gens de conférer de la signification à la race en tant que catégorie biologique de la différence fondée sur les différences superficielles perceptibles à l'œil ». Le paradoxe de la race consiste en ce que même si elle n'existe pas en soi, elle a tout de même des effets concrets du fait du reste de cette trace biologique et permet de construire des différences, des hiérarchies qui se manifestent socialement et symboliquement entre les groupes (Hall, 2019 : 28). Saïd met, à ce titre, en lumière la nature problématique de ce phénomène consistant à valoriser les personnes racialisées comme blanches, en vertu de ce seul construit social, au détriment de celles racialisées comme noires.

Cette continuité des rapports de domination décrite par les propos de Saïd a aussi une logique psychologique qui a été bien décrite par Fanon à travers le concept d'aliénation et qui permet de comprendre les manifestations de la race dans les pratiques sociales. En effet, le psychiatre montre que la matrice coloniale a créé une double aliénation : celle du colonisé « infériorisé, animalisé et honteux » et celle du colon, sûr de sa supériorité. Dans le prolongement de cette pensée fanonienne, Coulthard (2014:66) montre que « les groupes dominants ont tendance à asseoir leur hégémonie en inculquant une image d'infériorité aux groupes soumis ». Cet « esprit d'infériorité » a été par la suite intériorisé et provoque des formes de discrimination raciale et d'exclusion dans les espaces publics tels

que celles observées dans les lieux de sociabilité. Cette situation engage de nouvelles représentations de soi et rend difficile l'insertion des migrants congolais, discriminés en fonction de leur origine géographique en tant qu'étrangers africains et leur racialisation en tant que personnes noires.

En effet, la race est un signifiant glissant au cœur des expériences des migrants congolais (racialisés en tant que personnes noires) dont la matérialité sociale confère une certaine existence en ce que les classifications raciales « enchâssées dans les significations de la culture » dans des dynamiques de pouvoir historiquement construites ont des incidences bien réelles sur la vie quotidienne des individus (Hall, 2019 : 6). Les phénomènes de racialisation des migrants en tant que personnes noires et africaines (faisant référence à une position sociale située au bas de la hiérarchie sociale en contexte globalisé) entraîne des exclusions, discriminations, infériorisation, traitements différenciés, etc., qui se différencient de celles des « expatriés » racialisés en tant que personnes blanches et européennes qui jouissent, quant à elle, de privilèges malgré un statut commun d'étranger. Toutefois, cette racialisation et cette ethnicisation auxquelles se confrontent les migrants congolais, et qui construisent la figure de l'étranger congolais, leur confère une position particulièrement ambiguë au sein de la société kényane. Elle permet de nuancer ces oppositions rigides fondées par une structure globale inégalitaire et de mettre en évidence la nature fluide de ces construits sociaux qui dépendent de la situation d'interaction sociale.

3.2 — Race, ethnicité et classe : la typification des migrants congolais

3.2.1 — Une racialisation ambiguë des migrants congolais à Nairobi

La racialisation des étrangers congolais à Nairobi est ambiguë dans la mesure où elle produit des effets sociaux qui peuvent être contradictoires. Elle varie en fonction du contexte et de l'échelle d'analyse adoptée, ce qui place les migrants congolais dans une position particulière par rapport aux autres étrangers, africains ou non. En effet, j'ai montré précédemment que dans le cadre d'une structure globale inégalitaire, les migrants africains à Nairobi ne jouissent pas des mêmes privilèges attribués aux populations migrantes racialisées comme blanches et qualifiées par la dénomination méliorative d'expatriés. Comme le rappelle Pierre (2008, 2019), ces implications locales sont liées à « un champ sociopolitique et culturel plus large structuré au sein d'une hiérarchie mondiale de la race » façonnée par la modernité et la structure économique capitaliste productrice de divisions et inégalités. Ainsi, on ne peut comprendre la position sociale des étrangers congolais dans la capitale kényane en les décorrélant de ces dynamiques de pouvoir global qui s'expriment localement. La construction de la figure de l'autre congolais est donc locale, globale et historique.

Cependant, le processus de racialisation des étrangers africains qui s'opère dans l'interaction sociale peut impliquer certains avantages pour les migrants congolais en raison d'une apparence physique similaire, fondée sur la couleur de peau, entre les étrangers congolais et les populations kényanes majoritaires. Cette situation locale permet d'inverser le regard porté sur la condition migrante

des étrangers africains investiguée sous l'angle de la marginalisation au sein d'une structure de pouvoir inégalitaire à l'échelle globale (Gross, 2013, 2015). Le statut racial de Christiane, une jeune étudiante en économie originaire de Bukavu et qui a fait de Nairobi son foyer, lui a par exemple offert un certain avantage dans son insertion urbaine compte tenu d'une certaine invisibilité que ce statut lui confère dans l'espace public. Ce, malgré sa visibilité en tant que femme dans l'espace public impliquant certaines vulnérabilités comme on l'a vu précédemment. Elle me dit se sentir à l'aise, comme chez elle à Nairobi d'autant plus qu'elle estime qu'en sa qualité de locutrice du kiswahili, la barrière de la langue a pu être facilement levée. Cette invisibilité relative fruit de son statut d'étrangère africaine vis-à-vis de la population kényane majoritaire lui permet de passer relativement inaperçu au sein de l'espace public et de faciliter la construction de relations sociales avec son entourage kényan. Christiane se réjouit ainsi de réussir à « confondre » les Kenyans, qu'elle côtoie au quotidien dans son voisinage, à l'université, etc., du fait de cette invisibilité fondée sur une même appartenance raciale dans le sens où ceux-ci la pensent kényane. Il est intéressant de noter que cette situation contraste vis-à-vis d'une recherche active d'invisibilité[75] des mozambicains à Johannesburg. En effet, dans un contexte de très forte insécurité, certains d'entre eux essayent de se faire passer pour des Sud-Africains (Vidal, 2016). Cette différenciation réside dans le fait que Christiane n'agit pas dans un contexte de contrainte.

Par ailleurs, la situation des personnes racialisées comme blanches est sensiblement différente. Celles-ci, bien que jouissant d'un privilège racial transnational, notamment du fait des représentations en termes de pouvoir économique et du statut social idéalisé qui les entourent, sont particulièrement visibles dans l'espace public. Cependant, cet *« hypervisible embodiments of foreignness* », qui contraste avec la situation évoquée par Christiane, peut conduire d'une part à des formes de vulnérabilités et d'autre part à une distance sociale contraignant fortement voire empêchant la rencontre avec les membres de la société d'accueil ce qui favorise in fine l'entre soi (Gross, 2015). À ce titre, la situation des White Kenyans est particulièrement intéressante en raison notamment de leur statut de minorité visible dans un contexte sociopolitique où « *cultural citizenship belongs primarily to those of racially evident African descent* » (McIntosh, 2015). L'autrice montre par exemple comment leur désir d'inclusion au sein de la société kényane suscite chez eux une considérable anxiété. En effet, pour construire la légitimité de leur appartenance à la nation en tant « *qu'indigenous Kenyans* »[76], ceux- ci tentent d'une part de se distancer des « *Euro-Americans expatriates* », qui ne jouissent pas d'une inscription générationnelle qui viendrait légitimer leur appartenance. D'autre part, ils construisent surtout des récits fondés sur une certaine autochtonie revendiquée par la profondeur historique (inscription dans la lignée des ancêtres coloniaux) et la connexion à la terre ou encore sur l'existence d'une parenté fictive avec leur personnel domestique à partir du réinvestissement de références

[75] Bien qu'ils constituent la plus grande communauté d'étrangers africains à Johannesburg et que la présence soit très ancienne, Vidal (2016) remarque que les migrants mozambicains ne disposent pas de quartier ethnique. Ce, a contrario de migrations africaines plus récentes qui ont façonné une véritable empreinte culturelle et territoriale. Par exemple, Congolais se sont établis dans le quartier de Yeoville, les ouest-africains à Hillbrow ou encore les Somaliens à proximité de la mosquée de Bertrams (Vidal, 2016). Par ailleurs, leur invisibilité se traduit également par l'absence de regroupements en associations communautaires.

[76] Le terme « indigenous » recoupe deux acceptions. La première fait référence aux « Peuples Premiers » qui réinvestissent politiquement et stratégiquement le vocable « d'indigenous » afin de faire valoir leurs droits en tant que minorité. L'autre sens, plus familier, fait référence dans le contexte kényan au fait d'être visiblement d'ascendance africaine à partir de marqueurs phénotypiques comme la couleur de peau (McIntosh, 2015). Dans cette dernière perspective, McIntosh (2015) note que l'État promeut l'existence » d'un lien implicite entre appartenance nationale et race ».

familiales (liens affectifs, ancienneté de la relation, le partage d'espace intime, etc.). Néanmoins, ces récits de parenté sont « problématiques » en ce qu'ils reposent toujours sur une forme de hiérarchisation sociale et raciale où ils continuent à se placer au sommet (McIntosh, 2015). Loin de promouvoir une véritable inclusion, la distance sociale et l'entre soi perdurent finalement en ce qu'ils continuent à pratiquer des formes « d'auto-ségrégation communautaire » (Fournet-Guérin, 2024).

Les conditions avantageuses exprimées par Christiane mettent en évidence la manière dont cette même appartenance raciale permet une certaine inclusion dans le tissu social kényan, notamment auprès des populations africaines majoritaires. Elle passe aussi par une inclusion dans les classifications ethniques locales comme le remarque Maman Merveille. Trois mois après son arrivée en 2012, elle se retrouva sans papiers à la suite de la fin de son visa de tourisme de trois mois. Ce n'est qu'en 2015 qu'elle demanda le statut de réfugié qu'elle obtint sans difficulté. Entretemps, elle m'explique n'avoir jamais eu de problèmes avec la police ni de stress particulier quant à sa situation administrative dans la mesure où, en raison de son phénotype, « les gens » (les Kényans avec qui elle entre en interaction) la classifiaient en tant que Kikuyu. Cette situation produit de la part des migrants congolais des phénomènes d'auto-catégorisation identitaires individuels qui reposent sur le jeu identitaire érigé par les assignations et les classifications externes à leur propre avantage. C'est ce que montre également une expérience urbaine relatée par Gentil que j'interroge sur les difficultés qu'il a rencontrées pour s'adapter à un nouveau mode de vie kenyan. Aujourd'hui entrepreneur, pasteur et enseignant, il est arrivé au Congo, depuis le Rwanda, dans les années 1960 avec sa famille qui fuyait les pogroms contre la minorité Tutsi. Il a épousé une Kényane en 2012 et s'est installé la même année à Nakuru. Je l'y ai rencontré lors d'un court séjour dans la vallée du Rift. Durant notre conversation au sein d'une chaîne de café dans un mall, il loue avec forte vitalité la facilité de faire du business dans ce pays d'entrepreneurs « où les gens sont dynamiques » et où « personne ne peut te déranger ». Il me relate une expérience globalement positive d'insertion dans le tissu social de cette ville qui a été facilitée par son statut d'africain, par la reconnaissance raciale qu'elle peut produire ainsi que par son mariage. Aux côtés de l'invisibilité permise par cette même couleur de peau, il met également en lumière la manière dont il s'est inséré dans les classifications ethniques locales à partir d'une auto-catégorisation identitaire brouillant les frontières entre les groupes dans un contexte multiracial et multiethnique.

> « *Ici à Nakuru, peu de gens savent que je suis rwandais, ils pensent que je suis kalenjin. Quand je voyage pour baringo, kericho, ils me parlent kalenjin et je leur dis que je suis né à Nairobi et donc que je ne parle pas le kalenjin. Toi tu peux être jahluo, luyah ou kisii, il y a beaucoup de phénotypes ici.* »

Dans cet extrait d'entretien, Gentil parvient à cacher son statut d'étranger africain en se jouant de la diversité des phénotypes présents dans le pays et à travers un travail de dissimulation ethnique (Vidal, 2016). En effet, dans un contexte socioculturel très diversifié, où les premières formes de catégorisation de l'Autre s'établissent sur « des différences superficielles perceptibles à l'œil », les étrangers congolais font l'expérience première d'une certaine invisibilité en raison de leur statut racial ce qui leur permet également de s'insinuer dans les classifications ethniques locales fondées sur des critères aléatoires. Au cours de la performance symbolique de l'interaction sociale, les interlocuteurs kényans peuvent les catégoriser d'abord comme faisant partie du groupe — ce qui n'est pas le cas pour les étrangers racialisés comme blancs — comme en témoignent les usages linguistiques où le quidam s'adresse à Gentil dans la langue locale de la région de Nakuru, le kalenjin. Ce qui est intéressant dans

la situation évoquée par Gentil est la manière dont il s'auto-assigne et s'auto-insère individuellement dans les identités locales jusqu'à revendiquer une pleine inclusion en invoquant une naissance à Nairobi pour justifier sa non-maîtrise du kalenjin. Nairobi étant la capitale et perçue comme un espace d'acculturation linguistique.

Mon inclusion par Gentil dans les mêmes catégories ethniques du tissu social kényan dans lesquelles il s'est inséré font montre de sa propre appropriation des formes de classification locales en se fondant sur mon statut racial et la perception de mon phénotype pour me classer en tant que « jahluo, luyah ou kisi » (Brun et Cosquer, 2022b). Au cours de ma recherche à Nairobi, cette inclusion dans les catégorisations raciales et ethniques du Kenya du fait de ma positionnalité n'a pas été du seul fait de Gentil. En effet, au même titre que les migrants congolais que j'ai rencontrés, les membres de la société d'accueil s'adressaient systématiquement à mon égard en kiswahili ou en sheng dans les espaces publics, en particulier dans les zones populaires dans lesquelles je naviguais. Néanmoins, au fil du développement de l'interaction, cette première inclusion se modifiait par l'établissement de frontières m'excluant du groupe. En effet, mon passage à l'anglais, mon accent suscitant souvent la surprise de mon interlocuteur me situait socialement ou en tant que membre de la diaspora kényane et provoquait une première distance. Puis, une rapide interrogation sur ma biographie, mon lieu de vie en France finissait de me classer comme Autre, comme non africaine, comme une possible « expat », tandis que je découvrais au fil de la conversation que mon interlocuteur m'avait préalablement classifiée dans les catégorisations ethniques kényanes en tant que « jahluo » ou « luyah » en raison de mon apparence physique. Le phénomène de racialisation en tant que blanc ne se limitait pas à la seule couleur de peau, mais recouvrait l'origine géographique, la nationalité, et la classe perçue qui en émanerait ce qui met en évidence la nature fluide et socialement construite des assignations raciales et identitaires.

Toutefois, cette proximité supposée entre migrants congolais et membres de la société d'accueil fondée sur l'apparence physique et l'origine géographique est relative. Elle présentait un avantage certain au seul départ de la performance symbolique de l'interaction. Au cours du développement de celle-ci, au moment des catégorisations linguistiques, le statut d'étranger africain induit des dynamiques d'assignations identitaires (à l'intersection de la race, du genre et de la classe) pouvant conduire à des expériences négatives. Ce constat d'un traitement différencié malgré cette même appartenance raciale pouvait susciter la colère et l'incompréhension de certains migrants congolais quand ils n'étaient pas traités selon cette proximité (supposée) dans l'espace social. Quand j'interroge Samuel originaire de Kinshasa sur l'apprentissage du kiswahili par sa femme Denise, il fustige les arnaques dont elle est victime du fait de son statut d'étrangère et son incapacité à parler anglais et kiswahili malgré le fait qu'elle soit africaine :

> « *Ce n'est vraiment pas bien, nous sommes des Africains, nous sommes des noirs, il faut avoir la considération. Ce que j'aime dans mon pays c'est qu'il y a la considération* ».

Ces manières d'agir sont d'autant plus graves selon lui « qu'il est noir et africain » dans un pays africain et qu'au moins au Congo qu'importe d'où on vient « il y a une certaine considération ». La littérature sur la xénophobie en contexte africain met en lumière les limites de ces formes de solidarité en vertu du seul partage d'un statut racial sur l'échiquier global, d'une origine continentale commune et

d'une histoire de la colonisation. Prah (2006) souligne à ce titre que la xénophobie est un phénomène social « observable partout » et qui « n'est pas l'apanage d'un groupe particulier ». En effet, depuis le milieu des années 2000, la violence xénophobe cyclique dirigée à l'encontre des étrangers africains par des Sud-Africains noirs qu'ils côtoient dans les townships dans un contexte de paupérisation et de compétition pour les ressources a suscité l'intérêt médiatique et académique. Cette situation a entraîné une tendance à concentrer l'attention sur cet enjeu dans le seul contexte sudafricain.

Néanmoins, les propos de Samuel sur l'existence d'une certaine « considération », sur un accueil à bras ouvert des étrangers africains en RDC doivent être nuancés dans la mesure où le pays n'échappe pas à des formes de xénophobie a contrario des expériences urbaines négatives qu'il relate. L'étude de Whitehouse (2012) illustre par exemple la manière dont les migrants ouest-africains dans les deux Congo désignés sous le vocable de « *wara* » (qui signifie ouest africain en lingala) ou « *ndingari* » (qui signifie féticheur en langue yaka parlée dans le Bandundu) font face à une typification, à une homogénéisation malgré des origines géographiques très diversifiées. La compétition pour les ressources et leur spécialisation dans le commerce les rend sujets à des formes de discrimination. De plus, leurs différences culturelles entraînent des difficultés d'inclusion les reléguant finalement à une position d'éternel Autre malgré leur présence sur ces territoires depuis le début du XXe siècle.

Pareillement, au Kenya, à l'instar de Samuel ou Eudes qui me relate une interaction où un employé de banque a exprimé ouvertement sa xénophobie à son encontre, certains migrants congolais ont évoqué des expériences discriminatoires relatives à la question des arnaques, du rapport à la police, de l'accès au logement, d'insertion sur le marché du travail, etc. D'autres migrants congolais ont placé l'existence d'une xénophobie dans le cadre d'une compétition pour l'accès aux ressources qui toucherait étrangers (africains), mais surtout les Kényans en raison de la forte politisation de l'ethnie se manifestant par un tribalisme présent dans l'accès aux emplois, au logement, à la fonction politique et autres services, etc. Ces tensions, vis-à-vis de l'accès aux ressources, rendraient caduc cet avantage relatif apporté par le statut d'étranger africain.

La position des migrants congolais est ainsi particulière à Nairobi. En effet, l'altérité de la figure de l'étranger congolais fondée sur la perception d'une même appartenance raciale est ambivalente et dépend surtout du contexte d'énonciation. Elle permet une invisibilisation des migrants congolais en même temps qu'une visibilisation opérée par l'ethnicisation et la typification du groupe congolais (en fonction de marqueurs culturels comme le vêtement et la langue) qui peut conduire en certains cas à des expériences urbaines négatives et à questionner les enjeux de l'appartenance qui sont au cœur de la condition diasporique. C'est l'oscillation entre ces deux dynamiques (invisibilité/visibilité) reposant sur un processus d'assignations identitaires qui participe à former l'une des frontières externes du groupe (ethnicisé et racialisé) congolais typifié en une figure de l'étranger congolais — à Nairobi et à le positionner vis-à-vis d'autres groupes d'étrangers notamment africains.

3.2.2 — Le vêtement, un marqueur de l'altérité ethnique et de la visibilité des migrants congolais dans la ville

Différents marqueurs culturels (langues, vêtements, nourriture, etc.) construisent la figure de l'étranger congolais en la distinguant des autres groupes en présence dans la capitale. Au sein des espaces publics nairobiens, c'est par le vêtement, par exemple, que s'édifie la différence, l'altérité ethnique qui fonde la spécificité et la visibilité des présences congolaises. Comme le souligne le géographe Bernard Calas (2002), les espaces publics fonctionnent à l'image de scènes théâtrales où différents acteurs en interaction se déplacent, jouent des rôles et dessinent des chorégraphies urbaines selon des pas réglés. Sur cette scène des espaces publics, les acteurs venus d'horizons variés se caractérisent par leur tenue vestimentaire, leurs habitudes alimentaires ainsi que par des modes spécifiques de consommation culturelle. Les acteurs congolais s'y distinguent par un habillement spécifique qui dénote d'une façon de s'habiller qu'ils jugent plus modeste que celle des acteurs kenyans qu'ils côtoient sur cette scène des espaces publics. L'habillement, en tant qu'outil de production de la différence, permet de distinguer et de se distinguer ; il assure le « maintien ou la subversion des frontières symboliques » puisqu'il est porteur d'une myriade de sens qui varient selon les points de vue des acteurs (Crane, 2000).

Endelstein et Ryan (2013) montrent, par exemple, dans leur analyse comparative de l'habit religieux des femmes musulmanes dans l'espace public parisien et celui des femmes juives à Londres, comment les sens portés à la visibilité de l'habit religieux diffèrent grandement selon les acteurs (et les contextes locaux et globaux). Outil de valorisation dans une dynamique de réinvention de la tradition permettant une image positive de soi pour ces femmes religieuses, il est interprété négativement par certains acteurs qu'elles côtoient dans leur quotidien dans un climat général de sécularisation dans les pays européens et de méfiance vis-à-vis de la visibilité de l'appartenance religieuse. Le vêtement n'est donc pas neutre dans l'arène sociale et peut être interprété politiquement. Pour certains des migrants congolais rencontrés, la visibilité de l'habillement comme marqueur d'une altérité ethnique fonctionne selon le même principe : il est un outil d'appartenance à un groupe et de valorisation de soi, mais il peut conduire à la stigmatisation en raison de son interprétation dans le champ social et politique kényan. C'est cette interprétation qui conduit à la typification de l'étranger congolais en une figure homogénéisée et réifiée et confère aux étrangers congolais une position spécifique sur les scènes multiples des chorégraphies urbaines. En effet, cette pluralité des scènes met en évidence le caractère contextuel de toute interaction sociale où les positions et perceptions des migrants congolais, aux échelles individuelles, varient en fonction des assignations identitaires construites collectivement. En ce sens, nos résultats offrent une nouvelle perspective au regard de la littérature académique portant sur le statut des migrants congolais dans les espaces urbains en mettant en évidence ce jeu constant qui s'établit entre assignations identitaires collectives et négociations identitaires individuelles, au fondement de mon interprétation de la condition diasporique.

Toutefois, il faut noter que l'enjeu de la visibilité de ce marqueur ethnique constitué par l'habillement recoupe une frontière régionale. Eudes par exemple associe plutôt ce marqueur culturel aux migrants congolais originaires de Kinshasa. La première fois que je rencontre Eudes, il me reçoit d'abord devant une banque du quartier d'Umoja Market où il m'a donné rendez-vous avant de me faire

la visite commentée d'une partie du marché où se trouve une multitude de petits salons de coiffure semi-couverts. Alors que nous continuons à faire le tour du pâté de maisons à la recherche d'un bar où nous pourrons converser plus aisément, nous sommes régulièrement interrompus par les salutations de voisins et de connaissances congolais, dans ce lieu que j'ai défini comme l'un des lieux d'une polarité migrante congolaise sans que ce ne soit un « quartier ethnique ». Il m'invite finalement chez lui, un appartement de deux pièces-salon situé au premier étage d'un immeuble modeste. J'y rencontre sa famille, sa femme et ses quatre enfants avant de poursuivre une conversation sur sa trajectoire migratoire. Je relève les nombreux barreaux aux fenêtres, ce qui est l'occasion pour moi de faire dévier notre conversation sur l'enjeu de la sécurité et les rapports à la police. Comme pour d'autres migrants originaires des provinces de l'est du Congo en proie aux violences, l'enjeu de la sécurité a été primordial dans le choix de son logement. Il s'y sent en sécurité et se félicite de la présence de gardiens nuit et jour dans le quartier ainsi que de la forte visibilité des fermetures spatiales et des dispositifs sécuritaires (voir figures 10 et 11) — qui ne sont pas l'apanage des quartiers riches — devant dissuader les voleurs (Lanne, 2017, 2018).

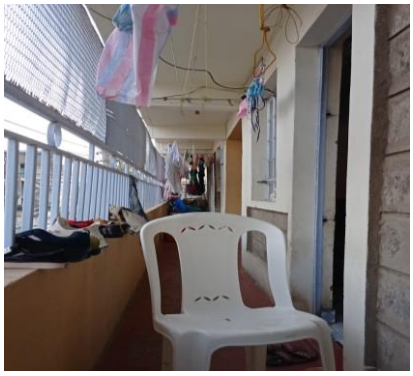


Figure 10 - Le palier de l'appartement d'Eudes. Il se réjouit de la présence de barreaux de sécurité à gauche.

Source : Ramata N'Diaye, le 11/06/2021



Figure 11 - Vue depuis le palier d'Eudes.

On constate la présence au premier plan de dispositifs de fermeture spatiale et de deux gardiens qui se relaient (nuit et jour) payés par les locataires.

Source : Ramata N'Diaye, le 11/06/2021

Il évoque son rapport à la police à travers le prisme de son invisibilité raciale et ethnique, de sa capacité à passer inaperçu. En effet, il juge que les policiers ne parviennent pas à le repérer, car, d'une part, il ressemblerait aux Kényans (selon des critères phénotypiques et une apparence physique similaire). Cette invisibilité serait permise, selon lui, par le fait qu'il n'appliquerait pas de produits

éclaircissants[77] plutôt populaires auprès des Kinois, les habitants de Kinshasa, ce qui les marque dans l'espace public. D'autre part, il se distingue de ceux-ci par un habillement qui « serait plus kényan » alors que les Kinois par leur façon de s'habiller « de la sapologie sont facilement détectables en ville (…) quand il passe tu sais obligatoirement qu'il ne vient pas de là ». Cette façon de s'habiller particulière devient, dans les propos d'Eudes, un marqueur culturel distinctif, un marqueur de l'altérité d'un certain type de migrants congolais, affiliés davantage à une provenance régionale, celle des Kinois, originaires de la capitale. Ce marqueur ethnique de l'habillement fondé sur « le registre de l'apparence » s'accompagne d'autres indices tels qu'une certaine « démarche » et d'autres marqueurs repérables lors de la situation d'interaction comme la langue, c'est-à-dire l'usage du lingala ou du français (Jobard et al, 2012).

Les propos d'Eudes font référence à la sapologie, un mouvement culturel né dans les rues brazzavilloises dans les années 1950 qui s'est par la suite rapidement exporté pour atteindre la capitale de l'autre rive, Kinshasa. Le succès de la sapologie en a fait l'un des marqueurs des identités citadines kinoises (Gondola, 1999). À l'origine, il s'agissait d'abord de groupes de jeunes brazzavillois pauvres qui se retrouvaient au sein de clubs pour copier les « grands Messieurs », leur démarche et leur habillement bourgeois dans un jeu de retournement du stigmate pour ces jeunes hommes n'ayant pas accès à la mobilité sociale (Gandoulou, 1989). L'exportation de la sape par les jeunes migrants kinois en route pour l'Europe dans les années 1970 et 1980 a popularisé ce mouvement et en a fait un marqueur culturel.

Durant mon temps à Nairobi, je n'ai pas rencontré de sapeurs à proprement parler c'est-à-dire des hommes et des femmes s'identifiant ainsi et suivant les codes et les normes de cette culture urbaine des jeunes issus des quartiers populaires. Néanmoins, je crus en voir un lors de mes marches urbaines quotidiennes me menant à la place des archives nationales. Plus précisément, à Koinange Street en face du chic café C'JS alors que je m'apprêtais à bifurquer par Biashara Street pour descendre vers MOI Avenue selon mon itinéraire habituel. C'était un homme corpulent d'une cinquantaine d'années au port altier, habillé de la tête au pied d'un costume jaune poussin, les chaussures immaculées et il portait un chapeau à haut de forme faisant le rappel de la couleur de ses chaussures. Toutes les têtes se retournaient à son passage, certains arrêtant même leur marche pour mieux l'admirer. D'autres le photographièrent. Je n'ai osé. Dans cette rue d'ordinaire calme, il fit sensation provoquant par son habillement une frontière symbolique dans l'espace public entre lui et les autres citadins admirateurs (Crane, 2000). Je ne sais s'il s'agissait d'un sapeur congolais, mais il respectait scrupuleusement les règles de la sape telles que Gandoulou (1989) me les avait inculqués : démarche, port de tête, jeu de couleur, attrait pour les couleurs vives, une légère bedaine qui représente un signe de richesse, etc.

[77] Gandoulou (1989) montrait dans son étude sur les sapeurs congolais en route vers Paris que cette pratique était largement diffusée en ce que l'un des attributs du succès du sapeur était d'avoir la peau « couleur papaye ». En effet, populaire dans de nombreux pays africains, la pratique du blanchiment de la peau adopté, en majorité, par des femmes, mais également des hommes a connu une attention médiatique ces dernières années. Outre les préoccupations en matière de santé publique que cette pratique soulevait, les journalistes et les chercheurs ont montré les implications psychosociales et culturelles qu'elle sous-tendait (Pierre, 2008). Toutefois, dans son étude sur cette pratique au Ghana, Pierre (2008) met en évidence l'impératif d'analyser cette pratique transnationale, qui n'est pas l'apanage des populations africaines, « within global structures of difference and power » au sein desquels se déploient les processus de racialisation.

Surtout, pour être un véritable sapeur, à l'instar de ce sapeur imaginé devant C'JS, il faut pouvoir se mettre en scène, se rendre visible par le vêtement, par l'attitude afin de se distinguer.

Cette visibilité dans l'espace public, par l'habillement, était souvent associée à l'étranger congolais et à sa distance vis-à-vis des normes locales, ce qui contribue à la construction de l'altérité ethnique particulière de cette figure spécifique de l'étranger. Ce, malgré les différences régionales évoquées par Eudes. La visibilité de la différence émergeant de ces marqueurs de l'altérité ethnique, en premier lieu desquels la tenue vestimentaire, héritage du mouvement culturel de la sapologie est à l'origine de stéréotypes fondant la figure archétypale de l'étranger congolais. Ces stéréotypes se fondent sur des catégories de la perception qui sont par la suite interprétées socialement et positionnent les étrangers congolais collectivement dans les représentations, et ce malgré l'existence de fractures internes au sein de la diaspora congolaise à Nairobi.

En effet, ce marqueur de l'altérité ethnique des étrangers congolais les positionne collectivement vis-à-vis des populations locales kényanes, mais aussi d'autres groupes d'étrangers africains ; eux aussi homogénéisés. Une conversation informelle avec un chauffeur de moto-taxi sur ce point précis m'avait particulièrement marquée. En effet, alors que je lui racontais l'objet de ma recherche, celui-ci y répondit en dressant une typologie des étrangers africains du moins aimé au plus aimé en prenant pour critère la visibilité dans l'espace public : les nigérians d'abord du fait de leur « lavish lifestyle », puis les Congolais et enfin les burundais et les Rwandais « qui ne causent pas vraiment de soucis », car ils seraient plus discrets et calmes, se rapprochant davantage des normes locales a contrario de l'extravagance des deux premiers groupes de cette échelle de respectabilité. Des migrants congolais comme Moïse, l'étudiant en aéronautique, reprirent à leur compte cette classification. En effet, il confirme et reprend lui-même cette typologie alors que je l'interroge sur l'image des Congolais au Kenya. Il répond à ma question que les Congolais sont perçus comme :

> *« des vantards, des sapeurs, en général ils ont une mauvaise image par rapport à d'autres peuples comme les Rwandais et les Burundais vus comme calmes simples. On nous prend aussi souvent pour des gens riches, ce qui n'est pas vrai. Ils disent aussi que les Congolais savent comment manipuler les femmes. »*

Beaucoup parmi les migrants congolais, à l'instar de Moïse, ont témoigné du fait que les Kényans avec qui ils interagissent les perçoivent comme riches en raison du souci de l'habillement dont les migrants congolais feraient montre ce qui est considéré par leurs interlocuteurs comme une dépense somptuaire. L'étude de Campbell (2006) sur les réfugiés urbains congolais rapportait également l'existence de ce stéréotype fondé sur des biais liés aux richesses minérales de la RDC qui étaient alors réinterprétées comme un signe de la richesse des migrants congolais perçus comme collectivement riches. Cette situation conduisait à une certaine xénophobie motivée par une compétition pour l'accès aux ressources dont les réfugiés congolais étaient considérés comme illégitimes en raison de ce stéréotype au cœur de la figure de l'étranger congolais. Le stéréotype se fonde en effet sur une certaine matérialité (richesse minérale, habillement, etc.), mais il nécessite une analyse en fonction du contexte des interactions dans les espaces urbains qui nous sont offerts par cette compétition pour l'accès aux ressources (Jounin, 2004).

Néanmoins, l'altérité ethnique de la figure de l'étranger congolais n'est pas seulement construite par l'établissement d'une frontière externe fondé par les assignations identitaires et la production de stéréotypes, mais aussi par la construction d'une frontière interne qui forme le groupe et le distingue du groupe majoritaire, lui aussi homogénéisé (Bertheleu, 2021). En effet, l'ethnicité peut être assignée, le produit d'un rapport de domination, mais les acteurs produisent eux-mêmes l'ethnicité sans que ce ne soit le seul produit d'une résistance à l'assignation (Bertheleu, 2021). Ce souci de l'habillement, l'importance de la mise comme critère distinctif de l'altérité de l'étranger congolais à Nairobi a été un élément revendiqué, dans les discours, de distinction vis-à-vis des normes locales d'habillement jugée plus modeste par les migrants congolais. Diane, une étudiante à Eldoret, établit par exemple une frontière symbolique similaire entre groupe minoritaire congolais et groupe majoritaire en usant du critère de l'habillement.

> « *Vous savez les Congolais, même si c'est quelque chose de friperie, on repasse, ensuite on met et c'est beau. On fait attention à tout ce qu'on fait, c'est comme ça qu'on est connu. Pour les autres [les Kenyans], à moins qu'ils achètent des choses très cher, c'est là qu'on va voir. Certains étudiants kenyans s'habillent bien, mais la plupart quand c'est cher ils ne payent pas. Ils veulent toujours trouver des choses moins chères même si c'est déchiré, ils vont porter ça. Des étudiants vont même venir en classe avec des babouches ce que je ne peux pas comprendre. Leur argent est dépensé dans la nourriture et dans le champ. La plupart des étudiants ont des maisons, de belles maisons dans leur village avec des champs. Ils construisent, mais du côté habillement, ce n'est pas leur priorité. À Nairobi, ceux qui sont trop vus, ceux qui sont mis en garde ce sont les Nigérians et les Congolais. On les reconnait par leur habillement et leur manière d'être. Les Congolais ont vraiment une façon d'être c'est soit Congolais, soit nigérian* ».

Les propos de Diane mettent en évidence l'existence de formes d'assignation (construction externe du groupe) fondée sur une homogénéisation du groupe (« c'est comme ça qu'on est connu ») et de réappropriation dans la mesure où ce critère de l'altérité ethnique constitue un enjeu de fierté nationale et d'identité culturelle (construction interne). En effet, c'est à partir de ce critère positif que Diane constitue une frontière qui la distingue — en tant que Congolaise appartenant au groupe minoritaire — des membres du groupe majoritaire kényan. Ceux-ci sont caractérisés dans ses propos par un attachement moindre à l'apparence vestimentaire et la recherche d'une certaine invisibilité. Toutefois, ce qu'il est intéressant de constater est la manière dont elle instaure des formes de connivence entre groupes d'étrangers africains — congolais et nigérians — qui se distinguent particulièrement par la visibilité de leur habillement reprenant les formes de classification et de stéréotypes qui influencent la manière dont ces groupes sont perçus et positionnés socialement dans la capitale.

Pour Olivier également, un artiste originaire de Kinshasa, le fait de bien s'habiller, de se montrer, de faire attention à sa mise, de se saper est un trait culturel distinctif congolais au sein de l'espace public comme le soulignent ces propos : « la sape c'est comme une culture, la semaine je m'habille plutôt sportwear, mais le weekend quand je sors, je dois me saper ». Saper étant tombé dans le vocabulaire courant comme synonyme de bien s'habiller. En effet, comme le souligne Morsiani (2019), la sape représente le lien entre le corps et des valeurs culturelles (congolaises) et s'est transformée en un élément fondateur de l'identité nationale congolaise (voir figures 12 et 13) (Steinkopf-Franck, 2017). Par exemple, tous les évènements culturels, ceux des associations communautaires Nande, un peuple

de l'est de la RDC dont fait partie Eudes ou encore des manifestations culturelles de la francophonie, organisées par l'Alliance française, où le Congo est mis à l'honneur, est systématiquement organisé un défilé de sapeurs, reprenant à leur compte ce cliché marqueur d'une certaine « congolité » qui fonde la figure de l'étranger congolais à Nairobi et ailleurs dans le monde.



Figure 12 - Deux sapeurs à la fin d'un défilé lors d'une journée culturelle congolaise organisée par la communauté Nandé. L'un des sapeurs met en scène le symbole de l'identité nationale qu'est le drapeau.

Source : photographie personnelle d'Eudes, 2021



Figure 13 - Défilé de sapeurs lors de la soirée congolaise en présence de la diaspora des deux Congo organisée par l'Alliance française et le Comité Permanent de la Francophonie.

Source : Laurence Mondésir, chargée de coopération culturelle, janvier 2023

Toutefois, les productions culturelles de la sape et ses créations identitaires aux échelles individuelles et collectives participent également en contexte migratoire et de survie économique à la réinvention et à la revalorisation de soi à partir du prestige, de la fierté, du respect qu'elle renferme. Il s'agit en somme de faire sens de la position de minorité au sein du groupe majoritaire au moyen de « *new practices of belonging and signs of distinction* » (De Jong, 2017). En effet, l'étude de Douglas (2022), qui s'intéresse aux déterminants « d'une bonne vie » (*goodlife*) pour les réfugiés urbains congolais à Nairobi, montre comment l'habillement comme outil de distinction représente un élément essentiel de la production des subjectivités urbaines dans une situation de survie économique. Dans ce contexte, « *dressing congolese* », s'habiller à la Congolaise et se rendre visible permet de prendre de la place en se montrant au sein de l'espace public offrant un nouvel éclairage sur les études précédentes qui avaient mis en lumière la recherche d'une certaine invisibilité des réfugiés dans les espaces publics à partir de stratégies d'évitement. Ainsi, l'altérité ethnique des migrants congolais par

la visibilité de l'habillement fonctionne selon un double registre de différenciation permettant la construction des subjectivités congolaises et du groupe en situation migratoire, qu'importe les conditions socioéconomiques, administratives et les distinctions régionales. Cette réappropriation identitaire se construit au miroir de leur construction en une figure de l'étranger homogénéisée et réifiée à partir de la typification du marqueur de l'altérité ethnique constitué par l'habillement.

Dans les rues nairobiennes, « *Dressing congolese* », se rendre visible ethniquement dans l'espace public par le souci de l'habillement était également associé au port du kitenge (Douglas, 2022). En effet, très populaire en Afrique de l'Ouest et centrale ce tissu-pagne « historiquement européen devenu africain par son adaptation aux goûts locaux » est moins porté en Afrique de l'Est et au Kenya en particulier et constitue ainsi un marqueur de l'altérité ethnique des étrangers congolais (Sylvanus, 2006). Promu comme caractéristique authentique du citoyen congolais sous le régime de Mobutu, durant la période de zaïrianisation implémentée à travers l'idéologie de l'authenticité, le port du kitenge a été construit politiquement comme trait culturel devant fonder l'identité nationale (Nzongola-Ntalaja, 2002). Dans le dessein de revenir à des valeurs et traditions africaines (inventées) et de rejeter les influences étrangères, Mobutu interdit le port des costumes pour les hommes et des robes et pantalons occidentaux pour les femmes et promut pour celles-ci le port du kitenge.



Figure 14 - Quelques tissu-pagnes vitenge (pluriel de kitenge).

Source : https://www.vice.com/fr/article/mode-et-colonisation-lhistoire-et-lenjeu-du-pagne-africain/

L'analyse de Kirkland et al (2022) portant sur les femmes réfugiées congolaises réinstallées dans la région de l'Ohio, aux États-Unis, montre comment le souci de l'habillement et le kitenge permettent la construction de nouvelles subjectivités, des identités individuelles et collectives, qui prennent un nouveau sens en situation migratoire. Analysant les ambiguïtés du processus d'acculturation, ils montrent que le maintien du port du kitenge contribue à leurs formations identitaires en tant que femmes congolaises, car il permet de valoriser leur culture, leurs identités et leurs origines.

Il s'agit également d'un moyen de reconstruire un foyer perdu dans un contexte de très fortes vulnérabilités sociales et économiques auxquelles ces femmes font face aux États-Unis. Cette distinction par l'habillement constitue dès lors une frontière interne au groupe la distinguant de la société d'accueil et permettant la négociation et la reconstruction identitaire dans ce nouveau contexte, ce qui met en exergue l'une des réussites du projet national constitué par la réappropriation du kitenge comme marqueur d'une identité nationale revendiquée. En effet, aux côtés de la sape, le port du kitenge a exercé une véritable influence culturelle sur les formations des subjectivités urbaines congolaises et sur les assignations identitaires collectives dont on retrouve les réminiscences dans les constructions de l'altérité des figures de l'étranger congolais à Nairobi. C'est la représentation de cette altérité qui conduit à la typification des étrangers congolais et qui se fonde en partie sur le marqueur constitué par leur habillement que ce soit le port du kitenge ou une attention particulière à son habillement influencé par la sape.

L'altérité ethnique des étrangers congolais — reposant sur un jeu entre constructions identitaires individuelles et assignations identitaires collectives — construit un rapport unique à la société d'accueil sur le mode de l'équivocité. En effet, cette visibilité ethnique, produite par le port du pagne, suscite à la fois admiration et répulsion. Cette admiration pour le pagne à Nairobi est utilisée afin d'assurer une insertion professionnelle. L'occasion pour moi de vous narrer ma première rencontre avec Maman Merveille que j'ai introduite antérieurement. Je la rencontre pour la première fois alors que je suis attablée à la terrasse du restaurant de Thomason qui la salue en français. J'ai beaucoup fréquenté le restaurant de Thomason lors de mon deuxième terrain. Thomason est originaire de Kinshasa, il a ouvert en 2020 avec sa compagne kényane ce restaurant qui offre des mets congolais et kényans dans un petit centre commercial du quartier de Kilimani. Alors que je lui demande des informations sur cette personne qu'il salue en français, il m'apprend que c'est une « sœur congolaise », une commerçante voisine qui tient un petit atelier et une boutique près du restaurant. Elle est divorcée et mère d'une adolescente qui prépare le bac. En effet, j'avais déjà remarqué les mannequins habillés en kitenge devant une devanture vide. Je m'étais promis d'aller y jeter un coup d'œil, car ce déploiement de tissu wax, signe d'une certaine présence étrangère, n'était pas chose courante à Nairobi.

A contrario du restaurant de Thomason, la petite boutique de Maman Merveille n'est pas visible depuis la rue ; il faut encore continuer jusqu'au bout d'un couloir sombre pour l'atteindre. La machine à coudre Singer occupe la moitié de l'espace exigu qu'elle partage avec une associée kényane selon un partenariat commercial courant pour les étrangers congolais qui permet de dépasser l'obstacle du permis de travail prohibitif. Je me fraye un chemin parmi les portants de robes, de jupes, de vestes, de combinaisons, de pantalons et de tissus-wax impeccablement rangés sur des cintres. En effet, elle me dira s'adapter au goût local pour l'alliance entre une coupe occidentale et l'africanité du tissu-wax. Lors de l'une de nos conversations, je l'interroge sur la fréquentation de sa boutique — pendant qu'elle prend mes mesures pour la confection d'une robe — ainsi que sur le choix de sa stratégie commerciale. Celle- ci me répond que sa stratégie commerciale est surtout liée à la façon dont elle se présente au monde (« je fais l'effort de bien m'habiller »,) en utilisant la visibilité de son altérité ethnique fondée sur l'habillement : « Je fais une robe et je la porte, c'est comme ça que je fais ma pub ». En effet, le fait d'être congolaise — dont l'un des marqueurs ethniques est le souci de l'habillement et le port du kitenge — est un argument commercial particulièrement efficace dans son église fréquentée en grande majorité

par des Kényans : « Ils voient une jolie femme comme moi et ils [les Kényans de son église] veulent alors mes habits ».

Marqueur d'appartenance à la société congolaise, outil d'une insertion professionnelle du fait de l'admiration qu'il suscite parmi la société d'accueil, la visibilité du port du pagne peut contrecarrer les velléités d'adaptation de certains migrants congolais. En effet, pour Christiane qui se réjouissait de pouvoir passer inaperçue du fait des avantages d'une même appartenance raciale et langagière, c'est son habillement qui va constituer la mise en visibilité de son altérité ethnique. À l'université, son habillement suscite la fascination de ses camarades de classe surpris de son extranéité compte tenu de l'invisibilité première de la situation d'interaction :

> « *Quand j'étais venue, je m'habillais toujours en pagne. Il y avait beaucoup d'attentions sur moi et je me demandais pourquoi les gens me regardaient comme ça. Des gens me complimentaient en me disant que j'étais bien habillée, en me demandant où j'avais cousu mes vêtements. Je disais que c'était au Congo et on était surpris que je sois Congolaise.* »

C'est donc l'usage du pagne qui l'a rendu visible. En effet, il fonctionne comme un mode d'identification culturelle fort que les Kényans ne posséderaient pas et qui serait au fondement de cette frontière symbolique entre les groupes :

> *« Ils (les Kenyans) n'ont pas leur signature propre. Quand il faut faire l'habillement, ils n'ont pas de kitenge. Leur propre identification, ils n'en ont pas. Ils sont beaucoup penchés sur l'occident. Ils pensent qu'à l'extérieur il fait beau, ils connaissent mieux c'est pour ça qu'ils ne mettent pas beaucoup de valeur dans leur culture. Mais s'il fallait valoriser la culture kenyane, je crois que les Massaï pourraient bien les représenter. Ici, l'habillement n'est pas important. L'élégance, l'apparence, ça compte beaucoup pour nous. Il y a cette passion, mais ici non. Je trouve que c'est un peu bizarre, car c'est aussi entré en moi, je ne mets plus trop d'attentions sur ma façon de m'habiller* ».

Christiane se réapproprie ce souci de l'élégance, de l'apparence qui est une véritable « passion » comme un marqueur culturel des Congolais et d'identification nationale. Cette valorisation du pagne, du souci de l'habillement des migrants congolais, permet aussi une dévalorisation de la perte culturelle kényane ; une accusation d'inauthenticité (« ils ne mettent pas en valeur leur culture »).

La représentation de l'authenticité kényane pourrait résider dans l'adoption de l'habit Massai selon elle. Binyavanga Wainana (2005), dans un texte satirique, met en évidence qu'il s'agit d'un imaginaire colonial promu dans l'imagerie des guides touristiques aux côtés du safari, et des couchers de soleil rougi. Cette image d'Épinal (exotique), ce « fantasme » d'une authenticité kényane (et africaine) résolument rurale que la littérature académique, notamment le champ de la géographie, a contribué à façonner est réappropriée par les propos de Christiane ce qui signifie la force de cette construction mentale qui traverse les frontières et construit l'Autre, le Kényan de manière stéréotypée dans des représentations produites par les images diffusées mondialement, mais aussi les Congolais par le vêtement (Fournet-Guérin, 2011). La typification de l'étranger congolais en une figure homogénéisée est construite par ce double mouvement de fascination et de répulsion. Cette dernière pouvant conduire à des discriminations et des formes de harcèlement de la police dans les cas les plus graves comme on le verra ci-dessous, entraîne parfois des stratégies d'invisibilité, d'effacement de son altérité

ethnique. Christiane, par exemple, souligne bien que dans un souci d'adaptation vis-à-vis des normes locales fondées sur un rapport plus modeste à l'habillement et un habillement à l'occidental, elle s'est conformée, à sa grande surprise (« Je trouve que c'est un peu bizarre ») à un mode d'habillement plus local entraînant, dans une certaine mesure, une acculturation (« c'est aussi entré en moi, je ne mets plus trop d'attentions sur ma façon de m'habiller ») qui a changé le regard qu'elle portait sur ce marqueur culturel identitaire, source de fierté et d'une identité revendiquée pour d'autres.

Néanmoins, le dimanche, le jour du Seigneur reste un jour spécial : « Le dimanche quand je partais à l'église, je mettais toujours le pagne, car ça fait beau, mais aussi ça dit que c'est un jour spécial. » Comme le décrit Douglas (2022 : 154), le dimanche, à l'église — qu'on analysera dans le chapitre 6 en prenant le cas de l'église congolaise RCPN d'Hurlingham comme un espace de sociabilité cosmopolite, de production de la différence vis-à-vis du groupe majoritaire et de construction du groupe congolais en migration — est un jour particulier où on doit faire montre d'un certain « degré de congolité vestimentaire » en faisant particulièrement attention à sa mise et en s'habillant en pagne. En effet, le vêtement est un marqueur de l'identité culturelle forgeant l'identité collective congolaise au sein d'un territoire de l'exil où il faut performer cette « congoleseness » pour distinguer et se distinguer. Cette situation met en évidence la fluidité de ces marqueurs de l'altérité ethnique qui peuvent être effacés ou revendiqués comme un outil d'appartenance en fonction du contexte et de l'échelle d'analyse.

La mise en visibilité de l'altérité ethnique des migrants congolais à travers l'habillement participe à la construction de la spécificité de la figure de l'étranger congolais dans un espace multiracial, multiethnique et cosmopolite. On a vu que les formes de reconnaissance raciale, à partir d'une même couleur de peau, établies entre Congolais et Kényans permettent de manière relative une première acclimatation à la ville du fait d'une certaine invisibilité. Néanmoins, c'est la production de la différence ethnique qui rend visibles les étrangers congolais et fonde leur typification en une figure homogénéisée et réifiée. À ce titre, cette construction identitaire collective par les assignations suscite un rapport ambivalent à la société d'accueil, entre fascination et répulsion. Cette typification fondée sur des stéréotypes entraîne des expériences urbaines négatives — auxquelles répondent des stratégies d'adaptation — ce qui met en évidence la position sociale et politique particulière qu'occupent les migrants congolais à Nairobi.

3.2.3 — Faire face à la police en tant qu'étrangers congolais

Le processus d'assignations identitaires à partir de la visibilité de l'altérité des migrants congolais par certains marqueurs identifiés conduit à leur typification en une figure de l'étranger congolais homogénéisée et réifiée. Cette typification établie par l'établissement de frontières symboliques rigides peut toutefois conduire à des formes de stigmatisation et de marginalisation. En effet, dans ce contexte, l'existence et les comportements sociaux d'individus ainsi typifiés ne sont interprétés qu'à travers l'attribution d'une identité homogène. L'individu s'efface au profit du groupe et des identités collectives qui lui sont assignés par des constructions externes. En raison de cette production sociale d'une figure de l'étranger archétypale, les migrants congolais dans leur vaste majorité

rapportent subir les pratiques coercitives de la police et des formes de stigmatisation auxquels ils font face dans leur quotidien de la part de la force publique, dans l'accès au travail, dans des interactions de la vie quotidienne.

En maints contextes géographiques, il demeure difficile de mesurer objectivement les pratiques coercitives de la police (Jobard et al, 2012). Le Kenya n'y fait pas exception. Néanmoins « l'accumulation des témoignages » sur ces pratiques dans les expériences de migrants congolais rencontrés, dans des conversations informelles menées avec des membres de la population majoritaire, dans plusieurs expériences personnelles vécues de « tracasseries » de la police lors de marches urbaines alors que je naviguais à pied dans les espaces publics de zones populaires « nourrit l'hypothèse de pratiques policières visant des populations spécifiques » (Jobard et al, 2012). En effet, quasiment tous les migrants congolais rencontrés m'ont fait état de la banalité de ces expériences négatives avec la police, souvent dans des espaces particuliers de la ville, les zones populaires du centre-ville ou encore à Umoja, lieu d'une relative centralité migrante congolaise, en banlieue. Ces résultats vont à l'encontre de ceux de Douglas (2022) qui observe que ce sont les migrants somaliens et Kényans d'ethnie somali qui sont les premières victimes de ce harcèlement de la police dans le contexte du climat de suspicion généralisé de la lutte antiterroriste. C'est qu'à Nairobi, il existe plusieurs « clientèles policières » dans lesquels les migrants congolais s'insèrent et se distinguent en raison de la typification dont ils font l'objet par la construction d'une figure réifiée de l'étranger congolais conduisant à leur ciblage par un profilage racial et ethnique.

La littérature a mis en évidence des similitudes entre les différentes clientèles policières constituées par des groupes d'étrangers africains (comme les Congolais, les Nigérians, les Somaliens, les Sud-Soudanais, les Éthiopiens, etc.) et les membres de la population majoritaire en fonction de l'âge, du sexe, de l'origine géographique, de la race, de l'ethnie, des conditions socioéconomiques (N'dungu, 2022 ; Van Stapele, 2016 ; Carrier, 2017 ; Carrier et Kochore 2019 ; Kassa, 2018). Les « tracasseries de la police (allant d'arrestations arbitraires, des tentatives d'extorsion, pouvant mener jusqu'à des exécutions extrajudiciaires dans des situations extrêmes) sont une expérience qui concerne en premier lieu de jeunes hommes naviguant dans les espaces publics des quartiers populaires de cette capitale ségréguée. Ce rapport sous tension à la police traduit une différenciation en termes de classe et d'inégalité.

La violence policière s'exerce en premier lieu sur de jeunes hommes kényans résidant dans des quartiers informels, dans le « ghetto »[78] comme à Mathare construit socialement et politiquement comme « a thug place » et stéréotypés comme membres de gangs engagés dans des activités illicites et criminelles (voir figure 15) (Wangui, 2017 ; Van Stapele, 2016). Cette construction dans les représentations politiques dominantes s'inscrit dans le temps long puisqu'elle est issue de la colonisation dans la mesure où Mathare était une zone africaine et notamment de la période d'insurrection des Mau Mau où le bidonville se transforma en intense espace de lutte forgeant cette

[78] Van Stapele (2016) montre que ce terme a été réapproprié par les habitants de Mathare dans une logique de retournement du stigmate et qu'il est préféré par ses habitants à celui de « slum » traduit en « bidonville » désignant les quartiers informels.

réputation de lieu des indésirables (N'dungu, 2022 ; Wangui, 2017). Les jeunes hommes du ghetto en prise avec la police subissent une typification qui conduit à leur criminalisation en raison de leur apparence, notamment leur coiffure (porteurs de locks), leur origine géographique en tant qu'habitants du ghetto et leurs conditions socioéconomiques de marginalisation. N'dungu (2022) met par exemple en lumière que cet étau policier est particulièrement visible à travers l'encerclement spatial du ghetto par 5 stations de police. Le projet de construction nationale a ainsi construit des figures de l'Autre, des « étrangers du dedans » à partir de « different processes of othering » fondé sur l'ethnicité, l'âge, les conditions socioéconomiques, le genre et le lieu de vie.



Figure 15 - Une performance d'une troupe de théâtre du quartier de Mathare dénonçant les violences policières.

Celle-ci eut lieu lors du lancement du livre de Samuel Gathanga Ndung'u (2022), MATHARE: An Urban Bastion of Anti-Oppression Struggle in Kenya, au Mathare Social Justice Center.

Source : Ramata N'Diaye, le 15/11/22

Pareillement aux jeunes issus des ghettos nairobiens, d'autres populations comme les migrants nigérians, les migrants somaliens ou des Kényans appartenant à l'ethnie somali sont ciblés compte tenu de leur typification en une figure criminalisée et répulsive. Ces derniers, visibles dans l'espace public en raison de leur apparence et de marqueurs ethniques (vêtement, langue, etc.) sont par exemple placés sous une suspicion constante, dans l'imaginaire sociopolitique policier, d'être des soutiens au terrorisme depuis les années 1990s et des attaques terroristes revendiquées par le groupe terroriste somalien Al Shabab dans les années 2010 (Pérouse de Montclos, 2013).

De même, les étrangers nigérians sont construits en une figure de l'Autre répulsive à Nairobi que ce soit dans les conversations informelles où ils sont stéréotypés en des figures de la criminalité, mais aussi dans des situations d'observation. Vus collectivement comme des personnes indignes de confiance, les migrants nigérians se confrontent à de nombreux stéréotypes négatifs dans la capitale. Le plus souvent associés à des activités criminelles comme le trafic d'êtres humains, le trafic de drogue ou encore d'être impliqués dans des « shady business » et arnaques en tout genre, les nigérians à Nairobi sont perçus comme des « fauteurs de troubles ».

Alors que j'effectuais des photocopies dans un magasin de téléphonie mobile dans le mall du cossu quartier de Lavington, j'en profite pour discuter avec l'amical vendeur, heureux de rencontrer une « Sénégalaise de France ». Il apprend le français et nous échangeons quelques mots. J'en profite pour lui énoncer l'objet de ma recherche. Alors qu'il estime que les Congolais sont plutôt inoffensifs et qu'ils jouissent d'une image positive du fait de la popularité de la rumba congolaise, le ton amical avec lequel il s'exprimait se transforme subitement. Je suis frappée par sa dureté soudaine. En effet, il m'indique que contrairement aux Congolais inoffensifs, les migrants nigérians sont une véritable menace : « 90 % d'entre eux, présents dans le pays, seraient des criminels, qui voleraient même votre wifi si vous aviez la malchance d'être leurs voisins ». Outre la xénophobie de ces propos reposant sur une criminalisation, les migrants nigérians étaient particulièrement suspects dans la mesure où il m'indique qu'ils « ressembleraient » phénotypiquement aux Kenyans ce qui les rend d'autant plus dangereux, car ils peuvent aisément se dissimuler, se fondre dans la société locale, pour commettre leurs méfaits.

C'est surtout le critère linguistique qui entraîne leur repérage par la force policière : usage de l'anglais parlé avec un accent nigérian et incapacité à parler le kiswahili. Ce traitement différencié et spécifique des migrants nigérians a été aussi observé dès mon entrée dans le pays, à l'aéroport, lors de mon deuxième terrain (Adebayo, 2020). La seule personne parmi cette longue queue de voyageurs internationaux qui fut isolé et mis de côté lors de l'entretien avec l'agente de l'immigration devant permettre ou refuser l'entrée dans le pays était un homme détenteur du passeport nigérian. Au fil de la scène, je comprends que la nature du problème réside dans le fait qu'il a pris un visa permettant de se déplacer en Afrique de l'Est, mais ses réponses aux questions de l'agente indiquent son intention de rester à Nairobi causant la méfiance de celle-ci. Cette interaction bien qu'anecdotique traduit toutefois le caractère de suspicion généralisée qui entoure la figure du Nigérian. Les migrants nigérians sont ainsi réifiés, en la figure de l'Autre répulsif, à partir des labels et des sens créés par ce que Edward Saïd (cité par Nyabola, 2021) a appelé « communautés d'interprétation ». Celles-ci naviguent et expliquent comment cette même expérience discriminatoire aurait tout aussi bien pu subvenir dans un aéroport chinois tel que narré par Adebayo (2020), kényan ou encore français.

A contrario, les pratiques coercitives que subissent les étrangers congolais semblent davantage être liées à des tentatives d'extorsion dans un contexte de forte corruption se fondant sur leur typification particulière. En effet, d'après un rapport de l'ONG Transparency International sur l'indice de perception de la corruption, le Kenya se classe au 123e rang sur 180 pays, la première place étant détenue par le pays jugé le moins corrompu. Près de 94 % des Kényans interrogés par l'Afrobaromètre estiment qu'au moins « quelques » agents de police sont impliqués dans des actes de corruption, tandis que 68 % pensent que « la plupart » ou « tous » les membres de la police le sont (Kamau et al, 2022). Parmi les migrants congolais rencontrés, ils liaient systématiquement ces « tracasseries » de la police à des tentatives d'extorsion. Ces rencontres fortuites avec la police et « tracasseries » finissaient par constituer un marqueur de citadinité, une forme d'aguerrissement à la ville et à son hostilité. En effet, « on finit par s'habituer, ne plus s'étonner »[79]. Il convient alors de rester calme, de négocier le pot-de-vin,

[79] Entretien de Olivier, à Embakasi, le 08/09/2021.

le « kitu kidogo », attendu par les policiers à son avantage, mais de demeurer ferme face à la police et à ses tentatives d'extorsion.

Le ciblage de la clientèle policière constituait par les étrangers congolais se fonde sur leur typification : stéréotype d'une supposée richesse et donc d'un gain direct à l'extorsion, profilage racial et ethnique fondé sur des marqueurs de leur altérité ethnique comme le vêtement, la langue (usage du lingala, du français, du kiswahili congolais, etc.), l'âge et le sexe. Cette situation conduit à leur homogénéisation en une figure « qu'on peut déranger ». À propos de ce dernier marqueur constitué par le sexe, la quasi-absence d'expériences de « tracasserie de la police » (une seule expérience relatée par une femme congolaise) est liée d'une part à cette croyance patriarcale que ce serait les hommes qui posséderaient l'argent — pouvant être extorqué par les policiers — et d'autre à une présence moindre des femmes dans des espaces publics genrés comme on l'a remarqué précédemment (Campbell, 2006).

À ce titre, mes expériences personnelles de « tracasseries » de la police et de tentative d'extorsion survenues en plusieurs instances dans le CBD ou à proximité sont davantage liées à la perception de ma positionnalité et à ma présence dans les espaces publics de quartiers populaires dans le contexte de la covid qui s'est caractérisé par l'inflation des abus et des violences policières sous le prétexte de non-respect des normes sanitaires (Mutahi et Wanjiru, 2020). En effet, les distinctions en termes d'expériences genrées différenciées des étrangers congolais se sont quelque peu modifiées avec un harcèlement de police qui touchait aussi bien les hommes que les femmes durant cette période de crise sanitaire (Mutahi et Wanjiru, 2020). C'est ce que soulignait Yan, engagé dans le secteur associatif étudiant, qui affirme avoir reçu des sollicitations de prêt d'argent pour payer les policiers de la part d'étudiantes congolaises puisque c'était davantage le statut d'étranger — « femme ou garçon c'est pareil » — que le genre qui primait lors de cette période d'incertitude.

Les expériences des migrants congolais mettent en lumière la construction de leur extranéité visible dans l'espace public nairobien. Cette homogénéisation de l'étranger congolais en une figure de l'Autre est à l'origine de la création du label réifié d'« étranger congolais ». Celui-ci est construit par les discours, les représentations, les pratiques de la société d'accueil et est observable dans les interactions du quotidien que rapportent les migrants congolais.Les distinctions régionales, des parcours de vie et des situations, ne sont plus opérantes, car il suffit de ressembler à cette image construite — dans l'imaginaire policier — de la figure de l'étranger congolais dans l'espace public pour subir un possible harcèlement de la police ; celle d'un jeune homme repérable par son habillement, par sa langue.

Fily est un musicien congolais de 36 ans originaire de Bunia à l'est du Congo. Il joue régulièrement dans le bar, le Dagoz, anciennement situé à Junction Mall, et possédé par mon logeur, un musicien kényan ayant passé près de 12 ans en Angleterre. Il m'explique qu'il a ouvert le Dagoz afin de donner leur chance aux artistes, venant de tout horizon, en leur offrant une scène. Je retrouve Fily au Dagoz, en fin de journée, avant l'un de ses concerts. L'évocation de son rapport à la police lui donne l'occasion de souligner cette construction d'une figure de l'étranger réifié, construite par le regard externe, en une figure homogénéisée faisant fi de la diversité des différenciations internes au groupe. En effet, il met en avant le fait que les policiers au Congo « n'ont pas cette habitude de dérangement »

dans l'espace public, mais il déplore cette homogénéisation dont les migrants congolais sont victimes dans les « tracasseries de la police » kényane :

> *« Le Congo est plus grand et nous avons des cultures un peu différentes. Par exemple, moi je viens du nord-est du Congo et quelqu'un qui vient du Congo central et puis l'autre qui vient de Kinshasa, tout ça, nous avons des cultures trop différentes. Eux, ici maintenant c'est Congolais. Tu es Congolais, tu es Congolais. Mais si tu vois bien même notre façon, si on met ici trois Congolais de l'est, de central, tu vas voir trois personnes complètement différentes ».*

En effet, ce pays que l'ancien correspondant de RFI Jean-Jacques Arthur Malu Malu (2014) qualifie de « mini continent » se caractérise par la grande diversité de ses espaces immenses, de ses populations, de ses reliefs, de ses religions, de ses langues, de ses identités régionales, de ses 365 tribus. Comme le souligne à juste titre Douglas (2022), un Congolais de Goma a peut-être plus de similitudes culturelles avec un Rwandais de Gisenyi, qu'il côtoie régulièrement à la frontière, qu'un Kinois. Néanmoins, comme l'indique Fily, la figure construite de l'étranger congolais est une figure qu'on chosifie par le vocable « c'est Congolais » traduisant son homogénéisation. Ce, malgré les différents statuts des langues congolaises dans la ville. L'expérience migratoire, la confrontation aux assignations de « l'ici nairobien » conduit dès lors, dans une certaine mesure, à se découvrir congolais autrement.

En effet, même s'ils existent des distinctions régionales qui privilégient en termes d'insertion les locuteurs du kiswahili congolais par rapport aux lingalaphones qui sont « tout de suite repérés » selon Fily par la police, l'accent, parler un mauvais kiswahili ou encore une façon différente de parler le kiswahili qui se distingue des usages locaux, rend visible les migrants congolais. Parler le kiswahili congolais n'est pas suffisant pour passer complètement inaperçu. Celui-ci est marqueur d'extranéité et peut vous exposer au même titre que parler lingala ou français dans les espaces publics. En effet, le statut de la langue des étrangers congolais montre que l'altérité ethnique de la figure de l'étranger congolais, construite par le groupe externe, agrège les fractures internes notifiées par les discours et les représentations des migrants congolais. C'est en ce sens que se construit une figure de l'étranger congolais archétypale, faisant fi des nombreuses différenciations. À la manière des Piémontais, des Siciliens, des Napolitains devenus italiens par les bouleversements identitaires de la traversée des frontières au XIXe siècle vers les États-Unis, les migrants congolais semblent découvrir une autre facette de leur « congolité »[80].

Les observations que j'ai menées lors de navigations dans les espaces urbains et l'analyse des entretiens ont mis en évidence la manière dont les policiers opèrent un tri fondé sur l'homogénéisation de la figure de l'étranger en des traits culturels rigides et arbitraires. En effet, Les policiers opèrent ce tri et cette classification arbitraire et coercitive des migrants au prétexte de contrôler les documents d'identité, selon des critères raciaux et phénotypiques ainsi qu'ethniques, ce qui contribue à construire négativement l'altérité de la figure de l'étranger congolais puisqu'elle constituerait un objet de contrôle arbitraire dans l'espace public. Cette situation participe à construire la présence et la visibilité des

[80] À titre d'exemple, Olivier m'a rapporté plusieurs situations « très désagréables » où il fut interpellé dans la rue, à Embakasi, par des inconnus par la désignation « Mucongo » (le Congolais). Ces interactions ont parfois dégénéré en disputes dans la mesure où Olivier n'appréciait pas ce « manque de respect ».

étrangers congolais comme un problème dans un espace public où ils peuvent être suspectés, extorqués et criminalisés également dans la mesure où ils peuvent être associés à la figure du réfugié comme on le verra ci-dessous.

La littérature abondante sur le profilage racial et ethnique en contexte européen a mis en évidence l'établissement de critères de la différence sur lequel repose le choix des policiers. Par exemple, dans un contexte français et européen de construction de la menace étrangère, Stephan Le Courant (2016) étudie ces dispositifs coercitifs à l'encontre des étrangers en situation irrégulière qui y répondent par la mise en place d'une pratique particulière de la ville, notamment des stratégies spatiales de dissimulation, de contournement, d'évitement. Comme les policiers kenyans qui repèrent l'étranger congolais, à partir de critères raciaux et ethniques (par la langue, le vêtement, une attitude qui serait autre), les policiers français reconnaissant les sans-papiers à partir d'un délit de faciès provoqué par un stimulus visuel racial (« je [le policier interrogé par Le Courant] m'oriente vers un Black ou un Nord- Africain ») puis par des critères comportementaux (« regard fuyant, démarche particulière ») réduisant « les étrangers en situation irrégulière ciblés à un ensemble de traits discriminants permettant de les isoler de la foule des passants » (Le Courant, 2016). Cette « typification du clandestin », à la fois racial, ethnique et comportemental, rejoint celle de l'étranger congolais selon le même mode opératoire.

Pour Esdras, un jeune réfugié originaire de Kinshasa que je rejoins dans un petit troquet d'Umoja, les critères de repérage utilisés par les policiers « qui détectent facilement » ne sont pas seulement d'ordre racial ou ethnique, mais aussi comportemental. Il énumère : c'est un port de tête, le rythme de votre pas, une démarche particulière qui va vous distinguer et vous « isoler de la foule des passants » kényans.

Si les nombreuses interactions avec la police que relatent les migrants congolais mettent en lumière les modalités de construction d'une figure de l'étranger, c'est dans le monde du travail qu'elles s'exercent particulièrement comme le souligne Henry, un assistant comptable arrivé au Kenya en 2013, « dans le business, c'est là maintenant que tu sais que tu es étranger ». En effet, en vertu de la définition juridique de l'étranger en tant que non-national et des lois régulant le marché du travail, l'accès à un travail formel est quasiment impossible du fait du prix prohibitif du visa de travail. D'autre part, on ne peut être officiellement employé par une firme kényane que si on amène la preuve qu'un national ne peut faire le travail requérant alors le recours à un non national. C'est à cette barrière que se sont confrontés par exemple les étudiants et les anciens étudiants pour leur insertion professionnelle dans la capitale. Sarah par exemple, dont on avait retracer la trajectoire de mobilité résidentielle au chapitre précédent, a imputé ses difficultés à trouver du travail lors de ses études à cette barrière juridique qui touche les étrangers, mais surtout du fait de son statut spécifique d'étudiante congolaise ce qui suscitait une certaine méfiance de la part de ses interlocuteurs. En effet, elle était victime de stéréotypes négatifs associés à une figure construite et réifiée de l'étranger congolais. Elle a pu résoudre ce problème en jouant de sa binationalité congolaise et rwandaise. Le Rwanda faisant partie de l'EAC, ne requérant pas de visa de travail pour ses ressortissants au Kenya et la figure de l'étranger rwandais jouissait d'une meilleure réputation.

Pour juguler les lois d'un marché de travail difficilement accessible aux étrangers, nombre parmi les migrants congolais rencontrés comme Maman Merveille, Eudes, Thomason etc. s'associaient avec un.e partenaire kényan.e qui, moyennant une petite commission sur les bénéfices de la structure, enregistraient à leur nom l'entreprise auprès des services gouvernementaux rendant l'exercice du travail légal.



Figure 16 - La devanture du restaurant de Thomason et de sa compagne kényane portant la devise "Where Kinshasa meets Nairobi"

Source : Ramata N'Diaye, 18/10/2022

Entraînant des formes de convivialité dans la majeure partie des cas, les migrants congolais sont toutefois fortement dépendants de cette relation commerciale. En effet, la relation peut se ternir et ces partenariats peuvent faire l'objet d'escroqueries que les migrants congolais redoutent particulièrement. Ils prennent le risque de perdre toutes leurs économies, le capital de départ investi et de s'endetter comme ce fut le cas du premier salon de coiffure qu'Eudes ouvra après avoir arrêté de travailler avec sa tante. Il perdit près de 4000 USD, le capital qu'il avait investi et s'endetta à la suite d'une escroquerie dont il fut victime de la part de sa partenaire commerciale kényane qui ne payait pas les loyers du salon qu'il lui envoyait pourtant chaque mois. En d'autres cas, comme soulignait l'étude de Campbell (2006) sur les réfugiés urbains congolais à Nairobi, les partenaires commerciaux kényans dénoncent leurs partenaires en ayant recours à la police comme moyen de coercition et aux stéréotypes négatifs associés à la figure de l'étranger congolais. Dans ces circonstances, en raison de la typification des étrangers congolais en une figure réifiée et des représentations qui lui étaient associées, les migrants congolais étaient particulièrement vulnérables aux injustices, ce qui impacte négativement leur inclusion sociale et économique.

Les stéréotypes et représentations sur lesquels se fonde cette typification ont été construits historiquement et notamment par les changements géopolitiques des années 1990, qui ont touché la RDC et le Kenya. On montrera dans le développement suivant la manière dont elles ont influencé les transformations des représentations des migrants congolais aujourd'hui à Nairobi.

3.3 — La construction du stéréotype : de la figure du désirable à la figure de l'indésirable

3.3.1 — Le musicien congolais : une figure de l'étranger congolais désirable construite historiquement

Dans les matatus, bars, rues, restaurants, magasins et mall en tout genre, l'omniprésence de la rumba congolaise est le signe le plus frappant de la popularité de l'empreinte culturelle congolaise à Nairobi. Au cours de mes séjours dans la capitale, il m'a été répété inlassablement que la musique congolaise était particulièrement appréciée des Kényans. Cette popularité contribuait à construire une image positive des étrangers congolais qui contrastait avec les formes d'exclusion induites par les stéréotypes négatifs associés à la figure de l'étranger congolais.

En effet, la rumba congolaise à Nairobi a une histoire qui explique à la fois cette popularité, mais aussi certaines représentations contemporaines projetées sur les étrangers congolais. Dès l'indépendance, les lieux de sociabilité citadine comme le Florida Club créé en 1964 ou encore le Starlight Club en 1965 vibraient au rythme des concerts de musiciens venus du monde entier au premier rang desquels on retrouvait les musiciens congolais. Le Starlight Club gagna très rapidement en notoriété du fait de sa musique live congolaise sur une scène qui pouvait accueillir un groupe de 15 personnes et un dancefloor de 200 personnes (Nyaro et Odidi, 2020). Au plus fort de son succès, il recueillait près de 12 000 entrées par mois. C'est par exemple le recrutement du célèbre Orchestre congolais Virunga (voir figure 17 ci-dessous), en tant que groupe résident, qui constitua un tournant pour l'accès à ce lieu au rang d'emblème des cultures citadines post-indépendance. Ces lieux de sociabilité ont été modelés par cette influence culturelle congolaise produite par les sons langoureux de cette musique métisse où lingala, français, kiswahili et autres langues congolaises se mélangent ce qui a fait du musicien congolais une figure incontournable du paysage urbain et de l'accès aux loisirs d'une « nouvelle classe moyenne africaine » qui en était exclue pendant la colonisation (Nyaro et Odidi, 2020).



Figure 17 - Le célèbre Orchestre Virunga devant le Starlight

Source : https://afroriginal.blogspot.com/2021/01/samba-mapangala-orchestre-virunga.html

Outre son succès et son rôle dans les identités urbaines, l'influence de la rumba alla jusqu'à atteindre les styles de musique locaux qui s'en inspirèrent grandement (Osusa et Odidi, 2017). À son tour, la rumba fut influencée par des styles kényans locaux, ce qui a permis des formes d'hybridations culturelles faisant de la musique congolaise un important agent de la production (culturelle) citadine de Nairobi. De plus, accompagnant cette influence culturelle de la musique congolaise dans les identités citadines, les premières migrations congolaises vers le Kenya étaient le fait de musiciens et d'artistes attirés par l'accessibilité des studios à la fin des années 1950.

Jean Bosco Mwenda et son cousin Édouard Masengo, originaires du Katanga, sont les premiers artistes congolais à avoir enregistré leur musique au Kenya à l'occasion d'un tour en 1954. Puis, dans les années 1960, une deuxième génération de groupes de musiciens congolais, qui se caractérisait par de « large bands » et des sections de cuivre, leur emboîtèrent le pas (Salter, 2007). Cette génération était menée par Baba Gaston Ilunga, originaire de Lubumbashi, qui s'installa définitivement à Nairobi en 1975 après de nombreux allers-retours. Ilunga invita à son tour des artistes congolais de son réseau à venir le rejoindre pour bénéficier de structures musicales plus développées que dans son pays. Ceux-ci constituèrent « l'épine dorsale de la scène congolaise de Nairobi » (Salter, 2007). Dans les années 1970 arriva une troisième génération de musiciens (l'orchestre Virunga, l'orchestre Les Mangelepa). Cette circulation d'artistes congolais est à mettre en relation avec l'africanisation mise en œuvre par les gouvernements nouvellement indépendants. En effet, la rumba a été édifiée comme une musique authentiquement africaine — même si elle fut le fruit d'apports d'étrangers notamment de Cuba et du

Brésil — durant cette période de construction nationale, offrant ainsi une certaine légitimité et crédibilité aux artistes congolais au sein du continent (Perullo, 2008 ; Malu Malu, 2006).

Le Kenya et la Tanzanie offraient aux musiciens congolais de meilleures opportunités économiques et une certaine stabilité politique leur permettant de vivre de leur art (Perullo, 2008). Ces conditions favorables n'étaient pas réunies au Congo où les années 1970 furent marquées par la violence politique et par les conséquences de la politique de zaïrianisation qui entraîna le délitement des structures musicales majoritairement tenues par les étrangers (Nzongola-Ntalaja, 2002). Dans ce contexte, l'organisation de tours en Afrique de l'Ouest, Afrique centrale et Afrique de l'Est donna ainsi la possibilité aux artistes congolais de voyager, de faire connaître leur art et de nouer des réseaux sociaux aux quatre coins de l'Afrique (Perullo, 2008). Ce fut un instrument capital de diffusion de la rumba et des cultures congolaises hors des frontières nationales. Le célèbre Tabu Ley Rochereau (voir figure 18) s'installe par exemple à Nairobi en 1980 et la capitale devint une base pour ses tours en Afrique de l'Est. Ses nombreux tours contribuèrent à la diffusion et au succès de la rumba congolaise en dehors de son pays d'origine (Salter, 2007).



Figure 18 - Pochette du hit de Tabu Ley Rochereau, In nairobi Maze[81] sorti en 1981

Source : https://www.discogs.com/fr/release/8490754-Tabu-Ley-Rochereau-In-Nairobi-Maze

La décennie 1970-1980 fut l'âge d'or des groupes de musiciens congolais à Nairobi avant que le régime dictatorial d'Arap Moi n'interdise les musiques étrangères (Salter, 2007). L'importance des musiques de cette période d'âge d'or qualifiée de « zilizopenda » (les musiques que j'aime en kiswahili) explique aujourd'hui l'attrait pour les musiques classiques (« old school ») de la rumba au Kenya (Perullo, 2008). En effet, pour Twig, un musicien originaire de Kinshasa, qui s'étonne d'avoir découvert à Nairobi des chansons classiques de la rumba congolaise qu'il ne connaissait pas, ce sont les musiques classiques, issues de cet âge d'or, qui sont aujourd'hui particulièrement appréciées par les

[81] La chanson fut un tel succès que le terme « maze » serait entré dans le vocabulaire du sheng de Nairobi pour signifier une forme d'exclamation. Sa sortie coïncida avec le premier tour de Tabu Ley Rochereau au Kenya. Source : https://kenyapage.net/commentary/songs/maze-by-tabu-ley-translated/

auditeurs nairobiens qui « aiment plus le old school, les anciens succès de la rumba congolaise, de franco, de tabu ley ». Cela témoigne de l'empreinte culturelle laissée par ces premières générations d'artistes qui ont concouru à la construction d'une figure de l'étranger congolais positive. La capacité de la rumba « à avoir su conquérir l'Afrique » et sortir des frontières nationales a contribué à construire, à Nairobi, des représentations plutôt positives des étrangers congolais, bien que stéréotypées en la figure réifiée du musicien congolais.

Elle permet même aux musiciens congolais à l'instar de Twig de se confronter à une image positive de soi et de son art. En effet, lors de notre conversation dans son appartement qu'il a transformé en studio d'enregistrement dans le quartier de Jamhuri, il m'avoue que c'est en arrivant au Kenya, « en sortant dehors » qu'il a compris l'importance de la musique congolaise hors du Congo et son influence culturelle. Il s'étonne de l'image très positive du migrant congolais (musicien) et des avantages conférés (voir figure 19) : « Le fait qu'on te voit, que tu sois musicien et que tu viennes du Congo, pour eux, tu es extra ».



Figure 19 - Un concert de rumba congolaise au Treasure Garden. Ce bar-restaurant branché du quartier de Kilimani en accueille tous les vendredis et samedis.

Source : Ramata N'Diaye, 03/11/22

Cette acceptation des influences congolaises musicales a été aussi possible du fait de l'ouverture des Kényans aux influences musicales étrangères et des divisions politiques internes (Salter, 2007). En effet, la rumba congolaise a pu se développer grâce à l'absence d'une véritable concurrence d'une production kényane locale entre 1950 et 2000 du fait du manque d'une politique culturelle nationale kényane qui aurait pu soutenir la production d'une musique dansante urbaine alors que la rumba, promue par Mobutu, eut ce rôle d'unification nationale et culturelle congolaise dans le pays et à l'étranger (Salter, 2007). Cette situation politique locale a permis d'ouvrir la voie aux musiciens congolais

pour s'insérer dans la scène musicale kényane (voir figure 19). En effet, le benga, par exemple, qui est un genre musical populaire associé aux Luo n'eut jamais la popularité de la rumba à Nairobi, car selon Salter (2007) cette musique n'aurait pas réalisé l'unité linguistique du lingala au sein d'une société et d'une scène musicale ethniquement et linguistiquement fracturée[82] comme le Kenya de l'ère de Kenyatta, au sortir de l'indépendance. C'est donc cette division politique de la société locale qui peut expliquer aussi bien le succès de la rumba que son influence dans les cultures citadines locales et donc la construction d'une image positive du musicien congolais.

Ce visage historique et construit politiquement de cette migration professionnelle congolaise à Nairobi par les histoires politiques domestiques des deux pays a ainsi inscrit dans les représentations une correspondance archétypale entre musiciens et migrants congolais. Selon Matthieu, vice-président du comité de la diaspora, c'est cette présence relativement ancienne de musiciens congolais conjuguée à leurs succès qui a créé cette croyance répandue chez les Kényans que « tous les Congolais qui viennent au Kenya sont des musiciens ». À juste titre, il ajoute que la cause de cette croyance est « que leur premier contact avec les Congolais c'était des musiciens ». Compte tenu des succès de la rumba dans la capitale, cette situation a conduit à une représentation plutôt positive des étrangers congolais du fait de cette histoire de la musique. En effet, aujourd'hui, les musiciens congolais à Nairobi peuvent s'appuyer sur l'héritage que la popularité de la rumba a laissé pour lancer leur carrière dans un environnement où la musique congolaise est socialement valorisée. En effet, pour les musiciens congolais, venir au Kenya représente une véritable opportunité de carrière, car dans un contexte congolais, bouché par l'omnipotence de stars internationales, où il demeure très difficile de s'insérer, la renommée de la rumba congolaise à Nairobi vous offre une chance de « percer ». Dans le cadre de notre conversation, Saïd met en lumière que c'est son statut de musicien congolais qui lui a octroyé un véritable avantage pour pénétrer la scène musicale kényane. Ce, d'autant plus qu'il a été capable de s'adapter en proposant un répertoire musical plus ouvert à la fois en lingala, en français et « des petites chansons anglaises ».

Compte tenu de ces liens fondés historiquement, la notoriété de la musique congolaise a ainsi permis de produire une figure de l'étranger congolais désirable et personnifiée en la figure du musicien congolais. Ce prestige, cette désirabilité a conduit notamment à une meilleure acceptabilité et l'inclusion des étrangers congolais au sein des communautés locales. C'est ce que soulignent ces propos de Mukoma, un post-doctorant kényan dans une université anglaise qui était en train de conduire son terrain de recherche à Nairobi au moment où je l'ai rencontré. Il aborde le rôle de la musique congolaise dans l'acceptation des migrants congolais par les communautés locales :

[82] À l'indépendance, le pays se divise selon une ligne de différenciation ethno-politique. En effet, l'accès aux ressources politiques et économiques fut déterminé en fonction de la participation de chaque groupe au mouvement de libération Mau Mau qui mena à l'indépendance (Pommerolle, 2008). Même s'il fut un mouvement multiethnique, il fut dominé par le groupe des Kikuyus chassés de leurs terres pendant la colonisation et devenus « squatter ». La mémoire de cette révolte contribua ainsi à la création d'un roman national faisant des Kikuyus les détenteurs légitimes du pouvoir puisqu'ils ont mené la révolte. La constitution de ce roman national entraîna la marginalisation politique des Luo, un autre groupe ethnique important. L'accès au pouvoir de la KANU de Jomo Kenyatta, dominé par les leaders Kikuyu de la révolte, et les luttes pour le pouvoir (et donc l'accès aux ressources) qui se poursuivent jusqu'à aujourd'hui dans la violence, entérinèrent cette division ethno-politique dans le jeu politique kenyan (Pommerolle, 2008). Pour Chacha et al (2020), il s'agit d'un héritage direct de la politique du diviser pour mieux régner (préférence d'un groupe ethnique par rapport à un autre) de l'indirect rule colonial.

> « *I don't understand the language but I really enjoy the music. Lingala music is so popular in kenya. If you go to the club, there are some many bands and most of the musicians are Congolese. The popularity of music has also enable this level of acceptability and how they also blend in with the community.* »

Cela entraîne un statut spécifique des migrants congolais, représentés par cette figure positive du musicien congolais dans la ville. En ce sens, les représentations qui sont accolées à cette figure de l'étranger congolais se distinguent de celle des autres migrants africains qui ne bénéficient pas des bénéfices de cette influence historiquement construite notamment par exemple les migrants nigérians, constituant comme on l'a vu une figure de l'Autre répulsive à Nairobi. Toutefois, cet impact historique de la musique congolaise dans les identités citadines et dans les représentations contribua à produire une image de l'étranger congolais stéréotypée. Stéréotypée, car c'est une figure de l'étranger congolais qui réduit toutes les particularités. Cette situation entraîne, ainsi, certaines limites.

3.3.2 – De la figure du désirable au stéréotype

L'homogénéisation des étrangers congolais en une figure réifiée du musicien, en raison des construits historiques, a conduit à la diffusion d'un stéréotype qui reposait sur une correspondance entre le fait d'être congolais et celui de musicien comme le souligne Saïd : « Le Congolais est réputé au monde comme un musicien ». À l'image des ouvriers africains dans le BTP en Île-de-France qui sont rattachés « à une grande et unique fratrie imaginaire » par les autres ouvriers et chefs, le stéréotype « fond les individus concernés dans un tout supposé homogène dont les membres ne sont plus que des fragments ou des représentants » (Jounin, 2004). Ainsi, nombreux sont les migrants congolais qui m'ont rapporté que dans les interactions du quotidien, dans la rue, ils se font appeler « Fally » du nom d'un chanteur de rumba congolaise internationalement reconnu. Marque de curiosité, d'un désir de complicité dans la vaste majorité des cas, il peut agacer en ce que ce cliché a pour conséquence d'invisibiliser les autres trajectoires migratoires, notamment celle des étudiants dont plusieurs m'ont signalé leur mécontentement vis-à-vis de cette image stéréotypée du (musicien) congolais.

C'est le cas d'Aristide, étudiant en master de biologie dans une université au nord de la capitale, avec lequel je m'entretiens dans son bureau :

> « *Selon mon expérience personnelle, on associe les Congolais aux musiciens, car tout Congolais est musicien, sait jouer de la guitare… et ça me fait mal… on ne connaît les Congolais que dans ce sens-là. On les connaît dans la danse, on ne connaît pas un Congolais qui étudie. J'ai même été un jour dans un taxi et le driver m'a dit "oh tu étudies ?" Normalement quand on voit un Congolais c'était dans un club, une piste en train de chanter, à l'église, un petit commerce, un truc du genre. Mais maintenant il y a des Congolais, des étudiants, et ça c'est une très bonne chose. La donne est en train de changer petit à petit. C'est une image plutôt positive, mais on ne doit pas être connu seulement pour la musique.* ».

Ces propos d'Aristide mettent en lumière les multiples ambivalences de cette construction de l'étranger congolais en celle d'une figure figée du musicien. En effet, « on ne connaît les Congolais que

dans ce sens-là » ce qui invisibilise complètement les « Congolais qui étudient ». L'anecdote qu'il rapporte est aussi symptomatique de cette vision de l'étranger congolais associé à la figure archétypale du musicien. Celle-ci est à la fois une image positive, mais qui peut devenir négative pour les migrants congolais, puisqu'elle semble confiner les migrants congolais dans la seule sphère du divertissement. Mais, comme le déplore Aristide, les migrants congolais à Nairobi qui se caractérisent par la diversité de leurs trajectoires migratoires « ne doivent pas être connus seulement pour la musique ». D'autre part, les représentations affiliées à la rumba deviennent un stéréotype qui marque l'altérité ethnique des étrangers congolais à Nairobi. À l'instar de la visibilité de l'habillement, ce stéréotype constitué par la construction des étrangers congolais en une figure réifiée du musicien dont les significations sociales variant selon l'interaction et le contexte d'énonciation suscite fascination, quelque chose qu'on admire, qu'on apprécie, mais aussi des formes de répulsion.

L'existence de ce stéréotype ambigu apporte une touche supplémentaire à la minorisation et à l'altérisation du migrant congolais dans l'espace public à travers ces interactions avec la police. Yan, par exemple, revient sur la manière dont ce stéréotype particulier, s'ajoutant aux autres formes de profilage racial et ethnique, ont influé dans ces interactions avec la police. En effet, lors d'une rencontre avec la police, il lui a été demandé par les policiers de danser pour eux dans le but de « l'humilier et de le ridiculiser » quand ils eurent connaissance de sa nationalité congolaise. Ce, à partir de ce cliché, de cette « étiquette des congolais au Kenya » qui ferait que « tout Congolais peut danser, tout Congolais peut chanter ». Bien que Yan souligne qu'il n'a pas souscrit à cette demande, cette interaction met en évidence la manière dont la figure du musicien congolais est devenue un stéréotype, un préjugé sur lequel repose la typification de l'étranger congolais à Nairobi et auquel les migrants congolais se confrontent dans leurs expériences urbaines. La force du stéréotype, tel que vécu dans ces instances de « tracasseries » de la police, permet de remettre à sa place, et de maintenir l'Autre dans les rapports de domination que constitue les relations entre minoritaires et majoritaires qui sont au cœur de la condition diasporique et des expériences urbaines de certains des migrants congolais rencontrés (Jounin, 2004).

Toutefois, il faut souligner que la spécificité de la figure de l'étranger congolais réside dans son ambiguïté, dans sa construction entre fascination et répulsion comme le met en lumière la position sociale et politique ambivalente occupée par les musiciens congolais et par effets de ricochets par les étrangers congolais homogénéisés en cette figure particulière. La construction de ce stéréotype est historique (il s'agissait des premières migrations), culturelle (du fait de la grande influence sur les cultures urbaines citadines et de la popularité de la rumba congolaise auprès du public kényan) ainsi que politique (utilisation des chanteurs congolais dans les meetings politiques kényans). Il sert à positionner de manière ambiguë les migrants congolais dans le tissu social et politique kényan.

En effet, politiquement, cet étranger désirable et proche (car influençant la culture citadine locale) est une figure ambivalente notamment du fait de son implication dans le théâtre politique. La figure du musicien congolais devient dès lors une figure ambiguë. M'Bilia Bel[83] qui faisait partie du groupe de Tabu Ley Afrisa International connut le succès à Nairobi et en Afrique de l'est avec son hit

[83] https://tanzaniatimes.net/nakei-nairobi-mbilia-bel-returns-to-kenya-for-dr-congo-independence-concert/

Nakei Nairobi (je vais à Nairobi) ; succès qui la propulsa au-devant de la scène musicale kényane avant de tomber en désuétude dans les années 1990s. Il s'agissait d'une chanson en lingala à propos d'une amie d'enfance, Duni (Élodie), qui lui manquait depuis qu'elle avait quitté le pays pour se rendre à Nairobi. Cette chanson évoque le besoin d'aller chercher cette amie, qui souffre des difficultés d'une vie d'exil à Nairobi, pour la ramener à la maison. Néanmoins, en 1983[84], est sortie une deuxième version en kiswahili de Tabu Ley qui avait écrit la chanson interprétée par M'Bilia Bel. Les paroles de cette deuxième version différaient de la première en ce qu'elles servaient désormais à faire la louange d'Arap Moi désigné sous le titre honorifique de « Baba », père de la nation. Après la tentative de coup d'État de 1982, celui-ci accentua la répression du régime et le bannissement de la musique étrangère. Les musiciens congolais, figures incontournables de l'étranger, ont ainsi étaient utilisés politiquement du fait de l'influence auprès des masses de la musique congolaise.

Au moment de la période de grande tension des élections de 1992, Salter (2007) ajoute que les stars congolaises Pepe Kallé et Mapangala ont été engagées pour faire un tour du Kenya afin d'encourager le vote pour le KANU, le parti au pouvoir conférant un rôle ambigu à la figure du musicien congolais qui se caractérise dans la dialectique simmelienne par sa distance (un étranger dont la place est incertaine dans la société) et sa proximité (popularité de la musique congolaise qui puisse même influencer les votes). Cette « complicité de la musique congolaise dans la propagande du parti unique » contrastait avec l'implication des musiciens locaux dans la résistance. En effet, le choix de faire appel aux musiciens congolais, auréolés de prestige, n'était pas anodin dans ce contexte politique tendu. Dans le contexte des régimes autoritaires kényans, la musique était un outil primordial de construction du culte de la personnalité puisqu'elle permet de toucher de larges audiences à qui on peut facilement diffuser des messages. La musique est donc un instrument politique de premier plan. Pour les régimes autoritaires de Kenyatta et de Moi, la musique populaire kényane, sauf si le meeting politique se faisait à destination de son propre groupe ethnique, n'a jamais été développée comme vecteur d'une culture nationale unifiée (Salter, 2007) ce qui permit à la rumba, musique « authentiquement » africaine d'occuper cette place d'union laissée vacante par les fractures politiques kényanes. Cette situation politique offrait un rôle non négligeable au musicien congolais pour qui la position sociale au sein de la société demeurait vulnérable, incertaine du fait de son statut d'étranger.

Ce rôle politique du musicien congolais se poursuit aujourd'hui comme l'indique cette anecdote rapportée par Twig à propos des dernières élections qui ont été un moment de tension dans un contexte où depuis les années 1990, les élections présidentielles contestées ont été émaillées de violences postélectorales. Il estime que son entourage congolais était davantage favorable au candidat Raila Odinga compte tenu de ses « bonnes relations avec le Congo » et en rappelant le rôle de Mbilia Bel dans ses meetings de campagne tandis que la campagne de Ruto s'était démarquée par des sorties xénophobes à l'encontre des étrangers illégaux dans un dessein de préférence nationale. Les sorties de Ruto avaient conduit à une certaine tension, notamment dans les quartiers populaires en raison du supposé soutien des Congolais à Raila Odinga, l'opposant historique. Certains de ses amis résidents des quartiers populaires lui dirent « ils disent que nous on influence nos amis kényans à voter Raila ».

[84] http://datuhaire.blogspot.com/2017/02/music-truth-behind-mbilia-bels.html#:~:text=Nakei%20Nairobi%20(I%20am%20going,a%20friend%20she%20now%20missed.

Ce supposé soutien (congolais) affiché par la présence de cette musicienne a été interprété comme un soutien de toute la population congolaise à Nairobi, car comme on l'a vu la typification de la figure de l'étranger est construite par une homogénéisation qui efface toutes les individualités. Les Congolais sont essentialisés et vus comme un bloc monolithique, ce qui a pu créer des tensions notamment au sein des quartiers populaires, comme Umoja où les dissensions politiques, instrumentalisées par les partis en compétition, résonnent fortement. Il me narre également les problèmes rencontrés par l'un de ses amis musiciens en raison de la mauvaise interprétation d'une chanson qui passa sur les ondes « Baba Anakuja », qui a été perçue comme un soutien à Raila Odinga alors qu'elle avait été écrite et représentée à de multiples reprises avant les élections. Malgré ses tentatives d'explication du fait que cette chanson n'avait aucune intention politique, cela lui a valu des menaces sur internet et la perte d'une partie de sa clientèle, ce qui met en lumière l'influence politique du musicien congolais à Nairobi. Il a été obligé d'expliquer la méprise en mettant en avant son statut d'étranger, d'extérieur, sa méconnaissance des structures politiques. En somme, un *outsider* qui n'a aucun intérêt à la politique intérieure du pays d'accueil, car malgré le temps long passé au Kenya, il se sent avant tout Congolais et investi dans la politique congolaise.

Cette question de l'influence politique de l'étranger de par son statut ambigu, « ni dedans ni dehors », est un thème récurrent de la rhétorique du péril associé à la figure de l'étranger. Ici cette influence est construite par la popularité de la musique congolaise qui, à l'instar de l'enrôlement de musiciens congolais durant les campagnes électorales de Moi, aurait le pouvoir d'influencer la population. Dans le Nairobi contemporain, la typification de cette figure, qui la transforme en stéréotype, la soumet à des formes de stigmatisation dans les discours, les représentations et les pratiques. En effet, la figure de l'étranger congolais est une figure hautement politique émergeant des enjeux de politique intérieure du Kenya, mais influencée également, à une autre échelle, par les conditions géopolitiques de « l'ailleurs » globalisé. Celles-ci ont des incidences dans les imaginaires construits de cette figure de l'Autre.

3.3.3 — Le réfugié congolais, la figure de l'indésirable

La construction du stéréotype accolé à la figure homogénéisée de l'étranger congolais est liée, entre autres, aux changements des conditions géopolitiques. En effet, ces changements ont des impacts symboliques forts sur les représentations au sein de la société d'accueil. Avec la crise des années 1990 est survenu un changement d'image du Congo. Le pays est désormais représenté sous l'angle de la crise permanente, de la déstabilisation, de l'insécurité, de la violence et de sa production de réfugiés. Cette déliquescence a contribué à ternir l'image exportée hors des frontières nationales du musicien congolais qui avait été construite positivement dans la sous-région grâce au succès de la rumba. En outre, cette situation a concouru à produire une image ambiguë de l'étranger congolais qui navigue entre les représentations plus ou moins positives accolées au succès de la rumba et une figure de l'étranger répulsive désormais produite comme une figure menaçant l'ordre social, une figure de la suspicion : le réfugié. C'est le contexte géopolitique et ses relais médiatiques internationaux qui peuvent en partie expliquer les expériences urbaines négatives (avec la police, dans les interactions avec certains Kenyans dans le monde du travail, dans les interactions de la vie quotidienne, etc.) qui ont été

relatés par les étrangers congolais rencontrés lors de cette enquête. En effet, elles sont liées à la diffusion, à l'intériorisation de ces représentations et donc à la construction de ce stéréotype, où le migrant congolais est vu sous le prisme du label de réfugié.

L'interaction avec la police, que rapporte Fily, dans un bus le ramenant d'Ouganda à Nairobi, témoigne de ce changement de statut et de la circulation de ce stéréotype dans toute la sous-région (Perullo, 2008). Il a été profilé du fait d'assignations raciales et ethniques, mais également à cause de la présence d'une guitare. Celle-ci a fonctionné comme le marqueur culturel de sa congolité (« congoleseness ») :

> « *Je me rappelle qu'à un moment donné, j'ai quitté Ouganda, j'étais dans le bus. J'avais tout, même le passeport, tout ça. Mais j'avais ma guitare. On est venus quelque part, on a stoppé le bus pour faire un checking. Après ça les policiers m'ont dit "eh toi, tu es Congolais ? Dehors, on doit se voir, peut-être ton visa là c'est fake". J'ai dit "mais comment ? ça, c'est bizarre". Ils ont dit "tu es Congolais, descends !, ça, c'est ta guitare, descends là !* ».

Malgré le fait qu'il soit en règle pour circuler (présence d'un passeport et d'un visa), il a été isolé lors d'une vérification de la police du fait de la présence de sa guitare (représentant l'image du migrant congolais musicien) et d'autres marqueurs phénotypiques comme il me le dira dans la suite de cette conversation. De plus, la cause de cette arrestation fut une suspicion liée à son statut de voyageur congolais désormais affilié à une condition criminelle, celle d'être faussaire de documents[85]. L'expérience de FIly met ainsi en évidence la manière dont les générations de migrants congolais qui se sont succédé depuis les années 1990 se confrontent, aujourd'hui à Nairobi, à la production d'une figure de l'étranger affiliée à une figure de l'indésirable, celle du réfugié. En effet, comme le souligne Saïd que j'interroge sur l'image que les Kenyans ont des migrants congolais, il avance que la figure du migrant congolais en ville est associée essentiellement à la figure négative du réfugié :

> « *L'image est négative à cause de l'image que les médias vont vendre du Congo : un pays pauvre, en guerre. Quand tu viens ici, les gens te prennent comme un désespéré. (…) La majorité des Congolais qui sont ici sont malheureusement désespérés avec cette question des réfugiés. Tu en trouves beaucoup à Umoja, dans ces coins reculés. Quand tu es désespéré et qu'il faut que tu survives, ils s'adonnent à des pratiques qui ne sont pas respectables. Je dirais alors que l'image est négative* ».

Ces propos de Saïd soulignent l'impact des médias à l'échelle d'un « ailleurs » globalisé dans la diffusion d'un seul récit, celui d'un pays en crise, producteur de gens « désespérés » et de victimes. In fine, cette construction médiatique entraîne la création d'une image négative des étrangers congolais stéréotypée en cette figure du réfugié victime, potentiellement criminel, car désespéré. Ces expériences urbaines dénotent d'une certaine vulnérabilité des migrants congolais en ville et de l'importance de la prise en compte du contexte politique local et géopolitique pour comprendre l'analyse de la construction et la transformation de ces figures de l'étranger congolais. Celles-ci sont multiples et leurs significations

[85] Goldschmidt (2002) dans son étude sur les migrants congolais en route pour l'Europe, coincés au Maroc, dans le cadre d'un contexte de fermeture des frontières et de quasi-impossibilité de passer par les voies légales, met en lumière que cette méthode est préférée par ces migrants pour effectuer le voyage en avion avec un visa contrairement, aux autres migrants « subsahariens » qui utilisent la voie maritime.

glissantes selon les situations sociales à différentes échelles. Ainsi, les bouleversements politiques et économiques du « foyer », de « l'ici » nairobien (avec la politique de sécurisation liée aux attaques terroristes) et d'un monde moderne — « l'ailleurs globalisé » — structurellement inégalitaire (dont le régime migratoire global est l'une des manifestations les plus caractéristiques) ont transformé la figure désirable de l'étranger congolais et musicien en une figure indésirable : celui de l'Autre, le réfugié (Agier, 2023).

Nombre de fois, j'ai été étonnée par l'emprise de ce cliché. En effet, j'insistais toujours auprès des Kenyans à qui j'exposais l'objet de ma recherche sur la diversité de la migration congolaise. Lors de ces conversations informelles, souvent tenues dans l'espace public, on faisait référence systématiquement à leur statut administratif de réfugié pour les qualifier en premier lieu. Il s'agit d'une figure ambivalente puisqu'il s'agit à la fois d'une victime, mais elle représente aussi une menace de déstabilisation de l'ordre social. In fine, ce statut administratif est devenu un véritable label, une sorte de nouvelle identité recouvrant toutes les autres formes d'identifications (Zetter, 1991). Le label réfugié est ainsi une catégorie politique « porteuse d'un bagage préjudiciable » à Nairobi (Douglas, 2022). En effet, cette image du réfugié, un être passif, une victime à sauver produite par le secteur humanitaire et diffusée par les campagnes médiatiques dans le monde est aussi une construction politique du régime migratoire global et de ses dispositifs institutionnels. Ceux-ci sont structurellement inégalitaires comme on l'a vu. Le régime migratoire global produit également des catégories qui divisent les étrangers conférant un statut à ceux dignes d'être sauvés, assistés, protégés, les réfugiés, et ceux qui sont indignes, qui ne souffrent pas assez, les migrants.

Outre les relais médiatiques qui ont diffusé cette représentation et donc contribué à construire le stéréotype du réfugié congolais en une victime, le changement des politiques migratoires au Kenya a quant à lui conduit à une criminalisation de la figure du réfugié et par extension à celle de la figure de l'étranger congolais, une figure ayant subi un processus de réification. Cette situation est donc liée à des enjeux de politiques extérieures (inclusion du Kenya dans le régime migratoire global et son durcissement depuis le 11 septembre) et par des enjeux de politique intérieure. En effet, l'éclatement de la guerre civile dans la Somalie voisine a conduit à l'arrivée massive de réfugiés somaliens à partir de 1989. La méfiance vis-à-vis de ces réfugiés (menace sécuritaire), le contexte politique local de démocratisation et les politiques d'ajustements structurels ont mené au choix d'une politique d'accueil plus restrictive, la politique des camps qui fut formellement mise en place en 2014 (Milner, 2019). Cette évolution tranche avec la politique d'accueil plus progressive de la « zonal development policy » que le pays avait mis en œuvre à l'indépendance. En effet, cette politique favorisait l'inclusion socioéconomique des réfugiés auprès des communautés locales qu'ils/elles rejoignaient a contrario de la politique des camps qui repose sur la séparation, sur une politique du « containement » des réfugiés relégués aux marges des sociétés d'accueil (Milner, 2019).

Cette insécurité sociale et économique s'aggrave d'une insécurité politique. Les réfugiés sont vus avant tout comme une menace à l'ordre politique établi. En effet, l'image du réfugié, diffusée par les discours politiques kenyans, est ainsi celle d'un potentiel criminel, destiné à rentrer chez lui, et non plus d'une simple victime inoffensive. Devenu une figure de l'indésirable, au Kenya et ailleurs dans le monde, mis au ban socialement et spatialement, le réfugié joue également le rôle de bouc émissaire

idéal en cas de crise dans un contexte où les États-nations sont fragilisés par le cloisonnement territorial (Agier, 2023). Au Kenya, cette condition est particulièrement palpable en période électorale où cette image menaçante du réfugié est utilisée à des fins politiques, pour faire appel à des relents populistes et pour détourner l'attention. Par exemple, la présidence menace régulièrement de fermeture ces camps et la mise en œuvre d'une politique de retour forcé en pointant la menace sécuritaire[86] qu'ils représentent, et ce, de manière récurrente.

Cette construction de l'indésirabilité du réfugié est à lier à une peur, sociale et politique, de l'Autre, le « non global ». Pour Agier (2023), l'existence de cette peur dépasse même la figure construite et imaginée de l'étranger. En effet, reprenant une analogie de Simmel qui au début du XXe siècle avait conceptualisé la figure de l'étranger dans un contexte urbain européen, l'étranger simmelien peut encore être inclus au sein de la société d'accueil compte tenu de sa position ambiguë (entre distance et proximité). Le réfugié-indésirable, qu'on pourrait qualifier de figure de l'étranger réinventé, n'est vu que sous le rapport de la totale distance avec soi. Le réfugié, qu'il soit dans les pays riches ou dans les pays en développement, est alors cette figure de l'altérité, de l'indésirable, « sans identité personnelle » imaginée et produite par le régime migratoire global « qui a le pouvoir de nommer, dominer, soumettre ou exclure » ce qui a des conséquences locales bien réelles (Agier, 2023 : 89).

La situation des réfugiés urbains traduit par exemple cette indésirabilité construite du réfugié (congolais) qui contribue à la construction à la fois d'une figure répulsive de l'étranger congolais et de l'homogénéisation des étrangers congolais dans cette catégorie produite socialement et politiquement par le régime migratoire global. La présence des réfugiés dans la ville, hors du camp, est considérée comme illégitime puisqu'ils n'ont théoriquement pas le droit d'y séjourner. En effet, selon la politique d'encampement, les réfugiés pour obtenir l'assistance du HCR se doivent de résider dans les camps. Toutefois, nombreux sont ceux, comme Michèle, introduite au chapitre précédent, qui ont rejoint la capitale à la recherche de meilleures conditions de vie ou, comme Samuel, qui ont refusé de s'y rendre en raison des informations circulant à propos de la dureté des camps. Cette illégitimité dans les espaces urbains de la présence des réfugiés (congolais) construite comme une figure de l'indésirable, peut induire des pratiques spatiales particulières qui se caractérisent par l'évitement de la police même si dans le cas de mon étude cette recherche d'une certaine invisibilité doit être fortement nuancée[87] (Campbell, 2006).

Être réfugié (congolais) à Nairobi est ainsi un stigmate, qui construit les assignations identitaires sur lesquelles se fonde la figure de l'étranger congolais. C'est ce que reflètent certaines expériences vécues par Dorcas dont le constat de profondes différences sur les constructions nationales kényanes

---

86 Même s'il y a eu la création d'un partenariat avec le HCR chargé d'assurer la gestion des camps face à l'incapacité du gouvernement à faire face à l'afflux de réfugiés, l'État demeure souverain et définit sa politique migratoire (Campbell, 2006 ; Douglas, 2022). Les dernières attaques survenues dans les années 2010 furent revendiquées par le groupe somalien Al Shabab, accusé d'incursions à partir des camps.

87 Conjointement à l'analyse de Douglas (2022), mon étude n'a pas mis en évidence la recherche d'une invisibilité stricto sensu de la part des réfugiés et autres migrants congolais qui naviguent dans les espaces urbains nairobiens. En effet, le contexte est celui d'une faible application de loi en raison du manque de moyens et du poids de la corruption ce qui amène à un risque faible d'expulsion. Néanmoins, les résultats de mon étude ont mis en exergue que la construction du stéréotype de l'étranger congolais en une figure archétypale et réifiée, aux côtés de certains marqueurs de l'altérité, repose, entre autres, sur le stigmate associé aux réfugiés.

et congolaises ouvraient mon propos. Dans le cadre de notre long échange, nous avons évoqué le difficile accès à la citoyenneté kényane pour les enfants de migrants nés sur le territoire comme c'est son cas. D'ailleurs, elle m'apprend que la demande du statut de réfugiés par ses parents avait notamment été faite pour lui permettre d'être inscrite à l'école. Cela rejoint l'argument développé au chapitre 1 qui mettait en évidence que le statut de réfugié permettait une protection, mais qu'il constituait également une ressource pour de nombreux congolais.

Elle me confie son inquiétude vis-à-vis de son insertion professionnelle en tant que non-citoyenne d'un pays qu'elle considère pourtant comme son « foyer ». Ce, d'autant plus dans un contexte où être réfugié représente un stigmate à Nairobi :

> « *Yes, there is a stigma because people associate refugees with all the bad things. We are needy, illiterate, we don"t go to schools, we get money from the UN, we are lazy … I had a lot of experience with people telling me bad things, bad experiences because of the refugee stigma especially at offices (elle est émue). For example, when you go to get these papers, there is a way people treat you like you are less important, you are cunning in our country. I rarely disclose that side of me, of being refugee with other people. It's something i don't like to say because people will see me as a lesse*r ».

La construction politique du réfugié en une figure de l'indésirable a pour conséquence la formation d'un stigmate rattaché à cette condition d'infériorité qui peut faire l'objet de discriminations dans différents contextes. Les expériences décrites par Dorcas mettent ainsi en évidence le poids des préjugés, fondant la figure ambivalente de l'étranger congolais réifié, qui impactent l'inclusion au sein de la société d'accueil. En effet, elle montre la manière dont le réfugié est perçu comme un être inférieur, associé à des stéréotypes négatifs : la paresse, le manque d'éducation, le manque d'indépendance financière et la dépendance au système onusien. Ses expériences traduisent la perception péjorative du réfugié au sein de la société locale et qui a été mis en lumière par la littérature académique en divers contextes en ce que le réfugié est vu comme une compétition pour l'accès aux ressources. Surtout, celles avec l'administration traduisent pleinement la construction de l'indésirabilité du réfugié en cette figure menaçante et déstabilisant l'ordre social (« you are cunning in our country »). Ainsi, du fait du stigmate lié au statut de réfugié, « qui sape la présentation morale qu'elle se fait d'elle-même », Dorcas préfère cacher « cette partie d'elle-même » afin de ne pas être affilié à cette image négative de l'étranger (Congolais) et d'elle-même : une image indésirable (Endelstein et Ryan, 2013).

C'est en ce sens là que le statut de réfugié peut, en certaines circonstances, être caché et tu afin d'éviter d'être sujets à des formes de discrimination compte tenu du stigmate qui lui est attaché. Cette stratégie de dissimulation d'une partie de soi et de son histoire permet aussi, dans une certaine mesure, de reprendre du pouvoir sur la situation de domination. Néanmoins, il faut ajouter que cela dépend grandement du contexte de l'interaction sociale, du degré de confiance et d'intimité entre les individus. Toutefois, même tu, ce stigmate est entré dans les représentations de l'étranger congolais réifié en une figure homogénéisée. Ainsi, les attitudes discriminatoires à l'encontre des réfugiés congolais et leur extension à une figure de l'étranger congolais réifiée, met en lumière la complexité des assignations identitaires qui fondent l'Autre Congolais, en l'incluant et en l'excluant de la fabrique sociale de la capitale, à travers des discours, des représentations, des pratiques particulières.

Conclusion du chapitre 3

Ce chapitre a exploré la manière dont les migrants congolais se confrontaient à la fabrication d'une figure archétypale de l'étranger congolais à Nairobi, la capitale d'une société divisée, stratifiée et hiérarchisée par de multiples frontières notamment raciales et ethniques. Bien qu'on ait vu que la figure de l'étranger congolais est une figure genrée et marquée par la classe, l'âge, la race ainsi que par des marqueurs ethniques spécifiques, etc., sa typification par les discours, les pratiques, les représentations en une figure homogène positionne les migrants congolais à une place spécifique dans le tissu social cosmopolite et ségrégué de la capitale. En ce sens, elle se distingue des autres figures de l'Autre constituées par les migrants internationaux. Cette typification reposant sur la construction de stéréotypes peut ainsi conduire à des formes de stigmatisation dans les interactions du quotidien dans un contexte de compétition pour les ressources, dans le rapport à la police ou encore dans le monde du travail. En outre, cette spécificité a été construite historiquement par le poids du succès de la rumba congolaise qui a construit la figure stéréotypée du musicien congolais, mais aussi politiquement par les conséquences des changements géopolitiques des années 1990 qui ont conduit à un changement de représentation des étrangers congolais à travers la construction de la figure répulsive du réfugié congolais. Ainsi, la figure archétypale de l'étranger congolais est fonction de représentations multiples et divergentes au sein de la population majoritaire qui fondent des expériences urbaines spécifiques et l'expérience sociale de minorité.

Dans le chapitre suivant, je verrai que la perception de ces représentations, ces discours et les expériences vécues de minorisation des migrants congolais issue de cette identité collective assignée, construite par la production de frontières externes, induit des enjeux de reconstructions identitaires. En effet, je porterai l'attention sur la reconfiguration des rapports sociaux de sexe et ses productions identitaires subséquentes, et ce, de manière interne et externe au groupe. Ces stratégies identitaires visant une nouvelle représentation de soi s'établissent à partir d'un contre-discours performatif de supériorité morale et culturelle, une instance d'empouvoirement genrée visant à réaffirmer une « authenticité » congolaise. Il s'agit ainsi à la fois d'un outil de résistance et d'un moyen de produire du sens quant à cette expérience de bouleversement identitaire constitutive de la traversée des frontières. Ainsi, je pourrai offrir un nouvel angle d'analyse de la condition diasporique vécue par les migrants congolais et façonnée par l'entremêlement de ces trois composantes constitutives de la condition diasporique telle que je l'ai définie en introduction : le « foyer », « l'ici » nairobien, et « l'ailleurs » globalisé.

Chapitre 4 — Construire un discours de supériorité morale et culturelle congolaise à l'aune de la reconfiguration des rapports sociaux de sexe : une stratégie de résistance identitaire ?

Introduction

Le chapitre précédent a mis en évidence la manière dont les migrants congolais se confrontaient à un processus d'assignations identitaires fondé sur la création d'une figure archétypale de l'étranger congolais. Cette expérience de la minorisation pouvait conduire d'une part à des formes de discrimination, de marginalisation et d'autre part à une nouvelle représentation de soi. L'enquête qualitative a révélé que ces constructions identitaires des migrants congolais — façonnées par la condition diasporique et émanant d'une nouvelle représentation de soi — se nourrissent de manière concomitante de la production d'un contre-discours de supériorité morale et culturelle face à un Autre Kényan, jugé négativement et tout aussi essentialisé que la figure de l'étranger congolais. Cette situation a trait au « boundary work » — l'art de construire et de maintenir des frontières symboliques — ce qui contribue à fonder un « groupe congolais » se réunissant autour de la formation d'une identité collective réimaginée (Small et al, 2010). Ce faisant, les acteurs congolais produisent l'ethnicité (Bertheleu, 2021). Toutefois, en établissant une frontière morale et culturelle, il peut également s'agir d'une stratégie de résistance identitaire qui permet de faire face à l'expérience de minorisation et d'insécurité constituée par l'expérience migratoire (Small et al, 2010). Ainsi, les acteurs tentent de faire sens de cette expérience de transformation et « d'altération » identitaire qu'est la traversée des frontières (Sardinha, 2005 ; Vidal, 2016).

Selon Nagel (1994) qui étudie la formation des groupes à travers l'édification de frontières ethniques, la « culture » et l'histoire sont « les substances de la [construction] ethnique ». Elles font partie intégrante des outils permettant de construire « le sens et les systèmes d'interprétations » qui permettent de donner le caractère tout à fait unique de chaque groupe ethnique et d'assurer leur cohérence. La mobilisation de la « culture »[88] est donc un élément fondamental de la (re)constitution de

[88] L'emploi du terme « culture » porte avec lui une charge essentialiste et fixiste. On prend ainsi le risque de tomber dans le danger du culturalisme, largement dénoncé par la communauté scientifique, c'est-à-dire l'explication de comportements par la seule « culture » qui serait partagée par le groupe étudié au détriment d'autres facteurs (Appadurai, 1996). Toutefois, des anthropologues et des sociologues ne récusent pas totalement l'emploi de ce concept équivoque dans la mesure où il peut faire sens pour l'analyse du monde social puisqu'en en tant qu'être humain, nous demeurons des êtres de culture ((Small et al, 2010). Ils en appellent ainsi à tourner le regard davantage vers l'analyse de la dimension culturelle des faits sociaux et non la « culture » per se. À titre d'exemple, l'anthropologue Arjun Appadurai (1996) bakewelemploie l'adjectif substantivé « culturel » plutôt que « culture » afin de souligner cette prise de distance. Dans le sillage de cet emploi, je me réfère aux « perceptions, attitudes et

groupes qui s'unissent autour de marqueurs culturels particuliers qu'ils vont définir face aux Autres. Toutefois, il convient de préciser que mon usage de la « culture » intervient dans un contexte d'équivocité. En effet, Small et al (2010) ont, par exemple, identifié sept manières auxquelles les auteurs se réfèrent à ce concept : la culture en tant que « *valeurs, frames, repertoires, narratives, symbolic boundaries, cultural capital and institutions* ». Dans mon cas d'étude, la mobilisation de discours par les migrants congolais, établissant une frontière morale envers les Kényans, est « *culturally constructed* » à partir de « *symbolic boundaries* » à des fins de catégorisations sociales et de hiérarchisation morale[89] entre individus et groupes (Small et al, 2010). La mise en évidence de ces discours et représentations, plutôt que l'examen de pratiques, permet de comprendre les mécanismes à l'œuvre dans la construction identitaire.

Les enjeux liés à la situation migratoire offrent un point de vue particulièrement intéressant pour analyser cette mobilisation d'éléments culturels en tant qu'outil de formation des groupes ethniques et notamment du groupe congolais. En effet, la production d'une identité collective à travers un contre- discours de (ré)ancrage identitaire en situation migratoire détermine des processus de reconstructions identitaires à la fois individuels et collectifs. Ceux-ci sont fondés sur le réinvestissement symbolique d'une identité nationale idéalisée et réinventée à partir de marqueurs culturels distinctifs (Assal, 2006). Cette mobilisation culturelle à des fins de constructions identitaires du groupe ethnique se rattache à des logiques individuelles où « les perceptions et interprétations individuelles sont toujours liées à la construction collective du sens » (Nagel, 1994). C'est ainsi les représentations et les perceptions individuelles des migrants congolais qui sont à l'origine de la fabrication de ce contre- discours culturel producteur d'un sens collectif. L'objet de ce chapitre sera de montrer comment la fabrication de ce contre-discours fondé sur la construction de référents culturels en situation migratoire incarne « des procédures de préservation culturelle, de renouveau et d'innovation » (Nagel, 1994).

J'analyserai cette situation à partir de la reconfiguration des rapports sociaux de sexe. En effet, le genre — entendu comme une construction sociale dont les représentations impactent différemment les hommes et les femmes — et la « culture » sont intimement liés dans la mesure où dans des « contextes culturels » variés « opèrent aussi des rapports sociaux de genre, c'est-à-dire que le sexe (biologique et social) des individus participe aux logiques d'organisation des sociétés » (Heine et Licata, 2021). La situation migratoire implique une transformation de ces contextes culturels, mais aussi des rapports sociaux de sexe, ce qui permet de mettre en évidence la manière dont les migrants congolais redéfinissent leurs identités en contexte migratoire. En effet, cette stratégie de résistance identitaire évoquée à travers l'établissement d'une frontière morale et culturelle entre « eux » et « nous » est

valeurs » entourant « une culture congolaise » inventée que les acteurs congolais convoquent stratégiquement afin de façonner des « s*ymbolic boundaries* » vis-à-vis de l'Autre kényan (Small et al, 2010).

[89] À titre d'exemple, Lamont (2000 cité par Small et al, 2010) a mis en exergue les « *symbolic boundaries* » édifiées entre des hommes de classe ouvrière en France et aux États-Unis par rapport aux travailleurs (ou non) plus pauvres. Elle met en exergue l'importance de la prise en compte de contextes culturels et politiques fort différents entre États-Unis (capitalisme) et France (socialisme). Ainsi, les hommes de la classe ouvrière américains établissent une stricte frontière morale fondée sur des attributs tels que « *self sufficiency, hard work and responsibility* » afin de se définir tandis qu'en France, les travailleurs pauvres étaient vus comme des pairs, des alliés « *temporarily displaced by the forces of capitalism* ». L'enjeu culturel et surtout son contexte est donc signifiant.

particulièrement saillante en ce qui concerne l'enjeu des rapports sociaux de sexe, de ses normes et représentations conflictuelles.

Je verrai dans un premier temps, la situation des conjugalités et des idéologies familiales congolaises à l'épreuve de la migration. Puis, la manière dont les femmes kényanes, en premier lieu, sont construites comme des femmes repoussoir dans un contexte kényan jugé libéral face à des valeurs congolaises conservatrices fondées sur les politiques de respectabilité et une « authenticité » revisitée. Ces dites « valeurs » sont le fruit d'une construction symbolique, d'une représentation fantasmée. En effet, celle-ci fut favorisée par le passé mobutiste et son essai de fabrication d'une identité nationale autour de « valeurs authentiques africaines » au sein d'un contexte très hétérogène. En ce sens, les acteurs congolais fondent un discours portant sur une généralisation de « valeurs traditionnelles » de sociétés africaines prises comme un tout figé et en décalage vis-à-vis d'une réalité marquée par de profonds changements sociaux subis depuis les indépendances et les crises des années 1980 (Locoh et Mouvagha-Sow, 2005 ; Baral et al, 2021). L'exemple que je développerai sur le phénomène des « *suggar mummy* » mettra en lumière les ambivalences d'un tel contre-discours magnifiant des « valeurs congolaises » en les distanciant de normes sociales de la société d'accueil essentialisées et répulsives selon des acteurs congolais. Enfin, j'avancerai que ce discours de supériorité morale et culturelle permet surtout de faire sens de l'expérience de minorisation qu'est l'expérience migratoire à travers le prisme de la reconfiguration des masculinités et de la menace de nouveaux rapports sociaux de sexe.

4.1 — Les conjugalités et les idéologies familiales congolaises à l'épreuve de la migration

4.1.1 — Des formes diverses de conjugalité observées parmi les migrants congolais à Nairobi

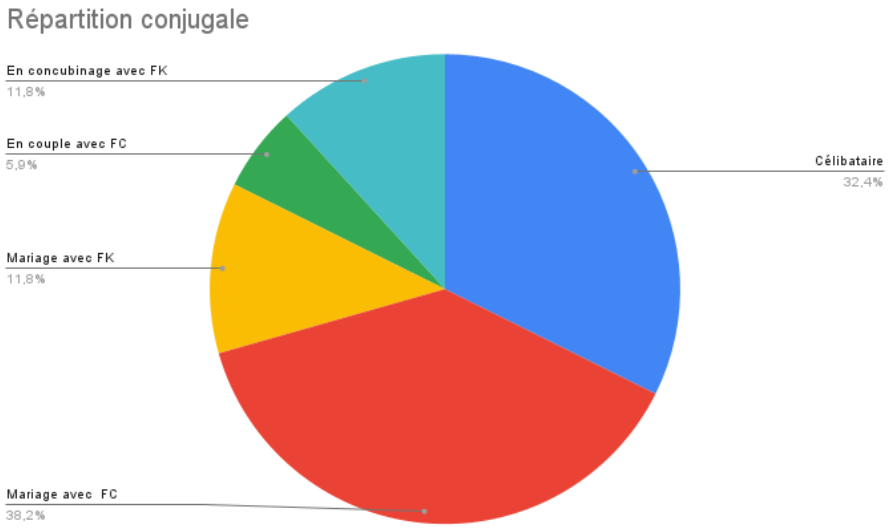
L'un des traits de différenciation majeure exprimés par les migrants congolais dans le but de reconstruire une identité collective congolaise valorisée, s'opposant aux normes morales et culturelles de la société majoritaire, porte sur la conjugalité et les idéologies familiales. Celles-ci désignent toutes les normes, les représentations, les valeurs culturelles collectivement partagées autour de la notion de famille et sa structure dans un contexte culturel donné. Quant à la conjugalité, elle est souvent considérée comme le fondement de la famille en ce qu'elle fournit le cadre de stabilité de l'unité domestique au sein du modèle de la famille nucléaire que les migrants congolais reproduisent (Castelli et Limbada, 2017). Elle est un pilier qui façonne la structure, les rôles et les dynamiques de construction internes de la famille. Toutefois, la conjugalité est une notion assez complexe qui se caractérise davantage par sa diversité. En effet, elle englobe les relations entre plusieurs personnes définies par une multitude d'enjeux légaux, sociaux, émotionnels et économiques (Castelli et Limbada, 2017). Fondée sur différentes normes sociales, culturelles et religieuses, la conjugalité suppose dans son premier sens une forme d'engagement qui permet de conférer aux relations une certaine légitimité. Même s'il ne s'agit pas du seul mode d'être en couple et de faire famille, la notion de conjugalité est cependant suffisamment vaste pour recouvrir une diversité de situations : des relations amoureuses et

intimes qui dépassent le cadre légal, le concubinage, des formes d'union caractérisées par un relâchement de l'engagement, etc. Elle permet également de caractériser une certaine relativité et subjectivité des interactions entre les individus dans ces contextes relationnels (Castelli et Limbada, 2017). L'usage que je ferai du terme conjugalité dans ce chapitre prendra appui sur son caractère hétérogène qui permet de définir la diversité des situations et la manière dont elles peuvent se décliner en une galaxie de formes de relations et d'engagements caractérisées par des configurations plus ou moins lâches.

Ainsi, les configurations conjugales sont variées, allant du mariage traditionnel, du concubinage au célibat, en passant par des relations détachées difficiles à définir. Dans le cadre de cette enquête qualitative, les profils conjugaux des participants à la recherche se reflétaient dans la diversité des configurations conjugales décrites.

Le graphique 11 détaille la répartition conjugale des hommes congolais dominée par le groupe des hommes mariés à des femmes congolaises. Ils ont eu des enfants avec elles, en moyenne plus de 3 enfants avec deux familles qui ont 6 enfants. Ces couples pouvaient être mariés avec ou sans dot. Le paiement de la dot de l'homme à sa belle-famille constitue le mariage coutumier et entérine la légitimité de l'union devant la société. Pour ceux qui n'avaient pas réglé la dot, ils avaient alors fait le mariage civil ou religieux. Néanmoins, l'union ne sera considérée réellement légitime que lorsque le mariage coutumier aura été effectué (Baral et al, 2021). Puis vient le groupe des célibataires. Parmi eux, une majorité d'étudiants. Certains d'entre eux ne se sont pas prononcés ou ont été très évasifs montrant la sensibilité de la question sur les situations familiales et amoureuses. D'autres cachent leur situation familiale. Par exemple, un masseur — rapportant des cas de harcèlement sexuel dans le cadre de son activité professionnelle — dit à ses clientes être en couple alors qu'il est célibataire pour se prémunir de ce harcèlement. Il est à noter qu'aucun des hommes congolais interrogés en couple avec des femmes congolaises ne vivait en concubinage avec elles.

En plus de ces formes de conjugalité intracommunautaire observées à Nairobi au sein de la diaspora congolaise, il existe des formes de conjugalités que je définis comme mixtes. Dans le cadre de cette recherche, la conjugalité mixte est définie au sein de relations cis-hétérosexuelles en prenant pour critère de définition le critère national (Santelli et Collet, 2013). La configuration conjugale mixte la plus répandue était celle d'un homme congolais en relation plus ou moins définie, en concubinage ou marié avec une femme kényane. En effet, dans le pool d'enquêtés en conjugalité mixte, 4 hommes congolais ont des relations longues avec des femmes kényanes et vivent en concubinage avec elles en ayant des enfants sans qu'il y ait eu mariage civil ou coutumier c'est-à-dire le paiement d'une dot. Deux hommes congolais sont officiellement mariés (cérémonie civile et mariage coutumier) avec des femmes kényanes avec qui ils ont eu des enfants. Ces femmes kényanes ont été rencontrées dans le domaine professionnel ou à l'église.



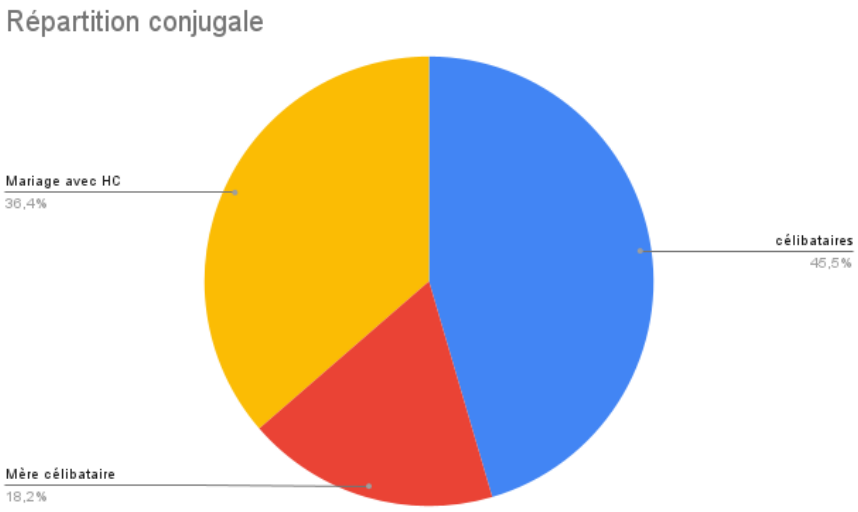
Graphique 11 - Répartition conjugale des hommes migrants congolais

Conception/Réalisation : Ramata N'Diaye, 2024

FC : femme congolaise
FK : femme kényane

Le groupe des femmes est dominé par les célibataires? qui sont majoritairement étudiantes, comme le note le graphique 12 portant sur la répartition conjugale des femmes migrantes congolaises. Il convient de noter que cette situation doit être liée aux limites de mon enquête qui s'est caractérisée par un déséquilibre des participants en faveur des hommes (34 hommes pour seulement 11 femmes). Le deuxième groupe est celui des femmes mariées. Enfin, il existait également d'autres configurations familiales comme celle des mères célibataires qui ont été mariées ou non. Michèle est une mère célibataire qui avait confié son enfant à ses parents restés à Kinshasa. Marie, également mère célibataire de 5 enfants, est en couple à distance avec un homme congolais rencontré à Nairobi, mais qui se trouvait au moment où je la rencontre dans un camp de réfugiés en Grèce. Maman Merveille était une femme fraichement divorcée, après une longue séparation et mère d'une jeune fille de 18 ans.

Néanmoins, à l'exception de Sarah, introduite précédemment, je n'ai pas rencontré de femmes congolaises en couple ou mariées avec un homme kényan. Venue pour ses études en 2009, elle est aujourd'hui veuve. Elle s'était d'abord mariée avec un Kényan, aujourd'hui décédé, et elle est aujourd'hui en couple avec un homme kényan. Cette situation particulière de rares couples mixtes parmi les femmes congolaises est liée aux limites de mon enquête, mais aussi à certaines normes et représentations que j'étudierai ci-dessous.



Graphique 12 - Répartition conjugale des femmes migrantes congolaises

Conception/Réalisation : Ramata N'Diaye, 2024

HC : homme congolais

4.1.2 — L'importance cardinale de l'institution du mariage, du respect et de la famille pour construire les normes morales et culturelles congolaises en ville

Comme en témoignent les configurations conjugales précédemment décrites au sein du groupe congolais, l'institution du mariage constitue une valeur cardinale au fondement de la famille et des politiques de respectabilité congolaises. Elle sert de chiffon rouge face aux normes sociales de la société d'accueil considérées comme déviantes et permet ainsi de fournir un socle d'édification du discours de supériorité morale et culturelle que les migrants congolais construisent. Il convient de souligner que cette institution est tout aussi structurante au Kenya, mais elle semble être omise dans le narratif, producteur d'ethnicité, élaboré par les migrants congolais (Baral et al, 2021).

Le mariage est la forme de conjugalité la plus reconnue socialement. En RDC, mais aussi au Kenya, il se constitue de plusieurs étapes qui s'inscrivent dans la durée dont la plus importante est le mariage coutumier (Barral et al, 2021 ; Locoh et Mouvagha-Sow, 2005). La cérémonie de la dot consacre l'alliance entre les deux familles avec l'échange de cadeaux à la suite d'âpres négociations qui scellent l'union et la rendent légitime devant la société. Les mariages civils et surtout religieux sont également des instances de légitimation de l'union, mais il convient de noter que ces formes d'alliances matrimoniales socialement reconnues peuvent advenir des années après le mariage coutumier (Barral et al, 2021). Le mariage constitue ainsi une transaction financière et sociale. Il peut être retardé si l'homme n'arrive pas à réunir les éléments de la liste des demandes de sa future belle-famille, ce qui survient de plus en plus du fait de la crise économique (Baral et al, 2021 ; Locoh et Mouvagha-Sow, 2005). Cette situation d'entrée tardive dans le mariage conduit à des changements sociaux majeurs. Malgré ces difficultés, une vie en concubinage au Congo, notamment dans les zones rurales, n'est pas socialement acceptée en l'absence du mariage coutumier. Cette situation diffère grandement de la situation kényane selon Papa Joseph, en concubinage avec une femme kényane et qui n'a pu encore

la doter par manque de moyens financiers, puisqu'« ici ce n'est pas trop un problème de vivre avec quelqu'un sans l'avoir doté ». Néanmoins, il est crucial de rappeler que cet « ici » qu'évoque Papa Joseph correspond aux zones urbaines du pays dont Nairobi et que la situation dans les zones rurales kényanes peut être tout autre. En témoigne le fait, que dans le reste de notre conversation, il m'avoue qu'il devra faire face à des sanctions sociales de la part de sa belle-famille kikuyu résidant en territoire rural. En effet, il sera privé de cadeaux si on vient doter sa fille, car il « n'a pas doté sa mère ».

Ainsi, dans le contexte social congolais, pour être un homme, mais surtout une femme respectable, il faut être marié à travers au moins une forme d'alliance matrimoniale dont le mariage coutumier est la forme la plus respectée. En effet, c'est cet état de fait qui a été mis en lumière par Onditi et Ondera (2021) et confirmé par plusieurs de mes interlocuteurs « dans le contexte social et culturel congolais, une femme n'est véritablement respectée que lorsqu'elle est mariée ». Ces discours distribuant les tâches sociales des femmes (mais aussi des hommes) et construisant une certaine notion de la respectabilité dans le mariage étaient diffusés par le canal de l'église. Ce, dans un contexte de très forte pratique religieuse parmi les migrants congolais rencontrés. Par exemple, lors de multiples prêches observés dans l'église congolaise d'Hurlingham dans laquelle je me rendais régulièrement, il était conseillé aux femmes et mamans[90] pour se conformer au modèle de la « good wife » (la bonne épouse respectable), par le biais d'une certaine culpabilisation afin de ne pas égratigner la masculinité de leurs époux incarnée par la capacité à prendre soin de sa famille (moralement, spirituellement et économiquement), de les soutenir dans leur rôle de pourvoyeur malgré les difficultés à remplir ce rôle en raison de leurs faibles revenus :

> *« N'abandonnez pas votre mari, même s'il ne peut pas payer la viande, il se sacrifie pour sa famille. Mais vous, vous avez le visage renfrogné, car il n'a pas d'argent. Encouragez vos maris ! ».*[91]

Les normes culturelles entourant le mariage varient vis-à-vis de celles de la société d'accueil selon des migrants congolais interrogés. C'est ce que souligne Boris, célibataire de 35 ans, que j'interroge sur le statut du mariage au Congo différent de celui du Kenya, qu'il définit comme marqué par la recherche d'une certaine indépendance financière :

> « *Au Congo, une jeune fille qui a 25 ans ne rêve qu'au mariage. Alors qu'ici non, on ne rêve que profession. [Ici] Le mariage peut venir tant mieux, mais s'il ne vient pas, je vis ma vie. Le mariage est ancré dans la culture et la coutume de beaucoup de Congolais qui pensent qu'une femme respectueuse c'est une femme qui est mariée. Si on n'est pas marié, on ne va pas te donner beaucoup de respect. Cela a captivé l'esprit de beaucoup de filles congolaises. Le mariage est très valorisé dans la société congolaise alors qu'ici au Kenya, ce n'est pas pareil… on peut divorcer quand on veut. Ici les femmes n'ont pas besoin des hommes.* »

Le mariage est perçu non seulement comme une union légale et émotionnelle, mais avant tout comme une institution conférant respect et statut social. Le mariage permet ainsi d'établir une ligne de séparation entre femmes respectables, dignes d'une certaine considération et celles à qui « on ne donne

---

90 Les femmes ayant accédé au statut valorisé de « mère » étaient désignées, en signe de respect, par le vocable « Maman ».

91 Prêche du pasteur du 10/11/22, église RCPN de Hurlingham, Nairobi.

pas beaucoup le respect » dans une société où les rôles traditionnels genrés et les structures patriarcales font système (Onditi et Ondera, 2021). Ces normes et ces attentes patriarcales envers le mariage touchent essentiellement les femmes. Influençant leurs aspirations, elles ont été en retour intériorisées par celles-ci en ce que « cela a captivé l'esprit de beaucoup de filles congolaises » où seule la quête du mariage prime comme l'observait Boris. Cette pression pour se marier tôt peut restreindre leur accès à l'éducation supérieure. Plusieurs des mamans rencontrées, à l'instar de Maman Cindy avec qui j'avais pris l'habitude de discuter après les répétitions du spectacle d'Olivier à Embakasi, rêvaient de poursuivre leurs études. Alors qu'elle balayait le sol lors d'un moment de creux et que nous étions seules dans la petite boutique, elle me confie, perdue dans ses pensées, son profond regret de ne pas avoir pu devenir journaliste, un désir contrecarré par son mariage puis des grossesses précoces. Toutefois, il est nécessaire de souligner que le mariage et son rôle attendu ne consacrent pas seulement la respectabilité d'une femme, mais il faut ensuite pouvoir faire montre rapidement de sa capacité à procréer (Locoh et Mouvagha-Sow, 2005). Dans ce modèle familial, c'est cette capacité qui leur permet de gagner un niveau supérieur de respectabilité et d'obtenir le titre honorifique de « Maman ». Cette situation conduit à de fortes pressions sur les femmes et assigne les femmes stériles et infertiles à une double position d'infériorité sociale.

Par ailleurs, les propos de Boris témoignent d'une situation contrastée des femmes kényanes dont la perception des normes sociales, par les acteurs congolais, peut offrir une plus grande indépendance et autonomie vis-à-vis du mariage. Le mariage n'apparaît pas comme une obligation sociale — même si on le nuancera fortement par la suite — mais comme un choix au même titre que celui de se concentrer sur sa carrière dans un contexte où le divorce et la vie de femme célibataire sont plus socialement acceptés. L'autonomisation suprême de ces femmes kényanes réside dès lors dans leur capacité à se passer des hommes, ce qui est considéré comme une transgression majeure des normes de respectabilité congolaises. L'enjeu du mariage est donc posé comme un élément important de différenciation avec la société d'accueil kényane. Il permettait d'établir un discours de distanciation vis-à-vis des femmes kényanes jugées non respectables, car en leur qualité de femmes non mariées, divorcées et/ou carriéristes, elles ne se conforment pas aux règles du mariage traditionnel séparant distinctement les rôles.

Dans son cas, Boris souligne que même si ses parents voudraient le voir emprunter la voie du mariage, il ne subit pas vraiment de pression et souhaite, pour l'instant, se concentrer sur sa carrière professionnelle de médecin. Il espère pouvoir poursuivre sa formation dans un pays d'Amérique du nord. En effet, dans une moindre mesure, il y a l'acceptation pour les hommes d'une entrée tardive dans le mariage, mais l'horizon vers lequel il faut tendre demeure le mariage garant du passage à la fonction de chef de famille (Onditi et Ondera, 2021). Pour ceux-ci, le mariage qu'il soit religieux, civil ou coutumier est perçu comme un enjeu majeur dans la construction des masculinités, reflétant les normes patriarcales de la société où il est synonyme du passage à la catégorie d'hommes : de celui de cadet social à un véritable adulte. Dans cette optique, être un homme respectable et responsable est associé à la capacité de se marier et à pourvoir aux besoins de sa famille (Onditi et Ondera, 2021).

L'idéologie de ce modèle familial répartissant les fonctions et les rôles en fonction des sexes est intimement liée à un contexte patriarcal, religieux et historique. En effet, cette politique de

respectabilité liée au mariage trouve ses origines dans l'histoire de la colonisation en RDC, où la christianisation et l'imposition de la norme du mariage, de la sexualité hétérosexuelle, de la famille nucléaire avec l'homme comme chef de famille et la femme dans un rôle de soumission ont été utilisées comme des outils de contrôle social et de « civilisation » par les missionnaires qui avaient en charge l'éducation des populations colonisées (Freedman, 2016 ; Awondo et al, 2022). Cette vision de la famille nucléaire fondée sur des valeurs chrétiennes était une vision eurocentrique rentrant en contradiction avec des modèles conjugaux préexistants marqués par leur diversité (Awondo et al, 2022 ; Lacombe, 1987). Les élites éduquées, les évolués, puis l'ensemble de la population par effet de ricochet ont souvent été encouragés à adopter ces normes morales et sexuelles issues du pouvoir colonial. Cet héritage reflète ainsi, dans une certaine mesure, les dynamiques de pouvoir historiques réappropriées par les populations sous domination coloniale.

La période de l'authenticité de Mobutu — visant un retour à des traditions africaines réinventées — loin de remettre en question ce modèle est venue rigidifier les normes patriarcales en faisant de l'homme le chef de famille et de la femme une mineure sociale devant soumission à son époux. Les droits et les pouvoirs que les femmes, du fait de leur rôle dans l'agriculture, avaient réussi à conquérir avant la période coloniale, furent officiellement éliminés par l'arsenal législatif issu du droit colonial et authentique. De plus, Freedman (2016) souligne que les femmes « *were held entirely responsible of morality in the system of thoughts of authenticity* ». Par exemple, l'infidélité des hommes était quelque chose de promu et valorisé quand elle était condamnée chez les femmes. En effet, dans des articles discriminatoires (article 448-451) du code de la famille, l'infidélité est lourdement punie pour les femmes tandis que l'infidélité des hommes congolais est jugée respectable dans la mesure où elle était considérée par Mobutu lui-même comme « *an authentic mode of behaviour* » (Freedman, 2016).

Vecteur « d'un nationalisme sexuel » s'appuyant sur des stéréotypes de genre, sur la promotion de l'hétéronormativité et le modèle de la famille nucléaire afin de redéfinir les frontières nationales, qui trouve ses origines paradoxalement dans la colonisation et le nationalisme post-indépendance, ces « valeurs congolaises » revendiquées par les acteurs et pensées comme traditionnelles et authentiques sont donc issues d'un processus collectif de création identitaire au fondement d'une « ethnicité fictive » se retrouvant reconfigurée par l'expérience diasporique (Jaunait et al, 2013 ; Awondo et al, 2022). En effet, ces croyances et normes sur l'assignation des rôles des genres ont survécu à la chute du mobutisme et se sont constituées, dans les discours des migrants congolais rencontrés, comme valeurs « authentiquement » congolaises — et africaines par extension — bien qu'elles aient une origine coloniale et donc exogène (Freedman, 2016 ; Awondo et al, 2022).

La confrontation à la société d'accueil et à de nouvelles normes conjugales, dans le contexte de vulnérabilité sociale et culturelle que constitue l'expérience migratoire, va ainsi permettre l'établissement de lignes de fractures visant à valoriser et magnifier ces normes sociales congolaises vis-à-vis de normes conjugales kenyanes vues et vécus comme contrevenant à la morale et aux « valeurs africaines ». Il est utile de mettre en lumière que la situation historique kényane, en ce qui concerne les idéologies des modèles familiaux, est pourtant similaire avec des attentes semblables (Baral et al, 2021). Toutefois, ce qui est particulièrement intéressant à signaler est la manière dont les migrants congolais construisent ce discours performatif et leur ethnicité à partir de la représentation de

deux modèles qui seraient diamétralement opposés. Un élément de réponse que l'on peut apporter semble lié aux processus d'individuation, à une certaine émancipation et insécurité permise par l'expérience de la capitale. En effet, même si la cohorte n'est pas issue des zones rurales, la vaste majorité d'entre eux viennent de grandes villes de l'Est[92], mais n'ont aucune expérience d'une vie dans une capitale de plusieurs millions d'habitants et aussi modernisée que Nairobi vue comme une « ville occidentale ». Cette nouvelle expérience urbaine peut ainsi déclencher cet effet de loupe sur des normes contrevenant aux idéologies familiales et participer à la production de ce discours.

La production de ce contre-discours conduit aux formations identitaires à l'échelle collective à travers une réappropriation et une réinvention de normes et de valeurs — le plus souvent plutôt conservatrices liées au passé mobutiste — façonnées par la situation unique de l'expérience de la condition diasporique. C'est le constat dressé par Eudes, qui était rentré dans sa région d'origine pour se marier, et pour qui les normes autour de l'institution du mariage constituent une différence culturelle radicale avec celles de la société d'accueil :

> *« Aussi leur façon de voir le mariage, pour eux ils restent d'abord ensemble, pour se connaitre et ensuite ils se marient. Dans la famille où j'ai été élevé, ça ne se passe pas comme ça, tu ne peux pas rester comme ça avec une fille sans être marié, avoir des enfants comme ça et sans que je connaisse ta famille ».*

Les normes conjugales ayant cours au sein de la famille d'Eudes autour du mariage mettent en exergue l'importance sociale de cette institution, l'interdit des relations hors mariage, du concubinage et l'obligation d'une union scellée avec la belle-famille. Il soulignera dans le reste de notre conversation l'importance du rôle de la famille élargie dans la réussite du mariage dans les conseils prodigués en cas de conflits et dans une bonne éducation des enfants qui est davantage pensée comme collective. A contrario, les normes conjugales kényanes autour du mariage qu'il semble édifier diffèrent en tout point, selon lui, de ces normes traditionnelles par la non-implication de la famille élargie, l'acceptation sociale du concubinage et des relations hors mariage.

Par ailleurs, la vie maritale au Congo se caractérise selon Onditi et Ondera (2021) par une acceptation tacite de la domination et du contrôle exercé par les hommes sur les femmes, car « *for many women accepting marriage means the acceptance of domination and control by their husbands* » et s'incarne par la notion du « respect ». Cette notion a été maintes fois utilisée par les migrants et les migrantes de la RDC que j'ai interrogés pour qualifier les normes culturelles affiliées au mariage, ainsi qu'à la stabilité de la famille et des rapports sociaux de sexe. Arrivées au Kenya, la majorité des femmes congolaises interrogées se disent ainsi choquées par l'absence de respect (notamment des femmes vis-à-vis de leurs maris) dans les relations conjugales qu'elles observent dans la société d'accueil. En effet, c'est l'expérience migratoire, une expérience de confrontation à de nouvelles normes et modes

[92] À noter que les plus grandes villes de l'est, telles que Bukavu et Goma, ne dépassent pas les 1,5 M d'habitants face aux 15 M d'habitants de Kinshasa. Exception faite de Lubumbashi avec ses plus de 2M d'habitants. De plus, ces grandes villes de l'Est ont été fortement touchées par les guerres, ce qui a notamment contraint leur développement économique et infrastructurel. De même, bien que le nombre d'habitants de la capitale kényane soit bien plus modeste que son homologue congolaise (4 M d'habitants), ses infrastructures, ses services et ses diverses aménités en font une ville particulièrement moderne. Nairobi fait ainsi figure de la « grande métropole africaine » que certains des migrants congolais, notamment ceux de l'Est, expérimentent pour la première fois (Lanne, 2017).

de vie de « l'ici » qui conduit à devoir faire sens de cette expérience en magnifiant et en reconstruisant de façon rigide les normes et valeurs de son propre groupe. Christiane, une étudiante résidente dans le quartier de Kasarani, revient par exemple sur l'existence de nombreux conflits conjugaux parfois violents dans le voisinage de son immeuble. Je lui demande quelle est la valeur conjugale qui lui semble la plus importante ce à quoi elle répond « respect mutuel » en convoquant par effet de contraste le manque de respect au sein des couples kényans de son voisinage qui la choque particulièrement :

> *« Pour moi c'est le respect mutuel. C'est difficile de voir un homme et une femme se traitaient [se comportaient] comme des animaux surtout dans le cas où il y a des disputes. J'ai vécu dans un appartement au sein d'un immeuble où il y avait beaucoup trop de familles. Il y avait souvent des disputes entre couples, ils descendaient sur la passerelle pour faire leurs disputes, ils vont tout casser et faire beaucoup de bruit pour rien. Je ne savais pas que c'était leur façon de régler des conflits. Après un mois, je vois un couple qui fait la même chose. Chez moi, je n'avais jamais vu ça. Je trouvais que c'était de la barbarie, de personnes incapables de gérer leurs émotions. Il faut se contenir dans la vie. Il faut se respecter même si on n'est pas d'accord. Des divorces se font dans le calme. »*

En se fondant sur ses observations et ses expériences personnelles, Christiane critique sévèrement des normes jugées comme kényanes autour de la résolution de conflits dans le couple marqué par l'absence de respect. La récurrence des faits lui permet de créer une forme d'essentialisation et de généralisation « Je ne savais pas que c'était leur façon de régler des conflits. » Ce qui aurait pu être une simple différence culturelle marquée par la surprise et une certaine incompréhension, « chez moi je n'avais jamais vu ça », se transforme pourtant en un moyen de construire d'une part l'Autre kényan, une figure collective répulsive, et d'autre part un discours de supériorité morale et culturelle des normes conjugales congolaises se centrant autour de la norme du respect. En effet, le vocabulaire utilisé est particulièrement fort : un comportement bestial ou « barbare », de destruction « bruit » « vont tout casser » permet de construire l'Autre en le mettant à distance ce qui a pour but de magnifier le nous où règne le « respect mutuel », où les individus ont la capacité de se retenir, de « se contenir » et de « gérer leurs émotions » comme des adultes sains et dont les conflits conjugaux se résolvent dans le calme « des divorces se font dans le calme ». Cette situation s'oppose à une forte idéalisation du couple congolais, ce qui met en lumière la nature particulièrement performative du discours. En soulignant la différence entre ce qu'elle observe et ses propres normes, Christiane met ainsi en exergue la supériorité morale de ses propres valeurs dans un contexte où des normes jugées comme kényanes sont considérées comme déviantes. Cette comparaison permet de révéler les tensions et les négociations qui s'opèrent dans les relations interculturelles en situation migratoire et surtout l'effet du discours qui a pour effet de construire l'Autre en l'essentialisant et en le réifiant.

Pour d'autres, ce respect mutuel entre époux, constitué en tant que valeur cardinale des normes de conjugalité congolaise, prend plutôt la forme de la soumission de la femme par rapport à son mari. Néanmoins, cette vision des rapports sociaux de sexe de la société congolaise peut être bouleversée par l'expérience migratoire. Par exemple, Eudes me confie qu'il était inenvisageable de se mettre en couple avec une femme kényane compte tenu de normes culturelles différentes notamment en matière de soumission. Il assigne, en effet, aux femmes dans le mariage un rôle traditionnel de soumission, de dévotion, d'aide et de compréhension du mari qui constitue le chef de famille. Ces normes

contreviennent à ce qu'il a pu observer dans les relations conjugales kényanes où les femmes semblent marquées d'une certaine autonomie qu'il décrit à partir d'un exemple : « Le vendredi, elle vous appelle pour vous dire qu'elle veut aller seule au club ou avec ses amies alors que chez nous on doit l'accompagner, elle ne peut pas aller seule comme ça en boite. » Ce refus d'une conjugalité mixte de la part d'Eudes — à partir de ces critères moraux — relève d'une forme d'exception. En effet, peu d'hommes rencontrés ont été aussi catégoriques. Toutefois, ce ne fut pas le cas des femmes congolaises qui étaient particulièrement attachées à ces normes et qui les ont intériorisées (Freedman, 2016). Cette situation contrastée entre hommes et femmes est liée à l'enjeu du patriarcat puisque les femmes sont socialisées en tant que garantes de l'espace domestique, de l'éducation et de la transmission culturelle (Onditi et Ondera, 2021). Elles intériorisent ainsi cette division sexuelle dès le plus jeune âge, mais aussi les normes et valeurs autour du mariage puisque c'est cette institution qui leur permet d'avoir accès à un certain statut social au sein de la société congolaise.

Dans ce contexte, les propos de Marie, mère célibataire de 5 enfants et qui n'a jamais été mariée, sont particulièrement intéressants. Je lui demande, comme à d'autres, si elle envisagerait de pouvoir se mettre en couple avec un Kényan. Elle répond par la négative du fait que « son cœur ne batte que pour les Congolais », mais elle justifie surtout sa réponse par les différences culturelles, une possible difficulté à se faire accepter par sa belle-famille en tant qu'étrangère et l'absence de respect qui caractériserait les normes conjugales kényanes :

> « *Ici la vie est plus facile qu'au Congo, mais il y a des comportements qui sont mauvais. Au Congo, ça ne peut pas exister. Il n'y a pas de respect ici, on ne respecte pas les gens et il y a des femmes qui ne respectent pas leurs maris. Ici on vit comme si tout le monde était égal. Elles [les femmes kényanes] ne respectent pas leurs maris… une femme [kenyane] m'a dit moi je ne peux pas laver les vêtements de mon mari, les dessous de mon mari. Je ne peux pas faire ci et ça. Je lui ai demandé pourquoi. Elle m'a dit qu'elle ne peut pas le faire, car lui-même a des mains, il a tout. Vraiment, on [les femmes congolaises] respecte trop l'homme et ici ce n'est pas le cas. Ici si un homme te fait du mal, toi aussi tu peux faire du mal. Mais au Congo ce n'est pas comme ça. Quand l'homme parle, toi tu obéis. Mais ici quand l'homme parle, toi aussi tu parles. Les femmes doivent être dans la soumission. (…) Ici quand un homme te gifle, toi aussi tu gifles. Car on dit que quand lui il paye la maison, moi je fais l'achat, le shopping et c'est comme ça. Mais nous au Congo, même si tu payes la maison, l'homme fait le shopping ou toi, tu ne peux pas être l'égale avec lui* ».

Bien qu'elle reconnaisse des avantages économiques à la vie au Kenya, Marie bute sur les différences en matière de normes et de valeurs autour de la conjugalité et des rapports sociaux de sexe qu'elle considère comme déviantes. En effet, elle note que les Kényanes agissent comme « si tout le monde était égal » ce qui dénote de la manière dont elle a intériorisé les rapports de genre inégalitaires fondés sur la soumission affiliée à une forme de respect et l'obéissance aux maris. Cette dynamique d'égalité des sexes, visible notamment dans la résolution des conflits conjugaux (« une femme kényane se défend ») lui apparait dès lors comme un élément complètement étranger à ses propres normes culturelles où c'est la hiérarchie de genre, l'inégalité entre partenaires dans une forme de complémentarité, dans une vision différentialiste des sexes marquée par la religion, qui est considérée comme une valeur essentielle comme on me l'a répété à diverses reprises que ce soit des hommes ou des femmes congolaises.

Néanmoins, pour contextualiser ces propos, il faut ajouter quelques éléments biographiques qui peuvent expliquer dans une certaine mesure ce discours particulièrement tranché. Marie, brillante élève, a découvert qu'elle était enceinte à l'âge de 13 ans et son petit ami, âgé de 17 ans, déclina ses responsabilités. L'enfant ne fut pas reconnu. La famille de ce dernier refusa de la soutenir financièrement, arguant qu'il n'était pas le père. Elle dut arrêter ses études alors qu'elle aimait beaucoup l'école et beaucoup des parents de ses camarades de classe refusèrent qu'elle ait des contacts avec leurs enfants de peur qu'elle exerce une mauvaise influence. Cette expérience d'ostracisation sociale très mal vécue par le stigmate d'une grossesse précoce et par son impossibilité d'accéder, pour l'instant, à cette sanction de légitimité morale et sociale qu'est le mariage peut, dans son cas, offrir une piste de réflexion supplémentaire sur le fort attachement à ces valeurs particulièrement conservatrices autour du mariage et de la conjugalité. En effet, dans le cadre de l'église où je l'ai rencontrée, on n'appelait pas Marie « Maman » bien qu'elle soit mère d'une famille nombreuse. On peut ainsi présumer que ce discours à l'encontre des femmes kényanes s'établit dans le dessein d'une conformité vis-à-vis de normes morales et culturelles congolaises magnifiées. Outre la question du mariage, l'enjeu de l'éducation des enfants est fondamental dans la construction de ce discours de supériorité morale et culturelle.

4.1.3 — L'enjeu de l'éducation et de la transmission culturelle aux descendants de migrants en situation migratoire

En effet, l'éducation des enfants, qu'ils soient nés ou non sur le territoire kényan, est un enjeu car la migration entraîne une forme d'insécurité qu'on pourrait qualifier de culturelle. En effet, comme le souligne Bond (2022), « *one of the most obvious effects of migration on families is the potential for family-related norms and practices to be altered in the process of incorporation in the place of settlement* ». La situation migratoire produit ainsi une peur parmi les parents congolais rencontrés d'une perte de transmission aux enfants de la culture d'origine, qu'ils perçoivent comme inéluctable compte tenu du contact des enfants avec la société d'accueil par la socialisation scolaire, pouvant conduire à l'appropriation de comportements jugés transgressifs et subversifs tels que l'inhospitalité, l'individualisme, l'irrespect et d'autres comportements déviants par rapport aux normes et pratiques éducatives congolaises. En effet, pour ces parents de première génération, les normes et pratiques culturelles du pays d'origine sont encore très influentes et servent de point de référence (Bond, 2002).

Cette reconfiguration binaire par le discours et les représentations de normes culturelles congolaises s'opposant aux kényanes sert à la formation d'une identité collective congolaise modelée par la condition diasporique et donc par l'expérience de la vie « ici ». Dans ce geste, on assiste dès lors à des stratégies identitaires défensives utilisées pour s'opposer à un ordre arbitraire assignant des identités, mais aussi pour faire face à l'insécurité culturelle de l'expérience migratoire (Santelli et Moguerou, 2013). Par ailleurs, ce qui est particulièrement intéressant à noter est la manière dont ce discours tend à façonner des valeurs présentées comme « authentiquement africaines » selon une conception mobutiste. Sont mis en avant dans ce discours qui qualifierait « ces valeurs congolaises », l'attachement à une vie en communauté, au droit d'aînesse, à la solidarité au sein de la famille élargie dans un geste de « réinvention de la tradition » (Locoh et Mouvagha-Sow, 2005). Elles s'opposent à des

valeurs pensées comme kényanes corrompues par une certaine européanisation et centrées sur l'égoïsme et l'individualisme que Samuel définit ainsi : « Ici, c'est comme en Europe, chacun fait sa vie ».

Dans ce contexte d'insécurité, tout l'enjeu des parents congolais est ainsi de faire de leurs enfants des enfants congolais selon des normes et valeurs reconfigurées par la condition diasporique et pensées comme « authentiquement africaines ». C'est le défi auquel se confronte Mathieu, vice-président du comité de la diaspora et qui fut employé un temps dans une agence de tourisme. Père de 6 enfants, il suit de très près l'éducation de ses enfants et me confesse une certaine peur vis-à-vis d'un environnement extérieur kényan qui apparaît comme particulièrement menaçant contrairement à l'espace domestique congolais. C'est sa femme, mère au foyer, qui s'assure de l'éducation des enfants et de la transmission culturelle selon le partage traditionnel des rôles genrés. Il affirme, cependant, que son refus de recourir à une aide-ménagère kényane est davantage motivé par la peur « d'un trafic d'éducation », d'une forme de corruption morale. Il est à noter que certaines migrantes comme Viviane, l'étudiante en design venue d'abord au Kenya pour aider sa sœur enceinte, sont d'abord arrivées au Kenya pour assister des parentes dans le cadre du soin apporté aux enfants. D'autres ont fait venir des parentes plus ou moins éloignées depuis le Congo pour les assister dans un contexte où la prise en charge des enfants se fait collectivement en lieu et place d'aides-ménagères kényanes. Les raisons de ces choix sont multiples. On peut faire l'hypothèse qu'il s'agit en premier lieu d'enjeux culturels (une habitude d'une prise en charge collective des enfants), d'enjeux financiers, mais on peut penser aussi qu'il s'agit d'une crainte et du rejet du risque de transmission de valeurs éducatives kényanes jugées déviantes. En effet, c'est la crainte que les enfants s'éloignent de référents culturels congolais et assimilent les normes et comportements de la société d'accueil comme semble le souligner Mathieu. Cette peur de l'extérieur, constituée notamment par la conscience de l'ouverture apportée par la socialisation scolaire à d'autres modes de vie, se traduit pour Mathieu et son épouse par le fait d'empêcher ses enfants de sortir afin de juguler cette menace :

> « *On les garde toujours à la maison. Nous savons que d'une manière ou d'une autre on les met mal à l'aise. Ils ont le droit de s'épanouir dans l'environnement, mais nous avons peur aussi de cet environnement qui peut les inculquer d'autres choses qui ne seront pas bonnes pour leur futur. On essaye de les priver de leur droit tout en espérant qu'il y aura un moment, un environnement propice pour qu'ils puissent se libérer* ».

Ce pari sur l'avenir dont fait mention Mathieu, « cet environnement propice pour qu'ils puissent se libérer », fait référence au rêve et à l'imaginaire d'un projet de retour au pays d'origine où les valeurs éducatives, les normes morales et culturelles sont pensées comme supérieures à celles de la société d'accueil. Dans d'autres contextes, les parents migrants se confrontent aux mêmes questionnements avec différentes stratégies pour juguler les menaces d'assimilation et perte de valeurs associées aux cultures d'origine. Whitehouse (2012) montre bien cette vulnérabilité et cette insécurité culturelle à laquelle se confrontent les migrants maliens au Congo-Brazzaville. Les stratégies de construction identitaire utilisées sont celles de l'envoi de l'enfant, très jeune, et de son confiage à la famille restée au village pendant plusieurs années de formation avant qu'il ne revienne s'installer au Congo une fois adulte. En effet, comme le soulignent Grysole et Beauchemin (2013) « le village d'origine est perçu comme le lieu de l'intégration au réseau de parenté, de la connaissance de soi et de la « bonne

éducation » ». Ce lien transnational a pour objectif d'éviter que l'enfant né sur le territoire congolais ne devienne un « *tabushi* » — nom déshonorant qui désigne l'enfant de l'extérieur considéré comme assimilé et donc culturellement perdu — et de garder la spécificité culturelle du groupe malgré un temps long passé dans le pays (depuis le début du XXe siècle). Ces envois d'enfant au pays s'effectuent en fonction des moyens financiers des parents, ce qui exclut une grande partie des membres de la communauté malienne brazzavilloise. Néanmoins, Whitehouse (2012 : 175) met en lumière une représentation partagée, qu'on soit riche ou pauvre, de l'importance de l'envoi des enfants pour leur construction identitaire et leur inclusion dans la communauté malienne dans la mesure où « i*dentity is closely linked to territory, to soil and that it can only be successfully reproduced in the faso,the parents' (or at least the father's) ancestral homeland* ». Les « tabushis », n'ayant qu'un lien ténu avec le territoire d'origine, se situent ainsi à la marge de la communauté brazzavilloise[93] et certains d'entre eux, fruit d'union mixte, sont même exclus du mariage intracommunautaire.

Encadré 2 — Faire face au risque de devenir « tabushi »

La littérature académique a mis en lumière les difficultés en matière de construction identitaire auxquelles font face les migrants de deuxième génération. Nés sur les territoires des sociétés d'accueil, ils sont à cheval entre deux cultures et modes de vie, celle de leurs parents, migrants de première génération, et les normes de la société d'accueil. L'enjeu du maintien de liens surtout matériels, à travers les « home visits », était ainsi crucial dans les stratégies éducatives des parents à la manière des familles plutôt aisées rencontrées par Whitehouse (2012). Par exemple, pour les enfants d'immigrés subsahariens en France, ces allers-retours imposés par les parents pouvant courir sur de longues périodes entre la France et le pays d'origine sont également fréquents. Ils s'effectuent dans le même dessein de transmission des normes sociales de la région d'origine, de la langue et de réussite du projet éducatif familial. Cette situation permet pour les garçons une prise de conscience de leur devoir de solidarité envers la famille et pour les filles un projet de reproduction sociale familiale en inscrivant « un mariage dans la lignée » (Grysole et Beauchemin, 2013). Les enfants peuvent également faire montre de leur capacité d'agir. C'est que met en évidence Lee (2016 cité par Bond, 2022) qui montre que ces allers-retours peuvent aussi être à l'origine de Tongiens nés à l'étranger (deuxième génération), et non pas de leurs parents, car ils sont particulièrement soucieux de développer cette partie de leurs identités.

Ce désir d'appartenance et de construction de celle-ci est également particulièrement palpable dans les circulations de descendants de migrants entre France et Portugal. La proximité entre les deux pays ainsi que la libre circulation des biens et des personnes dans l'espace Schengen conduisent à l'adoption de pratiques circulatoires facilitées pour les immigrés portugais et leurs descendants (Stridjhorst Dos Santos, 2003). Cette stratégie permet l'inscription des enfants dans des mémoires collectives locales, l'apprentissage et la maîtrise de la langue et, in fine, de leur faire prendre conscience de leur appartenance à la nation quittée et à la catégorie

[93] Au sein de la communauté malienne brazzavilloise, les « *tabushi* » sont considérés comme des Congolais dans la mesure où ils ne parlent pas les diverses langues des migrants maliens et que le lingala est leur langue principale. Ainsi, ils ne disposent pas du capital culturel leur permettant une pleine inclusion au sein de la communauté malienne. De même, ils ne peuvent jouir d'une totale appartenance au sein de la société congolaise. Ces « conflicting identities » les obligent à performer et à choisir leurs identités en fonction de la situation sociale (Whitehouse, 2012 : 194). Néanmoins, il faut noter que les expériences des « *tabushi* » en matière d'inclusion et d'exclusion s'élaborent en fonction de différents critères tels que le genre, la génération, les conditions socioéconomiques et l'accès aux réseaux sociaux et familiaux. Quand certains s'identifient à des « cosmopolitan patriot », selon la formule d'Appiah (1997), à des Congolais et n'imaginent leur vie qu'au Congo malgré l'existence de discrimination et d'une certaine hostilité (projection dans une carrière de fonctionnaire par exemple), d'autres s'identifient plus facilement à la communauté malienne même s'ils n'ont pas eu l'expérience directe de « *home visits* » et rêvent d'un retour au Mali (Whiteouse, 2012 : 190).

construite de « lusodescendant » qui désigne de manière globalisante les Portugais de la diaspora. La réussite de ce projet éducatif transnational se manifeste par les pratiques matrimoniales où les descendants d'immigrés font montre de leur double appartenance en se mariant par exemple civilement en France et religieusement « dans le lieu des racines », au Portugal (Stridjhorst Dos Santos, 2003). Ainsi, « *the strength of continued transnational ties to the place of origin* » est un élément primordial pour assurer la conservation et la transmission des normes ainsi que la construction identitaire des descendants de migrants (Foner, 1997 cité par Bond, 2022).

Ma recherche portait essentiellement sur des migrants congolais des trois premières générations, ce qui englobait les différentes vagues migratoires de Congolais venus adultes au Kenya. J'ai rencontré certains de leurs enfants nés sur le territoire, mais je ne me suis entretenue qu'avec Dorcas. Celle-ci faisait montre d'un fort attachement au Congo même si elle n'y est encore jamais allée ainsi qu'à son identité de Nairobienne. Au final, à la manière des autres « *tabushi* » (voir note de bas de page 6), elle témoignait du même inconfort, la même difficulté à trouver sa place, ce qui requérait des stratégies spécifiques en matière d'inclusion et d'exclusion. Les autres membres de la deuxième génération étant trop jeunes pour se prononcer ou faisaient leurs études à l'étranger. Ils ne constituaient finalement pas l'objet central de ma recherche.

Toutefois, même si plusieurs parents congolais interrogés ont mentionné le désir que leurs enfants puissent effectuer des allers-retours dans les régions d'origine aux fins de transmission des normes et valeurs des cultures d'origine, les circonstances politiques et économiques entraînent un échec de ces projets qui demeurent des vœux pieux. En effet, les migrants congolais ne peuvent envoyer leurs enfants au pays, dans « cet environnement propice » dont parlait Mathieu. Ils envisagent cette confrontation à la société d'origine comme un projet primordial quand les conditions matérielles auront été réunies. C'est ce qu'envisage Eudes, père de quatre enfants en bas âge au moment où je le rencontre, tous nés sur le territoire kényan. Se targuant d'élever ses enfants dans « la culture congolaise » dans la mesure où sa femme est congolaise et de « tout faire pour leur apprendre leur culture », il « planifie d'envoyer ses enfants au pays si les moyens sont là » en estimant que « c'est mieux de partir à leur âge » à la manière des familles maliennes qui estiment qu'il est préférable d'envoyer les enfants quand ils sont très jeunes (Whitehouse, 2012). L'idéal envisagé dans le projet migratoire et éducatif d'Eudes est ainsi l'idée de retour faisant de la migration et sa vulnérabilité culturelle une simple étape d'un parcours le et les (ra)menant inexorablement vers la société d'origine où « l'éducation est meilleure » : « je les élève dans l'idée qu'un jour ils peuvent rentrer s'ils le désirent. Ils auront le choix. Si ça dépendait de moi, ils rentreraient ». Toutefois, l'impossibilité du retour ou des allers-retours des enfants compte tenu des conditions sécuritaires et économiques peut être jugulée par un investissement accru dans cette transmission culturelle et éducative congolaise. Ce, à partir de la mise en œuvre d'une complémentarité de rôles bien définis dans la Bible, de nouvelles pratiques partenariales entre époux pour encadrer l'éducation et la transmission culturelle aux enfants. La famille est en effet le lieu de construction du pouvoir, un point focal de la construction des normes morales et culturelles et éducatives congolaises. Dans la famille d'Eudes, ce contrat tacite se manifeste ainsi :

> « *En tant que chef de famille, je remarque des choses et je me dis qu'il faut qu'on mette l'accent là-dessus sur leur éducation ce que je rappelle à ma femme. Ma femme corrige. Si elle constate des choses de mon côté sur la façon dont je parle aux enfants, on en discute aussi*. »

Cette idée du retour est aussi fonction des conditions de migration, ce qui met en lumière les divisions inhérentes au groupe congolais reconstitué à Nairobi. De nombreux étudiants ont par exemple

évoqué leur souhait d'un retour définitif ou l'envie d'effectuer des allers-retours dans le cadre de l'adoption d'un mode de vie transnational après leurs études. Ce, pour plusieurs raisons : la confrontation au plafond de verre en tant qu'étrangers congolais[94], les difficultés d'insertion professionnelle, etc. Issus de classes sociales favorisées, certains ont déjà accès à des voies d'insertion professionnelle à l'instar de Diane et de Christiane dont les parents travaillent dans le secteur des Organisations internationales ou encore Aristide, en couple avec une femme kényane et doctorant en biologie boursier. Dans le cadre des conditions de sa bourse, il doit rentrer dans son université d'origine, à la suite de ces études, afin de participer à l'ouverture d'un département de technologie alimentaire, la spécialité qu'il étudie au Kenya. Outre son obligation de retour, il estime aussi que c'est préférable pour l'éducation des enfants, car d'une part « il n'y a pas mieux que chez soi » et d'autre part il « trouverai[t] difficile de fonder une famille ici avec la culture d'ici ». En effet, bien qu'il soit confiant dans sa capacité à transmettre sa propre culture à ses enfants, il craint toutefois « leur [celle des Kényans] culture » permissive d'éducation des enfants — construite comme radicalement Autre — en prenant l'exemple d'une certaine liberté des mœurs que lui a fourni le désir de sa petite amie kényane de passer la nuit chez lui. La seule façon de se prémunir étant le retour qu'il peut envisager compte tenu de ses conditions de migration et de retour. De plus, bien qu'il soit en couple avec une femme kényane, il n'envisage pas de s'engager sérieusement dans cette relation dans la mesure où il souhaite, entre autres, se ré-établir au Congo.

Mais comment se déroule cette transmission culturelle au sein des conjugalités mixtes ? Papa Joseph qui n'est pas rentré au pays depuis son établissement définitif à Nairobi en 2000 à la suite de nombreux déplacements dans la région d'Afrique de l'Est vit en concubinage avec une femme kényane qu'il a rencontrée dans le CBD alors qu'elle faisait un commerce de fripes. Déjà mère célibataire de trois enfants, il en a eu trois autres avec elle. Il affirme toutefois garder un contact régulier avec sa première famille restée au Congo à qui il essaye d'envoyer régulièrement de l'argent. De plus, il m'indique que les deux femmes entretiennent de bonnes relations et maintiennent un contact régulier par téléphone. Dans le cadre de notre conversation, il loue d'abord l'éducation « à la congolaise » où les enfants sont pris en charge par la famille élargie a contrario d'une éducation kényane qui reposerait, dans son discours, sur la seule famille nucléaire où « ici un enfant ne connaît seulement sa maman et son père, c'est fini ! ». Cette façon de vivre qu'il estime « étrange » est liée surtout au contexte urbain dans la mesure où une prise en charge par la famille élargie est l'une des normes de la vie rurale kényane[95]. Cette représentation a provoqué certains couacs et incompréhensions avec sa femme à qui il reproche l'individualisme et l'inhospitalité de sa façon de vivre qu'il associe au mode de vie kényan où « c'est chacun pour soi. » Dans ce contexte de crispations, tout l'enjeu est de faire gagner sa propre culture congolaise même s'il a conscience que c'est à la femme qu'incombe la transmission culturelle en tant que garante du foyer. En effet, la culture congolaise dans son foyer est triplement en minorité : du fait de son statut d'étranger, de l'influence extérieure (socialisation scolaire et amicale par exemple) et de

94 Il convient de noter que la récente adhésion de la RDC à l'EAC pourra faciliter l'insertion professionnelle des ressortissants congolais puisque ceux-ci ne devront plus s'acquitter du coûteux permis de travail afin d'exercer légalement une activité.

95 Abuya et al (2019), dans leur étude sur le rôle joué par la structure familiale dans le niveau d'éducation des enfants au sein de quartiers informels de Nairobi, montrent aussi qu'en contexte urbain, des mères de famille célibataires peuvent prendre en charge des membres de leur famille élargie en tant que « *guardian* ».

l'éducation maternelle. Néanmoins, sa stratégie de résistance identitaire passe pour lui par la création d'un lien symbolique en gardant vivante la mémoire historique et politique du pays auprès de ses enfants biologiques. Ce, afin d'instiller un intérêt pour le pays et une envie de retour ou du moins d'y effectuer des voyages. Il s'agit également d'un moyen de construction d'une identité collective congolaise reconfigurée, car façonnée par le lien transnational idéel et définie dans l'intimité familiale.

Vis-à-vis des enfants de sa femme qu'il a adoptés, il prend à cœur son rôle de chef de famille et de courtier culturel (*cultural broker*) transmettant les valeurs morales, culturelles et éducatives congolaises — considérées comme supérieures — au sein du foyer : solidarité, vie en famille, connaissance de son entourage, hospitalité. Cela s'est traduit par une volonté de « casser ces méthodes » d'un mode de vie jugé trop kényan, car individualiste en réorganisant les normes de fonctionnement de la famille. Il donne un exemple de cette stratégie de « casse » de normes jugées kényanes, celui de manger par exemple dans des assiettes individuelles et chacun de son côté, signe d'un individualisme kényan qu'il réfute, pour en instaurer de nouvelles plus conformes à une façon de vivre congolaise c'est- à-dire le fait de manger ensemble afin de créer une cohésion et solidarité au sein de la famille. Cette transmission culturelle de normes et valeurs congolaises n'est pas seulement destinée à ses enfants biologiques, mais aussi aux enfants kényans de sa femme qu'il a élevés dans une culture mixte. On constate ainsi une ambivalence entre le dessein de faire gagner sa culture (vis- à- vis de ses enfants biologiques pour susciter un lien symbolique et un éventuel retour) et de fusionner culture kényane et congolaise au sein des familles mixtes aux identités culturelles hybrides. En effet, il convient de noter néanmoins que les normes familiales ne sont pas statiques ; elles sont fluides tout comme les identités et font l'objet de négociations (Bond, 2022). La construction d'un discours de supériorité morale et culturelle de normes éducatives congolaises est elle-même issue de ce processus créatif de négociation identitaire que l'expérience migratoire impose. Ainsi, les familles congolaises ne sont elles-mêmes pas exemptées de ces formes d'hybridité produites par les « *interaction of cultures of origin and destination* » (Foner, 1997, cité par Bond, 2022).

Pour d'autres, comme Kazadi, âgé de 62 ans et marié à une femme kényane rencontrée à l'église, cette tentative de faire gagner sa culture congolaise passe par une stratégie langagière pour construire ce lien symbolique au pays et pour susciter le désir d'un retour des enfants, au moins le temps de vacances (Strijdhorst Dos Santos, 2003). À la question posée sur les stratégies adoptées pour transmettre sa culture congolaise aux enfants, Kazadi m'explique, tout comme Papa Joseph, que l'environnement étant kényan, la culture kényane prime au sein de la famille du fait du rôle d'éducateur de la mère et de l'influence de l'extérieur. Dans ce contexte où il était désavantagé, il a imposé l'apprentissage du lingala et du français à ses trois enfants. Ce, pour faciliter une incorporation au sein de la société d'origine après l'obtention d'un capital permis par une éducation de meilleure qualité au Kenya, gage d'une certaine mobilité sociale au pays. Même s'il est conscient d'avoir dû fusionner la transmission de normes morales, culturelles et éducatives congolaise avec les kényanes du fait du rôle de l'environnement, cette idée de retour montre qu'une expérience migratoire réussie et une éducation mixte ne sera complète que s'il a la possibilité et les moyens d'engager la procédure de retour de ses enfants ou le cas échéant, de construire un lien fort avec la société d'origine. Le fait qu'il puisse se préparer concrètement (c'est-à-dire matériellement et en usant de son capital social) à cette éventualité est permis par ses conditions socioéconomiques. Il est, en effet, employé du secteur du développement

et travaille pour une ONG d'aide aux enfants. Je n'ai malheureusement pu interroger les enfants de Kazadi. Je ne sais donc s'ils désiraient ou s'ils envisageaient sérieusement un retour, le temps même de quelques vacances. Ce qui ressort toutefois des conversations menées avec leur père est une projection : celui d'un retour de ses enfants sur leurs terres, à défaut du sein. Ainsi, même au sein de familles mixtes où on pourrait penser la question du retour comme un enjeu moins critique du fait d'une certaine distance culturelle créée par le mariage mixte (devoir de fusionner deux cultures), la question du retour de soi et celui qu'on désire pour les enfants est un élément important qui fait montre du maintien symbolique et imaginaire à la société d'origine (idéalisée) comme trait caractérisant la formation du groupe congolais en situation migratoire au Kenya, mais aussi de la production d'une identité collective qui se fonde sur des normes culturelles, éducatives et morales s'opposant aux normes correspondantes kényanes jugées négativement.

4.2 - Construire l'Autre kényan(e) : les femmes kényanes, des figures repoussoir des valeurs « authentiques » africaines

4.2.1 — Les femmes kényanes incarnent-elles des figures de l'Autre spécifiques ?

La situation migratoire, par sa confrontation à un nouvel environnement avec ses propres normes et codes, ne redéfinit pas seulement les formes de conjugalité et les idéologies familiales, mais appelle à une reconfiguration des rapports sociaux de sexe interne et externe au groupe (Bond, 2022). En effet, le processus migratoire implique des transformations dans les rôles, les relations et les dynamiques de pouvoir entre hommes et femmes puisque celles-ci sont multidimensionnelles (Bond, 2022). Entraînant d'une part des formes de constructions identitaires par une reconfiguration des rapports sociaux de sexe et de renégociation des normes culturelles comme on le verra dans le cours de ce développement, elle peut impliquer des formes de distanciation vis-à-vis de normes morales et culturelles jugées déviantes. Dans un contexte patriarcal et religieux, les discours particulièrement critiques tenus à l'encontre des mœurs des femmes kényanes sont éclairants pour analyser cette reconfiguration des rapports sociaux de sexe induits par l'expérience migratoire.

En effet, ces discours stigmatisants de la part d'hommes congolais et de femmes congolaises repose sur la dichotomie essentialiste au cœur de la domination masculine — analysée par l'anthropologue Françoise Héritier — établie entre la « vierge » et la putain » enlevant toute autonomie aux femmes en dehors de ces deux catégories exclusives et mutuellement opposées. Dans les représentations des personnes interrogées, les femmes kényanes se retrouvaient le plus souvent dans la deuxième catégorie, celle de la « putain », à la fois déviante et menaçante pour l'ordre patriarcal et les normes culturelles congolaises (représentée par la « vierge » telles que le mariage, la pureté, le respect, la soumission) jugées comme « authentiquement » africaines. Ce cadre binaire façonné par les relations de pouvoir limite les femmes à des rôles stéréotypés, renforçant ainsi la domination masculine en dictant les comportements féminins acceptables et inacceptables.

Les discours condamnant les femmes kényanes en tant que « mauvaise femme » se déploient de multiples façons. Elles se caractériseraient par le statut déprécié de divorcée, par leur immoralité jugée à travers leur habillement, par leur infidélité, par leur insoumission et irrespect vis-à-vis des hommes, par leur liberté et leur indépendance qui se manifesterait par un certain carriérisme. En ce qu'elles « n'ont pas besoin d'hommes » pour subvenir à leurs besoins, elles constituent une menace à la politique de respectabilité, à l'ordre patriarcal et font ainsi figure de repoussoir. En ce sens, elles constituent l'opposé des normes construites par l'ordre patriarcal et les politiques de respectabilité congolaises qui incombent aux femmes congolaises telles que la dépendance financière et la soumission (Onditi et Ondera, 2021). Par exemple, cette défiance vis-à-vis des femmes kényanes est liée à leur présence, seules, dans les espaces de sociabilité citadins tels que les boîtes de nuit, ce qui n'est pas socialement accepté au Congo. En effet, les femmes qui fréquentent ces lieux notamment seules sont souvent perçues comme des prostituées, des figures déviantes ne respectant pas les attentes sociales de ce que devrait être une femme respectable (Uchendu, 2008). Cette situation est liée aux enjeux de l'espace urbain et des nouvelles expériences sociales qu'il provoque. En effet, avec ces discours, ce sont les représentations classiques d'une capitale propice au renversement des mœurs qui émergent. Par ailleurs, certaines de ces femmes se rendent coupables d'une double transgression par leur genre, mais aussi par leur âge. En effet, ce jugement dépréciatif est particulièrement émis à l'encontre de femmes d'âge mûr qui fréquentent ces lieux comme le soulignent ces propos de Twig, musicien kinois, qui revient sur ce qu'il appelle un « phénomène » :

> *« Au Congo, chez moi, c'est rare de voir une femme de 50 ans, seule, et en plus c'est mal vu. Voir une maman de 50 ans dans une boîte ça fout la honte, mais ici c'est normal. Tu vas voir des mamans de 60 ans en minijupe qui se dandinent sur la piste et qui vont chercher un petit jeune congolais. Pour eux, c'est normal ; à partir de 45 ans, au pays, tu ne te poses même pas la question, tu sais que la dame est déjà mariée, mais ici ce n'est pas le cas.* »

Les observations de Twig mettent en évidence des perceptions antagonistes sur les normes morales et culturelles entre Kenya et RDC en ce qui concerne le respect de l'inégalité des rapports sociaux de sexe avec des femmes qui devraient se rendre invisibles dans cet espace semi-public et ce, d'autant plus en raison de leur statut matrimonial. La liberté et l'indépendance des femmes kényanes sont visibles par leur présence et l'occupation d'espaces de sociabilité proscrits (la boîte de nuit), par le non-respect de certaines normes d'habillement (« des mamans en minijupe ») jugées dégradantes ce qui est, par ailleurs, aggravé par leur âge (« 60 ans ») devant normalement les catégoriser dans la catégorie des « mamans » et non dans la frivolité acceptée — à certaines conditions — de la jeunesse. Néanmoins, cette situation est socialement acceptable et normalisée (« pour eux c'est normal ») au Kenya qui se caractérise par des normes morales et culturelles différentes et considérées comme plus libérales que celles du Congo. En effet, a contrario, au Congo, un âge mûr et le genre féminin vous affilient automatiquement à un statut matrimonial de mariée dans un contexte où les divorces ne sont pas socialement acceptés (Onditi et Ondera, 2021). En outre, Twig, comme d'autres migrants interrogés sur la présence de femmes kényanes d'âge mûr dans les lieux de sociabilité, exprime sa désapprobation, voire un choc face à une situation qu'il juge honteuse et quasiment impossible dans son pays tant les normes morales et culturelles conservatrices condamnent ces formes de transgression des politiques de respectabilité.

Toutefois, il est nécessaire de nuancer ce propos. Je fais l'hypothèse que cette différenciation binaire et rigide établit dans les discours et les représentations des hommes et des femmes congolaises est davantage une forme de construction identitaire à partir d'un mécanisme de réinvention de la tradition de normes et de valeurs qui seraient pensées comme étant « par essence » congolaises, voire africaines. Ce, afin de faire sens de l'expérience de minorisation qu'ils subissent en tant qu'étrangers et ce faisant de regagner une forme de pouvoir, une prise sur la situation. Cela conduit ainsi à la production d'un contre discours collectif de supériorité morale et culturelle particulièrement palpable dans la manière dont les femmes kényanes sont stigmatisées et jugées.

En effet, la réalité est plus complexe ce qui montre la nature performative de ce discours. Comme le soulignait à juste titre Françoise Héritier, le système patriarcal est une constante dans le monde et touche toutes les sociétés. Le Kenya ne fait pas figure d'exception. Les groupes féministes se battent contre l'exploitation auxquelles les femmes font face. Par exemple, en 2014, au Kenya, a eu lieu la campagne #mydressmychoice afin de protester contre l'agression sexuelle dont a été victime une commerçante (elle a été déshabillée en public et violentée) par un client qui avait jugé que sa tenue était inappropriée (une jupe considérée comme trop courte)[96]. D'autres hommes s'étaient joints à ce client et ont brutalement agressé la commerçante, entraînant son hospitalisation. À la suite de cette agression patriarcale qui voulait refuser l'accès à l'espace public de cette femme, une marche de solidarité a été organisée en soutien à cette jeune femme. Plus récemment, en janvier 2024, des milliers de femmes kényanes sont descendues dans les rues pour réclamer la fin des féminicides et des violences basées sur le genre[97]. Lors de discussions informelles avec des jeunes femmes kényanes, celles-ci soulignent systématiquement qu'elles font attention à leur choix de vêtements quand elles se déplacent dans certains quartiers du fait de cette idée très ancrée et patriarcale que les femmes seraient des « tentatrices » et que si l'une d'elles était victime d'une agression, cela aurait été entièrement sa faute du fait de sa tenue. C'est ce que confirme Shirley, jeune étudiante en design rencontrée lors de la projection d'un film, qui résume ainsi cette culture du viol où c'est la victime qui est en premier lieu blâmée : « *If something happens to you as a woman, it's because you were looking for it, you weren't dressed decently* ».

De plus, à l'instar des femmes congolaises, les attentes patriarcales traditionnelles et religieuses (avec l'influence de nombreuses églises pentecôtistes conservatrices) incombent aux femmes kényanes telles que la valorisation de leur effacement de l'espace public, mais encore le devoir de se soumettre aux injonctions de la « *good women* » fondées sur le « *silence, quietness, softness* », etc. (Baral et al, 2021). Le mariage demeurant « *a normative ideal* » est aussi particulièrement attendu en ce qu'il permet d'avancer d'un pas vers le « *self accomplishment* » (Baral et al, 2021). Néanmoins, comme le soulignent Baral et al (2021), du fait de la dégradation des conditions socio- économiques depuis les années 1990, il existe en Afrique de l'Est un développement des « unions informelles », du concubinage compte tenu des difficultés à réunir les fonds nécessaires pour se marier et payer la dot.

---

[96] « Kenya : My dress my choice » de Nanjala Nyabola, publié le 21/01/2015, Source : https://newafricanmagazine.com/9611/

[97] « Kenya : des femmes marchent contre les féminicides » de Jean-Luc Eyguesier publié le 28/01/2024, Source : https://information.tv5monde.com/afrique/video/kenya-des-femmes-marchent-contre-les-feminicides-2706928

Par ailleurs, même si ces discours de stigmatisation sont destinés en premier lieu à l'encontre de femmes kényanes, considérées de manière homogène comme défiant les normes de respectabilité, ils touchent également des femmes congolaises s'écartant de la norme, notamment celles qui migrent seules. La sociologie des migrations et du genre a mis en lumière la manière dont la mobilité permettait une reconfiguration des rapports sociaux de sexe par une indépendance accrue des femmes migrantes seules (Bond, 2022). Le pendant de cette indépendance est la suspicion qui entoure ces mobilités qui ne sont pas entourées par l'encadrement social de la famille. À Nairobi, au sein du groupe congolais, le fait de migrer seule — sauf si vous êtes étudiante — vous place automatiquement en dehors d'une certaine norme morale. Alors qu'Olivier me raccompagne à la station de bus après l'une des répétitions, il me pointe le quartier de Jamhuri où vivraient des femmes congolaises qui « feraient honte », car habitant seules dans ces quartiers précaires. Ce sentiment de honte est lié au fait qu'elles sont suspectées de s'adonner à des activités de prostitution pour survivre ce qui leur fait perdre tout statut de respectabilité puisqu'elles passent du statut de « vierge » à celui de « putain ». La ligne patriarcale est claire entre les femmes dignes d'être respectées et des femmes indignes de l'être qu'elles soient kényanes ou congolaises. In fine, par ces discours à l'encontre des normes morales et culturelles kényanes considérées comme trop libérales, il ne s'agit plus tant d'opérer des des formes de distanciation vis-à-vis des seules normes de la société d'accueil, mais de reconfigurer les politiques de la respectabilité à l'encontre de femmes kényanes « (jugées comme déviantes) et de femmes congolaises (qui ont pu être corrompues moralement par l'expérience de la traversée de frontières). On voit donc que la production de « frontières symboliques » entre « eux » et « nous » est labile et reconstitue d'autres formes de frontières rigides internes façonnées par la force du patriarcat et des relations de pouvoir caractérisant les rapports sociaux de sexe. Ainsi, que ce soit pour les femmes congolaises ou les femmes kényanes, ces normes patriarcales ont pour objectif de leur retirer toute capacité d'agir.

Voir des femmes d'âge mûr, autrices d'une double transgression, occuper ainsi l'espace public allant jusqu'à des formes d'inversion (« elles vont chercher un petit jeune congolais ») constitue ainsi une menace directe à l'ordre patriarcal et aux normes morales et culturelles congolaises valorisées et réinventées en situation migratoire. Il convient de mettre en lumière la nature fantasmée de ce type de discours porté par les acteurs vis-à-vis de la réalité. En effet, la littérature académique a mis en exergue la manière dont l'accélération des bouleversements sociaux depuis les crises des années 1980 ont conduit à de profonds changements sur la nature des idéaux/modèles familiaux et des comportements sociaux notamment en milieu urbain : entrée tardive dans le mariage, croissance de la sexualité prémaritale et des naissances préconjugales, augmentation de la pratique contraceptive, des femmes « chefs de ménage », etc. (Locoh et Mouvagha-Sow, 2005 ; Baral et al, 2021). Cette situation concerne également la société congolaise qui n'est pas exemptée de ces ébranlements qui ont touché les modèles familiaux traditionnels (Lacombe, 1987). Comme le soulignent à juste titre Locoh et Mouvagha-Sow (2005), « les référents culturels traditionnels perdurent [et sont à l'honneur], mais ils sont affrontés à de nouveaux modèles ». La nature du discours performatif des migrants congolais se situe ainsi dans ce décalage entre « référents culturels mis à l'honneur » et les « nouveaux modèles » auxquels ils se confrontent.

La confrontation vis-à-vis de nouvelles normes conjugales met à mal la répartition sexuée des rôles et des tâches entre hommes et femmes considérée par plusieurs de mes interlocuteurs comme faisant partie intégrante de la culture congolaise. Compte tenu de l'importance des divorces et des forts taux de mère célibataire, les migrants congolais sont particulièrement critiques vis-à-vis du fait que les « femmes kényanes n'auraient pas besoin d'hommes » et de leur forte indépendance faisant figure de véritable épouvantail. Ce principe vient ainsi bousculer les normes de construction de la masculinité hégémonique telles que décrites dans l'étude de Onditi et Ondera (2021) reposant avant tout sur les critères suivants : pour être un homme, il faut pouvoir se sacrifier pour sa famille, prendre des décisions, faire preuve d'autonomie et de responsabilité, être complètement indépendant (financièrement)[98] dans un contexte où les femmes sont construites comme des êtres dépendants des décisions des hommes. Ce pouvoir de domination et de coercition des hommes sur les femmes est de nature divine et ne peut souffrir une remise en question. En effet, dans cette vision religieuse, l'individu masculin a été construit à l'image de Dieu, ce qui n'est pas le cas des femmes ce qui permet de justifier la domination masculine (Onditi et Ondera, 2021). L'indépendance des femmes et l'effacement des hommes — même si le manque de responsabilité des hommes kényans est fustigé dans les conversations — apparaissent dès lors comme un affront fait à Dieu.

Ainsi, les discours des migrants congolais construisent les femmes kényanes comme des femmes-repoussoir dans la mesure où elles usurpent le rôle de chef de famille par leur indépendance et totale autonomie vis-à-vis des hommes. En effet, lors des entretiens menés, il a été souligné l'importance d'une répartition stricte du rôle des hommes et des femmes : l'homme doit agir comme le « provider », celui qui prend soin de sa famille et la femme comme celle qui doit s'occuper des enfants et prendre soin de l'espace domestique (Freedman, 2016 ; Onditi et Ondera, 2021). C'est ce que met en lumière Diane, étudiante, qui compare les attentes sociales en RDC et au Kenya en ce qui concerne la répartition des tâches et des dépenses au sein des couples :

> *« Au Kenya, les garçons ne prennent pas soin des filles. Au Congo, ça peut être 50/50, la femme travaille et on met en commun, mais il faut que l'homme ait une certaine responsabilité, car c'est lui le chef de la maison. La femme n'est pas forcée de contribuer. Mais après vous pouvez parler, mais c'est l'homme le chef ».*

Toutefois, il faut noter une différenciation genrée dans les discours des migrants congolais à l'encontre des femmes kényanes et des normes conjugales. Dans le reste de notre conversation avec Diane, elle analyse cette situation fâcheuse par le manque de responsabilité des hommes kényans, abandonnant les femmes, ce qui est à l'origine d'une inversion des rôles traditionnels genrés et de la transformation des femmes kényanes en cheffe de famille, malgré elles. Ces hommes kényans « irresponsables » se rendent coupables de ne pas se conformer à une masculinité positive, ce qui, comme on l'a noté, empêche une union des femmes congolaises avec ceux-ci. Les femmes kényanes représentent dès lors une nouvelle forme de masculinité qui eut être valorisée dans certains discours

[98] Le conflit a reconfiguré les rapports sexués notamment en ce qui concerne la division du travail. En effet, en certains cas, le travail des femmes est devenu la principale source de revenus des familles. Toutefois, il existe un fort tabou en ce qui concerne la domination économique des femmes dans le mariage qui est considérée comme une honte, une déviance vis-à-vis de la norme sociale (Onditi et Ondera, 2021).

de femmes : « Tu vas voir que ce sont les femmes qui travaillent, qui partent aux champs, qui se sacrifient pour leur famille alors que les hommes sont là en train de boire ».

A contrario, les discours des hommes congolais étaient particulièrement critiques vis-à-vis de cette prise d'autonomie vue davantage comme une déviance et une menace pour l'ordre social justifiant une forme d'infériorité des normes morales et culturelles kényanes ; une cause de la perte de leurs « valeurs africaines »[99]. Cette situation met en exergue le fait que ces discours tenus dans leur vaste majorité par des hommes congolais — même si des femmes congolaises n'en sont pas exemptes puisqu'elles contribuent « *to the continuation of those norms and practices* » (Freedman, 2016) — doivent s'analyser à l'aune de la vulnérabilité que représente l'expérience migratoire pour la masculinité hégémonique des hommes et leur pouvoir. D'où ces discours particulièrement critiques envers les femmes qui sont ciblées.

4.2.2 — Les « *sugar mummy* » : Une forme de conjugalité mixte déviante qui menace les politiques de respectabilité congolaises

La condamnation de cette indépendance perçue et cette prise d'autonomie des femmes kényanes faisant figure de repoussoir étaient particulièrement perceptibles dans les discours réprobateurs vis-à-vis d'une forme de conjugalité mixte particulière observée par les migrants congolais. Il s'agit de couples, de relations plus ou moins définies entre des « *sugar mummy* »[100] femmes kényanes d'âge mûr — le plus souvent veuves ou divorcées — indépendantes financièrement et de jeunes hommes congolais, le plus souvent des musiciens, qui seraient entretenues par ces femmes. Cette configuration conjugale spécifiquement critiquée entraîne une transgression totale des principes de la masculinité congolaise ainsi que de ses politiques de la respectabilité afférentes (Onditi et Ondera, 2021).

En contexte africain, la sociologie des migrations abondante sur le thème des « *sugar daddy* » dans le cadre de l'industrie du tourisme — des hommes occidentaux entretenant de jeunes femmes — s'est penchée sur le phénomène des « *sugar mummy* » (Kibicho, 2016). Les résultats de ces recherches ont davantage mis en lumière la manière dont des femmes d'âge mûr, issues des pays riches et en situation de domination économique, développent des échanges économico-sexuels, selon la formulation de Paola Tabet, avec de jeunes hommes, nommés dans cette littérature « *les beach boys* », le temps de séjours touristiques plus ou moins prolongés dans les pays côtiers (Nyanzi et al, 2005 ; Bergan, 2011 ; Despres, 2017). Il s'agit d'un phénomène global qui fut particulièrement investigué dans les Caraïbes où les *beach boys* se font appelés « *renti* », au Sénégal « côtiers », en Gambie « *bumsters* » etc. (Bergan, 2011).

---

[99] Entretien d'Ulrich, étudiant de 23 ans, le 05/08/2021 à Nairobi.

[100] Le terme de « *sugar mummy* » désigne une femme plus âgée et financièrement stable qui entretient un partenaire plus jeune en lui offrant un soutien financier, matériel, mais aussi un accès à l'éducation, à l'emploi, etc., en échange de compagnie, d'affection ou d'une relation sexuelle et intime (Kuate-Defo, 2004).

Les motivations pour s'engager dans ce type d'échanges sont nombreux pour ces jeunes hommes : une aspiration à la migration[101], un accès à la richesse et au luxe symbolisé par le côtoiement de ces femmes, un moyen pour échapper à la pauvreté. Pour les femmes, il peut s'agir d'un moyen d'expérimenter un certain exotisme, d'échapper à la routine, d'avoir accès à de la compagnie pour échapper à une certaine solitude, mais aussi pour exercer un certain pouvoir et contrôle (Nyanzi et al, 2005 ; Bergan, 2011). Nombre de ces études ont adopté le prisme analytique de l'intersectionnalité afin de montrer comment les dynamiques de race, de genre et de classe s'entrecroisent dans ces échanges relationnels et dans le contexte des rapports Nord/Sud. En Gambie, Nyanzi et al (2005) ont par exemple montré que les relations entre les « *bumsters* » et les « *sugar mummy* » venues de pays occidentaux se fondent sur des stéréotypes raciaux autour de la virilité et de la performance sexuelle supposée supérieure des jeunes hommes africains. Les interactions entre « *bumsters* » et les touristes sont donc façonnées par des dynamiques de pouvoir déterminées par la race, la classe, l'âge et le genre.

Toutefois, le phénomène que je décris des « *sugar mummy* » dans le cadre de conjugalités mixtes à Nairobi s'établit dans le cadre de relations Sud-Sud. Il existe une littérature portant sur la croissance de ce phénomène notamment en contexte domestique africain (que ce soit dans les zones urbaines ou rurales) et sur son impact dans la santé dans le contexte de la prévention du VIH/SIDA (Phaswana-Mafuyaa et al, 2014 ; Brouard et Crewe, 2012). Les résultats de ces recherches montrent, par exemple, une certaine acceptabilité des pratiques des « *sugar mummy* » contrairement aux « *sugar daddy* » et aussi une influence positive des « *sugar mummy* » sur la santé sexuelle ; les femmes plus âgées encourageant des pratiques sexuelles à moindre risque (Kuate-Defo, 2004 ; Phaswana-Mafuyaa et al, 2014). Toutefois, force est de constater que cette littérature est liminaire en ce qui concerne un phénomène migratoire engageant des femmes issues des sociétés d'accueil, situées dans le Sud, et des populations migrantes du Sud. Ainsi, ce chapitre, à travers l'analyse de discours et de représentations identitaires à l'aune de la condition diasporique des acteurs congolais, entend contribuer de manière modeste à ce fil de recherche émergent.

C'est d'abord Olivier, l'un de mes interlocuteurs privilégiés, qui, à la fin d'un concert de rumba qu'il avait organisé avec ses amis au Théâtre National (voir figure 20) lors de mon premier terrain de recherche, évoque pour la première fois cette configuration conjugale. Il me décrit une situation assez cocasse selon lui. En effet, l'un des musiciens du groupe qui était en train de se produire était en couple avec une femme kényane à qui il m'avait présentée ultérieurement. Il s'agissait d'une cadre d'une cinquantaine d'années dans un organisme public, divorcée et mère d'un jeune adulte. Outre le fait que cette femme entretiendrait ce musicien, selon Olivier, en lui payant son loyer et allant jusqu'à lui payer ses vêtements, celui-ci mènerait une autre relation avec une femme kényane au même profil sociologique qui venait juste de faire son apparition dans la salle de restaurant contigu du Théâtre National dans lequel avait lieu cet évènement musical. En me pointant du doigt la nouvelle venue, Olivier

[101] L'étude de Kibicho (2016) sur le tourisme à Malindi, sur la côte kényane, et dans laquelle il insère les « *beach boys* », montre que ceux-ci n'aspirent pas à une migration internationale, mais davantage à créer une entreprise grâce au capital social et financier octroyé par les échanges économico-sexuels avec les touristes qui sont en grande majorité italienne.

se mit à rire à gorge déployée face à l'embarras suscité par cette situation particulièrement délicate pour son ami où finalement les « deux copines » pourraient découvrir le pot aux roses.



Figure 20 - Flyer du concert organisé au Wasani Restaurant, National Theater

Source : Flyer envoyé par Olivier, Juillet 2021

Il poursuit la conversation en m'indiquant que c'est un phénomène important dans le milieu des artistes — voire exclusif — car les femmes kényanes, fans de rumba, seraient fascinées par les jeunes congolais compte tenu de leur « romantisme », de leur « beauté » ainsi que de l'attraction et du prestige social suscité par le milieu artistique. En outre, ces conjugalités considérées comme déviantes, car inversant les normes morales et sexuelles, ont cours dans le milieu de la rumba congolaise déjà associé (négativement) au monde de la nuit. En effet, considéré comme un milieu de l'interlope, la nuit constitue le moment où les normes sociales n'ont plus cours ou du moins peuvent être plus facilement transgressées puisque les breuvages alcoolisés aidant, il existerait une plus grande liberté des mœurs. Parmi bon nombre de migrants congolais avec qui je me suis entretenue, il existait également une défiance à l'encontre de ce milieu artistique associé à des formes de déviance vis-à-vis de normes de respectabilité assez conservatrices ; ce serait un milieu de bandits représentés par les coiffures originales de musiciens comme le port de locks, de l'illicite à cause de la présence et la consommation de l'alcool, de frivolité, d'escroqueries et de manque de sérieux associé aux sapeurs, etc. Enfin, il faut ajouter que la norme de respectabilité conférée au mariage comme on l'a vu au sein de la société congolaise en exil y est beaucoup moins respectée. La plupart des artistes rencontrés se disaient célibataires ou engagés dans des relations plus ou moins lâches. Par ailleurs, le mariage ne constituait pas, pour eux, une norme à valoriser.

Bien que cette configuration conjugale prenne naissance dans un secteur déjà critiqué du fait d'une certaine licence des mœurs, elle fait l'objet de remarques particulièrement désobligeantes. En effet, ce « phénomène » de « *sugar mummy* » induit une remise en cause des politiques de respectabilité, mais aussi des normes sociales inhérentes aux constructions des masculinités et de la domination masculine au sein d'un système patriarcal où le devoir de prise en charge financière des femmes par les hommes, auquel étaient particulièrement attachés nombre des individus interrogés, était primordial (Onditi et Ondera, 2021). Le fait que des femmes kényanes puissent prendre « tout en

charge » fonctionne donc comme un véritable repoussoir vis-à-vis des normes conjugales, morales et culturelles congolaises. Ce « phénomène » particulièrement tabou paraît anormal, déviant et son existence ne peut s'expliquer, pour mes interlocuteurs, que par les bouleversements sociaux induits par la situation migratoire, l'éloignement du poids social de la société d'origine, l'expérience urbaine et disruptive de la capitale et des enjeux de survie (Bond, 2022).

Avec le concept d'échanges économico-sexuels, dans une perspective féministe matérialiste, Paola Tabet a montré la centralité des transactions économiques au sein des relations hétérosexuelles dans un continuum allant de la prostitution jusqu'au mariage (Despres, 2016). Ce concept permet ainsi de déconstruire l'opposition binaire établie entre prostitution et sexualité conjugale et de montrer que la sexualité des femmes est un objet d'échanges. La question de la transaction économique est au cœur de la déviance que recouvre ce type de conjugalité mixte, car le pouvoir économique exercé par ces femmes kényanes qui entretiennent de jeunes hommes pauvres congolais leur permet de faire montre d'un pouvoir de contrôle qu'on peut catégoriser comme masculin au sein de ces relations faisant de ces femmes des femmes-hommes, des femmes masculines. Dans le même geste, les jeunes hommes pauvres congolais deviennent des hommes-femmes, des hommes féminisés, remettant en cause les normes morales et culturelles congolaises fondées sur le patriarcat et la nécessaire domination financière des hommes. En effet, Onditi et Ondera (2021) soulignaient par exemple que l'argent servait de critère de définition majeure des masculinités fondées sur des lignes de classe où la richesse signifiant protection et responsabilité était particulièrement valorisée. La domination économique des femmes dans le couple constituait en ce sens un véritable tabou et une honte du fait de l'écart produit vis-à-vis de la norme sociale.

4.2.3 — Une occidentalisation décriée de la société kényan

Cette situation unique est interprétée par l'occidentalisation du Kenya producteur d'un environnement jugé trop libéral (pro-femmes, pro-minorité sexuelle etc.). Dans ce contexte, l'existence de ces femmes repoussoir et de ce type de configuration conjugale remettant en question les normes conjugales congolaises permet d'offrir le socle d'un contre discours où les normes morales et culturelles congolaises sont, d'une part, considérées comme supérieures et, d'autre part, plus « authentiquement africaines » (Auque-Pallez, 2022).

Au cours de l'analyse, j'avais évoqué la manière dont le pays et surtout sa capitale étaient construits dans l'imaginaire des projets migratoires des migrants congolais comme une « petite Europe » accessible sans avoir à quitter le continent. Elle constituait dès lors la possibilité d'atteindre un mode de vie globalisé. Néanmoins, la réalité semble bien différente selon les enquêtés. En effet, dans le cadre d'une certaine insécurité culturelle expérimentée par les migrants congolais et représentés, par exemple, par ce type de configurations conjugales menaçant un ordre social patriarcal perçu comme « authentiquement africain » et foncièrement congolais, ces discours s'imprègnent d'une très forte condamnation de valeurs kényanes pensées comme occidentales fondées sur : l'individualisme, l'autonomisation des femmes, une logique de consommation des relations, la

dislocation des familles perceptible à travers les divorces et les mères célibataires, etc. C'est par exemple le propos d'Ulrich, un étudiant, que j'interroge sur les différences culturelles qu'il a pu observer entre Congolais et Kényans depuis son arrivée en 2018. Constatant de « grandes différences », il fustige d'abord l'individualisme des Kényans en se demandant par ailleurs « si les Kényans sont vraiment des Africains » au même titre que les Congolais qui sont, quant à eux, dans le « collectivisme » et incarne dès lors ces valeurs africaines magnifiées et idéalisées : famille, solidarité, vie en communauté, respect, droit d'aînesse, etc. (Locoh et Mouvagha-Sow, 2005). Il interprète cette situation par la force du capitalisme qui aurait « carrément modelé » les Kényans « au système occidental du chacun pour soi ».

Pour Papa Jean, chercheur et humanitaire ayant vécu près de 23 ans au Kenya avant de retourner s'installer au pays, cette situation est liée à une colonisation mentale et à la voie de développement capitaliste qui ferait des Kenyans des Occidentaux et expliquerait ce type de comportements — où les rapports sociaux de sexe se voient reconfigurer — considérés comme non africains. Bien qu'il estime qu'il peut être biaisé et qu'il reconnaît qu'il a réussi à se faire de « grands amis » kényans après toutes ces années, il met néanmoins sur le compte de la socialisation coloniale, l'individualisme supposé des kényans et une façon de vivre occidentalisée avec une plus grande liberté des mœurs puisque « malheureusement ils [les colonisateurs britanniques] ont perpétué le traumatisme dans leur façon de voir les choses. » Boris et Marie partagent, pour leur part, le constat d'une émancipation des femmes kényanes où elles peuvent envisager une vie sans hommes comme c'est le cas en Europe.

Cette revendication autour des « valeurs traditionnelles africaines » reposant sur un discours genré et national se distinguant de valeurs occidentales qu'on souhaiterait lui imposer, dans une nouvelle ère d'impérialisme culturel, n'est pas l'apanage des sociétés africaines. Depuis les années 2000, face au succès des mouvements féministes et des droits acquis par les minorités sexuelles, il existe un discours global réactif, de « crispation autour de valeurs identitaires » et des « paniques morales sexuelles » prenant pour objet le genre (Awondo et al, 2022). Initié au Nord dans les années 1990 par des instances religieuses comme le Vatican dénonçant « l'idéologie du genre », la galaxie de mouvements épars créant des convergences entre des acteurs très hétérogènes et des mouvements hétéroclites comme des mouvements religieux conservateurs, des mouvements politiques d'extrême droite ou encore des mouvements panafricanistes et anti-impérialistes a pour « ciment symbolique » une idéologie anti-genre (Auque-Pallez, 2022 ; Awondo et al, 2022). Ce contre-mouvement a pour objectif de « préserver l'ordre social existant ou imaginé » (Awondo et al, 2022). En contexte africain, l'épouvantail brandi par des activistes, des politiques, etc., est le risque d'une occidentalisation, d'une contamination de ses valeurs jugées libérales et d'un nouvel impérialisme culturel. Il faut toutefois noter que certains pays européens qui se sont constitués en « démocratie sexuelle » sont aussi au cœur d'une guerre des valeurs instrumentalisant les identités nationales ce qui a des conséquences sur les mouvements politiques et les représentations des acteurs du Sud notamment (Jaunait et al, 2013 ; Auque-Pallez, 2022 ; Awondo et al, 2022). En effet, l'intégration des minorités sexuelles au sein de la communauté nationale de certains pays occidentaux depuis les années 1960 par effet de blanchissement a conduit à promouvoir l'homonationalisme qui promeut ces nations en tant que territoires sécurisés pour les minorités sexuelles. Par l'établissement de cette frontière, pensée comme culturelle et raciale, c'est un « nous » européen, progressiste, démocratique, respectant les droits des

minorités sexuelles qui construit et fait face à un Autre, non occidental qualifié d'oppresseur, rétrograde, antidémocratique, culturellement sexiste et homophobe (Jaunait et al, 2013).

Encadré 3 — Homonationalisme en terres africaines : l'exception sud-africaine

La situation sud-africaine est particulièrement intéressante. La littérature a mis en lumière que l'une des représentations partagées par les migrants africains était que le pays incarnait une entité occidentale en terres africaines (Bouillon, 1999). À Nairobi aussi, cette vision de l'Afrique du Sud était largement admise par les migrants congolais rencontrés. À ce titre, l'Afrique du Sud pouvait faire l'objet de formes de distanciation de la part des migrants africains dans la mesure où elle pouvait être considérée comme moins africaine en vertu de la mise en œuvre de « *symbolic boundaries* » (Bouillon, 1999). De plus, Tucker (2020) rappelle qu'une certaine forme de nationalisme sud-africain tend à « *aligns the country's intellectual and cultural frame more with the US and Europe than within other states in the region* ».

Depuis la fin de l'apartheid et la démocratisation du pays, l'une des instances de construction nationale repose sur la mise en exergue de son caractère libéral, de son « *exceptionalism* » et surtout de son « *sexual exceptionalism* » (Tucker, 2020). En effet, se présentant comme une démocratie stable, la « *rainbow nation* » se présente au monde comme un havre pour les LGBT nationaux et internationaux, en vertu de sa constitution, considérée comme l'une des constitutions les plus progressives du monde. La ville de Cape Town, par exemple, s'est elle-même désignée « *the gay capital of Africa* » et tente d'attirer des touristes LGBT internationaux. Le pays tente ainsi de se distinguer de son voisinage et c'est ce qui alimente également la xénophobie à l'encontre des migrants africains internationaux. En effet, issus de pays plus pauvres et vus comme moins libéraux, les Sud-Africains peuvent alors se présenter comme « plus avancé ». Ce, grâce à des représentations fondées sur des discours politiques nationalistes et les « *politics of fear* » subséquentes composées de trois éléments : « *a state discourse of xenophobia, a discourse of South African exceptionalism and a conception of citizenship founded exclusively on indigeneity* » (Neocosmos, 2008). Toutefois, Tucker (2020) montre comment ce « *framing* » et cette réputation internationale se distinguent d'une réalité fondée sur de nombreuses inégalités, un taux fort de violences basées sur le genre, la discrimination et l'exclusion d'individus notamment LGBT recoupant des enjeux de race et de classe. En effet, c'est surtout une certaine homonormativité qui est acceptée dans ce « *sexual exceptionalism* » que les élites politiques sud-africaines mettent en avant.

L'intégration de cette nouvelle norme occidentale (homonormativité) induit la création de nouvelles marginalités ce qui, par effet de boomerang et compte tenu de la circulation des idées, nourrit des idéologies anti-genre en d'autres contextes, dans le cadre d'une nouvelle peur : la menace d'un « impéralisme sexuel » (Jaunait et al, 2013). Tout le discours autour des « valeurs africaines », revendiqué par les acteurs congolais à Nairobi, et promu dans de nombreux contextes africains, ne peut faire l'économie de cette perspective transnationale et de son caractère profondément politique au-delà de l'opposition dichotomique « assimilant l'homosexualité à l'occident, centre de l'homonationalisme et un nationalisme culturel anti-occidental dans des sociétés dominées par l'ordre international » (Jaunait et al, 2013).

Ainsi, face à cette situation où l'occidentalisation - à laquelle se soumettrait le Kenya - apparaît comme une menace aux valeurs morales et culturelles et un repoussoir, un « Nous » congolais valorisé, défensif au fondement d'une identité collective façonné par la condition diasporique se constitue dès lors dans les discours et les représentations des acteurs congolais. Ce « Nous » réinventé pour les circonstances et pour faire face d'une part à l'insécurité culturelle représentée par la situation migratoire,

pour faire face à l'expérience de minorisation au cœur de la condition diasporique et d'autre part aux menaces qui planent d'un nouvel impérialisme culturel, se fonde sur des valeurs africaines « authentiques » reconstituées et fantasmées de la même manière que le régime mobutiste avait réussi à les inventer au plus fort de son régime (Dunn, 2001).

4.3 - Une stratégie identitaire de résistance à la minorisation et à l'insécurité culturelle de l'expérience migratoire

4.3.1 - L'expérience migratoire, une expérience vulnérable de déconstruction des masculinités

La fabrication d'un contre-discours de supériorité morale et culturelle congolaise face à une société d'accueil dont les mœurs sont sévèrement jugées émane d'une volonté de faire sens de l'expérience migratoire, une expérience de bouleversement, mais aussi d'insécurité identitaire. Ce faisant, les migrants congolais redéfinissent une identité collective façonnée par la condition diasporique qui repose sur des réinventions, sur des visions fantasmées de ce que devrait constituer une identité congolaise homogène et monolithique. Comme on l'a vu dans ce développement, elle s'érige particulièrement en vertu de normes morales, sexuelles et des politiques de la respectabilité considérées comme foncièrement distinctes.

Ce, d'autant plus que l'expérience migratoire est une expérience de reconfiguration des rapports sociaux et des masculinités, au cœur des normes morales et culturelles valorisées par les migrants congolais (Bond, 2022 ; Onditi et Ondera, 2021). Les hommes et les femmes congolaises font une expérience préalable de ces déconstructions et reconfigurations des rapports sociaux de sexe en raison de la situation de conflit. La littérature classique, à l'instar de la monographie de Thomas et Znaniecki (1919), *Le paysan polonais en Europe et en Amérique, Récit de vie d'un migrant*[102], avait déjà mis en lumière la manière dont les reconfigurations identitaires débutaient par un passage en ville dans le pays d'origine avant la migration internationale. En effet, nombre de migrants congolais rencontrés sont issus de familles qui avaient d'abord effectué une première mobilité et certains, notamment les Baswahili, ont dû se déplacer dans la région compte tenu de l'insécurité qui règne à l'Est avant d'envisager la migration internationale.

Lwambo (2013) montre par exemple que l'augmentation des violences basées sur le genre auxquelles, les femmes et les enfants sont particulièrement vulnérables s'établissent dans le contexte

[102] Œuvre maîtresse de l'école de Chicago, elle est publiée en cinq volumes entre 1918 et 1920 et se fonde sur un matériau original, des correspondances privées de migrants polonais ainsi que du récit autobiographique de Wladek Wizniewski qui constitua une monographie (volume 3). L'intérêt de Thomas pour l'étude de l'expérience migratoire des Polonais résidait dans le fait qu'ilS étaient des ruraux catholiques dans un espace urbain protestant. Il avait également saisi l'importance d'une analyse de la culture de la société de départ « qu'ils emportaient avec eux » afin de comprendre la complexité et la spécificité de l'expérience urbaine de ces migrants (Bertaux, 2000). La théorie principale des auteurs était celle de la « la phase temporaire de désorganisation sociale consécutive à l'émigration et pour avancer leurs hypothèses sur la "réorganisation" et l'intégration inéluctable des émigrants à la société américaine » (Bertaux, 2000).

d'une reconfiguration des rapports sociaux de sexe que le conflit provoque. En effet, au-delà de la « *trademark* » du viol comme arme de guerre, elle insiste sur la complexité du phénomène qui s'institue dans un contexte plus général de culture du viol et de violence généralisée qui imprègne l'ensemble de la société congolaise. L'impact du conflit a un effet de levier puisque les hommes ne peuvent plus remplir leur rôle social sanctionné par le patriarcat de pourvoyeur principal au sein de systèmes socio- économiques fracturés par la guerre, ce qui entraîne une forme de crise identitaire consignée dans la formule lapidaire, de l'un de ses enquêtés « *before the war, I was a man* ». Par exemple, à l'est, en milieu rural, les paysans ne peuvent plus subvenir aux besoins de leurs familles et ainsi s'acquitter de leur rôle social puisque les soldats occupent les champs et/ou lèvent une taxe élevée entraînant des déplacements répétés et des vulnérabilités socio-économiques accrues. Par ailleurs, dans ce contexte, les femmes doivent elles aussi contribuer financièrement au foyer, ce qui est vu comme « *an additional threat to masculinity* » (Lwambo, 2013). Ces humiliations réduisant ces hommes au statut de femmes et ces attaques à leurs masculinités, à leur idéal de « *real man* » contribuent dès lors à une croissance des violences basées sur le genre « *as a way to ascertain their masculinity* » (Lwambo, 2013). En effet, ce sont les contradictions entre les formes idéalisées d'hégémonie masculine et la réalité d'une situation ébranlée par le conflit qui conduisent à aggraver les inégalités des rapports sociaux de sexe et entraînent les violences subséquentes (Onditi et Ondera, 2021).

Cette masculinité défiée continue à l'être en situation d'exil. Turner (1999 cité par Lwambo, 2013) montrait par exemple que les réfugiés se confrontaient au sein des pays d'accueil à une série de défis menaçant leur statut d'hommes du fait de la nouvelle position sociale occupée (forme de déchéances) et leur incapacité à remplir leur rôle attendu en tant qu'hommes de pourvoyeur. Ainsi, ces discours performatifs de supériorité morale et culturelle fabriquée par les migrants congolais d'une identité collective congolaise fondée sur des normes et des valeurs spécifiques se déployant particulièrement vis-à-vis des rapports sociaux de sexe se constituent dans un contexte d'insécurité, de vulnérabilité produite par la situation migratoire et la nécessaire adaptation à un nouvel environnement et ses normes. À ce titre, les jeunes hommes congolais engagés dans des relations avec des femmes kényanes d'âge mûr qui les entretiennent financièrement font l'objet d'une représentation ambivalente de la part des hommes et des femmes congolaises critiques de ce type de relations considérées comme déviantes. Pour Marie, l'existence de ce type de relations est liée à l'enjeu de la performance sexuelle qui ferait des hommes congolais l'objet d'une forte attraction et d'une forme de fétichisation de la part de ces femmes kényanes à l'image des « *bumsters* » gambiens (Nyanzi et al, 2005). Elle estime, en effet, que ce type de relations qu'elle observe à Nairobi est lié au fait que « les femmes kényanes aiment trop les Congolais, car elles disent que les Congolais savent bien faire l'amour ». La performance sexuelle est un enjeu de construction et d'expression de la masculinité conduisant en certaines circonstances, à la prise dangereuse de médicaments et/ou d'aphrodisiaques - facilement disponibles dans les épiceries congolaises que j'ai pu visiter - pour augmenter ses aptitudes (Onditi et Ondera, 2021).

Toutefois, ce moyen valorisé d'expression de la masculinité se transforme dans le contexte difficile économiquement de Nairobi en une forme d'assignation, en un élément dégradant qui en vient à déconstruire les masculinités congolaises puisque les hommes seraient vus comme des objets. Cette situation entraîne leur féminisation ce qui dans l'ordre patriarcal marqué par l'inégalité entre les sexes

est un élément déshonorant (Lwambo, 2013). Dans ce sens, les hommes congolais sont davantage perçus comme des victimes de leur condition socio-économique (pauvreté des musiciens) et de leur nouveau statut social en tant qu'étrangers congolais. Marie avance également que cette configuration conjugale n'est possible qu'en raison de la perturbation sociale et identitaire provoquée par la situation migratoire. En effet, ces hommes à l'étranger, hors des frontières nationales, sont dans une situation de vulnérabilité et les enjeux de survie dans lesquels sont engagés ces hommes-victimes sont les seules données susceptibles de venir ainsi contrecarrer des normes culturelles congolaises conçues comme moralement supérieures (Bond, 2022).

Les discours désapprobateurs s'abattant sur ces « *sugar mummy* » sont néanmoins marqués par une certaine ambivalence. Elles suscitent une fascination (du fait de leur pouvoir économique, de leur indépendance) et répulsion dans la mesure où elles s'adonneraient à des formes d'exploitation d'hommes étrangers inscrits dans des situations de vulnérabilité, économique et administrative. Cette situation inversant les rapports sociaux de sexe fondé sur la domination masculine n'est possible que du fait de la situation migratoire et des déclassements socio-économiques opérés par la traversée des frontières qui déconstruit les masculinités et reconfigure dans un même geste les rapports sociaux de sexe (Bond, 2022). Cela explique ainsi ce discours équivoque fait d'empathie, de victimisation des hommes congolais, mais aussi de formes de condamnation morale vis-à-vis de la transgression de la part de ces hommes des normes de respectabilité congolaises (travail honnête, responsabilité, morale).

C'est le sens des propos de Régis qui se distancie de ces hommes congolais. Régis est manucure. Rencontré à l'église, je le retrouve à proximité de mon lieu d'habitation dans le salon d'esthétique dans lequel il travaille et qui se situe derrière le mall du quartier de Kilimani, le Yaya Center. Alors qu'il effectue une prestation de manucure, il m'explique être heureux de la « place » qu'il a réussi à trouver dans ce salon après avoir eu beaucoup de mal à se faire payer lors d'expériences professionnelles précédentes notamment avec des co-nationaux. Son expérience nuance les nombreux discours autour d'une solidarité congolaise magnifiée s'opposant à un individualisme kényan essentialisé. Il me confie, en effet, qu'il faisait face à des situations d'exploitation, notamment de la part d'autres congolais, du fait de son statut d'étranger congolais sans papiers survivant dans l'économie informelle en justifiant cela part le fait que « les grandes personnes méprisent les pauvres comme ils savent qu'on n'a pas le choix ». Néanmoins, il poursuit cette conversation en évoquant sans que je l'interroge ce phénomène « normal ici (…) de vieilles femmes avec des jeunes hommes » qu'il désapprouve particulièrement et qui est particulièrement présent selon lui « chez les jeunes Congolais qui aiment s'habiller ». Même s'il condamne de manière vive ces hommes qui ont préféré « chercher la vie de facilité » contrairement à lui qui gagne sa vie honnêtement dans des conditions qui peuvent être pénibles, il justifie toutefois ce type de comportements répréhensibles moralement par les affres de l'exil où ces hommes engagés dans ce type de relations n'ont pas le choix de rejoindre ces relations qu'il juge pourtant dégradantes et qui s'opposent socialement aux normes sociales et culturelles congolaises. En effet, selon lui, dans des contextes difficiles où ces hommes font l'expérience d'un certain déclassement social, de la minorité et d'une remise en cause de leur masculinité, il estime que « tous les moyens sont bons » pour assurer sa survie même si personnellement il ne le ferait pas. Finalement, dans la vision de Régis, une vision qui fut partagée par d'autres personnes interrogées, ces

hommes ne seraient que des victimes des femmes-masculines qui corrompraient moralement de jeunes Congolais inoffensifs et précaires.

Dans le cadre de son travail, il me dit être particulièrement sollicité par une clientèle féminine de classe moyenne compte tenu de ses attributs : « bronzé », « beau », « fort ». Cette situation l'a obligé à se dire en couple alors qu'il est célibataire. En effet, il me dit que son travail de masseur ainsi que sa bonne présentation, le confrontent « presque chaque jour » à des tentatives de séduction de la part de clientes d'âge mûr qui s'apparentent à du harcèlement sexuel. Il a conscience d'être pris comme un trophée pouvant être exposé pour fanfaronner « auprès des amis de ces femmes », comme un objet sexuel et non dans le but de soutenir une relation durable. Il rapporte une anecdote survenue avec l'une de ses clientes régulières :

> *« Comme hier, j'étais avec une de mes clientes, elle me menaçait de sortir avec moi. Elle me disait "moi je veux seulement coucher avec toi" Je lui ai dit que je ne pouvais pas sortir avec elle, car j'avais une petite amie. Elle ne voulait pas, elle ne voulait rien savoir. C'était comme si elle me forçait, mais moi j'ai mes principes. Je fais ce qui me plait de faire. Je lui faisais un massage full body et elle voulait que je lui fasse un massage extra. Je lui ai dit que je ne faisais pas ça. C'est une femme qui m'aime beaucoup, elle me drague. Elle a juste envie que je puisse coucher avec elle. Elle ne veut pas de relation, mais m'utiliser comme un objet (…) ».*

Se rendant coupable de nombreuses transgressions, au premier rang desquels le fait d'être expérimenté ou encore à l'initiative de ce jeu de séduction (virant au harcèlement sexuel), certaines de ces clientes usent également de leur pouvoir économique afin de subvenir aux besoins de leur conjoint (potentiel). Tous ces éléments devraient normalement être des prérogatives des masculinités congolaises. Cette position d'infériorité sociale (statut d'étranger, situation économique, etc.) qui échoit à certains hommes congolais est liée directement à l'expérience migratoire de reconfiguration des rapports sociaux de sexe et donc de reconfigurations des normes de la masculinité et des politiques de respectabilité. Comme on l'a vu, le travail est un critère de choix pour construire « *a real man* », car il faut avant tout être capable de s'occuper matériellement et financièrement de sa famille (Onditi et Ondera, 2021). Se faire entretenir par une femme, plus âgée, enlève, dans une certaine mesure, selon Régis, le statut d'homme respectable, ce qui va à l'encontre de « ses principes » fondés sur le travail honnête, la maturité, le sens des responsabilités, etc. Il est intéressant de noter que le discours de supériorité morale de normes morales, conjugales et culturelles congolaises permet aussi d'établir des frontières internes au groupe créant une ligne de séparation entre les Congolais essentialisés en « d'authentiques » africains, hommes comme femmes, se conformant aux normes sociales du pays et les autres, qui une fois arrivés à Nairobi, s'adonnent à des pratiques jugées immorales et dégradantes socialement (ce type de relations affiliées à de la prostitution) même si cela a trait à des enjeux de survie et, comme preuve, touche même de bons chrétiens : « ils viennent à l'église et ils sortent avec des mamans. Mais on ne peut pas les blâmer, leur situation est difficile. »

Toutefois, il est important d'apporter une nuance vis-à-vis de ces discours portant sur ces femmes construites comme toutes dominantes. Les analyses sur les formes de conjugalités des « *sugar mummy* » européennes dans les pays côtiers africains ont adopté une perspective intersectionnelle puisque c'est l'articulation des identités sociales (genre, classe, les conditions socio-économiques, la

nationalité, l'âge, etc.) des différentes parties qui permet de comprendre la complexité des positionnements et les assignations identitaires. En effet, Paola Tabet a mis en exergue la manière dont la transaction sexuelle était encore largement dominée par la domination masculine et donc les assignations de genre (Despres, 2016). Ces femmes européennes socialisées dans le « *care* » continuent à offrir aux hommes africains entretenus un capital social et financier permettant l'accès à l'éducation, à un emploi. Celui-ci est réapproprié par les hommes leur permettant des formes de mobilité sociale, ce qui n'est pas le cas des hommes européens engagés dans ce type de relations avec de jeunes femmes du Sud (Kuate-Defo, 2004). Ces femmes européennes contribuent dès lors au prestige social de ces hommes bien que les études montrent que les jeunes femmes sont davantage en relation avec des « *sugar daddy* » que l'inverse (Gross, 2013 ; Kuate-Defo, 2004). Cette situation tend à fortement nuancer le déséquilibre opéré par les ressources symboliques et matérielles de la classe et la race en mettant en exergue l'importance du genre puisque « ce statut n'implique pas une remise en cause de la domination masculine en tant que structure des rapports de pouvoir » (Despres, 2016).

Cette situation exposée par la littérature offre ainsi une perspective qui permet de questionner davantage ce discours binaire, porté par les migrants congolais, présentant des femmes kényanes toutes dominantes du fait de leurs conditions socio-économiques face à des hommes victimes. La réalité derrière ce qui constitue avant tout un discours peut être tout autre. Compte tenu des éléments dont je dispose, on peut surtout mettre en lumière la position ambivalente des hommes congolais. Dominant par leur genre, ils peuvent être dominés en raison de leur statut de classe et leur âge à Nairobi. De plus, dans une société racialisée et ethnicisée comme on l'a vu dans le précédent chapitre, les hommes congolais font l'expérience de la minorisation, de la domination visible à travers notamment leur rapport à la police, qui constitue certes une expérience urbaine ordinaire dans cette capitale de 4 millions d'âmes, mais dont on a mis en lumière la spécificité de l'expérience des étrangers congolais. Cette situation de vulnérabilité engendre un impact négatif sur l'image de soi ce qui entraîne des effets sur les déconstructions des masculinités congolaises auquel le discours de supériorité morale et culturelle vient répondre (De Jong, 2017).

4.3.2 — Un discours performatif pour garder le contrôle…

Ces discours d'une supériorité morale et culturelle des valeurs congolaises émanent d'une volonté de garder le contrôle face à l'insécurité culturelle provoquée par l'expérience migratoire et les reconfigurations des rapports sociaux de sexe que celle-ci peut produire. Ce, en mettant à distance les valeurs d'une société d'accueil jugée comme libérale et déviante par rapport aux normes de respectabilité congolaises. Ces discours peuvent ainsi contribuer à cimenter et renforcer des formes d'appartenance à une identité collective congolaise de réaction qui a été remaniée et reconfigurée par cette unique condition diasporique dans laquelle s'inscrivent les migrants (Santelli, 2007).

Dorcas revient sur le parcours de sa mère qui illustre bien la manière dont la société d'accueil d'une part, mais aussi l'expérience migratoire représente une menace pour la stabilité des rapports sociaux de sexe fondés sur l'inégalité. En ce sens, je soutiens que cette insécurité culturelle peut être l'un des fondements de l'articulation de ce discours de supériorité culturelle. Il s'agit de construire une

frontière morale et interne au groupe venant définir les nouvelles identités collectives (Juteau, 2015). La question du travail des femmes est un enjeu prépondérant puisqu'on a vu que la capacité des hommes à subvenir aux besoins de leur famille était l'un des socles de construction des masculinités congolaises et donc des normes morales et culturelles genrées de la société congolaise :

> « *In Congo, a real congolese man is a man who can provide for his wife and children and Congolese men prefer their women to be stay at home wife. They will provide for everything, here the culture is different* ».

Sa mère « *a stay at home wife* » s'est donc conformée à ce rôle sexué, attendu malgré le fait qu'elle souhaitait travailler, ce que son mari, le père de Dorcas, refusa catégoriquement. Celui-ci prit pour prétexte le danger que constituait le fait de « travailler à l'extérieur » dans un univers inconnu et jugé menaçant. Il existe un discours dominant parmi les migrants congolais interrogés présentant le Congo, comme une société conservative et religieuse, certes diverse culturellement, mais où il est socialement répréhensible de remettre en question les décisions du mari. En effet, le faire, c'est s'exposer au stigmate de la mauvaise épouse venant dégrader un statut social déjà marqué par l'infériorité (Onditi et Ondera, 2021). La mère de Dorcas en fit l'amère expérience. Elle ne put s'opposer au choix de son mari qui refusait qu'elle travaille bien qu'elle ait fini par trouver un compromis en créant son propre atelier de couture à la maison. Selon Dorcas qui lors de notre conversation interprète le comportement de son père, il s'agissait davantage d'une volonté de contrôle fondée à la fois sur l'insécurité de son père et une certaine jalousie puisque « « *he didn't want her to go out and be able to find a better man* ». Cette insécurité aurait pu exister également au Congo, mais l'expérience migratoire augmente cette vulnérabilité du fait de l'isolement social qu'elle a causé. En effet, elle m'a confié que ses parents se tenaient à distance du « milieu congolais » du fait d'un manque de confiance issu d'expériences malencontreuses avec certains co-nationaux ayant empêché un premier projet de migration aux États-Unis à leur arrivée au Kenya dans les années 1990. Pendant longtemps, ses parents se sont sentis « *stucked* » au Kenya du fait de ces trahisons.

Dans le reste de notre conversation, elle insiste sur la manière dont sa mère l'a élevée ainsi que sa sœur et encouragée à viser une indépendance économique, afin d'être « *self sufficient* » et de tout faire pour ne pas dépendre d'un homme du fait de ce profond sentiment de regret que sa mère ressent de ne pas avoir « *lived her fully* ». Cette transmission générationnelle, issue de l'expérience migratoire maternelle faite d'un certain isolement et d'un empêchement, va ainsi à l'encontre des normes édictées — dans le discours de construction de normes morales et culturelles congolaises — pensées comme respectueuses des traditions et de l'ordre social. En conformité avec ces valeurs congolaises magnifiées, les femmes doivent être réduites à un état de dépendance vis-à-vis de leurs maris. Il est nécessaire de souligner que cette situation est aussi liée au fait que la mère de Dorcas a été confrontée — au cours de ce long séjour de plus de 25 ans — aux normes sociales de « l'ici nairobien » où l'autonomie, l'éducation et l'indépendance des femmes sont plus valorisées (Bond, 2022). Ce, particulièrement parce qu'ils se sont éloignés d'un milieu « congolais » ce qui se reflète par exemple dans le fait que la famille fréquente une église kényane et que la majorité des clientes de la mère de Dorcas sont des femmes kényanes. Cet exemple met en lumière d'une part les ambivalences d'un tel contre discours fondant une forme d'identité collective réactive se distanciant, sur un modèle de répulsion, de normes sociales essentialisées de la société d'accueil et, d'autre part, il montre le

caractère construit et inventé de ces discours et normes qui ne résistent pas à l'examen d'une réalité plus complexe et floue.

En effet, par la reconfiguration des rapports sociaux de sexe amenée par l'expérience migratoire, on voit comment celle-ci peut bouleverser les normes sociales et culturelles congolaises sur la place des femmes. La trajectoire de Maman Catherine met en lumière une contestation de ces normes reflétant un passage de la soumission attendu en tant que « bonne épouse » à l'insoumission et l'indépendance. Son expérience de mobilité, de confrontation à de nouveaux univers sociaux a été primordiale dans cette évolution.

Je rencontre Maman Catherine lors de mon deuxième terrain dans un contexte où j'avais eu des difficultés lors de mon précédent séjour à rencontrer des femmes. Alors que je suis intriguée par le nom de cette boutique, « West Africa shop » (voir figure 21), dans un *compound* jouxtant le Yaya Center, je l'entends parler au téléphone dans un français entrecoupé de quelques mots de lingala. Le contact se noue automatiquement et j'apprends qu'il s'agit de la gérante. Depuis et jusqu'à la fin de mon séjour, je prends l'habitude de la saluer, de lui rendre visite les mardis et les jeudis, jours de faible fréquentation afin de discuter.



Figure 21 - Une affiche publicitaire de la boutique de Maman Catherine, « West Africa Shop ».

La boutique, invisible depuis la rue, se situe à l'intérieur du compound.

Source : Ramata N'Diaye, le 23/10/22

Maman Catherine est née à Kinshasa. Mère de 4 enfants, elle est mariée depuis 30 ans à un haut fonctionnaire soudanais qu'elle a rencontré lorsqu'elle travaillait à l'aéroport de la capitale congolaise dans un poste qu'elle aimait beaucoup. À la suite de leur mariage, son mari lui demande d'arrêter de travailler pour s'occuper des enfants, ce qu'elle accepte en le justifiant par le fait que « Tu sais chez nous les Africains, on suit toujours l'homme ». Ils rejoignent le pays de son mari où il obtient un poste au ministère des Affaires étrangères. Du fait de revirements politiques dans le pays de son

mari, ils demandent l'asile politique en France où son mari était parti étudier alors qu'ils avaient trois enfants en bas âge. Ce séjour français se prolongera près de sept ans avec des changements importants au sein du couple : un changement de statut économique et un bouleversement des rôles patriarcaux avec des tâches domestiques qu'elle juge plus équitablement répartis ce qui va à l'encontre des normes sociales décrites. Après ce séjour, le couple s'engagera dans plusieurs expatriations compte tenu du travail de son mari qui est devenu entretemps fonctionnaire international. Néanmoins, elle me confie avoir de plus en plus de mal à supporter les déracinements et la solitude de cette vie sans attache d'autant plus que son mari refuse catégoriquement qu'elle travaille puisque « les hommes n'aiment pas que leurs femmes travaillent ».

Le couple finit par déposer ses bagages à Nairobi en 2003, capitale que Maman Catherine apprécie particulièrement pour son confort et son cosmopolitisme. Elle se tient d'abord éloignée de la communauté congolaise « pour éviter les problèmes », en évitant de rejoindre une église congolaise et de se montrer lors de manifestations culturelles organisées par l'ambassade malgré son amitié avec la femme de l'ambassadeur de l'époque. Ceci afin de protéger son mari compte tenu du fait qu'il ne soit pas congolais et qu'il pourrait recevoir des remarques désobligeantes liées à leur répartition des tâches, fruit de leur expérience migratoire en France. Elle souhaitait ainsi prendre des distances vis-à-vis de l'imposition de certaines pratiques conformistes :

> « *Tu sais comme on a vécu en France, de temps en temps il [mon mari] faisait du ménage, la vaisselle, il nettoyait la maison… et j'imaginais si un Congolais vient ici et trouve mon mari en train de nettoyer, il va dire oh c'est fini ! On entend que les gens parlent, ils disent « celle-là, son mari c'est son esclave ». Les gens parlent trop* ».

En effet, les attentes sociales incombent aux femmes perçues comme des fautives vis-à-vis d'une quelconque déviation par rapport aux normes patriarcales congolaises et ses politiques de respectabilité. Elle prévient par la suite que son mari qu'elle ne partira plus, qu'elle va s'établir dans ce « pays de cœur ». Elle commence à apprendre l'anglais pour s'ouvrir à de nouvelles perspectives, mais elle demeure tout de même cantonnée à un travail reproductif épuisant même si, compte tenu de son statut social, elle peut compter sur l'aide de domestiques. Cette aide devient d'autant plus indispensable qu'elle devient mère célibataire pendant plusieurs années puisque son mari a accepté un poste au Burundi où il part seul.

Ayant attendu que ses enfants grandissent, elle trouve la vie de femme au foyer « toujours à la maison », incomplète, et se décide, sur les conseils du mari de l'une de ses amies congolaises, d'ouvrir un commerce de produits ouest-africains destinés à une population sénégalaise, camerounaise, nigériane et congolaise. C'est cet ami qui lui permet de trouver un local commerçant dans un quartier de classe moyenne, à Kilimani, près de l'école française où sont scolarisés ses enfants. Elle y injecte toutes ses économies : 5000 USD. Son mari ne la soutient pas et tente même de faire échouer l'entreprise en prenant pour prétexte que l'ONU interdirait aux épouses de fonctionnaires de travailler, en sapant sa confiance vis-à-vis de sa non-maîtrise de l'anglais et en refusant de contribuer au capital de l'entreprise. En effet, dans sa conception des rapports sociaux de sexe, l'homme doit être le seul pourvoyeur économique et donc le seul détenteur d'un pouvoir économique. C'est cette situation de domination qui lui permet d'exercer cette forme de violence économique. Mais Maman Catherine finit

par se révolter et décide quand même d'ouvrir une boutique en mettant à contribution le cercle de femmes ouest-africaines de l'école française — qui lui trouvent ses premiers fournisseurs — et sa sœur qui lui envoie depuis le Congo plus de 10 000 USD. Lors de la difficile période du covid, elle sollicite de nouveau son mari qui refuse de l'aider financièrement. Je lui demande finalement ce qui a fait qu'elle n'a jamais voulu abandonner ce à quoi elle répond :

> *« J'ai fini par dire "je m'en fous". Cette fois-ci ça va, je suis vieille déjà, il ne va pas me chasser. Qui ne risque rien n'a rien. Au début j'avais trop peur, j'étais une femme soumise. Chez nous au Congo, on dit qu'il faut respecter ton mari, s'il te dit non, il faut écouter. On ne te dit pas d'aller insulter ton mari, mais il faut avoir des limites, mais nos maris africains. Ils profitent beaucoup de notre soumission, de notre respect » (.) Je suis libre maintenant. Depuis que j'ai ouvert cela, je suis libre maintenant. J'ai mon propre argent. C'est vrai qu'avant mon mari me donnait l'argent et que l'argent ne manquait pas, mais tu sais ce n'était pas mon argent et on ne peut pas dépendre de quelqu'un, d'un homme complètement. Et maintenant, mon mari me respecte. Avant, il criait, il disait qu'il était le seul à travailler et à contribuer au ménage. Si je veux acheter quelque chose, j'achète. Je n'ai rien besoin de dire à personne ».*

La trajectoire d'une certaine émancipation de Maman Catherine est intéressante à plus d'un titre pour l'argument que je développe. En effet, sa capacité d'agir entrepreneuriale permis aussi par un privilège de classe (elle disposait d'un capital de départ), une solidarité familiale et amicale, lui a permis de remettre en question des normes patriarcales auquel à la fois des normes socioculturelles intégrées (peur du regard des autres, la soumission et le respect à son mari comme valeurs cardinales des normes conjugales congolaises dans lesquelles elle a été élevée) et celles de son mari voulaient la cantonner. Son expérience multiple de mobilité, la reconnaissance de l'exploitation de son statut de femme au foyer, et l'univers social octroyé par le Kenya — valorisant une certaine émancipation des femmes — bien différent de celui du Soudan où elle est restée pendant de nombreuses années et du Congo, a pu l'influencer et lui donner la confiance nécessaire pour remettre en question les normes patriarcales congolaises et mener à bien ce projet dans lequel elle se sent désormais libre, indépendante et respectée.

Ce type de parcours rendu possible — dans une certaine mesure — par l'expérience migratoire représente dès lors une vive menace pour les masculinités congolaises, et la perpétuation des normes sociales et culturelles patriarcales de la société congolaise hors des frontières nationales. Cette situation d'insécurité masculine, reflétée par la possibilité de cette trajectoire d'émancipation, peut dès lors expliquer la construction de ce discours de supériorité des normes morales et culturelles congolaises et la dépréciation de celles de la société d'accueil jugée permissives et particulièrement dangereuses compte tenu de leur possible influence.

4.3.3 — …. et pour reconstruire des masculinités congolaises ébranlées par l'expérience migratoire ?

Dans le contexte nairobien menaçant le statu quo genré de la société d'origine, ce discours performatif de supériorité morale et culturelle dérive d'une stratégie identitaire de résistance à l'insécurité culturelle produite par l'expérience migratoire. Cette insécurité culturelle se traduit ici par la menace d'une reconfiguration des rapports sociaux de sexe et donc de déstabilisation des normes morales et culturelles congolaises.

En contexte sud-africain, parmi les migrants congolais de Johannesburg, De Jong (2017) montre par exemple que ceux-ci forment « *new practices of belonging and signs of distinction* » dans une stratégie de résistance identitaire face à la xénophobie et à l'hostilité qu'ils rencontrent. En effet, la migration amène de nombreux défis en ce qui concerne son identité, son appartenance et la représentation de soi compte tenu des difficultés, des nouvelles positions sociales ce qui amène à de nouvelles réflexions sur ce que signifie être congolais en terre étrangère. Face à ces incertitudes et ces tensions identitaires, les migrants congolais usent ainsi d'un genre musical congolais, la soukous, afin de valoriser leur réussite sociale par le phénomène des dédicaces et de la sape, un moyen de « réécrire sur le corps l'ordre culturel » qui permet d'affirmer leur masculinité, de faire montre d'une forte estime de soi et ce faisant de réinventer ses identités (Gondola, 1999). Ces pratiques culturelles constituent un outil de revendication de la fierté de leur identité culturelle dans une logique de retournement du stigmate et d'empouvoirement. Ces pratiques leur permettent donc d'inverser la hiérarchie de l'infériorité imposée par la xénophobie. En effet, ils recréent, à l'instar de la situation nairobienne décrite, une identité collective essentialisée et inventée, reposant notamment sur des pratiques de mise en visibilité d'une identité masculine magnifiée et de performance d'une nation revisitée. Cette production sociale est considérée comme supérieure aux normes morales, sociales et culturelles sud-africaines perçues comme inférieures (Bouillon, 1999 ; Gondola, 1999). Par ailleurs, cette formation identitaire d'une identité collective se déploie dans un espace particulier, celui de la communauté ethnique formée à Johannesburg. Au sein d'un environnement difficile où ils peuvent expérimenter un certain isolement, cette construction communautaire fondée sur une expérience commune, sur diverses formes de solidarité, leur permet de recevoir du soutien et de constituer un nouveau discours, positif, sur l'appartenance et l'identité nationale (Morris, 1998). Bouillon (1999), tout comme Vidal (2016) à propos des migrants mozambicains, faisait le même constat en montrant la manière dont les sud-africains étaient peints par les migrants africains francophones comme oppressifs, violents et fermés d'esprit. Cette forme de mépris faisant sens d'une expérience migratoire difficile permettait de fonder de nouvelles formes d'appartenance à partir de la création de la catégorie disparate de « francophones » et la reconnaissance des éléments de distinction permise par le prestige du français.

À Nairobi, ce geste de distinction et de construction de nouvelles appartenances s'effectue à partir de la revendication de normes sociales et culturelles congolaises considérées comme supérieures et d'une identité collective recréée qui se conçoit comme « authentiquement » africaine. Elle se distingue de celles d'une société d'accueil considérée comme occidentalisée, aliénée dans une certaine mesure ce qui a conduit à la perte de ses valeurs africaines. Cette représentation est perceptible dans la manière dont les femmes kényanes homogénéisées et essentialisées en une figure négative. En effet, les

discours des migrants congolais construisent par exemple les femmes kényanes comme des femmes-repoussoir dans la mesure où elles usurpent le rôle de chef de famille par leur indépendance et totale autonomie vis-à-vis des hommes. Par exemple, Maman Catherine dont j'ai précédemment évoqué la trajectoire d'émancipation par le travail, n'a jamais songé à divorcer[103] malgré les difficultés rencontrées dans son mariage, car l'institution du mariage pour elle n'était pas seulement congolaise, mais une valeur africaine essentialisée qu'on ne pouvait remettre en cause. En cela, les discours portés sur les séparations, les mères célibataires, les divorcés des femmes kényanes n'insèrent plus ces dernières dans cette grande famille « authentique » africaine se fondant sur les normes du : mariage, le sens et la valorisation de la famille, le respect inculqué pour les aînés, etc. (Locoh et Mouvagha-Sow, 2005).

Cette authenticité congolaise revisitée, héritage contemporain de la période mobutiste qui avait engagé une réinvention de la tradition au fondement de l'identité nationale congolaise, s'établit à partir d'un discours normatif et performatif autour de la famille, ce qui a pour conséquence d'une part le renforcement de normes sociales conservatrices, de l'ordre patriarcal, mais aussi il constitue une forme d'empouvoirement, une lutte contre l'acculturation que peut provoquer la traversée des frontières et l'expérience d'un nouvel univers social. En d'autres contextes africains, comme au Ghana, on assiste à ce processus de réinvention de la nation et de ses traditions par le haut et le bas. Adomako (2022) montre par exemple comment les paniques morales — autour d'une loi criminalisant l'homosexualité et définissant les « valeurs de la famille ghanéenne » « *as a requisite for protecting so-called "traditions", "cultures", "customs" and "values* » — ont permis par un discours nativiste de refonder l'identité nationale autour de la valeur cardinale de l'hétéronormativité et d'une « nouvelle indigénéité ». Dans cette loi, l'idéal de la famille est conçu comme une famille nucléaire, ce qui est un héritage direct de la colonisation britannique alors même que les configurations conjugales et les modèles familiaux sont très diversifiés. D'autre part, il s'agit pour les membres de la Coalition Nationale, à l'initiative de cette loi, de protéger les « traditions ghanéennes », et ce, en les christianisant grâce au concours des chefs traditionnels, garants de la culture ghanéenne et de ses traditions. Cette situation crée finalement le fondement d'« une nouvelle indigénéité » chrétienne, hétéronationaliste et hostile aux droits des minorités sexuelles — pouvant être appropriée par le bas — grâce à un processus discursif, législatif et matériel de réinvention de la tradition et d'effacement des idéologies coloniales sur lesquelles reposent ces nouvelles traditions. Il est donc primordial de replacer ces « labels identitaires » autour d'un discours de supériorité morale et culturelle congolaise, dans leur contexte de production à plusieurs échelles (Jaunait et al, 2013). En effet, le processus de formation des « nationalismes sexuels » à la manière de celui des identités nationales est un processus en constante réinvention. Dans l'étude, il s'inscrit autour de « valeurs africaines» politisées, de la revendication d'un anti-impérialisme occidental prenant les traits des normes de la société d'accueil pensées comme kényanes.

[103] Maman Merveille, témoin de Jéhovah, fut victime de violences psychologiques et économiques de la part de son mari, pasteur, à leur arrivée précipitée à Nairobi en 2012. Le couple a fini par se séparer puis divorcer à la demande de son mari. Elle a toutefois tu pendant près de 10 ans son divorce à sa famille restée au Congo, se privant dès lors d'un soutien moral et financier précieux. En effet, son choix fut guidé par une forte culpabilité et le fait que le divorce n'est pas accepté socialement. Considéré comme une honte, il est d'autant plus rejeté dans son univers religieux. S'il advient, la femme qui ne « s'est pas assez humiliée » est considérée comme la première fautive.

Confronté à la société d'accueil, le discours patriarcal est un outil de réappropriation à disposition des femmes et des hommes congolais pour faire sens de leur statut particulier d'étranger dans la ville, de reprendre du pouvoir vis-à-vis de cette position sociale et donc de faire sens de cette expérience unique causant une certaine insécurité culturelle. Ce, aux côtés de la valorisation de la sape ou encore de la rumba, présentés comme des traits culturels des identités congolaises en ville, en tant que *« ideal of manhood* » (Douglas, 2022).

Conclusion du chapitre 4

La production d'un discours performatif par les migrants congolais portant sur des normes morales et culturelles considérées comme supérieures vise ainsi à établir une identité collective congolaise réinventée et une « authenticité » revisitée. Elle permet de refonder une certaine communauté imaginée en migration reposant sur un sentiment d'appartenance à des valeurs et normes reconfigurées qui seraient issues d'une société congolaise idéalisée. Ce sont les bouleversements causés par l'expérience migratoire qui façonnent cette construction identitaire. En effet, cette stratégie identitaire de valorisation venant faire face à l'expérience de minorisation subie nous renseigne également sur l'insécurité culturelle existentielle que reflète la traversée des frontières et qu'on qualifie de « fait social total » (Fouquet, 2007). Cette insécurité est signe de vulnérabilité liée à la peur d'une perte identitaire et perceptible à travers par exemple l'enjeu constitué par l'éducation des enfants, membres de la seconde génération intégrée dans des univers culturels multiples (Sardinha, 2005).

De plus, il s'agit d'une expérience, pour les hommes, les tenants du pouvoir dans un système patriarcal, de perte d'un certain pouvoir matériel et symbolique en raison de la confrontation à de nouvelles normes sociales et à de nouvelles positions sociales. Dans ce système patriarcal, les attaques contre les femmes et un mode de vie jugé plus libéral sont les plus aisés compte tenu de leurs positionnements et assignations sociales. La participation ambivalente des femmes congolaises à ce type de discours dépréciatifs s'explique par le mode de la fascination (des exemples d'autonomisation) et de répulsion vis-à-vis d'un ordre social et patriarcal que ces femmes kényanes bousculent et remettent en cause (forme de misogynie intériorisée comme le soulignait Freedman [2016]). Ainsi, à travers ce discours normatif et performatif émanant essentiellement de migrants congolais rejoints par des femmes congolaises, il s'agit d'un jeu de négociation identitaire permettant de trouver une position nouvelle dans des dynamiques contradictoires d'inclusion, d'adaptation, de différenciations et d'exclusions dans ce nouveau « foyer » constitué par l'ici nairobien.

Il convient aussi de noter que ces constructions identitaires qu'elles soient du côté congolais (interne) ou de l'Autre Kényan (externe) sont particulièrement politiques et participent de créer cette frontière symbolique entre « eux » et « nous » au cœur de la formation des groupes ethniques (Juteau, 2015 ; Small et al, 2010). Toutefois, cette frontière imaginaire se caractérise par sa rigidité. En effet, ces constructions identitaires homogénéisantes et construites symboliquement par les discours font fi des multiples différenciations et fractures inhérentes aux groupes — présentés pourtant comme des blocs monolithiques essentialisés — et omettent le caractère résolument fluide des identités qui dépendent en premier lieu de la situation sociale et non d'une vision fixiste des identités. Il est donc primordial de souligner la complexité et la diversité des situations sociales à l'origine des constructions identitaires et la construction de convivialité, d'amitié entre les groupes malgré l'existence de ces discours performatifs et normatifs.

Le prochain chapitre s'intéressera particulièrement aux multiples fractures identitaires traversant le groupe congolais reformé à Nairobi. Ces fractures identitaires sont issues des difficultés de l'ordonnancement politico-social de l'État-nation et des obstacles rencontrés afin de fonder un véritable projet national inclusif. Je complexifierai et nuancerai donc cette production d'une identité

collective congolaise produisant un « nous valorisé » reposant sur des valeurs « authentiquement » africaines, en montrant le caractère foncièrement conflictuel de constructions identitaires pouvant être antagonistes et qui se reconfigurent par la migration.

Chapitre 5 — Un Nous national fracturé à Nairobi : des sens disputés de l'identité nationale congolaise à Nairobi

Introduction

Les fractures identitaires internes qui se manifestent dans les discours, les représentations des migrants congolais et certaines pratiques d'exclusion reflètent le processus historiquement contesté, conflictuel, imaginé et inventé de la formation de l'identité nationale congolaise. Les résultats de l'enquête qualitative ont montré que ce mécanisme sous tension se retrouve particulièrement réactivé à Nairobi. Ce chapitre est ainsi une interrogation sur les contradictions, les difficultés et les ambiguïtés de ces processus de constructions identitaires à la fois individuels et collectifs au sein du groupe national en contexte migratoire.

On contribuera à la littérature sur le transnationalisme en montrant les interdépendances et les fragmentations qui s'établissent entre plusieurs espaces matériels et symboliques dans la formation des groupes et de leurs identités : « l'ici », Nairobi et la production d'une nouvelle représentation de soi aux échelles individuelles et collectives ; le « foyer », la RDC et son histoire politique qui ont construit un projet national par nature contesté qui traverse les frontières et dont les fractures se réactivent particulièrement à Nairobi ; le « là-bas », la projection dans des imaginaires sociaux globalisés qui entraîne des formes de compétitions identitaires pour avoir accès à la promesse de ressources. Ces trois composantes doivent être prises en considération simultanément pour rendre compte du processus de construction individuel et collectif des identités auquel participent les migrants congolais à Nairobi et de la fluidité des frontières du groupe.

Dans un premier temps, on s'interrogera sur le processus d'exclusion de la minorité ethnique Banyamulenge au sein du groupe national congolais qu'on retrouve à Nairobi. C'est une communauté Tutsi rwandophone du sud-Kivu, à l'est de la RDC, dont l'appartenance à la nation congolaise est soumise à de vifs débats depuis l'indépendance. Accusés d'être étrangers par certains Congolais, les guerres du Congo ont particulièrement exacerbé les tensions identitaires dont ils font l'objet. En effet, ils sont notamment soupçonnés d'être des soutiens du régime rwandais, ce qui concourt à leur marginalisation et persécution. Contraints de fuir cette situation, ils sont devenus réfugiés dans les pays où ils ont trouvé asile tels que le Kenya. On montrera que leur position résulte avant tout d'une exclusion politique liée aux contradictions et aux conflits émanant de la difficulté de la construction du projet national congolais. Celui-ci s'exporte en migration et s'imbrique à une compétition pour l'accès à l'une des ressources produites par le régime humanitaire global (« l'ailleurs » globalisé) : la réinstallation. Il s'agit d'une procédure proposée par le HCR de réinstallation des réfugiés dans des pays tiers tels que les États-Unis, le Canada ou encore l'Australie, considérés comme sûrs, quand le pays d'accueil des réfugiés (par exemple le Kenya) ne peut garantir leur sécurité et protection. Puis, je m'intéresserai à la manière dont les identités régionales se maintiennent en contexte migratoire, se réactivent et

s'intensifient par la confrontation à la société d'accueil et à sa production d'une figure spécifique de l'étranger congolais constituant une image monolithique du national congolais. Enfin, je montrerai comment les difficultés de mobilisation politique au sein du comité de la diaspora, une association de représentations des intérêts de la diaspora congolaise au sein de laquelle j'ai mené un travail d'observation participante, reflètent ces multiples fractures du groupe national qui se rejouent en situation migratoire.

5.1 — Les exclusions du projet national : le cas particulier des Banyamulenge

5.1.1 — De l'enjeu ethnique dans « l'ici » nairobien

En introduction de cette thèse, je rappelais la manière dont Dorcas, une jeune étudiante, soulignait le succès du projet national et unificateur congolais ayant réussi à produire ce « *something that remain to be Congo* » que même l'expérience de traversée des frontières n'avait pas réussi à altérer. Cette situation contrastait grandement avec des manifestations du tribalisme kényan qu'elle avait observé dans le lieu ultime de communion — spirituelle — qu'était l'église qu'elle fréquentait. Néanmoins, à rebours de cette observation de Dorcas, les résultats de l'enquête montrent que ce « *something that remain to be Congo* » qu'elle expérimente et observe à Nairobi, que ce soit à l'église ou dans d'autres instances de socialisation familiale, ne résiste guère aux fractures politiques issues de l'intense processus de politisation de l'ethnie au cœur de la construction nationale. Celle-ci, loin d'être épargnée par l'expérience migratoire s'en trouve réinterprétée.

La question ethnique, que ce soit en RDC ou au Kenya, est une question hautement sensible, car politique. Elle a été très peu évoquée lors des entretiens menés. En effet, d'un point de vue méthodologique, le recueil de ces données requiert un certain degré d'intimité et de confiance qui s'élabore dans un temps très long. Quand les enjeux d'appartenance ethnique ont été évoqués, il s'agissait de contextes particuliers par exemple quand j'évoquais le sujet des associations communautaires ou encore de la situation familiale des enquêtés. En effet, beaucoup des migrants congolais, originaires des zones urbaines du pays et fruits de mariages interethniques, justifiaient leur incapacité à parler leurs langues maternelles et la méconnaissance des villages d'origine de leurs familles par l'existence de ces unions interculturelles. Enfin, la question ethnique était également abordée dans le sillage des propos de Dorcas aux fins d'établir des formes de distanciation vis-à-vis de la situation sociopolitique de la société d'accueil considérée maintes fois par les acteurs congolais comme « trop tribale ». Ces formes de dévalorisation permettaient dès lors d'ériger une « frontière symbolique » face à l'Autre kényan dont l'attachement au tribalisme était jugé passéiste (Vidal, 2016).

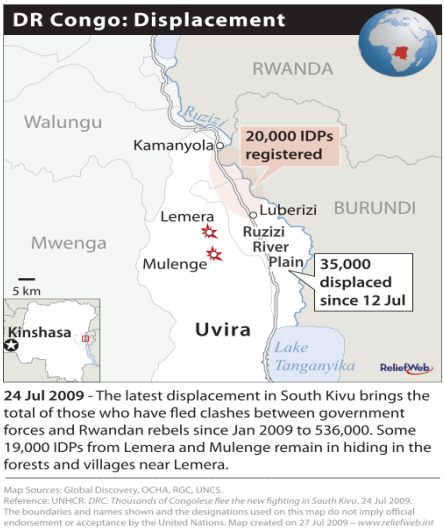
Toutefois, les enjeux ethniques et leur politisation ont été abordés de biais, notamment quand était évoquée la situation des Banyamulenge. Au cours de mes séjours de recherche, il m'a été très difficile de rentrer en contact avec des membres de ce groupe. Ainsi, les données primaires sur lesquelles se fonde mon argumentation pour ce développement émanent essentiellement d'acteurs

congolais non membres de cette minorité ethnique dont je souhaite analyser les discours et des représentations politiques sur cet enjeu. En effet, ceux-ci permettent d'analyser les fractures internes au groupe national reposant sur une dynamique d'inclusion et d'exclusion du projet national en ce qu'ils sont révélateurs des sens multiples, relatifs et conflictuels de ce que peut signifier « être congolais » à Nairobi. Les Banyamulenge, considérés comme des « étrangers de l'intérieur » par la majorité des discours des migrants congolais rencontrés à Nairobi, présentent depuis l'indépendance une citoyenneté contestée modelée par l'histoire politique de la construction nationale congolaise.

Encadré 4 — Les Banyamulenge : une exclusion historique du projet national congolais

Les Banyamulenge sont un groupe ethnique qu'on retrouve dans la région du sud Kivu. Ils vivent au cœur d'une région montagneuse, autour de la montagne Mulenge qui entoure la ville d'Uvira qui est le chef-lieu de la province du sud Kivu. Appelés Banyarwanda durant la colonisation, en référence à leurs origines situées dans les territoires du Rwanda ancien, c'est en 1970 qu'ils prirent le nom de Banyamulenge afin de se distancer des Tutsis qui s'étaient réfugiés dans le sud Kivu à la suite des premiers pogroms lors de la révolution sociale de 1959 au Rwanda voisin (Vlassenroot, 2002).

Selon Mamdani (2001), les Banyarwanda sont un groupe divisé en trois branches installées dans le Kivu : au nord, les banyarutshuru (qui sont une population considérée comme autochtone) et les banyamasisi (issue des schèmes de migrations de travail dans les années 1930 mis en œuvre par les colons belges) et au sud, un groupe Tutsi, les Banyamulenge. Bien qu'il existe un débat dans la littérature quant aux origines des Banyamulenge et l'ancienneté de leur présence sur un territoire aujourd'hui congolais, il y a un certain consensus qui établit les raisons de leur présence par des migrations de la fin du XIXe siècle dans les plaines de la rivière Ruzizi depuis le Rwanda d'abord, aux alentours de Lemera (voir carte 5 de localisation ci-dessus), puis au niveau de villages mulenge nommés ainsi du fait de la proximité de la montagne voisine (Mamdani, 2001).



Carte 5 - Localisation des territoires du peuple Banyamulenge

Source : DR Congo Displacement Global discovery, OCHA, RGC, UNCS
Reference UNHCR, DRC: Thousands of Congolese flee the new fighting in South Kivu, 24 July 2009

Les bouleversements politiques survenus dans le pays ont à chaque occasion mis en lumière la position particulière des Banyamulenge oscillant entre inclusion et exclusion du projet national. La rébellion Mulele de 1961, issue de la crise de l'indépendance, offrit une première inclusion du groupe dans le projet national mobutiste en

même temps que des formes d'exclusion locales. Arrivée à l'est en 1964, elle impliqua les Banyamulenge en 1966. En effet, les voisins Babembe, Bafulero et Bavira qui rejoignirent la rébellion — portée par des discours de redistribution des richesses et d'égalité — se retranchèrent sur les hauts plateaux où ils levèrent une taxe et s'emparèrent du bétail des Banyamulenge. Ceux-ci réagirent en se ralliant à l'armée nationale congolaise (ANC) du camp Mobutu ce qui exacerba les tensions locales (Vlassenroot, 2002). En récompense pour les services rendus, Mobutu opéra une inclusion politique des Banyamulenge (accès à l'éducation, certains emplois ainsi qu'à des postes dans l'armée, etc.). Ces avantages améliorèrent la condition politico-sociale de la communauté et contribua, selon Vlassenroot (2002), à lui donner conscience d'elle-même.

Cette ethnogenèse, c'est-à-dire leur constitution en groupe ethnique distinct, et cette lutte pour la reconnaissance politique culminèrent avec l'adoption du nom de Banyamulenge en lieu et place de celui de Banyarwanda. Mobutu, fin stratège, nomma à des postes clés des membres de minorités à l'instar du Tutsi Barthélemy Bisengimana (Castillo, 2023 ; Jackson, 2007). Devenu directeur du bureau de la présidence, il s'attaque en 1971 à l'article 6 de la constitution un article discriminatoire de la constitution de 1964 qui réservait la nationalité congolaise à tout individu dont les parents étaient membres de groupes établis sur le territoire avant le 18 octobre 1908, ce qui excluait nombre de populations rwandophones entrées dans le pays après cette date. La nationalité fut ainsi accordée à ceux et celles entrés dans le pays avant 1960. Toutefois, cette mesure controversée fut largement contestée par des Congolais non membres des communautés rwandophones sur des bases légales, mais aussi ethniques. Malgré l'existence de cette loi, sur le terrain local, il fut difficile pour les Banyarwanda d'obtenir l'accès à des cartes identités. Suite à la tombée en disgrâce en 1977 de Bisengimana, la loi de 1971 fut annulée en 1981. Les Banyamulenge se muèrent en « étrangers de l'intérieur » (Jackson, 2007).

La décennie suivante, « face à une campagne ouverte contre leur présence », les Banyamulenge s'organisent politiquement afin de faire abroger la loi de 1981 et pour la reconnaissance de leurs statuts de citoyens congolais (Vlassenroot, 2002). Certains désabusés se décident à rejoindre le clan du FPR de Paul Kagamé comme une alternative à leur marginalisation politique et d'autres se tournent vers une aide internationale afin de faire connaître leur situation (Jackson, 2007). L'implication de certains Banyamulenge dans le FPR d'abord, puis aux côtés de l'AFDL du rebelle Laurent Désirée Kabila, soutenu par le Rwanda et l'Ouganda, lors de la première guerre du Congo, contribua de nouveau au caractère incertain de leur inclusion dans le projet national congolais. La deuxième guerre du Congo et le retournement des anciennes alliances ainsi que la continuité du conflit à l'est jusqu'à aujourd'hui ont construit le Rwanda et les Banyamulenge qui y étaient alors affiliés historiquement dans les représentations en tant qu'envahisseurs, des ennemis exerçant au sein du Kivu, un territoire perçu sous occupation tutsie (Jackson, 2007). Ce sont ces divers facteurs politiques et l'actualité du conflit qui ont mené à l'exil des Banyamulenge à la recherche d'une protection hors des frontières nationales (voir carte 5).

Ainsi, depuis l'accès à l'indépendance du pays en 1960, leur inclusion au sein de la nation congolaise fut particulièrement incertaine. Les discours véhéments d'exclusion et parfois très violents, leurs qualifications quasi systématiques de « rwandais » ou de « rwandais se faisant passer pour des congolais » entendus à de maintes reprises dans les entretiens, notamment avec des baswahili traduisent les ambiguïtés et les difficultés majeures du processus de construction nationale et des fractures politiques qu'elle produit. Celles-ci se rejouent et se reconfigurent, à la fois, dans le nouveau contexte migratoire de « l'ici » nairobien.

5.1.2 — Une fracture politique qui traverse les frontières

C'est cette ligne de séparation, cette fracture au sein du groupe national au Kenya que Gentil, un entrepreneur aux multiples casquettes, rencontré à Nakuru, établit entre deux groupes, les Banyamulenge, des « Congolais d'expression rwandaise » et de « purs Congolais ». Il distingue ces deux groupes à partir de 3 critères. Premièrement, leur localisation géographique : les Banyamulenge seraient établis dans un quartier spécifique de Nairobi, à Kasarani tandis que les Congolais seraient éclatés dans le pays. Dans cette conception, les Banyamulenge seraient alors essentiellement présents dans la capitale. Toutefois, il faut rappeler que Banyamulenge et Congolais ont rejoint la capitale, mais aussi les villes de province telles que Nakuru compte tenu d'un marché du travail informel trop concurrentiel à Nairobi. Deuxièmement, leur situation politique rejouant les divisions politiques du régime migratoire global entre migrants économiques et réfugiés politiques : les Banyamulenge sont des réfugiés « accueillis par le HCR », ce qui expliquerait leur présence dans la capitale en raison de son important dispositif humanitaire et d'une migration forcée liée au conflit tandis que les Congolais, des migrants économiques venus « pour trouver des emplois » ne requéraient pas le soutien du HCR et seraient davantage éclatés dans le pays. De même, cette division binaire ne correspond pas totalement à la réalité dans la mesure où on a vu à quel point les statuts se chevauchent. Et enfin, selon leur degré d'appartenance à la nation congolaise : le second groupe qualifierait celui des « purs » Congolais s'opposant à l'impureté des « Banyamulenge », impureté liée à leur extranéité, leur caractère de migrants et leur position particulière au sein de la nation congolaise qui en ferait des « Congolais d'expression rwandaise ».

L'utilisation par Gentil de ce vocable naturalisant lié à la pureté du sang et au critère de l'autochtonie est un élément d'exclusion de la communauté Banyamulenge de la nation congolaise, notamment à l'échelon local par les voisins Babembe, Bafulero et Bavira, qui a justifié des persécutions depuis les années 1960 (Vlassenroot, 2002). Gentil fait ainsi le constat de la rémanence de cette division existante au sein de la société d'origine qui s'est transportée avec un certain succès au sein du groupe national reformé dans la société d'accueil ce qui met en lumière les ambiguïtés et les difficultés de la formation du groupe congolais en ville ; cette difficulté étant liée aux impasses de la construction nationale et aux fractures qu'elle a produites.

À Nairobi, des activistes banyamulenge à l'image de Mr Sano luttent pour leur reconnaissance et leur légitimité en usant du critère de l'autochtonie[104]. Je le retrouve dans un petit café du CBD dans lequel j'avais pris l'habitude de mener mes entretiens. Nous débutons notre conversation en anglais et il se présente à moi comme un « *Banyamulenge and a Congolese by nationality* ». Puis, en tant que leader communautaire pour les Banyamulenge, mais aussi pour les réfugiés urbains. Il a fui la guerre à l'est de la RDC il y a plus de 10 ans pour le Kenya. Il est aujourd'hui marié à une femme Banyamulenge

[104] Les Banyamulenge ont également repris ce narratif de l'autochtonie à des fins d'inclusion politique. En effet, boostés par leur avancement social sous l'égide de Bisengimana et la formation d'une nouvelle élite politique Banyamulenge, ils revendiquèrent à partir de la production de discours nativistes, la pleine reconnaissance de leur autochtonie — en tant que natifs des territoires entourant la montagne Mulenge — et d'une légitime appartenance à la nation congolaise, que ce soit à l'échelon local ou national (Vlassenroot, 2002). Ce, dans un contexte particulièrement tendu.

et ses trois enfants sont nés sur le sol kényan. Durant la longue conversation que nous menons, c'est davantage sa position politique qui influence la nature de l'entretien plutôt que le récit de sa trajectoire personnelle. C'est donc en sa qualité de leader communautaire qu'il me parle. En effet, il essaye de me convaincre de la « pureté » des Banyamulenge à travers l'argument de leur autochtonie : « Entre nous et le pays Congo, qui est venu avant, c'est nous ! ». En cela, ils seraient plus congolais que les « Babembe », leurs voisins qui « trompent le monde en disant qu'on est des Rwandais ». Dans ces vives et sensibles interactions, que ce soit avec des Banyamulenge ou des Congolais non membres de cette communauté, je représentais en effet symboliquement une opportunité d'assurer un plaidoyer en faveur des parties. De toute part, les enjeux de reconstitution historique de qui est congolais ou pas sont au cœur d'une lutte politique dont Nairobi est le nouveau théâtre. En effet, cette division du groupe national observée à Nairobi — qui transcende la figure archétypale de l'étranger congolais produite par des assignations identitaires — est liée à cette division politique préexistante à la société d'origine ayant à la fois causé et produit la migration.

L'inclusion au sein du projet national s'établit, entre autres, par l'enjeu de reconnaissance. Depuis l'indépendance, les Banyamulenge, considérés comme des migrants rwandais (*ethnic foreigners*) par certaines autorités politiques et par une partie de la population congolaise, notamment les populations voisines, ont engagé une lutte de reconnaissance pour leur inclusion au sein de la nation congolaise (Vlassenroot, 2002). Leur exclusion dans les discours des migrants congolais — non Banyamulenge — rencontrés à Nairobi est symptomatique de la nature contestée du processus de construction nationale qui se réactive en migration. Twig, un musicien kinois rencontré lors de mon deuxième séjour, s'interroge ainsi sur la « congolité » des Banyamulenge dans la mesure où il n'a pas appris l'existence de leur « tribu » à l'école — dans un contexte multiethnique où on recenserait près de 450 tribus (Malu Malu, 2006). De plus, il ne les côtoie pas dans la capitale, Kinshasa, dans la mesure où ils sont davantage circonscrits au sud Kivu et plus précisément dans la région d'Uvira. Ce qui est intéressant à souligner est le fait que ce n'est qu'une fois à Nairobi qu'il fut sensibilisé à leur situation dans la mesure où il fut confronté à certains discours les excluant du projet national. Nairobi constitue dès lors un espace privilégié d'expression du conflit pour des individus qui peuvent en être éloignés géographiquement à l'image de Twig. En effet, au cours de notre conversation, celui-ci les décrit d'abord comme « des Congolais que les Congolais n'acceptent pas que ce soit des Congolais » alors qu'il n'en avait jamais entendu parler en RDC, avant de reprendre à son compte cette exclusion du projet national congolais en les nommant pour les caractériser : « [ce sont] des Rwandais qui sont entre le Congo et les Rwandais ».

Christiane, étudiante baswahili, quant à elle, est l'une des rares parmi mes interlocuteurs, dont la majorité était originaire de l'Est, à reconnaître leur appartenance à la nation congolaise bien qu'elle reconnaisse qu'ils ne soient pas « 100 % congolais » en ce qu'il s'agit de « réfugiés rwandais qui sont là depuis longtemps c'est pour ça qu'ils ont pris la nationalité congolaise ». En effet, la vaste majorité des discours des migrants congolais rencontrés ne reconnaissent pas les Banyamulenge comme des membres à part entière du groupe national, comme de « purs Congolais » selon la formule de Gentil.

Les conséquences et les représentations découlant de leur histoire particulièrement agitée construite sur des périodes d'inclusion au sein du projet national suivie de fortes exclusions que ce soit

au niveau local ou national ont traversé les frontières. Elles expliquent en partie les discours qui pouvaient être particulièrement violents que j'ai pu entendre lors des entretiens menés avec des Congolais non membres de cette communauté les définissant avant tout par une extranéité rwandaise, à travers des discours nativistes fondés sur une « pureté congolaise » dont les Banyamulenge seraient exclus. Au cours des entretiens menés, cette violence s'exprimait principalement par les changements de ton soudains (des interruptions de parole, des voix excédées, etc.), dans le langage corporel en sus d'une certaine violence verbale faisant référence aux tenants de l'idéologie hamitique comme on le verra ci-dessous. Ce sont d'ailleurs ces fortes réactions suscitées, auprès de certains interlocuteurs privilégiés lors de mon premier terrain, qui m'ont encouragé à investiguer davantage cette question lors du deuxième.

Nairobi, ces discours fondés sur une méconnaissance de l'histoire avec de nombreuses confusions quant à leurs origines et des identités complexes des Banyamulenge se confrontaient également à la reprise de l'idéologie hamitique construite lors de la Première Guerre du Congo. En effet, comme le mettait en lumière Vlassenroot (2002), suite à la victoire de l'AFDL et la reconnaissance des droits à la citoyenneté des banyamulenge, un sentiment anti-tutsi se diffusa auprès des voisins Bafulero, Babembe et Bavira. Il prit ces contours : les véritables citoyens congolais seraient victimes d'une occupation locale et d'un projet de domination à l'échelle du pays et de la sous-région des Grands Lacs par des migrants, les Tutsis incarnés par les Rwandais et leurs alliés Banyamulenge. C'est cette théorie complotiste, nommée idéologie hamitique et analysée par Chrétien et Kabanda (2016), mobilisé par les tenants du Hutu Power qui fut l'un des tenants du génocide des Tutsis du Rwanda à partir d'une logique d'une lutte à mort d'un « eux » contre un « nous ». Les génocidaires ayant rejoint les camps de réfugiés congolais, à la suite de la victoire du FPR qui mit fin au génocide en juillet 1994, réactivèrent cette idéologie qui se diffusa dans tout le pays au cours des guerres du Congo (St Exupéry, 2021). Cette situation mena à des lynchages de Tutsi ou de personnes perçus phénotypiquement comme des Rwandais (voir encadré 5 ci-dessous), et ce, même dans la capitale kinoise.

Encadré 5 — Le témoignage de Maman Merveille : quand « ressembler à une Rwandaise » devient une question de vie et de mort

Maman Merveille, réfugiée à Nairobi depuis 2012, est emblématique de cette position incertaine et des représentations particulières affiliées aux Banyamulenge. En effet, il suffit que vous ressembliez phénotypiquement à une Rwandaise à partir de critères arbitraires pour que votre vie soit menacée. Cette extranéité supposée, cette exclusion du statut de congolais devient alors une question de vie ou de mort. J'interroge Maman Merveille dans son petit atelier de couture en même temps qu'elle prend mes mesures pour me confectionner une robe en kitenge. Passant beaucoup de temps dans le restaurant congolais voisin de Thomason, j'ai pris l'habitude de me stopper sur le chemin du retour afin de saluer Maman Merveille et lui demander comment vont les affaires. Les circonstances de son arrivée au Kenya traduisent bien les ambiguïtés de la position politique des Banyamulenge au Congo en matière de leur exclusion de la nation. Maman Merveille est né à Kisangani mais à la suite de son mariage avec un missionnaire, elle voyage beaucoup à l'est et finit par s'installer en pays Banyamulenge, près d'Uvira, où elle dirige une école et s'intègre facilement du fait de sa morphologie malgré sa méconnaissance du kinyarwanda :

« *A Uvira, tu sais ma morphologie, j'ai perdu plus de 30 kgs, avec ma morphologie, les gens disaient que je suis rwandaise (…) C'est là où il y a les Banyamulenge. Quand j'étais parmi eux j'étais à l'aise, car eux-mêmes pensaient que j'étais Banyamulenge-rwandaise alors que je ne connais rien du tout du kinyarwanda, leur montagne, leur village là-bas je ne connais même pas.* »

Cette morphologie particulière qui la distingue même auprès des membres de sa famille est liée à un secret de famille. Elle apprend durant la covid que son grand-père était arabe. Je lui demande par la suite si le fait de

ressembler à une Rwandaise lui a causé des problèmes : « *beaucoup. Une fois j'étais par terre avec le couteau (elle imite le geste) ils voulaient me tuer* ». Cette scène s'est déroulée à la fin de la Première Guerre alors qu'elle cherchait à fuir avec son mari. Des soldats de Mobutu en déroute, « d*es gens qu'elle connaissait* » et qui la soupçonnaient d'appartenir à la communauté Banyamulenge du fait de son phénotype, la recherchaient pour la tuer. Elle revient sur cet épisode traumatique.

« *On disait, on veut la dame rwandaise. À cette époque aussi, j'étais encore mince donc on pouvait facilement me prendre pour une Rwandaise. À cette époque, on m'avait alors caché pendant 12 jours. Des gens que je connaissais me cherchaient. En fuyant, on m'a attrapé. J'ai dit à Jéhovah qu'on ne puisse pas me violer mon dieu, laisse moi seulement mourir. Vraiment la façon dont j'ai été sauvée, je ne sais pas… c'était seulement Dieu. C'étaient des militaires, des fuyeurs de guerre. L'armée du côté de Mobutu, ils pensaient que j'étais rwandaise.* »

Sauvée in extremis par ce qu'elle pense être une intervention divine, Maman Merveille, quelques années plus tard, doit faire face à la même épreuve, cette fois-ci des Maï Maï[105] jurent de la tuer : « *Un jour, les Maï Maï sont venus me chercher à la maison en 2012. C'était catégorique, ils étaient venus pour me tuer.* » Ce n'est que l'intervention du chef de canton et son autorité qui la sauvera ce jour-là et prouvera sa congolité auquel cas elle aurait été tuée. C'est ce qui provoquera son exil forcé et la fin de son mariage compte tenu du manque de soutien de son mari :

« *Le chef du canton est venu et a dit « la maman, on la connaît. Elle n'est pas d'Uvira mais de Kisangani. Si vous voulez même appeler tel ministre, tel gouverneur, ce sont ses frères. Le chef d'avenue a dit si vous voulez la tuer, il faudra me tuer d'abord (…) J'ai échappé plusieurs fois à la mort. Le chef d'avenue après cette fois-là m'a dit qu'il fallait que je parte. Et souvent je venais aussi à Nairobi, car j'étais malade et je venais me soigner. C'est comme ça que je suis arrivée ici, toute seule. »*.

Le témoignage de Maman Merveille, une Congolaise n'appartenant pas à la communauté Banyamulenge mais considérée comme tel du fait de critères arbitraires liés à son phénotype met en lumière les tensions liées à l'exclusion des Banyamulenge de la construction nationale congolaise, à la nature locale du conflit et qui se traduisent aujourd'hui à Nairobi par une exclusion des Banyamulenge groupe des congolais. Dès qu'elle rencontre un congolais à Nairobi, elle prend le soin d'annoncer qu'elle vient de Kisangani.

L'idéologie hamitique a traversé les frontières du pays pour se réactiver dans les propos de certains migrants congolais à Nairobi. Par exemple, certains comme le Professeur Augustin reprennent à leur compte cette idéologie hamitique servant à une exclusion totale des Banyamulenge du projet national congolais jusqu'à en faire des ennemis de ce projet de production d'une identité collective. Je le rencontre lors d'un tour qui m'a mené dans des villes de province telles que Nakuru, Mombasa, Kakamega, Eldoret ou encore Kisumu. J'essayais à l'époque de rencontrer des Congolais établis hors de la capitale afin de cerner de manière plus complète le profil de cette diaspora. Je l'interroge dans son bureau à l'université dans laquelle il exerce depuis le début des années 2000, sur le profil des communautés congolaises de sa ville (métiers, régions d'origine, lieux de sociabilité, etc.) en lui rapportant ma rencontre avec des Banyamulenge à Nakuru. Il m'interrompt brutalement en changeant subitement le ton de notre conversation, ce qui traduit le caractère très sensible de la question :

> « *ah non, ça, ce sont des Rwandais. Ils se disent congolais, mais je ne sais pas quel plaisir ils ont à s'identifier aux Congolais. Ce sont des Rwandais ça. Dès que quelqu'un te dit Banyamulenge, c'est un Rwandais tutsi.* »

[105] Les Maï Maï sont des groupes armés locaux actifs à l'est du Congo. C'est dans les années 1960 que le terme apparaît pour la première fois, lors de la rébellion Mulele contre Mobutu. Il désigne alors des milices au sein des Babembe qui combattaient les Banyarwanda (Van Acker et Vlassenroot, 2001). Ils ressurgirent à la faveur des deux Guerres du Congo en tant que groupes d'autodéfense alliés d'abord à la rébellion de l'AFDL de Kabila père, contre Mobutu, puis contre les armées des puissances étrangères (Rwanda et Ouganda). Ils se distinguent par un habillement particulier, un code moral très strict reposant sur des valeurs égalitaires entre membres, des croyances et des pratiques spirituelles spécifiques. Ils croient par exemple que « les balles se transforment en eau » ce qui les rendrait invincibles (Van Acker et Vlassenroot, 2001). Ces milices, recrutées auprès des « communautés les plus marginalisées » des zones rurales, se sont rendues coupables d'exaction à l'encontre des populations civiles (Van Acker et Vlassenroot, 2001).

Les propos du Professeur Augustin mettent en lumière ce motif de la dissimulation dont les Banyamulenge se rendraient coupables en se faisant passer pour des Congolais en RDC et à Nairobi. Dans cet ordre des choses binaires que j'ai beaucoup entendu dans la cohorte, les Banyamulenge seraient ainsi de « faux Congolais » que ce soit en vertu de leur qualité d'étrangers rwandais ou de leurs tentatives de dissimulation s'opposant ainsi à de « vrais Congolais », caractérisé par leur « pureté » et leur légitimité d'appartenance à la nation. Je suis quelque peu interloquée par cette entrevue. En effet, le rapport de pouvoir qui s'était établi entre le Professeur Augustin et moi-même en raison de mon genre, de mon âge et de mon statut social d'étudiante face à un professeur des universités s'affermit. Il m'enjoint par la suite à me méfier et à considérer la véritable nature des Banyamulenge que je serais susceptible de rencontrer, celle de Rwandais Tutsis. Ceux-ci, membres d'une communauté étrangère, considérée comme seule responsable de la situation particulièrement instable de l'Est, usurperaient de manière illégitime une appartenance à la nation congolaise. Cette usurpation se poursuivrait au Kenya, en situation migratoire. Alors que je poursuis mon argumentation en soulignant leur présence sur le territoire congolais, l'enjeu juridique de la nationalité, il déploie les ressorts de l'idéologie hamitique affiliant les Banyamulenge à des envahisseurs et à un projet de domination :

> « *Oui, mais depuis quand ? C'est ça le problème. Avec la guerre de 1997, les Congolais les appellent les envahisseurs. Ce sont des Rwandais. Sur le plan de la recherche, si j'ai un conseil à te donner c'est de ne pas considérer ces informations comme véridiques. Car entre les groupes à l'est il n'y a pas entente mutuelle. Ils sont toujours marginalisés, car on connaît comment ils sont arrivés, on connaît leur tempérament et leur tendance hégémoniste. Ils pensent qu'ils sont plus intelligents, qu'ils sont supérieurs aux autres groupes congolais présents. C'est pourquoi on ne les supporte pas tellement. Même ici , il y en a. ils circulent avec des objets en art, ils essayent de vendre des bijoux, des souliers et quand ils circulent ils disent qu'ils sont congolais. S'il y a quelqu'un qui me dit prof "c'est un jeune congolais, il se débrouille" je le regarde seulement comme ça par le phénotype et je sais qu'il n'est pas congolais, mais un Rwandais tutsi.* »

Ces propos mettent particulièrement en lumière la manière dont, d'une part, le conflit s'exporte en situation migratoire — produisant des fractures au sein d'un groupe national dont les appartenances sont disputées — et d'autre part la nature profondément conflictuelle de la définition d'un projet national inclusif et des identités collectives contestées qu'ils fabriquent. Ces propos montrent ainsi l'intensité avec laquelle les divisions internes à la société d'origine fondée sur une construction nationale ambiguë et inachevée à des conséquences dans la société d'accueil en ce que cela fracture le groupe, créant les mêmes exclusions, sur les mêmes fondements et sur les mêmes discours exclusifs développés depuis l'accès à l'indépendance.

Même lorsque les conditions de vie difficiles dans les espaces communs des quartiers informels pourraient rapprocher Banyamulenge et Congolais non membres de cette communauté, le poids de ces divisions politiques et de ces antagonismes empêche les relations. Bien que les résidences des Congolais et Banyamulenge soient généralement éclatés dans la ville, ces derniers ont tout de même constitué des poches visibles dans les quartiers populaires de Kasarani et de Kabiria. Ils disposent de leurs propres lieux de culte, d'associations communautaires où ils font usage de leur langue, le kinyarwanda, etc. Cet ancrage spatial et cette ségrégation, recherchés selon Mr Sano, renforcent leur isolement et leur exclusion. En effet, ils entretenaient peu voire aucune relation avec d'autres Congolais.

Le seul espace où Michèle, vivant pourtant à proximité de Kabiria, les côtoie est dans les locaux d'une ONG venant en aide aux réfugiés urbains où « ils restent entre eux ». À ce titre, aux yeux des Congolais, les Banyamulenge représentaient dès lors une communauté distincte — souvent accusée de communautarisme, refusant de se « mélanger » ce qui était perçu comme un signe de leur sentiment de supériorité. Par exemple, Samuel qui vivait à Kayole lors de mon premier terrain, qu'il décrit comme un espace où se trouvent « toutes sortes de couches de gens pauvres », refuse de les côtoyer dans son quartier et exclut les Banyamulenge d'une appartenance aux identités collectives congolaises. Tout comme le Professeur Augustin et bien d'autres, il réinvestit le motif de la dissimulation en ce que les Banyamulenge ne seraient pas des « Congolais réels », mais des Rwandais qui « prétendent être Congolais ». Même s'ils partagent la même condition de réfugiés urbains c'est-à-dire l'expérience d'une vie dans des conditions particulièrement précaires « ici » du fait de leur statut social, cela ne suffit pas à les rapprocher, à s'insérer au sein du même groupe de migrants congolais du fait des divisions historico-politiques liées aux difficultés de constitution en nation du Congo. Par exemple, les Banyamulenge réfugiés de Kayole, le quartier de Samuel, ont leur propre église et ne fréquentent donc pas son église composée essentiellement de réfugiés congolais.

De surcroît, la particularité de la situation migratoire nairobienne dans ces recompositions des fractures internes inhérentes à la constitution du projet politique national — construisant dans une situation d'interaction particulière de « faux congolais », ou peut-on dire des Congolais à part entière, face à de « vrais Congolais » — tient dans la compétition pour l'accès à l'une des ressources convoitées du régime humanitaire global : la réinstallation.

5.1.3 — Un ailleurs convoité : être congolais, une compétition pour l'accès aux ressources du régime humanitaire

Mon argument repose sur le fait qu'à Nairobi spécifiquement (« l'ici »), cette réactivation des fractures internes à la société d'origine (« le foyer »), en situation migratoire, traduit une compétition pour les ressources de « l'ailleurs ». En effet, dans la capitale kényane, pour des réfugiés à l'instar de Samuel, le fait de « prétendre être congolais » peut avoir des retombées particulièrement avantageuses. En effet, « être congolais » peut constituer, dans une certaine mesure, une ressource du fait du statut de réfugié accordé en raison de la persistance du conflit. Être réfugié congolais, issu notamment des zones de guerre, permettrait la réinstallation dans un pays tiers — un pays occidental riche — et donc voir une amélioration de ses conditions de vie.

Dans le chapitre 3, j'avais analysé la nature ambiguë de la perception de la catégorie politique de « réfugiés » congolais en ville. Représentant à la fois un outil de stigmatisation de l'étranger congolais en raison de son statut construit d'indésirabilité dans les représentations globales (affiliation à un statut de victime ou de criminel) et urbaines à l'échelle locale, elle contribuait à la typification de l'Autre congolais. Toutefois, a contrario du statut de migrant économique, qui jouit de représentations négatives au sein du régime migratoire global, le statut de réfugié politique produit par ce régime aux côtés du régime humanitaire permet l'accès à certaines ressources, notamment celle convoitée de la réinstallation autrement dit l'objectif de « sortie du continent ». Cette situation implique dès lors de fortes

concurrences au sein desquelles le statut de « réfugié congolais » prend une place centrale compte tenu de la manière dont ce statut est construit dans la ville et par les régimes migratoires et humanitaires. En effet, comme je l'avais précisé, le migrant congolais est souvent affilié au Kenya et à Nairobi plus particulièrement — où se situent les sièges de nombreuses organisations internationales et d'ONG — au statut de réfugié. Dans ce contexte, le statut identitaire de « réfugié congolais » dans la ville peut se transformer en une ressource permettant la « sortie du continent » pour les espaces fantasmés du Nord (« l'ailleurs »).

Même si la signification et les représentations accolées au statut de réfugié sont changeantes en fonction du contexte de la situation sociale, c'est à travers la possibilité de réinstallation permise par les directives du régime humanitaire et migratoire global que le label de « réfugié congolais » peut se constituer en ressource. La réinstallation fait partie de l'une des trois solutions durables pour gérer la question des réfugiés qui est normalement une solution temporaire mise en œuvre par le HCR : le rapatriement volontaire (si la situation d'insécurité s'est terminée), l'intégration locale au sein du pays d'accueil (notamment pour les réfugiés nés dans le pays d'accueil ou qui présentent un risque d'apatridie) et la réinstallation (si la situation d'insécurité se prolonge) (UNHCR, 2023). La réinstallation est donc la solution offerte quand l'intégration locale et le rapatriement volontaire ne sont pas possibles, car la situation d'insécurité est trop forte. Dans ces circonstances, le HCR peut aider les réfugiés à s'installer dans les pays tiers qui participent à ces programmes de réinstallation et qui ont accepté d'accueillir les réfugiés sélectionnés à qui ils offrent une solution de protection à long terme. Cette solution durable concerne une faible proportion de réfugiés. En 2020, seul 1 % des 20,7 M de réfugiés relevant de la compétence du HCR ont été réinstallés dans le cas d'un processus de sélection long et ardu comme l'explique la directrice d'une ONG qui vient en aide aux réfugiés urbains. Elle et son équipe sélectionnent les dossiers à présenter aux ambassades des pays tiers en vue d'une possible réinstallation. Elle me confie également que dans les quotas des dossiers acceptés par les pays tiers, les mères de familles nombreuses congolaises ou rwandaises — considérées comme des personnes à risque — sans me spécifier la position des Banyamulenge, sont privilégiées a contrario des réfugiés somaliens qui sont davantage « associés à l'insécurité ». Un certain flou entoure la sélection de ces dossiers, ce qui nourrit les formes de compétition parmi les réfugiés.

Ainsi, les exclusions du collectif national que subissent les Banyamulenge à Nairobi sont en partie liées aux entrelacements des enjeux politiques construits là-bas (une exclusion politique et historique du projet national de la RDC), remaniés ici (réplication du conflit qui a traversé les frontières) et entrant en concurrence pour l'accès à « l'ailleurs » globalisé (enjeu de la concurrence autour de l'identité congolaise pour la réinstallation) façonné par les inégalités produites par le régime humanitaire et migratoire global opérant la distinction entre réfugiés et migrants économiques. Celui-ci est fondé sur une différenciation entre « bon réfugié » digne d'être secouru, protégé et « mauvais migrant économique », qui doit avoir pour vocation de rester chez lui et dont tout mouvement est criminalisé (Withol de Wenden, 2022).

Dans un autre contexte, c'est le même état de fait qui se produit en Afrique du Sud. Dans sa thèse sur les fractures régionales et politiques qui se reproduisent dans une banlieue du Cap, Rosette Vinunga (2022) montre comment les distinctions du régime migratoire global opérant le distinguo entre

réfugié et migrant suscitent des concurrences et du ressentiment au sein du groupe national congolais reformé. En effet, les lingalaphones se sentent particulièrement lésés et exclus des dispositifs de protection humanitaire dans la mesure où ce sont les baswahili qui sont considérés comme étant dignes d'être protégés compte tenu de l'actualité du conflit. Dans la même veine, à Nairobi, il ressort des résultats de mon enquête que la perception des migrants congolais non Banyamulenge était que les Banyamulenge seraient avantagés, vis-à-vis d'eux, se considérant pourtant comme de « purs congolais » dans l'accès aux ressources de la réinstallation. Un rapport de 2014 du HCR pointait que la plupart des réfugiés (enregistrés) présents dans les pays voisins de l'Est du Congo, le Rwanda, l'Ouganda et la Tanzanie étaient des Banyamulenge. Selon les programmes de réinstallation opérés dans ces pays, la priorité à la réinstallation était donnée à ceux arrivés entre le 1er janvier 1994 et le 31 décembre 2005 et provenant des régions du Kivu, du Katanga et de la Province orientale ce qui donnait un certain avantage aux Banyamulenge installés dans ces pays. À Nairobi, Mr Sano mettait, quant à lui, en exergue le fait que la présence des Banyamulenge dans le quartier informel de Kabiria était utilisée par le régime humanitaire pour symboliser le conflit « *because their situation enables to show the international community that there are instability in Congo* ». En cela, plus que les Baswahili, les Congolais de l'Est, ils peuvent constituer les représentants choisis du conflit par le régime humanitaire — et potentiellement les receveurs de la ressource constituée par la réinstallation — ce qui peut alimenter un ressentiment de la part de réfugiés urbains congolais, non membres de cette communauté, pouvant se sentir lésés de l'accès aux ressources du régime humanitaire à l'image des lingalaphones du Cap.

Ainsi, outre les vulnérabilités particulières auxquels font face les Banyamulenge compte tenu de la réplication du conflit à Nairobi qui expliquerait l'existence de cet investissement humanitaire spécifique (accès à de nombreuses ONG, programmes spécifiques, etc.) appuyé par une organisation très communautaire des Banyamulenge, le régime humanitaire et migratoire produisant des figures politiques spécifiques opère dans un même geste des hiérarchies entre réfugiés ce qui accroît les tensions. C'est ce que remarque dans un autre contexte Dikken (2005) qui s'intéresse à l'analyse du thème « le viol comme arme de guerre » produit par le régime humanitaire à l'est du Congo. Elle montre que ce thème érigé en « *trademark* » reposant sur un narratif sensationnaliste a permis de faire connaître à un vaste public international cette réalité qui touche les civils congolais. Dikken (2005) dénonce toutefois sa simplification à l'extrême qui a pour conséquence d'invisibiliser la complexité du phénomène et crée des divisions qui empêchent de s'attaquer à la racine du problème.

Il n'est nullement question de remettre en question ce fait tristement établi utilisé afin de détruire psychologiquement les fondements sociaux d'une société en s'attaquant aux corps et d'en annihiler ses liens. Néanmoins, elle met en lumière que le viol comme arme de guerre est construit selon un discours genré qui invisibilise les sévices subis par les hommes puisque le régime humanitaire opère le choix de bonnes victimes et leur hiérarchisation par cette « marque simplifiée » (Dikken, 2005). Dans le prolongement de cette réflexion, Lwambo (2013) montre comment ce focus sur les femmes du régime humanitaire empêche finalement une analyse plus approfondie sur la complexité de l'inégalité des relations de genre et de la violence en général dans la société congolaise où la place du viol est primordiale. En effet, le viol est pensé comme plus digne de protection que d'autres formes de violences basées sur le genre et ce narratif politisé est repris tel quel par le régime humanitaire provoquant des

inégalités d'accès à la protection et renforçant les différenciations internes au statut de réfugié construisant des réfugiés plus dignes d'être protégés que d'autres réfugiés.

On voit comment le régime migratoire global et le gouvernement humanitaire produisent des figures politiques qui ont pour conséquence de raviver les tensions existantes dans un contexte volatile. Le cas des Banyamulenge est assez emblématique de cette production de figures et de récits qui ont ensuite des conséquences sur les perceptions et les représentations internes. La longévité du conflit et sa persistance à l'est ainsi que les campagnes de mobilisation sur leur histoire et les persécutions dont ils font l'objet — ils sont considérés par certains Congolais comme étant des responsables du conflit à l'est — sont la source de la construction de la figure du « réfugié banyamulenge », mais aussi de l'attention médiatique, académique et humanitaire qu'il suscite. Sur le terrain nairobien, cette attention humanitaire est permise par une très forte organisation communautaire de la population banyamulenge et son ancrage spatial dans des territoires tels que Kabiria avec la présence d'ONG ce qui lui permet d'avoir accès plus facilement à des ressources. En effet, chaque organisation a à sa tête des leaders communautaires, à l'image de Mr Sano, qui traitent directement avec les ONG venant en aide aux réfugiés urbains comme IHAS et avec le HCR. A contrario, ce type d'organisation efficiente selon une logique strictement communautaire des réfugiés congolais non Banyamulenge n'a pas été observée. Ces derniers peuvent obtenir l'assistance d'ONG venant en aide aux réfugiés, mais cela ne se fait pas selon une base d'organisation purement communautaire comme les Banyamulenge même s'ils peuvent se regrouper dans des associations de réfugiés. Ainsi, ce fort engagement humanitaire à destination des Banyamulenge est lié à la nature du conflit et son interprétation par le gouvernement humanitaire, à son exportation et donc aux vulnérabilités notamment en matière sécuritaire auquel cette population fait face à Nairobi ainsi qu'à l'organisation structurelle de cette communauté. Cette situation suscite la méfiance et le ressentiment de réfugiés congolais non membres de cette communauté.

On peut émettre l'hypothèse que la visibilité de cette situation — comme le soulignait Mr Sano à propos de l'encadrement humanitaire de Kabiria — fabrique également ce sentiment d'un avantage des Banyamulenge pour l'accès aux ressources de la réinstallation pour les Congolais non Banyamulenge, notamment ceux ayant obtenu le statut de réfugiés à l'instar de Samuel et tant d'autres. Cette situation peut nourrir un ressentiment et une animosité. C'est ce que mettait en lumière Mr Sano lors de notre conversation. Bien qu'il suggère que les relations avec les autres congolais sont plutôt bonnes dans les quartiers où ils se côtoient, c'est dans le cadre humanitaire que les conflits sont apparus. En effet, selon lui, certaines organisations à base communautaire dirigées par des Babembe menèrent des campagnes afin d'exclure les Banyamulenge de l'appartenance à la nation congolaise et donc de programmes dévolus aux réfugiés congolais. En tant que leader communautaire et en sa qualité de président des réfugiés Banyamulenge de 2010 à 2015 et président des structures de protection communautaires du HCR pour les réfugiés urbains, il lutte activement dans ces arènes politiques pour la reconnaissance de son peuple en se fondant sur l'argument d'une légitimité donnée par l'antériorité de la présence des Banyamulenge sur le territoire qui deviendra la RDC :

> « *I was against them, I fought them, I was able to stand without fear (...) I was telling them we were in congo even before congo was created by the colonial powers and you dare to tell me we are not Congolese … how can say that ? even those colonial rulers abolished our kingdoms, we are there* ».

Par ailleurs, ce quadrillage urbain (dans le sens d'un fort engagement humanitaire et communautaire dans la répartition spatiale de l'aide) crée également cette logique de réseau opaque difficilement accessible, ce qui est moins le cas dans les villes secondaires de province[106]. Cela eut des conséquences d'un point de vue méthodologique et dans le recueil des données. En effet, alors que j'eus relativement un accès facilité aux migrants congolais comme discuté en introduction de cette thèse, l'accès aux Banyamulenge m'a été complètement fermé à Nairobi malgré de nombreuses tentatives. La rencontre de Mr Sano n'eut lieu que par la médiation d'un membre du régime humanitaire, un fonctionnaire international kényan du HCR. En effet, dans un contexte d'importante méfiance et de quadrillage humanitaire de cette population, en tant que chercheurs, il fallait donc passer directement par les leaders communautaires ou bien obtenir le concours d'ONG implantées sur le territoire pour avoir accès aux populations banyamulenge avec tout ce que cela peut impliquer en termes de qualité des données. Cet entretien obtenu, bien qu'intéressant pour analyser les positionnements historiques et les discours de légitimation de l'appartenance à la nation congolaise, demeurait un discours politique ne me permettant pas d'avoir accès aux expériences de vie de Banyamulenge ordinaires établis dans la capitale. Sauf moyennant finance[107] ce que je me refusais à faire comme je l'ai déjà exposé antérieurement lorsque je discutais du statut de l'argent dans mon enquête.

Les fractures au sein du groupe national provoquées par les exclusions de la minorité Banyamulenge et les compétitions produites par les figures du régime humanitaire et migratoire global ne sont pas les seules fractures émanant des difficultés du projet national qui entrent en résonance à Nairobi. Le développement suivant s'intéressera à la question des identités régionales et linguistiques qui entrent en conflit dans la capitale, ce qui permet d'évaluer les contradictions et les ambiguïtés de la construction de l'identité nationale congolaise en tant que processus d'exclusion.

106 Un séjour prolongé à Nakuru m'aurait permis de m'entretenir avec des membres de la communauté Banyamulenge grâce au concours de Gentil. En effet, celui-ci avait accepté de m'introduire auprès de Banyamulenge travaillant dans le secteur informel, notamment des vendeurs ambulants, des vendeurs de téléphonie mobile, etc.

107 Les ONG venant en aide aux Banyamulenge ont l'habitude d'opérer à travers des leaders communautaires qui facilitent l'accès à leur communauté. Ce travail de médiation est rémunéré. En discutant avec la directrice d'une ONG venant en aide aux réfugiés urbains de la situation des Banyamulenge et du statut de la rémunération dans mon enquête, celle-ci me mit en garde. En effet, elle m'avertit que les leaders communautaires, que je serai susceptible de rencontrer, pourraient exiger une compensation financière en échange de leur aide pour accèder à des membres de leur communauté. Ils les sélectionneraient au préalable, ce qui allait à l'encontre de mon protocole d'enquête. Une expérience personnelle me permit de me rendre compte de la manière dont cette communauté était investie par le régime humanitaire et les limites que cela induisait pour la pratique d'une recherche éthique. Je fis la rencontre d'un jeune leader communautaire Banyamulenge, très actif sur YouTube, d'une trentaine d'années. Notre entretien se solda par un échec au moment où il comprit que je n'allais ni rémunérer notre entretien, de manière pécuniaire, ni les services d'un éventuel accompagnement. En effet, il fut particulièrement surpris dans la mesure où il avait l'habitude d'être sollicité par des chercheurs et humanitaires qui le rémunéraient (ainsi que les éventuels entretiens) sans que cela ne pose problème.

5.2 — Identité nationale, identités régionales et identités linguistiques : un projet national contesté qui traverse les frontières

5.2.1 — Construire une identité nationale sur des idéologies linguistiques mouvantes

Malgré la totale déliquescence politique du régime de Mobutu lors de ses dernières années de règne, il y eut la survivance d'un État national se caractérisant par la vitalité de son identité nationale (Freund, 2012). Certains commentateurs politiques à l'instar de Crawford Young se sont par exemple étonnés du maintien de ce socle unificateur dans un contexte particulièrement volatil et d'un « large consensus autour du rejet de Mobutu » (Freund, 2012). En effet, en lieu et place d'un possible éclatement et d'une reconfiguration de l'espace politique à partir d'un fondement régional comme cela peut être le cas dans des situations post-conflits, c'est un attachement fort à l'unité du pays qui fut revendiqué (Bokamba, 2008,). Ce, malgré un exercice du pouvoir mobutiste qui fut fondé dans les faits sur la manipulation de divisions, un clientélisme exacerbé, une « parentocratie » s'appuyant sur des identités collectives réifiées (claniques, tribales, ethniques, provinciales) afin d'avoir accès aux ressources de l'État, ainsi que sur les héritages de l'ordonnancement politique ethnorégional pré-indépendance dans le dessein de maintien du régime (N'Sakila, 2013 ; Castillo, 2023). Cette situation qui fut nommée le « paradoxe nationaliste congolais » met en évidence la manière dont l'exercice du pouvoir mobutiste mena simultanément à la fissuration de l'État et à son unification autour d'une identité nationale fondée autour d'un choix langagier unique : la promotion du lingala (Castillo, 2023).

En effet, l'identité nationale se fonde sur des valeurs partagées, une culture commune, une langue et est institutionnalisée par la citoyenneté. En théorie, cette situation devrait permettre à tout individu d'un État donné, venant d'horizons politiques, géographiques et sociaux différents, de s'identifier et de déployer un certain sentiment d'appartenance à la nation même si les modalités particulières diffèrent grandement en fonction des identités individuelles. C'est le constat dressé par Kazadi qui me décrit les présences congolaises à Nairobi. Malgré les disparités, « ici on a deux cultures différentes, mais tous sont des Congolais ». Les deux cultures auxquelles il fait référence représentent les cultures de l'Ouest (Kinois) et celles de l'Est (Baswahili) qui constituent les deux sous-groupes régionaux qui fondent le groupe national comme on l'a vu lors du premier chapitre. Les migrants congolais rencontrés ont, en effet, tous mis en exergue un profond sentiment d'appartenance à la nation congolaise qui se manifestait par une certaine nostalgie, le désir fantasmé du retour, le partage de certaines valeurs pensées comme congolaises, la réunion autour d'un discours de supériorité morale et culturelle vis-à-vis des normes de la société d'accueil, etc. Toutefois, il faut souligner que la manière dont ces migrants souscrivent à l'identité nationale varie. Elle est fondée, entre autres, sur la citoyenneté, le partage de valeurs, de normes et d'une histoire de lutte pour l'indépendance qui se retrouve activé en situation migratoire par la distanciation vis-à-vis de l'Autre kényan (Bokamba, 2008). Mais aussi selon une logique d'appartenance ethnoculturelle, régionale et linguistique qui souligne la nature multiple et parfois contestée de l'identité collective nationale. Cette situation ambiguë qui se trouve particulièrement remaniée par la traversée des frontières se manifeste par l'établissement de communautés d'appartenance distinctes et d'imaginaires politiques pouvant être antagonistes sur la définition à donner aux identités nationales congolaises.

Cette situation observée à Nairobi présente parfois dans les discours et dans des représentations culturelles une opposition radicale entre Kinois et Baswahili, deux groupes aux fortes identités régionales. Cette division trouve ses origines dans la construction politique, identitaire et linguistique du pays depuis son accession à l'indépendance. La construction nationale d'un pays autour d'un projet commun est un processus long et en constante négociation. Comme l'avaient mis en exergue les théoriciens du « nationalisme par le bas », la nation est une entité hétérogène composée d'une pluralité de visions qui se distinguent par les configurations sociales et identitaires individuelles des acteurs sociaux (selon des lignes de différenciation telles que la classe, le genre, l'âge, l'ethnicité, etc.). Ainsi, la nation se présente comme un espace conflictuel et dynamique où les différentes formes d'identités qu'elles soient individuelles ou collectives entrent en collision lors des interactions (Ranta et Ichijo, 2022). En ce sens, ce processus de « *formation, maintenance and resistance* » de la nation ne peut être qu'inachevé (Ranta et Ichijo, 2022). Ce, d'autant plus dans un pays multiethnique comme la RDC qui a connu de nombreuses crises à l'instar de mouvements sécessionnistes à fondement régional qui ont menacé l'intégrité territoriale du pays (Nzongola-Ntalaja, 2002). Les héritages politiques de la gestion coloniale et l'exercice postcolonial ont rendu particulièrement difficile l'établissement d'une construction nationale supraethnique reposant sur le seul projet civique commun (N'Sakila, 2013) en effet, l'État postcolonial joua un rôle de premier plan dans la continuité de l'État colonial dans l'ethnicisation des identités et leur politisation (Nzongola-Ntalaja, 2002). Comme l'a mis en lumière Mamdani, 2018 (cité par Vinunga, 2022), au sortir de l'indépendance « *civic power became deracialised but native authority which used to be ethnicised became even more ethnicised* » mettant au centre de l'exercice du pouvoir les politiques de l'identité reposant sur la politisation de l'ethnie.

Ainsi, même si le régime mobutiste a réussi à insuffler un certain sentiment d'appartenance à la nation par la philosophie de l'authenticité et en argumentant contre le danger du régionalisme pouvant menacer la construction nationale, il a dans le même geste politiser l'ethnie, manipuler les intérêts et identités régionales afin de se maintenir au pouvoir (Vinunga, 2022 ; Castillo, 2023). Après Mobutu, cette situation a conduit à une compréhension ethnique (et ethnorégionale) du rapport à la nation et surtout de la citoyenneté des acteurs « *based on their membership in a moral ethnic community* » devenus un facteur clé pour l'accès aux ressources (Ubaku et al, 2013 ; Freedman, 2016). Au moment de la chute du régime et d'un revirement du pouvoir en faveur de l'Est par la victoire de Kabila père, les divisions politiques — historiquement construites par le régime mobutistes — entre l'Ouest et l'Est influencèrent ainsi particulièrement les politiques de l'identité dans le pays dans la mesure où elles étaient liées à l'accès aux ressources (Vinunga, 2022 ; Castillo, 2023).

C'est donc ce décalage majeur, ce paradoxe entre la production et la diffusion d'une identité collective nationale congolaise et la réalité du jeu politique (à plusieurs échelles) et de sa configuration sociale reposant sur la revendication de multiples autres formes d'identités collectives — notamment les identités régionales — qui permet de comprendre la manière dont les identités migrantes congolaises sont négociées aujourd'hui, à l'aune des identités collectives diasporiques « de l'ici » nairobien produites par la situation politique du « foyer ». La situation migratoire apparaît dès lors comme un révélateur des contradictions et des conséquences de cette construction nationale ambiguë et conflictuelle en ce qu'elle reproduit des divisions qui survivent et se reconfigurent en migration. On

peut faire l'hypothèse que c'est l'héritage de cette situation traversant les frontières et la condition diasporique spécifique des migrants congolais à Nairobi qui nourrit les fractures identitaires à fondement régional observées au sein du groupe national.

Néanmoins, il convient de souligner que les identités régionales représentées par les catégories de Kinois et de Baswahili sont intimement liées à des enjeux historiques, linguistiques et à leurs politiques identitaires afférentes. La région[108] peut recouvrir les dimensions géographiques, politiques, administratives, sociales, économiques, culturelles, etc., le régionalisme et son pendant identitaire correspondent à un sentiment de reconnaissance et d'appartenance à un même groupe entre membres d'une même région relativement grande (Vinunga, 2022). Les découpages régionaux sont des construits sociaux, politiques et identitaires. À l'échelle micro, les régions se réunissent autour de dimensions administratives, langagières, ethniques, culturelles traversant parfois les frontières d'un État comme c'est le cas du Luoland au Kenya où les groupes Luo sont dispatchés entre l'ouest du Kenya, l'est de l'Ouganda et le nord de la Tanzanie (Vinunga, 2022). Elles peuvent aussi correspondre à des territoires religieux comme c'est le cas du Maniema, la région du centre-est de la RDC abritant la minorité musulmane du pays. Ces découpements régionaux plus ou moins arbitraires désignent des espaces par essence hétérogènes. Ainsi, la compréhension que j'attache aux catégories de « kinois » et « baswahili » est liée aux identifications linguistiques, politiques, culturelles, symboliques et géographiques qui trouvent un nouvel espace d'expression dans la capitale kényane.

En RDC, face à la complexité et la diversité des organisations territoriales, sociales et politiques locales auxquelles ont été confrontés les administrateurs coloniaux, ces derniers ont fait le choix de catégoriser ces ordonnancements en des entités simplifiées, plus lisibles et rigidifiées faisant fi de la fluidité des identités linguistiques locales dans le dessein de faciliter le maintien de l'ordre dans la colonie (Wairungu, 2014 ; Vinunga, 2022). Dans le Congo belge, cela prit la forme de l'identification de 4 territoires sociolinguistiques dans un contexte multilingue où on dénombre près de 450 langues et d'une variété de configurations politiques : empires, chefferie, royaumes (Malu Malu, 2006 ; Bokamba, 2008). Les 4 groupes (voir carte 6 ci-dessous) ainsi identifiés par les Belges correspondant à des entités régionales, linguistiques et identitaires comme le montre la carte ci-dessous furent les suivants : les Bangala représentant les locuteurs du lingala (au nord-ouest), les Bakasai, ceux parlant le Tshiluba (au centre), les Bakongo (au sud-ouest) s'exprimant en kikongo et enfin les Baswahili (à l'est), les locuteurs du kiswahili.

[108] À des échelles différentes, on parle de macro-région pour désigner des espaces comme la région des Grands Lacs où se situe la RDC et qui regroupe les pays ayant une frontière bordant les Grands Lacs. Néanmoins, la désignation communément admise de cette macro-région — à partir des frontières entre le lac Albert et le lac Tanganyika — coïncide davantage à sa situation politique liée à l'histoire du génocide des Tutsis du Rwanda qui ébranla toute la sous-région. Il faut toutefois noter que cette désignation est controversée et vivement critiquée par des historiens tels que Jean-Pierre Chrétien. Pour ce dernier, il s'agit davantage d'une construction géopolitique et coloniale qui masque la diversité, la complexité et les dynamiques historiques internes de ces territoires que la seule perspective régionale ne peut éclairer. En outre, elle tend à étiqueter et à stéréotyper cette région en tant que parangon de la crise et de la violence ce qui occulte d'autres dynamiques et limite la compréhension de ses divers enjeux.



Carte 6 - La distribution territoriale des langues nationales congolaises

Source : Figure 1. Map of Congolese national language regions. Courtesy of Nico Nassenstein, 2019 (Castillo, 2023)

Ce nouvel ordonnancement reposant sur l'usage des langues locales pour mener la « mission civilisatrice » — à travers l'éducation et la christianisation — mena également à leur fixation sur des territoires géographiques ainsi qu'à la rigidification des identités régionales subséquentes (Bokamba, 2008). Elles ont été ainsi construites politiquement en situation coloniale. Cette politique linguistique rigide fut, dans un premier temps, héritée au moment des indépendances et de la mise en œuvre d'un nouvel ordre politique. Le français fut par exemple reconnu comme langue officielle exclusive en 1960, sans susciter de débats parlementaires, aux côtés des 4 langues nationales issues de l'ordonnancement colonial (Bokamba, 2008). Néanmoins, des voix se sont levées dès l'indépendance à travers la figure de Lumumba afin de « remettre en question » ce postulat et pour appeler au choix d'une langue nationale unique devant être la garante de l'unité culturelle de tous les Congolais au sein de la nation naissante et d'édification d'une identité nationale (Bokamba, 2008). Ce, dans un contexte plurilingue et multiethnique.

Le choix de cette langue nationale ne fut pas aisé et suscita de vifs débats. En 1962, l'Union Générale des Étudiants du Congo (UGEC) réclama la fin du statut exclusif conféré au français au sein de l'éducation notamment secondaire pour la remplacer par une langue autochtone à laquelle on devrait octroyer le même pouvoir symbolique que le français (Bokamba, 2008). En 1966, l'Église catholique congolaise, une institution recevant le plus grand nombre de subventions gouvernementales, s'insère dans le débat en choisissant le lingala comme langue officielle et de formation alors que les discussions de la 3e conférence nationale des directeurs de l'éducation nationale relancèrent le débat pour le choix d'une langue nationale devant servir comme moyen d'instruction dans tout le pays mettant en lumière la volonté de rupture vis-à-vis de l'ordre colonial et le souci de construire une unité linguistique. C'est dans ce contexte qu'en 1974, Mobutu convoqua une conférence des linguistes de l'université nationale du Zaïre (UNAZA) chargée d'examiner une unique langue officielle nationale. Malgré certaines réussites des conclusions de cette conférence comme l'adoption de différentes propositions de politiques linguistiques favorisant l'apprentissage des langues nationales, elle échoua dans son objectif premier

qui était de s'accorder sur une unique langue officielle nationale mettant en exergue les enjeux profondément politiques d'un tel choix (Bokamba, 2008).

Néanmoins, le régime mobutiste porta son choix sur le lingala et favorisa son expansion au détriment des trois autres et notamment le kiswahili (Castillo, 2023). Dans l'idéologie de construction nationale que fut l'authenticité, la nouvelle nation devait se réunir autour d'une unique langue « authentique » condition sine qua non pour la construction d'une identité nationale (Bokamba, 2008). Le statut donné à cette langue authentique constitué par le lingala était une forme de « *reification as a link for a glorious past »* dans un essai de réinvention de la tradition qui caractérisa l'authenticité (Dunn, 2001). Le lingala qui au temps de Mobutu était déjà auréolé d'un certain prestige obtint ses lettres de noblesse et devint la langue du pouvoir et de ceux qui le détenaient (Castillo, 2023). Langue de la province d'origine de Mobutu, celui-ci utilisa par exemple exclusivement le lingala pour s'adresser à la nation lors de discours et meetings populaires qu'il présidait même dans des régions où l'audience ne la parlait pas (Malu Malu, 2006 ; Castillo, 2023). Elle fut associée intimement à Mobutu compte tenu de la personnalisation du régime (Castillo, 2023). De plus, déjà langue officielle de l'armée depuis 1930, le lingala s'imposa sous le patronage de Mobutu comme « la langue de la musique » utilisée dans près de 70 % des productions musicales, notamment la rumba qui fut une puissante arme de construction d'une identité nationale et de rayonnement culturel d'une certaine congolité hors des frontières nationales et jusqu'à Nairobi (Bokamba, 2008 ; Dunn, 2001). Finalement, le choix de promouvoir le lingala comme langue authentique et de conférer, dans la pratique[109], un statut inférieur aux autres langues nationales en présence permit de fonder une forme de « *nationalism in plurilinguism* » (Bokamba, 2008). En ce sens, Mobutu réussit à parachever « une connexion entre le lingala et être zaïrois » (Castillo, 2023).

Ce nationalisme fondé autour du lingala favorisa un régionalisme et l'émergence d'un certain ressentiment notamment à l'est — qui éclata au moment de la crise des années 1990 — de la part des non-locuteurs du lingala, qui voyaient en cette langue un outil d'oppression du régime de Mobutu (Castillo, 2023). Les mobilisations politiques linguistiques durant la crise ont ainsi joué le rôle majeur de marqueurs des identités régionales et nationales accentuant la fracturation de la société congolaise (Castillo, 2023). En effet, en accord avec mon argument sur l'émergence de certaines crispations et fractures identitaires autour des identités régionales — observées à Nairobi — il est important de souligner le rôle joué par les héritages des politiques linguistiques, nationales et identitaires du « foyer ». Tout l'enjeu du choix de cette langue nationale résidait dans le statut inférieur conféré aux autres langues nationales qui entraîna « l'effacement de la réalité multilingue zaïroise » comme fondement de l'identité nationale, des formes de marginalisation politique lors de la mise en œuvre et du développement du système clientéliste du régime (Castillo, 2023). Cette promotion et faveur donnée au lingala signifiait un accès moindre aux ressources étatiques au sein d'un régime à l'orientation régionaliste avec des « *cleavages along provincial and linguistic lines* » (Vinunga, 2022 ; Castillo, 2023). Elle mena également à la création d'une image réifiée de l'étranger congolais ; un locuteur du lingala issu de la capitale kinoise comme on l'a vu au chapitre 3. Le Kinois devint la figure stéréotypée

[109] Dans la pratique, cet avantage donné au lingala se manifesta par les adresses à la nation en lingala par Mobutu même lorsqu'il se déplaçait dans des régions où il ne s'agissait pas de la langue dominante, l'obligation pour les populations de parler le lingala afin d'avoir accès à des ressources, etc. (Castillo, 2023). Par ailleurs, devenue langue des centres urbains, elle s'imposa comme lingua franca au sein des régions au détriment des autres langues nationales à l'exception du kiswahili qui continua à la concurrencer à l'Est (Bokamba, 2008).

représentative de l'identité nationale congolaise, car affiliée à certains de ces marqueurs : le lingala, la musique et la sapologie. La construction de ce cliché est liée aux réussites de la construction d'une identité nationale hégémonique sous Mobutu qui fut exportée à l'extérieur invisibilisant la diversité culturelle du pays et de ses membres (Castillo, 2023). De ce jeu politique émergèrent dès lors des crispations autour des politiques de l'identité dans lesquelles les identités régionalo-linguistiques sont des acteurs de premier plan. Cette situation peut expliquer en partie les divisions autour des identités régionales qui ont traversé les frontières jusqu'à « l'ici » nairobien.

Les représentations ambiguës du régime de Kabila sont symptomatiques de cette situation décrite. En effet, vu par certains comme un envahisseur, il fut acclamé à l'Est comme « *the man who was finally ending the hegemony of the western region* » et de sa langue, le lingala (Vinunga, 2022). L'une des premières décisions politiques prises par le nouveau régime fut particulièrement symbolique des crispations identitaires entourant l'hégémonie du lingala. Il fut à l'origine d'un essai de retournement identitaire au profit du kiswahili. Sous Laurent Désirée Kabila, le kiswahili remplaça le lingala comme langue de l'armée, donc langue de pouvoir, avant de devenir l'une des langues officielles. Le nouveau régime poursuivit par la kiswahilisation de positions gouvernementales et de dirigeants d'entreprises clés conférant un nouveau statut du kiswahili et des identités régionales afférentes au détriment cette fois-ci du lingala. Il était désormais nécessaire de maîtriser le kiswahili afin d'obtenir une audience, et ce, afin de faire montre du respect de la nouvelle autorité quand le lingala représentait la loyauté à Mobutu (Castillo, 2023). Le kiswahili devint temporairement langue du pouvoir. En effet, le régime Kabila essaya également d'introduire une nouvelle politique linguistique dans le dessein d'adopter « *a new and different nationalistic orientation, one of eastern* » (Bokamba, 2008 ; Freund, 2012).

Bien que le lingala devait constituer la langue du « nationalisme authentique » et que son histoire politique lui permit de devenir un cadre de référence des identités nationales et des héritages culturels congolais, ce revirement politique et linguistique montre à quel point le processus de construction nationale et de son identité est un processus conflictuel et contesté que les identités régionalo-linguistiques mettent particulièrement en lumière. Nairobi constitue le terrain de jeu de cette lutte en cours dont le dessein ultime est de déterminer ce qui signifie « être congolais » et d'en désigner ses représentants.

5.2.2 — Être congolais dans « l'ici nairobien », est-ce être kinois et locuteur du lingala ?

En situation migratoire, alors que les migrants congolais sont confrontés à un nouvel environnement, le fait de parler lingala constitue dès lors un signe de reconnaissance entre pairs et d'appartenance à la nation. En effet, on se reconnaît dans la rue quand on parle lingala. C'est ce que rapportait Moïse, originaire de Kalemie à l'est. Ses voisins avaient joué le rôle d'éclaireurs lui permettant de faciliter une première insertion dans le tissu social et urbain nairobien. La rencontre, la reconnaissance puis la familiarité subséquente se sont établies dès le moment où il a entendu ses voisins converser en lingala. Régis, quant à lui, escroqué par un Congolais qui lui avait fait miroiter un visa pour le Canada a pu obtenir de l'aide auprès d'hommes qu'il avait rencontrés par hasard alors qu'il

déambulait dans le CBD. Il me confie s'être senti en confiance pour les solliciter, car ils parlaient en lingala et que c'étaient donc des « frères ».

Par ailleurs, tous les kiswahiliphones rencontrés m'ont affirmé parler le lingala. Il faut noter que cette situation est aussi liée à un biais méthodologique puisque quasiment tous étaient issus des centres urbains de l'est du Congo, des espaces particulièrement imprégnés par la langue nationale constituée par le lingala. En effet, la langue nationale est la langue des centres urbains du pays en premier lieu. Néanmoins, ne pas parler lingala à Nairobi dans un contexte où le profil des enquêtés est en vaste majorité un profil urbain et où les tensions issues des identités politiques et régionales se réactivent constitue un enjeu de questionnement vis-à-vis de l'appartenance à la nation. À ce titre, la situation des Banyamulenge, dont la majeure partie est originaire des régions rurales montagnardes et de petites villes autour d'Uvira, est particulièrement intéressante. Comme on l'a vu au cours de ce chapitre, leur position politique est marginalisée au sein de la nation congolaise et du groupe congolais reconstitué au sein de l'ici nairobien. Nombreux parmi les migrants congolais non Banyamulenge interrogés mettaient en lumière l'incapacité des Banyamulenge à parler le lingala comme un facteur d'exclusion de la nation congolaise, car parler le lingala (ou à défaut, dans une certaine mesure, l'une des langues officielles) est un marqueur constitutif de l'identité nationale et donc d'appartenance à la nation. Elle permet comme on l'a souligné la reconnaissance entre les pairs.

L'interrogation que cet argument sous-tend est celle de savoir si être congolais, c'est parler les langues nationales au premier rang desquelles le lingala. Le régime mobutiste a constitué cette correspondance et pour bon nombre des migrants congolais interrogés, la réponse était positive à l'instar de Matthieu qui doute de la nationalité des Banyamulenge « étant donné qu'un Congolais qui vient fraichement du Congo et qui aura des difficultés à s'intégrer à d'autres Congolais [à Nairobi], car il ne sait pas parler la langue congolaise, l'une des langues que les Congolais parlent, mais lui il parle la langue rwandaise, le kinyarwanda ». Affiliant leur identité linguistique à un extérieur (rwandais), les Banyamulenge selon Matthieu ne peuvent être reconnus ce qui les exclue inexorablement du groupe national reformé à Nairobi. En outre, cette situation constitue, in fine, pour les migrants congolais interrogés, une preuve supplémentaire de la non-congolité des Banyamulenge. Même s'il existe une vision partagée, au sein d'une cohorte composée de Baswahili et de Kinois, excluant les Banyamulenge d'une pleine appartenance à la nation congolaise, les fractures régionales entre Est et Ouest demeurent toutefois saillantes. Elles sont particulièrement visibles à travers les identités régionalo-linguistiques construisant les catégories de Kinois et de Baswahili.

En effet, à Nairobi, la situation des identités nationales et régionales se retrouve configurée par un nouvel équilibre. Alors que le lingala est auréolé d'un prestige certain et s'est constitué par le haut en langue des identités nationales congolaises et donc le marqueur, dans les représentations, du profil type et exporté du citoyen congolais, le groupe des Kinois se retrouve en minorité numérique au sein de l'échantillon. A contrario, marginalisés lors du régime mobutiste et malgré un essai de kiswahilisation du nouveau régime qui n'a pas changé en profondeur le statut d'infériorité du kiswahili vis-à-vis du lingala, les Baswahili rencontrés sont dans une situation favorable dans la mesure où ils rapportent majoritairement une insertion dans la ville relativement facilitée. En effet, en supériorité numérique, ils

s'insèrent plus facilement grâce au partage du kiswahili et d'une appartenance commune à une vaste aire culturelle swahilie leur permettant d'avoir accès à certaines ressources.

Cette situation qui s'ajoute aux divisions politiques historiques peut mener d'une part à un repli sur les identités régionales constitutives aux côtés des identités nationales des identités collectives façonnés par la condition diasporique. D'autre part, elle peut conduire au développement de communautés d'appartenance plus rigides en situation migratoire. Cette situation est au cœur de différenciations majeures au sein du groupe qui entraînent des difficultés à se réunir politiquement et à faire valoir ses intérêts en tant que groupe comme on le verra dans la suite de la réflexion. Il faut néanmoins ne pas perdre de vue que ces communautés d'appartenance à fondement régionalo- linguistique sont elles-mêmes traversées aux échelles individuelles par d'autres différenciations sociales : genre, classe, âge, groupe ethnique, etc., qui peuvent entrer en conflit avec cette identité collective, ce qui rappelle la nature multicomposite des constructions identitaires notamment en situation migratoire où les ordonnancements sociaux se retrouvent bouleversés.

L'une des principales divisions observées est le fait que ces catégories ne se côtoient pas. En effet, quand j'interrogeais les migrants congolais sur leur sociabilité au sein du groupe national congolais, certains ont mentionné fréquenter peu de Congolais en raison d'un manque de confiance et/ou d'une peur de stigmatisation. Cette dernière situation se reflétait dans les choix résidentiels et les lieux de socialisation avec des stratégies d'évitement de quartiers connus pour être des lieux de centralité migrante congolaise tels qu'Umoja. Toutefois, beaucoup ont justifié ces stratégies d'évitement par une certaine préférence d'abord pour les individus issus de la même ville, voire sous-région qu'ils soient Kinois ou Baswahili. En d'autres termes, Kinois et Baswahili ne se fréquentaient pas socialement. Chacun demeurait de son côté. Olivier, par exemple, originaire de Kinshasa, s'est étonné au point de trouver cela « bizarre » que Kinois et Baswahili ne se fréquentaient pas. Ce, même dans l'espace de l'église. Les églises que j'ai fréquentées lors de mes séjours de recherche bien que se caractérisant par une certaine inclusivité reflétaient ces fractures régionales. L'audience de l'église RCPN d'Hurlingham par exemple était une audience essentiellement kinoise quand celle de Koinange était Baswahili. Toutefois, il convient de noter que dans les deux églises la langue des prêches était le français avec une traduction en anglais ou kiswahili reflétant la volonté d'un ancrage local. Quant aux Banyamulenge, ils ont leur propre église, ce qui était jugé négativement par les autres migrants congolais comme une preuve de leur communautarisme.

À Berlin, l'analyse de Su (2017, 2022) sur les migrants vietnamiens constate cette même fracture régionale construisant les catégories de « *northerner* » (migrants du Nord) et « *southerner* » (migrants du Sud). Elle démontre que ces catégories sont issues avant tout de fractures politiques qui se sont reproduites transnationalement : celle d'une frontière rigide entre communiste et anticommuniste, édifiée pendant la guerre froide, et de flux migratoire distincts (migrations de travail versus migrations forcées) dans des contextes de réceptions allemands divergents. Su (2022) me, par exemple, en exergue la manière dont ces catégories politiques distinctes, ne se côtoient pas sauf dans l'espace spirituel de la pagode et dont elles « performent » l'appartenance à la nation de manière compétitive. Ces tensions entre catégories politiquement et historiquement construites sont également visibles dans des discours d'exclusion d'appartenance à la nation qui peuvent être particulièrement

hostiles, notamment des southerners vis-à-vis des « *northerner* ». In fine, les divisions qu'elle observe dans « l'ici » berlinois sont ainsi intimement liées aux politiques de construction nationale du Vietnam et aux difficultés du projet ethnonational fracturé par les divisions politiques.

Dans une situation similaire à celle décrite par Su (2022), les tensions dans « l'ici » nairobien entre des catégories historiquement et politiquement construites de Baswahili et Kinois sont particulièrement palpables dans les discours. De part et d'autre de ces groupes, des représentations négatives et stéréotypées affleuraient. Comme le souligne Vinunga (2022), les conflits identitaires sont « *in general, a result of interactions between the attitudes and characteristics and the responses of the receiving country* ». En effet, les identités fluides et dépendantes du contexte d'interactions en ce qu'elles sont « s*haped by social interactions in and outside ethnic boundary* » (Banton, 2008). C'est ainsi l'ici nairobien, le contexte spécifique de la situation migratoire qui détermine la nature particulière de ces tensions, le maintien et la rigidification en quelque sorte des identités régionales façonnant des communautés d'appartenance qui au mieux ne se côtoient guère et au pire peuvent être antagonistes.

La situation migratoire a un rôle de premier plan dans la manière dont elle révèle ces représentations du citoyen congolais affilié à une identité régionale précise, kinoise, qui on l'a vu est ambivalente. Cela peut entraîner des tensions. Les identités kinoises à partir desquelles sont perçus par la société d'accueil les Congolais induisent des formes de distance de la part des Baswahili qui ne se reconnaissent pas dans ces représentations figées et les réifications accolées aux Kinois, censés représenter le citoyen congolais légitime. C'est ce que reconnaît Matthieu qui milite pour rassembler toute la communauté congolaise, autour d'un projet politique commun en tant que vice-président du comité de la diaspora. Il met en évidence la manière dont les Kényans ont tendance à associer tous les Congolais aux Kinois, ce qui tend à invisibiliser le statut des Baswahili et leur appartenance aux identités régionales :

> *« Nous tous quand on est arrivé ici, on nous considère que nous arrivons de Kinshasa alors que c'est totalement différent. Le Congo a beaucoup de provinces, mais les gens pensent qu'on est des kinois ».*

Cette association de tous les Congolais à une identité hégémonique, une identité d'abord régionale, mais qui est parvenu au statut d'identité nationale, constitue une forme d'injustice et de frustration pour les Baswahili à l'instar de Matthieu, car celle-ci peut d'une part être perçue négativement en ville et d'autre part cela invisible d'autres façons d'être congolais. Cette situation faisant fi de la diversité culturelle du pays peut raviver des fractures au sein du groupe et provoquer des formes de discours de distanciation vis-à-vis de ces formes d'association. En effet, en réaction, il se distingue de cette forme d'homogénéisation d'une identité nationale hégémonique en opérant des formes de distanciation et de dénigrement en caractérisant les Kinois comme « des personnes très compliquées » alors qu'a contrario il considère les kényans comme « des personnes aimables » dont il apprécie particulièrement « leur façon de parler swahili » et leur comportement modeste auxquels il s'associe. On peut aussi comprendre ces formes de distanciation comme un moyen de faciliter et légitimer son insertion, ce qui peut impliquer de raviver des tensions et des fractures intra-groupe à partir de la constitution de communautés d'appartenance distinctes et relativement étanches (Su, 2017).

En effet, les groupes se constituent par la création de « frontières symboliques » entraînant la mise à distance des Autres. Les fortes identités régionales observées à Nairobi émanent ainsi d'un construit éminemment politique et social. À l'image de l'analyse de Su (2017) qui montre l'investissement de différences culturelles fondamentales entre les catégories de « *northerner* » et « *southerner* » par les acteurs, l'autrice avance que la naturalisation de ces différences culturelles par les migrants vietnamiens sert surtout de prétexte afin de cacher la dimension profondément politique de ces fractures. En effet, elles s'établissent de la part des « *southerner* », des réfugiés qui ont joui d'un contexte de réception plus favorable comme un moyen de préserver « le narratif de migrants méritants et de citoyens bien intégrés » à la société allemande afin de se distinguer des « *northerner* » qui ont connu une trajectoire migratoire différente (Bosch et Su, 2021).

La position du lingala constitutive de l'identité régionale des Kinois fonctionne alors de manière très ambiguë oscillant entre une certaine minorisation du fait de l'altérité ethnique qu'elle engage dans l'espace public (engageant des pratiques de stigmatisation dans l'espace public du fait de l'altérité ethnique, faible présence dans la ville contrairement aux baswahili) et de supériorité (position comme marqueur de l'identité nationale vis-à-vis d'autres identités régionalo-linguistiques comme celle des baswahili). En effet, elle produit une certaine distance vis-à-vis de la société d'accueil en rendant visible l'altérité ethnique congolaise qui se déploie en une figure réifiée dans l'espace public. Mais à l'intérieur du groupe, la suprématie régionale fondée sur le lingala au moment de la période de construction nationale qu'a été l'identité nationale a eu pour conséquence une certaine marginalisation des autres identités régionales bien que reconnues officiellement dans le cadre d'un pays pluriethnique, elles ne sont pas au même niveau d'incorporation à une identité nationale que sont les identités régionales et linguistiques affiliées au lingala et aux populations de la capitale. La situation migratoire et la condition diasporique ont donc un rôle majeur dans les contradictions observées du redéploiement d'une identité nationale congolaise fracturée et inachevée puisqu'elles mettent au jour ces contradictions internes dans les discours, les représentations et les pratiques à travers la mise en concurrence de deux communautés imaginées. En révélant les fractures existantes, elle montre les difficultés de constitution du groupe malgré toutes les formes de construction d'une identité collective valorisée reposant sur l'investissement de l'identité nationale et d'une identité collective ethnoculturelle.

Cette construction stéréotypée du Congolais dans les représentations locales est au cœur des divisions opérantes entre Kinois et Baswahili, sur ce que peut signifier être congolais. Twig m'avoue, par exemple, ne pas souhaiter faire l'effort d'apprendre le kiswahili, car il s'exprime en anglais avec son entourage professionnel kényan et essentiellement en lingala dans son réseau de sociabilité constitué exclusivement de locuteurs du lingala. Il souligne également son absence de fréquentations de Baswahili. Il explique cette situation par une division « banale » entre capitale et province où les Baswahili « seraient complexés » par le pouvoir symbolique des « gens de la capitale », ce qui empêcherait toute éventuelle rencontre. Bien qu'il reconnaisse une certaine unité culturelle autour du partage d'une identité nationale « ça [les divisions] reste dans la tête, mais on est tous congolais » malgré ces différences culturelles pouvant causer des fractures. Toutefois, les propos de Twig sont particulièrement intéressants pour comprendre le rôle donné à la société d'accueil dans la revitalisation de ces tensions. Il met en exergue le rôle clé joué par la situation migratoire et le contexte kényan spécifique dans la réactivation de ces fractures identitaires à fondement régional. En effet, il rapproche

culturellement les baswahili des kényans « Ils ont presque la même culture, ils parlent bien swahili donc ils s'adaptent facilement », construits ethniquement comme Autre (par exemple par la façon de s'habiller) ce qui tend à mettre en exergue le fait que selon lui le véritable citoyen congolais serait davantage constitué par le Kinois et locuteur du lingala. Le pouvoir de cette culture kinoise devenue un véritable trait culturel congolais va jusqu'à influencer des membres de la société d'accueil selon Twig :

> *« il y a une tribu, ce sont des jahluo qui sont comme des congolais. Parmi les tribus qui aiment la rumba congolaise, tu vas trouver les jahluo. Ils aiment bien s'habiller aussi comme les congolais. »*

Les Jahluo sont un groupe ethnique à cheval entre plusieurs pays d'Afrique de l'Est (Kenya, Ouganda, Soudan du Sud) et se situent au contact de l'aire swahilie, ce qui instaure une certaine ambiguïté dans les propos de Twig. Néanmoins, il est crucial de souligner qu'ils représentent un groupe ethnique important de l'espace urbain nairobien. C'est ce caractère qui peut les rapprocher de la représentation des Congolais dans la capitale kényane. En effet, être Congolais est affilié à des marqueurs culturels issues des cultures citadines de la capitale à savoir la sapologie, la rumba rejouant des fractures issues des ambiguïtés et des choix opérés dans la construction nationale qui s'est fondée sur une mise en valeur ethnique et régionale privilégiant les Kinois au détriment des autres identités régionales. Ce, malgré une construction selon un critère civique liée au partage de la nationalité congolaise. La société d'accueil a, en quelque sorte, le rôle de mesure de la congolité des migrants. Les propos de Twig, qui rejoignent des conversations informelles que j'ai eues avec d'autres migrants, soulignent que les normes comportementales (une certaine exubérance, un soin porté à l'habillement) et les goûts des Jahluo sont davantage affiliés aux normes kinoises que celle des Baswahili, car les normes kinoises fonctionneraient comme un marqueur de l'identité nationale congolaise ce qui ferait que les « Jahluo aiment bien s'habiller aussi » non pas simplement comme les Kinois, mais finalement « comme les Congolais ».

Dans le chapitre précédent, j'avais mis en lumière que l'une des frontières du groupe établi avec la société d'accueil concernait certaines normes comportementales jugées répulsives, notamment l'individualisme, une trop grande modestie. Cette même ligne de différenciation comportementale est cette fois-ci utilisée dans les discours pour construire des fractures internes au groupe national entre les catégories de Kinois et de Baswahili. Dans cette perspective, les Kinois seraient la véritable représentation des Congolais et par extension du groupe congolais, car ils seraient plus ouverts et solidaires a contrario des Baswahili qui seraient plus affiliés aux normes morales et culturelles locales. Néanmoins, je verrai, dans la suite de mon argumentation, la manière dont les Baswahili se positionnent moralement en tant qu'acteurs privilégiés et incontournables de l'avenir du pays.

5.2.3 — Être baswahili et locuteur du kiswahili en situation migratoire, est-ce être plus à même de réussir à construire le futur politique du pays ?

Le premier marqueur identitaire des baswahili est leur marqueur linguistique, autrement dit leur maîtrise du kiswahili. En effet, le kiswahili congolais se manifeste par une très grande diversité. Cette vitalité, ces différences dans le kiswahili permettent de mettre en lumière cet adage de Alphonse Lenselaer dans l'introduction de son Dictionnaire swahili-français rapporté par Malu Malu, 2006 : « les gens du Maniema disent en effet : le kiswahili ni nyama ya tembo : kila mtu anachumia pake » (le kiswahili ressemble à de la viande d'éléphant : chacun se taille son morceau). Cette expression traduit bien la diversité des réappropriations locales de cette langue véhiculaire. Néanmoins, ce qui est intéressant à souligner c'est que dans le contexte nairobien, confronté au kiswahili kényan, le kiswahili congolais présentant pourtant des accents multiples, un vocabulaire et une manière de parler distincte s'unifie et devient un marqueur fort ethnolinguistique. Celle-ci fracture le groupe et est au fondement de la création d'une communauté d'appartenance Baswahili modelée par la situation migratoire qui se distingue d'une part du kiswahili kényan, mais aussi des cultures de l'Ouest matérialisé par l'usage du lingala.

Cette identité baswahili se fonde également sur des enjeux moraux et est liée à une certaine éthique qui fonde sur une base symbolique l'appartenance à la communauté d'appartenance Baswahili. Il s'agissait dès lors de magnifier dans les discours les normes éducatives conservatrices qui garantissaient une bonne conduite morale et qui se différenciaient des normes morales et culturelles de l'Ouest ainsi que des normes de la société d'accueil jugées laxistes. L'objet de cette partie repose sur des éléments qui ont été particulièrement soulignés portant sur un imaginaire politique. En effet, ces bonnes morales des baswahili étaient perçues comme celles qui pouvaient garantir dans un futur idéalisé la bonne gouvernance et une construction nationale fondée sur un projet commun de développement. En cela, le citoyen congolais Baswahili se constituait, dans les entretiens, parmi les personnes les plus à même de prendre à bras le corps le futur du pays et de constituer un véritable projet national fondé sur les identités régionales de l'est qui devrait par la suite se diffuser dans le pays.

Yan par exemple expose cet enjeu éthique, cette morale comme critère de différenciation majeure avec les Kinois et les individus qui y sont associés, ce qui mettait les baswahili dans une situation de supériorité morale. Dans notre conversation portant sur les difficultés d'organisation de l'association d'étudiants dans laquelle il est bénévole, il met en avant la valorisation de normes morales régionales, mais aussi ethniques — en tant que Hemba, un groupe ethnique de la région du Katanga, au sud-est de la RDC, dont il est issu — pour expliquer son engagement auprès de la communauté des étudiants congolais de Nairobi. Cette éthique de la solidarité, du dévouement à la communauté s'oppose à une éthique répulsive, celle d'un autre acteur affilié aux « Kinois », Agapé, qui a essayé d'usurper la fonction de président des associations étudiantes congolaises pour son gain personnel selon des machinations politiques qui sont rentrées dans les modes et les pratiques de gouvernance du pays (N'Sakila, 2013). Yan explique son rôle et l'aide qu'il procure sur son temps libre aux étudiants comme faisant partie intégrante non pas seulement de son identité régionale, mais surtout de son identité ethnique « les Hemba sont comme ça ». Il s'oppose aux agissements d'Agapé qui profite de sa position

pour soutirer de l'argent (entre 30 et 50 USD) aux étudiants pour un service qui devrait être gratuit. Il explique cette absence d'éthique par la provenance et l'identité régionale d'Agapé. Il est intéressant de noter que la personne faisant manque de solidarité envers les étudiants, selon les propos de Yan, n'est pas kinoise, mais de Kisangani, une ville importante du centre du pays et en situation de contact entre différents mondes linguistiques. Selon Yan, elle s'éloigne toutefois moralement de la frontière orientale et les comportements répulsifs et essentialisés de ses habitants — où « l'éthique est vraiment négligée » — sont affiliés à ceux des Kinois (« Agapé vient de Kisangani et avec les Kinois c'est presque les mêmes »).

Cette situation montre les multiples divisions régionales et identitaires réappropriées et réinvesties symboliquement par les migrants rencontrés établissant des lignes de différenciations internes en prenant l'identité kinoise comme valeur de mesure. Pour Yan, il ne s'agit pas simplement d'un choix individuel, mais il l'associe à une identité régionale kinoise qui s'oppose à son éthique de Baswahili et de hemba fondée sur la solidarité envers le groupe national représenté en les personnes des étudiants, le respect des aînés, ne pas chercher à profiter des autres, une ouverture au monde, etc. La situation migratoire impliquant des logiques de reformation du groupe, de solidarité afin de faciliter l'insertion et l'adaptation au nouvel environnement nairobien apparaît dès lors comme un espace privilégié d'observation de ces fractures (régionales) qui sont davantage comme on l'a vu avec les Banyamulenge des fractures profondément politiques et liées au processus de construction nationale du Congo. Au cœur de ces fractures régionales sont les dynamiques de réification que construisent les migrants congolais dans leurs discours et représentations (Su, 2022 ; Malu Malu, 2006). En effet, dans les entretiens menés, les migrants congolais avaient tendance à naturaliser des comportements jugés répréhensibles en fonction des origines régionales et faisaient montre d'une vision fixiste des identités. La (re)formation du groupe congolais à Nairobi est ainsi traversée de fractures, de frontières qui se maintiennent, se reproduisent et se reconfigurent dans un nouvel environnement amenant une compréhension différenciée du rapport à la nation. En effet, cela va construire de part et d'autre de la frontière des légitimités d'appartenance à la nation congolaise comme plus fortes en fonction des situations sociales et de la situation d'interaction. In fine, cette situation, reposant sur un manque de confiance entre communautés d'appartenance (construites dans les discours, les pratiques de sociabilité, les représentations, etc.), fragilise la constitution de groupe reposant sur des solidarités, la convivialité et des identités collectives faisant sens pour les acteurs.

Elie, l'aventurier que j'avais présenté lors du premier chapitre, revient sur les bonnes mœurs affilées à l'identité baswahili qui peuvent être le moyen de construire un nouveau projet politique congolais. Celui-ci doit se reposer par les apports des Baswahili et la mise à distance des Kinois compte tenu de « leur mauvaise moralité » et de la responsabilité de l'État central kinois dans la situation politique actuelle. C'est à Eudes que je dois la rencontre d'Elie. Il réside également à Umoja Market avec sa femme et ses enfants. Au moment où je le rencontre, il dit se débrouiller à travers la gestion d'un petit commerce de livraisons de produits congolais par WhatsApp qui fonctionne par le bouche- à- oreille. Je le rejoins à son domicile qui se situe à quelques pâtés de maisons de celui d'Eudes dans lequel il m'avait lui-même accueilli. Notre conversation porte essentiellement sur sa trajectoire migratoire. Avant d'arriver au Kenya, il avait déjà beaucoup voyagé exclusivement à l'est notamment dans le nord Kivu qu'il me dit avoir parcouru de « Goma à Bunia ». Il exprime d'ailleurs une nette

préférence pour la vie à l'est. En effet, « même s'il n'est jamais allé à Kinshasa », il n'en éprouve aucun désir. Ce commentaire induit un fossé entre les représentations et l'expérience vécue d'Elie et met en lumière les effets du discours. Le nord Kivu est présenté comme le lieu de ses attaches, de son identité, mais aussi d'un espace de valeurs et d'une moralité supérieure comparativement à Kinshasa « qui ne l'intéresse pas » et qui apparaît davantage comme un lieu répulsif « où il n'y a pas une bonne moralité ». En outre, cette défiance vis-à-vis de la capitale, dans laquelle il n'enverrait pas sa famille s'il devenait président hypothétiquement, reflète des frustrations plus larges concernant la gouvernance et la centralisation du pouvoir, particulièrement en tant que Baswahili issu d'un groupe marginalisé sous Mobutu.

Tout comme Matthieu précédemment et beaucoup des Baswahili interrogés à propos des Kinois, il établit une différence de comportements entre Kinois et Baswahili qu'il affilie aux identités régionales. Celle-ci est particulièrement visible dans la conduite de l'éducation des enfants. La question de l'éducation des enfants est un véritable enjeu qui représente bien les tensions régionales. Selon Matthieu, « la mentalité au niveau de Kinshasa », la capitale, est conçue comme un lieu de perdition morale et à ce titre ne constitue pas un environnement propice pour élever des enfants a contrario de l'Est du pays où la bonne conduite et la bonne morale sont des principes valorisés. Ce, malgré la forte insécurité liée au conflit. Cette situation va au-delà d'une opposition discursive classique entre capitale et province puisqu'Elie mentionne également les différences culturelles des habitants de Lubumbashi, l'une des grandes villes de l'Est. Cette vision met en lumière d'une part l'importance de prendre en compte la diversité culturelle du pays dans le façonnement de ses identités et d'autre part une vision fragmentée de la RDC où les identités régionales sont fortement stéréotypées dans le discours d'Elie ce qui met en évidence aux côtés d'autres « l'attachement que chacun porte à sa région » (Malu Malu, 2006 : 57). Ces stéréotypes s'appliquent également aux Nord Kivutiens puisqu'Elie reconnaît qu'ils sont construits par des représentations extérieures : « Je sais que certains nous qualifient que nous, nous sommes les plus reculés du monde », mais ce jugement de valeur est infirmé, selon lui, par leur meilleure éducation. Finalement, le discours d'Elie met en exergue les complexités des perceptions régionales et la nature intrinsèquement contestée et conflictuelle de la construction nationale et des identités nationales congolaises. Même si peu, à l'exception de Dovis qui s'interroge sur la signification réelle du fait d'être congolais en ce qu'il s'agit foncièrement d'une construction politique, à la fois coloniale et postcoloniale, ont remis en cause l'existence même d'une identité nationale congolaise, beaucoup ont toutefois exprimé des représentations antagonistes de ce que pouvait signifier « être congolais » en se fondant sur l'investissement des identités locales et régionales perçues parfois de manière antagoniste.

Par ailleurs, ce qui est particulièrement intéressant dans le discours d'Elie est la manière dont il s'adonne à des logiques d'inversion. En effet, l'enjeu du développement s'accole à de nouvelles formes d'identités nationales fondées sur une morale baswahili, car les identités nationales hégémoniques de l'Ouest sont associées à la corruption. Même s'il reconnait les avantages de l'ouverture à l'extérieur qu'ont les Kinois, car « ils sont connectés sur le monde extérieur » a contrario du nord Kivu où ceux de l'intérieur « sont engloutis comme dans un œuf ». Constituant une sorte de matrice non corrompue, le discours d'Elie insiste sur la supériorité morale des nord kivutiens, ce qui

peut avoir des conséquences politiques pour l'avenir du pays notamment en ce qui concerne les enjeux de corruption, de gouvernance et donc de développement :

> « *La majorité est toujours loyale. Sur le plan social un enfant du nord kivu, les corrompre ce n'est pas facile alors que c'est la corruption qui ronge la société. Par exemple nos soeurs et frères qui vivent de l'autre côté, vous pouvez facilement les corrompre. Pour eux ce n'est pas un grand problème mais pour nous, on se réserve.*»

L'exemple de la corruption reflète les différenciations régionales qui remettent en cause une construction nationale fondée davantage sur les cultures citadines de la capitale plutôt que par une incorporation égalitaire des différentes sensibilités identitaires notamment régionales et donc d'une véritable identité nationale civique et non pas ethnique.

Depuis son accession à l'indépendance, le Congo a été marqué par la crise. L'absence d'un véritable consensus national et d'efforts de réconciliation couplé à la mise en place du régime de Mobutu, la mauvaise gouvernance fondée sur la mise à disposition des ressources de l'État en des gains personnels ont mené à la déliquescence de l'État. La corruption endémique fondée sur la politique du ventre et une réappropriation de la sorcellerie pour faire sens de la situation de déliquescence de l'État est ainsi entrée dans les mœurs depuis le plus petit fonctionnaire au plus haut rang de l'État (De Boeck, 2014). Beaucoup des migrants congolais comme Elie discutant de la politique du pays ont mentionné la corruption comme le fléau majeur du pays. Le salut du pays venant de la lutte contre la corruption. Ainsi, les propos d'Elie sont particulièrement intéressants dans ce contexte puisqu'il établit une différenciation entre les enfants de l'Est — et du Kivu plus spécifiquement — incorruptibles et donc qui seront des atouts pour (re) construire politiquement le pays et la nation sur un projet politique commun de développement économique et social a contrario des Kinois, « nos sœurs et frères qui vivent de l'autre côté » qui sont facilement corruptibles et donc responsables — selon lui — en partie des difficultés de gouvernance du pays.

Ces propos d'Elie montrent bien que les fractures régionales, les tensions qui se reproduisent en migration par des formations de communautés d'appartenance et de sociabilité distinctes, par des discours de distanciation pouvant être hostiles, ne sont pas « accidentelles ou liée à la perception de différences culturelles, mais sont profondément des différenciations politiques » (Su, 2017). Celles-ci sont intimement liées aux ambiguïtés de la construction nationale de la société d'origine, mais aussi sur des projections sur l'avenir du pays où des Baswahili, à l'instar d'Elie, Yan, Mattieu, émettent un appel à incorporer mieux les identités régionales dans la construction d'une nouvelle identité nationale portant sur des conduites morales et culturelles supérieures dont les baswahili doivent être l'exemple et le fer de lance (Su, 2017). Ces fractures sont aussi fonction d'une certaine marginalisation politique des baswahili dans le projet national que le régime de Kabila père, considéré pour beaucoup comme un étranger, et les gouvernements successifs n'ont pas tout à fait permis de remettre en cause, car l'État central se situe encore à Kinshasa.

C'est la situation migratoire et les vulnérabilités qu'elle construit qui œuvrent au maintien et à la reconfiguration de ces frontières qui sont aussi le témoin de l'inachèvement d'une construction nationale qui s'est construite davantage, malgré les essais politiques d'une construction nationale à travers l'idéologie de l'authenticité, sur une politique du diviser pour mieux régner reposant sur l'octroi

de privilèges et d'avantages selon une base régionale et ethnique (Nzongola-Ntalaja, 2002 ; N'Sakila, 2013). Ce qu'on observe ainsi à Nairobi est donc la contradiction de ce projet politique d'une construction nationale civique qui fut davantage une construction nationale ethnique. Les présidences des deux Kabila ne sont pas venues renverser fondamentalement cet état de fait et ont plutôt vu un renversement de la balance selon une ligne ethnique et régionale inscrivant dans le cœur de la fabrique nationale et de la pratique politique ce jeu de faveurs selon des divisions identitaires (ethniques et régionales) qu'on peut observer aujourd'hui dans les discours et représentations des Baswahili et des Kinois à Nairobi.

5.3 — Les fractures du groupe national congolais à l'aune du comité de la diaspora : une communauté politique impossible ?

5.3.1 — Le comité de la diaspora, une association qui ambitionnait de représenter la diaspora congolaise dans sa diversité

Dans le développement précédent, j'avais mis en lumière les fractures politiques qui traversent le très hétérogène groupe national congolais reformé à Nairobi. Dans ce contexte, on peut se demander dans quelle mesure les migrants congolais parviennent à s'organiser politiquement pour défendre leurs intérêts en tant que groupe national. En effet, les associations politiques en contexte migratoire sont un enjeu important, car ce type d'organisations permet d'une part de connecter le « foyer » à « l'ici » dans leur fonction de pont transnational et d'autre part d'accompagner et de faciliter l'insertion dans la société d'accueil (Sardinha, 2005).

Mon protocole d'entretien prévoyait un moment de discussion autour de la question associative. Ainsi, je demandais systématiquement aux enquêtés s'ils appartenaient à une association de migrants ou s'ils connaissaient l'existence de ce type d'organisations. La plupart d'entre eux ont mentionné l'existence d'associations de migrants congolais qu'elles soient professionnelles (par exemple les associations d'étudiants, d'antiquaires, etc.), liés au conflit (association de réfugiés) ou d'ordre communautaire (association ethnique comme le groupe des Nandé dont faisait partie Eudes ou des associations de villages). Kazadi, qui fait partie des migrants arrivés dans les années 1990, souligne qu'à son arrivée dans le pays, les principales organisations qui existaient étaient des organisations religieuses ou à base communautaire. Ce, « malgré une cohabitation difficile entre Congolais ». La littérature a mis en lumière que c'est la question des funérailles (le matanga en lingala) et donc l'éventuelle cotisation pour un rapatriement dans le pays qui est souvent à l'initiative de création des associations de migrants (Leservoisier, 2019). Néanmoins, comme le souligne Kazadi, ces premières organisations de migrants n'ont pas évolué en des entités de représentations politiques, d'accompagnement de l'insertion des migrants en ville compte tenu de la forte instabilité des dirigeants. En effet, les étudiants qui étaient à la tête d'organisations d'entraide entre migrants quittaient le Kenya pour poursuivre leurs études dans d'autres pays laissant les organisations sans leadership. Les pasteurs à la tête d'organisations religieuses ou d'associations de réfugiés pouvaient bénéficier de la politique du HCR de réinstallation et quitter le pays. Cette instabilité qui a encore cours aujourd'hui a

empêché l'émergence d'associations organisées, reconnues par les migrants et dotées d'un certain pouvoir matériel et symbolique.

À titre de comparaison, je peux évoquer le cas de l'association Pulaar Speaking aux États-Unis dont la forte stabilité de ses membres lui a permis de se développer : d'une association dont le souci principal était l'organisation de funérailles, elle s'est muée en une association de défense des intérêts des migrants Haalpularen de la vallée du fleuve Sénégal (Leservoisier, 2019). Cette association ethno-communautaire supranationale (les Haalpularen sont un peuple présent dans plusieurs pays d'Afrique de l'Ouest) est née dans les années 1980 dans le dessein d'accompagnement du rapatriement des corps des migrants Haalpularen dans leur pays respectif. Néanmoins, elle a évolué en s'organisant et en développant des projets d'aide et d'insertion économique destinés aux nouveaux venus (octroi d'une aide financière pour commencer un commerce par exemple). Cette association ethno-communautaire a continué à croître avec succès et à se déployer à plus grande échelle grâce à la création de nouvelles branches dans les villes états-uniennes telles que Philadelphie, Washington ou encore Columbus qui accueillent des communautés haalpularen. Leur situation offre un contrepoint intéressant pour mettre en avant la nécessité d'une stabilité des membres pour la réussite d'une association de migrants. Par ailleurs, on peut émettre l'hypothèse que c'est son caractère supranational en neutralisant les conflictualités — sans les effacer — de l'échelon national qui fut un facteur de réussite.

De plus, ce qui est particulièrement intéressant à noter dans le cadre du succès de cette association ethno-communautaire supranationale est de souligner l'enjeu identitaire et politique. En effet, outre les enjeux d'entraide, de solidarité, de facilitation d'une insertion dans les sociétés d'accueil, les associations diasporiques ont également ce rôle de pont transnational permettant la reconnaissance du groupe (formation identitaire) et de façonner identitairement par la condition diasporique à partir de la création de nouvelles normes et valeurs partagées. En ce sens, la création d'une radio communautaire de l'association Pulaar Speaking émettant dans les différentes villes a constitué un nouveau lieu de rencontre, de partage d'expériences, et de façonnement d'une identité haalpulaaren remodelée par la condition diasporique et s'affranchissant des limites étatiques (Leservoisier, 2019).

À Nairobi, bien que les débuts d'organisations aient été difficiles et marqués par une certaine instabilité, l'augmentation du nombre de migrants et les difficultés rencontrées que ce soit d'ordre économique ou administratif, les migrants congolais de la génération de Kazadi, celle des années 1990, qui sont restés dans le pays et ont une certaine expérience de celui-ci ont commencé « à faire des réunions » pour organiser l'entraide. Les migrants de cette génération ont formé un pool de cotisation pour assurer une aide ponctuelle aux nouveaux venus, mais aussi un appui administratif afin d'aider à la légalisation du séjour des exilés fuyant la Deuxième Guerre du Congo. Cela donnera par la suite naissance au début des années 2000 à une organisation qui se dit apolitique et dans laquelle j'ai pu effectuer de l'observation participante lors de mon premier séjour : le comité de la diaspora.

À la suite de mon intégration au sein du comité de la diaspora grâce à l'aide du pasteur de l'église de Koinange que je fréquentais lors de mon premier terrain, j'ai pu assister à plusieurs réunions du bureau électoral de ce comité ainsi qu'à des évènements organisés par l'association. J'ai par la suite pu m'entretenir avec la plupart des membres de ce bureau, ce qui a constitué une entrée privilégiée sur

mon terrain. Le comité de la diaspora se distinguait des autres groupements associatifs disparates par sa velléité d'une organisation à fondement national et non plus seulement communautaire. Finalement, il s'agissait davantage pour son fondateur, Jean Manki, un homme d'affaires dont la fortune aurait des origines douteuses[110] selon certains des migrants congolais d'être à la tête d'une organisation politique de représentation des intérêts de tous les migrants dépassant le seul enjeu de solidarité dans les moments de funérailles. Néanmoins, dès sa naissance en 2002, le comité de la diaspora a été marqué par la crise du fait de l'autoritarisme politique de son fondateur comme le souligne Matthieu, aujourd'hui vice-président de l'association :

> « *Personne ne pouvait rien dire. Quand tu te lèves et que tu commençais à parler, il allait envoyer les policiers chez toi. Sinon il te donnait 10 000 dollars pour que tu ne sois pas candidat, que tu ne dises rien à tout ce qu'il va faire. Il pouvait mettre 5000 USD sur la table et les gens venaient en file indienne en disant moi j'ai tel problème, moi je dois payer la maison. Il donnait ! C'était ce genre de personnes. C'est un homme qui était dans beaucoup de choses, le bois, l'or, etc., je ne sais pas comment il arrivait à avoir tout cet argent, mais c'est ce qu'il faisait* ».

En effet, ses pratiques clientélistes empêchèrent tout développement de l'association qui se contenta jusqu'à aujourd'hui (voir figure 22 ci-dessous) de l'organisation d'évènements culturels ponctuels (des « days », la fête de l'indépendance, des conférences, etc.) qui ont été construits comme des espaces symboliques de reconstruction et de performance de la nation hors des frontières nationales (Ranta et Ichijo, 2022).



Figure 22 - Une conférence organisée par une association d'étudiants congolais de Strathmore University en collaboration avec le comité de la diaspora à l'occasion des célébrations de la commémoration de l'indépendance de la RDC.

Source : Ramata N'Diaye, juin 2021

[110]Certains des enquêtés ont par exemple qualifié Manki de « frappeur » dont la fortune serait issue d'un business de « frappe », c'est-à-dire d'escroqueries autour de l'or.

Même si la littérature a mis en lumière la manière dont ces événements culturels sont importants pour les formations identitaires des communautés diasporiques, l'idée de construire un projet politique représentant les intérêts de tous les migrants dans un contexte d'importante fragmentation identitaire et politique, est resté un vœu pieu sous la présidence de Jean Manki (Su, 2022). Ainsi, loin de se développer et de se constituer en une organisation légitime, reconnue des membres de la diaspora comme un espace d'accompagnement, de réflexion, de défense de l'intérêt général et de reconnaissance politique du groupe national congolais à Nairobi, il s'agissait en premier lieu de satisfaire les ambitions personnelles d'un seul individu. Après plus de 20 ans passés à Nairobi, Jean Manki est revenu à ses affaires dans une grande ville de l'est de la RDC où il fait figure de « Grand Monsieur ».

5.3.2 — La promesse d'un projet de développement nouveau

Les années Manki ont fortement fragilisé le comité de la diaspora. Il faudra attendre 2015 et le départ de son fondateur pour que s'ouvre une nouvelle ère. Après une période de flottement, dominée par l'influence toujours importante de Jean Manki, pourtant retourné au Congo, le comité fit un essai de réorganisation et de développement d'un projet économique et politique à travers la constitution d'un nouveau bureau en 2018. Celui-ci devait assurer la direction « avec une vision de mettre ensemble tous les Congolais pour le développement » selon Matthieu. De nouveaux statuts ont été publiés. Les élections ont eu lieu en janvier 2018 et ont mis à la tête de l'organisation Ibrahim Lingo, son vice-président Kisubi, un secrétaire général David Alimasi et une secrétaire adjointe Pierrette Lugele. Chaque membre paye une cotisation mensuelle en fonction de ses moyens allant de 100 KES (0,78 USD) à 1000 KES (7, 77 USD). Ce qui est intéressant à noter est que cette réorganisation du comité s'est faite avec un très fort accent développementaliste, l'objectif principal étant d'assurer l'insertion et l'autonomie économique des migrants congolais à Nairobi.

Matthieu revient sur le nouveau projet de développement du comité de la diaspora. Le premier volet du projet de développement de ce comité de la diaspora était ainsi essentiellement économique et visait à favoriser les investissements au Congo et l'implantation dans le tissu économique du Kenya à travers des alliances avec d'autres groupes de migrants africains considérés comme culturellement proches et l'ouverture d'une chambre de commerce. Le deuxième volet était culturel avec la promotion des artistes congolais (musiciens, peintre, sculpteurs, danseurs,) qui demeurent une figure importante de la présence congolaise à Nairobi et dont les œuvres d'art étaient susceptibles d'offrir une visibilité à la diaspora et une plus-value grâce à une mise en valeur touristique. Enfin, le troisième volet était communautaire et identitaire avec l'enjeu de l'éducation des enfants et la transmission des langues congolaises avec le projet d'une école congolaise réunissant les programmes anglophones et francophones et où l'apprentissage des langues congolaises serait proposé. Il s'agissait ainsi d'un projet économique, culturel et politique visant la formation du groupe et son autonomie dans un contexte d'insécurité et de vulnérabilité économique.

Il faut noter que cet accent particulièrement développementaliste dans le discours de présentation du projet de l'association avait pour but de tourner la page de l'ère Manki en présentant une vision et des projets concrets. Il est également le fruit de la présence de plusieurs personnalités issues du secteur humanitaire et des ONG impliqués dans l'aide au développement. On peut faire

l'hypothèse que c'est le capital social de ces individus et leur identité professionnelle qui peut expliquer ce discours développementaliste, qui apparaît parfois comme un discours aseptisé.

Pour mener à bien ce projet-vitrine, l'enjeu des ressources financières et de la reconnaissance par l'État congolais et kényan pour asseoir une certaine légitimité étaient primordiaux. Les ressources financières étaient issues, selon mes informateurs, essentiellement des cotisations des adhérents. Toutefois, les informations quant à ces adhérents étaient particulièrement floues, ce qui m'empêche de conclure quant au budget de l'association. Il semblerait en filigrane que certaines des ressources de fonctionnement émanent de membres du bureau disposant de ressources financières considérables sans qu'on ne connaisse réellement l'origine de cette fortune. Néanmoins, ce qui transparaît est le fait que les ressources étaient fortement limitées, ce qui rendait ces projets difficilement réalisables. En ce qui concerne l'enjeu de reconnaissance, la période de renouveau fut également marquée par un rapprochement avec l'ambassade de la RDC au Kenya qui chapeaute désormais l'organisation. Toute décision du bureau doit ainsi être soumise à l'ambassade. Des membres de l'ambassade étaient présents aux réunions de cette association et participaient systématiquement aux évènements organisés conjointement. Le comité de la diaspora a également été reconnu officiellement par les instances gouvernementales kényanes avec l'obtention de certificats d'enregistrement émis par Sheria house, l'office d'état civil. Même si le fonctionnement du comité de la diaspora est assez fragile, marqué par des crises répétées empêchant de mettre en œuvre ce projet développementaliste, cette organisation était connue de nombreux migrants interrogés et elle présente une forme de légitimation politique du fait de la reconnaissance par les instances gouvernementales de la société d'accueil et du pays de départ. C'est le fait qu'il s'agisse d'une organisation à base nationale et non pas d'une organisation à fondement strictement communautaire ou professionnelle qui vient, dans une certaine mesure, offrir une certaine légitimité, créditer et acter la reformation politique d'un groupe national en situation diasporique malgré de nombreuses fractures. Toutefois, il faut souligner que les Banyamulenge sont absents de ce groupement associatif. Matthieu avance comme justification à ce point que je soulève leur communautarisme et l'argument d'une nationalité congolaise qu'ils usurperaient à des fins de « sortie » du continent :

> *« Les Banyamulenge sont des banyamulenge et ne peuvent pas sortir, assister ou aider quelqu'un qui n'est pas Banyamulenge. Ils n'arrivent même pas à participer à des activités que d'autres congolais, d'autres tribus peuvent organiser. Ils ont profité du nom de Banyamulenge, mais en réalité lorsqu'ils sont ici ce sont des Rwandais. Ils se font passer pour des Congolais Banyamulenge, mais en réalité ce sont des Rwandais. Ils se font passer pour des Congolais parcequ'ils savent qu'ils peuvent être acceptés facilement, d'avoir un citizenship, un visa pour un autre pays en qualité de réfugié. Donc là, ils sont ici pour une mission rien que de voyage et rien d'autre. Donc, ils ne s'intéressent pas à ce qui se passe pour la communauté, mais ils s'intéressent au voyage. Ces gens vous ne les verrez jamais s'ingérer dans la diaspora congolaise. On peut aller vers eux, mais ils ne sont pas susceptibles de venir vers vous. Ils ne sont pas dans le comité. Ils ne font même pas partie des membres de cette diaspora, car ils sont repliés sur eux. ».*

Je ne sais pas s'ils ont été conviés. Ce qui semble toutefois certain est que leur absence dans ce comité, où finalement Kinois et Baswahili étaient bien représentés, reflète bien la fracture identitaire et les exclusions politiques dont ils font l'objet qui se réactivent en migration comme je l'ai longuement développé antérieurement.

Les autorités de la RDC ont également fait montre de cet intérêt pour le potentiel des associations diasporiques. C'est en 2006 que la direction des Congolais de l'extérieur, abrité par le ministère des Affaires étrangères et de la Coopération, a été créée par arrêté ministériel. Selon l'article 6 de cet arrêté, l'une des prérogatives de cette direction est « d'aider à identifier les projets d'investissements utiles au progrès social de la République Démocratique du Congo et susceptibles de favoriser leur réinsertion future dans la société congolaise. » Cette orientation économique et développementaliste a été reprise dans le projet de développement du comité de la diaspora. Les relations de subordination et d'indépendance entre le comité de la diaspora et l'État congolais représenté par la voie de son ambassade sont particulièrement floues et ambiguës. Cela participe à ses faiblesses structurelles, aux crises internes et aux difficultés de se constituer une véritable organisation de représentation des intérêts des migrants congolais dans leur diversité.

5.3.3 — Un comité de la diaspora en crise : Une impossible communauté politique du groupe congolais à Nairobi

Les faiblesses structurelles du comité de la diaspora se manifestent particulièrement lors des crises électorales et dans une incapacité à parler à tous les Congolais qu'ils entendent représenter. Se voulant une organisation qui peut chapeauter, et servir de référence aux multiples regroupements de migrants congolais présents dans la capitale, les membres du bureau organisent des réunions d'information pour expliquer leurs projets et invitent les membres et leaders de divers autres groupements associatifs de migrants congolais. Eudes, membre de la communauté Nandé et actif dans un groupe WhatsApp de « Lingala Speakers », met en lumière un discours particulièrement flou du comité de la diaspora qui ne convainc pas. Ce, d'autant plus qu'après l'ère de Jean Manki, le comité s'est caractérisé par des crises électorales à répétition, car comme on l'a souligné précédemment être élu président vous donne accès à un certain capital social et politique :

> « *Il y a 2/3 ans on a organisé une élection de la diaspora, c'était une expérience malheureuse. J'étais là, impliqué. Je vous avais dit qu'on avait un groupe de lingala speakers. J'étais parmi les leaders de ce groupe, on nous a appelés pour participer à cette élection. C'était pour remplacer l'équipe de Jean Manki, car il n'était plus au Kenya, il a fait presque de 5 ans en dehors du Kenya et il restait président de la diaspora. On nous a appelés pour organiser les élections. La question que j'ai posée c'est : qu'est-ce que la diaspora fera pour ses membres ? Qu'est-ce qui va me pousser à adhérer à la diaspora ? Qu'est-ce qu'on va gagner ? Ils n'ont pas pu me répondre. Ils m'ont juste dit qu'ils ont des statuts qui vont tout expliquer. Moi je vais pouvoir prendre les statuts et lire, mais comment une maman qui ne sait pas lire et est dans d'autres quartiers prendra connaissance de ce statut et comprendra l'utilité de la diaspora ? Ce que vous devez commencer à prendre c'est aller expliquer aux gens ce qu'est la diaspora, et ce qu'elle peut apporter. Ils ne l'ont pas fait. Une semaine avant les élections, il y avait des candidats et chaque candidat a organisé sa propre élection. Il y avait un comité qui venait de l'ambassade pour chapeauter les élections. L'ambassade s'est placée du côté d'un candidat et l'autre candidat a lui aussi organisé ses propres élections. On a eu deux élections différentes. Il y avait l'élection d'ibrahim bilongo et ilunga où il a organisé aussi ses propres élections. (…) et il s'est fait aussi appeler président de l'autre côté.* »

Les propos d'Eudes mettent ainsi en lumière les difficultés rencontrées par le comité de la diaspora, notamment les défis de gouvernance, de transmission de son projet à ceux et celles qu'ils se disent représenter et de légitimité au sein de la communauté. En effet, le manque de communication

est particulièrement problématique, car le comité n'est pas inclusif et se rejouent ainsi des lignes de fractures en fonction de l'éducation et des conditions économiques de migrants en termes d'appartenance sociale et de niveaux de revenus. Le large public visé est donc difficilement atteignable. De plus, le manque de transparence et l'incapacité de répondre à la question des avantages de l'adhésion ne peuvent que nourrir un manque de confiance et une méfiance vis-à-vis de la chose politique qui, dans une situation post-conflit, est déjà un sujet primordial de division. Enfin, cette crise électorale décrite par Eudes met en lumière les luttes de pouvoir au sein du comité et le non-respect d'un système démocratique pouvant œuvrer à un nouveau souffle politique sur cette organisation et accompagner le succès de son développement. Les machinations politiques, les confusions, la désorganisation, le manque d'autonomie, l'influence extérieure de l'ambassade qui a choisi son propre candidat ont conduit à une importante scission et à la crise ce qui a entériné la lutte pour la légitimité de la diaspora et a contribué à le discréditer auprès des migrants congolais ayant connaissance de ces enjeux. D'ailleurs, souvent quand j'interrogeais les migrants congolais sur ce qu'ils pensaient de ce type d'organisation et du comité de la diaspora, un vocabulaire particulièrement négatif était utilisé. On soupçonnait cette organisation de vouloir surtout nourrir des intérêts individuels dans un contexte « où tout le monde veut être président » et de ne représenter personne. Ainsi ce comité de la diaspora se caractérisait par « sa faiblesse politique » et son absence de représentation malgré ses ambitions affichées de réunion de tous les Congolais.

Finalement, il apparaît que l'héritage de Jean Manki et de son exercice du pouvoir n'a pas disparu. Prendre la tête ou être dans le bureau exécutif offre un capital politique permettant une carrière, une mobilité sociale dans la société d'origine, ce qui va à l'encontre des objectifs affichés du comité qui est de représenter les intérêts des migrants congolais. C'est ce qui explique la lutte acharnée pour accéder à cette fonction. Je demande à Papa Joseph de m'expliquer la manière dont cette crise qui paralysa les activités a été résolue :

> « *ça s'est fini, car celui qui a été élu comme président de la diaspora, il a été élu chez nous comme député puis il a laissé la diaspora en l'air. C'est la raison pour laquelle on essaye encore d'organiser la diaspora et d'avoir un autre président. Au lieu d'attendre celui qui est chez nous, qui fait sa vie là-bas et qui veut encore chapeauter la communauté ici. Ce n'est pas possible que ça se passe comme ça* ».

Le président soutenu par l'ambassade, Ibrahim Lingo, a accédé à la députation d'abord provinciale puis nationale au Congo ce qui a mené à une situation cocasse où il souhaitait tout de même continuer à présider la diaspora tout en ayant quitté le Kenya. Ce, dans un contexte où il « n'avait pas fait asseoir sa politique de gestion de ce comité afin que le comité puisse voler de ses propres ailes » selon les mots de Matthieu. Pour Matthieu c'est son passage au Kenya et à la tête du comité de la diaspora qui lui a permis de réunir ce capital politique qu'il a su mobiliser par la suite comme un véritable tremplin politique pour une carrière au pays :

> « *Son passage au Kenya, parce qu'il n'avait rien d'autre qu'il pouvait exposer… sa vie il l'a passé dans l'Arabie et une autre au Kenya. Il était un fils né de milieu quelconque, mais il n'était pas vraiment influent là-bas parce qu'il était de l'équateur et ce qu'il faisait au Kenya c'est ce qui lui a donné le crédit pour que la communauté puisse lui donner le crédit* ».

En effet, en l'absence de connexion liée à sa parenté du fait de son origine territoriale dans un contexte sociopolitique où l'accès au pouvoir national et local est encore influencé par les pratiques de pouvoir clientéliste, fondée sur la parenté élargie et l'autochtonie, le passage à la tête du comité de la diaspora a pu être utilisée comme une ressource (N'Sakila, 2006). Ibrahim Ilongo n'a pas été élu dans sa province d'origine. En raison de ses origines familiales, il n'aurait pu atteindre la députation dans sa province d'origine. Néanmoins, c'est son passage à la tête du comité de la diaspora qui lui a offert ce capital politique nécessaire au lancement d'une carrière politique (N'Sakila, 2006). Le comité de la diaspora constitue aujourd'hui une ressource particulièrement prisée pour des ambitions personnelles. Matthieu lui-même[111] ne me cache pas ses ambitions après m'avoir exposé la vitrine du projet développementaliste du comité de la diaspora :

> *« Actuellement, j'ai des ambitions purement politiques que je veux faire matérialiser dans mon pays. Je considère le Kenya comme un pays qui va m'ouvrir des opportunités dans tous les sens : politiques, d'affaires. J'ai un désir de retour ».*

Néanmoins, compte tenu de ses « faiblesses politiques » structurelles et de sa manipulation à des fins d'intérêts individuels, le comité ne s'est pas constitué en une instance nationale de représentation des intérêts de tous les migrants congolais au-delà des fractures exposées.

Entretemps, Ilongo continua à assurer ses fonctions de président. En effet, celui-ci n'avait jamais voulu écrire une lettre de démission ou se mettre en disponibilité, ce qui créait un problème administratif. Comme le souligne Matthieu, « personne ne pouvait se prévaloir puisqu'il était encore en exercice ». Les relations entre Ilongo et son vice-président se sont détériorés du fait de son refus de laisser les rênes et sa mauvaise volonté ce qui a conduit à la démission du vice-président qui n'a pas réussi « à implémenter sa politique à cause des injonctions qu'il recevait du président [Ilongo] ». Ce n'est que la médiation de l'ambassade qui a permis de mettre fin à cette crise par le biais du soutien de l'organisation de nouvelles élections au mois d'août 2021.

Encadré 6 — Une organisation des élections du comité de la diaspora sous tension

À mon arrivée au printemps 2021, le comité préparait ces élections. Je participais aux réunions de la commission électorale du comité de la diaspora auxquelles le pasteur de Koinange m'avait conviée. Par la suite, le pasteur voyagea dans les provinces afin de rencontrer la diaspora congolaise et les associations congolaises présentes dans les villes comme Kisumu, Nakuru, Kakamega, Eldoret, Mombasa, etc. Il s'agissait de faire connaître le comité de la diaspora, de leur parler des élections et d'assurer la distribution des cartes électorales. Les réunions auxquelles j'ai pu participer se déroulaient sur la terrasse d'un restaurant du CBD, à Kimathi Street. Depuis, la crise ayant mené à deux présidents du fait de l'immixtion de l'ambassade, les relations étaient particulièrement tendues avec l'ambassade et elles ne participaient plus aux réunions. C'est le président de la transition Patrice qui a repris les rênes. Celui-ci se fait appeler « président » malgré la dimension temporaire de son mandat. En effet, il était réticent à l'organisation de nouvelles élections et jusqu'au bout il a tout mis en œuvre pour retarder l'échéance en espérant que les élections n'aient pas lieu.

Le rapport à l'ambassade était toujours marqué du sceau de l'ambiguïté malgré le statut d'observateur de l'ambassade. Lors d'une réunion de la commission électorale, à laquelle j'ai assisté, était discutée l'idée d'écrire

[111] Samuel, dont on a narré la trajectoire migratoire et les conditions de vie difficiles dans le quartier informel de Kayole au cours des chapitres précédents, tente lui aussi « d'être dans [le]comité » et de côtoyer son riche président de la transition qu'il connaît. En effet, c'est le gage d'accès à certaines ressources symboliques et matérielles.

une lettre directement à Kinshasa pour prévenir la direction des Congolais de l'extérieur de l'organisation d'élections en contournant l'ambassade. En effet, l'ambassade du fait de son statut pouvait influencer comme elle l'avait fait l'élection en soutenant un candidat particulier, ce qui affaiblissait l'organisation démocratique des élections. Il s'agissait ainsi pour le comité de la diaspora de reprendre du pouvoir et une certaine autonomie. Durant deux heures il a été débattu de cette idée qui pouvait détériorer fortement la relation à l'ambassade. Une solution de convenance a été trouvée en l'idée de ne pas s'adresser directement au ministre pour ne pas donner l'air de court-circuiter l'ambassade, mais de les prévenir tout de même en s'adressant au chargé d'affaires et de l'envoyer au cabinet du ministre des Affaires étrangères. L'enjeu étant celui d'une reconnaissance politique, ce qui passait par cette idée de « mettre la pression » à l'ambassade afin d'œuvrer à une prise d'indépendance du comité de la diaspora tout en faisant en sorte de ne pas perdre le soutien de l'ambassade dont le bureau avait besoin.

En outre, cette prise d'indépendance était d'autant plus importante pour Matthieu qui estime que l'ambassade ne constitue nullement une instance d'aide des migrants congolais et qu'il revenait désormais au comité de remplir ce rôle de soutien à la population congolaise de Nairobi. Les nouvelles élections n'eurent lieu finalement qu'en août 2022.

Outre ces logiques d'intérêts individuels, la faiblesse des textes administratifs facilement manipulables par un leader imposant, le comité de la diaspora souffre d'importantes divisions internes qui empêchent le développement d'une organisation unitaire représentant les intérêts des migrants congolais à partir d'une base nationale et non communautaire. D'une part, la population banyamulenge exclue comme on l'a vu dans ce chapitre de la construction nationale n'est pas associée au comité de la diaspora ce que Matthieu, mon interlocuteur privilégié dans le comité, justifie par leur communautarisme. Leur refus de les rejoindre (je ne sais pas s'ils ont été conviés) constituant selon lui la preuve de leur non congolité. On voit bien que cette association ne s'élève pas au-dessus des fractures politiques exposées. En ce qui concerne les fractures régionales, bien que le lingala et le français aient été les langues de travail des réunions malgré la présence d'au moins une moitié parmi la quinzaine de membres de la commission électorale de Baswahili, mes observations et les entretiens menés avec des membres n'ont pas mis en lumière l'existence de préférence régionale.

Toutefois, cela ne signifie pas que des divisions n'existent pas ; peut-être se matérialisent-elles autrement, ce que le temps court de l'observation participante n'a pu révéler. Le groupe des Congolais à Nairobi est segmenté du fait d'intérêts qui divergent selon des frontières politiques, des lignes de classe, de genre, les conditions de migrations. En effet, le comité de la diaspora a beaucoup de mal à intégrer les différents groupes de migrants réticents à s'intégrer dans cette organisation très politisée du fait d'intérêts divergents comme « les humanitaires", les étudiants, les "hommes d'affaires et professionnels » ou encore des organisations à base communautaire comme celle de la « tribu nande » qui « s'organisent bien mieux et font de grandes activités ». Pour Matthieu, « les plus riches peuvent être réticents à la diaspora, car ils ont peur d'être dérangés à chaque minute par les Congolais pauvres pour des services ce qui fait qu'ils se retirent. » Dans un contexte où il est attendu d'eux qu'ils prennent en charge la communauté, ce qui redessine une ligne de classe. Par ailleurs, ce manque de solidarité est aussi lié à un manque de confiance caractérisant les conséquences des conflits politiques dans des pays (Russel, 2011 ; Gusman, 2018). Ce manque de solidarité et les divisions sont, pour Papa Joseph qui remarque les réussites de communautés migrantes soudées comme les Somaliens ou encore les Éthiopiens, la cause des échecs du comité de la diaspora à véritablement s'établir :

> « *Notre communauté c'est un peu compliqué. C'est difficile de les gérer. Notre mentalité est un peu bizarre, on ne s'aime pas. Comme on est à l'étranger, on devrait être unis, soudés, mais ce n'est pas le cas* ».

L'enjeu de la confiance dans des situations post-conflit est donc primordial et peut expliquer les difficultés à créer un véritable projet politique ayant à cœur l'intérêt général et non pas les ambitions personnelles (Russel, 2011). En effet, le comité de la diaspora se disant pourtant apolitique est bel et bien une organisation très politisée.

L'histoire du comité de la diaspora est celle d'une communauté impossible à réunir du fait des importantes divisions, mais aussi des manipulations politiques au sommet de cette organisation. Alors que le comité de la diaspora avait pour vocation de fédérer ces organisations à base communautaires ou professionnelles, ses divisions politiques et fractures internes en font une organisation, qui bien que reconnue par les instances gouvernementales kényanes et congolaises, n'a pas été reconnue comme foncièrement légitime par ceux et celles à qui elles s'adresse, les migrants congolais présents à Nairobi. Le comité de la diaspora en crise, marqué par une certaine faiblesse institutionnelle et des fractures internes où des ambitions personnelles supplantent l'intérêt général ne peut ainsi se donner le rôle de leader qui pourrait chapeauter toutes ces organisations communautaires. D'autant plus que le comité de la diaspora n'a pas réussi à identifier toutes les organisations congolaises existantes ni à effectuer le recensement des migrants congolais présents sur le territoire, comme le fait le COMACO à Brazzaville[112], du fait du manque de moyens financiers et humains ce qui peut, dans une certaine mesure de nuire à sa crédibilité (Whitehouse, 2012). Il semble donc que l'organisation n'a pas les moyens des ambitions qu'elle affiche. Ce, dans un contexte où comme le souligne Papa Joseph à l'été au moment où je le rencontre « on n'a pas encore un président qui peut unifier tout le monde, qui vient avec une bonne morale que tout le monde peut saisir et connaître qu'il faut être dans la communauté. »

On saisit ainsi, par l'impossibilité de se réunir politiquement, que le groupe des migrants congolais (re)formé à Nairobi est davantage un groupe symbolique, à l'existence temporaire, incertaine, dépendante de la situation sociale. Le groupe se constitue par rapport à l'Autre pour faire sens de l'expérience de minorisation et de l'insécurité culturelle liées à la confrontation à un nouvel environnement. C'est donc un groupe politique circonstanciel qui se forme dans la réaction. Néanmoins, l'existence de nombreuses fractures internes liées à l'histoire sociopolitique de la société d'origine, à la construction de la méfiance et aux conditions de migration entraîne l'émergence de micro-communautés contestées et aux intérêts divergents qui peuvent entrer en compétition pour l'accès à certaines ressources.

[112] Whitehouse (2012), dans son étude sur les Maliens du Congo-Brazzaville, montre que le gouvernement malien a compris l'importance de la prise en compte de ses citoyens à l'extérieur du fait de leur potentiel en matière de développement. Ce, à travers plusieurs institutions, dont le Haut Conseil des Maliens de l'Extérieur (HCME). Il s'agit d'une organisation de la société civile qui est officiellement détachée du gouvernement malien même s'il travaille en étroite collaboration avec le gouvernement malien. Le siège est à Bamako, mais le HCME possède plusieurs représentations dans des pays récepteurs de migrants maliens, notamment à Brazzaville où le HCME est connu sous le nom de la Communauté Malienne du Congo (COMACO). COMACO est ensuite subdivisé en 6 associations en fonction de la région d'origine administrative. Ces associations sont tournées vers l'insertion économique en ce qu'elle fonctionne comme des organismes de crédit assurant un filet de sécurité sociale aux migrants en cas de coup dur. En période électorale au Mali, elles permettent un recensement de la population malienne même s'il s'agit d'une prérogative de l'État.

Conclusion du chapitre 5

Ce chapitre a montré que malgré la création de frontières externes permettant la construction et la distinction vis-à-vis de l'Autre kenyan, mais aussi d'autres présences étrangères, africaines notamment, le groupe ainsi reconstruit est un groupe fracturé par de nombreuses divisions internes : ethniques, politiques, régionales, de classe, de genre, mais aussi du fait des conditions de la migration. Ces divisions sont des divisions préexistantes au sein de la société d'origine qui ont traversé les frontières en se restructurant. En effet, les lignes de divisions internes à la société d'origine se reconfigurent, se réactivent en se rigidifiant du fait des vulnérabilités produites par la condition migratoire de « l'ici » nairobien.

Les migrants congolais à Nairobi reproduisent une certaine idée de la nation congolaise. Celle-ci est ambivalente puisqu'elle repose sur ses réussites en termes de construction d'une identité nationale qui est le fondement de la reconstruction du groupe national congolais à Nairobi. Toutefois, la reformation de ce groupe révèle également les échecs de la construction d'une identité nationale du fait des exclusions que cette construction nationale a produites. Hors des frontières nationales, dans un contexte de vulnérabilité et des conditions socio-économiques difficiles pour nombre des migrants congolais rencontrés, une compétition pour l'accès aux ressources naît et l'un de ses enjeux porte sur cette appartenance nationale. Ces fractures observées qui traversent le groupe sont une conséquence directe du processus inachevé et contesté qu'est la construction nationale. La diversité des nouvelles formes d'identifications tant individuelles que collectives produites par la situation migratoire révèle ainsi les subtilités et le processus en construction continu de la « congolité », du moins d'une certaine idée de cette appartenance identitaire particulière qui change selon les points de vue et les circonstances. Le groupe national congolais reformé à Nairobi est donc un groupe aux frontières floues, mouvantes, dont l'instabilité et les fractures empêchent la mobilisation politique comme le montrent les multiples échecs du comité de la diaspora à proposer un véritable projet commun qui puisse être reconnu et légitimé par les membres du groupe congolais dans sa diversité.

Dans le prochain et dernier chapitre, j'opérerai un changement d'échelle en m'intéressant à un lieu particulier représentatif des entrelacements de la condition diasporique, afin de les décrypter finement à travers l'observation d'un espace de sociabilité majeur : l'église congolaise pentecôtiste. En effet, en convoquant les notions développées par Putnam (2000 cité par Owen, 2011) de « bonding » capital, refondant culturellement le groupe et « bridging » capital, l'ancrant dans la société kenyane à partir de la formation de nouvelles identités hybrides, je montrerai le statut particulier de ce lieu producteur de différents types d'identités venant façonner et ouvrir une perspective diasporique transnationale sur ce que signifie « être congolais » à Nairobi. Les constructions identitaires au sein de l'église congolaise reflètent le mieux mon entendement de la condition diasporique et de ses manifestations à plusieurs échelles.

Chapitre 6 — L'église congolaise pentecôtiste : le micro-lieu de connexion identitaire du local au global

Introduction

Les chapitres précédents ont mis en lumière les enjeux sous-jacents des significations multiples accolées au statut de « congolais » à Nairobi que ce soit aux échelles individuelles ou collectives. En effet, ce statut identitaire — traversant les frontières — se retrouve tantôt valorisé,tantôt minorisé, contesté, enrichi, remanié, menacé, inventé par les représentations des acteurs congolais et de ceux et celles avec qui ils sont en interaction. Les perceptions parfois concurrentes au sein du groupe reformé sont elles-mêmes les fruits de situations uniques produites par la condition diasporique nairobienne et par les difficultés de la construction nationale congolaise.

Ainsi, afin de montrer de manière plus fine la complexité et le caractère foncièrement instable de ces productions identitaires au cœur de la condition diasporique congolaise à Nairobi, j'opère un changement d'échelle en m'intéressant à un microlieu particulier : l'église congolaise pentecôtiste. Lieu par excellence de rencontre de la diaspora congolaise (avec la société d'accueil) et de visibilité congolaise à Nairobi, l'église congolaise pentecôtiste eut un statut particulier dans mon enquête. En effet, elle constitua une entrée privilégiée sur mon terrain grâce à la méthode boule de neige. Les données ethnographiques sur lesquelles se fonde ce chapitre émanent principalement du travail d'observation effectué au sein de l'église RCPN d'Hurlingham sur laquelle j'ai décidé de me concentrer lors de mon deuxième terrain. Ce choix fut justifié par la taille, la diversité sociologique et une meilleure insertion de ma part dans cette église.

Ainsi, il ne s'agit pas tant d'un chapitre de sociologie des religions, qui a longtemps confisqué cet objet d'étude, mais d'un chapitre où l'église est analysée en premier lieu comme un lieu de socialisation, de construction identitaire et d'étude des rapports sociaux (Fer, 2022). La littérature académique portant sur les espaces religieux en contexte migratoire les a analysés comme des espaces refuges, des lieux de réancrage identitaire et culturel permettant de faire face aux multiples insécurités causées par le déplacement, et ce, à toutes ses étapes (Cazarin et Cossa, 2017 ; Lauterbach, 2014 ; Russel, 2011 ; Eppsteiner et Hagan, 2016). En effet, la religion et ses territoires connectent le « foyer à « l'ici » puisque « « *immigrants are emigrants and they carry their religion with them across borders and often use it to affirm their identity and stay connected to their homeland* » (Cazarin et Cossa, 2017). À Nairobi aussi, l'église joue ce rôle « d'enclave culturelle » pour les migrants congolais et permet une formation communautaire fondée sur la nationalité même si celle-ci demeure fragile en raison des fractures du groupe (Lyytinen, 2017).

L'argument que je développe dans ce chapitre met en lumière le fait que l'église RCPN d'Hurlingham ne constitue pas un simple lieu de production communautaire pour les migrants congolais, mais elle est un lieu privilégié d'expression de la condition diasporique. En ce sens, elle implique un

réajustement identitaire à plusieurs échelles : un ancrage territorial nairobien producteur d'hybridations culturelles, un lien symbolique et culturel avec le foyer d'origine, la projection dans une identité transnationale, l'espoir d'une migration future vers le « la-bàs » fantasmé.

Après avoir donné des éléments de contextualisation de la scène religieuse dans laquelle s'insère l'église RCPN d'Hurlingham, je m'intéresserai à la manière dont cette église constitue un micro-lieu de formation communautaire congolaise et de réancrage identitaire et culturel. Celui-ci n'est pas exempt de la reproduction de fractures internes reposant sur des identifications sociales individuelles façonnant, à leur tour, les identités collectives. Puis, j'analyserai la façon dont se déploient, au sein de l'église, les formes de convivialité et d'hybridations culturelles avec la société d'accueil traduisant à la fois les ambivalences et les ressources que la condition diasporique peut engendrer. Enfin, le dernier point de mon argumentation portera sur l'identité collective unique qui se construit dans cet espace religieux : l'identité religieuse transnationale. Connectant plusieurs espaces transnationaux par le biais de cette production identitaire symbolique, l'église RCPN d'Hurlingham s'érige en un microterritoire qui connecte le local au global en dépassant la seule affiliation nationale et ethnoculturelle. En somme, il s'agit d'une petite fenêtre ouverte sur des sociétés diverses qui permet de penser ce que signifie « être congolais » à Nairobi en l'arrimant au monde.

6.1 — La scène religieuse nairobienne

6.1.1 — Nairobi, image d'une scène religieuse plurielle dominée par le pentecôtisme

L'expression de la foi était constante dans les conversations que j'ai pu mener avec les migrants congolais ainsi que lors de conversations informelles avec des Kényans et des Kényanes. Des expressions telles que « Par la grâce de Dieu », « Dieu merci », » « si Dieu me fait grâce », ponctuaient les discours et les discussions si bien que je me suis surprise à les reprendre moi-même dans l'espace confiné et normé de l'église. Durant ces échanges au sein d'un espace très religieux, il était par ailleurs supposé naturellement par mes interlocuteurs le fait que je sois croyante même s'il ne m'a jamais été demandé frontalement mon affiliation religieuse. Cette donnée personnelle était prise comme un état de fait dans un univers structuré par la foi. Pour la plupart des migrants congolais avec lesquels je me suis entretenue, la religion constituait ainsi un pan important de leur identité au même titre que l'ethnicité, la culture, la famille, le genre ou encore la nationalité. Par exemple, ils se rendaient quasiment tous régulièrement dans leurs églises respectives le dimanche et certains, qui en avaient la possibilité, participaient assidûment aux activités organisées par celle-ci dans la semaine. Fily, un musicien qui a commencé sa carrière au sein d'églises kényanes à Mombasa, fut le seul à me confier une perte de foi. En effet, fréquentant une église pentecôtiste très populaire au Congo et au Kenya, il s'éloigna de l'institution de l'église à cause des dynamiques de pouvoir et des excès dont il fut témoin. Cependant, comme il me le confie, il demeure en lui la volonté de rester « membre de l'esprit de l'église » rappelant le réconfort social et communautaire apporté par l'église.

Quand les migrants congolais rejoignent Nairobi, ils arrivent au cœur d'une société très religieuse où la religion se met en scène. En effet, elle imprègne le paysage sonore et visuel d'une ville multiconfessionnelle. Partout, le regard est saturé d'édifices religieux. Les églises vont de la plus sommaire, composée de toits en tôle avec une petite congrégation à la « megachurch » qui peut accueillir des milliers de fidèles chaque weekend. Les mosquées anciennes et récentes traduisent l'empreinte de l'islam dans une ville et dans une société où le christianisme domine toutefois. D'ailleurs le quartier d'Eastleigh, à dominante somali, une ethnie qui pratique très majoritairement l'islam est le seul espace de la ville où on retrouve plus de mosquées que d'églises (Carrier, 2017). La migration indienne, celle des anciens travailleurs engagés du XIXème siècle rejoints par des vagues migratoires plus récentes, est aussi visible dans les nombreux temples monumentaux. Ils se situent majoritairement dans les quartiers de Westlands et de Parklands, les quartiers anciennement dévolus aux populations indiennes lors de la colonisation, et dont j'admirais les ornements sur la route me menant vers la forêt de Karura où j'avais pris l'habitude de me détendre les weekends.

Néanmoins, il convient de noter que dans ce paysage multiconfessionnel, on est d'abord saisi par l'importance du pentecôtisme. Le pentecôtisme est « un courant chrétien irradiant une vaste nébuleuse d'affiliations issues du protestantisme et se référant principalement à l'Esprit saint, dont l'effusion sur les hommes est célébrée lors de la Pentecôte » (Séraphin, 2004). Ce mouvement se caractérise par un retour aux sources, à l'église originelle et à la vie des prophètes et sa pratique est fondée principalement sur la lecture des textes de la bible et la prière (Kalombo Kapuku, 2014). De plus, l'accent est mis sur la relation directe, sans intermédiaire, entre le chrétien et Dieu grâce à la « reconnaissance de l'Esprit saint » qui permet de renaître et de sauver le chrétien (Séraphin, 2004).

Suscitant une certaine méfiance par sa « pratique expressive et démonstrative », ce mouvement chrétien, né au début du XXe siècle, se serait diffusé dans le monde depuis les États-Unis et le Brésil qui en constituent les centres (Mayrargue, 2008 ; Séraphin, 2004). La montée du pentecôtisme et de sa visibilité dans les villes africaines a été largement documentée (Mayrargue, 2008). En effet, des auteurs ont mis en lumière les développements typiquement africains ou asiatiques qui se sont dégagés de la tutelle américaine pour développer leurs propres expressions dans la mesure où le mouvement subit des recompositions locales particulièrement importantes (Mayrargue, 2008). Par exemple, Kalombo Kapuku (2014) montre que le succès de ce mouvement en Afrique réside dans les réappropriations par des diffuseurs locaux qui l'ont implanté au sein de leurs propres communautés.

Au Kenya, et en d'autres lieux, le mouvement se caractérise par « une stratégie active de conquête de l'espace public » (Michel, 2004). Me déplaçant le plus souvent à pied, j'ai été à de multiples reprises prise à partie par des hommes et des femmes prêchant la bonne parole et m'invitant dans leurs églises pentecôtistes aux sons de « *Jesus loves you* ». Dans les transports publics, les courts arrêts des bus aux stations étaient l'occasion pour des prêcheurs pentecôtistes, des femmes et des hommes, de répandre la bonne parole en nous intimant à nous usagers de nous repentir avant le jugement dernier. De nombreux prêches ainsi que des prières collectives réunissant le plus souvent une assemblée silencieuse d'une dizaine de personnes autour d'un pasteur brandissant sa bible se déroulaient dans les parcs de la capitale. Je fus témoin maintes fois de ce type d'assemblée lors de mes marches urbaines lorsque je longeais par exemple le Jevanjee Garden dans le CBD pour me

rendre sur MOI Avenue ou encore dans l'Arboretum, le jardin botanique de la ville, que je fréquentais assidûment.

Devant la place des archives nationales, dans le CBD, connue de tout nairobien qui fait figure de point de rendez-vous particulièrement prisé, les prêches étaient systématiques à tout moment de la journée. En effet, dans une ville où il n'existe quasiment pas de bancs publics, cette grande place est entourée d'un muret où on peut à la fois s'asseoir pour attendre un rendez-vous ou encore le bus qui nous mènera vers notre lieu de travail ou notre domicile. Il s'agissait d'un arrêt quasi obligatoire lors de mes marches urbaines ; une place que j'ai appris à apprécier pour son énergie et son flot ininterrompu d'individus affairés. J'ai ainsi pu observer, nichée, sur ce muret les nombreux prêches qui y avaient lieu et qui faisaient partie intégrante du paysage et de l'identité du CBD. Des hommes ou des femmes le plus souvent d'âge moyen (voir figure 23 ci-dessous), accompagnés parfois seulement de la bible ou d'un dispositif audio permettant d'amplifier la voix, habillés sobrement ; costume sombre pour les hommes, jupes et gilets longs pour les femmes, la voix cadencée, les yeux fermés parfois, faisant des aller-retour sur cette place, suscitant l'attention ou l'indifférence de l'audience assise ou en mouvements, aux côtés de personnes s'adonnant à la mendicité et autres vendeurs de rue. Ils faisaient partie du décor de cette scénographie urbaine.



Figure 23 - Prêche devant le national archives, un prêcheur bible en main

Source Ramata N'Diaye : août 2021

6.1.2 — Le pentecôtisme au Kenya et en RDC

Le Kenya, tout comme la RDC, font figure de pays africains dans lesquels le pentecôtisme est particulièrement vibrant. En effet, devenus des lieux de production et de diffusion de ce courant, on assiste à « une routinisation du pentecôtisme dans le paysage religieux » de ces deux pays (Michel, 2004 ; Kalombo Kapuku, 2014). Toutefois, cette situation est globale dans la mesure où c'est

« le courant du christianisme qui connaît l'expansion la plus rapide » dans le monde (Nyabwari et Kagema, 2014).

Au Kenya, le courant pentecôtiste connaît un véritable essor dans les années 1930 à la suite d'un « réveil » régional (The East African revival) qui s'est déployé depuis le Rwanda avant de se diffuser dans toutes les colonies voisines : le protectorat ougandais, le Tanganyika et la colonie britannique kényane (Gathogo, 2022 ; Mottier, 2017). La deuxième phase d'implantation du mouvement a lieu dans les années 1960 à la suite des missions de prédication de de T.L Osborne et de Billy Graham (« croisades de masse, séances de guérison, confessions publiques des convertis » [Gathogo, 2022]), un évangéliste américain qui devint internationalement reconnu à la fin des années 1940, ce qui entraîna des conversions massives (Gathogo, 2022 ; Nyabwari et Kagema, 2014). Aux côtés de Bill Graham, d'autres figures telles que Joe Kayo, par exemple, un Kenyan qui a fondé Deliverance Church au Kenya et en Ouganda, la Pentecostal Church de Juba au Soudan du Sud, et la Family God Churches au Zimbabwe et qui a formé de nombreux pasteurs est également l'une des figures centrales du développement de ce courant en Afrique et dans le pays (Nyabwari et Kagema, 2014). Néanmoins, les campagnes évangéliques diffusées dans les médias à partir des années 1980 — les années de crise économique et des ajustements structurels — ainsi que l'implication politique et sociale de ce courant spirituel ont permis au mouvement de s'implanter durablement (Nyabwari et Kagema, 2014). Comme le souligne Kalombo Kapuku (2014), les moments de crises (économiques, politiques) sont des terreaux particulièrement fertiles pour l'expansion du mouvement.

En RDC, le développement du pentecôtisme a une temporalité différente. Il remonte à la première guerre mondiale et s'est diffusé sous l'impulsion de missions étrangères (Kalombo Kapuku, 2014). C'est d'abord par la région du Katanga que le mouvement fit une première entrée à travers la Congo Evangelistic Mission en 1915 qui installa une mission à Mwanza depuis les Etats-Unis suivie d'une autre mission qui vint de Johannesburg. Le succès du pentecôtisme est lié à plusieurs facteurs en RDC. La colonie était majoritairement catholique puisque la colonisation belge s'était faite en association avec le déploiement de missions catholiques qui avaient en charge la conversion et l'éducation des sujets coloniaux, ce qui n'offrait pas, a priori, un terrain propice à ce mouvement protestant contrairement au Kenya. Toutefois, le succès de ce mouvement réside dans les réappropriations locales qui en sont faites puisqu'en l'absence de mission pentecôtiste (à l'inverse de la forte implantation des missions catholiques), les missionnaires se sont appuyés sur des convertis « qui eurent la responsabilité de l'expansion de l'oeuvre au Kasai et au Katanga » (Kalombo Kapuku, 2014). Ces convertis locaux se sont ainsi réappropriés le message de « ce christianisme de l'inspiration et du miracle » issu de ces missions pentecôtistes étrangères afin d'en faire un mouvement congolais à partir de « l'incorporation de traits culturels locaux dans le culte » par exemple. Ceci a permis une pénétration dans les régions notamment orientales du Congo (Kalombo Kapuku, 2014). Les années 1970 sont marquées par de nombreux succès du mouvement dans ces régions mais il se heurte néanmoins aux bastions catholiques de l'Ouest même si le « prosélytisme pentecôtiste très efficace » d'un missionnaire suisse, Jacque Vernaud, à Kinshasa fut important[113]. Il faut toutefois noter que

[113] Dans les années 1980, se déploie à Kinshasa, sur le Pont Cabu, un mouvement de conversion massive nommé « La moisson ». Celui-ci conduit à l'implantation du mouvement pentecôtiste à l'Ouest (Mottier, 2017 ; Kalombo Kapuku, 2014). Jacques Vernaud en est l'un des instigateurs avec son église « La Borne », une église de réveil qui

certaines caractéristiques pentecôtistes comme « le miracle » ont réussi à se diffuser également dans des églises catholiques entraînant leur pentecôtisation même si elles demeurent catholiques (Kalombo Kapuku, 2014 ; Mottier, 2017).

Néanmoins, à l'instar du Kenya, c'est la crise économique et sociale qui touche le pays dès les années 1980 qui conduit à un sursaut du mouvement. En effet, le catholicisme n'offrait pas de clés de réponses aux fidèles pour atténuer les effets de cette crise sociétale qui affecta durablement les conditions de vie des Congolais (Kalombo Kapuku , 2014). L'évangélisme, son discours, ses normes et ses règles strictes redonnaient dès lors une boussole, une clé de lecture à un monde profondément désordonné (Séraphin, 2004). Les églises de réveil - des églises de type néopentecôtiste - ont pu ainsi proliférer et se diversifier dans ce contexte de crise. Elles se distinguent du pentecôtisme classique par un accent mis sur le prophétisme, la prospérité, le miracle, la guérison, la délivrance avec des leaders proches de la figure du prophète et une absence de contrôle institutionnel (Kalombo Kapuku, 2014 ; Mottier, 2017).

Eudes, catholique, estime qu'à Kinshasa, « il y a trop d'églises de réveil, parfois tu peux même trouver 5 églises dans la même rue ». Cette forte popularité des églises de réveil fut l'un des enjeux d'un documentaire, Makala, d'Emmanuel Gras primé à la semaine de la critique lors du Festival de Cannes qui m'a profondément marquée en 2017. Loin des reportages sensationnalistes dressant un portrait peu élogieux de ces églises pentecôtistes dépeintes comme des business au profit de pasteurs millionnaires roulant dans des voitures rutilantes[114], portant des vêtements de luxe tirant parti de la vulnérabilité et de la misère des fidèles à qui est promis guérison miraculeuse et richesse assurée, ce documentaire montre l'attraction exercée par ces églises en contexte de crise.

se détache du pentecôtisme classique. Dans les années 2000, elle devient une megachurch aux nombreuses activités et accueille près de 2000 fidèles chaque weekend (Kalombo Kapuku, 2014).

[114] On assiste à la diffusion d'un modèle américain, celui des télévangélistes, qui promeut l'enrichissement individuel (Mottier, 2017). Par exemple, Igwara (2004 cité par Mottier, 2017) parle du « grand business » de la prolifération de ces églises au Nigéria.

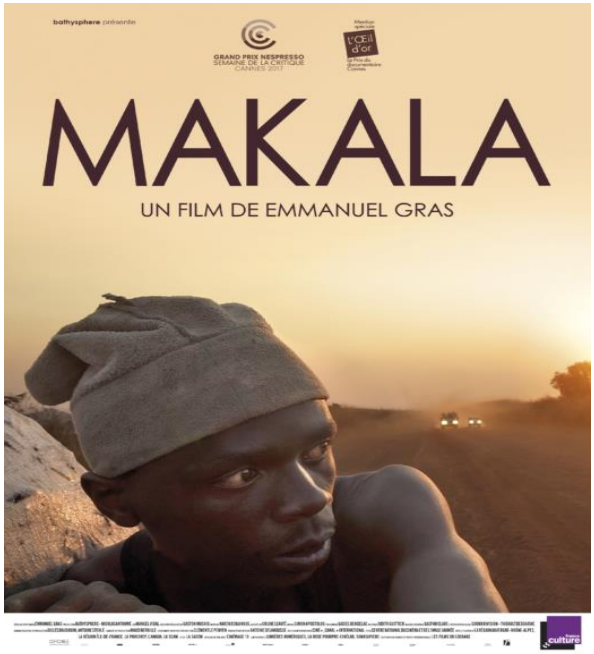


Figure 24 - Affiche du film, Makala d'Emmanuel Gras, 2017

Source : https://www.allocine.fr/film/fichefilm_gen_cfilm=255697.html

Nous suivons Kawbita, un fervent croyant vendeur de charbon, de la coupe du bois à la maigre vente de ce charbon à la suite d'un véritable périple, un voyage impossible semé d'embûches. Au prix de nombreux efforts, on chemine avec Kawbita jusqu'à une modeste église de réveil où il cherche un peu de réconfort. Cette scène finale au moyen de long plan séquence se déroule en crescendo jusqu'à l'acmé d'une scène de transe « où les battements de mains remplacent les tambours, mais où chacun est seul face à Dieu dans une solitude inépuisable » selon Josiane Scoleri, autrice de cette critique cinématographique en 2018[115]. Pour la première fois, en tant que spectateurs « nous pouvons saisir ce que signifient réellement ces églises évangélistes », celle du seul salut face à une vie de peine, la seule ouverture possible, a « *sense of home* » ici non pas dans une société étrangère, mais dans un univers où le « *home* », sécurisant a été fourvoyé par les vicissitudes politiques et économiques d'un pays en crise. À plusieurs reprises lors des cultes du dimanche ou des prières d'intercessions auxquelles je participais le mercredi, je sentais cette ferveur de la part des fidèles, à la recherche d'un « *home* », qui me rappelait les émotions ressenties lors du visionnage de ce documentaire. C'est ce « foyer » que les migrants congolais tentent de reconstruire matériellement et symboliquement dans le territoire de l'église pentecôtiste congolaise.

De plus, il convient de noter que les migrants congolais, à majorité pentecôtiste, fraîchement arrivés à Nairobi, peuvent facilement se fondre socialement dans ce paysage religieux kényan marqué par l'influence du pentecôtisme (Douglas, 2022). Ce, malgré les différenciations culturelles qui peuvent exister entre pratiques religieuses congolaises et kényanes. En effet, les similitudes religieuses entre Congolais et Kényans entraînent des formes de communion qui sont particulièrement visibles dans l'espace de l'église pentecôtiste. C'est ce dont témoigne Aristide, doctorant en biologie, qui a rejoint une église pentecôtiste kényane dans son quartier à Thika, un quartier excentré du nord-est de la ville. Il

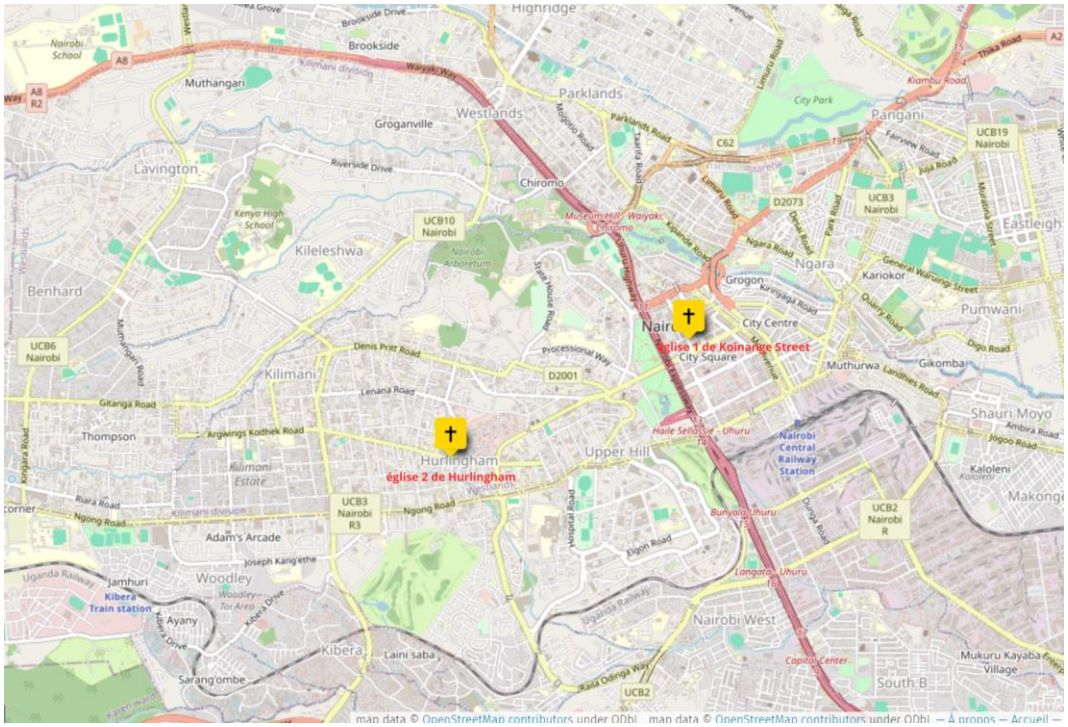
[115] Source de la critique cinématographique du film Makala : http://cinemasansfrontieres.fr/makala/

estime que c'est son implication dans les activités et sa fréquentation du groupe des jeunes qui lui a permis de se faire des amis kényans et d'avoir une expérience plus locale de son séjour. Dans son étude sur les migrants congolais de Pietermaritzburg en Afrique du Sud, Owen (2011) montre que l'église constitue au même titre que le travail, un lieu d'acculturation aux normes de la société sud-africaine. Toutefois, le désir de recréer « *a sense of home* », de retrouver la familiarité du pays, ses repères notamment linguistiques, mais aussi liturgiques pousse les migrants congolais à rejoindre des églises pentecôtistes spécifiquement congolaises. Elles se caractérisent par une identité collective ethnoculturelle et par la production de frontières entre « nous » les congolais et « eux », les autres, que je définirai dans les développements suivants (Russel, 2011). Ce sont, en effet, à l'image de l'église RCPN d'Hurlingham, des espaces « d'ancrage des identités » qui permettent le maintien de l'héritage culturel des migrants congolais hors des frontières nationales et la reconstruction d'une identité collective remaniée par la condition diasporique (Landau et Freemantle, 2010).

6.1.3 — L'église RCPN d'Hurlingham : une église francophone congolaise à Nairobi

Le professeur Mbujumba, aujourd'hui diplomate auprès de l'Union Africaine, se souvient, qu'à son arrivée à Nairobi en 1996 dans le cadre de la poursuite d'un master en théologie à l'université Daystar, qu'il n'existait que deux églises francophones à l'époque : l'église Good Sheperd sur Ngong Road, l'une des artères principales de la ville et P.C.E.A St Andrew's dans le CBD. Les églises congolaises étaient, quant à elles, marquées par une très forte instabilité compte tenu des mobilités des pasteurs, pour la plupart des étudiants en poursuite d'études ou des réfugiés réinstallés ailleurs par le HCR. Les migrants congolais rejoignaient dès lors davantage des églises kényanes.

Toutefois, depuis les années 2000, le développement des églises proposant un service francophone accompagne la croissance des migrants francophones, originaires de la RDC, mais aussi de toute l'Afrique francophone**.** En effet, les flux migratoires participent « [à raviver et reconfigurer] l'offre religieuse des grandes villes de transit et d'installation » (Bava et Boissevain, 2020). Les églises francophones congolaises s'adressent à un public diversifié bien que l'audience soit à majorité congolaise. C'était le cas des deux églises que j'ai fréquentées lors de mes séjours de terrains : celle de Koinange Street et l'église RCPN d'Hurlingham (voir leur localisation sur la carte 4 ci-dessous).



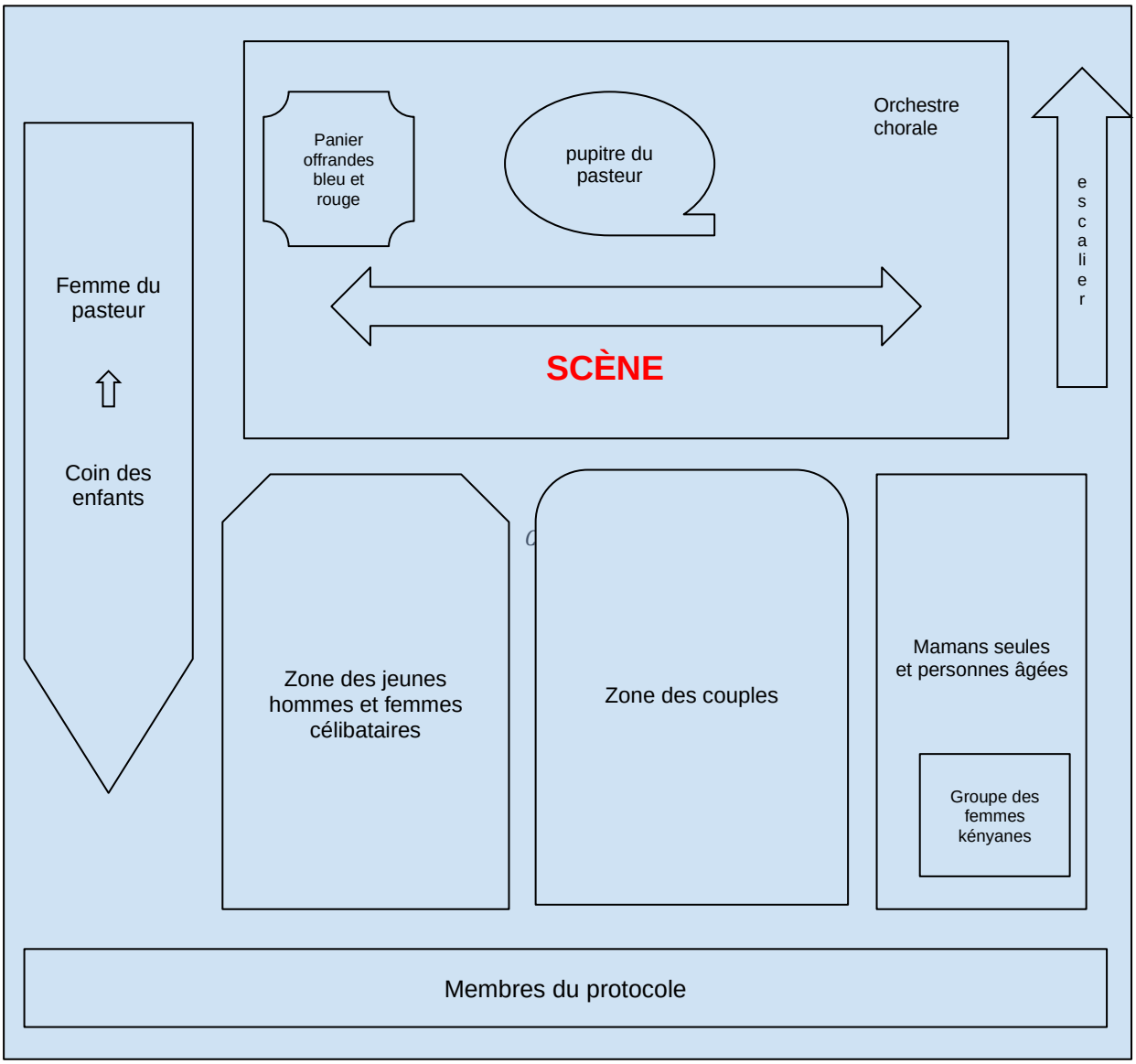
Carte 1 - Zoom sur les églises de l'observation participante,
Source : Ramata N'Diaye, Openstreet map

L'église de Koinange Street, dans le CBD, se situait au dernier étage d'un petit immeuble dans une petite salle exiguë. J'ai vite été interpellée par la jeunesse des fidèles, des étudiants pour la plupart, seuls à Nairobi, venus de la RDC majoritairement, mais également de toute l'Afrique francophone. Ce n'était donc pas une église familiale. À cet égard, je n'ai jamais rencontré plus de deux familles lors des diverses activités auxquelles je prenais part. Il s'agit donc d'une petite église. Lors des annonces à la fin du culte et du traditionnel décompte de l'audience, nous n'avons jamais été, par exemple, plus d'une quarantaine de participants. À l'été 2021, l'église de Koinange venait de fêter ses 20 ans, mais son service francophone n'existait que depuis deux ans à l'initiative d'un pasteur congolais, originaire de Bukavu, qui me dit que cela « a changé le visage de l'église » dans la mesure où elle a commencé à attirer une audience francophone et à majorité congolaise. En effet, je qualifie les églises de « congolaises », comme celle de Koinange ou le RCPN d'Hurlingham à partir de trois critères : existence d'un service francophone, un pasteur congolais, une audience à majorité congolaise. À partir de ces critères, plusieurs des enquêtés m'ont appris que ces églises congolaises étaient également implantées dans des territoires à forte centralité migrante comme Umoja, Embakasi, Kasarani, Thika, etc.

Le profil de l'église d'Hurlingham est différent. Elle situe dans un quartier de classe moyenne supérieure, à Hurlingham, à proximité du yaya center, le centre commercial situé au cœur du quartier de classe moyenne supérieure de Kilimani. On la retrouve au 1er étage d'un immeuble de bureaux modeste, le Hurlingham Plaza. Devant cet immeuble se situe un petit parking et nous pouvons accéder à la salle du culte après avoir dépassé un gardien à l'entrée qui ne s'embarrasse pas à fouiller les sacs, malgré le fait qu'il s'agisse de la norme pour accéder à la plupart des édifices dans la capitale. Les activités commerciales de cet immeuble sont diversifiées : imprimerie, bureaux de compagnies, diverses salles dont certaines sont dédiées à des cultes religieux différents et leurs activités religieuses.

À l'intérieur du bâtiment, un deuxième panneau plus imposant vous accueille avec les horaires du culte qui n'étaient plus à jour et balise le chemin qui mène vers la salle de prière. Les cultes ont lieu tous les dimanches de 10h à 13h. La salle dans laquelle avaient lieu les cultes de l'église RCPN était partagée avec une église éthiopienne dont le culte commençait à 13 h 30 ce qui entraînait des tensions, car le culte de l'église RCPN prenait quelquefois du retard. Souvent en avance par crainte de ne pas trouver de place et pour respecter le déroulé du culte même si la plupart des fidèles arrivaient en retard et rataient le moment de l'adoration, j'étais accueillie par le chant de femmes d'une autre église, kényane celle-ci, dont le culte se déroulait un peu plus tôt au rez-de-chaussée. C'était également le signe que le culte de l'église congolaise n'avait pas encore commencé. Après avoir monté les marches d'un escalier sombre et étroit, j'étais accueillie par le service du protocole dans une vaste pièce rectangulaire presque vide à l'exception des musiciens déjà en place, de quelques mamans vivant loin, dans les quartiers populaires de Rongai et qui ne pouvaient se permettre de partir à la dernière minute. Je devais indiquer mon identité et signer la fiche de présence avant de me faire accompagner pour me faire placer par un homme ou une femme, élégamment habillée portant une écharpe tricolore, marqueur de leur statut de membre du protocole les distinguant du reste de la congrégation.

L'église était en effet divisée en plusieurs espaces (voir croquis 2 ci-dessous). Il y avait le coin des enfants situé à l'extrême gauche de la salle derrière laquelle se tenait debout en prière la femme du pasteur. Puis, il existait une zone pour les jeunes hommes et femmes célibataires à gauche dans lequel on m'installait habituellement. Au centre, le coin des couples et enfin à droite le coin des mamans venues seules et personnes plus âgées qui faisaient face à l'orchestre, situé à l'extrême droite de la salle.



Croquis 2 : L'organisation spatiale de l'église RCPN d'Hurlingham

Conception et réalisation : Ramata N'Diaye

Il faut noter que les églises sont en général des lieux à majorité féminine (Maskens, 2009). On me martelait d'ailleurs qu'il fallait que j'investisse ces espaces pour rencontrer des femmes alors que je me plaignais de la surreprésentation des hommes dans le groupe des participants à la recherche. L'église congolaise RCPN, elle aussi dominée par les femmes, ne faisait pas exception en ce qu'elle constituait le lieu de visibilité des femmes congolaises. Celles-ci y avaient un rôle de représentation (présence dans le protocole, dans la chorale, dans l'audience) et de gestion (la trésorière était une femme, présence de femmes prédicatrices). Même si leur présence était ambivalente puisque l'église représentait une extension de l'espace domestique, dans lequel les femmes sont confinées selon les attentes patriarcales[116], elle pouvait constituer également un lieu d'empouvoirement permettant aux femmes de gagner un certain capital social compte tenu des solidarités nouées (Maskens, 2009).

116 Les femmes congolaises rencontrées, qui travaillaient à l'extérieur de la maison, n'investissaient pas l'espace public au même titre que les hommes. Ce, en raison des attentes sociales en ce qui concerne le devoir de gestion du foyer, mais aussi des vulnérabilités particulières liées à leur statut de femmes dans l'espace public (nairobien).

La salle se remplissait vite. Il s'agit d'une congrégation moyenne qui réunissait chaque semaine plus d'une centaine de fidèles, en moyenne 140**.** Ce n'était donc pas une « megachurch », comme celle visitée lors d'un séjour de tourisme à Johannesburg en Afrique du Sud, qui se distinguait par l'accueil de milliers de fidèles et une richesse visible dans les équipements technologiques et mobiliers. Comme on le voit sur cette photographie (figure 25), la salle de l'église RPCN d'Hurlingham est plutôt modestement décorée avec des chaises en plastique.



Figure 25 - Préparation et discussion informelle avant le culte.

Au centre le pupitre, à gauche du pupitre, la caisse pour la quête. l'orchestre se situe hors champ au niveau de l'homme en jaune.

Source Ramata N'Diaye, Juin 2021

Au centre de cette scène décorée, on voit le pupitre situé devant les micros utilisés pour la chorale et sur lequel était rappelé le nouveau nom de cette église où était habituellement disposé un paquet de mouchoirs pour le pasteur (voir aussi croquis 2 ci-dessus). Les cultes pentecôtistes sont des moments d'intense effort physique où le pasteur toujours en mouvement transpire beaucoup et ce qui fait aussi que ce pupitre imposant sera peu utilisé. La chorale va ponctuer le moment d'adoration au début et à la fin du culte. Enfin, la scène se caractérisait par la présence d'un panier rouge et bleu surélevé et décoré qui servait à venir recueillir la contribution (dîme et offrandes) des fidèles à la fin du prêche à la fin du culte (Mossière, 2008).

Le profil national et social des fidèles était plus diversifié que l'église de Koinange. Les trois pasteurs étaient des Congolais originaires de Kinshasa et les fidèles étaient majoritairement issus de la RDC, mais aussi de toute la région est-africaine en sus de Camerounais, de Togolais, d'Ivoiriens, etc. Des fonctionnaires internationaux dont les 4X4 avec la plaque rouge contrastaient avec le très modeste parking côtoyaient des réfugiés vivant dans des conditions très précaires comme Samuel, Michèle ou encore Esdras, qui furent hébergés par l'église à leur arrivée, de nombreux étudiants issus pour la

plupart des classes moyennes au pays, mais aussi un groupe d'une vingtaine de femmes kényanes, pour la plupart veuves, qui étaient issus du bidonville de Kawangware situé à proximité et qui travaillaient comme lingères dans les appartements du quartier de Kilimani.

Cette église se caractérisait ainsi par la grande diversité des trajectoires migratoires de ses fidèles ainsi qu'une forte diversité à la fois culturelle, économique, sociale ce qui en faisait un espace privilégié pour analyser les mécanismes de la condition diasporique. Néanmoins, elle se distinguait par son caractère d'église congolaise.

6.2 — L'église congolaise et la formation d'une identité collective congolaise remaniée par l'expérience migratoire

6.2.1 — Le déroulement du culte pentecôtiste d'une église « typiquement » congolaise

L'église congolaise RCPN d'Hurlingham représente à la fois un espace de sociabilité pour les migrants congolais et un lieu de formation du groupe communautaire. S'y développent ainsi des identités individuelles et collectives congolaises parmi lesquelles des identités sociales religieuses.

En effet, ce territoire religieux constitue un lieu de visibilité congolaise même si cette empreinte culturelle semble au préalable dissimulée. De l'extérieur, rien ne laisse présager qu'il s'agit d'une église congolaise. Cette invisibilité contrastait avec une imposante église orthodoxe éthiopienne, the Tewhedo Church, située près du Yaya Center, dont les chants éthiopiens résonnaient dans l'espace public et dont le grand portail, s'ouvrant sur une rue de petits étals, était surmonté d'une arche décorée par des éléments de l'alphabet éthiopien. L'affiche publicitaire placardée sur la façade du Hurlingham Plaza était par exemple encore liée à son ancienne dénomination, l'Emmanuel Church Fellowship, une église kényane. Le nom français de l'église RCPN, en petits caractères blancs sur un fond bleu transparent difficilement lisible, n'est visible que sur le pupitre du pasteur. Avant d'entrer dans l'enceinte de la modeste salle de prière, qui sert à diverses activités, aucun signe extérieur ne vous signale un lieu de centralité migrante congolaise ce qui empêche les curieux d'en faire sa découverte fortuite. Les nouveaux venus sont pour la plupart introduits par des amis et des connaissances qui les invitent à participer au culte. Cette discrétion entre en contradiction avec une présence active de l'église sur les réseaux sociaux comme Facebook, où les divers événements de l'église sont mis en scène, et les groupes WhatsApp où les affiches des événements sont systématiquement partagées et reprises dans les statuts des membres du groupe.

Pourtant au Kenya, dans un univers social où le pentecôtisme est en expansion, la mise en visibilité de l'église congolaise ne se confronte pas à un contexte religieux répressif. Le contexte est bien différent de celui présenté par Bava et Boissevain (2020) qui s'intéresse, entre autres, aux églises pentecôtistes en Afrique du Nord. Dans une situation de minorisation religieuse face à une domination de l'islam qui interdit le prosélytisme dans l'espace public et la prière hors des lieux de culte officiels, la pratique du pentecôtisme est invisibilisée par les migrants. Ils fondent par exemple des églises dans

des appartements à l'abri des regards, avec une pratique plus discrète ce qui induit des formes de « bricolage religieux » (Bava et Boissevain, 2020). La relative discrétion de l'église congolaise d'Hurlingham a, en revanche, trait aux conditions matérielles de l'église. En effet, la congrégation ne dispose pas de sa propre salle de prière. Elle est louée et c'est une salle qui sert à des activités multiples tout au long de la journée, ce qui implique qu'il n'y ait pas d'investissements dans la décoration, dans son appropriation matérielle.

Toutefois, au moment du culte, une certaine congolité émerge. En effet, les migrants congolais recréent une sociabilité autour de leurs propres ancrages culturels et nationaux (Mottier, 2017 ; Kim, 2022). Celle-ci se rapporte, en premier lieu, à la dimension linguistique. La prédication s'effectue en français avec le passage d'une traduction en anglais lors du premier terrain au kiswahili lors du deuxième. Dans l'audience, on échange également en français, en lingala plus rarement en kiswahili et en anglais. Des signes d'un « *everyday nationalism* » se manifestent à l'instar du port de bracelets. Très populaires, ils reprennent les couleurs du drapeau de la RDC et sont visibles aux poignets de nombreux fidèles congolais faisant état d'une certaine performance de l'appartenance à la nation.

Le culte du dimanche se déroulait selon un rituel bien défini et durait trois heures. Dans un premier temps, il se composait d'une introduction, un moment d'adoration accompagné par la chorale et une pratique très démonstrative de la part des fidèles présents. Certains se levaient, mains vers le ciel, d'autres s'agenouillaient, les yeux fermés ou tapaient des mains ce qu'Owen (2011) décrit comme « *a particular congolese praise habitus* ». En effet, le moment d'adoration était pensé comme un moment de prière où le fidèle se retrouvait en connexion directe avec la force divine dans l'espoir qu'elle « conforte leur propre destinée (protection, guérison, évolution personnelle) » (Séraphin, 2004). Une fois la majorité des fidèles arrivés à partir de 10 h 20 et la salle remplie, le pasteur ouvrait le culte par une prière et introduisait la prédication d'un(e) pasteur(e), généralement plus jeune fondée sur une lecture de la bible. Lors de cette prière, l'audience était invitée à se mettre debout, puis à la fin de sa prédication, le pasteur nous encourageait à nous saluer afin de faire connaissance. Cette station debout correspond au rituel pentecôtiste qui promeut le retour à l'Église primitive (Kalombo Kapuku , 2014). En effet, le pasteur rappelait souvent en ce début de culte que dans les premiers temps de l'église, les fidèles étaient debout face aux orateurs.

C'est à ce moment-là que la femme du pasteur disparaissait avec les enfants dans une arrière-salle pour leur donner un cours de catéchisme d'où ils ne ressortiront qu'au moment des annonces avec des sucreries. La position et le comportement de la femme du pasteur reflétaient les attentes qui incombaient aux femmes congolaises en général dans un contexte de très forte hiérarchisation (Maskens, 2009). À l'image des églises d'immigrés congolais en Belgique analysées par Maskens (2009), la femme du pasteur de l'église RCPN est un « pilier dans la vie de l'église à qui incombe la respectabilité sociale de son époux ». Elle était ainsi scrutée et se devait d'être irréprochable en toute circonstance afin de pouvoir mobiliser un « capital sympathie » qui devait rejaillir par la suite sur le succès de la paroisse (Maskens, 2009). Sa position de respectabilité oscillait entre un devoir de mise en retrait, attendu pour les femmes dans la société congolaise, et un rôle social de premier plan. En effet, ce retrait et sa discrétion devaient faire montre de son humilité pour celle qui se considérait comme

« la dernière de toutes ». Néanmoins, elle jouissait d'un fort prestige social et faisait figure d'autorité. C'est elle qui est venue me recadrer alors que j'avais commis un impair en m'entretenant avec des membres de l'église sans que le pasteur ne soit au courant. Elle m'a rappelé avec une certaine autorité que le pasteur devait être mis au courant de ce type d'initiative. Lors d'occasions spéciales comme la visite d'un pasteur depuis le Congo ou un autre pays, c'est elle en personne qui traduisait en kiswahili le prêche du visiteur prestigieux. Sa position dans ce microlieu de formation communautaire était ainsi ambivalente. Elle traduisait les hiérarchies sociales liées au genre de la société congolaise mais son rôle social en tant que femme du pasteur lui conférait un certain pouvoir et une position de leadership.



Figure 26 - Prédication d'un jeune pasteur, avant la prédication du pasteur principal. L'ensemble du culte est filmé et retranscrit en facebook live (popularisé lors du covid) à une audience qui atteint des membres situés jusqu'à Kinshasa

Source : Ramata N'Diaye, juin 2021

Le jeune pasteur (voir figure 26) laissait ensuite place à la chorale pour un deuxième moment d'adoration suivi du prêche du pasteur principal, le pasteur Guy. Celui-ci était toujours élégamment vêtu[117], dans une mise parfaite, les chaussures cirées. Sa gestuelle, les répétitions de formules et son phrasé, « l'accent chrétien » résonnaient au son de baffes amplifiées, ce qui laissait une vive impression. L'audience est elle-même très active et réagit vivement aux propos martelés par le pasteur principal : acclamations, « hmm » d'approbations, des « alléluias », « amen », applaudissements, etc. Le long prêche, entrecoupé de chants de la chorale, se concluait par une prière et les annonces : nombre de personnes présentes, calendrier des évènements, thème du prêche du prochain culte.

J'assistais ainsi à un culte dont tous les rituels et l'organisation appartenaient à la liturgie pentecôtiste (Kalombo Kapuku, 2014). A titre d'exemple, les moments électrisants d'adoration

[117] Le costume flamboyant, caractéristique de cette nouvelle génération de pasteurs-prophètes pentecôtistes, est un signe de leur élection divine vis-à-vis de leur réussite matérielle (Mary, 2002 cité par Mottier, 2017).

pentecôtistes se caractérisant par leur dimension performative accompagnés d'une audience conquise se distinguaient fortement de pratiques plus « méditatives », issues de courants religieux chrétiens tels que l'anglicanisme, très présent dans la ville (Owen, 2016). Il est nécessaire de rappeler que le succès du pentecôtisme en Afrique, et au Congo particulièrement, réside dans les réappropriations locales et les syncrétismes culturels opérés (Kalombo Kapuku , 2014). En effet, le culte était empreint de nombreux signes culturels qui lui donnaient un caractère spécifiquement congolais à l'image de l'Assembly of God church, dans le quartier populaire de Yeoville, à Johannesburg, une église communautaire où la culture congolaise émerge « *in how they pray and worship* » (Nyabino, 2010 cité par Owen, 2016). Les chants de la chorale, composée en très grande majorité de femmes, étaient des chants essentiellement congolais, majoritairement en lingala[118], ce qui contribuait à la mise en visibilité d'une empreinte culturelle congolaise et une « continuité des pratiques entre le pays d'origine et le pays d'accueil » (Bava et Boissevain, 2020 ; Mottier, 2017). L'audience présente, à majorité congolaise, les chants par cœur et réclamait, parfois, des chansons spécifiques du pays. Par ailleurs, il était organisé au sein de l'église des journées culturelles faisant la promotion des cultures locales congolaises à l'instar d'une « journée tshiluba » où le pasteur Guy appelait les Lubas à se manifester à plusieurs reprises lors de son prêche. Toutes les chansons de la chorale de ce culte spécial avaient mis à l'honneur des chants tshiluba. Il est nécessaire de rappeler que le succès du pentecôtisme en Afrique, et au Congo particulièrement, réside dans les réappropriations locales et les syncrétismes culturels opérés (Kalombo Kapuku , 2014). C'est en cela qu'on peut affirmer qu'il s'agissait d'un culte pentecôtiste d'une église spécifiquement congolaise.

En outre, le vêtement — le port du kitenge, un tissu-pagne très populaire au Congo— a constitué également un signe d'appartenance aux cultures congolaises. Douglas (2022) dans son étude sur l'agentivité des réfugiés congolais à Nairobi analyse l'église comme un lieu « de maintien de subjectivités ethnoculturelles ». En s'intéressant à la dynamique sartoriale, elle a montré le rôle du kitenge comme marqueur de congolité, d'une certaine fierté nationale dans un contexte de minorisation.

[118] On rappelle cependant que les prêches se faisaient exclusivement en français au sein de RCPN.



Figure 27 - une maman portant un kitenge au deuxième plan lors de prédication du pasteur jeune

Source : Ramata N'Diaye, août 2021

Les résultats de mon travail d'observation dans l'église RCPN permettent d'établir un constat similaire. En effet, l'habillement des hommes et des femmes était marqué par la recherche d'une certaine élégance et le devoir de modestie (épaules, bras et jambes couvertes). C'est un espace où on porte volontiers du kitenge. Christiane, une étudiante qui m'expliquait au chapitre 3 avoir choisi d'arrêter de porter du kitenge à l'université compte tenu de sa trop forte visibilité, me dit se sentir plutôt à l'aise de le porter le dimanche quand elle rejoint son église kényane. En effet, il constitue pour elle, un élément de distinction valorisé et de performance de son identité congolaise.

L'église est un espace social et communautaire congolais. En sus, du réconfort spirituel octroyé par l'église, de la reconstruction d'un foyer loin de chez soi, l'église représentait un espace social où on allait pour voir et être vu. On se jauge, on se juge surtout les femmes entre elles dans un contexte où l'habillement fait figure de marqueur de visibilité ethnique. Les femmes congolaises portaient généralement de riches kitenge ou bien des robes et tailleurs élégants, des chaussures à talon et souvent des sacs à main qui étaient assortis à leurs chaussures. Les femmes congolaises étaient maquillées et portaient des tresses ou des perruques, coûteuses pour certaines car faites en cheveux naturels. Plus rarement, les cheveux étaient couverts à l'inverse du groupe des femmes kényanes qui portaient systématiquement un foulard et étaient habillées plus modestement : longues jupes en kitenge, t-shirt et sac à main usés ce qui traduisait une certaine pauvreté. Il s'agissait à la fois d'une façon de s'habiller plus modeste en général — présenté par les migrants congolais comme un « trait culturel » des kényans et, mais aussi du fait de contraintes financières où les dépenses somptuaires dans l'habillement n'étaient pas une priorité. Ce contraste était amplifié par le fait que le protocole opérait une distinction en ce que les femmes kényanes étaient placées au sein du même groupe, les dernières rangées dans l'espace de l'église dédiée aux mamans venues seules et personnes âgées du groupe des mamans. L'habillement constituait ainsi une frontière symbolique au sein de l'église qui établissait des lignes de démarcation entre « groupes congolais » et les autres groupes en présence notamment celui visible par leur nombre et les codes vestimentaires des femmes kényanes. Les

hommes Congolais faisaient également particulièrement attention à leur mise, la plupart portant soit des costumes complets soit des tenues en kitenge.

Plusieurs des migrantes interrogées à l'église RCPN - et certains prêches de femmes (voir encadré 7 – la prédication de Maman Annie) - se sont d'ailleurs plaintes de ce phénomène contrevenant à la parole chrétienne qui fait de l'église un microlieu de contrôle social où on se doit d'être irréprochable, en premier lieu au niveau de la tenue vestimentaire. Ce phénomène n'est pas surprenant dans la mesure où les espaces religieux sont des espaces sociaux collectifs qui peuvent constituer des lieux du contrôle social. Néanmoins, le fort contrôle social exercé sur les femmes congolaises dans le contexte patriarcal de la société congolaise qu'on a évoqué dans les développements précédents peut conduire à la reproduction de ce type de comportements de conformité social dans les espaces religieux recréés en migration (Onditi et Ondera, 2021). En effet, dans cette « enclave culturelle », à l'abri des regards, une frontière interne se construisait permettant de construire un groupe communautaire (bien qu'inclusif) qui se distinguait des autres par certaines pratiques socioculturelles congolaises : langue, rituel (chant congolais, un culte valorisant le chant et la danse), promotion des cultures locales congolaises, vêtement (port du kitenge) et contrôle social, etc. En effet, on assistait à une ethnicisation à l'oeuvre dans ce microlieu qui servait à la reconstruction d'une communauté nationale selon des caractéristiques ethnoculturelles diversifiées ce qui permet la connexion symbolique et matérielle au « foyer » (Kim, 2022)

6.2.2 — Une « enclave culturelle », se lier autour de l'expérience migratoire

La présence de ces marqueurs culturels, aux côtés du partage d'une expérience commune de la migration au sein de l'église, favorise la formation communautaire. En effet, l'église RCPN est un espace où se construit un capital social d'attachement entre co-nationaux congolais. Cette notion se situe dans le prolongement des travaux de Bourdieu puis de Putnam sur le capital social. Néanmoins, elle met en lumière la manière dont les individus et les groupes développent des relations étroites et affectives (attachement, solidarité, sympathie, confiance, etc.) dans un espace particulier.

Ce capital social d'attachement entre fidèles congolais permet de reconstruire « *a sense of home [and belonging]* », pacifié pour les migrants de différentes générations (Owen, 2016). C'est ce qu'ont mis en exergue Landau et Freemantle (2010) à propos des églises fondées par les migrants qui vivent des expériences urbaines difficiles en Afrique du Sud. En effet, ils soulignent que ces espaces « *tend to have a rhetoric of self exclusion in which members find a common ground, a place where tactical form of belonging shape a safer, more stable narrative for migrants in the turmoil of urban experiences in a foreign land* ». Même si l'expérience urbaine des migrants congolais diffère à Nairobi, l'église congolaise RCPN semble jouer le même rôle de production d'un sentiment d'appartenance - qui peut être tactique - centré autour de la performance d'une identité ethnoculturelle et l'expérience commune de la migration (Chitando, 2003). Par ailleurs, c'est la reconnaissance au sein du groupe d'appartenance à travers la revendication de l'identité religieuse qui prime « faute de reconnaissance juridique, politique ou social dans le pays d'accueil » (Bava et Boissevain, 2020).

Retrouver « *a sense of home* », le sentiment d'appartenir, la familiarité de la langue a poussé Viviane à quitter l'église nigériane qu'elle avait rejointe pour une église francophone, RCPN, où je fais sa connaissance pour la première fois :

> « *Avant j'étais dans l'église des nigérians c'est à lukasa road (...). Ces gens-là sont cool. C'est vraiment une grande église. Je ne sais pas comment j'avais laissé cette église, mais je voulais arriver là où il y a le français. Je voulais me sentir chez moi* ».

En effet, quand Viviane exprime sa volonté de « se sentir chez soi », cela est lié à la conscience de son extranéité à la fois culturelle et linguistique dans l'église nigériane qu'elle fréquentait. Elle recherche dès lors sa communauté, des liens forts (*strong ties*), au cœur de la construction d'un capital social d'attachement, qui se caractérise par la nationalité et son identité ethnoculturelle (le fait d'être congolaise), par l'usage du français lui permettant de s'adresser plus aisément à Dieu comme elle en a l'habitude au Congo ainsi que des rites et les pratiques cultuelles auxquelles elle est habituée. Tous ces éléments se distinguent des liens sociaux faibles (*weak ties*) constitués au sein de son ancienne église nigériane en tant qu'étrangère congolaise même si elle m'a confié apprécier l'énergie de cette église. La recherche de construction de l'établissement de liens matériels et symboliques permet de constituer une continuité entre « l'ici » et « le foyer » même si la traversée des frontières et le bouleversement identitaire subie du fait de la confrontation à un nouvel environnement pour cette étudiante - dernière née d'une famille nombreuse dans laquelle elle était choyée - a constitué un véritable « *challenge* » (Chitando, 2003). En effet, comme le souligne Eppsteiner et Hagan (2016), l'espace de l'église permet à la fois de retrouver à la fois « *a familiar culture in a unfamiliar place* », mais également de retrouver une communauté d'appartenance reconstituée en migration où sont maintenues des « traditions, des valeurs culturelles (familières) ainsi que les langues maternelles ».

Cette communauté d'appartenance est une communauté pentecôtiste (universalisme chrétien), nationale, ethnoculturelle et migrante. L'ensemble du personnel encadrant de cette église à l'organisation pyramidale était migrant et étaient arrivés après 2010 : les trois pasteurs principaux dont le chef est le pasteur Guy, les jeunes pasteurs en devenir « les frères » et « les sœurs »", les membres du protocole, etc. Les fidèles migrants de l'église, qu'ils soient congolais ou non, pouvaient dès lors facilement s'identifier aux figures de ces pasteurs-migrants notamment à la figure charismatique du pasteur Guy.

En effet, l'itinéraire de conversion au pentecôtisme du pasteur Guy et son identité de migrant congolais permettaient de structurer l'église en un lieu de formation communautaire fondé sur le partage de l'expérience migratoire qui y était valorisé comme une épreuve de Dieu (Bava et Boissevain, 2020). Le pasteur Guy est originaire du Katanga. Il est issu d'une famille nombreuse qu'il me décrit comme « très mélangée et éclatée » du fait de la polygamie de son père. En reconstituant son récit de conversion, il insiste comme de nombreux pasteurs pentecôtistes sur l'existence d'une crise qui fut à l'origine de sa vocation : son alcoolisme, la maladie et une certaine licence des mœurs « 'il avait plusieurs copines » (Mottier, 2017). Alors qu'il souffrait de la malaria, il reçut la visite d'un ange qui lui annonça que Dieu l'avait choisi afin « d'accomplir une mission » selon un récit stéréotypé de conversion

(Mottier, 2017). Il refusa dans un premier temps « cet appel » en se qualifiant « d'ivrogne (...) qui traitait mal les femmes » et en prétextant que « cet appel » était une erreur dans la mesure où c'est son frère qui constitue « la personne parfaite » pour le recevoir. Toutefois, après l'insistance de l'ange, il me dit avoir fini par céder à l'appel de Dieu. Celui-ci changera la trajectoire de son existence. Il abandonne ses études de sociologie - ce qui explique son fort intérêt pour ma recherche - et s'oriente vers des études de théologie. Suite à ces études, il ouvre d'abord deux églises à Lubumbashi, sa ville de naissance. Le départ pour Nairobi en 2010, qu'il entoure d'un certain mystère, serait à l'origine une décision de sa femme, diplômée en droit, qui avait participé à une convention dans la capitale kényane qu'elle avait particulièrement appréciée. À son arrivée, il rejoint l'église RCPN en tant que simple fidèle avant de gravir les échelons grâce au soutien du pasteur de l'époque qui l'a enjoint « à prendre plus de responsabilités » . De simple fidèle, il deviendra chef de la jeunesse avant de devenir pasteur principal.

Cette ascension fulgurante, au sein de l'église, et les difficultés de l'expérience de mobilité émaillaient ses prêches et ses discours. En effet, les thèmes de prêches reposaient souvent sur des références bibliques liées à l'exil, le voyage, la mobilité, les épreuves, l'hospitalité, la figure de l'étranger aimé par Dieu, dans lequel le pasteur Guy mettait en scène sa propre expérience de Congolais à Nairobi (Kenge, 2017). En cela, les fidèles pouvaient s'identifier à la figure positive du pasteur Guy qui avait traversé des expériences similaires liées à la migration avec triomphe « grâce à l'aide de Dieu » (Bava et Boissevain, 2020).

Le pasteur Guy faisait ainsi figure de «courtier spirituel » en ce qu'il utilise « *[his] stock of knowledge and life experience help themselves and others to negotiate social, cultural and religious identities amid the tensions of migratory processes* » (Cazarin et Cossa, 2017). Cette figure d'autorité particulièrement respectée et suivie au sein de la congrégation constitue le socle symbolique de fondation d'un groupe communautaire congolais aux frontières labiles qui ont en commun le partage de l'expérience migratoire et une identité ethnoculturelle magnifiée.

Le témoignage de la quête de son visa de missionnaire était, par exemple,un récit particulièrement fort auquel la congrégation pouvait s'identifier. Elle requalifiait « la situation migratoire en mission divine » (Mottier, 2017). Sa mise en scène permettait de cimenter le groupe autour de cette épreuve du migrant qui est de stabiliser et légaliser son séjour, l'une des conditions sine qua non pour favoriser son insertion durable dans la ville. Le pasteur Guy, une figure de pasteur-migrant, revient sur l'épreuve qu'a constituée la quête de son visa de missionnaire lors d'un culte auquel j'ai assisté à l'automne 2022 (Bava et Boissevain, 2020). En effet, entre 2010 et 2014, date de sa décision de rester définitivement au Kenya, il faisait des allers-retours entre Kinshasa et Nairobi en utilisant des visas de touriste. Entre 2014 et 2019, ses demandes de visa de missionnaire ont été systématiquement rejetées. En 2019, il finit par faire appel à un collègue pasteur à qui il donne 200 USD pour qu'il l'assiste dans ce qu'il appelle une « épreuve de Dieu ». Malgré cette demande d'assistance, l'issue n'a pas été favorable et le résultat fut que « l'amitié fut brisée à cause de l'argent ». Il fait par la suite appel à l'aide d'une femme travaillant dans une agence qui lui annonça de nouveau le rejet de sa demande. Il décida d'arrêter de se référer « au monde » et décida de s'en remettre totalement à Dieu. Il décide d'entamer une longue prière de 50 jours et de se lancer dans 4 semaines de jeûne. À l'issue de cet abandon à Dieu, celui-ci «l'a exaucé" et on lui a finalement accordé un visa missionnaire de trois ans, ce qui

provoqua les acclamations et les alléluias de l'audience auquel le prêche faisait particulièrement écho aux expériences personnelles qu'ils pouvaient vivre. Il conclut ainsi son témoignage : « si tu n'obéis pas à Dieu, tu vas aller d'échec en échec ».

Il ne s'agit pas tant de déterminer si la mise en récit de la quête du visa missionnaire du pasteur Guy constitue un simple discours émanant de la geste pentecôtiste mais de montrer la manière dont l'expérience migratoire et ses défis cimentent cette église communautaire et ses productions identitaires individuelles et collectives. En effet, la mobilisation et la réappropriation d'un discours religieux constitue également une ressource identitaire dans laquelle on peut puiser des « éléments de légitimation selon des objectifs propres ainsi qu'une rhétorique d'espoir et d'encouragement adaptée aux conditions des fidèles » comme ce fut le cas avec le récit de la quête du visa de missionnaire (Maskens, 2009). Ce, afin de donner sens aux bouleversements identitaires qui affectent les différentes facettes de l'identité des fidèles en migration. Aussi, la centralité donnée à l'expérience migratoire dans cette église était particulièrement adaptée aux conditions matérielles et sociales des fidèles à majorité congolaise lui donnant son caractère « d'enclave culturelle » liée autour de rites pentecôtistes, de traits ethnoculturels performant la nation ; l'expérience identitaire de traversée identitaire et les vicissitudes de la condition diasporique.

Cette enclave culturelle congolaise — constituée par l'église — en terrain nairobien est traversée par les hiérarchies sociales liées au genre du « foyer ». La littérature connectant le genre et la religion, qui a émergé dans les années 1970, a pris deux orientations opposées (Maskens, 2009). Un pan de cette littérature s'est d'abord intéressé à la manière dont la religion constitue un outil d'oppression des femmes en raison de sa nature patriarcale reposant sur une domination structurelle des hommes et une soumission acceptée des femmes. En effet, l'hétéronormativité des textes bibliques structure des rapports sociaux de sexe inégalitaires qui sont réactualisés dans les discours des pasteurs et les pratiques religieuses (Maskens, 2009). Par exemple, à Pietermaritzburg, l'église étudiée par Owen (2011) n'autorisait pas les femmes à parler sans permission. L'église congolaise RCPN dont le fonctionnement était patriarcal avait à sa tête le pasteur Guy appelé « papa » par les fidèles afin de reconstruire symboliquement une famille chrétienne. On a vu l'importance de la famille et des rôles de genre dans les constructions des normes morales et culturelles congolaises par les acteurs migrants. L'église — ce micro-espace hybride à la fois « public et privé » — représentait ainsi une extension de l'espace domestique où les femmes sont confinées (Owen, 2016). Celles-ci étaient dévolues aux tâches domestiques à l'image des membres du protocole, des femmes en majorité, chargées de la distribution de l'eau, de l'hostie, du jus de raisin (remplaçant le vin) pendant la communion. Lors d'occasions spéciales, telle que l'accueil de visiteurs prestigieux, une jeune femme se tenait près du pasteur et lui portait son sac dans un cérémonial ritualisé. En outre, comme le rappelle Maskens (2009), les femmes sont associées à la dimension esthétique des pratiques religieuses comme la prière, la louange où on salue leur compétence genrée dans un contexte où le pentecôtisme peut être considéré comme un courant féminin.

Une autre littérature a pris le contrepied de cette vision. Ces chercheurs ont établi que la religion et ses espaces pouvaient constituer pour les femmes un outil de libération où elles pouvaient exprimer

leur agentivité grâce aux fonctions de leaderships auxquelles elles ont un accès privilégié. C'est ce que Maskens (2009) nomme « le paradoxe du genre » en même temps qu'elle critique l'orientation précédente qui consiste à surinvestir idéologiquement l'analyse au détriment de la réalité sociale (église comme lieu d'empouvoirement). En effet, l'auteure voit dans l'appartenance pentecôtiste, même s'il y a une acceptation des rôles patriarcaux, « certains avantages dans la reconfiguration des rapports de genre » du fait de l'accès à de nouveaux espaces de contestations des rôles traditionnels. En ce sens, le mouvement pentecôtiste, peut constituer dans une certaine mesure, un espace d'émancipation des femmes, un espace où elles peuvent « s'entraider, construire des sociabilités » avoir un rôle de leadership et de guide comme les femmes prédicatrices (voir encadré 7 ci-dessous) sans qu'il ne constitue uniquement un outil de domination. Cette perspective ouverte par Maskens (2009) est assez séduisante puisque les observations de la place assignée aux femmes congolaises dans l'église RCPN vont dans ce sens. En effet, même s'il faut mettre en lumière la nature patriarcale et verticale de l'organisation de cette église où les hommes demeurent à des postes clés, L'espace de l'église offre aux femmes migrantes congolaises un espace d'expression et d'empouvoirement en vertu du capital social qu'elles peuvent y mobiliser. Cette situation leur permet de définir dès lors à la fois leurs identités religieuses, mais aussi leurs identités de genre dans des rôles qui les valorisent davantage. Le microlieu de l'église constitue alors un espace matériel et symbolique, une arène où les femmes (migrantes) peuvent « réévaluer les pratiques du genre et donner du sens aux bouleversements qui affectent l'identité sexuelle des fidèles en migration » (Maskens, 2009). Cette indépendance, bien que contrôlée et façonnée par la nouvelle condition diasporique (église constituant une enclave culturelle centrée autour de l'expérience migratoire), permet d'inscrire l'église congolaise dans l'univers social kényan, perçu par les acteurs migrants comme plus favorables aux femmes).

L'église congolaise RCPN d'Hurlingham représentait un lieu de visibilité et d'empouvoirement des femmes. Le pastorat des femmes est admis dans les églises protestantes depuis la seconde moitié du XXe siècle, mais certaines églises n'autorisent pas les femmes à devenir pasteures ou à prêcher (Maskens, 2009). Cela reste à la discrétion de l'organisation ecclésiastique. À RCPN, quatre femmes effectuaient de la prédication (voir figure 28 ci-dessous).



Figure 28 - Prédication, adoration menée par une femme, Maman Annie.

On voit au premier plan à gauche le pasteur ainsi que la trésoriere qui porte un basin bleu ciel

Source Ramata N'Diaye : septembre 2021

Encadré 7 — La prédication de Maman Annie : l'église, un espace d'empouvoirement des femmes congolaises ?

Comme à l'accoutumée, je suis arrivée en avance. J'ai ainsi assisté à « l'échauffement » de la salle et à la mise en place de la chorale. La salle est encore clairsemée quand Maman Chantal nous invite à nous lever pour effectuer une première prière les yeux fermés dans la position que le saint esprit nous aura ordonnée en cette matinée. La chorale commence à accompagner sa voix qui grandit crescendo jusqu'à nous demander d'acclamer le saint esprit de toutes nos forces. Un fidèle, Lionel, qui arrive toujours en avance lui aussi, se met à genoux, les yeux fermés, avec les bras grands ouverts accueillant le saint esprit. Deux jeunes font des allers retours dans la salle. Je reste assise sur ma chaise imitant les mamans qui se recueillent en silence, psalmodiant quelques mots.

Une petite agitation s'empare de la salle, le pasteur vient d'arriver. Il est 11h et la salle est comble. Celui-ci monte sur scène tandis que son épouse rejoint sa place habituelle derrière les enfants qu'elle emmènera bientôt dans une salle attenante pour leur cours de catéchisme. Il remercie Maman Chantal pour le moment d'adoration et accueille Maman Annie sous les applaudissements de l'assistance.

Maman Annie doit avoir la cinquantaine. C'est l'épouse du pasteur Jérémie. Elle est habillée d'un tailleur-pantalon élégant vert bouteille rehaussé d'une broche qui suscite mon attention. Elle porte un chignon bas et deux mèches bouclées qui encadrent son visage. La bouche est rougie. Celle-ci demande à ce qu'on acclame le pasteur : « Papa est bon, n'est-ce pas ? » Ce à quoi l'assemblée de 150 personnes présentes répond en chœur « Oui, il est bon ». Puis elle continue son prêche en kiswahili qui sera traduit en français par Marie, très active dans le groupe des jeunes.

Le prêche de Maman Annie porte sur « la place des femmes » qu'elle introduit en se réjouissant de la prédication de Maman Chantal, du travail de traduction de Marie et de la présence de tant de femmes venues « louer le seigneur aujourd'hui ». Les femmes sont particulièrement emportées par cette introduction dynamique.

Elle commence. « Une femme n'avait pas de valeur avant dans l'église » phrase qu'elle martèlera plusieurs fois sous les acclamations des femmes avant d'aborder l'histoire de Dinah. Dans la genèse, Dinah est la dernière

née de Jacob et Léa. Après le retour de Jacob et sa famille au pays de Canaan, celui-ci achète un terrain dans la région de Sichem. La beauté de Dinah sera vite remarquée par le fils du chef de la ville qui l'enlève et la viole. Voilà Dinah, déshonorée. Les frères de Dinah se vengent en tuant les hommes de la ville et en la pillant. Dinah, une femme, selon la prédication de Maman Annie, est une métaphore de l'église, car elle a été en premier lieu rejetée par sa famille tout comme l'Église où « Jésus est venu souffrir pour l'église pour que l'église soit sauvée ». Cela place les femmes, assignées à une position d'infériorité sociale, dans une position de protection de l'Église. Elle continue en insistant sur le rôle des femmes : « Nous les femmes, nous sommes là pour parler de l'évangile, c'est une grâce ». Vifs applaudissements dans la salle. Elle poursuit sa prédication sur l'importance de la louange et l'adoration.

La batterie appuie les discours, le martèlement des phrases. Le système son est saturé et Maman Annie parle très fort dans le micro ce qui rend difficile le suivi puisque la traductrice tente de surenchérir afin de se faire entendre. On est ainsi emporté par l'énergie électrique de ce moment.

Puis, elle poursuit sur un discours sur les dysfonctionnements moraux et les comportements répréhensibles qui ont cours au sein de l'église (en général), mais qui s'applique également à l'église d'Hurlingham :

« *Dans notre église, nous n'arrivons pas encore à adorer l'éternel. Tu chantes et tu sens des regards posés sur toi, tu te poses la question, suis-je mal habillée ? … Quelqu'un va te dire à la fin du culte, aujourd'hui les choristes n'ont pas bien chanté. Si Dieu t'a créé, il t'a créé pour que tu sois son adorateur. Nous venons à l'église pour louer, adorer Dieu avant tout donc, arrêtons les mauvaises paroles. Le diable était parmi le département de la louange, mais en lui vivait l'orgueil… Si tu as des problèmes et pas de solutions, c'est que tu n'as pas assez loué et adoré notre seigneur* ».

Vifs applaudissements et acclamations dans la salle à ces dernières paroles ainsi que des rires complices. Cette prédication s'adressait à l'ensemble de la congrégation, mais les femmes furent prises à partie à de multiples reprises comme si cet espace leur appartenait, qu'elles en étaient les gardiennes et maîtresses et que Dieu s'adressait davantage à elles. Il s'agissait d'une démarche servant des intérêts féministes, même si peu de femmes accepteraient de revendiquer cette étiquette (Maskens, 2009). La prédication de Maman Annie portant sur la place des femmes dans l'église mettait ainsi l'accent sur le décalage entre l'assignation des femmes et leur capacité à revendiquer, dans l'espace de l'église, un certain pouvoir et la capacité d'agir (Maskens, 2009).

Malgré l'espace accordé aux femmes et notamment aux femmes faisant la prédication, elles avaient un rôle plus minime que celui des hommes. En effet, leur temps de prêche était plus court et il était davantage dévolu à la louange qu'à des points de doctrine même si la gestuelle charismatique était la même que celle des hommes (accent chrétien, pratique démonstrative avec une certaine « glossolalie » c'est-à-dire une transe verbale, de nombreuses répétitions, aller et retour sur la scène, élégance, etc.) (Maskens, 2009 ; Fer, 2022). De plus, leur prédication n'était pas hebdomadaire comme celle des hommes, mais plus ponctuelle. Les décideurs, les personnages de premier plan demeuraient des hommes (pasteurs, « frères ») malgré la visibilité de ces femmes. En effet, bien que reconnues et particulièrement actives dans la vie de l'église, les femmes (prédicatrices) qui sont souvent les épouses de prédicateurs (voir photo ci-dessous) se devaient de respecter les politiques de respectabilité congolaise, dont on a vu qu'elles émanaient d'un contexte religieux. À l'image de la femme du pasteur, elles restaient dans l'ombre des hommes de l'église (voir figure 29 ci-dessous).



Figure 29 - Un couple d'orateur, le nom de son épouse Maman Annie, n'est pas mentionné sur l'affiche

Source : affiche posté sur le groupe Whatsapp des jeunes de RPCN

« L'enclave culturelle » du groupe communautaire reproduit ainsi en son sein les frontières des identités sociales au premier rang desquels le genre et des rapports sociaux de sexe pensé comme « authentiquement » Congolais par les acteurs migrants rencontrés. L'espace de l'église permet de « revendiquer » les lignes de différenciation qui peuvent être défiées par la traversée des frontières (autonomie accrue des femmes, perte de pouvoir des hommes), mais aussi de les réinvestir afin de leur donner un nouveau sens façonné par la condition diasporique. L'espace religieux diasporique constitue ainsi une « arène pour réévaluer les pratiques locales du genre et donner du sens aux bouleversements qui affectent l'identité sexuelle des fidèles migrants » (Maskens, 2009). En effet, si la femme congolaise doit rester dans une situation de subordination en tant que « bonne femme chrétienne », l'homme congolais pentecôtiste subit également une forte pression sociale puisqu'il doit être à la hauteur de son rôle social assigné (Maskens, 2009). En accord avec les normes morales et culturelles congolaises visant à préserver la famille, il a des responsabilités, notamment celui de subvenir aux besoins de sa famille », d'être responsable, de ne pas se laisser tenter, d'être droit ce qui permet « d'assurer la cohésion de la famille ». Cette situation construit un autre type de virilité « un éthos masculin alternatif et moralement supérieur « fondé sur des interdits religieux « (nombreux discours sur l'infidélité, sur la prostitution) et des critères de respectabilité à l'instar de la responsabilité, l'écoute, la droiture, ne pas avoir peur de demander de l'aide, à l'image de Jésus il doit être capable de montrer ses émotions et faire preuve d'empathie et non pas sur une virilité hégémonique fondée sur la toute-puissance (Maskens, 2009).

L'église pentecôtiste d'Hurlingham, un microlieu d'ancrage communautaire congolais inclusif, représente également un espace typique de recomposition des rapports sociaux de genre inhérents à l'expérience migratoire et à la condition diasporique en proposant un modèle qui renforce et satisfait les normes de masculinité. Il s'agit d'un espace ambivalent proposant un « patriarcat plus complexe et contradictoire que le système hégémonique » où les hommes sont confirmés dans leur rôle de domination même s'ils doivent se conformer à un certain nombre de règles morales (Maskens, 2009).

Les femmes, quant à elles, peuvent jouir d'un certain espace de pouvoir et d'agencéité auxquels elles peuvent moins avoir accès en dehors de cet espace en raison de leurs caractéristiques sociales. Cette situation leur permet d'investir de nouvelles formes d'identités religieuses et de genre en migration (rôle de leaderships, extension des réseaux sociaux, rencontre avec la société d'accueil, sortie de l'espace domestique, etc.). L'expérience de transformation identitaire qu'est la condition diasporique conditionne dès lors la construction de l'église en un espace de formation d'une identité collective remaniée. L'enjeu de la solidarité communautaire, aux côtés des enjeux précédemment décrits (dimension ethnoculturelle des rites, le ciment constitué par l'expérience commune de traversée des frontières, la recomposition des rapports sociaux de sexe), offre une assise supplémentaire à ces constructions identitaires palpable dans ce micro-lieu de formation communautaire qu'est l'église.

6.2.3 — La solidarité communautaire

Le statut de la solidarité intracommunautaire était, en effet, directement lié à cette expérience migratoire commune et à la formation du groupe dans la mesure où elle permettait le développement du capital social d'attachement. Présenté successivement par les enquêtés comme l'église est un espace primordial de sociabilité et de solidarité communautaire dans un environnement difficile économiquement et dans lequel "il faut courir derrière l'argent" (Lauterbach, 2014).

La fin du culte à l'église RCPN d'Hurlingham était particulièrement propice à ces rencontres. On se saluait, on prenait des nouvelles d'abord dans la salle de prière. Puis, nous étions invités à nous rendre sur le parking pour continuer nos discussions afin de céder la place au culte éthiopien. J'ai eu l'opportunité d'y entretenir de nombreuses conversations informelles dans un cadre détendu. C'était l'occasion pour les enfants de jouer pendant que les adultes tenaient des conversations qui s'éternisaient. De jeunes femmes et de jeunes hommes se prenaient en photo devant les imposant 4X4, signes de réussite, appartenant aux fonctionnaires des Nations unies et reconnaissables à leur plaque rouge. Comme on le voit sur la figure 30 ci-dessous, les femmes se réunissaient autour d'étals provisoires de vendeuses de produits d'épicerie (bananes, plantains, épices, poissons séchées, huile de palme, etc.,) qui gardaient ses produits dans le coffre d'une voiture et de vendeuses de kitenge. Ces commerces étaient vivement encouragés par le pasteur qui en faisait la publicité parfois au moment des annonces en insistant sur le fait qu'il fallait « aider des sœurs ».



Figure 30 - Petit étal de produits congolais sur le parking de l'église vendue par une fidèle congolaise après le culte

Source : Ramata N'Diaye, août 2021

Pour les femmes particulièrement, l'église représente le lieu de la solidarité féminine et communautaire. C'est la rencontre de Marie, à l'église, qui a changé la trajectoire de Deborah. Particulièrement isolée, cette mère d'une petite fille ne travaille pas et vit dans l'attente de pouvoir rejoindre son mari installé en Europe. Originaire de Kinshasa, Deborah éprouve des difficultés à s'insérer dans la ville du fait de ses difficultés langagières. Elle ne maîtrise ni le kiswahili ni l'anglais. Marie, coiffeuse, lui a appris à tresser afin qu'elle puisse gagner un peu d'argent dans son salon et constitue avec l'église, son principal réseau de sociabilité : « Si je sors, c'est parce que je suis avec Marie et le soir, je rentre », me dit-elle lors de notre entretien en présence de Marie. Pour Denise, la femme de Samuel qui m'a introduit dans cette église, dont la migration s'est accompagnée de nombreux traumatismes, le réconfort de l'église, l'aide psychologique apportée par les femmes lui a redonné le goût à la vie. L'église représente, en effet, le seul lieu où elle peut étendre ses réseaux sociaux dans un contexte où, à l'instar de Deborah, elle ne parle ni anglais ni kiswahili. L'implication au sein des espaces religieux des femmes congolaises offre ainsi l'accès à un réseau de sociabilité pour les personnes les plus vulnérables et isolées.

Il est intéressant de noter que les fidèles de l'église ne se fréquentaient guère hors de l'église. D'une part, la semaine étant particulièrement chargée entre les obligations éducatives et le travail, les fidèles n'ont pas le temps de se rencontrer ; d'autre part, cette situation permet de mettre en lumière la nature unique du moment de convivialité offert par l'église congolaise pour la formation du groupe. C'est dans l'espace confiné de la salle de prière et ses extensions (le parking) que se reforme le groupe et ses « liens forts » communautaires.

Les éléments de solidarité promus par le pasteur pour cimenter le groupe étaient visibles également au moment de la quête qui a un statut dual. En effet, elle permet d'une part de financer le loyer de l'église, le matériel et les activités et d'autre part, elle est construite comme un élément de

solidarité qui fonde la communauté congolaise. À la fin du prêche et avant les annonces, un moment était consacré à la quête. L'audience devait se lever pour atteindre le panier situé sur la scène, ce qui empêchait tout don anonyme même si on pouvait y contribuer via mpesa. L'argent était évoqué à quasiment chaque culte ainsi que sa nécessité pour cimenter la communauté. Cette solidarité avait pour but d'étendre le royaume de Dieu comme l'exprime cet extrait de prêche introduit par une question rhétorique à l'assemblée :

> « *Qu'est-ce que tu as mis au service de dieu pour l'avancement de son royaume ? Il faut donner à Jésus ses biens (offrandes, dîmes) pour qu'il puisse les utiliser pour l'avancement de son royaume et surtout si on donne on peut recueillir les bénédictions*. »

La contribution, la générosité et la solidarité des fidèles et notamment des plus nantis étaient ainsi présentées comme fondamentales pour cette église moyenne aux ressources limitées. Les prêches du pasteur mettaient en exergue une théologie de la prospérité qui insistait sur l'importance que les riches donnent pour rester riches, s'enrichir et continuer d'être bénis par Dieu, car Dieu peut éprouver à n'importe quel moment de la vie (Séraphin, 2004). Dans la doctrine pentecôtiste, être riche est positif, il s'agit d'une grâce et d'une bénédiction divine (Kalombo Kapuku,2014). Ceux-ci étaient en échange accueilli avec respect, déférence, leur contribution (voir figure 31 ci-dessous) bien qu'anonymisée du fait d'une certaine humilité contribuant à leur prestige social. Leur étaient également confiées des fonctions administratives au sein de l'église.



*Figure 31 - Prière pour le fidèle qui a financé une guitare pour la chorale de l'*église

Source : Ramata N'Diaye, juin 2021

Il s'agissait de financer la solidarité, venir en aide sur le modèle de la charité aux plus pauvres en payant le transport, servir d'éclaireur aux nouveaux venus, alléger le poids des difficultés vécues par les membres de l'église comme les funérailles (le matanga), qui la plupart du temps demandaient le rapatriement du corps au Congo. Généralement, lorsqu'une femme de la congrégation accouchait, l'église offrait de la nourriture pour le bébé et les membres de l'église étaient conviés à se rendre au chevet de la nouvelle mère afin de prier pour elle et son enfant. Outre la question matérielle, la solidarité communautaire se matérialisait symboliquement par des prières faites en assemblée, pour une famille éprouvée dont le nom était annoncé, pour des jeunes qui préparaient des examens, pour que les réfugiés obtiennent l'aide du HCR, pour quelqu'un qui voyageait, etc. (Lauterbach, 2014). Ce, afin de

pouvoir être sanctifié en retour et de « recueillir les bénédictions » et la protection divine dans une logique de don/contre-don comme le promeut la doctrine pentecôtiste (Séraphin, 2004). Il s'agissait dès lors d'un devoir moral qui pouvait se matérialiser aussi par le don de son temps, comme le montre l'institution de l'harambee au Kenya ou encore l'umuganda rwandais, qui sont des actions collectives d'entraide afin de réaliser un projet commun pour la communauté (Douglas, 2022 ; Barnhart, 2011). Donner de son temps est une ressource particulièrement précieuse pour des membres de la congrégation qui se débrouillent dans l'économie informelle et ne sont pas forcément maîtres de leurs temps et ne peuvent pas contribuer à la hauteur des plus nantis de la congrégation.

Toutefois, cette fonction sociale et identitaire de l'église comme espace de rencontre et de solidarité communautaire permettant de construire un capital social d'attachement cimentant le groupe communautaire n'était pas recherchée par tous et toutes. Christiane, par exemple, se dit quant à elle choquée par l'existence de telles églises communautaires congolaises. Elle fréquente une église pentecôtiste kényane, Jubilee Christian Church à Parklands, un quartier de classe moyenne situé près de Westlands. Elle a été introduite dans cette église par un ami kenyan de son frère que celui-ci avait rencontré lors de ses études en Inde. Originaire de l'est, elle est venue au Kenya pour poursuivre ses études, apprendre l'anglais et avoir une expérience de rencontre interculturelle. Elle était également mue par son désir de voir le monde, d'expérimenter d'autres façons de faire et surtout de s'ouvrir l'esprit. Elle a notamment tenté d'apprendre le kikuyu, mais elle a été finalement rebutée par la difficulté de la tâche. Je l'interroge sur sa fréquentation de lieux de sociabilité congolais :

> « *Il y a des restaurants congolais, mais personnellement je n'aime pas trop m'associer aux Congolais parce que je crois qu'ils ne sont pas ouverts d'esprit. Quand ils créent un coin propre à eux, ils ignorent qu'il y a une autre culture qui existe. Oui j'ai des amis congolais, je les fréquente, mais pas plus que ça. Les Congolais se limitent beaucoup trop de fois. Par exemple à langata, c'est une bonne initiative qu'ils ont fait mais aller jusqu'à créer une église de Congolais seulement. Pour moi c'était un peu trop fermé et je me disais, mais pourquoi ne pas intégrer les kenyans, regarder comment les gens vivent. Cette église à Langata, elle s'appelle Power Chapel. C'est une église congolaise avec un prêche en français donc les Kenyans ne peuvent pas comprendre. Même si on fait de l'interprétation en anglais ou en swahili pour moi ce n'est pas pareil (…) Pour moi, c'est important de fréquenter une église où il y'a des Kenyans, car quand on nous envoie à l'étranger, quand tu es dans un pays si différent, c'est très important que tu t'intègres. Il y a des Congolais où on se rencontre notamment l'adhec [une association d'étudiants congolais], c'est une famille pour moi et d'autres associations kenyanes estudiantines qu'il faut aussi rencontrer. Les Congolais se limitent, ont tendance à se contenter de là où nous sommes. Quand tu as trouvé un Congolais, tu te dis voilà tu es tranquille, je suis bien là où je suis … pour moi, je ne trouve pas ça intéressant. Je veux rencontrer des cultures, en plus au Kenya, il y a 47 tribus et ça me ferait du bien si je savais dire bonjour dans les autres langues. J'aurais l'impression de vivre mieux avec les gens et d'enrichir ma culture* ».

Le témoignage de Christiane met en avant une distanciation vis-à-vis du groupe congolais qui se reformerait de façon communautaire Ce désir de développer des « liens faibles », plutôt que d'investir des « liens forts » reposant sur une convergence nationale et ethnoculturelle, en construisant des relations avec la société d'accueil peut lui procurer davantage de ressources permettant sa mobilité sociale (Granovetter, 2005 cité par Owen, 2011). Contrairement à certains membres de l'église congolaise d'Hurlingham ou on peut le penser à Power Chapel de Langata, fréquentée par d'autres migrants congolais, l'église n'a pas cette fonction pour Christiane de « *provide a relief from an*

ontological insecurity », mais d'être un microlieu de communalisation, de rencontre interculturels qui permette son enrichissement personnel et le développement d'une identité cosmopolite (Cazarin et Cossa, 2017). Se replier sur une église communautaire et des liens d'appartenance reposant sur des 'liens forts' ne constitue pas pour elle une migration réussie reposant sur une bonne intégration qu'elle définit par "le fait de s'ouvrir à d'autres opinions autres que ta culture d'origine, embrasser la diversité que tu ne connaissais pas qui existait à part ta culture" et de 'faire comme tout le monde', car "eux sont chez eux".

On peut mettre en lumière les conditions de sa migration qui peuvent expliquer cette vision. En effet, étudiante, issue des classes moyennes du pays, le séjour nairobien de Christiane est temporaire. Elle désire dès lors vivre une expérience d'ouverture et d'enrichissement culturelle et n'a pas besoin du secours de la solidarité communautaire congolaise a contrario d'autres acteurs isolés, en situation de vulnérabilité sociale et économique, pour qui cette ressource est primordiale. Elle reçoit davantage l'aide dont elle a besoin - liée à son statut social et à son identité professionnelle - de la part de l'association d'étudiants congolais dont elle fait partie. En effet, il est nécessaire d'insister sur le fait que la fonction sociale de l'église s'effectue également à partir des conditions sociales - au sens large - et matérielles de ses membres qui peuvent y voir un lieu de réconfort à plusieurs niveaux afin de faire sens de leur expérience migratoire ou non. Le profil de l'église congolaise RCPN était particulièrement intéressant pour l'étude dans la mesure où elle présente des traits de formation d'un groupe communautaire congolais fondé sur un capital social d'attachement, mais elle se détache des églises communautaires au sens des églises de réfugiés par exemple - où les enjeux de survie et les vulnérabilités priment - par la diversité de sa congrégation et ses nouvelles orientations stratégiques (Lauterbach, 2014).

Les frontières du groupe communautaire à majorité congolaise (groupe ethnique) reconstruit au sein de l'église de Hurlingham étaient, toutefois, caractérisées par leur labilité, leur dynamisme et leur volonté d'inclusivité au-delà du seul groupe ethnoculturel congolais. Les négociations identitaires aux échelles individuelles des fidèles dans l'église — qu'ils soient congolais ou non — se confrontent dès lors à cette identité collective congolaise unique, inventée par l'expérience migratoire et la condition diasporique à Nairobi : l'identité religieuse transnationale.

6.3. — Dépasser l'identité ethnique congolaise et investir une identité religieuse transnationale

6.3.1 — L'église : l'espace de la rencontre et de la convivialité cosmopolite

Les églises, en tant que lieux de rencontre et de contacts entre migrants et membres de la société d'accueil, constituent les espaces de formation du couple mixte. Kazadi, arrivé à Nairobi en tant que réfugié congolais depuis Bukavu, a fait la rencontre de sa femme kényane à l'église. A son arrivée,

en 1996, il avait d'abord rejoint l'une des deux seules églises francophones : Good Sheperd à Ngong Road, qui accueillait « plein d'étudiants mais aussi de réfugiés et de professionnels qui venaient du Congo, du Cameroun, de toute l'Afrique francophone ». Toutefois, compte tenu de l'instabilité de cette église (réinstallation du pasteur par le HCR, départ des étudiants), il « a jugé bon de laisser ça [des églises communautaires congolaises] et d'aller dans des églises kényanes ». Par ailleurs, l'église kényane, Deliver Church à Umoja, qu'il rejoignit par la suite lui permit une première insertion professionnelle dans la mesure où « il était bon chanteur » et que la musique congolaise y était particulièrement appréciée. Il y fait la rencontre de sa femme kényane, elle aussi chanteuse dans la chorale. Elle est au départ réticente en raison de son statut d'étranger congolais et de réfugié. Après un an d'efforts pour la séduire, il arrive, toutefois, à la convaincre de lui donner une chance après la fin de ses études. Après avoir fait des études et trouvé un travail dans une ONG, elle « finit par accepter », même s'il fut contraint par la suite de convaincre ses beaux-parents qui étaient convaincus qu'il n'était pas sérieux et le soupçonnaient d'avoir déjà une famille en RDC. C'est le territoire religieux de Deliver Church, grâce à ses formes de socialisation, de communalisation (sentiment d'appartenance au groupe) et la réunion conviviale, qui permit à Kazadi d'entreprendre son insertion professionnelle et son insertion matrimoniale au sein de la société kényane malgré les différences ethnoculturelles et les méfiances préalables. In fine, en reprenant l'argument de Granovetter (2005 cité par Owen, 2011), la construction de « liens faibles » au sein de Deliver Church - au détriment des « liens forts » construits à Good Sheperd (en tant que congolais, francophone et migrant) - a conduit, grâce à la rencontre conviviale et cosmopolite, à l'accès à des ressources sociales : travail, mariage, réseaux de sociabilité amicale etc.

Néanmoins, au-delà de l'espace attribué par l'église pour permettre la rencontre cosmopolite, la religion et le choix de la pratique religieuse (par exemple la sélection de l'église fréquentée par la famille) peuvent constituer un enjeu de négociation identitaire au sein du couple, notamment mixte, en situation diasporique. En effet, elle matérialise des appartenances identitaires dépassant la seule identité ethnique et nationale et les différences culturelles dévoilées par la condition diasporique. Gedeon, aujourd'hui père de trois enfants, est né à Lubumbashi à l'est mais il a grandi à Kinshasa. Il a lui aussi épousé une femme kényane originaire des Taita Hills à l'est du pays. A la différence de Kazadi, il a rencontré sa femme au travail mais il dut similairement se confronter à la réticence et aux préjugés de de sa belle-famille : « ils disaient que les congolais souvent dans les pays étrangers sont fainéants, ils cherchent des femmes qui sont stables pour dépendre de ces femmes ». Toutefois, il a réussi à les convaincre et à donner des gages de sa bonne foi en payant la dot lors du mariage coutumier, qui comme on l'a vu, constitue la forme la plus légitime d'union (Baral et al, 2021). Lors d'une conversation autour du café, nous avons abordé la manière dont la question religieuse s'est posée dans le couple :

> « *Ma femme est anglicane, je suis protestant. Il n'y a pas eu de soucis au niveau de la religion entre nous mais elle a du mal quand elle venait chez nous prier, elle n'arrivait pas à s'adapter. Tu vois les anglicans prient calme comme des catholiques alors que chez nous on prie a voix haute et on danse. Elle venait quand même dans mon eglise, elle a fini par venir dans mon église depuis que je l'ai doté et que j'ai donné tout ce qu'on m'a demandé. Nous vivons ensemble et nous allons dans la même église avec nos enfants, Redeem christian church of god. C'est une église d'origine nigériane, le pasteur s'appelle enoch, elle a des branches un peu partout* ».

Gédéon attribue ainsi certains traits caractéristiques du pentecôtisme (pratique démonstrative, danse, importance du saint Esprit etc.) au protestantisme en l'opposant à

l'anglicanisme, « une forme de christianisme qui comprend des caractéristiques à la fois du protestantisme et du catholicisme romain » de sa femme et ses pratiques plus discrètes. Les différences de pratiques religieuses au sein de ce couple mixte ont mené à des incompréhensions et des difficultés d'adaptation. Ce n'était plus son identité ethnoculturelle de congolais (ayant suscité un premier rejet de sa belle-famille) qui était alors en question mais des différences identitaires liées à la religion et particulièrement visibles dans des pratiques distinctes qui ont instauré l'établissement de frontières au sein du couple. Toutefois, la légitimité de leur couple offert par le paiement de la dote a changé cette situation puisque la femme de Gédéon a dû se conformer au choix du mari en rejoignant la célèbre église pentecôtiste de son mari, Redeem Christian Church of God connue pour le succès de sa transnationalisation. Elle est, en effet, présente dans près de 80 pays. Cette situation a conduit la femme de Gédéon à s'inclure dans sa pratique religieuse, éloignée de sa pratique d'origine ce qui entraîne inévitablement des constructions et des négociations identitaires à l'échelle individuelle (adapter sa propre pratique) mais aussi collective (appartenir à l'église pentecôtiste). La pratique religieuse de ce couple mixte est ainsi au cœur de stratégies identitaires (dans le cas présenté, faire gagner son courant religieux) visant à des formes d'inclusion et d'hybridations culturelles.

Je n'ai pas rencontré de couples mixtes à l'image de Gédéon et sa femme au sein de l'église RCPN. Néanmoins, malgré son orientation communautaire congolaise, la congrégation de l'église congolaise RCPN d'Hurlingham se distinguait par sa diversité et son inclusivité. En effet, l'audience était composée de migrants congolais, de Kényans et de Kényanes mais également de migrants africains issus majoritairement de pays francophones. Les frontières entre les groupes nationaux se révélaient fluides - notamment celles du groupe majoritaire congolais - ce qui permettait une inclusion autour du développement d'une identité religieuse pentecôtiste transnationale commune. Les identités hybrides construites dans ce territoire religieux, appropriées symboliquement par les fidèles venus de divers horizons, étaient ainsi marquées par la rencontre, l'échange, le partage que ce moment de convivialité cosmopolite permettait.

L'emplacement géographique de l'église RCPN reflétait en lui-même la possibilité de ce moment cosmopolite. En effet, le quartier d'Hurlingham, jouxtant celui de Kilimani, est un quartier de classe moyenne particulièrement cosmopolite. On y retrouve des bâtiments publics tels que les représentations nigérianes ainsi que celles des pays d'Asie du Sud-est. La population est également marquée par un certain cosmopolitisme avec la présence de communautés étrangères dont les commerces (restaurants, épiceries, etc.) sont visibles dans l'espace public : ouest-africains, éthiopiens, chinois, nigérians, etc. La première fois que je me suis rendue à Hurlingham Plaza, où se situe l'église RCPN, accompagnée de Samuel, j'avais d'abord été marquée par les chants des services religieux de différents pays (Kenya, RDC, Éthiopie, etc.) qui résonnaient dans cet immeuble modeste. Néanmoins, cette polyphonie cosmopolite de sons, issus de divers pays africains, semblait mettre en lumière, de prime abord, des constructions communautaires fondées sur des frontières rigides. En effet, elles fonctionnaient comme des zones de séparation entre groupes communautaires produisant des services communautaires distincts : le service kényan, le service congolais, le service éthiopien, etc.

Mon observation participante au sein de l'église congolaise RCPN a contrecarré cette première hypothèse dans la mesure où ce territoire religieux était symboliquement et matériellement travaillé par le jeu conjoint de constructions identitaires ethnoculturelles congolaises et des formes de coexistence ethniques grâce à la présence de populations non congolaises. Ce jeu de négociation identitaire permettait de dépasser la seule formation d'une identité collective congolaise diasporique en faveur de l'émergence d'identités hybrides fondées sur une identité collective religieuse transnationale inclusive construite par les apports socioculturels des fidèles.

C'est ce que Kim (2022) observait également dans son analyse des centres communautaires accueillant les migrants mis en œuvre par la « megachurch » Onnuri en Corée du Sud. Fondée en 1985 à Séoul, Onnuri regroupe près de 180 000 fidèles. Dans un contexte d'éloignement des Coréens des institutions religieuses, les migrants sont vus comme « des sujets à convertir ». Cette mission s'établit, notamment, par un encadrement institutionnel des migrants, par les églises protestantes telles qu'Onnuri à travers des organisations de la société civile. Celle-ci fonde en 2005 des « centres de mission » qui prodiguent une « aide humanitaire selon les valeurs chrétiennes » aux migrants organisés en groupes cultuels dirigés par un pasteur coréen ou un fidèle dudit pays (Kim, 2022).

Les offices représentent le lieu de la convivialité et de la rencontre entre migrants et Coréens/Coréennes. En outre, ils permettent d'introduire « une forme d'altérité des fidèles [coréens] » par le côtoiement des étrangers (Kim, 2022). Quant aux migrants, ils font l'expérience au sein d'Onnuri d'une relation horizontale, égalitaire, « unie autour de la communalisation religieuse » qui contraste avec la forte verticalité du travail qui constitue un autre lieu de rencontre avec la société d'accueil (Kim, 2022). Au sein de l'église RCPN, les fidèles non congolais peuvent ainsi mettre en œuvre un capital social de liaison (bridging capital) avec les migrants congolais du fait des formes de collaboration et de synergies. David, par exemple, un étudiant kényan vivant à Embakasi très actif dans l'église, faisait spécialement le trajet jusqu'à Hurlingham, car il appréciait particulièrement le caractère congolais du service, son ambiance, la chaleur des Congolais et la beauté des louanges. Maman Nadine, « expatriée » d'origine camerounaise, tombée amoureuse du Congo et de sa culture après une expatriation à Kinshasa, se définit comme « la plus camerounaise des congolaises » lors d'un évènement organisé par l'association des étudiants congolais d'une prestigieuse université où elle est invitée à venir s'exprimer. Cette expérience de vie, constituée de multiples lieux parcourus et de liens affectifs forgés au gré des rencontres, l'amène, une fois installée à Nairobi, à vouloir rencontrer des Camerounais et des Congolais. L'église était pour elle le lieu privilégié où elle savait qu'elle pourrait en rencontrer. C'est ainsi qu'elle fut accueillie à l'église RCPN, située près de son domicile à Kilimani, où tout le monde la connaît, et où elle effectue parfois de la prédication.

À Onnuri, le partage de ces moments de collaboration permettait aux migrants de construire une image positive des Coréens grâce à ces rencontres (Kim, 2022). Similairement, à Hurlingham, ces moments de rencontre cosmopolites dépassant les différences culturelles entre migrants congolais et Kényans/Kényanes pouvaient conduire à un changement de perception des migrants congolais en ville. Dans ces deux territoires religieux d'Onnuri et d'Hurlingham, on s'appelle « frère », « sœur » ce qui constitue une « signification symbolique importante pour les migrants » dans un contexte où ils font l'expérience de la minorisation en ce qu'ils font désormais partie d'une « fraternité chrétienne »

(Kim, 2022). En outre, le cadre religieux protestant (vision du monde commune) et symbolique (morale, sentiment d'appartenance) permet aux migrants de se « sentir spirituellement » proches des fidèles coréens ce qui fait que cette identité religieuse semble l'emporter sur les identités nationales, pourtant préservée par l'organisation en groupes cultuels communautaires qui ont tendance à renforcer les identités nationales (Kim, 2022). À Hurlingham aussi, le partage de cette identité religieuse pentecôtiste — au-delà des marqueurs culturels — est au fondement de la production de ce « nous » pentecôtiste, celle d'une communauté de « sauvés », qui s'oppose aux Autres, les non-pentecôtistes. Par exemple, les sermons fustigeaient les tenants de religions traditionnelles africains qui « idolâtraient les fétiches », ceux et celles qui refusaient Dieu, etc. Ce « nous » pentecôtiste construit au cœur de l'église RCPN autour d'une identité religieuse transnationale — dépassant l'identité ethnoculturelle — avait toutefois vocation à s'étendre.

6.3.2 — Recruter au sein de la société d'accueil : une logique d'évangélisation et d'action sociale

L'identité religieuse transnationale que construisent les fidèles de l'église RCPN transcende ainsi l'identité collective ethnoculturelle qui donnait pourtant son caractère à cette église congolaise. La volonté de recruter au-delà du cercle congolais constitue un enjeu primordial d'expansion et d'ancrage local de cette église. Elle se distingue ainsi des églises communautaires de réfugiés, de Banyamulenge qui recrutent davantage auprès d'un cercle restreint. Ce, pour des enjeux matériels, sociaux, de sécurité, etc.

L'arrivée du groupe des femmes kényanes, au sein de la congrégation, a été interprétée par le pasteur Guy par ce souci de « faire avancer le royaume de Dieu ». Lors de mon premier terrain, l'audience de l'église se constituait majoritairement de migrants congolais et de migrants francophones. Cette situation se traduisait par les choix linguistiques de traduction : le service était en français avec une traduction en anglais. Il s'agissait, à travers cet usage de l'anglais, de satisfaire une audience kényane, de possibles visiteurs, des membres qui ne seraient pas francophones. Ces derniers existaient bien que leur présence soit minoritaire. On peut suggérer que la dimension internationale de l'anglais et son statut de langue de classe orientaient ainsi le profil que l'église souhaitait attirer. Lors de mon deuxième terrain, je remarquais que la traduction du service francophone en anglais avait été remplacée par le kiswahili en même temps que la présence d'un groupe d'une vingtaine de femmes kényanes, accompagnées de leurs enfants, qui se distinguait dans la salle. Âgées de 35 à 60 ans, elles sont veuves ou mères célibataires et travaillent en tant que lingères à la journée[119] dans le quartier de Kilimani, un quartier caractérisé par la coprésence de classes sociales contrastées et la visibilité d'une domesticité au service des plus riches. Ce changement de langue (passage de l'anglais au kiswahili) au sein de l'église n'a pas été fait à destination d'un public congolais, originaire de l'est, et kiswahiliphone dans un contexte où les lingalaphones dominent dans cette église. Il est

[119] Elles sont contraintes d'être lingères à la journée puisqu'en tant que mères célibataires (pour la plupart), leurs enfants ne peuvent résider au domicile de leurs employeurs a contrario des jeunes filles célibataires que les patrons préfèrent compte tenu de leur plus grande flexibilité. Pour certaines, leurs enfants sont confiés à la famille restée au village à qui elles essayent d'envoyer chaque mois une partie de leurs maigres revenus.

surtout lié aux nouvelles orientations de l'église. D'une part, il s'est effectué dans l'objectif d'attirer une population plus large de Kényans des milieux populaires dont le kiswahili est la première langue. D'autre part, il s'agissait de s'adapter à la présence de ce groupe de femmes kényanes afin de les inclure, de les accueillir et, plus généralement, d'ancrer plus localement l'église RCPN.

Lors d'un entretien collectif mené en kiswahili, celles-ci m'ont indiqué que la raison principale pour laquelle elles ont quitté leurs églises situées dans les quartiers précaires de Kibera et Kawangware pour l'église RCPN — qui est, quant à elle, située près de leurs lieux de travail — était liée à des questions spirituelles. En effet, issues de différents courants du christianisme (églises de réveil, catholicisme, etc.), elles sont motivées par l'insistance sur la prière et l'énergie de cette église qui leur permet de voir la manifestation de « la main de Dieu ». Par ailleurs, elles apprécient particulièrement le rôle central de la « parole de Dieu » qui est valorisé aux dépens de la prophétie qui constitue le socle des églises qu'elles fréquentaient. Elles priaient lors des cultes et des activités hebdomadaires dans le dessein de « trouver du travail ». Je les retrouvais dans la journée en effet assises dans les parterres entourant le Adlife Plaza, un petit centre commercial, qui faisait l'angle entre différentes routes commerçantes et fréquentées. Elles attendaient qu'une voiture — un probable employeur — s'arrête pour les embaucher à la journée pour de menus travaux (cuisine, repassage, ménage, etc.). Je voyais quelquefois les enfants de certaines de ces femmes qui mendiaient auprès des automobilistes s'arrêtant aux nombreux feux du carrefour entre Argwings Kodhek Road et Ring Road Kilimani.

Le désir d'attraction de ces fidèles kényanes se manifestait également par la croissance d'une théologie de la prospérité et de la guérison dans les prêches — prenant appui sur les paroles de la Bible — afin de s'adapter aux conditions matérielles et sociales spécifiques de ce nouveau public. Bien que ces thèmes aient été présents lors de mon précédent terrain dans la mesure où il s'agit de thèmes centraux de la doctrine pentecôtiste, ils m'apparaissaient moins repérables à RCPN alors qu'à l'église de Koinange ils constituaient les thèmes récurrents des cultes auxquels j'ai assisté. Ces prêches, très ancrés dans le quotidien, auxquels migrants et Kényans/Kényanes issus des classes populaires, notamment ces femmes, étaient sensibles et s'identifiaient, avaient pour but d'offrir un certain réconfort face à l'angoisse d'un contexte local marqué par l'inflation et les conséquences de la pandémie de covid 19, un sentiment de sécurité fondée sur la confiance en Dieu pour changer ses conditions. Par exemple, lors d'un prêche reposant sur la figure du prophète Elie, le pasteur enjoignait les fidèles d'avoir toute confiance en la toute-puissance divine, à l'image du prophète Elie, qui malgré la conjoncture actuelle « va provide » afin que « dans ta maison, tu [n'aies] jamais faim ». Lors d'une prière d'intercession où les femmes kényanes étaient en majorité, le prêche du pasteur reposant sur une théologie de l'espoir s'adaptait à leurs conditions de vie difficiles : faible éducation, pauvreté, chômage des enfants adultes, pénibilité et exploitation dans le travail où quelquefois les patrons refusent de les payer, exploitation sexuelle, etc. En effet, lors de cette prière d'intercession, le pasteur Guy s'adressa à ces femmes présentes en leur disant qu'il avait conscience qu'elles portaient un fardeau, mais « que dans cette vie difficile, Dieu peut donner des solutions, car c'est un dieu de la guérison, de l'élévation de l'amour ! Il ne faut donc pas abandonner un être parfait qui donne sans rien exiger en retour, contrairement au diable qui récupère plus qu'on ne lui a donné ».

Recruter au-delà du seul groupe congolais est un véritable enjeu pour l'église RCPN. Pour ce faire, il faut rallier davantage localement et donc diversifier le profil du public. Le Kenya se caractérise par une importante mobilité religieuse des fidèles (Gez et Droz, 2017). Il s'agit en effet d'un milieu particulièrement concurrentiel et les églises rivalisent afin d'attirer de nouveaux fidèles. Bien que les visites d'églises soient tolérées afin que les fidèles puissent trouver l'église qui correspond le mieux à leurs attentes, il existe un accord implicite afin d'éviter une trop grande perte de fidèles. Compte tenu du contexte très concurrentiel et du dynamisme des églises pentecôtistes, celles-ci tendent à déjouer ce « pacte de non-agression » pour des motifs financiers et de prestige (l'expansion est un critère de réussite de l'église) ce que Gez et Droz (2017) nomme le « *sheep stealing dilemma* ». Ce, malgré la proclamation d'une unité chrétienne qui doit prévaloir. L'église RCPN d'Hurlingham s'insère pleinement dans ces dynamiques de compétition intensive.

En effet, entre les deux terrains, l'église RCPN a mis en œuvre une stratégie de recrutement plus agressive. Il était, par exemple, demandé avec plus d'insistance d'inviter quelqu'un lors du prochain culte. Venir avec un visiteur vous octroyait un certain prestige et une visibilité puisqu'au moment des annonces, à la fin du culte, vous étiez applaudi en même temps que le nouveau venu à qui on demandait de se lever et de se présenter. Si le nombre de fidèles présents avait diminué par rapport à la semaine précédente, le pasteur initiait une courte prière. A contrario, il se félicitait particulièrement si le nombre de fidèles avait augmenté entraînant avec lui une audience enjouée.

Les visiteurs devaient par la suite rejoindre le groupe d'accueil francophone ou kiswahiliphone afin d'être accueillis en bonne et due forme par des « frères » qui leur expliquaient le fonctionnement de l'église. Des formulaires de renseignement (nom, coordonnées, proposition d'engagement, etc.), que ces nouveaux venus devaient remplir, avaient été introduits. Ils fonctionnaient à la fois comme un outil de recensement et un moyen de fixer la congrégation compte tenu de la forte mobilité religieuse du contexte kényan. Par ailleurs, un autre changement notable fut la mise en œuvre de visites paroissiales au domicile des visiteurs qui avaient fait montre d'une volonté de s'engager dans l'église c'est-à-dire de faire le choix de la fréquenter assidûment. Ces visites étaient menées par le pasteur Guy lui-même accompagné de « frères » afin de mettre en place une stratégie personnalisée d'accompagnement et d'encourager l'implication du nouveau membre de la congrégation dans l'organisation de l'église (par exemple dans la chorale, dans le groupe d'intercession, dans le groupe des jeunes etc.). Le contact était maintenu par l'insertion du nouveau membre dans l'un des nombreux groupes WhatsApp de la congrégation en fonction de sa situation sociale comme l'a mis en exergue mon terrain ethnographique en ligne. En effet, j'avais par exemple été ajoutée dans le groupe des jeunes où je pouvais aisément suivre les diverses publications.

En outre, une stratégie de recrutement ciblant spécifiquement des membres de la société d'accueil - issus des quartiers populaires - avait pour but de recruter au-delà du groupe communautaire et de mieux s'ancrer localement. Il existait un groupe d'évangélisation dans l'église qui travaillait essentiellement dans les quartiers pauvres. C'est ce groupe qui fut à l'origine de l'arrivée du groupe des femmes kényanes.

Le groupe a d'abord réussi à évangéliser une femme kényane de Kibera, Ann, qui a servi, par la suite, de relai d'évangélisation auprès d'autres femmes kényanes de son quartier aux conditions de vie similaire : mère de famille, célibataire ou veuve, assez âgée, profession de lingère à la journée. Le tournant survint quand un pasteur en visite depuis le Congo procéda à une délivrance sur elle, car elle avait des problèmes de genoux. Lors de ce culte, un « frère » de l'église lui a donné près de 100 USD, ce qui correspond à une somme très importante. Ann revint ainsi à chaque culte accompagné d'une amie, puis 2, 3, 5, 10, 20 jusqu'à former ce groupe stable que je retrouvais à chaque culte. Au-delà de la dimension spirituelle évoquée, leur arrivée à RCPN s'explique également par l'assistance financière à laquelle elles peuvent prétendre. Elles ont reçu chacune 35 USD ce qui a permis pour certaines de monter un petit commerce de vente de chapatis ou de légumes en complément de leur activité de lingère à la journée. Toutefois, l'église, qui reste modeste malgré des velléités d'expansion, ne put maintenir ce rythme de paiement et les dernières arrivées n'avaient pu encore recevoir ce paiement au moment où j'ai effectué ce terrain à l'automne 2022. L'église peut, pour l'instant, défrayer ces femmes de leurs dépenses de transport pour venir et partir (soit 100 KES). Ce paiement se fait à l'abri des regards quand toute la congrégation a rejoint le parking à la fin du culte. Elles restent dans la salle dans l'attente du paiement de ce transport. Le pasteur Guy, étant donné que je suis issue d'un pays riche et que j'ai l'habitude de voyager, m'a par ailleurs demandé d'essayer de trouver un sponsor pour ces femmes « car l'évangélisation se fonde sur la capacité de l'église à pouvoir aider financièrement ces femmes ». La présence de ce groupe de femmes kényanes s'est donc élaborée, également, en fonction de critères spirituels et financiers dans un contexte très concurrentiel. En effet, ces stratégies de recrutement (évangélisation, fixation des nouveaux membres, etc.) visant à agrandir la congrégation s'accompagnaient d'un ancrage local à travers des œuvres d'actions sociales tournées vers l'extérieur. On peut ainsi comprendre l'arrivée du groupe des femmes kényanes comme un double mouvement d'évangélisation et d'action sociale mené par des pasteurs-migrants (Bava et Boissevain, 2020).

L'église, à travers le groupe d'évangélisation, mène des actions sociales au sein de quartiers précaires, d'où sont issues ces femmes tels Kibera et Kawangware ou encore à Rongai (cf. figure 32 ci-dessous).



Figure 32 - Distribution de nourriture et vivres organisée par l'église d'HUrlingham à destination de l'orphelinat Tumaini Rongai ,

Source : image postée dans le groupe Whatsapp des jeunes de RCPN

La littérature académique a souligné le rôle important des ONG religieuses en contexte africain qui suppléent aux difficultés de l'État (Bava et Boissevain, 2020). Bien que l'église d'Hurlingham ne soit

pas affiliée à une ONG religieuse qu'elle chapeauterait, et ce, par manque de moyens financiers et logistiques, a contrario de la megachurch d'Onnuri, elle mène des actions sociales qui lui permettent de s'ancrer localement (Kim, 2022). Entendu comme un acte de charité chrétienne, on peut les analyser comme un investissement matériel et symbolique afin de s'ancrer au sein de la communauté locale au nom d'une identité religieuse inclusive qui dépasse le seul groupe congolais. Toutefois, cette identité religieuse inclusive s'avère transnationale et connecte le local au global. Il s'agit d'une identité collective en mouvement produite par la condition diasporique qui transcende la seule affiliation nationale et ethnoculturelle.

6.3.3 — Construire des identités en mouvement

La stratégie de recrutement de l'église RCPN au-delà du seul groupe communautaire permettait le développement d'une identité collective religieuse inclusive et exclusive. Inclusive, car elle se fondait sur des syncrétismes culturels (à la fois linguistique, spirituel, social) produits par la rencontre, la convivialité, les échanges avec des fidèles kényans et des migrants venus d'autres pays africains. Ces syncrétismes sont, comme on l'a vu, inhérents à l'histoire et au développement du pentecôtisme en Afrique (Kalombo Kapuku, 2014).

Ce « nous » pentecôtiste marqué par des identités culturelles hybrides formait un groupe de « sauvés », excluant ceux et celles qui ne faisaient pas partie de la communauté de Dieu à partir de la communalisation autour d'une identité religieuse (transnationale). Le groupe se créant de façon dynamique par la relation aux autres à partir de la création d'un « sentiment commun face à une situation commune »(Juteau, 2015). Il fallait établir à l'encontre de ces « Autres » menaçants — particulièrement les « musulmans » et les « féticheurs » — une frontière stricte. En ce sens, ce « nous » pentecôtiste constituait « une ressource privilégiée de redéfinition identitaire en contexte diasporique » (Michel, 2004). La lutte contre les pratiques des féticheurs et des musulmans faisait régulièrement l'objet d'anecdotes lors des prêches de cette église qui se transformait en arène de contestation et en lieu de production de l'altérité (Maskens, 2009). Par exemple, lors de la conclusion d'un prêche ayant pour thème la charité et l'importance d'accorder sa toute confiance en Jésus en cas de désespoir et de découragement, la chorale accompagne dans un chant dramatique ces dernières paroles du pasteur portées à l'encontre des « féticheurs » et des « païens » :

> « *La solution réside dans les mains de Jésus et non pas des féticheurs, des païens qui s'opposent à nous qui vivons, car nous avons l'esprit de dieu* ».

Cette phrase conclusive sera répétée 5 fois. L'accueil du Saint-Esprit fonde dès lors des individus supérieurs, détenteurs de la vérité divine. Ils se distinguent de ceux qui n'ont pas encore reçu cette grâce. L'usage du vocable « frère » et « soeur » en Christ avait ainsi pour fonction de valoriser la fraternité pentecôtiste et de façonner la frontière de ce « Nous » pentecôtiste contre cet « Eux ». Le « Nous » de la communauté pentecôtiste formée au sein de RCPN, entre des individus sauvés, constituait une communauté religieuse où les différences sociales, culturelles, nationales devaient s'effacer théoriquement — en pratique ce n'était pas le cas — au nom de cette identité religieuse. Toutefois, il faut noter que loin d'être totalement imperméable, cette frontière pouvait se redéfinir dans

le dessein de faire grossir la « communauté des sauvés « et d'étendre le « royaume de Dieu » tel que l'ordonne la doctrine pentecôtiste.

Le pentecôtisme qui promeut l'investissement d'une identité religieuse unitaire, bien que fondé sur des syncrétismes culturels, a un caractère profondément transnational. Le pasteur se convertissait dès lors en « courtier local d'une culture globale charismatique » (Fancello et Mary, 2010 : 34 cité par Mottier, 2017). Le mouvement se spécifie par la fluidité de productions identitaires reposant sur le développement d'un imaginaire et d'une vision pentecôtiste du monde, ce qui contribue à la construction identitaire d'une « communauté de sauvés » déterritorialisée (Cazarin et Cossa, 2017 ; Bava et Boissevain, 2020). En effet, cette identité unique - produite par les créations identitaires de la globalisation - permet la connexion entre plusieurs espaces territoriaux, sociaux et temporels, l'ici, le foyer et le là-bas, comme le souligne Lindhardt (2016 cité par Cazarin et Cossa, 2017), « *the pentecostal bridge the here and there,past and present, traditional and modern by forging a discursive coherency in multiple 'cultural frameworks' and across different social domains* ».

En effet, le pentecôtisme est porteur d'identités en mouvement. Il est intimement lié à la mobilité à plusieurs échelles et la Bible est réinterprétée à partir de cette cosmogonie de la mobilité (Bava et Boissevain, 2020). Au sein de l'église RCPN, comme on l'a vu, les prêches évoquaient quasi systématiquement le thème de la mobilité au sein de la Bible, mais aussi la place de la mobilité (future) dans l'imaginaire des membres de la congrégation. L'image postée ci-dessous (figure 31) postée dans le groupe WhatsApp des jeunes auquel j'appartenais par un jeune qui m'a confié son désir d'Europe, représente, à titre d'exemple, cet idéal et cet espoir de la mobilité auquel le pentecôtisme tente de répondre.



Figure 33 – Le désir d'une future mobilité

Source : image postée dans le groupe Whatsapp des jeunes de RCPN par C. qui envisage une future mobilité dans le groupe whatsapp des jeunes

En outre, c'est son caractère transnational — connectant plusieurs espaces — qui permet à ce courant disparate de produire des identités en mouvement ainsi que son fonctionnement plus en réseau qui permet de connecter les migrants à différentes échelles (Bava et Boissevain, 2020). La littérature connectant la religion et la migration a montré l'importance de la religion à toutes les étapes de la

migration dans la mesure où elle est « a theologizing experience » et la manière dont les migrants façonnent « réinventent » la religion dans les territoires traversées (Bava et Boissevain, 2020 ; Cazarin et Cossa, 2017). En effet, des individus peu pratiquants, qui ne fréquentaient pas assidûment les lieux de culte, devenaient après la traversée des frontières plus religieux, notamment les femmes (Smith, 1978 cité par Eppsteiner et Hagan, 2016, Maskens, 2009). D'un point de vue identitaire, la « *religion is carried over to new location through migration, transportation, diffusion and other processes* » ce qui fait que l'identité religieuse subit des transformations en fonction des espaces traversés (Eppsteiner et Hagan, 2016). Cet impact de la mobilité contribue à son tour aux syncrétismes culturels qui ont été au fondement du caractère disparate du mouvement pentecôtiste puisque « *through migration african churches have been brought into new networks and under new influences* » (Chitando, 2003). Dans les sociétés d'accueil dans lesquels s'insèrent les migrants pentecôtistes, le lien à l'ailleurs se maintient et se construit grâce aux circulations de personnes, d'idées, de pratiques etc. Les pasteurs internationaux en visite, la mobilité des pasteurs et des fidèles contribuent à faire vivre ces identités religieuses en mouvement. Dans son analyse de la circulation de figures de prophètes pentecôtistes au sein des migrations africaines vers l'Europe, Mottier (2017) utilise la notion de « creuset congolais » pour montrer la manière dont les églises pentecôtistes congolaises — qui structurent l'espace migratoire francophone — forgent des identités en mouvement dans une dynamique de négociation interculturelle (une audience principalement composée de congolais, de migrants d'Afrique francophone et d'antillais) et de changement social.

Cette notion de « creuset congolais » peut elle aussi être appliquée au cas de l'église congolaise RCPN d'Hurlingham. Elle était au cœur d'un « territoire circulatoire » (Tarrius, 2012 cité par Mottier, 2017). En effet, elle accueillait régulièrement des pasteurs « en voyage » notamment du Congo, ce qui était l'occasion de journées spéciales. Ces visites prestigieuses — retransmises en direct grâce aux réseaux sociaux et réunissant des fidèles d'autres espaces diasporiques (RDC, Afrique du Sud et même en Europe) — permettaient de connecter divers espaces territoriaux et symboliques. Le rôle des réseaux sociaux est particulièrement important pour construire ces identités religieuses en mouvement connectant divers espaces transnationaux ; l'église a, par exemple, une page Facebook régulièrement mise à jour. Toutefois, une intense activité se joue sur WhatsApp où des membres de groupes très actifs relayent et diffusent les informations via les statuts WhatsApp.

En outre, le « territoire circulatoire » matériel et virtuel dans lequel s'ancre l'église RCPN constitue « le point focal de trajectoires migratoires éclatées où s'écrivent et se réinventent en tension [et en négociation] avec la société d'accueil des identités sociales et culturelles (…) reconverties en appartenance religieuse » (Mottier, 2017). C'est ce double processus connectant d'une part le « foyer » à « l'ici », et d'autre part « l'ici » au « là-bas » (l'ailleurs fantasmé de la mobilité future) qui est producteur d'identités religieuses (à la fois individuelles et collectives) en mouvement et hybrides par les fidèles de l'église RCPN. Néanmoins, cette vocation transnationale à la fois symbolique et imaginaire de ces identités en mouvement est déterminée par la condition diasporique (les ressorts de la vie des Congolais à Nairobi) et la mission pentecôtiste d'expansion. En effet, l'église RCPN a pour vocation de s'ancrer localement, de se convertir en « point focal des trajectoires migratoires » et d'une implantation migrante en ville autour d'une identité religieuse inclusive (Mottier, 2017). À la veille de mon départ lors du dernier terrain, l'encadrement de l'église avait mis en place une campagne de financement pour l'achat d'un

terrain. S'ancrer durablement et matériellement au sein du territoire nairobien scellerait ainsi la reconnaissance des migrants congolais en tant qu'acteurs de la production de la ville et de ses identités hybrides. En outre, ce passage du temporaire au permanent servirait de base pour contribuer à « l'avancement du royaume de Dieu sur terre » face au diable qui est particulièrement puissant « dans un pays développé comme le Kenya »[120]. La mission ultime étant de « parvenir à développer spirituellement le Kenya » au nom d'une identité religieuse pentecôtiste unitaire et transnationale.

[120] Prêche du pasteur Guy, le 27/11/22, église RCPN, Hurlingham.

Conclusion du chapitre 6

L'analyse de l'église congolaise RCPN d'Hurlingham, objet de ce chapitre, a montré les enjeux de formation identitaire de migrants congolais à plusieurs échelles. Ces productions identitaires sont multiples, complexes et mouvantes dans la mesure où elles sont façonnées par la condition diasporique.

Les interactions sociales au sein de l'église congolaise fondent de nouvelles identités collectives ethnoculturelles congolaises à partir de l'émergence d'un capital social d'attachement unissant les fidèles congolais. Par ailleurs, il faut noter que le caractère novateur de ces productions identitaires est lié à la traversée des frontières. Les fidèles congolais (et dans une certaine mesure les autres fidèles migrants africains) se réunissent autour de l'expérience commune de la migration magnifiée au sein de l'église. Elle façonne dès lors une identité migrante connectant le « foyer » à « l'ici » et vient définir ce que signifie « être congolais » à l'extérieur, à Nairobi.

Toutefois, la nature diverse de la congrégation de ce microterritoire religieux congolais permet d'offrir des moments de convivialité, de rencontres uniques avec la société d'accueil et d'autres migrants africains. Zone de contact par excellence, le capital social d'attachement unissant fidèles Congolais s'élève, dans cette église, en même temps que la construction d'un capital social de liaison entre fidèles venus de divers horizons, ce qui concourt aux synergies culturelles. Celles-ci sont au cœur de la formation d'une identité en mouvement : l'identité religieuse pentecôtiste unitaire et transnationale. Elle est déterminée par plusieurs ancrages connectant des espaces territoriaux, symboliques et sociaux rompant la « dualité entre espace d'origine et d'accueil » (Odden, 2011). Composite par nature, cette identité en mouvement - déterritorialisée - s'enrichit donc de l'identité migrante produite et les constructions ethnoculturelles des fidèles Congolais (connexion du « foyer » et de « l'ici »), par les identités hybrides formées par « l'ici », et enfin, par les productions identitaires des affiliations pentecôtistes (tournées vers le « là-bas », l'expansion du royaume de Dieu par-delà les frontières).

Néanmoins, le déploiement de cette identité religieuse pentecôtiste unitaire et transnationale se confronte aux recompositions — par la situation diasporique — d'identifications individuelles socialement construites telles que le genre, les conditions de migration, la classe, ou encore la nationalité, ce qui contrevient au motif de l'égalité et de l'unité. Le social compte et particularise les dynamiques de reformation symbolique du groupe congolais dont les frontières s'ouvrent et se ferment en fonction des intérêts stratégiques et de la situation d'interaction. Cela entraîne la nécessité de saisir en même temps le jeu, qui façonne ces identités composites, entre les échelles géographiques d'une identité en mouvement (du local au global), les échelles individuelles des identités sociales et les échelles des identités collectives congolaises et religieuses (déploiement d'une identité religieuse pentecôtiste dépassant l'identité ethnoculturelle congolaise). Cette situation traduit la complexité des bouleversements identitaires induits par l'expérience unique de traversée des frontières des migrants congolais. Autrement dit, elle matérialise la condition diasporique.

Conclusion générale

Cette étude qualitative, centrée sur le point de vue et les représentations des acteurs, consistait en l'examen des manifestations et significations à la fois multiples et contestées des identités congolaises hors des frontières nationales, à Nairobi, la capitale du Kenya. Parmi la myriade des identités individuelles et collectives produites par les migrants congolais, je me suis penchée sur ce que signifiait « être congolais » dans le contexte spécifique nairobien. Pour ce faire, j'ai usé du concept de « condition diasporique » et examiné les productions identitaires qui en découlaient. J'ai plaidé que ces identités produites par la condition diasporique des migrants congolais étaient le fruit d'une articulation simultanée des productions sociales et politiques du « foyer » d'origine congolais, du contexte de « l'ici » nairobien et de la projection à la fois symbolique et politique dans un « ailleurs » globalisé.

Cette étude sur la condition diasporique des migrants congolais à Nairobi entendait combler les manquements des différentes littératures sur les migrations congolaises en portant l'attention sur une migration congolaise Sud-Sud différant qualitativement des migrations Sud-Nord. Je mettais dès lors l'accent sur une histoire spécifique des migrations congolaises en Afrique qui n'avaient pas pour objectif premier ce désir de « sortie du continent » : migrations de musiciens, d'études, de professionnels, pour se protéger, etc. Il s'agissait de proposer un autre récit afin de lutter contre les présupposés et préjugés accolés aux migrations congolaises à Nairobi. En effet, je centrais la capacité d'agir des acteurs congolais dans leur diversité sociologique afin de dépasser le statut « victimaire » à travers l'analyse de leur condition diasporique et des diverses productions identitaires qui en émanaient.

La mobilisation du concept de diaspora et de condition diasporique fut particulièrement féconde pour ce programme de recherche. En effet, la diaspora est certes un concept qui souffre d'un déficit de théorisation, mais il est utile sociologiquement et politiquement. Suffisamment large et élastique, il permet de se détacher de la littérature sur les migrations congolaises en Afrique australe et de l'Est qui n'aborde que la question du statut (urbain) des réfugiés, invisibilise la pluralité des trajectoires migratoires et néglige l'échelle transnationale dans les productions identitaires des acteurs de la migration. Or, la migration, comme je l'ai soutenu tout au long de cette thèse, est une expérience de bouleversement, de repositionnement et de négociation identitaire entre plusieurs espaces transnationaux interdépendants qui requiert plusieurs niveaux d'analyse. Le concept de « condition diasporique » a ainsi permis de mettre au jour, d'une part, la nature dynamique, instable et provisoire du concept de diaspora — connexion de divers espaces à travers le lieu, le temps et l'espace qui ne repose pas seulement sur une grande distance temporelle et géographique — et, d'autre part, l'importance cruciale de la prise en compte des contextes pour faciliter la compréhension du fait migratoire et la manière dont il façonne les productions et négociations identitaires ainsi que les représentations de soi et des autres (établissement stratégique de frontières et d'interconnexions). En effet, cette étude intervient dans une situation où la littérature sur les diasporas, sur le transnationalisme, ne prend pas encore suffisamment en compte, à mes yeux, l'importance de l'articulation de divers contextes sociopolitiques dans la formation des identités d'une « congolité transnationale », résolument hétérogène.

Au fil de ces différents chapitres, j'ai ainsi éclairé la façon dont l'articulation des contextes sociopolitiques définit la condition diasporique des migrants congolais. Cette articulation du « foyer » congolais, de « l'ici » nairobien et de la projection dans un « ailleurs » globalisé, a soutenu le processus d'individuation et la construction des identités collectives des migrants congolais à Nairobi.

J'ai décrit les contours de cette migration dans ses déterminants les plus généraux et ses spécificités. De multiples facteurs (économiques, politiques, sociaux, culturels, géopolitiques, etc.) sont à l'origine des projets migratoires. En effet, la diaspora congolaise à Nairobi se caractérise par son caractère hétéroclite et la pluralité des trajectoires migratoires. Il faut toutefois noter qu'elle est dominée par les migrants issus de l'Est, les Baswahili, en raison de facteurs politiques et identitaires tels que l'appartenance à une vaste aire culturelle swahilie. Cette pluralité m'a permis d'opérer une critique de la notion de choix qui présiderait au départ vers la capitale kényane. En effet, on ne fait pas le choix conscient de venir à Nairobi en ce que les projets migratoires — en constante renégociation — sont davantage le fruit d'opportunités et de contraintes.

L'insertion dans la capitale kényane entraîne le processus individuel et collectif de nairobisation — le fait de devenir citadin nairobien — et éclaire les aspects matériels, sociaux, culturels et identitaires de l'adaptation des migrants congolais à la capitale kényane. Les migrants congolais participent, en effet, pleinement à la production de la ville à travers les hybridations culturelles qu'ils génèrent. À ce titre, l'église pentecôtiste congolaise représente un lieu d'ancrage des présences congolaises et modèle la production d'identités citadines multiformes. Trois figures urbaines (l'éclaireur, le locuteur du sheng et le « *hustler* ») accompagnent cette insertion et le processus d'individuation des migrants congolais. Celui-ci se caractérise par plusieurs modes d'être en ville. Par exemple, l'insertion requérait la mobilisation de capitaux sociaux et l'accès à des ressources sociales indispensables : celles des éclaireurs. Le devoir d'apprentissage du sheng insère culturellement et matériellement tout en fracturant le groupe diasporique en fonction des positionnements sociaux. En effet, il s'agit d'un processus genré, lié à l'âge et la classe. Les acteurs congolais s'identifient généralement à la figure du « *hustler* » nairobien. Autrefois, cantonnée au « ghetto », j'ai mis en lumière qu'elle transcendait les classes sociales et représentait l'espoir de mobilité sociale. « L'ici » nairobien, constituant ainsi l'image d'une ville moderne, la ville des possibles, permet le processus d'individuation et offre la promesse de la réalisation de soi et d'une certaine autonomisation permettant de rester en Afrique. À une autre échelle, « l'ailleurs » globalisé, se manifestant matériellement par l'insertion de la métropole dans la mondialisation, provoque la projection des acteurs congolais dans une identité de « cosmopolites globaux ».

D'un point de vue collectif, les migrants congolais font l'expérience de la minorité à travers la construction d'une figure archétypale et réifiée de l'étranger congolais ce qui implique des négociations identitaires. J'ai ainsi pu m'insérer dans le débat sur la race/ethnicité pour montrer que cette figure archétypale était à la fois une figure racialisée et ethnicisée qui prend son sens dans un contexte historique et politique unique. Leur position, déterminée par le regard externe kényan, était toutefois ambiguë et particulièrement complexe. Le positionnement social des migrants congolais pouvait leur conférer certains avantages, ce qui contrecarre les études migratoires classiques portant sur le fait

minoritaire. En effet, cette position oscillait entre des représentations positives et négatives produites par l'histoire sociopolitique de « l'ici nairobien » (succès de la rumba, frontières ethniques et raciales) et de « l'ailleurs » globalisé (construction de la figure archétypale du réfugié en une victime/menace suite au 11 septembre). Néanmoins, face aux représentations négatives accolées à cette figure archétypale, les migrants ne sont pas des victimes passives et font montre de leur capacité d'agir. J'ai montré qu'ils reconstruisaient collectivement leurs identités à travers le déploiement d'un discours de supériorité morale et culturelle fondant l'Autre kényan. Celui-ci repose sur un processus de réinvention de la nation (« authenticité revisitée ») et du déploiement d'une « ethnicité fictive », uniforme et essentialisée. En créant de l'appartenance à une « communauté imaginée » congolaise, j'ai montré qu'il s'agissait davantage d'une stratégie de résistance identitaire afin de faire sens de l'expérience de la migration et de l'insécurité culturelle qu'elle provoque à plusieurs échelles.

Cette articulation de divers contextes conduit à des tensions. La situation de marginalisation des Banyamulenge au sein du groupe national traduit la manière dont les divisions politiques du « foyer » (« *politics of home* ») traversent les frontières, se rejouent et se reconfigurent au sein des compétitions de « l'ici ». Ces dernières sont elles-mêmes façonnées par le régime migratoire global (« l'ailleurs globalisé ») à travers la politique de réinstallation dans un pays tiers du HCR et la lutte engagée pour accéder aux ressources. En effet, j'ai mis en lumière les jeux d'échelle et les multiples répercussions de « l'ailleurs » globalisé sur les vies des Congolais à l'échelle locale. La distinction politique produite par le régime migratoire global entre « réfugiés » et « migrants économiques/aventuriers » provoque par exemple des tensions entre Baswahili et lingalophones. Néanmoins, l'existence de clivages autour des identités régionales se reproduisant transnationalement est également liée aux échecs de la construction nationale reposant sur un projet national et linguistique exclusif et marginalisant certaines identités régionales, notamment les Baswahili. Bien que le contexte de « l'ici » nairobien offre un réajustement relatif de ces divisions dans la mesure où les Kinois sont en infériorité numérique, ces divisions régionales conduisent surtout à l'élaboration de communautés d'appartenance distinctes au sein du groupe national et d'une impossible union politique, comme l'ont montré les crises du comité de la diaspora. En conséquence, cette situation met en évidence qu'il n'existe pas de groupe national stricto sensu, se réunissant autour d'intérêts communs et de la revendication d'une identité partagée, mais d'une multiplicité d'identités translocales et transnationales dont la catégorie « être congolais » ne représente qu'une facette. L'étranger congolais typifié est aussi une figure liée aux « *politics of home* ». Celle-ci, peinte sous un jour défavorable et particulièrement visible dans les espaces publics (à travers l'ethnicisation du vêtement, par exemple), est davantage associée à l'image du Kinois, figure identitaire congolaise promue sous l'authenticité. La figure archétypale de l'étranger congolais — produit du « foyer » et de « l'ici » nairobien — entraîne ainsi des formes de mise à distance au sein du groupe diasporique et invite à des négociations et (re)positionnements identitaires. En ce sens, le discours performatif de supériorité morale et culturelle produit par les acteurs congolais est, lui aussi, en partie lié aux répercussions locales de dynamiques politiques d'un « ailleurs » globalisé sous tension. Celui-ci se caractérisant par un retour de valeurs conservatrices, de paniques morales et, plus généralement, un climat réactionnaire. Dans un geste concomitant, « l'ici » nairobien est fantasmé dans les discours comme une entité occidentalisée et fondée sur la perte de valeurs et des repères, ce qui amène la distanciation et la production de ce discours performatif, patriarcal et nationaliste. Ces tensions et cette articulation de divers contextes à

l'œuvre conduisent les acteurs congolais à réimaginer et « *performer* », dans les discours, un « foyer » idéalisé autour de valeurs culturelles perçues comme « authentiques » et protectrices.

In fine, l'église pentecôtiste congolaise illustre la condition diasporique et la connexion d'espaces translocaux matériellement, politiquement et idéellement. En tant « qu'enclave culturelle » et de formation communautaire, elle fait revivre un « foyer » fantasmé et idéalisé qui re-territorialise et « *reground the sacred* » au sein de « l'ici nairobien » et, en même temps, le dé-territorialise au sein de champs sociaux transnationaux plus larges (« l'ailleurs » globalisé) (Garbin, 2014). Dans cet espace translocal, les fidèles pentecôtistes façonnaient des identités en mouvement. Composites, ces dernières se nourrissaient des identités migrantes territorialisées, ethnoculturelles (façonnés par les productions culturelles religieuses du « foyer ») et hybrides reproduites dans « l'ici » nairobien et de la dé-territorialisation des productions identitaires des affiliations pentecôtistes tournées vers « l'ailleurs » globalisé.

Ces divers résultats impliquent en premier lieu une contribution empirique à la littérature sur les diasporas et le transnationalisme. En m'intéressant aux migrants congolais dans leur diversité et leurs productions identitaires à Nairobi, j'ai proposé un autre angle d'étude des migrations congolaises à Nairobi qui ne centre pas le seul statut de réfugié. En outre, cette contribution empirique a montré l'importance de l'enjeu de l'expérience urbaine, ses effets à la fois désorganisateurs et réorganisateurs ainsi que de l'expérience, réelle ou fantasmée, des lieux parcourus dans la construction de la condition diasporique des acteurs congolais. En effet, ces hommes et ces femmes issus de la capitale kinoise et des petits centres urbains de l'Est du pays font l'expérience d'une autre capitale, Nairobi. Sa position géographique, géopolitique, ses enjeux culturels, son histoire politique, son économie favorisent une articulation unique et dynamique des productions sociales et politiques du « foyer » et de « l'ailleurs » globalisé, dans une situation difficilement comparable.

La contribution de cette étude à la littérature est également conceptuelle. J'ai présenté un angle d'approche plus large des constructions identitaires en contexte diasporique qui adopte une approche translocale et transnationale reposant sur la prise en compte de l'articulation simultanée de trois contextes et niveaux d'analyse : le « foyer » congolais, « l'ici » nairobien et « l'ailleurs » globalisé. Ainsi, à travers l'examen de la condition diasporique des migrants congolais, j'ai mis en lumière un autre angle d'approche du concept de diaspora. En effet, « la diaspora n'est pas seulement la dispersion géographique d'un peuple sur de vastes distances », la seule expérience de déracinement identitaire et la reconstruction symbolique d'un « foyer » d'origine à travers l'établissement de mémoires collectives. Elle engage pleinement une redéfinition symbolique dudit « foyer » et de ses fractures, la considération d'éléments sociaux, historiques, culturels et politiques de la société d'accueil (« l'ici » nairobien) et la projection dans un « ailleurs » globalisé (Al Husseini & Signoles, 2011). Tous ces éléments soutiennent et contraignent à la fois la capacité d'agir des individus. En effet, c'est la manière dont ces trois régimes sociaux translocaux et transnationaux (matériels et symboliques) s'articulent— au sein de la condition diasporique — qui permet de mettre en lumière les identités produites par les migrants aux échelles individuelles et collectives.

J'avance ainsi que les identités congolaises reconstruites à Nairobi, constituant les pièces fragmentées de ce *« something that remain to be Congo »*, sont plurielles, dynamiques, fluides, négociées et dépendantes de la situation d'interaction. Celle-ci est volatile et son analyse doit être guidée par l'articulation simultanée des trois contextes sociopolitiques et échelles évoqués ainsi que des positionnements sociaux des individus. Le point de vue que j'ai proposé de la condition diasporique permet dès lors de comprendre un aspect spécifique du fait migratoire congolais contemporain en contexte africain. Elle exige la prise en compte des divers contextes sociaux, historiques, politiques et culturels ainsi que leurs rôles simultanés dans la production identitaire individuelle et collective. Les acteurs translocaux, qui s'identifient symboliquement et matériellement à plusieurs « locations », se positionnent en fonction de cette articulation (Anthias, 1998). Aussi, en prenant en compte l'intersection de divers contextes sociaux dans la complexité de la formation identitaire, j'ai pu mettre en lumière les dynamiques et relations de pouvoir inhérentes à la condition diasporique, ce qui a moins fait l'objet de l'attention académique. Celles-ci ont été construites historiquement. Elles se déploient, d'une part, dans l'articulation des contextes du « foyer », de « l'ici » et de « l'ailleurs » globalisé et, d'autre part, elles permettent de mettre en évidence l'hétérogénéité des acteurs congolais et leur capacité d'agir.

Enfin, par les approches translocales et transnationale adoptées, je contribue à la littérature en présentant un modèle de migrations internationales qui redéfinit le nexus « *citizen-state-territory* », qui, loin d'avoir disparu, requiert la reconnaissance de l'intersection d'autres niveaux d'analyse (Su, 2022). Même s'il s'agit d'un cas d'étude spécifique portant sur les migrants congolais en contexte nairobien, cette analyse peut être généralisée à d'autres contextes en raison de l'analyse qu'elle propose des productions identitaires de la condition diasporique et de sa contribution conceptuelle à la littérature sur le transnationalisme et les diasporas.

Cette enquête qualitative ouvre néanmoins des pistes de recherches qui gagneraient à être explorées. Dans le cadre de l'analyse des représentations négatives portant sur des relations conjugales mixtes entre des femmes kényanes d'âge mûr et de jeunes hommes congolais, il est important de souligner que je ne me suis pas entretenue avec des individus engagés dans ce type de relations. En effet, ma recherche portait davantage sur l'analyse des discours et des représentations de Congolais qui ont observé ce phénomène dans leur cercle social ainsi que leurs effets. Il serait donc intéressant, dans le cadre de futures recherches, de porter une attention particulière à ce type de configuration conjugale mixte en étudiant les pratiques et non pas les seuls discours, représentations et leurs effets. Il conviendrait de mettre l'accent sur les expériences diasporiques spécifiques des individus engagés dans ces relations, qu'ils soient Congolais ou Kényans, afin d'éclairer la complexité des hybridations culturelles à l'œuvre à plusieurs échelles et la façon dont les positionnements sociaux s'articulent à leurs productions identitaires. L'objectif étant de contribuer à la compréhension du fait migratoire africain contemporain sous l'angle de la rencontre, de la convivialité, de l'hybridation, de la fluidité des identités, tout en examinant leurs répercussions sur la production symbolique et matérielle des territoires investis.

Une dernière piste de réflexion soulevée par cette étude mériterait d'être approfondie. La question des expériences diasporiques et identitaires d'enfants issus d'unions mixtes ou de ces « Dorcas », ces migrants congolais de la deuxième génération, nés sur le territoire kényan ou arrivés

enfant, constitue un angle d'investigation original, encore peu étudié en contexte africain. Ceux-ci naviguent entre de multiples identités - les identités kényanes, nairobiennes, congolaises, d'âge, de genre, de « globaux », etc. - et font face à des constructions identitaires spécifiques qui se singularisent de celles de leurs parents que j'ai investiguées dans cette thèse. La plupart des parents rencontrés faisaient montre d'un fort engagement symbolique dans la transmission culturelle et la mémoire collective d'un « foyer » fantasmé et réinventé. En sus, l'enquête a montré que les enfants, dans leur vaste majorité, étaient coupés matériellement de la RDC du fait de difficultés financières et politiques. Cette situation entraînait dès lors des projections et un investissement symbolique d'autant plus important de la part des parents - souvent empreints d'une certaine insécurité culturelle - afin de susciter un désir de retour chez leurs enfants ou du moins l'envie de découvrir leurs régions d'origine et connaître leurs proches. Ces informations avaient été recueillies auprès des parents, dont le point de vue et les représentations étaient privilégiés, car cette étude ciblait les migrants de la première génération, venus à l'âge adulte au Kenya depuis la RDC et d'autres pays. De plus, la plupart des enfants étaient encore trop jeunes pour participer aux enquêtes et d'autres n'ont tout simplement pas été interrogés compte tenu de l'orientation méthodologique de l'enquête

Ce domaine de questionnement reste donc ouvert. Comment naviguent-ils la multi- appartenance ? Produisent-ils finalement ce qu'on pourrait désigner comme des identités à trait d'union (« *hyphenated identities* »), un thème peu investigué en contexte africain ? Quelles conséquences sur leur condition diasporique ? La condition diasporique des parents se transmet-elle ? Si oui, selon quelles modalités et comment s'en détachent-ils ? Comment se projettent-ils au sein de plusieurs espaces interconnectés ?

Les réponses à ces questions autour de cet énigmatique « *something that remain to be Congo* » - survivant aux affres du temps et à la distance - restent ouvertes et, je l'espère, feront l'objet de prochaines explorations.

Annexes

Tableau récapitulatif des entretiens menés

Numéro	Date	Nom*	Sexe	Nationalité	Age	Profession	Ville de départ	Année arrivée Kenya	Statut administratif	Statut familial
2021										
1	25/05/21	Moïse	M	RDC	21	Etudiant	Kalemie	2017	Visa étudiant	Célibataire
2	27/05/21	Dieudonné	M	RDC	33	Enseignant particulier de français	Beni	2017	NC	Célibataire
3	27/05/21 09/09/21	Samuel	M	RDC	35	Cops	Beni	2018	Réfugié	Marié à une FC
4	30/05/2021	Fily	M	RDC	34	Musicien	Bunia	2013	Résidence 3 ans	Célibataire
5	31/05/21	Papa Jean	M	RDC	67	Chercheur/humanitaire	Bukavu	1997	Résident	Marié à une FC + 6 enfants
6	01/06/21	Mukoma	M	K	32	Postdoctorant	Nairobien	X	X	X
7	02/06/21	Henry	M	RDC	31	Assistant comptable	Bunia	2013	Sans papiers	Célibataire
8	03/06/21	Boris	M	RDC	35	Médecin	Goma	2017	Visa de travail	Célibataire
9	05/06/21	Félix	M	RDC	49	Journaliste	Dar es Salaam	2020	Visa de travail	Marié à une FC + 3 enfants
10	07/06/21	Sarah	F	RDC RW	35	Productrice	Yaoundé	2009	Visa EAC (rwandaise)	Veuve (HK) + 2 enfants, en couple avec un HK
11	08/06/21	MS K.	F	K	40	Gestionnaire ONG (venant en aide aux réfugiés urbains)	Nairobienne	X	X	X
12	08/06/21	Viviane	F	RDC	24	étudiante	Bukavu	2018	Visa étudiant	Célibataire
13	09/06/21	Jonas	M	RDC	28	Technicien dans une radio	Bukavu	2020	Visa de travail	Marié à une FC + 2 enfants
14	11/06/21	Esdras	M	RDC	25	Cops	Umoja	2016	Réfugié	En concubinage avec une FK + 1 enfant
15	12/06/21	Boniface	M	RDC	48	Fonctionnaire international	Yaoundé	2018	Visa Onu	Marié à une femme

										congolaise + 4 enfants
16	13/06/21	Jan	M	PB	28	Consultant UN Habitat	Amsterdam	2019	Visa Onu	X
17	14/06/21 et 01/07/21	Eudes	M	RDC	37	Entrepreneur	Bunia	2011	Réfugié	Marié à une femme congolaise + 4 enfants
18	16/06/21	David	M	Slo	32	Consultant UN Habitat	Londres	2017	Visa Onu	X
19	16/06/21	Dovis	M	RDC	28	Etudiant	Goma	2011	Visa étudiant	Célibataire
20	17/06/21	Aristide	M	RDC	31	Doctorant	Bukavu	2015	Visa étudiant	En couple avec FK
21	18/06/21	Franck	M	RDC	30	Coiffeur	Bukavu	2016	sans papiers	Célibataire
22	18/06/21	Glody	M	RDC	36	Coiffeur, tailleur	Beni	2013	sans papiers	Marié à une FC+ 3 enfants
23	22/06/21	Elie	M	RDC	38	Cops	Beni	2016	Réfugié	Marié à une FC
24	24/06/21	Saïd	M	RDC	30	Musicien	Kampala	2019	Réfugié	Célibataire
25	28/06/21	Kazadi	M	RDC	62	Employé dans le secteur des ONG	Bukavu	1996	Réfugié	Marié à une FK e+ 3 enfants
26	29/06/21	Mathieu	M	RDC	50	Ancien humanitaire se débrouille	Bukavu	1996	Réfugié	Marié à une FC+ 4 enfants
27	29/06/2021	Papa Joseph	M	RDC	67	Antiquaire	Kalemie	2000	Réfugié	Marié à une FC (6 enfants) En concubinage avec une FK (famille recomposée 6 enfants),
28	02/07/21 17/08/21 08/09/21	Olivier	M	RDC	42	Danseur contemporain	Kinshasa	2012	sans papiers	En concubinage avec une FK + 2 enfants
29	06/07/21	Gédéon	M	RDC	30	employé d'une ONG	Kinshasa	2007	Passeport diplomatique (sur celui de son frère) ap 25 ans, visa de tourisme sans papiers en procédure pour avoir un visa d'étudiant	Marié à une femme kenyane + 3 enfants
30	07/07/21	Précieux	M	RDC	22	Etudiant	Bukavu	2018	Visa étudiant	Célibataire
31	09/07/21	Prof Mbujumba	M	RDC	62	Professeur de théologie	Kinshasa	1996 et revient	Visa étudiant (1996)	Marié à une FC + 6 enfants

						Diplomate auprès de l'UA		en 2016	Visa travail (2016)	
32	10/07/21	Marie	F	RDC	28	Coiffeuse	Kinshasa	2017	réfugiée	En couple avec un HC en Grèce + 5 enfants
33	10/07/21	Deborah	F	RDC	30	Mère au foyer	Kinshasa	2019	réfugiée	Marié à un HC en France + 1 enfant
34	13/07/21 13/09/21	Christiane	F	RDC	25	Etudiante	Goma	2016	Visa étudiant	Célibataire
35	15/07/21	Michèle	F	RDC	30	Cops	Kinshasa	2019	Réfugiée	Mère célibataire + 1 enfant resté au pays
36	26/07/21	Diane	F	RDC	22	Etudiante	Lubumbashi	2018	Visa étudiant	Célibataire
37	05/08/21	Ulrich	M	RDC	24	Etudiant	Lubumbashi	2018	Visa étudiant	Célibataire
38	17/08/21	Paul	M	RDC	28	Cops	Kalemie	2020	Sans papiers	En couple avec une femme congolaise +enfant de 3 ans restés au pays élevé par sa mère
39	11/09/21	Prof Augustin	M	RDC	63	Professeur des Universités	Kisangani	1995	Permis de travail résidence	Marié à une FC + 3 enfants
2022										
40	1 fois par semaine	Tobias	M	K	27	Danseur (duo avec Olivier)	Kisumu	2017		Célibataire
41	28/10/222	Twig	M	RDC	36	Musicien	Kinshasa	2019	sans papiers	Célibataire
42	30/10/22	Lawrence	M	K	30	Youth organizer	Nairobien	X	X	X
43	30/10/22	Kamari	M	K	35	Fonctionnaire international	Nairobien	X	X	X
44	02/11/22	Focus group - femmes kényanes	F	K	30 - 60 ans	Lingères à la journée	X	X	X	Veuves, divorcées et mères célibataires
45	02/11/22	Pasteur Guy	M	RDC	55	Pasteur	Kinshasa	2010	Visa missionnaire	Marié à une FC + 3 enfants
46	03/11/22	Thomason	M	RDC	38	Gérant d'un restaurant + musicien	UK (originaire de Kinshasa)	2016	NC	En concubinage avec une FC
47	04/11/22	Maman Catherine	F	RDC	52	Gérante d'une épicerie	Congo Brazza (originaire de Kinshasa)	2003	Visa ONU de son mari	Mariée à un soudanais (fonctionnaire international)

										+ mère de 5 enfants
48	07/11/22	Maman Cindy	F	RDC	40	Vendeuse dans une épicerie congolaise	Kinshasa	2011	Réfugiée	Mariée à un HC + 2 enfants
49	08/11/22	Rose	F	K	20	Etudiante	originaire de Nyanyuki	2020	X	X
50	09/11/22	Dorcas	F	RDC/ K	23	Etudiante	Nairobienne (famille originaire du Katanga)	famille arrivée en 1997	Réfugiée	Célibataire
51	12/11/22	Maman Merveille	F	RDC	42	Couturière	Uvira	2012	Réfugiée	Divorcée + 1 enfant
52	15/11/22	Regis	M	RDD	25	Esthéticien	Kinshasa	2018	sans papiers	Célibataire
53	17/11/22	Evelyn	F	K	29	Journaliste	Nairobienne	X	X	X
54	21/11/22	James	M	K	25	Etudiant	originaire d'Eldoret	X	X	X
55	01/12/23	Jana	F	K	22	Etudiante	Nairobienne	X	X	X
56	01/12/23	Mr Sano	M	RDC	38	Leader communautaire employé dans le secteur des ONG	Uvira	2012	Réfugiée	Marié à une FC + 3 enfants

*: tous les prénoms ont été modifiés afin de garantir l'anonymat des participant.es à la recherche
NC : non communiqué
Cops : tâches payées à la journée
RDC : République Démocratique du Congo
RW : Rwanda
K : Kenya
PB : Pays-Bas
FC : Femme congolaise
FK : Femme kényane
HC : Homme congolais

Guides d'entretien

Guide d'entretien avec les membres de la diaspora congolaise

Le guide d'entretien était constitué d'une trentaine de questions organisées en 14 catégories :

I — Vie au Congo avant le mouvement

- Dans quelle ville êtes-vous né(e) ?
- Quel âge avez-vous ?
- Quel est votre parcours scolaire ?
- Aviez-vous un travail au Congo ? Si oui, quelle était votre profession au Congo ?
- Avez-vous vécu dans d'autres villes du pays ? Avez-vous déjà été à l'étranger ?
- Où étiez-vous avant votre venue au Kenya ?

II — Causes du départ et conditions du voyage (transport, pays traversés, visas, etc.)

- Depuis combien de temps êtes-vous au Kenya ?
- Connaissiez-vous des personnes déjà installées au Kenya ?
- Par quels moyens de transport avez-vous voyagé pour venir au Kenya ? Êtes-vous passé(e) par d'autres pays ? Quel a été votre itinéraire ?
- Combien le voyage a-t-il coûté ?
- Avez-vous eu besoin de visas ?
- Avez-vous rencontré des difficultés particulières lors de ce voyage ?
- Pourquoi avoir choisi de venir au Kenya ? Et Nairobi spécifiquement ? Aviez-vous pensé à vous installer dans une autre ville kényane ?

III — Arrivée au Kenya et premières impressions

- Avez-vous été aidé(e) par une tierce personne quand vous êtes arrivé(e) à Nairobi ?
- Quelles ont été les difficultés majeures que vous avez rencontrées pour vous installer à Nairobi ?
- Qu'avez-vous pensé de la ville à votre arrivée ?
- Comment imaginiez-vous la ville et la vie au Kenya ?
- Selon vous, qu'est-ce ça veut dire « être nairobien » ?

IV — Lieu de vie et trajectoire résidentielle dans le temps

- Dans quel quartier vivez-vous ? Y'a-t-il des raisons particulières qui vous ont mené dans ce quartier spécifique ?
- Aimez-vous votre lieu d'habitation ?
- Avez-vous vécu dans d'autres quartiers de Nairobi avant ?
- Comment avez-vous trouvé votre logement actuel ?
- Avez-vous de bonnes relations avec votre propriétaire ?
- Le loyer est-il cher ou vous convient-il ?
- Description du logement ? appartement ou maison ? Combien de pièces ? distance vis-à-vis de la route ? Cela vous suffit-il ?
- Vivez-vous seul(e) ou en colocation ? Êtes-vous hébergé(e) ?
- Connaissez-vous vos voisins ? Si oui, quelle est la nature de vos relations ?
- Souhaitez-vous changer de logement ? Si oui, pour aller où (quel quartier, ville, pays) ?

V — Vie familiale

- Êtes-vous marié(e) ? En couple ?
- Avez-vous des enfants ? Quel âge ont-ils ? Où sont-ils nés ? Pour ceux et celles né(e)s au Kenya, quelle est leur nationalité ? Savez-vous comment cela se passe-t-il pour obtenir la nationalité kényane ?
- Quelle(s) langue(s) parle(nt) vos enfants ? Est-ce que vous leur apprenez les langues congolaises ?
- Pour ceux et celles né(e)s au Kenya nés en RDC ou à l'étranger, ont-ils eu du mal à s'adapter à Nairobi ?
- À votre avis, quels sont les avantages et les désavantages à les élever ici ?

- Avez-vous rencontré des difficultés à leur transmettre votre culture ? Comment pourriez-vous définir la « culture » congolaise en matière d'éducation des enfants ?
- Si non, vous voyez-vous élever vos enfants au Kenya ? Comment comptez-vous leur transmettre les éléments de la culture congolaise ?
- Pourriez-vous avoir un conjoint(e) Kényan(e) ?
- Dans le cas de couple mixte, comment gérez-vous les différences culturelles (s'il y en a) avec votre partenaire ? Comment cela se manifeste-t-il par rapport à l'éducation des enfants ?

VI — Religion

- Diriez-vous que vous êtes croyant ? Pratiquant (participation aux offices et aux activités religieuses) ?
- Fréquentez-vous un lieu de culte particulier ? Si oui, est-ce un espace religieux kényan ou à majorité congolaise ?

VII — Milieu associatif

- Étiez-vous engagé politiquement en RDC ? dans une association ? Et à Nairobi ?
- Connaissez-vous une association de migrants congolais ? Si oui, y avez-vous adhéré ?
- Êtes-vous entré(e) en contact avec l'ambassade du Congo ?

VIII— Pratique de la ville et lieux de sociabilité

- Comment vous déplacez-vous dans la ville ? (boda boda, à pied, matatu, uber, bolt, voiture personnelle etc.)
- Pourquoi utilisez-vous ce système de transport plutôt qu'un autre ?
- Combien coûte le transport ? Est-ce cher ?
- Comment avez-vous appris à prendre les transports ? à vous repérer dans la ville ?
- Quels sont les quartiers, les lieux de la ville que vous préférez ? Pourquoi ?
- Quel est le quartier qui représente le centre-ville selon vous ? Allez-vous souvent au centre-ville? Dans d'autres quartiers spécifiques ?
- Où allez-vous pour vous détendre avec vos amis ?

IX— Relations aux Kenyans et aux autres populations migrantes

- Avez-vous des amis kényans ? Vous voyez-vous souvent ? Où et comment vous-êtes-vous rencontré ?
- Est-ce difficile de se lier d'amitié avec des Kényans ?
- Diriez-vous qu'il y a des différences culturelles entre Congolais et Kényans ?
- Comment définiriez-vous la « culture » kényane ?
- Comment sont perçus les Congolais ici selon vous ? Y'a-t-il des stéréotypes ?
- Avez-vous des ami(e)s congolais(es) ? Vous les voyez souvent ? Si oui, dans quels espaces ? Où et comment vous-êtes-vous rencontré ?
- Fréquentez-vous le « milieu » congolais ? Diriez-vous qu'il y a de la confiance dans la communauté congolaise de Nairobi ?
- Avez-vous des amis d'autres nationalités, qui ne soient pas Kényans ni Congolais ?
- Que pensez-vous du tribalisme ? Au Kenya ? et au Congo, diriez-vous qu'il y a beaucoup de tribalisme ?

X— Sentiment de sécurité et d'insécurité et Rapport avec la police

- Vous sentez-vous en sécurité dans votre quartier ? Et à Nairobi en général ?
- Avez-vous déjà eu des interactions avec la police ?

En tant que femme dans la ville :

- Avez-vous eu des difficultés particulières du fait d'être une femme dans l'espace public ?
- Vous sentez-vous en sécurité dans la rue ?
- Sortez-vous seule ? Ou vous préférez être accompagnée ?
- Est-ce que vous prenez les transports publics ? Avez-vous peur dedans ?
- Vous vous êtes déjà fait importuner dans la rue par des hommes ? Avez-vous vécu des expériences malencontreuses ?

- Si oui, avez-vous mis en place des techniques, des stratégies particulières lors de situations inconfortables ?

XI - Question linguistique

- Parliez-vous kiswahili avant d'arriver ? Si oui, diriez-vous votre maîtrise du kiswahili a facilité votre intégration ?
- Et l'anglais ? Parliez-vous anglais avant de venir ? L'avez-vous appris ici ? Si oui, comment ?
- Avez-vous appris le sheng ? Si oui, comment ?
- Selon vous, est-ce une valeur ajoutée de parler français à Nairobi ?
- Quelle(s) langue(s) parlez-vous au travail ? À la maison ? Dans la rue ? Avec vos voisins ? Vos ami(e)s ?

XII — Relations avec le Congo, Questions politiques et enjeu du retour

- Souhaitez-vous rester au Kenya ? ou partir dans une autre ville kényane ? Un autre pays ?
- Envisagez-vous un retour au Congo ?
- Avez-vous encore des liens avec la RDC ? familiaux, économiques etc. ?
- Envisagez-vous de faire venir ici des membres de votre famille ?

XIII — Travail, Moyens de subsistance et statut administratif

- Quel est votre profession ? Avez-vous des side-hustle ?
- C'est quoi un « *hustler* »? Vous définiriez-vous en tant que « *hustler* » ?
- Le Kenya, est-ce un bon environnement pour faire des affaires ? Peut-on devenir riche ici ?
- Avez-vous un permis de travail ? Si oui, quelle a été la procédure pour l'obtenir ?
- Avez-vous vécu des situations de discrimination dans le cadre du travail ?

Pour les commerçants/entrepreneurs :

- Comment est né votre commerce ? Depuis quand existe-t-il ?
- Qui le fréquente en majorité ?
- Avez-vous un permis de travail ? Si oui, quelle a été la procédure pour l'obtenir ?
- Quelles ont-été les difficultés rencontrées ? Et, en tant que femme entrepreneuse ?
- Avez-vous des employés ? Si oui, est ce qu'il existe des conflits avec vos employés ?

XIV - statut administratif

- Quel est votre statut administratif ? (visa touriste, étudiant, réfugiés, sans papiers etc.) Pour combien de temps est-ce encore valable ?
- Est-ce difficile de renouveler ses papiers ? Avez-vous reçu l'aide d'une tierce personne ?
- Comment avez-vous été reçu(e) au bureau de l'immigration ?
- Quels sont les types de visa auxquels vous pouvez prétendre ? Envisagez-vous de demander la résidence ?
- Avez-vous eu à faire la demande d'un permis de travail ?

Guide d'entretien avec des ONG/OI

Introduction

- Would you mind introducing yourself ? your career path ?
- When did you join your current organisation ?
- How long has your current organisation existed?
- What actions your organisation has taken in protecting the refugees? What kind of programs ?
- In response to what issues?
- Who are the people targeted? How many people?
- Who works there? members? volunteers?
- What resources does the organization have?
- What are the main difficulties encountered: internal or linked to changes in (international) public policy, relations with local authorities, changes in attitudes?

Urban Refugees life

- Can you talk about the current refugee protection law in Kenya ? refugee policy ?
- Can you give me a bit of context regarding the population of refugees in Nairobi ?
- History of displacement in Kenya ?
- Evolution of refugee protection throughout your career ?
- Are you concerned by the presidential latest threat regarding the closing of refugee camps ? What will happen if the refugee camps close ?
- What are the challenges faced by the urban refugees ? Their relation to the local population ?
- The gender issue ?
- The covid question ?
- Is there peculiar places where you can find refugees in town mainly ?

Link with other organisations

- Do you work with other organisations like Kituo cha sheria ?
- How many organsiations help the refugees in Nairobi ?
- How many (Congolese) refugees are currently in Kenya ?
- Where to find data on Congolese refugees in Nairobi (notably their number) ? Can we have an estimate of the number of Congolese nationals in Nairobi ?

Le guide d'entretien n'était pas un outil figé, mais très flexible. Il me servait davantage comme un point d'accroche pour aborder les thèmes que je souhaitais discuter avec les participants à la recherche. Ainsi, en fonction des réponses qui m'étaient données, les questions variaient sensiblement et ce, de manière spontanée ce qui fait que les questions spécifiques des guides d'entretien n'ont eu de cesse de se modifier en fonction du public. Elles évoluèrent au gré des rencontres et des nouveaux questionnements qui se faisaient jour, au fur et à mesure de l'enquête, pour devenir de plus en plus précises. Par exemple, j'ai dû accepter d'abandonner des questions au profit d'autres et faire preuve de réactivité et de souplesse. À mon arrivée au printemps 2021, le questionnaire préétabli était très orienté sur les pratiques spatiales et l'imaginaire de la ville. Je demandais, par exemple, à mes interlocuteurs, quels seraient les lieux dans lesquels ils amèneraient un étranger de passage à Nairobi. Les réponses à cette question ne me donnaient pas vraiment satisfaction, car je la formulais mal. Elle a évolué au cours de mon terrain pour devenir finalement ; « qu'est-ce qu'être nairobien ? » Par ailleurs, la question de la covid est venue prendre de plus en plus de place dans les conversations que j'avais et elle a ainsi intégré mon guide d'entretien à la moitié de mon premier terrain en lien notamment avec le thème du travail (XI). Les questions des guides d'entretien du deuxième furent davantage orientées vers le statut de l'étranger, les relations entre congolais, les différences culturelles avec les populations locales, etc.

Les entretiens semi-directifs ont duré en moyenne une heure et demie avec deux longs entretiens de trois heures et le plus court a duré 20 minutes. Ils étaient majoritairement individuels, mais j'ai pu mener trois entretiens collectifs : un dans le cadre de l'église (20 femmes kényanes), un autre dans un restaurant du centre-ville (2 participantes) et enfin, un dernier, dans le domicile de l'une des participantes où ses colocataires congolais et un ami de passage se sont ajoutés à la conversation (4 personnes). La plus grande série de ces entretiens semi-directifs fut menée lors du premier terrain exploratoire (près de 41). Lors du deuxième, je me suis entretenue de nouveau avec des personnes que j'avais rencontrées lors du premier en sus de la nouvelle ouverture évoquée vers les femmes commerçantes en parallèle de discussions formelles menées avec des membres de la population locale kényane (14 nouveaux entretiens).

Les entretiens ont été effectués essentiellement en français avec les membres de la diaspora congolaise, ce qui m'a permis de me passer de l'usage d'un traducteur. Le partage du français a constitué un outil précieux de connivence, de proximité avec les participants à la recherche et m'a permis de construire la confiance nécessaire à la pratique de l'ethnographie ainsi que d'avoir accès à une certaine vision du monde plus difficile à atteindre par la traduction puisque comme le souligne Larkin et al (2007 : 468 cité par Douglas, 2022), « language shapes the way one understands and experiences life ». Ma maîtrise de l'anglais et mon apprentissage du kiswahili m'ont également permis d'engager des relations avec des Kenyans et des Kenyanes que ce soit de manière formalisée par le prisme des entretiens ou de manière informelle lors d'interactions dans les espaces publics que je commençais systématiquement en kiswahili. Néanmoins, l'entretien collectif mené en kiswahili avec les femmes kenyanes à l'église du fait de mon inconfort de ne pas trouver les mots juste a été traduit en français par l'une des membres du protocole et de la chorale qui remplaçait le traducteur officiel de l'église lorsque celui était absent.

Le déroulé des entretiens semi-directifs se faisait selon le schéma suivant :

(1) Premièrement, à chaque début d'entretien, pour détendre l'atmosphère un peu formelle du dispositif de l'entretien, j'engageais une petite conversation sur les banalités du quotidien en demandant à mon interlocuteur comment il allait, comment s'était passée sa journée, s'il avait eu des difficultés particulières pour venir notamment en ce qui concerne le transport, s'il était déjà venu dans le lieu de l'entretien, etc. Une certaine confiance et aisance se nouait ainsi très facilement après ces premiers moments chaleureux. Je faisais en sorte que mes interlocuteurs puissent voir ces entretiens comme une conversation, un moment informel malgré la présence de l'enregistreur dont la solennité pouvait contribuer à renforcer la relation inégale entre la chercheuse et le participant. L'entretien étant avant tout une interaction, une expérience humaine fondée sur la réciprocité et non pas une « extraction minière d'informations » (Olivier de Sardan, 2008 : 56). À la suite de ce premier moment, je présentais mon parcours, l'objet de ma recherche et son importance, ce pour quoi j'étais intéressée par ce sujet.

(2) Deuxièmement, en termes de respect des normes éthiques, je recueillais à l'oral le consentement clair, libre et informé afin de permettre l'enregistrement de l'entretien dans un contexte sensible. J'assurais notamment à mon interlocuteur le strict respect de son anonymat en lui indiquant que les informations données allaient être utilisées pour un usage strictement universitaire notamment dans ce contexte sensible. Les normes éthiques dont j'ai usé dans ma pratique de recherche

(consentement, anonymat, confidentialité, s'arrêter quand les questions étaient trop délicates, quand elles renvoyaient à des souvenirs traumatiques, etc.) étaient des normes qui ont directement émané du terrain. Elles y étaient donc adaptées. Le terrain ethnographique étant un apprentissage constant, une expérience humaine qui s'acquiert au contact de ceux qui l'habitent comme le souligne Larouche (2019), il est alors difficile de suivre des normes éthiques strictes et rigides. En effet, Larouche (2019) dénonce une tendance au développement d'une « éthicocratie » c'est-à-dire une trop forte institutionnalisation des normes éthiques qui constitueraient des cadres rigides empêchant toute pratique d'une recherche finalement véritablement éthique. Par exemple, faire signer des formulaires au langage juridique difficilement compréhensible comme le requiert une certaine institutionnalisation de l'éthique dans les établissements universitaires n'a pas vraiment de sens lorsqu'on s'entretient avec des personnes analphabètes ou s'il existe des suspicions quant au document (Douglas, 2022). S'adapter à mon terrain d'un point de vue éthique m'a confrontée à cette impossibilité d'avoir des normes trop rigides notamment au moment des entretiens et de construire une certaine flexibilité.

(3) Après l'obtention de l'accord d'enregistrement ou non (ce fut le cas de trois entretiens), je commençais l'enregistrement en posant mon enregistreur au centre de la table dans un cérémonial bien convenu. Je ponctuais la conversation de prise de notes. La discussion se poursuivait sur le mode de la conversation en ayant pour support mon guide d'entretien rédigé dans les notes de mon téléphone. Des questions particulièrement sensibles concernant les raisons du départ ou d'ordre politique ou celles relevant de l'intimité pouvant être perçue comme intrusive étaient toujours des moments délicats. L'une des règles éthiques suivies était de ne pas m'attarder sur une question si je voyais qu'elle gênait mon interlocuteur. S'ils voulaient m'en parler, ils le feraient d'eux-mêmes et y reviendraient en d'autres occasions. De plus, j'ai décidé de ne jamais poser ces questions sensibles frontalement, mais d'attendre de voir si elles venaient naturellement dans la conversation. Je rappelais aussi dans ces situations la possibilité de ne pas répondre à mes questions. C'est surtout le contexte et la communication non verbale, qui me donnaient le signal pour discriminer entre les différentes questions que j'allais poser ou celles qui allaient être tues. L'analyse du langage corporel requérait de ma part à la fois une très grande écoute et une grande capacité d'adaptation. Le soin, l'empathie, l'altruisme, la réciprocité ont été les valeurs que j'ai voulu mettre au cœur de mon éthique de la recherche. Aussi, je pus finalement surmonter certaines difficultés en revoyant plusieurs fois quelque interlocuteurs, notamment ceux et celles rencontrés à l'église que je revoyais plus facilement et avec qui j'avais noué des relations privilégiées, afin de reconstituer petit à petit le puzzle de leur expérience migratoire en recoupant les informations qui m'avaient été données. C'est donc la relation de confiance nouée sur un temps long exigé par l'ethnographie, au-delà des simples entretiens, qui m'a permis d'avoir accès à certains vécus et confidences auxquels je n'avais pas eu accès lors des premières entrevues du fait de sa sensibilité.

(4) Une fois tous les thèmes passés en revue, je mettais fin à l'enregistrement en indiquant que je n'avais plus de questions. Je demandais au participant son ressenti sur l'entretien, si l'exercice avait été apprécié ou non et pourquoi. La plupart se disaient satisfaits d'avoir pu partager leurs expériences, d'autres s'étonnaient d'avoir discuté d'éléments de leurs expériences migratoires ou de leur biographie sur lesquels ils n'étaient jamais revenus, alors que certains faisaient montre d'un certain soulagement.

(5) Cette conclusion incluant le ressenti émotionnel du participant était souvent l'occasion pour la conversation de continuer et pour moi de recueillir certaines confidences — que je consignais le soir

dans mon journal de thèse — notamment en ce qui concernait des éléments de la sphère intime et politique. Je remerciais ensuite mon interlocuteur d'avoir accepté de me donner un peu de son temps pour contribuer à la réussite de ce projet et je soulignais son aide indispensable ce qui me permettait, par la même occasion, de l'inclure pleinement dans la recherche (Asselin et Basile, 2018).

(6) Enfin, en accord avec la recherche de participants à travers la méthode boule de neige, je demandais si l'interviewé(e) connaissait des personnes congolaises dans son entourage susceptibles d'être intéressé pour me rencontrer et répondre à mes questions en lui donnant, si la personne ne la possédait pas encore, ma carte de visite. De retour à la maison, je recueillais les données de l'entretien (date, prénom, lieu, contact, durée) dans un tableau Excel de suivi.

Bibliographie

ABUYA Benta A., MUTISYA Maurice, ONSOMU Elijah O., NGWARE Moses ET OKETCH Moses, 2019, « Family Structure and Child Educational Attainment in the Slums of Nairobi, Kenya », *Sage Open*, vol. 9, nº 2.

ADOMAKO Kwaku, 2022, « An Overwhelming Consensus? How Moral Panics about Sexual and Gender Diversity Help Reshape Local Traditions in Ghana », *Politique africaine*, vol. 168, nº 4, p. 75-94.

ADEBAYO KO, 2020, « Academic (Im)mobility: Ecology of Ethnographic Research and Knowledge Production on Africans in China », *Journal of Higher Education in Africa,* vol. 18, nº 1, p. 1-22.

AGIER Michel, 2013, « Le campement urbain comme hétérotopie et comme refuge. Vers un paysage mondial des espaces précaires », *Brésil(s). Sciences humaines et sociales*, nº 3, p. 11-28.

—2014, « Parcours dans un paysage flottant de frontières », *Revue européenne des migrations internationales*, vol. 30, nº 2, p. 13-23.

—2015, *Anthropologie de la ville*, Paris, PUF, 248 p.

—2023, *La peur des autres - Essai sur l'indésirabilité*, Paris, Bibliothèque Rivages, 100 p.

AL HUSSEINI Jalal ET SIGNOLES Aude (ed.), 2011, *Les Palestiniens entre Etat et diaspora. Le temps des incertitudes*, Paris, Karthala, 456 p.

AMELINA Anna ET BARGLOWSKI Karolina, 2018, « Key methodological tools for diaspora studies : Combining the transnational and intersectional approaches », dans ROBIN COHEN ET CAROLIN FISCHER (eds.), *Routledge handbook of diaspora studies*, LONDRES, ROUTLEDGE, p. 31-40.

AMSELLE Jean-Loup ET M'BOKOLO Elikia (Dir.), 2005, *Au cœur de l'ethnie: ethnies, tribalisme et État en Afrique*, Paris, La Découverte, 238 p.

ANDERSON Benedict, 1983, *Imagined communities: Reflections on the origin and spread of nationalism*, New York, Verso, 160 p.

ANTHIAS Floya, 1998, « Evaluating 'diaspora': beyond ethnicity? », *Sociology*, 1998, vol. 32, nº 3, p. 557-580.

—2008, « Thinking through the lens of translocational positionality: an intersectionality frame for understanding identity and belonging », *Translocations: Migration and social change*, 2008, vol. 4, nº 1, p. 5-20.

APPADURAI Arjun, 1996, *Modernity at large: Cultural dimensions of globalization*, Minneapolis, University of Minnesota Press, vol.1., 244 p.

ASAL Houda, 2011, « La construction d'identités collectives en contexte migratoire : le cas du groupe arabe au Canada » dans OLIVIER LAZZAROTTI ET PIERRE-JACQUES OLAGNIER (eds.), *L'identité entre ineffable et effroyable*, Paris, Armand Colin (coll. « Recherches »), p.136 A 146.

ASFOUR Fouad, 2009, « Xénophobie : Harcèlement policier des immigrants en Afrique du Sud », *NAQD*, vol. 26-27, nº 1-2, p. 157-163.

ASSAL, MUNZOUL, 2006, « Somalis and Sudanese in Norway: Religion, Ethnicity/Clan and Politics in the Diaspora » dans LEIF MANGER ET MUNZOUL ASSAL (eds.), *Diasporas within and without Africa: Homogeneity, Heterogeneity,* Uppsala, Nordic Africa Institute, p. 165-196.

ASSELIN Hugo ET BASILE Suzy, 2018, « Concrete Ways to Decolonize Research », *ACME: An International Journal for Critical Geographies*, vol. 17, nº 3, p. 643–650.

AUQUE-PALLEZ Ysé, 2022, « L'anti-genre au service d'une identité africaine "authentique". Genre, sexualité et engagement panafricaniste en France », *Politique africaine*, vol. 168, nº 4, p. 53-74.

AYIMPAM Sylvie, 2014, *Économie de la débrouille à Kinshasa: informalité, commerce et réseaux sociaux*, Paris, Karthala, 346 p.

AWONDO Patrick, BOUILLY Emmanuelle ET N'DIAYE Marième, 2022, « Introduction au thème. Penser l'anti-genre en Afrique », *Politique africaine*, vol. 168, nº 4, p. 5-24.

BAKEWELL Oliver, 2008, « In Search of the Diasporas within Africa A la recherche des diasporas à l'intérieur de l'Afrique », *African diaspora*, vol. 1, nº 1-2, p. 5-27.

BALIBAR Etienne ET WALLERSTEIN Immanuel, 1991, *Race, nation, classe: Les identités ambiguës,* Paris, La Découverte, 310 p.

BANTON Michael, 2008, « The sociology of ethnic relations », *Ethnic and Racial Studies*, vol. 31, nº 7, p. 1267-1285.

BARAL Anna, GOLAZ Valérie, KIERERI Nora ET SCHNEIDERMANN Nanna, 2021, « Marriage as a Connector: A Conversation about Spatial and Temporal Scales of Partnership and Self-accomplishment in Kenya and Uganda », *Les Cahiers d'Afrique de l'Est / The East African Review*, nº 56, En ligne : http://journals.openedition.org/eastafrica/1484 (consulté en janvier 2023).

BARNHART Jaclyn, 2011, « Umuganda: The Ultimate Nation-Building Project? », *Pursuit - The Journal of Undergraduate Research at The University of Tennessee*, vol. 2, nº 1, p 25-42.

BARTOO Phylis Jepkemboi, 2009, « Language Change and Social Networks among Somali Refugee Teenagers », Thèse, Witwatersrand University, 350 p.

BAZENGUISSA-GANGA ET MACGAFFEY, 2000, *Congo-Paris: Transnational Traders on the Margins of the Law*, Bloomington, Indiana University Press, 190 p.

BAUDRY Robinson ET JUCHS Jean-Philippe, 2006, « Définir l'identité: », *Hypothèses*, vol. 10, nº 1, p. 155-167.

BAVA Sophie ET BOISSEVAIN Katia, 2020, « Migrations africaines et variations religieuses : les églises chrétiennes du Maroc et de Tunisie », *Migrations Société*, vol. 179, nº 1, p. 115-129.

BENIT-GBAFFOU Claire, SEYI Fabiyi ET OWUOR Samuel, 2006, « Le territoire contre le réseau ? Fermetures de rues et nouvelles formes de gouvernance urbaine à Johannesburg, Nairobi et Ibadan », *Flux,* vol. 66-67, nº 4, p. 19-38.

BERGAN Miriam Eid, 2011, « There's no love here : Beach boys in Malindi, Kenya », Mémoire, Bergen University, 132 p.

BERTAUX Daniel, 2000, « William Isaac Thomas, Florian Znaniecki, Le paysan polonais en Europe et en Amérique. Récit de vie d'un migrant (Chicago 1919) », *Sociologie du travail*, traduit par Yves Gaudillat, vol. 42, nº 4, p. 618-621.

BERTHELEU Hélène, 2021, « Actualité théorique des relations interethniques. Ethnicité et race dans la sociologie francophone », *Revue europeenne des migrations internationales*, vol. 373, nº 3, p. 179-204.

BILLIG Michael, 1995, *Banal Nationalism*, New York, Sage, 212 p.

BOND Ross, 2022, « Gender and Migration » dans ROSS BOND (ed.), *Understanding International Migration: Social, Cultural and Historical Contexts*, LONDRES, PALGRAVE MACMILLAN CHAM, p. 101-119.

BON Bérénice, 2020, « Aide internationale et grands projets urbains en Afrique sub-saharienne. Le cas de la Ville du rail à Nairobi », *Cybergeo: European Journal of Geography*, document 951, En ligne : http://journals.openedition.org/cybergeo/35186 (consulté en septembre 2024).

BÖSCH Frank ET SU Phi Hong, 2021, « Competing contexts of reception in refugee and immigrant incorporation: Vietnamese in West and East Germany », *Journal of Ethnic and Migration Studies*,, vol. 47, nº 21, p. 4853-4871.

BOSIRE Mokaya, 2006, « Hybrid Languages: The Case of Sheng » dans OLAOBA F. ARASANYIN ET MICHAEL A. PEMBERTON (eds.), *Selected Proceedings of the 36th Annual Conference on African Linguistics: Shifting the Center of Africanism in Language Politics and Economic Globalization,* Somerville, Cascadilla Proceedings Project, p.185-193.

BOUILLON Antoine (ed.), 1999, *Immigration africaine en Afrique du Sud: les migrants francophones des années 90*, Paris, Karthala, 248 p.

BOURGOUIN France, 2011, « Des individualistes globaux : ruptures et discontinuités dans les familles d'élites africaines transnationales », *Autrepart*, vol. 57-58, nº 1-2, p. 299-314.

BOUTIN Béatrice Akissi ET N'GUESSAN Jérémie Kouadio, 2015, « Le nouchi c'est notre créole en quelque sorte, qui est parlé par presque toute la Côte d'Ivoire » dans PETER BLUMENTHAL (ed.), *Dynamique des français africains : entre le culturel et le linguistique,* LAUSANNE, Peter Lang, p. 1-15.

BOVO Martina, 2020, « How the Presence of Newly Arrived Migrants Challenges Urban Spaces: Three Perspectives from Recent Literature », *Urban Planning*, vol. 5, nº 3, p. 23-32.

BRANKAMP Hanno ET DALEY Patricia, 2020, « Laborers, Migrants, Refugees : Managing Belonging, Bodies, and Mobility in (Post)Colonial Kenya and Tanzania », *Migration and Society,* vol. 3, nº 1, p. 21-39.

BREDELOUP Sylvie, 1994, « L'aventure contemporaine des diamantaires sénégalais », *Politique africaine*, vol. 56, nº 1, p. 77-93.

— 2008, « L'aventurier, une figure de la migration africaine », *Cahiers internationaux de sociologie*, vol. 125, nº 2, p. 281-306.

— 2021, « Migrations intra-africaines : changer de focale », *Politique africaine*, vol. 161162, nº 1, p. 427-448.

BROUARD PIERRE ET CREWE MARY, 2012, « Sweetening the deal? Sugar daddies, sugar mummies, sugar babies and HIV in contemporary South Africa », *Agenda*, vol. 26, nº 4, p. 48-56.

BRUBAKER Rogers, 2005, « The 'diaspora' diaspora », *Ethnic and Racial Studies*, vol. 28, nº 1, p. 1-19.

BRUN Solène ET COSQUER Claire, 2022a, « Introduction. Sociologie d'un objet controversé » dans Solène BRUN ET Claire COSQUER (eds.), *Sociologie de la race*, PARIS, Armand Colin (coll. « 128 »), p. 9-11.

— 2022b, « 2. Penser la racialisation » dans Solène BRUN ET Claire COSQUER (eds.), *Sociologie de la race*, PARIS, ARMAND COLIN (coll. « 128 »), p. 27-36.

— 2022c « 5. Race et ethnicité, des concepts complémentaires ou concurrents ? » dans Solène BRUN et Claire COSQUER (eds.), *Sociologie de la race*, PARIS, Armand Colin (coll. « 128 »), p. 61-72.

BUREAU, JEANNE, 2020, « Camerounais à Oran (Algérie) : parcours migratoires, insertions urbaines et lieux de sociabilité », Thèse, URMIS-Université de Paris, 583 p.

CAJAS Juan ET PEREZ Yolinliztli, 2017, « Anthropologists, Economic Retribution and Informants: Notes about », *AGATHOS,* vol. 8, nº 1(14), p. 143-154.

CALAS BERNARD, 2002, « La chorégraphie urbaine en Afrique orientale · GéoProdig, portail d'information géographique », *Géographie et cultures,* n°. 41, p. 57-73.

CAMPBELL Elizabeth H., 2006, « Urban refugees in Nairobi: Problems of protection, mechanisms of survival, and possibilities for integration », *Journal of refugee studies*, vol. 19, nº 3, p. 396-413.

CANUT Cécile ET GUELLOUZ Mariem, 2018, « Introduction. Langage et migration : état des lieux », *Langage et société*, vol. 165, nº 3, p. 9-30.

CARRIER Neil C. M., 2017, *Little Mogadishu: Eastleigh, Nairobi's Global Somali Hub*, Londres, Hurst, 340 p.

—ET KOCHORE Hassan, 2019, « CHAPTER 3 : BEING OROMO IN NAIROBI 'LITTLE MOGADISHU' : SUPERDIVERSITY, MORAL COMMUNITY AND THE OPEN ECONOMY » dans CARRIER Neil C. M. ET SCHARRER Tabea (eds.), *Mobile Urbanity: Somali Presence in Urban East Africa*, Oxford, Berghahn Books, p. 76-94.

CARY Paul, CARREL Marion, WACHSBERGER Jean-Michel (eds.), 2013, *Ségrégation et fragmentation dans les métropoles.Perspectives internationales,*Villeneuve d'Asq, Presses Universitaires du Septentrion, 356 p.

CASTELLI Hélène ET LIMBADA Aïcha, 2017, « Histoire des conjugalités. Introduction », *Hypothèses*, vol. 20, nº 1, p. 251-259.

CASTILLO Joshua, 2023, « The Power of Language and the Language of Power: Sociolinguistic Methods and Social Histories of Language and Political Power in Mobutu's Congo-Zaire (1965–1997) », *History in Africa*, vol. 50, p. 7-39.

CAZARIN Rafael ET COSSA Erma, 2017, « Spiritual brokers: African Pastors and the mediation of migratory processes », *Critical African Studies*, vol. 9, nº 2, p. 226-240.

CHACHA Babere Kerata, CHIURI Wanjiku ET NYANGENA Kenneth O., 2020, « Racial and Ethnic Mobilization and Classification in Kenya » dans ZARINE L. ROCHA ET PETER J. ASPINALL (eds.), *The Palgrave International Handbook of Mixed Racial and Ethnic Classification*, Cham, Springer International Publishing, p. 517-534.

CHARPENTIER Émeline, 2012, « Les Congolais et Burundais réfugiés à Addis Abeba : des habitants presque comme les autres », *Annales d'Éthiopie,* vol. 27, p. 227-251.

CHILDS DALY Samuel Fury, 2023, « Ghana Must Go: Nativism and the politics of expulsion in West Africa, 1969–1985 », *Past and Present*, vol. 259, nº 1, p. 229-261.

CHITANDO Ezra, 2003, « The Recreation of Africa. a Study of the Ideology of the African Apostolic Church of Zimbabwe », *Exchange*, vol. 32, nº 3, p. 239–249.

COHEN Robin, 1997, « Classical notions of diaspora » dans Robin COHEN (ed.), *Global Diasporas: An Introduction*, Seattle, University of Washington Press, p. 26-36.

COOPER Frederick ET BRUBAKER Rogers, 2000, « Beyond "identity" », *Theory and Society*, , vol. 29, p. 1–47.

—2019 [2002], *Africa since 1940: the past of the present*, Cambridge, Cambridge University Press, 336 p.

COULTHARD Glen Sean, 2014, *Red Skin, White Masks: Rejecting the Colonial Politics of Recognition*, MINNEAPOLIS, University of Minnesota Press, 256 p.

CRANE Diana, 2000, *Fashion and Its Social Agendas: Class, Gender, and Identity in Clothing*, Chicago, University of Chicago Press, 356 p.

DAHINDEN, JANINE, 2016, « A plea for the 'de-migranticization' of research on migration and integration », *Ethnic and Racial Studies,* vol. 39, nº 13, p. 2207-2225;

DE BRUYN Tom ET Johan WETS, 2006, « Chapter 2:The Democratic Republic of Congo », dans Tom DE BRUYN ET Johan WETS (eds.), *Remittances in the Great Lakes Region, Migration Research Series.*Geneva, International Organisation for Migration, p. 15-32.

DE JONG Nanette, 2017, « Displays of Masculinity and Rituals of Display: Congolese Immigration and Xenophobia in Johannesburg », *Journal of Historical Sociology,* vol. 31, nº 2, p. 106-118.

DEMART Sarah, 2013, « Congolese migration to Belgium and postcolonial perspectives », *African Diaspora*, vol. 6, nº 1, p. 1-20.

DESPRES Altaïr, 2016, « La domination masculine en Noirs et Blanches », *Genèses*, vol. 105, nº 4, p. 157-162.

—2017, « Des histoires avec lendemains. Intimité transnationale et ascension sociale des beach boys de Zanzibar », *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 218, nº 3, p. 82-99.

DI NUNZIO Marco, 2019, *The act of living: street life, marginality, and development in urban Ethiopia*, Ithaca, Cornell University Press, 245 p.

DODO Jean-Claude ET ALLOU Allou Serge Yannick, 2020, « Chapitre 1 : Les parlers urbains africains : regard sur la construction d'une nouvelle identité endogène » dans KOUABENA THEODORE KOSSONOU, JEAN-CLAUDE DODO ET YVES-MARCEL YOUANT (eds.), *Les parlers urbains africains au prisme du plurilinguisme : description sociolinguistique*, Tome 2, Paris, Observatoire européen du plurilinguisme, p. 25-37.

DORE Émilie, 2010, « Du migrant au citadin », *Espace populations sociétés*, nº2-3, p. 297-306.

DOUGLAS Megan, 2022, « Pursuing the good life : displacement, inclusion and wellbeing among Congolese in Nairobi, Kenya », Thèse, Edinburgh University, 239 p.

DUMITRU Speranta, 2019, « Travailleuses domestiques et autres stéréotypes sur les femmes migrantes », *L'Économie politique*, vol. 84, nº 4, p. 59-71.

DUNN Kevin C., 2001, « Imagining Mobutu's Zaïre: The Production and Consumption of Identity in International Relations », *Millennium: Journal of International Studies*, vol. 30, nº 2, p. 235-258.

EL CHAB Marwa, 2020, « Enquêter en tant que Libanaise et être ethnicisée comme « autre » dans des milieux migratoires libanais en Afrique de l'Ouest », *Cahiers de l'Urmis*, nº 19, document 5, En ligne : http://journals.openedition.org/urmis/1868 (consulté en juin 2022).

Ezekiel EMANUEL J., GRADY Christine C., CROUCH Robert A., LIE Reidar K., MILLER Franklin G. ET WENDLER David D., 2011, *The Oxford Textbook of Clinical Research Ethics*, Oxford, Oxford University Press, 848 p.

ENDELSTEIN Lucine ET RYAN Louise, 2013, « Dressing Religious Bodies in Public Spaces: Gender, Clothing and Negotiations of Stigma Among Jews in Paris and Muslims in Londres », *Integrative psychological et behavioral science*, vol. 47, nº 2, p. 249-264.

ESE Anders ET ESE, Kristin, 2020, *The City Makers of Nairobi : An African Urban History ,* Abingdon, Routledge, 203 p.

FOUQUET Thomas, 2007, « Imaginaires migratoires et expériences multiples de l'altérité : une dialectique actuelle du proche et du lointain », *Autrepart*, vol. 41, nº 1, p. 83-98.

FER Yannick, 2022, *Sociologie du pentecôtisme*, Paris, Karthala, 223 p.

FERRARI Aurélia, 2012, *Émergence d'une langue urbaine: le sheng de Nairobi*, Louvain-Paris, Peeters Press/IFRA, 264 p.

FOURNET-GUERIN Catherine, 2011, « Les villes d'Afrique subsaharienne dans le champ de la géographie française et de la production documentaire : une géographie de villes "fantômes" ? », *L'Information géographique*, vol. 75, nº 2, p. 49-67.

—2017, *L'Afrique cosmopolite: Circulations internationales et sociabilités citadines*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 197 p.

—2019, « Être étranger dans les quartiers populaires de Maputo (Mozambique) : un cosmopolitisme de voisinage aux périphéries de la mondialisation », *Revue européenne des migrations internationales*, vol. 35, nº 3-4, p. 239-265.

—2024, « Les Indiens d'Antananarivo, des citadins comme les autres ?: Une minorité citadine ancienne, active mais vulnérable », *EchoGéo*, vol. 67. En ligne : http://journals.openedition.org/echogeo/26609 (consulté en septembre 2024).

FOX Jon ET MILLER-IDRISS Cynthia, 2008, « Everyday nationhood »*, Ethnicities,* vol. 8, n° 4, p. 536–563.

FREEDMAN Jane, 2016, *Gender, Violence and Politics in the Democratic Republic of Congo*, Londres, Routledge, 176 p.

FREEMAN Laura, 2019, « Chapter 4 : They're All Terrorists: The Securitisation of Asylum in Kenya » dans Alain TSCHUDIN, Craig MOFFAT, Stephen BUCHANAN-CLARKE (eds.), *Extremisms in Africa, vol. 2,* Johannesburg, Tracey McDonald Publishers, p. 92-123.

GALLENGA Ghislaine, 2008, « L'empathie inversée au cœur de la relation ethnographique », *Journal des anthropologues. Association française des anthropologues*, nº 114-115, p. 145-161.

GANDOULOU Justin-Daniel, 1989, *Au coeur de la Sape: moeurs et aventures des Congolais à Paris*, Paris, L'Harmattan, 226 p.

GARBIN David, 2014, « Regrounding the sacred: transnational religion, place making and the politics of diaspora among the Congolese in London and Atlanta », *Global Networks*, vol. 14, nº 3, p. 363-382.

GATHOGO Julius M., 2022, « The shifting landscape of African-Pentecostalism in Kenya », *Theologia Viatorum*, vol. 46, nº 1, p. 11-28.

GERVAIS-LAMBONY Philippe, 2003, *Territoires citadins : 4 villes africaines*, Paris, Belin. 271p .

GEZ Yonatan ET DROZ Yvan, 2017, «The Sheep-Stealing Dilemma »ligne, *Journal of Religion in Africa,* vol. 47, nº 2 , p. 163-189.

GOLDSCHMIDT Élie, 2002, « Migrants congolais en route vers l'Europe: », *Les Temps Modernes*, vol. 620-621, nº 4, p. 208-239.

GONDOLA Charles Didier, 1999, « Dream and Drama: The Search for Elegance among Congolese Youth », *African Studies Review*, vol. 42, nº 1, p. 23-48.

GROSS Zoë, 2013, « Constructing Whiteness and Locating Power in East Africa: Desirability and Status of 'Others' with Access », Mémoire, Université de Carleton, 149 p.

—2015, « (De)Constructing Whiteness, Power, and 'Others' with Access: International Development and Transnational Interracial Intimacies in East Africa », Critical Race and Whiteness Studies, vol. 11, n° 1, p. 1-19.

GRYSOLE Amélie ET BEAUCHEMIN Cris, 2013, « Les allers-retours des enfants de l'immigration sub-saharienne : "Les filles ou les garçons d'abord" ? », *Migrations Société*, vol. 147-148, nº 3-4, p. 127-142.

GUERRY Linda ET THEBAUD Françoise, 2020, « Femmes et genre en migration », *Clio. Femmes, Genre, Histoire*, vol. 51, nº 1, p. 19-32.

GUILLAUMIN COLETTE, 1972, *L'idéologie raciste. Genèse et langage actuel,* Munich, Walter de Gruyter, 255 p.

GUSMAN Alessandro, 2018, « Stuck in Kampala: Witchcraft Attacks, "Blocages" and Immobility in the Experience of Born-Again Congolese Refugees in Uganda », *Cahiers d'études africaines*, nº 231-232, p. 793-815.

HALL Stuart, 2019, *Race, ethnicité, nation: le triangle fatal*, Paris, Éditions Amsterdam/Multitudes, 203 p.

HANHÖRSTER Heike ET WESSENDORF Susanne, 2020, « The Role of Arrival Areas for Migrant Integration and Resource Access », *Urban Planning*, vol. 5, nº 3, p. 1-10.

HANNERZ Ulf, 1983, « Chapitre 4 : Du côté du Copperbelt » dans Ulf HANNERZ (ed.), *Explorer la ville - Éléments d'anthropologie urbaine,* Paris, Les Éditions de Minuit, p 365-386.

HAVARD Jean-François, 2007, « Histoire(s), mémoire(s) collective(s) et construction des identités nationales dans l'Afrique subsaharienne postcoloniale: », *Cités*, n° 29, nº 1, p. 71-79.

HEINE Audrey et LICATA Laurent, 2021, « Chapitre 10. Genre et culture » dans Annalisa CASINI, Isabelle ROSKAM ET Vincent YZERBYT (eds.), *Les psychologies du genre*, *Regards croisés sur le développement, l'éducation, la santé mentale et la société*, Bruxelles, Mardaga (coll. « PSY-Individus, groupes, culture »), p. 243-264.

HEINZE Jerika Loren, 2020, « Gauging the Toll: Auto-reflexivity, Sexual Violence, and Fieldwork », Member Voices, Fieldsights, En ligne : https://culanth.org/fieldsights/gauging-the-toll-auto-reflexivity-sexual-violence-and-fieldwork? (consulté en mai 2023).

HIRALAL Kalpana, 2015, « Migration and Education Narratives of Student Mobility in South Africa », *The Oriental Anthropologist,* vol. 15, n°2, p. 331-334.

HOVANESSIAN Martine, 2007, « Diasporas et identités collectives », *Hommes et migrations*, vol. 1265, nº 1, p. 8-21.

INAKA Saint José ET TRAPIDO Joseph, 2022, « Chapter 7: Congo-Gauteng, Congolese Migrants in South Africa » dans Keith HART ET John SHARP (eds.), *People, Money and Power in the Economic Crisis*, Oxford, Berghahn Books, p. 151-172.

JACKSON Maurice, 1982, « An analysis of Max Weber's theory of ethnicity », *Humboldt Journal of Social Relations*, vol. 10, n° 1, p. 4-18.

JACKSON, Stephen, 2007, « Of "Doubtful Nationality": Political Manipulation of Citizenship in the D. R. Congo », *Citizenship Studies,* vol. 11, n° 5, P. 481-500.

JACQUEMOT Pierre, 2012, « Les classes moyennes changent-elles la donne en Afrique ?Réalités, enjeux et perspectives », *Afrique contemporaine*, vol. 244, nº 4, p. 17-31.

JAUNAIT Alexandre, LE RENARD Saba A. ET MARTEU Élisabeth, 2013, « Nationalismes sexuels ? Reconfigurations contemporaines des sexualités et des nationalismes », *Raisons politiques*, vol. 49, nº 1, p. 5-23.

JENKINS Sarah, 2012, « Ethnicity, violence, and the immigrant-guest metaphor in Kenya », *African Affairs*, vol. 111, nº 445, p. 576-596.

JOBARD Fabien, LEVY René, LAMBERTH John ET NEVANEN Sophie, 2012, « Mesurer les discriminations selon l'apparence : une analyse des contrôles d'identité à Paris », *Population*, vol. 67, nº 3, p. 423-451.

JOUNIN Nicolas, 2004, « L'ethnicisation en chantiers. Reconstructions des statuts par l'ethnique en milieu de travail », *Revue européenne des migrations internationales*, vol. 20, nº 3, p. 103-126.

JUTEAU Danielle, 2015, *L'ethnicité et ses frontières,* Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal, 468 p.

KALOMBO KAPUKU Sébastien, 2014, « La pentecôtisation du protestantisme à Kinshasa », *Afrique contemporaine*, vol. 252, nº 4, p. 51-71.

KAMAU Paul, ONYANGO Gedion ET SALAU Tosin, 2022, « Kenyans Cite Criminal Activity, Lack of Respect, and Corruption among Police Failings », Afrobarometer Policy Paper, n° 552.

KAMAU Wanjiru Carolyne, 2006, « Kenya et the War on Terrorism », *Review of African Political Economy,* vol. 33, n° 107, p. 133-141.

KANE Abdoulaye ET LEEDY Todd, 2013, « Introduction : African Patterns of Migration in a Global Era: New Perspectives » dans Abdoulaye KANE ET Todd LEEDY (eds.), *African migrations: patterns and perspectives*, Bloomington, Indiana University Press, p. 1-16.

KARANJA Lucy, 2010, « The Educational Pursuits and Obstacles for Urban Refugee Students in Kenya », *International Journal for Cross-Disciplinary Subjects in Education*, vol. 1, nº 3, p. 147-155.

KASSA Derese Getachew, 2018, *Refugee Spaces and Urban Citizenship in Nairobi: Africa's Sanctuary City*, Lanham, Lexington Books, 93 p.

KENGE Esther Lubunga, 2017, « The experience of Congolese women refugees in South Africa: A Church response », *Pharos Journal of Theology*, vol. 98, p. 1-17.

KEUNEN Els ET LEY Astrid, 2023, « Understanding residential mobility: Why the African context matters », *Journal of Urban Affairs*, vol. 45, nº 3, p. 335-352.

KIHATO Caroline, 2013, « Beyond Victims and Heroines: Migrant Women Negotiating Contemporary Johannesburg », En ligne : : https://ssrn.com/abstract=2251921? (consulté en juin 2024).

KIBICHO Wanjohi, 2016 [2009], *Sex Tourism in Africa : Kenya's Booming Industry,* Londres, Routledge, 248 p.

KIM Hui-yeon, 2022, « Communalisation religieuse et pluralité nationale. L'accueil des migrants par les Églises protestantes en Corée du Sud », *Extrême-Orient Extrême-Occident*, vol. 45, nº 1, p. 177-202.

KINGORIAH, Georges K., 1983, « The causes of Nairobi's city structure », *Ekistics,* vol. 50, p. 246- 254.

KIRKLAND Chelsey, EVANS Na'Tasha, SPATES Kamesha et MUBIKAYI KABASELE Cedric, 2022, « Perceptions of Resettled Refugee Congolese Women: Maintaining Cultural Traditions during Resettlement », *International Journal of Environmental Research and Public Health*, vol. 19, nº 24, p. 167-174.

KNOTT Eleanor, 2017, « Nationalism and belonging: introduction », *Nations and Nationalism*, vol. 23, nº 2, p. 220-226.

KOTER Dominika, 2021, « Accidental nation-building in Africa », *Nations and Nationalism*, vol. 27, nº 3, p. 862-879.

KUATE-DEFO BARTHELEMY, 2004, « Young People's Relationships with Sugar Daddies and Sugar Mummies: What do We Know and What Do We Need to Know? », *African Journal of Reproductive Health*, vol. 8, n°2, p. 13-37.

LANNE Jean-Baptiste, 2017, « Portrait d'une ville par ceux qui la veillent. Les citadinités des gardiens de sécurité dans la grande métropole africaine (Nairobi, Kenya) »,En ligne : https://geoconfluences.ens-lyon.fr/informations-scientifiques/dossiers-regionaux/afrique-dynamiques-regionales/corpus-documentaire/nairobi-gardiens-securite, (consulté en septembre 2023).

— 2018, « Des vies en veille : géographies abandonnées des acteurs quotidiens de la sécurité à Nairobi », Thèse, Université Michel de Montaigne - Bordeaux III, 559 p.

LACOMBE Bernard, 1987, « Les unions informelles en Afrique au Sud du Sahara : l'exemple du deuxième bureau congolais », *Genus*, vol. 43, N°.1-2, p. 151-164.

LAFARGUE Jérôme, KATUMANGA Musambayi, 2008, «Le Kenya dans la tourmente Violences postélectorales et pacification précaire », *Politique africaine*, vol. 1, n° 109, p.107-121.

LANDAU Loren B., 2006, « Transplants and transients: idioms of belonging and dislocation in inner-city Johannesburg », *African studies review*, vol. 49, nº 2, p. 125-145.

—2014, « Conviviality, Rights, and Conflict in Africa's Urban Estuaries », *Politics et Society*, vol. 42, nº 3, p. 359-380.

— ET FREEMANTLE Iriann, 2010, « Tactical Cosmopolitanism and Idioms of Belonging: Insertion and Self-Exclusion in Johannesburg », *Journal of Ethnic and Migration Studies*, vol. 36, nº 3, p. 375-390.

— 2018, « Friendship fears and communities of convenience in Africa's urban estuaries: Connection as measure of urban condition », *Urban Studies*, vol. 55, nº 3, p. 505-521.

LAROUCHE Jean-Marc, 2019, « Les sciences sociales et l'éthique en recherche en contexte canadien: Régulation imposée ou approche réflexive ? », *Revue d'anthropologie des connaissances*, vol. 13, nº 2, p. 479-501.

LASSERRE Marie, 2020, « Asymétries intersectionnelles dans le processus d'enquête. Réflexions sur la place d'une anthropologue française auprès de Sénégalaises transmigrantes dans la Médina de Casablanca (Maroc) », *Cahiers de l'Urmis*, nº 19, document 5. En ligne : http://journals.openedition.org/eps/4160? (consulté en juin 2022).

LAUTERBACH Karen, 2014, « Religion and Displacement in Africa:Compassion and Sacrifice in Congolese Churches in Kampala, Uganda », *Religion and Theology,* vol. 21, n° 3-4, p. 290–308.

LE BIGOT Brenda, 2023, « Migrations privilégiées », *MobiDic, Dictionnaire critique des Mobilités,* En ligne : https://doi.org/10.60582/geomob11? (consulté en août 2023).

LE COURANT Stefan, 2016, « La ville des sans-papiers: Frontières mouvantes et gouvernement des marges », *L'homme*, vol. 1, nº 3, p. 209-232.

LEJEUNE Christophe, 2019, *Manuel d'analyse qualitative*, Louvain la Neuve, De Boeck Superieur, 162 p.

LE PETITCORPS Colette ET DESILLE Amandine, 2020, « La colonialité du pouvoir aujourd'hui : approches par l'étude des migrations », *Migrations Société*, vol. 182, nº 4, p. 17-28.

LESERVOISIER Olivier, 2019, « L'association Pulaar Speaking à la croisée des chemins. Dynamiques migratoires et débats autour du sens à donner à l'action communautaire au sein du collectif migrant haalpulaaren (Mauritanie, Sénégal) aux États-Unis », *Revue européenne des migrations internationales*, vol. 35, nº 1-2, p. 125-147.

LESUTIS Gediminas, 2023, « Enduring Colonial Grammars of Self: Infrastructure, Coloniality, Ethnicity », *Antipode*, vol. 55, nº 6, p. 1781-1801.

LOCOH Thérèse ET MOUVAGHA-SOW Myriam, 2005, « Vers de nouveaux modèles familiaux en Afrique de l'Ouest ? », Communication présentée au XXVème congrès international de la population, Université de Tours.

LONSDALE John, 2008, « Soil, Work, Civilisation, and Citizenship in Kenya », *Journal of Eastern African Studies*, vol. 2, nº 2, p. 305-314.

LUDL Christine, 2014, « Chapter 10: "Ambivalent Cosmopolitans"? Senegalese and Malian Migrants in Johannesburg » dans Mamadou Diouf et Rosalind Fredericks (eds.), *The Arts of Citizenship in African Cities: Infrastructures and Spaces of Belonging (Africa connects)*, New York, Palgrave Macmillan US, p. 231-252.

LWAMBO Désirée, 2013, « 'Before the war, I was a man': men and masculinities in the Eastern Democratic Republic of Congo », *Gender et Development, vol. 21, n° 1*, p. 47-66.

LYYTINEN Eveliina, 2015a, « Congolese refugees' 'right to the city' and urban (in)security in Kampala, Uganda », *Journal of Eastern African Studies*, vol. 9, nº 4, p. 593-611.

— 2015b, « Chapter 3: The politics of mistrust: Congolese refugees and the institutions providing refugee protection in Kampala, Uganda » dans Koichi Koizumi et Gerhard Hoffstaedteret Rosalind Fredericks (eds.), *Urban Refugees*, Londres, Routledge, p. 76-97.

— 2017, « Informal places of protection: Congolese refugees' 'communities of trust' in Kampala, Uganda », *Journal of Ethnic and Migration Studies*, vol. 43, nº 6, p. 991-1008.

MAALOUF Amin, 2014, *Les identités meurtrières*, Paris, Grasset, 106 p.

MACGAFFEY Wyatt, 1998, « Am I myself? Identities in Zaire, then and now », *Transactions of the Royal Historical Society*, vol. 8, p. 291-307.

MALEMBA N'SAKILA Gilbert, 2013, « Le choix d'appartenance au clan ou à la nation et les rapports de pouvoir en RDC », *Sociologies*, En ligne : http://journals.openedition.org/sociologies/4235? (consulté en mars 2022).

MALU MALU Jean-Jacques Arthur, 2014, *Le Congo Kinshasa,* Paris, Karthala, 416 p.

MAMDANI Mahmood, 2001, *When Victims Become Killers: Colonialism, Nativism, and the Genocide in Rwanda,* Princeton, Princeton University Press, 364 p.

—2018 [1996], *Citizen and Subject : Contemporary Africa and the Legacy of Late Colonialism*, Princeton, Princeton University Press, 384 p.

MA MUNG Emmanuel, 2009, « Chapitre 2 : Le point de vue de l'autonomie dans l'étude des migrations internationales : "penser de l'intérieur" les phénomènes de mobilité » dans Françoise Dureau et Marie-Antoinette Hily (eds.), *Les mondes de la mobilité*, Rennes, Presses de l'Université de Rennes, p. 25-38.

MARIE, Alain (ed.), VUARIN, Robert, LEIMDORFER, François, WERNER Jean-François, GERARD Etienne ET TIEKOURA Ouassa, 2006, *L'Afrique des individus,* Paris, Karthala, 442 p.

MASKENS Maïté, 2009, « Identités sexuelles pentecôtistes : féminités et masculinités dans des assemblées bruxelloises », *Autrepart*, vol. 49, nº 1, p. 65-81.

MATA BARREIRO Carmen, 2004, « Identité urbaine, identité migrante », *Recherches sociographiques*, vol. 45, nº 1, p. 39-58.

MAVROUDI Elizabeth, 2007, « Diaspora as Process: (De)Constructing Boundaries », *Geography Compass*, vol. 1, nº 3, p. 467-479.

MAYRARGUE Cédric, 2008, « Les dynamiques paradoxales du pentecôtisme en Afrique subsaharienne ». Note de l'Ifri. En ligne : https://www.ifri.org/fr/publications/notes-de-lifri/dynamiques-paradoxales-pentecotisme-afrique-subsaharienne. (consulté en juillet 2021).

MBU-MPUTU Norbert ET TRAPIDO Joe, 2020 , « Les Combattants—Ideologies of Exile, Return and Nationalism in the DRC », *Journal of Refugee Studies*, vol. 33, n° 4, p. 727–746.

MCINTOSH Janet, 2015, « Autochthony and "Family": The Politics of Kinship in White Kenyan Bids to Belong », *Anthropological Quarterly*, vol. 88, nº 2, p. 251-280.

MEDARD Claire, 2008, « Kenya lutte à mort pour un toit », vol. 39, nº 6,p. 31-39.

MENON Sunita, 2016, « The creation of a National Identity: Constructions and representations with a case study on Mobutu's Zaire », Mémoire, Capetown University, 82 p.

MICHEL Patrick, 2004, « Postface », *Critique internationale*, vol. 22, nº 1, p. 139-143.

MILNER James, 2019, « A history of asylum in Kenya and Tanzania: Understanding the drivers of domestic refugee policy », *Monde(s)*, vol. 15, nº 1, p. 69-92.

MORANGE Marianne, 2015, « Street trade, neoliberalisation and the control of space: Nairobi's Central Business District in the era of entrepreneurial urbanism », *Journal of Eastern African Studies,* vol. 9, n° 2, p. 1-23. Marianne

— ET SCHMOLL Camille, 2016, *Les outils qualitatifs en géographie: Méthodes et applications*, Paris, Armand Colin, 302 p.

MORONE Antonio M., 2020, « Les migrations africaines dans la Libye post-2014 : guerre, crise économique et politiques d'endiguement », *Migrations Société*, traduit par Olivier Favier, vol. 179, nº 1, p. 29-42.

MORRIS Alain, 1998, «'Our fellow Africans make our lives hell': the lives of Congolese and Nigerians living in Johannesburg », *Ethnic and Racial Studies*, vol. 21, n°6, p. 1116–1136.

MORSIANI Benedetta, 2019, « Performing cultural identities and transnational 'imaginaries': fashion and beauty practices as diasporic spaces among young Londres Congolese », Thèse, University of Westminster, 381 p.

MOSSIERE Géraldine, 2008, « Une congrégation pentecôtiste congolaise à Montréal. Christianisme du Sud, bouture québécoise », *Archives de sciences sociales des religions*, vol. 143, nº 3, p. 195-213.

MOTTIER Damien, 2017, « Prophétisme et pentecôtisme africains en migration », *Cahiers d'études africaines*, vol. 228, nº 4, p. 973-992.

MOUJOUD Nassima, 2010, « Genre et migration de femmes seules. Entre androcentrisme et prisme de "la culture d'origine" », *NAQD*, vol. 28, nº 1, p. 55-75.

MOYA Jose C., 2005, « Immigrants and Associations: A Global and Historical Perspective », *Journal of Ethnic and Migration Studies,* vol. 31, nº 5, p. 833-864.

MUMANYA Baseke Rosine , 2020, « African Diasporas in Africa: An Exploration of the Socio-Economic Influences of the Congolese Diaspora in Kenya », Mémoire, United States International University-Africa, 67 p.

MUTAHI Patrick ET WANJIRU Kate Jane, 2020, « Police Brutality and Solidarity during the COVID-19 Pandemic in Mathare », *Mambo !*, En ligne : https://mambo.hypotheses.org/2895 (consulté en novembre 2023).

MWAU Baraka ET SVERDLIK Alice, 2020, « High rises and low-quality shelter: rental housing dynamics in Mathare Valley, Nairobi », *Environment and Urbanization*, vol. 32, nº 2, p. 481-502.

NAGEL Joane, 1994, « Constructing ethnicity: Creating and recreating ethnic identity and culture », *Social problems*, vol. 41, nº 1, p. 152-176.

NAKAMURA Shohei ET AVNER Paolo, 2021, « Spatial distributions of job accessibility, housing rents, and poverty: The case of Nairobi », *Journal of Housing Economics*, vol. 51, p. 101 -117.

NALLET Clélie, 2015, « Identifier les classes moyennes africaines : Diversité, spécificités et pratiques de consommation sous contrainte », Note de l'Ifri,. Paris : IFRI. En ligne : https://www.ifri.org/fr/notes/identifier-les-classes-moyennes-africaines-diversite-specificites-et-pratiques-de (consulté en mars 2023).

N'DUNGU SAMUEL Gathanga, 2022, *Mathare: An Urban Bastion of Anti-Oppression Struggle in Kenya,* Nairobi, Daraja Press, 74 p.

NYANZI Stella, ROSENBERG-JALLOW Ousman, BAH Ousman ET NYANZI Susan, 2005, « Bumsters, big black organs and old white gold: Embodied racial myths in sexual relationships of Gambian beach boys », *Culture, Health et Sexuality*, vol. 7, nº 6, p. 557-569.

NYABOLA Nanjala, 2021, *Travelling While Black: Essays Inspired by a Life on the Move*, Oxford, Oxford University Press, 266 p.

NYAIRO ET ODIDI Bill, 2020 « Ngoma Nites: From rumba and benga to the digital revolution in Nairobi » dans Johannes Hossfeld Etyang, Joyce Nyairo et Florian Sievers (eds.), *Ten Cities, a book on clubbing in Nairobi, Cairo, Kyiv, Johannesburg, Naples, Berlin, Luanda, Lagos, Bristol, Lisbon between 1960 and March 2020,* Leipzig, Spector Books, p.120-140.

NYAMAI Dorcas Nthoki, 2023, « A Historical Account of Walking in Nairobi Within the Context of Spatial Justice », *Urban Forum*, vol. 34, nº 4, p. 419-440.

— ET SCHRAMM Sophie, 2023, « Accessibility, mobility, and spatial justice in Nairobi, Kenya », *Journal of Urban Affairs*, vol. 45, nº 3, p. 367-389.

NZONGOLA-NTALAJA Georges, 2002, *The Congo from Leopold to Kabila: A People's History*, Londres, Zed Books, 320 p.

ODDEN Gunhild, 2011, « Migrants dans la ville. Une étude socio-anthropologique des mobilités migrantes à Salamanque », Thèse, Université de Poitiers, 376 p.

OGONE James Odhiambo, 2014, « Framing the Urban «hustler»: Space and Identity Discourse in Kenyan Popular Music », *The Journal of Pan African Studies*, vol.6, n°92, p 45-65.

OIM, 2022, « État de la migration dans le monde 2022 », *World migration report*, En ligne : https://worldmigrationreport.iom.int/wmr-2022-interactive/?lang=FR#:~:text=On%20estimait%20%C3%A0%20281%20millions,augment%C3%A9%20ces%20cinquante%20derni%C3%A8res%20ann%C3%A9es (consulté en décembre 2022).

OLIVIER DE SARDAN Jean-Pierre, 2008, *La rigueur du qualitatif. Les contraintes empiriques de l'interprétation socio-anthropologique*, Louvain-La-Neuve, Academia-Bruylant, 368 p.

OMATA Naohiko, 2016, « Home-making during protracted exile: Diverse responses of refugee families in the face of remigration », *Transnational Social Review*, vol. 6, nº 1-2, p. 26-40.

— 2021, « Refugee livelihoods: a comparative analysis of Nairobi and Kakuma Camp in Kenya », *Disasters*, vol. 45, nº 4, p. 865-886.

ONDITI Francis et ODERA Josephine, 2021, « Chapter 6: Masculinity in Congolese Society » dans Francis Onditi Francis et Josephine Odera (eds.), *Understanding Violence Against Women in Africa, An Interdisciplinary Approach,* Cham, Springer International Publishing, p. 143-169.

OSUSA Tabu ET ODIDI Bill, 2017, *Shades of Benga: The Story of Popular Music in Kenya : 1946-2016,* Nairobi, Ketebul Music, 300 p.

OTISO Kefa M., 2005, « Chapter 4: Colonial Urbanization and Urban Management in Kenya » dans Steven J. Salm and Toyin Falola (eds.), *African urban spaces in historical perspective,* Martlesham, Boydell and Brewer, p. 73-97.

OUATTARA Fatoumata, 2004, « Une étrange familiarité. Les exigences de l'anthropologie « chez soi » », *Cahiers d'études africaines*, vol. 44, nº 175, p. 635-657.

OVERTON, J. D, 1990, « Social Control and Social Engineering: African Reserves in Kenya 1895–1920 », *Environment and Planning D: Society and Space,*vol. 8, n°2, p 111-134.

OWEN Joy N., 2011, « On se Dèbrouille »: Congolese migrants' search for survival and success in Muizenberg, Cape Town », Thèse, Rhodes University, 326 p.

—2015, *Congolese Social Networks: Living on the Margins in Muizenberg, Cape Town*, Lanham, Lexington Books, 265 p.

—2016, « Xenophilia in Muizenberg, South Africa: New potentials for race relations? », *City et Society*, vol. 28, nº 3, p. 365-386.

PALMER Colin, 1998, « Defining and Studying the Modern African Diaspora », *The Journal of Negro History*, vol. 85, p. 27-32.

PAQUET Mireille, 2017, « Aux États-Unis, des villes sanctuaires », *Plein droit*, vol. 115, nº 4, p. 11-14.

PAVANELLO Sara, ELHAWARY Samir et PANTULIANO Sara, 2010, « *Hidden and Exposed:Urban Refugees in Nairobi, Kenya* », HPG Working Paper, En ligne : https://odi.org/en/publications/hidden-and-exposedurban-refugees-in-nairobi-kenya/(consulté en octobre 2020).

PEROUSE DE MONTCLOS Marc-Antoine, 2003, « Étranger dans son propre pays: l'expérience kényane » dans Catherine Coquery-Vidrovitch, Odile Goerg, Issiaka Mande, Faranirina Rajaonah (eds.), *Etre étranger et migrant en Afrique au XXè siècle : Enjeux identitaires et modes d'insertion : Politiques migratoires et construction des identités*, Paris, Harmattan, p. 87-107.

PEROUSE DE MONTCLOS MARC-ANTOINE, 1998, « Réfugiés urbains à Nairobi = Urban refugees in Nairobi », *Les Cahiers de l'IFRA*, vol. 10, p. 7-40.

PERULLO Alex, 2008, « Rumba in the City of Peace: Migration and the Cultural Commodity of Congolese Music in Dar es Salaam, 1968-1985 », *Ethnomusicology,* vol. 52, n°2, p. 296-323.

PHASWANA-MAFUYAA Nancy, OLIVE Shisanaa, ADLAI Davidsa, CILY Tabanec, MARGARET MBELLEA, MATSEKEA Gladys, BANYINID Mercy ET KEKANA Queen, 2014, « Perceptions of sugar mommy practices in South Africa », *J Psychol Afr*, vol. 24, n°3, p. 257-263.

PHILIS Deborah ET ROBINSON David, 2015, « Reflections on Migration, Community, and Place », *Population, Space and Place,* vol. 21, n°5, p. 409-420.

PICON-LOIZILLON Sophie, 1985, « Nairobi 1899-1939: Histoire de la création d'une ville coloniale et étude de la vie économique et sociale de la population blanche », Thèse, Université Paris VII, 276 p.

PIERRE Jemima, 2008, « "I Like Your Colour!" skin bleaching and geographies of race in urban Ghana », *Gendering Diaspora*, nº 90, p. 9-29.

— 2013, « Race in Africa today: A Commentary », *Cultural Anthropology*, vol. 28, nº 3, p. 547-551.

—2019, *The predicament of blackness: Postcolonial Ghana and the politics of race*, Chicago, University of Chicago Press, 263 p.

PINDUKA Norman ET NHEMA Alfred G., 2020, « Reconnoitring the past while shaping the future: The identity crisis, internal displacement and the way forward in the Democratic Republic of Congo », *African Security Review*, vol. 29, nº 4, p. 330-345.

PLIVARD Ingrid, 2014, *Psychologie interculturelle*, Louvain-la-Neuve, De Boeck Supérieur (coll. « Le point sur... Psychologie »), 162 p.

POMMEROLLE Marie-Emmanuelle, 2008, « Les mobilisations de victimes de violences coloniales : investigations historiques et judiciaires et débats politiques postcoloniaux au Kenya », *Raisons politiques*, vol. 30, nº 2, p. 107-129.

PRAH Kwesi Kwaa (ed.), 2006, *Racism in the global African experience*, Cape Town, Centre for Advanced Studies of African Society (CASAS) (coll. « CASAS book series »), 367 p.

Poutignat, Philippe et Streiff-Fenart, Jocelyne. 1995, *Théories de l'ethnicité*, suivi de *Les groupes ethniques et leurs frontières* de F. Barth, Paris, PUF (coll. « Quadrige Manuels »), 304 p.

QUASHIE Hélène, 2016, « Les migrants européens du littoral sénégalais (Petite Côte, Saloum) : ouverture de l'économie touristique et entre-soi identitaire », *Autrepart*, vol. 77, nº 1, p. 125-141.

QUIJANO Aníbal, 2007, « « Race » et colonialité du pouvoir », *Mouvements*, vol. 51, nº 3, p. 111-118.

RANTA Ronald et ICHIJO Atsuko, 2022, *Food, National Identity and Nationalism: From Everyday to Global Politics*, Londres, Palgrave Macmillan, 296 p.

RAULIN Anne et CRENN Chantal, 2021, « Éditorial : Nouvelles questions ethniques », *Revue européenne des migrations internationales*, vol. 37, n°3-4, p. 9-29.

REY Véronique et VAN DEN AVENNE Cécile, 2003, « Langue et identité en situation migratoire : identité ethnique, identité linguistique, 'A chacun son bambara' », dans CABEZA PEREIRO, C.,LORENZO SUAREZ, A.M. ET RODRIGUEZ-YANEZ, X.P. (eds.), *Communidades e individuos bilingües : Actas do I Simposio Internacional sobre o Bilingüismo*, Vigo: Servicio de Publicacions da Universidade de Vigo, p. 120-131.

RIAÑO Yvonne, MITTMASSER Christina et SANDOZ Laure, 2022, « Spatial Mobility Capital: A Valuable Resource for the Social Mobility of Border-Crossing Migrant Entrepreneurs? », *Societies*, vol. 12, nº 3, p. 77-100.

ROGGEVEEN Suzanne et VAN MEETEREN Masja, 2013, « Beyond community: An analysis of social capital and the social networks of Brazilian migrants in Amsterdam », *Current Sociology*, vol. 61, nº 7, p. 1078-1096.

ROITMAN Janet, 2021, « “Africa Rising”. Question de classe ou de finance ? », *Politique africaine*, traduit par Mehdi Labzaé, vol. 161-162, nº 1-2, p. 205-226.

Ryen Anne, 2011, «Ethics and qualitative research. Qualitative research : issues of theory, method and practice », *Sage Publications*, p. 416 - 438.

RUSSEL Aidan, 2011, « Home, music and memory for the Congolese in Kampala », *Journal of Eastern African Studies,* vol. 5, n° 2, p. 294-312.

SAFRAN William, 1991, « Diasporas in Modern Societies: Myths of Homeland and Return », *Diaspora: A Journal of Transnational Studies*, vol. 1, nº 1, p. 83-99.

SAINT-EXUPERY Patrick de, 2021, *La Traversée, une Odyssée au coeur de l'Afrique,* Paris, Les Arènes, 185 p.

SAKOYAN Juliette, 2009, « L'éthique multi-située et le chercheur comme acteur pluriel, Dilemmes relationnels d'une ethnographie des migrations sanitaires », En ligne : https://www.ethnographiques.org/2008/Sakoyan, (consulté en décembre 2022).

SALMA Jordana ET GIRI Deena, 2021, « Engaging immigrant and racialized communities in community-based participatory research during the COVID-19 pandemic: Challenges and opportunities », *International Journal of Qualitative Methods,* vol. 20, p. 1-10.

SALTER Thomas, 2007, « Rumba From Congo To Cape Town », Thèse, Edinburgh University, 684 p.

SANTELLI Emmanuelle, 2007, « De la “seconde génération” aux descendants d'immigrés : constructions identitaires et enjeux sociaux », *Migrations Société*, vol. 113, nº 5, p. 51-56.

— ET COLLET Beate, 2013, « Couples endogames, couples mixtes : options conjugales et parcours de vie de descendants d'immigrés en France: », *Migrations Société*, vol.145, nº 1, p. 107-120.

— ET MOGUEROU Laure, 2013, « Enquêter sur le vécu de la jeunesse et le devenir adulte des descendants de migrants », *Migrations Société*, vol. 3, n°147-148, p. 71-82.

SARDINHA João, 2005, « Cape Verdean Associations in the Metropolitan Area of Lisbon: their role in integration », Sussex Center for Migration Research, Working Paper n°26, p. 1-25. En ligne :https://www.sussex.ac.uk/webteam/gateway/file.php?name=mwp26.pdfetsite=252, (consulté en mars 2021).

SCHARRER Tabea, 2018, « 'Ambiguous citizens': Kenyan Somalis and the question of belonging », *Journal of Eastern African Studies,* vol. 12, n° 3, p. 494-513.

SCHMOLL Camille, 2020, *Les damnées de la mer, Femmes et frontières en Méditerranée,* Paris, La Découverte, 248 p.

SCHNAPPER Dominique, 2001, « De l'État-nation au monde transnational. Du sens et de l'utilité du concept de diaspora », *Revue Européenne des Migrations Internationales,* vol. 17, n°2, p. 9-36.

SCHOUMAKER Bruno, FLAHAUX Marie-Laurence, MANGALU MOBHE Agbada, « Changing patterns of Congolese migration, », *MAFE,* Working paper 19, En ligne : https://www.ined.fr/fichier/s_rubrique/22089/wp19_.fr.pdf (consulté en octobre 2024).

SERAPHIN Gilles, 2004, « Coloniser les esprits. La presse pentecôtiste à Nairobi (Kenya) », *Revue du MAUSS*, vol. 23, nº 1, p. 488-494.

SHAMS Tahseen, 2016, « Mirrored boundaries: how ongoing homeland–hostland contexts shape Bangladeshi immigrant collective identity formation », *Ethnic and Racial Studies,* vol. 40, n°4, p. 713-731.

SIMONE, AbdouMaliq*, 2008,* « People as Infrastructure: Intersecting Fragments in Johannesburg » dans Sarah NUTTALL ET Achille MBEMBE (eds.), *Johannesburg: The Elusive Metropolis*, Durham, Duke University Press, p. 68-91. Sarah Achille

SIMPSON Andrew ET BOKAMBA Eyamba, 2008, « DR Congo : language and “authentic nationalism” » dans Andrew SIMPSON (ed.), *Language and National Identity in Africa*, Oxford, Oxford University Press, p. 214–234.

SIZIBA Gugulethu, 2014, « Language and identity negotiations: an analysis of the experiences of Zimbabwean migrants in Johannesburg, South Africa », *Journal of African Cultural Studies, vol. 26, n° 2*, p. 173-188.

SMALL Mario Luis, HARDING David J., ET LAMONT Michèle, 2010, « Reconsidering culture and poverty », *The annals of the american academy of political and social science*, vol. 629, n°1, p. 6-27.

— 2021, « “What is ‘Qualitative’ in Qualitative Research? Why the Answer Does Not Matter but the Question is Important.” », *Qualitative Sociology,* vol. 44, p. 567-574.

SMITH Constance, 2019, *Nairobi in the Making: landscapes of time and urban belonging*, Oxford, James Currey Oxford, 221 p.

STEINKOPF-FRANK Hannah, 2017, « La Sape: Tracing the History and Future of the Congos Well-Dressed Men », Mémoire, Oregon University, 197 p.

STRIJDHORST DOS SANTOS Irène, 2003, « Discours d’appartenance, pratiques d’inscriptions sociales et territoriales : des descendants de migrants portugais de France », *Recherches en anthropologie au Portugal*, vol. 9, nº 1, p. 23-35.

SYLVANUS Nina, 2006, « L’habileté entrepreneuriale des Nana Benz du Togo », *Africultures*, vol. 69, nº 4, p. 179-184.

SU Phi Hong, 2017, « “There’s No Solidarity” Nationalism and Belonging among Vietnamese Refugees and Immigrants in Berlin », *Journal of Vietnamese Studies*, vol. 12, nº 1, p. 1-20.

— 2022, *The Border Within,* Stanford, Stanford University Press, 216 p.

TATI Gabriel, 2010, « Student Migration in South Africa », *Espace populations sociétés. Space populations societies*, vol. 2-3, p. 281-296.

TARRIUS Alain, 2012, « Des transmigrants en France. Un cosmopolitisme migratoire original », *Multitudes*, vol. 49, nº 2, p. 42-52.

THIEME Tatiana A., 2013, « The “hustle” amongst youth entrepreneurs in Mathare’s informal waste economy », *Journal of Eastern African Studies*, vol. 7, nº 3, p. 389-412.

— 2018, « The hustle economy: Informality, uncertainty and the geographies of getting by », *Progress in Human Geography*, vol. 42, nº 4, p. 529-548.

— FERENCE Meghan E. ET STAPELE Naomi VAN, 2021, « Harnessing the ‘hustle’: struggle, solidarities and narratives of work in Nairobi and beyond Introduction », *Africa*, vol. 91, nº 1, p. 1-15.

TIMERA Mahamet, 1995, « Identité, langue et religion dans l’immigration soninké en France », *Journal des anthropologues*, vol. 59, p. 73-76.

— 2001, « Les migrations des jeunes Sahéliens : affirmation de soi et émancipation », *Autrepart*, vol. 18, nº 2, p. 37-49.

— 2009, « Aventuriers ou orphelins de la migration internationale: Nouveaux et anciens migrants « subsahariens » au Maroc », *Politique africaine*, vol. 115, nº 3, p. 175-195.

— 2011, « La religion en partage, la « couleur » et l’ origine comme frontière. Les migrants sénégalais au Maroc », *Cahiers d’études africaines*, vol. 201, nº 1, p. 145-167.

TIPPENS Julie A., 2017, « Urban Congolese Refugees in Kenya: The Contingencies of Coping and Resilience in a Context Marked by Structural Vulnerability », *Qualitative Health Research*, vol. 27, nº 7, p. 1090-1103.

— 2020a, « Generational Perceptions of Support Among Congolese Refugees in Urban Tanzania », *Global Social Welfare*, vol. 7, nº 1, p. 69-80.

— 2020b, « Urban Congolese Refugees' Social Capital and Community Resilience During a Period of Political Violence in Kenya: A Qualitative Study », *Journal of Immigrant et Refugee Studies*, vol. 18, nº 1, p. 42-59.

— H Hatton-Bowers, R Honomichl, LA Wheeler, HM Miamidian, KL Bash, MC Howell Smith, D Nyaoro, JJ Byrd, SE Packard ET NI Teufel-Shone, 2021, « Psychological distress prevalence and associated stressors and supports among urban-displaced Congolese adults in Kenya », *The American journal of orthopsychiatry*, vol. 91, nº 5, p. 626-634.

— TEWODROS Amleset, MIAMIDIAN Helen M., KOHEL Kara ET OTIENO Alex, 2022, « Church as NGO? Leveraging Religious Networks to Promote Health Rights for Urban-Displaced Refugees—Lessons from Tanzania », *Journal of Human Rights Practice*, vol. 14, nº 1, p. 352-362.

TREURE Elselien, 2017, « Les langues des jeunes en Afrique francophone », Mémoire, Leiden University, 53 p.

TUCKER Andrew, 2020, « What can homonationalism tell us about sexuality in South Africa?: Exploring the relationships between biopolitics, necropolitics, sexual exceptionalism and homonormativity », *Journal of Gender Studies*, vol. 29, n°1, p. 88-101.

TUDOR Alyosxa, 2018, « Cross-fadings of racialisation and migratisation: the postcolonial turn in Western European gender and migration studies », *Gender, Place et Culture*, vol. 25, nº 7, p. 1057-1072.

UBAKU Kelechi, ANYIKWA Chinenye ET EMEH Chikezie, 2013, « Nationalism, and the Problem of Nation Building in the Democratic Republic of Congo », *International Affairs and Global Strategy*, vol. 9, p. 31-37.

UCHENDU Egodi, 2008, « Introduction: Are African Males Men? Sketching African Masculinities in Contemporary Africa » dans Egodi UCHENDU (ed.), *Masculinities in contemporary Africa*, Dakar, Codesria, p. 1-18.

UNHCR, 2023 «Annual Results Report 2023, Kenya », UNHCR Working paper, En ligne : https://reporting.unhcr.org/sites/default/files/2024-06/EHGL%20-%20Kenya%20ARR%202023_0.pdf (consulté en juillet 2023).

VAN ACKER Franck ET VLASSENROOT Koen, 2001, « Les « maï-maï » et les fonctions de la violence milicienne dans l'est du Congo », Traduit de l'anglais par Marchal, R., *Politique africaine*, vol.° 84, n°4, p. 103-116.

VAN STAPELE Naomi, 2016, « 'We are not Kenyans': extra-judicial killings, manhood and citizenship in Mathare, a Nairobi ghetto », *Conflict, Security et Development,* vol. 16, n° 4, p. 301-325.

VERTOVEC Steven, 1997, « Three Meanings of "Diaspora," Exemplified among South Asian Religions », *Diaspora: A Journal of Transnational Studies, vol. 6, n° 3*, p. 277-299.

VIDAL Dominique, 2009, « L'histoire qu'on raconte, l'histoire qu'on se raconte. Narration de soi et construction identitaire chez les travailleuses domestiques de Rio de Janeiro », *Autrepart*, vol. 51, nº 3, p. 99-115.

— 2016, « Se fondre dans la ville sans rester anonyme », *L'Homme. Revue française d'anthropologie*, nº 219-220, p. 233-262.

VLASSENROOT Koen, 2002, « Citizenship, identity formation et conflict in South Kivu: the case of the Banyamulenge », *Review of African Political Economy*, vol. 29, nº 93-94, p. 499-516.

VIGOUROUX Cécile B., 2005, « 'There are no Whites in Africa': Territoriality, language, and identity among Francophone Africans in Cape Town », *Language et Communication*, vol. 25, nº 3, p. 237-255.

— 2008, « "The smuggling of La Francophonie": Francophone Africans in Anglophone Cape Town (South Africa) », *Language in Society*, vol. 37, nº 3, p. 415-434.

— 2013, « Francophonie », *Annual Review of Anthropology*, vol. 42, p. 379-397.

VUNINGA Rosette Sifa, 2022, « Baswahili and Bato ya Mangala: Regionalism and Congolese diasporic identity in cape town, 1997-2017 », Thèse, Western Cape University, 206 p.

WACQUANT Loïc, 1992, « The Zone : Le métier de « hustler » dans un ghetto noir américain », *Actes de la recherche en sciences sociales,* vol. 93, p. 39-58.

WAINANA Binyavanga, 2005, « *How to Write About Africa* », *Granta 92*, En ligne : https://granta.com/how-to-write-about-africa/ (consulté en novembre 2023).

WAIRUNGU Michael, 2014, « 'A Language of Many Hats ': The Rise of Sheng and other Linguistic Styles among Urban Youth in Kenya », Thèse, The University of Virginia, 383 p.

WANGUI Kimari, 2017, « Nai-rob-me Nai-beg-me Nai-shanty: Historicizing Space-Subjectivity Connections in Nairobi from its Ruins », Thèse, York University, 231 p.

WANYONYI, Pius Kakai, 2010, « Historicizing negative ethnicity in Kenya » dans Mbugua WA-MUNGAI ET George GONA (eds.), *(Re)membering Kenya vol. 1: Identity, Culture and Freedom*, Nairobi, Twaweza communication, p. 32-50.

WATSON, 2014, « *A*frican urban fantasies: dreams or nightmares*?* », *Environnement et Urbanization*, vol. 26, n° 1, p. 1-27.

WEBER Serge, 2004, « De la chaîne migratoire à la migration individuelle des Roumains à Rome », *Hommes et migrations,* n°1250, p. 38-48.

WEKESA Peter, 2020, « Negotiating Kenyanness : Public discourses and Private realities » dans dans Mbugua WA-MUNGAI ET George GONA (eds.), *(Re)membering Kenya vol. 1: Identity, Culture and Freedom*, Nairobi, Twaweza communication, p. 50-72.

WIHTOL DE WENDEN Catherine, 2022, *Figures de l'Autre-Perceptions du migrant en France 1870-2022*, Paris, Cnrs Editions, 240 p.

WHITEHOUSE Bruce, 2011, « Approche comparative des familles dispersées (Mali-Congo) : éducation et espaces nationaux », *Autrepart*, vol. 57-58, nº 1, p. 233-246.

— 2012, *Migrants and Strangers in an African City: exile, dignity, belonging*, Bloomington, Indiana University Press, 288 p.

WOODWARD Kath, 2005 [1999], *Questioning identity: gender, class, nation*, Londres, Routledge, 166 p.

YEBOAHIE Ian, ASANTE-WUSU Isaac, ET GODWIN Arku, 2022, « Globalisation, Western-style malls and consumerism in the Accra-Tema city-region, Ghana », *International Development Planning Review*, vol. 45, n° 2, p. 1-25.

ZELEZA Paul Tiyambe, 2005, « Rewriting the African diaspora: Beyond the Black Atlantic », *African Affairs*, vol. 104, nº 414, p. 35-68.

— 2008, «The Challenges of Studying the African Diasporas on? », *African Sociological Review,* vol. 12, n° 2, p. 4-21.

ZETTER Roger, 1991, « Labelling Refugees: Forming and Transforming a Bureaucratic Identity », *Journal of Refugee Studies*, vol. 4, n° 1, p.39-62.

Table des illustrations

Liste des figures

Figure 1 — Mobutu arborant les symboles de « l'authenticité » 19
Figure 2 - « À l'intersection de MOI Avenue et de River Road ». 44
Figure 3 – Façade de l'église RCPN d'Hurlingham, Hurlingham Plaza. 49
Figure 4 - Umoja Market, un quartier populaire des Eastlands accueillant des migrants congolais... 111
Figure 5 - Le « matatu » des jeunes. 121
Figure 6 - Affiche du film, « Nairobi Half Life », de David Gitonga (2012) 125
Figure 7 - Vente de vêtements de sport au bord de la route, Oloitoktok Road 126
Figure 8 - The « City of glass », une banque à l'esthétique moderniste 129
Figure 9 - Une rue « busy » du CBD, le lieu des opportunités commerciales. 131
Figure 10 - Le palier de l'appartement d'Eudes 158
Figure 11 - Vue depuis le palier d'Eudes 158
Figure 12 - Deux sapeurs à la fin d'un défilé lors d'une journée culturelle congolaise 162
Figure 13 - Défilé de sapeurs lors de la soirée congolaise. 162
Figure 14 - Quelques tissu-pagnes vitenge 163
Figure 15 - Une performance d'une troupe de théâtre du quartier de Mathare dénonçant les violences policières 168
Figure 16 - La devanture du restaurant de Thomason et de sa compagne kényane 173
Figure 17 - Le célèbre Orchestre Virunga devant le Starlight 175
Figure 18 - Pochette du hit de Tabu Ley Rochereau, In nairobi Maze, sorti en 1981 176
Figure 19 - Un concert de rumba congolaise au Treasure Garden. 177
Figure 20 - Flyer du concert organisé au Wasani Restaurant, National Theater 214
Figure 21 - Une affiche publicitaire de la boutique de Maman Catherine, « West Africa Shop » 224
Figure 22 - Une conférence organisée par une association d'étudiants congolais 263
Figure 23 - Prêche devant le national archives, un prêcheur bible en main 276
Figure 24 - Affiche du film, Makala d'Emmanuel Gras, 2017 279
Figure 25 - Préparation et discussion informelle avant le culte 284
Figure 26 - Prédication d'un jeune pasteur, avant la prédication du pasteur principal 287
Figure 27 - Une maman portant un kitenge 289
Figure 28 - Prédication, adoration menée par une femme, Maman Annie 295
Figure 29 - Un couple d'orateur 297
Figure 30 - Petit étal de produits congolais sur le parking de l'église 299
Figure 31 - Prière pour le fidèle qui a financé une guitare pour la chorale de l'église 300
Figure 32 - Distribution de nourriture et vivres organisée par l'église d'HUrlingham à destination de l'orphelinat Tumaini Rongai , ... 309
Figure 33 – Le désir d'une future mobilité 311

Liste des cartes

Carte 1 - Zoom sur les églises de l'observation participante 47
Carte 2 - Itinéraires migratoires depuis l'est de la RDC 66
Carte 3 - Un parcours épique pour les migrants originaires de l'ouest 76
Carte 4 – Les quartiers de Nairobi 113
Carte 5 - Localisation des territoires du peuple Banyamulenge 234
Carte 6 - La distribution territoriale des langues nationales congolaises 249

Liste des croquis

Croquis 1 138
Croquis 2 283

Liste des graphiques

Graphique 1- Répartition par sexe de la diaspora congolaise 37
Graphique 2- Répartition par provenance géographique de la diaspora congolaise 37
Graphique 3 - Répartition conjugale des hommes congolais 37
Graphique 4 -Répartition conjugale des femmes congolaises 37
Graphique 5 - Répartition par affiliation religieuse de la diaspora congolaise 38
Graphique 6 - Répartition par âge de la diaspora congolaise 38
Graphique 7 - Répartition de la diaspora congolaise par nombre d'années passées à Nairobi 38
Graphique 8 - Répartition par niveaux d'éducation 38
Graphique 9 - Répartition de la diaspora par statut administratif (au moment de la rencontre) 38
Graphique 10 - Répartition de la diaspora selon la situation professionnelle 38
Graphique 11 - Répartition conjugale des hommes migrants congolais 193
Graphique 12 - Répartition conjugale des femmes migrantes congolaises 194

Liste des encadrés

Encadré 1 — L'aventure d'Elie 80
Encadré 2 — Faire face au risque de devenir « tabushi » 203
Encadré 3 — Homonationalisme en terres africaines : l'exception sud-africaine 217
Encadré 4 — Les Banyamulenge : une exclusion historique du projet national congolais 234
Encadré 5 — Le témoignage de Maman Merveille : quand « ressembler à une Rwandaise » devient une question de vie et de mort 238
Encadré 6 — Une organisation des élections du comité de la diaspora sous tension 268
Encadré 7 — La prédication de Maman Annie : l'église, un espace d'empouvoirement des femmes congolaises ? 295

Table des matières

Remerciements 7
Introduction générale 13
Dorcas : « *Something that remain to be Congo* » 13
Contextualisation 17
La République Démocratique du Congo (RDC), entre crises et tensions identitaires 17
Nairobi, une terre d'immigration attractive et relativement protectrice pour les migrants congolais 21
Définir la condition diasporique 24
Condition diasporique et les sens multiples de l'identité 24
De la diaspora à la condition diasporique 28
Un « foyer » transnational 30
L'idée de nation en mouvement et ses constructions identitaires 32
Le profil des participant.es de l'enquête qualitaitive 36
Faire du terrain en temps de covid 41
Les lieux de l'enquête d'une diaspora éclatée dans la ville ségréguée 42
L'observation participante 45
Positionnalité en terrain nairobien 50
Une position ambiguë sur le terrain 50
Les enjeux éthiques et la positionnalité de la chercheuse : les défis méthodologiques de la rétribution 53
Structure de la thèse 56
Chapitre 1 — Des trajectoires migratoires congolaises contrastées à Nairobi 60
Introduction 60
1.1 — Une domination des migrants de l'Est 61
1.1.1 — Le politique au cœur des parcours migratoires de différentes générations 61
1.1.2 — Nairobi, un choix circonstanciel dans une région instable 66
1.1.3 — Appartenir à un même espace culturel : la construction d'une identité transnationale swahilie 70
1.2 — Le Kenya, une migration d'aventure 74
1.2.1 — Quid des parcours migratoires des migrants originaires de l'ouest ? 74
1.2.2 — « Aller chercher la vie à Nairobi » 79
1.2.3 — Le Kenya, une nouvelle route de « sortie » du continent 84
1.3 — Les trajectoires migratoires des étudiants : Nairobi, une stratégie pour devenir des « globaux » 88
1.3.1 — Les étudiants, une catégorie aux conditions de migration plus favorables ? 88
1.3.2 — L'obligation de « sortir » du continent 91
1.3.3 — Nairobi, une destination attractive pour la catégorie des étudiants face à l'Afrique du Sud 92
Conclusion du chapitre 1 96
Chapitre 2 —L'éclaireur, le locuteur du sheng et le « *hustler* » : trois figures de la citadinité migrante congolaise à Nairobi 98
Introduction 98
2.1 — Arriver à Nairobi, la figure clé de l'éclaireur 100
2.1.1 — L'éclaireur, une « infrastructure d'arrivée » 100
2.1.2 — L'église, un espace d'accueil pour les nouveaux venus sans réseaux sociaux 105

2.1.3 — Les enjeux de l'accès au logement en tant qu'étranger congolais dans la ville ségréguée 109
2.2 - Devenir locuteur du sheng 116
2.2.1 — Le statut du sheng dans un État multilingue 116
2.2.2 — Maîtriser le sheng pour s'insérer à Nairobi 118
2.2.3 — Le sheng, la langue d'une identité citadine spécifique 120
2.3 — Le « hustler » et ses imaginaires urbains 125
2.3.1 — La naissance du « *hustler* » nairobien dans la « capitale du business » 125
2.3.2 — S'identifier à la figure du *« hustler »* nairobien 131
2.3.3 — « Une vie qui peut partir » : le « *hustler* », la mobilité résidentielle et sociale 137
Conclusion du chapitre 2 142
Chapitre 3 — Faire face à une nouvelle représentation de soi : la construction d'une figure archétypale de l'étranger congolais à Nairobi 144
Introduction 144
3.1 — Être congolais et étranger africain dans un contexte racialisé, ethnicisé et globalisé 145
3.1.1 — L'altérité construite en situation coloniale : la construction de la race et de l'ethnicité à Nairobi 145
3.1.2 — Des figures de l'Autre aux multiples statuts : des « globaux » face aux « non globaux » 149
3.2 — Race, ethnicité et classe : la typification des migrants congolais 152
3.2.1 — Une racialisation ambiguë des migrants congolais à Nairobi 152
3.2.2 — Le vêtement, un marqueur de l'altérité ethnique et de la visibilité des migrants congolais dans la ville 157
3.2.3 — Faire face à la police en tant qu'étrangers congolais 166
3.3 — La construction du stéréotype : de la figure du désirable à la figure de l'indésirable 174
3.3.1 — Le musicien congolais : une figure de l'étranger congolais désirable construite historiquement 174
3.3.2 – De la figure du désirable au stéréotype 179
3.3.3 — Le réfugié congolais, la figure de l'indésirable 182
Conclusion du chapitre 3 187
Chapitre 4 — Construire un discours de supériorité morale et culturelle congolaise à l'aune de la reconfiguration des rapports sociaux de sexe : une stratégie de résistance identitaire ? 189
Introduction 189
4.1 — Les conjugalités et les idéologies familiales congolaises à l'épreuve de la migration 191
4.1.1 — Des formes diverses de conjugalité observées parmi les migrants congolais à Nairobi 191
4.1.2 — L'importance cardinale de l'institution du mariage, du respect et de la famille pour construire les normes morales et culturelles congolaises en ville 194
4.1.3 — L'enjeu de l'éducation et de la transmission culturelle aux descendants de migrants en situation migratoire 201
4.2 - Construire l'Autre kényan(e) : les femmes kényanes, des figures repoussoir des valeurs « authentiques » africaines 207
4.2.1 — Les femmes kényanes incarnent-elles des figures de l'Autre spécifiques ? 207
4.2.2 — Les « *sugar mummy* » : Une forme de conjugalité mixte déviante qui menace les politiques de respectabilité congolaises 212
4.2.3 — Une occidentalisation décriée de la société kényan 215
4.3 - Une stratégie identitaire de résistance à la minorisation et à l'insécurité culturelle de l'expérience migratoire 218

4.3.1 - L'expérience migratoire, une expérience vulnérable de déconstruction des masculinités 218
4.3.2 — Un discours performatif pour garder le contrôle…..... 222
4.3.3 — …. et pour reconstruire des masculinités congolaises ébranlées par l'expérience migratoire ?..... 227
Conclusion du chapitre 4 230
Chapitre 5 — Un Nous national fracturé à Nairobi : des sens disputés de l'identité nationale congolaise à Nairobi 232
Introduction 232
5.1 — Les exclusions du projet national : le cas particulier des Banyamulenge..... 233
5.1.1 — De l'enjeu ethnique dans « l'ici » nairobien 233
5.1.2 — Une fracture politique qui traverse les frontières 236
5.1.3 — Un ailleurs convoité : être congolais, une compétition pour l'accès aux ressources du régime humanitaire..... 241
5.2 — Identité nationale, identités régionales et identités linguistiques : un projet national contesté qui traverse les frontières 246
5.2.1 — Construire une identité nationale sur des idéologies linguistiques mouvantes 246
5.2.2 — Être congolais dans « l'ici nairobien », est-ce être kinois et locuteur du lingala ? 251
5.2.3 — Être baswahili et locuteur du kiswahili en situation migratoire, est-ce être plus à même de réussir à construire le futur politique du pays ?..... 257
5.3 — Les fractures du groupe national congolais à l'aune du comité de la diaspora : une communauté politique impossible ?..... 261
5.3.1 — Le comité de la diaspora, une association qui ambitionnait de représenter la diaspora congolaise dans sa diversité 261
5.3.2 — La promesse d'un projet de développement nouveau 264
5.3.3 — Un comité de la diaspora en crise : Une impossible communauté politique du groupe congolais à Nairobi..... 266
Conclusion du chapitre 5 271
Chapitre 6 — L'église congolaise pentecôtiste : le micro-lieu de connexion identitaire du local au global 273
Introduction 273
6.1 — La scène religieuse nairobienne 274
6.1.1 — Nairobi, image d'une scène religieuse plurielle dominée par le pentecôtisme..... 274
6.1.2 — Le pentecôtisme au Kenya et en RDC 276
6.1.3 — L'église RCPN d'Hurlingham : une église francophone congolaise à Nairobi..... 280
6.2 — L'église congolaise et la formation d'une identité collective congolaise remaniée par l'expérience migratoire..... 285
6.2.1 — Le déroulement du culte pentecôtiste d'une église « typiquement » congolaise..... 285
6.2.2 — Une « enclave culturelle », se lier autour de l'expérience migratoire 290
6.2.3 — La solidarité communautaire..... 298
6.3. — Dépasser l'identité ethnique congolaise et investir une identité religieuse transnationale 302
6.3.1 — L'église : l'espace de la rencontre et de la convivialité cosmopolite..... 302
6.3.2 — Recruter au sein de la société d'accueil : une logique d'évangélisation et d'action sociale..... 306
6.3.3 — Construire des identités en mouvement 310
Conclusion du chapitre 6 314
Conclusion générale..... 316
Annexes..... 323

Tableau récapitulatif des entretiens menés 323
Guides d'entretien 327
Guide d'entretien avec les membres de la diaspora congolaise 327
Guide d'entretien avec des ONG/OI 330
Bibliographie 335
Table des illustrations 352
Liste des figures 352
Liste des cartes 353
Liste des croquis 353
Liste des graphiques 353
Liste des encadrés 353
Table des matières 355