

# RETOUR AU PAYS D'ORIGINE ET REEVALUATION DU RAPPORT A SOI ET AUX AUTRES

**Jérémie POGOROWA**

*Grand séminaire de Koumi (Burkina Faso), enseignant vacataire à l'UCAO/UUB, à l'USTA et à Nazi Boni.*

*pjeremie74@yahoo.fr*

## Résumé

La vague des retours au pays d'origine des descendants de migrants burkinabè nés et/ou ayant passé une grande partie de leur enfance en Côte d'Ivoire n'a cessé de s'intensifier depuis les années 90. L'une des découvertes qu'ils font en arrivant dans leur pays d'origine est qu'ils se sentent dans un rapport inégalitaire avec ceux qui sont nés et restés au pays. Ces descendants de migrants burkinabè subissent le paradoxe d'une société burkinabè qui développe en eux le sentiment d'être étrangers chez eux. L'épreuve du sentiment de déni d'appartenance nationale véhiculée par des pratiques, des discours et des représentations sociales les confronte à un système de tensions et d'incertitudes. Cette recherche tente de comprendre ce qui se joue dans l'ambivalence des rapports entre les descendants de migrants burkinabè et leur pays d'origine. Les récits biographiques rassemblés ont mis en relief des cadres sociaux où se joue l'ambivalence de ces rapports entre les descendants de migrants burkinabè de retour de Côte d'Ivoire et leur pays d'origine : un parcours difficile pour acquérir la nationalité burkinabè et une attribution identitaire de la notion de diaspo qui fait problème. L'analyse a montré comment ces jeunes s'inscrivent dans une dynamique de réévaluation de soi et de leurs rapports aux autres, à travers la revendication de leur appartenance nationale et le passage d'une identité assignée à une identité conquise.

**Mots clés :** migration de retour, identité, descendants, diaspo, appartenance

## Abstract

*The wave of returns to the country of origin of the descendants of Burkinabe migrants who were born and/or spent a large part of their childhood in Côte d'Ivoire has continued to intensify since the 1990s. One of the discoveries they make upon arriving in their country of origin is that they feel they are in an unequal relationship with those who were born and stayed in the country. These descendants of Burkinabe migrants suffer the paradox of a Burkinabe society that develops in them the feeling of being foreigners in their own country. The test of the feeling of denial of national belonging conveyed by practices, discourses and social representations confronts them with a system of tensions and uncertainties. This research attempts to understand what is at stake in the ambivalence of the relationship between the descendants of Burkinabe migrants and their country of origin. The biographical narratives collected have highlighted the social frameworks in which the ambivalence of these relationships between the descendants of Burkinabe migrants returning from Côte d'Ivoire and their country of origin is played out: a difficult path to acquire Burkinabe nationality and a problematic attribution of identity to the notion of diaspo. The analysis showed how these young people are part of a dynamic of re-evaluation of themselves and their*

*relationships with others, through the claim of their national belonging and the passage from an assigned identity to a conquered identity.*

**Keywords :** *return migration, identity, descendants, diaspo, belonging*

## Introduction

Durant ces dernières décennies, la vague des retours au pays d'origine des descendants de migrants burkinabè nés et/ou ayant passé une grande partie de leur enfance en Côte d'Ivoire s'est intensifiée, notamment en ce qui concerne les étudiants. Ces derniers arrivent le plus souvent dans un pays dont ils ont entendu parler, mais qu'ils ne connaissent pas vraiment. Il leur faut donc s'adapter à un certain nombre de réalités nouvelles existentielles. Ils découvrent, en arrivant dans leur pays d'origine, que le fait d'être Burkinabè, né et/ou ayant vécu à l'étranger, impose un rapport inégalitaire avec leurs pairs nés et restés au pays d'origine. Dans ce contexte, même s'ils critiquent le Burkina Faso, ils se disent « chez eux ». Cette démarche redécouvre leurs rapports à l'espace public ouagalais et la nécessité de penser leur retour au pays en fonction de « là où » ils parlent, du territoire qu'ils occupent maintenant, c'est-à-dire Ouagadougou. Cette question touche à la migration de retour dont la compréhension ici nécessite la prise en compte de deux préalables.

D'abord, l'idée de retour des descendants de migrants est à situer dans une logique générationnelle, en regard de l'histoire migratoire de leurs parents, primo-migrants. C'est sous cet angle générationnel que F. Jedlicki (2007) a abordé la question des retours des descendants de migrants, en interrogeant ceux d'enfants d'exilés politiques chiliens. On les appelle communément *retornados*. C'est la filiation qui serait ici décisive dans l'appartenance à un ensemble national. Ensuite, le retour doit être appréhendé comme un moment de circulation migratoire. En effet, la catégorie sociale étudiée dans cette recherche est une figure en mouvement, en mobilité entre la Côte d'Ivoire et le Burkina Faso. C'est une approche dynamique de la migration de retour qui vise à privilégier les circulations des descendants de migrants (Blion, 1995 ; Petit, 2007 ; Bredeloup, Zongo, 2016). Ainsi appréhendée sous l'angle de la circulation, la migration de retour des descendants s'affranchit de l'idée d'un retour définitif et de celle d'un retour perçu comme une fin en soi.

Les travaux de J. Mazzocchetti (2006, 2007, 2009, 2014), à l'instar d'autres auteurs (Lapeyre, 2007 ; Zongo, 2010 ; Kibora, 2012) ont mis en relief les problèmes d'intégration sociale auxquels font face les nouveaux arrivants à Ouaga mais sans analyser suffisamment les différentes façons qu'ils ont d'y réagir. En effet, le contact avec le pays d'origine provoque chez les descendants de migrants une dynamique de réévaluation de soi et de leurs rapports aux autres, à travers la revendication de leur appartenance nationale et le passage d'une identité assignée à une identité conquise.

La question qui se pose alors est la suivante: comment les descendants de migrants burkinabè de retour au pays d'origine perçoivent-ils leurs rapports aux autres et comment sont-ils perçus en retour ? La réponse à cette question a nécessité le recours à la méthode qualitative où les entretiens biographiques ont constitué la principale source de données utilisées. Cette démarche méthodologique a été complétée par l'observation ethnographique favorisée par la proximité développée avec les concernés à l'occasion de mes multiples séjours de terrain entre 2017 et 2019. Les entretiens ont été effectués dans des lieux très variés de la ville de Ouaga auprès de 99 étudiants, avec un suivi longitudinal (sur 3 ans) pour une dizaine d'entre eux. Leurs retours sont échelonnés entre 2009 et 2019. Ces étudiant(e)s sont issu(e)s de filières différentes et leur niveau d'étude varie entre la 1<sup>ère</sup> année de licence et la maîtrise. Le nombre d'années passées à Ouaga varie entre 1 et 9 ans pour l'ensemble des enquêté(e)s. L'analyse des parcours individuels de la migration de retour nécessitait de prendre en compte simultanément les éléments biographiques individuels des interviewé(e)s et les structures dans lesquelles s'effectuent leurs retours à Ouaga. Il s'agissait de s'intéresser aux rapports sociaux, au sens qu'ils donnent aux situations nouvelles et aux différentes façons qu'ils ont de s'y adapter, de les contourner ou de les affronter. Étudier ce groupe nécessitait de rompre avec une conception tantôt englobante, tantôt réductrice, afin de considérer le caractère problématique de cette catégorie d'étudiants, elle-même non homogène, qui ne peut être saisie que dans les relations qu'ils entretiennent avec ceux qui pour eux constituent « les autres » en situation migratoire.

La recherche s'est faite à partir de l'hypothèse selon laquelle les rapports ambivalents entretenus par les descendants de migrants avec

leur pays d'origine expriment le besoin d'être reconnu « chez eux ». En effet, au retour « chez soi » se mêlent de nombreux défis, parmi lesquels se distingue le sentiment d'inégalité et de déni d'appartenance à la nation burkinabè. Ce sentiment est entretenu par un ensemble de pratiques, de discours et de représentations sociales auxquelles s'ajoutent l'attribution identitaire de la notion de *diaspo* et l'influence de celle-ci dans les relations qu'entretiennent ces jeunes avec leur pays d'origine.

## **1. Retour « chez soi » et perception du sentiment d'inégalité**

### ***1. 1. Quête du certificat de nationalité burkinabè, un parcours du combattant***

Dès leur arrivée à Ouaga, les étudiants burkinabè de retour de Côte d'Ivoire sont confrontés à des démarches compliquées pour l'obtention du certificat de nationalité burkinabè, document indispensable à l'acquisition de la carte nationale d'identité burkinabè. C'est en prouvant d'abord sa nationalité burkinabè que le descendant de migrant de retour de la Côte d'Ivoire peut bénéficier des droits universitaires liés à la possession de cette nationalité (aides sociales, bourses réservées aux nationaux, frais d'inscription appliqués aux nationaux). Pourtant, en arrivant à Ouaga, un tel étudiant ne possède que la carte consulaire burkinabè, document d'identité qui prouvait, en Côte d'Ivoire, qu'il était d'origine burkinabè, mais qui n'est pas la preuve, au Burkina Faso, qu'il possède la nationalité burkinabè. Le sentiment de déni d'appartenance à la nation burkinabè qui surgit de cette situation est d'autant plus profond que, pendant des années, il avait fondé juridiquement son appartenance nationale sur la possession de cette carte consulaire. À cause de l'élection présidentielle de 2020, la question de la nationalité des migrants burkinabè et de leurs descendants avait refait surface. C'est la carte consulaire qui sert de document d'identité à la quasi-totalité des Burkinabè nés et vivant à l'extérieur. Sur cette carte consulaire délivrée aux Burkinabè vivant en Côte d'Ivoire, est mentionné ceci : « Recommandation : la présente carte délivrée aux résidents en Côte d'Ivoire tient lieu de la Carte nationale d'identité burkinabè ». Selon la précision apportée par M. Zongo (2010 : 36), « cette carte est certes valable comme document d'identité au Burkina Faso, mais n'est d'aucune validité pour l'obtention d'un certificat de nationalité burkinabè ou de la

carte nationale d'identité burkinabè ». La découverte de cette réalité se fait avec beaucoup de surprise.

Pour obtenir le certificat de nationalité burkinabè, nombre de descendants de migrants rencontrent d'énormes difficultés à prouver juridiquement que leurs parents vivant en Côte d'Ivoire ne sont pas seulement d'origine burkinabè mais qu'ils possèdent aussi la nationalité burkinabè. Ces difficultés vont de l'absence de documents d'identité des parents aux erreurs de patronymes et autres irrégularités figurant sur leurs actes de naissance souvent établis en Côte d'Ivoire. Or, selon l'article 140 du Code des personnes et de la famille, « est Burkinabè l'enfant né d'un père ou d'une mère burkinabè » et l'article 147 dispose que « la filiation ne produit effet en matière d'attribution de la nationalité burkinabè que si elle est établie par acte d'état civil ou par jugement ». Ainsi, les enfants nés à l'étranger, de parents burkinabè, ne devraient pas avoir de difficultés à acquérir la nationalité burkinabè, conformément à cet article 147. Mais c'est justement à ce niveau que réside le problème (Zongo, 2010).

Aziz (25 ans, L2 de philosophie) a rencontré des problèmes pour avoir son certificat de nationalité burkinabè. Ses deux parents étant nés en Côte d'Ivoire et possédant des actes de naissance ivoiriens, il lui fallait rechercher d'abord l'acte de naissance de son grand-père né au Burkina Faso, document à partir duquel il a établi le certificat de nationalité de son père afin de pouvoir établir son propre certificat de nationalité burkinabè. Dans le cas de Sidik (29 ans, L2 de linguistique), les actes de naissance de ses deux parents ont été établis en Côte d'Ivoire, parce qu'ils y sont nés, le père à Gagnoa et la mère à Soubré. Lorsque ce jeune s'est présenté au palais de justice de Ouaga pour demander son certificat de nationalité burkinabè, on lui a fait savoir que ses deux parents étaient Ivoiriens, parce que nés en Côte d'Ivoire. Or, la plupart des Burkinabè migrants ou nés en Côte d'Ivoire gardent toujours la nationalité burkinabè pour diverses raisons. Par ailleurs, l'argument juridique du droit de sol a malheureusement été modifiée à partir de 1972, privant ainsi de la nationalité ivoirienne plusieurs étrangers nés en Côte d'Ivoire. L'obtention du certificat de nationalité burkinabè exigeait de Sidik qu'il fournisse l'acte de naissance de son grand-père né et/ou ayant résidé au Burkina Faso jusqu'en 1960, année d'indépendance de ce pays. On s'appuie ici sur le principe juridique selon lequel les grands-parents

de Sidik, qui résidaient au Burkina Faso au moment de l'indépendance le 5 août 1960, étaient d'office Burkinabè. Or certains grands-parents sont morts ou n'ont plus de documents d'identité.

D'autres étudiant(e)s concerné(e)s par les mêmes situations témoignent de traitements jugés humiliants dont ils ont fait l'objet de la part de certains agents de l'administration publique burkinabè. Daïla (26 ans, L2 de maths) en a vécu l'expérience au palais de justice de Ouaga, où un agent lui a adressé ces propos : « Ils sont restés en Côte d'Ivoire, ils ont mangé de la banane et l'instinct de l'intelligence a disparu. Et quand ils reviennent, ils réfléchissent, on dirait des moutons ». Ces propos font référence aux paysans travaillant dans les plantations et au statut d'analphabète de la plupart des primo-migrants burkinabè en Côte d'Ivoire. Ce faisant, on attribue à ces jeunes instruits le statut d'analphabète et le métier, à leurs yeux, dévalorisant, de paysan. Or dans les représentations de ces jeunes instruits, l'inscription dans un parcours scolaire puis universitaire est perçue comme une voie permettant d'« échapper » au travail de la terre et de rompre avec l'image du paysan pauvre et non scolarisé : « Leurs propos [des étudiant(e)s] sur la paysannerie sont induits par leur statut de scolarisé et l'imaginaire qui s'y rapporte en lien avec le passé colonial » (Mazzocchetti, 2014: 60). Ils sont prêts à tout pour éviter d'envisager leur retour à la condition paysanne. Leurs parents eux-mêmes soutiennent cet élan en souhaitant que la réussite de leurs enfants se fasse en dehors de la plantation. Le projet parental est ainsi mobilisé sur l'ascension sociale et la sortie du monde de la plantation. Pourtant, ces jeunes sont conscients de ce que leurs parents sont devenus dans l'économie des plantations et des forêts. Des planteurs burkinabè y ont fait de grands investissements pour l'avenir de leurs enfants et de leur famille.

Un autre fait marquant l'arrivée à Ouaga des descendants de migrants burkinabè est l'attribution identitaire de la notion de *diaspo* à ces derniers.

### ***1. 2. Attribution identitaire de la notion de diaspo***

Dans le contexte burkinabè, le vocable *diaspo* est utilisé pour désigner les descendants de migrants burkinabè, nés pour la plupart en Côte d'Ivoire, mais aussi au Burkina Faso, et (re)venus au pays d'origine. Mais « l'usage de ce terme requiert une grande vigilance scientifique, car il véhicule des constructions sociales diverses, des prises de position et

des interprétations divergentes » (Boyer, Lanoue, 2009 : 78). En effet, la banalisation de cette catégorie *diaspo* dans les chroniques médiatiques de la vie sociale burkinabè reflète la généralisation de son usage dans les différents milieux sociaux, mais l'impose aussi comme catégorie signifiante pour lire et penser les faits sociaux en rapport avec les descendants de migrants burkinabè (re)venus de Côte d'Ivoire. L'usage de ce mot apparaît, aux yeux des concernés, comme un déni de leur citoyenneté burkinabè dans la mesure où cette appellation les situe davantage du côté de leur pays d'accueil (la Côte d'Ivoire) que de celui du pays d'origine de leurs parents (le Burkina Faso). Ce sentiment de déni d'appartenance nationale est renforcé lorsqu'en plus du terme *diaspo*, ils se voient appeler Ivoiriens, appellation qui laisse penser que ces deux termes (*diaspo* et Ivoiriens) sont équivalents. Or, comme se défend Bruno (32 ans, 3<sup>ème</sup> année de communication), « nous ne sommes pas là pour représenter la Côte d'Ivoire ». Autrement dit, nous ne sommes pas des Ivoiriens au Burkina Faso.

Dans cette dynamique de protestation contre cette assignation identitaire, l'association *Le Tocsin*, dont les membres ont pour la plupart passé leur enfance en Côte d'Ivoire ou sont nés là-bas, interpelle régulièrement sur cette catégorisation de certains Burkinabè à travers l'usage du terme *diaspo*. Les interventions de cette association ont souvent averti des risques que pourrait engendrer à la longue cette appellation *diaspo*. Certes l'usage de cette notion révèle quelques différences culturelles réelles ou supposées entre les descendants de migrants de retour et leurs pairs nés et restés au pays d'origine. Vus à partir du Burkina Faso, ils sont considérés comme ayant des traits culturels ivoiriens. Vus à partir de la Côte d'Ivoire, ils sont considérés comme des Burkinabè. « En définitive, qui suis-je », s'interroge l'un d'eux, pris dans cette tension identitaire ?

Beaucoup s'accordent à reconnaître que ce terme *diaspo* est le diminutif du mot « diaspora » (Kibora, 2012 ; Pogorowa, 2020), dont il n'assume pourtant pas toute la charge sémantique et la complexité historique. Cette dérivation tient à son usage courant par les Burkinabè de l'intérieur comme de l'extérieur pour désigner leurs compatriotes vivant hors du territoire national (Ghana, Côte d'Ivoire, Gabon, France, etc.), même lorsqu'ils reviennent souvent au pays. Étant en Côte d'Ivoire, les migrants burkinabè et leurs descendants se désignent eux-mêmes par

l'expression « la diaspora burkinabè en Côte d'Ivoire ». Au Burkina, la fixation de cette catégorie de Burkinabè par le mot *diaspo*, au moment même où ils sont de retour chez eux, semble les enfermer dans ce qu'ils ont été en Côte d'Ivoire, et occulter ainsi le fait de leur déplacement de la Côte d'Ivoire vers le Burkina Faso où ils vivent (Zongo, 2009 : 124).

Ce terme *diaspo* n'a pas d'équivalent dans les langues nationales du Burkina Faso, mais il est proche de celui de *taabuuga*, utilisé au Burkina comme au Niger pour désigner les enfants nés à l'étranger. Il viendrait du *djerma*. Selon cette conception, tous les enfants burkinabè nés en Côte d'Ivoire ou au Ghana, sont des *taabuusé* (pluriel de *taabuuga*). L'usage au Burkina Faso du terme *taabuuga* pour désigner les descendants de migrants burkinabè nés hors du pays, provoque chez les concernés un sentiment de rejet et de déni d'appartenance à la nation burkinabè. Les *taabuusé* sont considérés comme perdus pour la patrie. Ce terme a le sens de « enfant de la brousse », « enfant inculte » au sens de celui « qui n'a pas été éduqué dans les valeurs du terroir et donc culturellement impur » (Koudougou, 2010 : 89).

Au Burkina Faso, l'usage du terme *diaspo*, quasiment dans le sens de *taabuuga*, se fait dans un imaginaire social marqué par un rapport ambivalent des non-migrants vis-à-vis du phénomène migratoire. Deux termes, en langue *mooré*, sont utilisés par les non-migrants pour qualifier les migrants : *pawego* et *kaoswego*. Le terme *pawego* désigne celui qui est resté en migration et qualifie ainsi le migrant qui n'est jamais revenu de la migration. Tandis que celui de *kaoswego* s'applique à celui qui a duré en migration, qui est revenu chez lui mais qui a perdu les bonnes manières et les bonnes mœurs de la société d'origine (Degorce, 2008, 2014). Des migrants burkinabè se voient ainsi reprocher par les non-migrants d'être devenus des étrangers, quand bien même leur succès économique est apprécié. C'est dans un tel imaginaire social que se fait l'attribution identitaire de la notion de *diaspo* aux descendants de migrants burkinabè de retour au pays d'origine. De retour chez eux et considérés comme une catégorie *diaspo*, les descendants de migrants burkinabè doivent composer à la fois avec l'héritage ivoirien de leur éducation, de la famille, de la tradition, et avec la culture nouvelle de leur pays d'origine.



## 2. Réévaluation du rapport à soi et aux autres

### 2. 1. *L'amour de la patrie, lieu de réinvestissement de soi*

L'identité des descendants de migrants burkinabè en Côte d'Ivoire s'est construite autour d'une appartenance moins ethnique que nationale dans ce territoire étranger où les minorités ethniques d'origine burkinabè ne sont pas toujours reconnues et valorisées. Lorsqu'ils étaient en Côte d'Ivoire, leur appartenance nationale prévalait sur leur appartenance ethnolinguistique. Lorsqu'ils se référaient à leur origine burkinabè en étant en Côte d'Ivoire, les descendants de migrants nés là-bas mentionnaient en priorité leur appartenance nationale (ils se disaient Burkinabè d'origine), l'appartenance ethnolinguistique n'intervenant plus qu'entre migrants appartenant à la même ethnie ou parlant la même langue. De retour au pays d'origine, grâce à leur insertion dans des associations culturelles, l'appartenance ethnolinguistique va se renforcer en même temps que l'appartenance nationale.

Au regard des nombreuses tracasseries administratives rencontrées pour obtenir le certificat de nationalité burkinabè et face à l'assignation identitaire de la catégorie *diaspo*, ces descendants de migrants burkinabè découvrent qu'ils ont intériorisé, étant en Côte d'Ivoire, l'appartenance à l'État burkinabè par leur filiation, mais sans en avoir la preuve juridique. Une fois de retour au pays d'origine, il leur faut prouver juridiquement leur appartenance à l'État burkinabè. En ayant ainsi confondu appartenance au pays d'origine et nationalité burkinabè, l'une n'impliquant pas l'autre, ces descendants de migrants pensaient qu'il leur suffisait de rentrer au pays d'origine du père et/ou de la mère pour être aussitôt reconnus juridiquement comme Burkinabè, d'autant qu'en Côte d'Ivoire, ils étaient considérés comme des Burkinabè d'origine et ayant la nationalité burkinabè. Le long et difficile parcours requis pour obtenir le certificat de nationalité burkinabè, et surtout le mépris que certains ont rencontré dans le traitement de leurs dossiers, ont suscité en eux un sentiment de déni d'appartenance à la nation burkinabè. D'où l'émergence d'une dynamique de réévaluation de son rapport à sa patrie d'origine sous l'angle d'une revendication de l'appartenance nationale.

Ainsi ces descendants de migrants de retour vont chercher à (re)construire leur rapport et leur appartenance à leur pays d'origine en revendiquant davantage et en affichant surtout leur patriotisme. Ils se plaisent alors à décrire leur retour comme une volonté de participer au

développement de leur pays d'origine, après avoir appris à vraiment connaître ce pays de l'intérieur, c'est-à-dire depuis leur retour. L'amour de la patrie, mêlé au désir d'investir leurs compétences et leurs expériences migratoires au service du développement de ce pays, est régulièrement mis en avant dans les récits des enquêté(e)s : « Il fallait que je vienne pour servir ma patrie » ; « Le Burkina Faso de demain nous appartient » ; « C'est par patriotisme, c'est par amour pour notre pays que nous sommes là ».

Mais en réalité, il ne peut s'agir là que de discours reconstruits en vue de donner sens au retour, dans une logique de réévaluation de soi, de son retour et de son rapport au pays d'origine. En effet, la plupart d'entre eux ont reçu de leurs parents l'injonction au retour qu'ils ont accepté malgré eux, sans que cela soit un signe de rejet de leurs origines. Revenu au pays d'origine, le descendant de migrant juge nécessaire de chercher à prendre le contrôle de soi et de son retour, et faire valoir sa part d'autonomie de migrant dans le processus du retour. Il va tenter alors de s'affirmer comme acteur de son retour et se replacer au centre de ce processus. C'est ainsi qu'il entend donner sens à son retour en y associant l'amour de la patrie et la volonté de contribuer à son développement. Le retour acquiert alors une dimension de sacrifice dans le sens d'un renoncement à des conditions de vie jugées bien meilleures en Côte d'Ivoire, par amour pour la patrie. C'est ainsi qu'ils entendent donner de la valeur à leurs retours.

Mais il serait bien illusoire de considérer que seuls les sentiments d'appartenance nationale et le désir de servir son pays soient les motifs qui expliquent les retours. L'amour de la patrie que certains jeunes affichent une fois de retour au Burkina Faso est souvent né ou a été renforcé au contact des mouvements militants rencontrés à Ouagadougou ou dans la fréquentation de leurs pairs nés et restés au pays d'origine. Le fait même du retour au pays d'origine peut constituer un facteur de réveil de la fibre patriotique.

En outre, l'ensemble des retours que j'ai analysés se sont effectués dans un contexte sociopolitique qui peut expliquer aussi ces revendications patriotiques des descendants de migrants burkinabè. Les années 2011, 2013, 2014 et 2015 ont été marquées au Burkina Faso par des mobilisations sociopolitiques qui ont impliqué des jeunes, et surtout par l'insurrection populaire d'octobre 2014. De grandes mobilisations

sociopolitiques ont vu le jour et ont pu être, pour certains descendants de migrants, des cadres de réveil ou de développement d'une conscience citoyenne ou patriotique. Ces cadres sociaux ont pu entraîner des changements de perception de soi et de son retour, contribuant ainsi à la construction d'un rapport de plus en plus positif vis-à-vis de soi et de son retour, tout en entraînant un repositionnement par rapport à la nation sous l'angle de valeur citoyenne et d'identité nationale. Cette dynamique de réévaluation de son rapport à soi et aux autres apparaît aussi dans l'attribution identitaire de la notion *diaspo* aux descendants de migrants, notion qui influence leurs relations avec leurs pairs nés et restés au pays d'origine.

## **2.2. L'ambivalence du qualificatif *diaspo*, marqueur de différenciation sociale**

Employé dans un contexte déjà marqué par un regard dépréciatif vis-à-vis du migrant ou de ses descendants de retour au pays, le terme *diaspo* ne peut que se révéler équivoque. Cette équivocité n'implique pourtant pas d'emblée une quelconque discrimination. Par exemple, identifier un groupe de jeunes parlant *nushi* comme des *diaspo* ne constitue pas en soi un acte de discrimination. Ici, le recours à cette expression laisse entrevoir plutôt une catégorie sociale à part, identifiable et constituée par ces jeunes sur le campus. En effet, les descendants de migrants burkinabè sont ceux par qui le *nushi* est entré au Burkina. Ils utilisent couramment ce langage entre eux pour s'identifier, se reconnaître et se comprendre en évitant d'être compris par les autres. En revanche, l'attribution aux *diaspo* du monopole de la violence ou de la corruption – comme cela a souvent été le cas – peut être perçue comme un acte de discrimination parce qu'il comporte une forme de dévalorisation et de rejet des *diaspo*.

En effet, comme le montre F. Laplantine (2010 : 98-99), « ce n'est pas la distinction en elle-même, ni même la différence en elle-même qui crée de la discrimination. C'est une espèce de crispation sur la distinction qui va finir par exclure » : la fixation sur la violence ou la corruption comme marqueur des *diaspo* peut être un facteur de discrimination. Cet auteur ajoute que c'est la méconnaissance qui engendre la discrimination (Laplantine, 2010 : 102). Les représentations sociales construites autour du terme *diaspo* s'inscrivent, il faut le

reconnaître, dans un imaginaire social déjà dépréciatif et parfois stigmatisant vis-à-vis des descendants de migrants burkinabè de retour au pays d'origine. Or comme le rappelle E. Goffman (1975 : 160), « le normal et le stigmatisé ne sont pas des personnes, mais des points de vue. Ces points de vue sont socialement produits lors des contacts mixtes, en vertu des normes insatisfaites qui influent sur la rencontre ». Le *diaspo* n'est donc pas seulement un individu au sens physiologique, il est aussi un point de vue, une représentation sociale projetée sur une catégorie sociale donnée (Zongo, 2009).

Toutefois, au regard de la manière dont certains descendants de migrants de retour de Côte d'Ivoire utilisent eux-mêmes l'expression *diaspo* pour se désigner (« nous les *diaspo* », « on a créé la *diaspogang* »), on ne devrait pas exclure l'hypothèse que ce vocable ait pu être créé par ceux qu'on appelle précisément les *diaspo* : une création par les personnes concernées pour se désigner et se distinguer de ceux qu'ils sont venus trouver au campus ; une création inspirée du *nushi* comme style de langage propre à ceux qu'on appelle précisément les *diaspo*. Même si son origine reste assez floue, ce terme est cependant lié à l'intensification de l'arrivée des descendants de migrants burkinabè dans le système scolaire et universitaire du Burkina Faso à partir de la décennie 80. La réappropriation qu'en font les concernés invite à voir au-delà du sens univoque et stigmatisant afin d'explorer d'autres formes d'usage et d'autres significations.

Le mot *diaspo* est apparu d'abord pour distinguer et non pour discriminer : on nomme pour distinguer, pour faire la différence. Des différences de comportement étaient apparues au campus de Ouaga, entre, d'une part, les descendants de migrants burkinabè de retour de Côte d'Ivoire et, d'autre part, leurs pairs nés et restés au pays d'origine. Ainsi est né le besoin de s'identifier au sein de la population universitaire et d'être identifié par les autres. Il devenait nécessaire, comme c'est la pratique chez les jeunes, de nommer (ou se nommer) pour se distinguer et pour distinguer les nouveaux arrivants des autochtones. Dans le rapport de l'individu avec son entourage, existe toujours la tension entre son besoin d'être reconnu et celui tout aussi nécessaire de s'en démarquer pour exister comme individu, dans sa différence (Mead, 1963). Comme le montre F. Laplantine (2010 : 98), « la distinction est une nécessité de la pensée : ne pas rester dans l'indifférenciation, dans l'informe » : « On

ne peut pas vivre, on ne peut pas penser sans introduire des distinctions » ; mais ces distinctions ne sont pas des catégories immuables ; elles sont toujours historiques ; « elles se forment, elles se déforment, se transforment ».

C'est ainsi que dans les années 90, l'expression *diaspo* était valorisante aux yeux de ceux qu'on désignait par cette appellation. A cette époque, le jeune *diaspo* de retour au pays d'origine fascinait par son *look*, sa façon de parler, au point d'être perçu comme une source d'inspiration et d'imitation pour ses pairs nés et restés au pays. Aujourd'hui encore, ce terme semble sympathique à certains égards malgré le clivage que son usage crée. On peut donc parler d'une évolution de la représentation et de la perception entourant les usages et les usagers du mot *diaspo*. Car en définitive, ce n'est pas le terme en soi qui exclut, mais les représentations sociales qui l'accompagnent, les clichés qu'il véhicule.

Aussi peut-on dire qu'à l'origine de l'usage de ce terme, on a eu affaire à des jeunes qui étaient à la recherche de distinction. Tout en se sentant et en se revendiquant Burkinabè, la plupart de ceux que j'ai rencontrés tiennent à une marque de distinction : « Ils sont burkinabè, soit comme les autres, mais également différents. Différence qu'ils affirment et revendiquent » (Mazzocchetti, 2009 : 109). Ils ne se sentent pas simplement différents de ceux qui sont nés et restés au pays d'origine, mais ils affichent qu'ils ont quelque chose de plus. Et ce quelque chose en plus peut rassembler, créer un univers social dont les acteurs se reconnaissent par l'entremise d'un dénominateur commun que représentent les associations de *diaspo* constituées au campus. La plupart décrivent le sentiment de partager une identité collective parce que provenant d'une même localité ivoirienne, sentiment qui a pu les encourager à intégrer tel syndicat ou telle association de *diaspo*, qu'ils décrivent comme une « famille ».

Pourtant, ces descendants de migrants de retour à Ouaga « regroupent des jeunes gens aux biographies très diversifiées. En fonction de leur histoire, de leurs ressources, ils soutiennent des choix distincts » (Mazzocchetti, 2010 : 205). Malgré cette hétérogénéité ces descendants de migrants, par leurs parcours scolaires, leurs lieux de provenance et leur style de vie à Ouagadougou, « ont des représentations et des vécus communs qui permettent de parler de groupe » (Ibid., : 206) ou d'un « nous *diaspo* », c'est-à-dire un ensemble social marqué par des

pratiques comportementales et langagières qui les distinguent (*grim* de thé, parler *nushu*). En recourant à l'expression « nous les *diaspo* », ces descendants de migrants se décrivent comme « ouverts », « éveillés », « émancipés » et s'opposent ainsi à leurs pairs nés et restés au Burkina, qu'ils perçoivent comme « réservés » et « enfermés » (Kibora, 2012). Dans la perception des *diaspo*, le fait d'être « réservé » est considéré comme un trait négatif de la personnalité, alors que dans la représentation de ceux qui sont nés et restés au pays d'origine, cette attitude exprime plutôt la retenue et la modération aussi bien dans les paroles que dans les actes. Ce qualificatif « réservé » trouve son explication dans ce que F.-X. Damiba (2016) a appelé la « prudence » dans les rapports sociaux chez les *Moosé* du Burkina Faso. Face à ce qui est différent, nouveau ou étranger, le *Moaga* peut afficher une méfiance. Cette prudence commande de ne pas se « familiariser » avec un inconnu, celui qui vient d'ailleurs (Segalen *et al.*, 2011 : 66). On est loin ici de la discrimination.

L'usage du mot *diaspo* dans un sens se rapprochant de celui du terme *taabuuga* (descendants des migrants burkinabè nés hors du pays) provoque chez les concernés un sentiment de rejet et de déni d'appartenance à la nation burkinabè. L'usage du terme *diaspo*, qui suggère à la fois un « nouvel arrivant » et un *taabuuga*, participe également de la construction de l'autochtonie des « premiers occupants », les *tenga* (issu de *tengembiiga*, c'est-à-dire « natifs de la patrie »). Les *tenga* (ceux qui sont nés et restés au pays) se positionnent en supérieurs et revendiquent leur autochtonie et leur antériorité par rapport aux « nouveaux arrivants », maintenus dans une position de dominés et de dépendants. La relation qui se noue et se joue entre « l'autochtone » et le « nouvel arrivant » est dissymétrique. Penser le *diaspo* n'est pourtant pas penser une frontière entre les « nouveaux arrivants » et les « premiers occupants ». Dans le rapport des *diaspo* avec leur nouvel environnement social ouagalais subsiste la tension entre le besoin d'être reconnu comme pair (dans le sens de compatriote) et celui, tout aussi nécessaire, de se distinguer.

## Conclusion

Cette recherche a voulu comprendre la complexité des rapports ambivalents entretenus par les descendants de migrants burkinabè avec leur pays d'origine. Les résultats analysés ont tenté de répondre à la

question de recherche formulée ainsi qu'il suit dans l'introduction : comment les descendants de migrants burkinabè de retour au pays d'origine perçoivent-ils leurs rapports aux autres et comment sont-ils perçus en retour ? L'analyse des résultats de l'enquête de terrain a révélé un ensemble de pratiques, de discours et de représentations sociales où se lit l'ambivalence des rapports des descendants de migrants burkinabè de retour de la Côte d'Ivoire avec leur pays d'origine. C'est aussi à partir de là que va s'opérer la réévaluation du rapport à soi et aux autres.

Les retours des *diaspo* posent non seulement une question sociale, mais aussi juridique. En effet, la quête du certificat de nationalité burkinabè qui se révèle un parcours du combattant, eu égard aux difficultés à surmonter avant de l'obtenir, constitue un cadre social où se lit l'ambivalence des rapports des descendants de migrants avec leur pays d'origine. La complexité du parcours et le sentiment de mépris éprouvé par certains devant l'administration judiciaire, développent en eux un sentiment d'inégalité « chez soi » et un déni d'appartenance à la nation burkinabè. Après avoir intériorisé en Côte d'Ivoire, leur appartenance à la nation burkinabè par leur filiation, ils découvrent qu'il leur reste encore à prouver cette nationalité au plan juridique, dans la mesure où l'appartenance au pays d'origine de leurs parents n'implique pas la possession de la nationalité de ce pays. Ainsi, mesurer la situation des *diaspo*, c'est aussi mesurer la dimension de l'étranger, la marginalité de celui qui est né et/ou a grandi hors du pays d'origine et dont la nationalité et la citoyenneté burkinabè semblent mises en cause par des discours, des pratiques et des représentations sociales. Pour faire face à cela, et au-delà du cadre juridique, ces jeunes vont revendiquer et afficher leur amour pour la patrie qu'ils présentent désormais comme motif de leur retour au pays d'origine. Dans une dynamique de réévaluation de soi et de leurs rapports au pays d'origine, ils vont construire un nouveau rapport à la nation burkinabè, rapport qu'ils veulent plus affectif et plus valorisant.

Par ailleurs, l'attribution identitaire de la notion de *diaspo* qui les catégorise comme groupe social à part, va être réinvestie par les concernés. Dans la pratique, l'expression *diaspo*, qui contribue au renforcement de leur différence, semble paradoxalement les isoler, voire les stigmatiser. Leur rejet de ce qualificatif s'accompagne toutefois d'un réinvestissement de cette appellation comme catégorie significative pour dire leur identité collective. Le recours à l'appellation *diaspo* par les concernés n'est rien d'autre qu'une réappropriation identitaire. Ainsi ce

qui est perçu comme assignation identitaire devient marqueur de différenciation sociale, lieu de réinvestissement de soi et mode d'expression d'une identité collective qui puise ses ressources dans une provenance commune : la Côte d'Ivoire. Au regard donc de l'ambivalence qui entoure l'usage de ce terme, on peut en déduire que penser le *diaspo* n'implique pas d'emblée marquer une frontière entre les nouveaux arrivants et les premiers occupants. Pour exister et se sentir vraiment chez eux, les descendants de migrants de retour au pays d'origine s'inscrivent dans une dynamique tout à la fois de distinction collective (« nous *diaspo* ») et d'affirmation de soi par rapport à la nation burkinabè.

En tant que marqueur de différenciation sociale à Ouaga, la catégorie *diaspo* n'est pas figée. Elle est une réalité dynamique qui évolue. Au fil des années, l'expérience migratoire acquise en Côte d'Ivoire va être progressivement assumée en même temps que se consolident les nouveaux repères spatiaux et sociaux à Ouaga. Ces transformations participent d'une insertion sociale par le bas, de sorte que les *diaspo* sont perçus (et se perçoivent eux-mêmes) de moins en moins comme une catégorie à part. En effet, dans la capitale burkinabè, les *diaspo* réussissent à traduire leur existence en termes culturels et politiques à travers des organisations associatives, syndicales et politiques, au point que d'aucuns ont parlé d'une « culture *diaspo* ». Nombre d'entre eux apparaissent ainsi comme acteurs de changement socioculturel au Burkina Faso grâce à leur capacité de dépassement du *statu quo* et leur capacité de convertibilité et de transférabilité des pratiques socioculturelles d'un pays à l'autre.

## Bibliographie

**Blion Reynald** (1995), « Les Burkinabè de Côte d'Ivoire entre "intégration" et "circulation" migratoire », in *Mondes en développement*, vol 23, n. 91, p. 81-93.

**Boyer Florence et Lanoue Eric** (2009), « De retour de Côte d'Ivoire. Migrants burkinabè à Ouagadougou », in *OUAGA 2009. Peuplement de Ouagadougou et développement urbain. Rapport provisoire*, dirigé par F. Boyer et D. Delaunay, Ouagadougou, IRD, p. 75-101.

**Boyer Florence et Neya Sihé** (2015), « Retours, circulations, installations? Les reconfigurations du système migratoire ivoiro-



burkinabè », in *Afrique et développement*, vol. 11, n. 1, p. 63-79.

**Bredeloup Sophie et Zongo Mahamadou** (2016), « Les circulations migratoires burkinabè au fil du temps », in *Repenser les mobilités burkinabè*, dirigé par S. Bredeloup et M. Zongo, Paris, L'Harmattan, p. 11-36.

**Damiba François-Xavier** (2016), *Risque et prudence des Moosés du Burkina Faso*, Paris, L'Harmattan.

**Degorce Alice** (2008), « Mourir en brousse. Mort et migrations chez les Moose du Burkina Faso », in *L'Autre*, vol. 9, p. 239-253.

----- (2014), « Mobilités et migrations dans les discours et la littérature orale moose (Burkina Faso) », in *Cahiers d'études africaines*, n. 213-214, p. 289-308.

**Goffman Erving** (1975), *Stigmate. Les usages sociaux des handicaps*, Paris, Minuit.

**Jedlicki Fanny** (2007), « De l'exil au retour. Les figures des familles réfugiées politiques et retornadas chiliennes », in *Hommes et migrations*, n. 1270, p. 52-62.

**Kibora Ludovic** (2012), « La question diaspo à Ouagadougou », in *Le Burkina Faso contemporain. Racines du présent et enjeux nouveaux*, dirigé par I. Mandé, Paris, L'Harmattan, p. 85-98.

**Koudougou Saydou** (2010), « La diaspora burkinabè au Ghana et sa descendance: insertion dans la société d'accueil et liens avec le *father's land* », in *Les enjeux autour de la diaspora burkinabè. Burkinabè à l'étranger, étrangers au Burkina Faso*, dirigé par M. Zongo, Paris, L'Harmattan, p. 77-112.

**Laplantine François** (2010), « Un entretien avec François Laplantine : La discrimination est une peur de soi-même », in *Le sociographe*, n. 31, p. 96-105.

**Mazzocchetti Jacinthe** (2006), « Quand les poussins se réunissent, ils font peur à l'épervier. Les étudiants burkinabè en politique », in *Politique africaine*, n. 101, p. 83-101.

----- (2007), « Stigmatisation et trajectoires d'exclusion. Je voulais être ailleurs, où on ne me connaissait pas... », in *Pensée plurielle*, n. 14, p. 227-235.

----- (2009), *Être étudiant à Ouagadougou. Itinérances, imaginaire et précarité*, Paris, Karthala.

----- (2010), « Entre espoirs et désillusions: représentations politiques des étudiants burkinabè », in *Révoltes et oppositions dans un régime semi-autoritaire. Le cas du Burkina Faso*, dirigé par M. Hilgers et J.

Mazzocchetti, Paris, Karthala, p. 205-222.

----- (2014), « Quand tes parents ne sont pas ici, c'est très dur. Récits, imaginaires et dynamiques de (ré) inscription d'étudiants "diaspos" au Burkina Faso », in *La migration prise aux mots. Mise en récits et en images des migrations transafricaines*, dirigé par C. Canut et C. Mazauric, Paris, Le Cavalier bleu, p. 145-160.

**Mead George-Herbert** (1963), *L'esprit, le soi et la société*, Paris, PUF.

**Petit Véronique** (2007), *Migrations internationales de retour et pays d'origine*, Paris, Centre population et développement.

**Pogorowa Jérémie** (2020), *Retours à Ouagadougou des étudiants burkinabè de Côte d'Ivoire : projet migratoire et stratégies d'inscription sociale*, Thèse de doctorat, Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, Paris.

**Segalen Martine et al.** (2011), « Entre la première et la seconde génération, comment faire famille ? », in *De l'Afrique à la France. D'une génération à l'autre*, dirigé par Jacques Barou, Paris, Armand Colin, p. 65-90.

**Zongo Boureiman** (2009), « La problématique *diaspo* à l'université de Ouagadougou ou les paradoxes d'une identité nationale burkinabè », in *Immigration et identité nationale. Une altérité revisitée*, dirigé par S. Dessajan et al., Paris, L'Harmattan, p. 123-139.

**Zongo Mahamadou** (2010), « Migration, diaspora et développement », in *Les enjeux autour de la diaspora burkinabè. Burkinabè à l'étranger, étrangers au Burkina Faso*, dirigé par M. Zongo, Paris, L'Harmattan, p. 15-43.