

**Négociier le genre par les normes et le consensus : une
association de femmes « rapatriées » à Ouagadougou**
**Negotiating Gender through Norms and Consensus : An
Association of « Repatriated » Women in Ouagadougou**
**Negociar el género por las normas y el consenso : una
asociación de mujeres « repatriadas » en Ouagadougou**

Alice Degorce

Volume 29, Number 2, 2016

Négociier et habiter les normes sociales en Afrique au sud du Sahara

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/1038724ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/1038724ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Revue Recherches féministes

ISSN

0838-4479 (print)

1705-9240 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Degorce, A. (2016). Négociier le genre par les normes et le consensus : une association de femmes « rapatriées » à Ouagadougou. *Recherches féministes*, 29(2), 131–152. <https://doi.org/10.7202/1038724ar>

Article abstract

This paper deals with an association of women « repatriated » from Ivory Coast during the war in 2002. Bringing together several generations, this association now integrates young women who haven't « done the Coast ». The charisma of the president of the association and the performances of songs that the women give out in different kind of celebrations are indeed appealed to the youngest ones. These elements precisely emphasize the way gender is essential for the working of the association and the way it allows to go further than the usual social divisions between migrant and non-migrant people. Through their union around the president of the association, these women can actually face male figures of authority. Our analysis turns toward a negotiation of gender relationship linked with an ideology of social consensus and different norms, articulating religion, migration experience and the contemporary context of the capital of Burkina Faso.

Négocier le genre par les normes et le consensus : une association de femmes « rapatriées » à Ouagadougou

ALICE DEGORCE

En 2008, à Ouagadougou, un groupe de femmes burkinabè rentrées de Côte d'Ivoire au moment de la guerre de 2002 fonde une nouvelle¹ association de migrantes « rapatriées² ». Basée dans un quartier périphérique de la capitale du Burkina Faso, elle rassemble actuellement une centaine de membres environ. Dans son mode de fonctionnement, l'association se veut proche d'un groupement féminin, à l'image des coopératives productrices de karité. Ses objectifs premiers sont en effet de travailler à la réinsertion des femmes « rapatriées » de Côte d'Ivoire, tout en leur donnant la possibilité de mener des activités génératrices de revenus (AGR) qui leur permettront de faire face à leurs difficultés économiques. Ces activités, en l'occurrence ramassage de gravier et de sable, confection de briques en banco et fabrication de farine de maïs, ont cependant toujours été accomplies à perte par les membres de l'association et avaient pratiquement été abandonnées au moment de nos enquêtes. Malgré ces déconvenues, cette structure continue toutefois à attirer les adhérentes.

La plupart des membres de l'association sont sujettes à une importante vulnérabilité dans le contexte de la capitale burkinabè, en tant que migrantes de retour et, pour beaucoup, en tant que veuves. Pour des femmes en situation de précarité et chefs de ménage, le fait de se regrouper en association est un phénomène relativement connu en Afrique de l'Ouest (Pilon, Seidou Mama et Tichit 1997). Lire ce type de phénomène social à partir d'une analyse anthropologique et des recherches récentes sur le concept d'agentivité (*agency*) ou de « capacité d'agir³ » semble toutefois apporter un éclairage sur la manière dont se négocie un statut social féminin en relation avec une pluralité d'éléments identitaires, sans qu'il soit pour autant l'objet d'une forme de militantisme ouvert. Le présent texte ne fait toutefois pas référence à une lutte féministe ou politique. Il est ici plutôt question de la façon dont les membres de cette association élaborent des stratégies en ayant recours à des réseaux de relations sociales et à des répertoires normatifs leur permettant de contribuer à définir les rapports de genre au sein du quartier. Ainsi les enjeux liés

¹ De nombreuses associations de personnes migrantes de retour de Côte d'Ivoire ont été créées dans les différentes localités du Burkina Faso au moment de la guerre qu'a traversée leur pays d'accueil en 2002-2003.

² L'emploi des guillemets pour ce terme est expliqué plus loin, en page 141.

³ Plusieurs traductions existent en français pour le terme *agency*, notamment « agentivité » ou « agencité ». « Capacité d'agir » a été retenu ici.

aux relations de genre ne se définissent-ils pas par une forme d'activisme, mais par le recours à d'autres normes, relevant par exemple de la religion, de la société mossi ou du contexte urbain de Ouagadougou, et qui influent plus ou moins directement sur le statut de ces femmes.

Dans son ouvrage sur un mouvement de piété féminin en Égypte, Saba Mahmood revisite la notion de « capacité d'agir », rendue populaire dans les sciences sociales depuis les travaux d'Anthony Giddens (1979), en s'inspirant de Judith Butler, de Jacques Derrida et de Michel Foucault (Mahmood 2009). Elle critique ainsi la façon dont subversion et résistance ont trop souvent été associées à la capacité d'agir, notamment dans les études de genre inspirées de la mouvance féministe occidentale (Mahmood 2009 : 21-22). Elle propose plutôt d'appréhender ce concept dans une perspective anthropologique, en le dissociant de la notion de résistance et de la dichotomie entre subordination et résistance (Mahmood 2009; Landry 2010). Pour elle, « la capacité d'agir se trouve non seulement dans les actes de résistance aux normes mais aussi dans les multiples façons dont on habite les normes » (Mahmood 2009 : 32). Sans prétendre proposer ici une nouvelle discussion sur la notion de capacité d'agir qui a déjà fait l'objet d'une littérature scientifique importante, les pistes de réflexion amenées par Mahmood semblent utiles à différents niveaux : tout d'abord, pour analyser la manière dont les membres de l'association semblent éviter d'entrer dans des rapports conflictuels ouverts avec les acteurs de leur quartier, préférant souvent passer par le consensus et par la norme sociale; ensuite, pour tenter de comprendre comment, au-delà de l'identité de genre, le recours à une pluralité de registres identitaires et de normes permet aux membres de l'association de construire un statut féminin au quotidien.

Par le recours à la structure associative, ces femmes créent une forme d'« entre soi », tout d'abord déterminée par le fait que cette association est exclusivement féminine, ce qui rejoint ici l'« entre soi de genre » de Françoise Héritier (2005 : 325). Toutefois, par la définition de rapports sociaux intrinsèques, jouant par exemple sur des parentés fictives, l'« entre soi » s'apparente également à ce que Virginie Vinel (2005 : 187) nomme, à propos d'associations villageoises féminines au Burkina Faso, un « réseau de connaissance et confiance ». Dans la perspective de cette analyse en milieu associatif, nous nous intéresserons plus à l'aspect public de ces rapports sociaux qu'aux espaces privés ou familiaux.

Toutes les femmes de l'association habitent le même quartier non loti situé à la périphérie de Ouagadougou. Dans ces zones urbaines, les parcelles ne sont pas encore cadastrées et les services publics de base (eau, électricité, école publique, services de santé, etc.) ne sont généralement pas assurés. Les habitations sont la plupart du temps construites avec des matériaux non durables. Les personnes qui habitent des quartiers non lotis y résident souvent dans une stratégie d'accès à la propriété, dans l'attente d'un recensement à l'issue duquel elles se verront attribuer une parcelle de terrain.

D'un point de vue méthodologique, ce travail se base sur une approche anthropologique et sur des enquêtes menées au Burkina Faso en juillet et en août 2013 et de juin à août 2014⁴. Au cours de celles-ci, environ 43 membres de l'association ont été rencontrées et des entretiens individuels et collectifs ont été menés avec elles, en moré et en français, avec parfois l'aide d'un assistant de recherche et au besoin de façon réitérée pour éclaircir certains points. Ces entretiens semi-directifs portaient en majeure partie sur la biographie des enquêtées, pour retracer notamment leurs parcours migratoires et religieux, y situer leur expérience en Côte d'Ivoire et comprendre leurs conditions d'arrivée à Ouagadougou. Au-delà de ces enquêtes auprès des femmes, des entretiens ont été réalisés avec leurs partenaires locaux, essentiellement des responsables d'organisations non gouvernementales (ONG) ou d'associations collaborant avec elles.

Certains éléments personnels, parfois douloureux, ayant été abordés au cours de ces enquêtes, nous avons privilégié de protéger l'anonymat de l'association et de ses membres. Par ailleurs, ce choix semblait permettre de relayer et de discuter plus librement les propos de ces femmes sur leur vie associative.

Enfin, selon les principes d'une anthropologie de la parole et des pratiques langagières (Bornand et Leguy 2013), un corpus de 34 chants a été collecté en situation d'énonciation, au cours de la fête célébrant la fin du ramadan en juillet 2014, où les membres de l'association sont venues saluer comme chaque année leur présidente et l'honorer de leurs chants.

Le contexte du retour des « rapatriées » de Côte d'Ivoire et la création de l'association seront d'abord présentés, avant que soient interrogées plus précisément les activités associatives de ces femmes. Sera ensuite analysée la façon dont leurs parcours, leurs discours et leurs pratiques orientent la réflexion vers une définition de leur statut, dans lequel la négociation des rapports entre les sexes s'articule avec le religieux, les origines régionales, l'expérience acquise en migration et le contexte de la capitale burkinabè. Enfin, le recours à une capacité d'agir collective et son inscription dans un consensus social plus général, *a priori* déterminants pour la mise en œuvre de ce processus, seront interrogés.

La fondation d'une association de « rapatriées »

Les fondatrices de l'association sont rentrées de Côte d'Ivoire en 2002-2003, alors que ce pays était coupé en deux et en proie aux violences. Après un passage par une première association de femmes « rapatriées », la structure dont il est question ici a été créée plusieurs années plus tard, grâce à la mobilisation par les femmes de différentes ressources (notamment religieuses, régionales et de genre).

Le terme « rapatrié » ou « rapatriée » est apparu dans le langage commun et sur la scène médiatique burkinabè au lendemain du retour massif de migrantes et de

⁴ Certaines données ont pu être actualisées lors de retours sur le terrain en 2015 et en 2016.

migrants originaires du Burkina Faso et revenant de Côte d'Ivoire au début des années 2000. Depuis les lendemains des Indépendances⁵, la Côte d'Ivoire constituait la principale destination de la population burkinabè migrante⁶. Mises en place pendant la période coloniale⁷, ces migrations ont connu un essor considérable au cours des années 60 et 70. D'abord migrations de travail saisonnières et masculines à destination des plantations de café et de cacao ou des grands centres urbains, elles ont peu à peu impliqué les épouses des migrants et l'installation durable de familles entières.

Durant les années 90, les conditions de séjour de la population migrante en Côte d'Ivoire se sont durcies au fur et à mesure que se construisait le discours sur l'« ivoirité ». En 1999 et en 2000, plusieurs conflits fonciers meurtriers ont opposé des « autochtones » et des migrants, donnant lieu à l'évacuation de milliers de Burkinabè (Bredeloup 2003 et 2009; Schwartz 2000; Zongo 2003). Cependant, c'est à partir de septembre 2002, lors de la rébellion menée par Guillaume Soro qui a conduit à la division du pays en deux, que les retours des migrantes et des migrants burkinabè, ciblés par des exactions, se sont intensifiés. De nombreuses femmes de l'association ont été « rapatriées » dans ce contexte, la plupart après avoir subi différents traumatismes en Côte d'Ivoire, après avoir perdu des membres de leurs familles et se trouvant en situation de grande précarité économique. Quelques années plus tard, elles ont fondé leur association.

L'opération *Ba-yiri*

De novembre 2002 à février 2003, l'État burkinabè met en place une opération de rapatriement de ses ressortissants et ressortissantes, appelée « opération *Ba-yiri* » : ce dernier terme, issu du moré (langue des Mossi⁸, majoritaires au Burkina Faso), signifie littéralement « la maison du père » et est habituellement employé pour désigner le village d'origine ou, dans ce contexte, la patrie d'origine. Très médiatisée, cette opération n'a cependant touché qu'une minorité de la

⁵ Le Burkina Faso (alors appelé « Haute-Volta ») et la Côte d'Ivoire sont devenus indépendants en 1960.

⁶ L'histoire de ces circulations migratoires, qui a déjà fait l'objet de nombreux travaux, ne sera pas développée ici (voir notamment Cordell, Gregory et Piché (1996) et Kabbanji (2011)).

⁷ Plusieurs stratégies avaient alors été adoptées par les colons, notamment le démantèlement de la Haute-Volta de 1932 à 1947, une partie de son territoire ayant été rattachée à la Côte d'Ivoire, le travail forcé, l'instauration de l'impôt par personne (*per capita*) et une politique de mise en valeur des colonies ayant des ressources agricoles et minières plus importantes, ainsi qu'un accès maritime (Kabbanji 2011; Cordell, Gregory et Piché 1996).

⁸ Le terme « Mossi » est une version francisée du terme *moré* (langue des Mossi) : *Moaaga*, au pluriel *Moose*. Par souci de clarté, « Mossi » sera conservé ici.

population migrante burkinabè rentrée au cours de cette période : sur une estimation s'élevant à plus de 150 000 retours, l'opération *Ba-yiri* n'aurait en effet touché que de 7 500 à 8 500 personnes environ (Bredeloup 2009 : 172; Zongo 2003 : 123).

À leur arrivée, les personnes « rapatriées » ont été logées dans des camps de transit, comme celui du stade du 4-Août à Ouagadougou où plusieurs des fondatrices de l'association se sont rencontrées. L'objectif de l'opération *Ba-yiri* était d'identifier les villages d'origine des migrantes et des migrants de retour, afin de leur permettre de s'y réinstaller. Cette perspective s'est toutefois heurtée à plusieurs réalités. Ont tout d'abord été relevés des cas où des personnes migrantes ou encore des enfants de ces dernières ne connaissant pas leur localité d'origine. Ensuite, ceux et celles qui ont été réinstallés dans leur village ont rapidement été soumis aux mêmes difficultés économiques que les autres personnes de la place, ce qui les a contraints de revenir s'installer à Ouagadougou. Enfin, l'accueil de ces personnes « rapatriées » a souvent été difficile :

On nous appelait « opération *Ba-yiri* ». Quand les enfants allaient à l'école, c'était toujours la bagarre. Ils se moquaient de nous. Même dans le quartier comme ça là, ce n'est pas facile. C'est maintenant qu'ils ont compris qu'on est venus et qu'on ne va plus bouger, ils sont d'accord maintenant. (Aminata⁹, 32 ans, juillet 2013)

Ce témoignage de l'une des femmes de l'association illustre les difficultés d'intégration de la population migrante de retour de Côte d'Ivoire, en particulier au cours de cette période. Au Burkina Faso, les discours sur la migration ont régulièrement été ambigus, les Burkinabè qui avaient choisi de demeurer sur place accusant leurs compatriotes qui partaient de ne pas contribuer économiquement au développement du pays¹⁰ ou encore d'avoir subi une forme d'acculturation et d'être des éléments perturbateurs une fois de retour à Ouagadougou (Degorce 2014). Le terme « rapatrié » ou « rapatriée » a ainsi souvent été connoté péjorativement (d'où l'usage de guillemets dans ce texte), faisant référence à l'opération *Ba-yiri*, dont le nom est lui-même devenu un sobriquet, comme en témoigne la femme citée ci-dessus. Parler de personne « rapatriée » était aussi une façon d'évoquer l'état de précarité des migrantes et des migrants de retour, qui rentraient démunis au Burkina Faso. Un emploi du terme tout aussi problématique veut souligner leur extériorité à la société burkinabè, que beaucoup avaient quitté depuis longtemps et où on les considérait souvent comme devenus des étrangers ou des étrangères¹¹. C'est donc

⁹ Ces prénoms sont fictifs.

¹⁰ Ce jugement n'est pas fondé, comme l'ont montré les études des économistes (Lachaud 2005).

¹¹ D'autres termes comme *kaos weoogo* (« a duré en brousse » en moré) ou « diaspo » sont aussi employés dans cette perspective (Degorce 2014). D'un point de vue plus politique, une distinction s'impose : « Pris en charge officiellement par l'État burkinabè, ceux-là

dans ce contexte d'accueil difficile que les femmes dont il est question ici sont rentrées au Burkina Faso.

La création et le fonctionnement de l'association

L'association des femmes « rapatriées » n'a cependant été créée qu'en 2008, soit près de six ans après leur retour. Les fondatrices racontent qu'elles avaient adhéré à une première association de femmes « rapatriées » à leur arrivée au Burkina Faso, mais que, soupçonnant des détournements de fonds et de dons, elles ont quitté cette structure pour créer la leur. La nécessité de fonder une autre association peut néanmoins paraître surprenante après six années passées à Ouagadougou. Elle semble d'abord liée aux difficultés d'intégration de la population migrante de retour de Côte d'Ivoire qui ont fait que ce regroupement d'anciennes migrantes s'est avéré nécessaire.

Structurée tout d'abord autour de l'expérience migratoire commune, et de par l'échec des activités génératrices de revenus menées par les femmes, l'association en question ne saurait s'apparenter à un groupement professionnel ou économique tels qu'ils ont déjà été étudiés au Burkina Faso (Damane et Saussey 2010; Maïzi 1995). Elle se distingue aussi des associations rurales féminines héritées de la période sankariste (1983-1987), auxquelles l'adhésion est généralement obligatoire, qui sont sous-tendues par une idéologie de promotion de la femme (Maïzi 1995; Vinel 2005) et qui sont souvent considérées comme nées de la volonté des hommes (Maïzi 1995 : 492). Ici, les femmes ont créé elles-mêmes leur structure et choisissent d'y adhérer ou non.

L'association est donc exclusivement féminine. De nombreuses membres étaient parties en Côte d'Ivoire après leur mariage avec un migrant et y ont vécu soit en zone rurale, soit à Abidjan. Cependant, l'association intègre depuis peu quelques femmes plus jeunes, qui n'ont pas toujours connu l'expérience migratoire ivoirienne¹². La fourchette d'âge oscillait ainsi au moment de nos enquêtes entre 23 ans pour la plus jeune et près de 70 ans pour la plus âgée. La majorité des femmes est originaire du milieu rural burkinabè. En Côte d'Ivoire, elles travaillaient soit dans les plantations de café ou de cacao, soit dans le secteur informel, à l'exception de quelques-unes, telle la présidente de l'association, dont le parcours sera décrit de façon plus précise plus bas. À Ouagadougou, elles sont dans le secteur informel et subsistent grâce à de petits commerces ou à l'artisanat (par exemple, broderie ou couture).

[soit les personnes rentrées par l'opération *Ba-yiri*] seulement sont considérés comme des « rapatriés », qu'ils aient ou non la nationalité burkinabè alors que leurs compatriotes rentrés par leurs propres moyens deviennent des « réfugiés » » (Bredeloup 2009 : 171).

¹² Sur les 43 femmes avec lesquelles des entretiens ont été réalisés, seules 6 d'entre elles n'ont pas connu la Côte d'Ivoire; 16 y sont nées et 31 sont rentrées avec l'opération *Ba-yiri*.

Toutes les femmes interrogées vivent dans le même quartier. Toutes sont par ailleurs mariées ou ont été mariées (généralement selon les règles du mariage religieux islamique ou selon celles des fiançailles « traditionnelles » appelées en moré *pvg-pvusun*) et sont mères de famille : seule une, qui a déjà un bébé, a expliqué que son mariage était en préparation. Beaucoup d'entre elles sont cependant veuves et ont perdu leur époux lors de la guerre en Côte d'Ivoire ou durant les années qui ont suivi leur retour. Enfin, une grande majorité de ces femmes se déclarent musulmanes, de la branche de la *Tijāniyya* hamalliste¹³ de Ramatoulaye¹⁴, et sont originaires de la région du Yatenga ou du Nord/Centre-Nord du pays.

En 2013, lors de nos premières rencontres, les principaux soutiens reçus par l'association provenaient d'une ONG islamique appelée Organisation pour le secours humanitaire (OSEH) et de la Fondation d'aide et de solidarité aux peuples africains (Fosapa), structures créées par des anciens étudiants de retour de Syrie. Régulièrement, l'OSEH et la Fosapa font des dons aux veuves et aux enfants orphelins de l'association (prise en charge de la scolarité, distribution de sommes d'argent, de fournitures scolaires et de vélos) ou aux familles du quartier (distribution de viande de bœuf pendant le mois du ramadan). Des Turques viennent par leur intermédiaire pour proposer des formations en couture ou en tricot. Depuis 2011, l'une des membres de l'association est rémunérée pour donner des cours d'arabe à celles qui sont volontaires.

D'autres actions plus ponctuelles sont menées par des partenaires tels que le Tocsin, association de soutien à la population migrante et à la diaspora burkinabè influente et connue à Ouagadougou. En 2014, la mairie d'arrondissement a commencé à financer des cours d'alphabétisation en moré et les femmes sont entrées en contact avec une ONG de microcrédit française. Ainsi les identités multiples des membres de l'association leur permettent-elles de s'adresser à leurs partenaires soit en tant que « rapatriées » (Tocsin), en tant qu'association féminine (microcrédit, alphabétisation en moré) ou en tant que musulmanes (OSEH, Fosapa), s'adaptant tour à tour aux publics cibles de leurs partenaires. Cette forme de polysémie ne semble toutefois pas devoir être nécessairement interprétée en termes d'opportunisme ou de stratégie de la « débrouille ». Il paraît au contraire intéressant de la lire comme une manière d'utiliser à titre de ressources des normes de genre

¹³ Quelques-unes des musulmanes sont wahhabites, mais elles restent minoritaires dans l'association. Sur les 43 femmes rencontrées, 36 étaient musulmanes *tijāni* (les femmes wahhabites n'étaient pas présentes lors de ces entretiens), 6 étaient catholiques et une était pentecôtiste des Assemblées de Dieu.

¹⁴ Ramatoulaye a été fondée vers 1920 par le cheikh Aboubakr Sawadogo, de retour de son pèlerinage de la Mecque. Le cheikh Aboubakr s'est installé près du village de Namissiguima (dont il était originaire) avec quelques adeptes, et y a fondé une communauté religieuse s'inscrivant dans la lignée de la *Tijāniyya* hamalliste des « onze grains » (Dassetto, Laurent et Ouédraogo 2013).

issues de divers répertoires et qui définissent l'identité féminine selon différents critères, selon qu'on se place du point de vue de l'islam, de la société mossi ou des politiques de genre, qui découlent des recommandations des bailleurs de fonds internationaux, à la suite de la Conférence de Beijing notamment¹⁵, mais aussi, dans le cas du Burkina Faso précisément, de l'héritage de la révolution sankariste où l'émancipation féminine était mise au premier plan (Maïzi 1995).

Un autre trait marquant est l'adhésion de jeunes femmes qui ne sont jamais parties en Côte d'Ivoire, mais qui choisissent tout de même de se joindre à l'association. Ces nouvelles adhérentes sont généralement des migrantes venues des zones rurales du Burkina Faso pour s'installer dans la capitale. La cooptation se fait au sein des réseaux de parenté ou d'amitié : alors que les fondatrices de l'association s'étaient rencontrées dans les camps de transit de retour de Côte d'Ivoire, plusieurs femmes arrivées par la suite déclarent s'être jointes à l'association par l'intermédiaire d'une amie, d'une voisine, d'une tante ou d'une belle-sœur.

La création de l'association a donc été associée aux difficultés d'intégration, tant économiques que sociales, éprouvées par les migrantes « rapatriées » de Côte d'Ivoire au moment de la guerre de 2002-2003. Peu à peu, les fondatrices ont su mettre en place un réseau de partenaires diversifiés selon que la migration, le genre ou la religion était mis en avant. Cette stratégie a concouru à attirer des membres qui n'ont pas l'expérience migratoire ivoirienne, mais qui trouvent d'autres attraits dans cette structure associative.

Le religieux, les chants et la « maman »

Malgré les difficultés à mener des activités lucratives et la pluralité actuelle des parcours des adhérentes de l'association, des éléments fédérateurs ressortent des entretiens et des observations. Ceux-ci concernent essentiellement la religion musulmane, les performances chantées et la personnalité de la présidente.

L'islam comme ressource

Pour certaines des femmes, notamment les plus jeunes, l'association est perçue comme regroupant essentiellement des musulmanes : « Dans l'association, tout le monde est musulman ici » (Adjaratou, 27 ans, juillet 2014). L'appartenance à

¹⁵ La Conférence de Beijing ou « Quatrième Conférence mondiale sur les femmes », tenue sous l'égide de l'Organisation des Nations unies (ONU) en 1995 à Pékin, a pointé l'universalité des inégalités et des discriminations subies par les femmes. Cette conférence est généralement considérée comme une étape notable pour la promotion de l'égalité hommes-femmes et des politiques de genre. Dans ses travaux, Maud Saint-Lary (2012b : 149) souligne également l'importance de cette conférence pour l'élaboration des politiques liées au genre ultérieures, mais aussi un « contexte de pression internationale sur les projets de développement dirigés vers les femmes ».

la confrérie *Tijāniyya* hamalliste des « onze grains » de Ramatoulaye semble en effet avoir été un élément unificateur et une ressource importante, en particulier pour celles qui sont venues de Côte d'Ivoire. Si la présence de l'islam est marquée dans l'association, de par le nombre de musulmanes et la collaboration de partenaires humanitaires islamiques, les fondatrices de l'association se défendent cependant d'avoir créé une structure confessionnelle. Leur filiation spirituelle au cheikh de Ramatoulaye n'est ainsi apparue que tardivement dans nos enquêtes, dans la mesure où ces femmes misent sur une appartenance à l'islam plus globale, « hors catégorie », plus rassembleuse à l'égard des musulmanes de l'association. Cette façon de se référer à l'islam pourrait être assimilée à « un brouillage des identités musulmanes » (Saint-Lary 2012a : 458) et à une façon de « privilégier un principe de valorisation d'une *umma* unifiée » (*ibid.* : 465) relativement répandue dans les milieux musulmans à Ouagadougou (Vitale 2012 : 369). Les solidarités musulmanes n'en ont pas moins été importantes pour les femmes :

Le fait d'être musulmanes nous a aidées puisque pendant le carême, il y a l'entraide. Dans le domaine associatif, on nous a vraiment aidées. Si tu arrives dans une zone et que le milieu est musulman, tu ne souffres pas, mais si les gens ne sont pas musulmans, tu souffres.
(Rama, 30 ans, juillet 2014)

Grâce à la mosquée, je rencontre beaucoup d'amis, beaucoup de connaissances, et ça ne fait qu'élargir mes réseaux. C'est profitable parce qu'en termes de conseils tu peux échanger, discuter. On rencontre des gens qui ont vécu les mêmes réalités que nous. Donc ça fait... ça libère.
(Maïmouna, 32 ans, juillet 2013)

La mosquée a ainsi joué le rôle décrit par Muriel Gomez-Perez (2009 : 409) de « lieu où se tissent des liens importants entre religiosités et sociabilité » et d'« espace où se produisent des identités et des relations sociales spécifiques, où se révèlent et se recomposent des solidarités d'ordre social et d'ordre générationnel » (*ibid.* : 406). Ici, le réseau social de la mosquée de quartier entre en résonance avec celui de l'association pour la majorité des femmes, qui retrouvent à l'occasion des réunions celles avec qui elles prient.

Pour la plupart des femmes rencontrées, qu'elles soient « rapatriées », migrantes de retour de Côte d'Ivoire ou venues du milieu rural, l'islam se pose ainsi comme une « ressource religieuse en migration » (Bava et Boissevain 2014) à plusieurs niveaux. Il l'est tout d'abord à travers le réseau de solidarité qui s'instaure entre les musulmanes de l'association. La cooptation de partenaires (ONG, fondation) islamiques en constitue également un élément important, qui rend possibles les activités des membres de l'association dans leur ensemble, au-delà des musulmanes, dans la mesure où ces humanitaires proposent de venir en aide à toutes,

y compris aux chrétiennes (sans occulter toutefois le prosélytisme qui peut aller de pair avec ce type d'actions). Enfin, en dispensant des actions qui relèvent normalement d'un service public que les structures étatiques peinent à délivrer dans le quartier, le religieux devient également ressource dans la mesure où il occupe la place souvent laissée vacante à l'échelle de l'action sociale, de la santé et de l'éducation, trois domaines essentiels pour ces migrantes mères de famille.

Par ailleurs, alors que Dassetto, Laurent et Ouédraogo (2013 : 158) observent à Ramatoulaye une stricte séparation des sexes et une position des femmes plus ou moins calquée sur les règles en vigueur chez les Wahhabites qui implique le port du voile intégral (avec visage découvert), un espace des femmes circonscrit à l'espace domestique, y compris pour la prière, et l'impossibilité de cultiver ou d'exercer une activité en dehors du foyer, ces règles ne semblent pas ou plus en vigueur en dehors de la cité hamalliste. Ainsi, l'habillement à la « mode wahhabite » n'est pas de mise au quotidien parmi les femmes hamallistes de l'association, elles prient régulièrement à la mosquée et beaucoup gèrent de fait leur foyer seules et sans soutien masculin. L'affichage des codes vestimentaires féminins de l'islam est en revanche plus marqué lors de cérémonies officielles ou d'activités menées avec les partenaires (par exemple turques), au cours desquelles les femmes portent un voile noir avec le visage découvert et une robe ample noire, selon une « mode » (Saint-Lary 2012a) se rapprochant plus des habitudes wahhabites.

Si l'islam constitue donc un référent majeur et une ressource importante, la démarche de l'association se distingue toutefois de celle d'associations féminines musulmanes considérées comme plus activistes, présentes tant au Burkina Faso (Gomez-Perez 2016; Saint-Lary 2012b) que dans les pays voisins (Alidou 2005; Augis 2005; Brégand 2012; Jonckers 2013 : 296-298; LeBlanc 2009; Masquelier 2009; Schulz 2010). Si certaines des femmes de l'association sont alphabétisées en arabe ou sont en train de l'être, leur démarche diffère de celle des élites féminines arabisantes (Gomez-Perez 2016) ou francophones (Saint-Lary 2012b), ou de celle du féminisme islamique tel qu'il se rencontre ailleurs dans le monde musulman (Ali 2012; Latte Abdallah 2010). Le recours à l'islam se fait ainsi moins du côté de l'activisme ou du féminisme que par le recours à une norme en tant que « manière d'organiser leur conduite quotidienne conformément aux principes de la piété islamique et du comportement vertueux » (Mahmood 2009 : 15).

Des performances chantées féminines

Au cours des entretiens avec les membres de l'association, plusieurs d'entre elles ont signifié l'importance qu'elles accordaient à leurs performances chantées, que ce soit pendant les baptêmes, les mariages ou la fête de clôture du ramadan. Des jeunes femmes qui n'ont pas connu la migration en Côte d'Ivoire racontent avoir fait connaissance avec l'association grâce à ces performances :

Elles chantent souvent, c'est à cause de ça que moi aussi, je suis venue demander si je pouvais m'intégrer.

(Anissa, 34 ans, juillet 2014)

J'ai constaté que, quand une femme membre de l'association accouche, les autres viennent lui rendre visite, chantent chez elle, et c'est intéressant. Voilà pourquoi je suis allée m'intégrer.

(Zenabou, 32 ans, juillet 2013)

Ces performances se présentent comme la plupart des performances de chants traditionnels de femmes dans la société mossi (Kaboré 1997; Degorce 2016) : deux chanteuses (une soliste et une accompagnatrice) se tiennent au milieu d'un chœur de femmes qui dansent en file indienne en délimitant un cercle autour d'elles. Les chants sont très courts, généralement composés d'un ou deux vers répétés de façon alternée par le duo de solistes et le chœur. Souvent, des prénoms ou des références à une personne peuvent être introduits pour interpeller l'auditoire.

Les chants, s'ils s'apparentent au répertoire traditionnel féminin mossi, sont fortement marqués par deux éléments : la culture traditionnelle *yaadega*¹⁶ et l'islam. Les chanteuses appellent en moré ce genre « *mansa* », nom propre à ces chants de femmes du Yatenga. Les pas de danse sont également spécifiques au *mansa* et à cette région, les danseuses tapant du pied par terre en rythme, de façon plus ou moins appuyée et rapide selon le chant. Ainsi, bien qu'ils répondent à un genre chanté plus global, celui des chants de femmes mossi, et qu'ils aient été transposés à Ouagadougou, les référents régionaux marquent fortement ces chants et ces danses. Les chanteuses expliquent toutefois qu'elles ne donnaient pas ce type de performances en Côte d'Ivoire : elles les ont au contraire réinvesties de retour à Ouagadougou. Dans la perspective du processus de (ré-)insertion qui a été le leur, cet aspect apparaît d'autant plus important, car il concourt à cette volonté des migrantes de retour de Côte d'Ivoire de marquer leur appartenance à la société burkinabè.

Dans ce corpus recueilli le jour de la fin du ramadan en juillet 2014, les premiers vers sont des salutations à l'auditoire et à la présidente de l'association, ce qui est classique pour l'ouverture d'un récital de chants traditionnels. Autre thème courant des répertoires féminins, quelques refrains ont trait au statut social des femmes, au mariage ou aux relations au sein du foyer, comme en témoigne le chant ci-dessous :

Pag la yir n bao

Pag pa yakd wa leende, n bāng n zā ye

¹⁶ Le terme *Yaadega*, au pluriel *Yaadse*, désigne en moré les Mossi de la région septentrionale du Yatenga, dont sont issues la majorité des membres de l'association.

Chercher une femme pour son foyer
 Une femme ne se cueille pas comme un fruit sauvage, il faut savoir s'en occuper

Les chanteuses commentent ainsi ce chant : « On doit souffrir avant de trouver sa femme, à ce prix, on saura mieux l'entretenir et elle ne sera pas maltraitée après. Une femme qu'on ramasse dans la rue, on ne connaît pas sa valeur. » Dans le contexte de la ville de Ouagadougou, capitale du pays, ce type de chant s'adresse aux jeunes gens à qui l'on rappelle ainsi que les unions matrimoniales constituent un processus long et complexe et que l'épouse ne doit pas être négligée par son mari, rejoignant aussi les reproches rapportés par Monique Ilboudo (2006 : 109) et couramment entendus à Ouagadougou selon lesquels les jeunes gens seraient « plus occupés à s'amuser qu'à fonder des foyers ». Dans le répertoire collecté, ce chant est le seul qui ait une portée critique, implicitement adressée aux jeunes hommes.

De nombreux autres chants font référence aux origines des fondatrices de l'association et à leur appartenance religieuse à la *Tijâniyya* des « onze-grains ». Le chant suivant est par exemple une louange à la localité de Naamsiguima, village d'origine de la présidente de l'association mais aussi du cheikh Abou Bakr I, fondateur de la *Tijâniyya* des « onze grains » à Ramatoulaye, cité sainte qui se trouve sur le territoire communal de Naamsiguima (Dassetto, Laurent et Ouédraogo 2013) :

Fãa yaa sãnemde, Naamsiguima tẽndaooga fãa yaa sãnemde
M kota weer n maan m doa la m kuili
 Tout est or, tout le territoire de Naamsiguima est rempli d'or
 Je demande la permission de faire ma bénédiction avant de rentrer à la maison

Malgré les références aux identités *yaadega* et à la *Tijâniyya* hamalliste marquées qu'il véhicule, le fait que ce répertoire traditionnel habituellement énoncé en milieu rural dans le Yatenga le soit ici à Ouagadougou, et en tant que répertoire féminin chanté en langue moré, langue dominante dans cette ville, permet à l'ensemble des femmes de choisir de participer aux performances, cet aspect inclusif concourant grandement à l'enthousiasme pour ces danses. Ces chants retrouvent ainsi leur fonction d'espace d'expression de l'identité féminine, voire d'exclusion des hommes. Aucun homme n'était en effet présent ce jour-là, à l'exception de l'assistant de recherche qui nous accompagnait. Les hommes interrogés disent en effet éviter d'assister à ce type de performance, car ils sont le plus souvent très vite pris à partie par les femmes qui leur extirperaient leur argent (ce qu'ils affirment ne pouvoir refuser, faisant allusion au pouvoir performatif des chants de femmes...).

Ces performances de chants constituent donc un lieu de cohésion et d'inclusion féminines, auquel se mêlent le religieux et l'identité régionale des Mossi

du nord (*Yaadse*). Dans ce contexte d'énonciation, ces trois aspects identitaires (être femmes, musulmanes et mossi du Yatenga) semblent prendre le pas sur le fait d'être migrantes de retour, point qui n'est pas mentionné dans les chants.

Une présidente qui « fait autorité »

Lors des entretiens avec les membres de l'association, plusieurs ont souligné leur attachement à la présidente de l'association, dont l'engagement et la personnalité ont suscité l'adhésion de beaucoup d'entre elles et ont contribué à les maintenir dans la structure. Cette femme, qui a été choisie dès les débuts de l'association pour la présider, constitue une figure du quartier. Née dans le Yatenga, elle est emmenée par ses parents à Abidjan durant les années 50 alors qu'elle n'est qu'une jeune enfant. Elle s'y marie à un Burkinabè originaire de la même région. À Abidjan, elle travaille plusieurs années comme assistante maternelle dans une école privée. En 2002, alors que des exactions sont menées contre la population « étrangère » en Côte d'Ivoire à la suite des troubles politiques et sociaux que traverse le pays, elle perd deux de ses filles, tuées lors de rafles policières, mais aussi sa maison, qui est détruite. Elle rentre précipitamment à Ouagadougou avec ses enfants et sa petite-fille orpheline par l'intermédiaire de l'opération *Ba-yiri*, tandis que son mari reste à Abidjan avec son autre épouse, où il mourra de maladie quelques années plus tard.

L'âge de la présidente concourt tout d'abord à lui conférer une certaine position d'autorité, dans la mesure où elle est grand-mère et compte parmi les doyennes des migrantes. Cependant, d'autres éléments y participent également. Le fait que son mari ne l'a pas suivie au Burkina Faso, et qu'il est maintenant décédé, l'a placée en position d'épouse seule ou isolée, puis de veuve, statut qui suppose *a priori* une vulnérabilité accrue et qui est celui de nombreuses membres de l'association qui se retrouvent également chefs de famille ou de ménage (Bisilliat 1996; Pilon, Seidou Mama et Tichit 1997; Kebe et Charbit 2007). Toutefois, de façon relativement paradoxale, ce statut lui a aussi, dans un sens, laissé une certaine marge de manœuvre et d'autonomie pour construire son projet associatif.

Les réseaux de partenaires de la présidente, notamment liés à son appartenance religieuse et à son expérience migratoire, participent également à la construction de son personnage. Leur présence lorsque des activités sont menées avec les femmes dans le quartier (essentiellement des remises de dons) et celle d'autres partenaires venant par leur intermédiaire (par exemple, lorsque des Turques viennent les former aux travaux manuels grâce à l'OSEH) contribuent, dans une certaine mesure, à renforcer son aura : les gens du quartier considèrent que c'est grâce à la présidente que des distributions de vivres sont faites et que de l'aide est apportée aux veuves et aux enfants orphelins.

Toutefois, la présence de ces partenaires crée aussi des tensions et des jalousies. Les dons reçus et les partenaires accueillis font parfois l'objet de conflits

avec le chef de quartier et les associations masculines¹⁷. Des problèmes se sont posés, par exemple, au moment d'une distribution de vivres : destinée aux femmes en tant que « rapatriées », cette aide aurait été récupérée par les hommes. Les femmes de l'association auraient alors fait pression sur les représentants des donateurs par l'intermédiaire de leur présidente, afin que les vivres soient partagés entre tous et toutes et que le conflit s'apaise. Cet épisode paraît assez significatif des compromis opérés par les femmes pour mener en contrepartie leurs activités. Il illustre également la manière dont l'autorité de la présidente, qui a joué le rôle de médiatrice dans la situation, se construit aussi dans la négociation et par des concessions.

Le fait que l'association est dirigée par une « figure forte », capable de négocier avec les partenaires, mais aussi avec le chef de quartier et avec les associations d'hommes, s'avère un élément important pour les autres membres de l'association, qui se trouvent souvent au quotidien en position de cadettes, en tant que jeunes femmes ou que jeunes épouses (Gruénais 1985), ou d'exclusion, à titre de veuves ou de « rapatriées ». Les adhérentes les plus jeunes trouvent ainsi une forme de protection auprès de la présidente comme il en serait auprès d'une « maman », en entendant ce terme au sens symbolique. Pour beaucoup, la présidente de l'association remplit en effet le rôle d'une mère ou d'une femme âgée chez qui une plus jeune peut se réfugier dans la société mossi :

C'est quelqu'un qui m'a parlé de l'association, cette personne était dans l'association. Je l'ai donc suivie pour venir voir la responsable et elle a accepté de me prendre comme sa fille.
(Alima, 30 ans, juillet 2013)

Avec Maman, nous sommes devenues comme les membres d'une même famille.
(Safiatou, 27 ans, juillet 2014)

Ce type de parenté fictive existe dans d'autres contextes, notamment dans les histoires des installations de lignages (Liberski-Bagnoud 2002) : qu'il s'agisse de l'installation sur un territoire ou de l'association, le but semble le même, soit assurer l'insertion.

Le fait de se regrouper autour d'une femme plus âgée et faisant autorité permet aussi aux plus jeunes d'avoir recours à des formes d'aide auxquelles elles n'auraient pas autrement accès, y compris de la part de leurs coreligionnaires. Les tensions observées à l'échelle du quartier avec le chef et avec les associations

¹⁷ Il s'agit d'associations de quartier. Soulignons que seul le point de vue des femmes « rapatriées » a été recueilli ici, de peur de rompre le lien de confiance avec elles en allant enquêter auprès des hommes.

d'hommes illustrent également la nécessité pour les femmes de se regrouper autour d'une figure féminine respectée. Aurélie Damamme et Magalie Saussey (2010 : 46) remarquent cette catégorie de personnages féminins :

Ainsi, les *leaders* possèdent souvent un fort charisme et un dynamisme exemplaire, ces qualités sont peu valorisées pour les femmes par la société burkinabè comme par la société marocaine, si bien que peu d'entre elles prétendent à ces fonctions. Pour asseoir leur autorité, les *leaders* ont tendance à incarner une image de « protectrice » [...].

Les femmes *leaders* infléchissent les relations de genre en accédant à davantage d'autonomie et de pouvoir, et en acquérant plus de marge de manœuvre dans leurs actions et dans leurs choix, tant dans la sphère publique que dans la sphère privée.

Cette position de « femme leader » bouleverse en effet d'une certaine manière les normes de genre locales, notamment celles de la société mossi, de la société ouagalaise et de l'islam. Toutefois, l'accroissement de la capacité d'agir de la présidente et des femmes de l'association semble ici se faire au prix d'une négociation fine.

La négociation d'un statut féminin et le consensus social

Dans le conflit les opposant aux hommes du quartier, les femmes ont, dans une certaine mesure, été renvoyées à leur identité de genre. En retour, la cohésion autour de l'identité féminine constitutive du fonctionnement de l'association paraît s'inscrire dans une logique de sécurisation, indissociable du consensus social dominant. Dans l'équilibre entre ces deux aspects, c'est-à-dire l'« entre soi » féminin et le consensus, se situe de façon presque paradoxale la marge de manœuvre de ces femmes.

Si le statut féminin peut constituer l'occasion pour les organisations masculines et le chef de quartier d'y assigner les femmes pour faire valoir leur autorité, il est aussi ce qui unit les membres de l'association. Aucun homme n'en est en effet membre, et cela ne semble pas envisageable. Par ailleurs, malgré les dominantes musulmanes *tijâni* et régionales (mossi du Nord) qui caractérisent la majorité des membres de l'association, ainsi que leur expérience migratoire en Côte d'Ivoire, des femmes non musulmanes, non mossi et non migrantes y ont adhéré, même si elles demeurent minoritaires. En ce sens, l'identité féminine reste le socle commun aux membres de l'association, à l'image de l'« entre soi de genre » mentionné en introduction.

L'un des enjeux consiste ainsi à se faire une place en tant que femmes dans la société ouagalaise. Dans le contexte du quartier à dominante musulmane et mossi où ces enquêtes ont été menées, nombre de ces femmes sont *a priori* considérées

comme des « cadettes sociales », notamment en tant que jeunes épouses ou veuves, ces statuts offrant peu de voix à ces femmes, en particulier à propos des choix matrimoniaux pour les plus jeunes (Attané 2007 et 2014; Ilboudo 2006¹⁸) ou du fait de la précarité du statut social des veuves (*ibid.*). La création d'une parenté fictive qui les place sous la tutelle de leur présidente et le regroupement autour de cette dernière va ainsi plus loin que l'atteinte d'un « simple » objectif qui permettrait de mener des activités génératrices de revenus. Il s'agit d'être ensemble et, au-delà de l'« entre soi de genre », de pouvoir se créer une capacité d'agir féminine collective.

S'affirmer comme femmes passe aussi par le recours à d'autres ressources que sont le religieux, l'appartenance régionale, la solidarité intergénérationnelle (avec la création d'une filiation maternelle fictive) et les performances chantées. L'affichage en tant que musulmanes dans l'espace public (plus marqué lorsque les partenaires turques sont présentes ou à l'occasion d'une célébration officielle) constitue ainsi une forme d'appropriation de normes religieuses de genre qui concourt à la définition de cette identité genrée composite. Dans ce processus, le fait d'être migrantes « rapatriées » de Côte d'Ivoire paraît de moins en moins mis en avant¹⁹.

Dans cette perspective également, l'une des particularités du répertoire chanté recueilli réside dans la quasi-absence des hommes (qui ne participent pas aux performances) dans les paroles des chants. Leur présence n'est finalement effective qu'à travers quelques interpellations au moyen de prénoms ou dans le chant traitant du choix d'une épouse. Cependant, contrairement à d'autres corpus de chants de femmes mossi étudiés ailleurs, ces interpellations n'ont pas ici la portée critique ou le caractère dénonciateur que peuvent avoir implicitement les chants de femmes en Afrique de l'Ouest (Degorce 2016; Kawada 1998). Ici, les paroles des chants ne remettent pas vraiment en cause les rapports entre les sexes, tout comme ils ne sont pas critiques envers d'autres figures de la société, par exemple les personnes âgées ou les belles-mères.

Cet aspect est loin d'être anodin, dans un contexte où ni les membres ni la présidente de l'association ne cherchent à entrer dans un rapport de force. Il s'agit plutôt pour elles de passer par le consensus social pour que leur structure existe : en négociant lorsque certaines formes d'aide sont détournées et en n'interpellant que de façon marginale les hommes dans leurs chants.

Ces observations ont beaucoup à voir avec ce que nous pourrions appeler une véritable « idéologie du consensus social », pour reprendre l'idée de Pierre-Joseph Laurent (2010 : 90) qui parle d'« idéologie de l'entente », à partir de

¹⁸ Comme le soulignent ces auteures, les jeunes hommes n'ont pas non plus toujours un pouvoir décisionnel important dans les choix matrimoniaux.

¹⁹ Le thème de la migration en Côte d'Ivoire est, par exemple, absent du corpus recueilli au cours de la fête du ramadan, alors qu'il s'agit dans d'autres contextes énonciatifs d'un motif récurrent des chants de femmes mossi, qui comptent parmi les seuls répertoires chantés à parler de la migration en Côte d'Ivoire et à la valoriser (Degorce 2014).

l'expression *wvum taaba* en moré (« s'entendre²⁰ »). Laurent traite ainsi de « “[l']entente », comme composante de la sécurité sociale et économique, [qui] est une idéologie (celle de la paix, plutôt silencieuse et consensuelle) imposée, à tous » (*ibid.*). L'affirmation de l'identité féminine des membres de l'association s'inscrit donc dans ce contexte idéologique particulier, où le consensus s'avère prioritaire.

L'idéologie du consensus social prend un sens tout à fait particulier dans la situation d'insécurité économique, mais aussi souvent sociale, qui caractérise la plupart des femmes de l'association. Passer par l'entente ou par le consensus est aussi une façon de ne pas être exclues de la communauté dans un contexte de précarité où l'on ne peut se permettre l'exclusion sociale, en tant que migrantes de retour, habitantes d'un quartier non loti périphérique ou encore cadettes, veuves ou chefs de famille.

Interrogeant les notions de consensus, d'unité et de concorde à différents niveaux de la société malienne dans sa thèse sur les organisations paysannes au Mali, Alexis Roy (2012 : 537-542) parvient à la conclusion que le consensus utilisé en tant que « texte public » (reprenant en cela les propos de Scott (2009)) profite essentiellement à une minorité dominante, et vise à légitimer ces rapports de domination de façon exclusive. Dans cette perspective, l'idéologie du consensus à laquelle participent les femmes de l'association semble en effet concourir à perpétuer des rapports sociaux de genre et de domination qui leur sont *a priori* défavorables. Toutefois, par l'usage qu'elles font des normes religieuses et sociales, et en recréant collectivement leur capacité d'agir, elles posent les conditions qui leur permettent en retour de mener leurs activités associatives et, par là même, d'avoir une marge de manœuvre au quotidien et d'influer sur les statuts de genre, tout en se préservant d'une éventuelle exclusion du consensus social. En respectant ce consensus, ces femmes arrivent ainsi à se ménager une capacité d'agir discrète, mais strictement féminine.

Conclusion

Les pratiques des femmes interrogées et leurs paroles semblent donc aller dans le sens de l'affirmation d'un statut féminin, qui passe par l'appropriation et l'agencement entre elles de différentes normes relevant tant de la société mossi que de l'islam, du respect dont fait l'objet au niveau local la présidente ou du contexte social ouagalais. Il ne s'agit pas ainsi d'entrer ouvertement en résistance, dans un contexte très précaire où la cohésion sociale est une condition à la survie et où la plupart d'entre elles ont déjà dû affronter une mise à l'écart en tant que « rapatriées » ou que « diaspos » à leur arrivée au Burkina Faso. Au contraire, la revendication de leur statut féminin passe par un agencement relativement complexe de différentes

²⁰ L'expression peut être traduite littéralement par « s'écouter » ou « se comprendre » ensemble, mutuellement.

ressources ou éléments identitaires, au-delà de l'identité de genre, pour pouvoir au final défendre un statut féminin collectif et faire face aux multiples pressions quotidiennes (économiques, masculines et sociales notamment).

Finalement, et cela était sans doute l'un des objectifs de ces femmes « rapatriées », leur regroupement ne semble plus revendiquer une place en tant qu'association de femmes « rapatriées » dans la société ouagalaise. Avec la mise en avant de réseaux religieux, d'une identité régionale mossi, de l'ancrage local dans le quartier, et avec l'arrivée de jeunes femmes qui n'ont pas connu la migration ivoirienne, il le fait au même titre que d'autres associations féminines. La mise à distance du rapatriement de Côte d'Ivoire et des violences qui l'ont précédé est ainsi rendue possible et passe par la redéfinition de l'association en tant qu'association féminine « standard ».

Selon Mahmood (2009 : 32), « si la capacité à produire un changement dans le monde et en soi-même est culturellement et historiquement située [...], alors le sens et la signification de la capacité d'agir ne peuvent être fixés d'avance ». Ainsi la capacité d'agir est-elle « le produit de traditions discursives historiquement contingentes, dans lesquelles elles [...] se situent » (*ibid.* : 57). Le recentrement de l'identité de l'association étudiée ici et les différents registres normatifs « habités » par les femmes « rapatriées » semblent en effet permettre d'envisager une capacité d'agir féminine non plus seulement individuelle mais collective, qui s'inscrit dans une logique locale où le consensus et la cohésion sociale priment en tant que véritable système normatif. La mise en avant de ce caractère collectif de la capacité d'agir ne signifie toutefois pas que son aspect individuel est inexistant, bien au contraire : cependant, cette dimension collective semble essentielle à comprendre pour saisir comment ce processus peut s'envisager au féminin dans le contexte étudié ici.

Se fondant ainsi dans une idéologie du consensus social, l'association féminine étudiée n'entre pas ouvertement en résistance dans une situation où l'asymétrie des rapports hommes-femmes est notoire. En l'adoptant, ses membres développent leurs activités et affirment leur présence au niveau local, ce qui n'allait pas de soi à leur retour de migration. Ce faisant, elles contribuent à la négociation quotidienne des rapports de genre dans le contexte de la capitale burkinabè.

RÉFÉRENCES

- ALI, Zahra
 2012 *Féminismes islamiques*. Paris, La Fabrique Éditions.
 ALIDOU, Ousseina
 2005 *Engaging Modernity. Muslim Women and the Politics of Agency in Postcolonial Niger*. Madison, The University of Wisconsin Press.

ATTANÉ, Anne

2014 « Pour une approche relationnelle des itinéraires féminins », *Cahiers québécois de démographie*, 43, 2 : 221-247.

2007 « Choix matrimoniaux : le poids des générations : l'exemple du Burkina Faso », dans Philippe Antoine (dir.), *Les relations intergénérationnelles en Afrique : approche plurielle*. Nogent-sur-Marne, Centre Population et Développement : 167-195.

AUGIS, Erin

2005 « Dakar's Sunnite Women : The Politics of Person », dans Muriel Gomez-Perez (dir.), *L'islam politique au sud du Sahara : identités, discours et enjeux*. Paris, Karthala : 310-326.

BAVA, Sophie, et Katia BOISSEVAIN (dir.)

2014 « Dieu, les migrants et les États. Nouvelles productions religieuses de la migration », *L'année du Maghreb*, 11 : 7-15.

BISSILIAT, Jeanne (dir.)

1996 *Femmes du Sud, chefs de famille*. Paris, Karthala.

BORNAND, Sandra, et Cécile LEGUY

2013 *Anthropologie des pratiques langagières*. Paris, Armand Colin.

BOUILLY, Emmanuelle

2008 « Les enjeux féminins de la migration masculine. Le collectif des femmes pour la lutte contre l'immigration clandestine de Thiaroye-sur-Mer », *Politique africaine*, 109 : 16-31.

BREDELOUP, Sylvie

2009 « “Rapatriés” burkinabé de Côte d'Ivoire. Réinstallations au pays et nouveaux projets migratoires », dans Virginie Baby-Collin et autres (dir.), *Migrants des Suds*. Marseille, IRD Éditions : 167-186.

2003 « La Côte d'Ivoire ou l'étrange destin de l'étranger », *Revue européenne des migrations internationales*, 19, 2 : 85-113.

BRÉGAND, Denise

2012 « Affirmations féminines islamiques dans les villes du Sud Bénin », dans Muriel Gomez-Perez et Marie Nathalie LeBlanc (dir.), *L'Afrique des générations. Entre tensions et négociations*. Paris, Karthala : 73-119.

COOPER, Barbara M.

1999 « The Strength in the Song : Muslim Personhood, Audible Capital, and Hausa Women's Performance of The Hajj », *Social Text*, 17, 3 : 87-109.

CORDELL, Dennis D., Joel W. GREGORY et Victor PICHÉ

1996 *Hoe and Wage. A Social History of a Circular Migration System in West Africa*. Oxford, Westview Press.

DAMAMME, Aurélie, et Magalie SAUSSEY

2010 « Changements socio-économiques dans les organisations féminines au Burkina Faso et au Maroc : cas de la production de beurre de karité et de l'huile d'argan », dans Marguerite Rollinde (dir.), *Genre et changement*

social en Afrique. Paris, Éditions des Archives contemporaines, Agence universitaire de la francophonie : 41-50.

DASSETTO, Felice, Pierre-Joseph LAURENT et Tasséré OUÉDRAOGO

2013 *Un islam confrérique au Burkina Faso. Actualité et mémoire d'une branche de la Tijâniyya*. Paris, Karthala.

DEGORCE, Alice

2016 « Approches ethnolinguistiques des rapports entre hommes et femmes. Un objet en filigrane dans les recherches sur la parole en Afrique », dans Marina Lafay, Françoise Le Guennec-Coppens et Élisée Coulibaly (dir.), *Quels regards scientifiques sur l'Afrique depuis les Indépendances?* Paris, Karthala : 125-138.

2014 « Des pratiques migratoires peu valorisées? Les chants et les discours entourant les migrations des Burkinabè en Côte d'Ivoire », dans Cécile Canut et Catherine Mazauric (dir.), *La migration prise aux mots. Mises en récits et en images des migrations transafricaines*. Paris, Éditions du Cavalier bleu : 63-77.

GIDDENS, Anthony

1979 *Central Problems in Social Theory. Action, Structure and Contradiction in Social Analysis*. Berkeley, University of California.

GOMEZ-PEREZ, Muriel

2016 « Women's Islamic Activism in Burkina Faso : Toward Renegotiated Social Norms? », *Canadian Journal of African Studies/Revue canadienne des études africaines*, 50, 1 : 45-63.

2009 « Autour de mosquées à Ouagadougou et à Dakar : lieux de sociabilité et reconfiguration des communautés musulmanes », dans Laurent Fourchard, Odile Goerg et Muriel Gomez-Perez (dir.), *Lieux de sociabilité urbaine en Afrique*. Paris, L'Harmattan : 405-433.

GRUÉNAIS, Marc-Éric

1985 « Aînés, aînées; cadets, cadettes. Les relations aînés/cadets chez les Mossi du centre (Burkina Faso) », dans Marc Abélès et Chantal Collard (dir.), *Âge, pouvoir et société en Afrique noire*. Paris/Montréal, Karthala/Presses de l'Université de Montréal : 219-245.

HÉRITIER, Françoise

2005 *De la violence II*. Paris, Éditions Odile Jacob.

ILBOUDO, Monique

2006 *Droit de cité. Être femme au Burkina Faso*. Montréal, Les éditions du remue-ménage.

JONCKERS, Danielle

2013 « Associations islamiques et laïcité au Mali. Expressions identitaires et enjeux de pouvoir dans l'espace public », dans Gilles Holder et Moussa Sow (dir.), *L'Afrique des laïcités. État, religion et pouvoirs au sud du Sahara*. Marseille-Tombouctou, Éditions IRD-Éditions Tombouctou : 291-302.

KABBANJI, Lama

2011 *Politiques migratoires en Afrique de l'Ouest. Burkina Faso et Côte d'Ivoire*. Paris, Karthala.

KABORÉ, Oger

1997 « Les chansons d'enfants moose : signification socioculturelle d'un mode d'expression des jeunes filles en milieu rural », dans Junzo Kawada (dir.), *Cultures sonores d'Afrique*. Tokyo, Institut des recherches sur les langues et cultures d'Asie et d'Afrique : 121-156.

KAWADA, Junzo

1998 *La voix. Étude d'ethnolinguistique comparative*. Paris, Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales.

KEBE, Mababou, et Yves CHARBIT

2007 « Genre et vulnérabilité au Sénégal : les femmes chefs de ménage », *Revue européenne des migrations internationales*, 23, 3 : 51-65.

LACHAUD, Jean-Pierre

2005 « Crise ivoirienne, envois de fonds et pauvreté au Burkina Faso », *Revue Tiers-Monde*, 46, 183 : 651-673.

LANDRY, Jean-Michel

2010 « Repenser la norme, réinventer l'agencéité : entretien avec Saba Mahmood », *Anthropologie et Sociétés*, 34, 1 : 217-231.

LATTE ABDALLAH, Stéphanie

2010 « Le féminisme islamique, vingt ans après : économie d'un débat et nouveaux chantiers de recherche », *Critique internationale*, 46 : 9-23.

LAURENT, Pierre-Joseph

2010 « Pouvoirs et contre-pouvoirs dans la société mossi et plus globalement au Burkina Faso », dans Mathieu Hilgers et Jacinthe Mazzocchetti (dir.), *Révoltes et opposition dans un régime semi-autoritaire. Le cas du Burkina Faso*. Paris, Karthala : 85-105.

LEBLANC, Marie Nathalie

2009 « Nouveaux regards sur la vie des jeunes musulmanes en Côte d'Ivoire : dynamiques de sociabilités chez les jeunes arabisantes au tournant du XXI^e siècle », dans Laurent Fourchard, Odile Goerg et Muriel Gomez-Perez (dir.), *Lieux de sociabilité urbaine en Afrique*. Paris, L'Harmattan : 435-459.

LIBERSKI-BAGNOUD, Danouta

2002 *Les dieux du territoire. Penser autrement la généalogie*. Paris, CNRS Éditions/Éditions de la Maison des sciences de l'Homme, coll. « Chemins de l'ethnologie ».

MAHMOOD, Saba

2009 *Politique de la piété. Le féminisme à l'épreuve du renouveau islamique*. Paris, Éditions La Découverte [1^{re} éd. : Princeton, Princeton University Press, 2005].

MAÏZI, Pascale

1995 « Identités plurielles des femmes mossi du Yatenga (Burkina Faso) », *Cahiers des sciences humaines*, 31, 2 : 485-499.

MASQUELIER, Adeline

2009 *Women and Islamic Revival in a West African Town*. Bloomington, Indiana University Press.

PILON, Marc, Mouhamadou SEIDOU MAMA et Christine TICHIT

1997 « Les femmes chef de ménage : aperçu général et études de cas », dans Marc Pilon et autres (dir.), *Ménages et familles en Afrique : approches des dynamiques contemporaines*. Paris, Centre Population et Développement, 15 : 167-191.

ROY, Alexis

2012 *Histoire des représentations paysannes au Mali. Pouvoirs politiques et syndicaux et privatisation de la filière cotonnière*. Thèse de doctorat. Paris, École des hautes études en sciences sociales.

SAINT-LARY, Maud

2012a « Du wahhabisme aux réformismes génériques. Renouveau islamique et brouillage des identités musulmanes à Ouagadougou », *Cahiers d'études africaines*, 206/207 : 449-470.

2012b « Quand le droit des femmes se dit à la mosquée : ethnographie des voies islamiques d'émancipation au Burkina Faso », *Autrepart*, 61, 2 : 137-155.

SCHULZ, Dorothea

2010 « Remaking Society from Within : Extraversion and the Social Forms of Female Muslim Activism in Urban Mali », dans Barbara Bompani et Maria Frahm-Arp (dir.), *Development and Politics from Below, Exploring Religious Spaces in the African State*. Londres, Palgrave-Macmillan : 74-96.

SCHWARTZ, Alfred

2000 « Le conflit foncier entre Krou et Burkinabè à la lumière de l'institution Krouman », *Afrique contemporaine*, 193 : 56-66.

SCOTT, James C.

2009 *La domination et les arts de la résistance*. Paris, Éditions Amsterdam.

VINEL, Virginie

2005 *Des femmes et des lignages. Ethnologie des relations féminines au Burkina Faso (Moose, Sikoomse)*. Paris, L'Harmattan, coll. « Connaissance des hommes ».

VITALE, Mara

2012 « Trajectoires d'évolution de l'islam au Burkina Faso », *Cahiers d'études africaines*, 206/207 : 367-387.

ZONGO, Mahamadou

2003 « La diaspora burkinabè en Côte d'Ivoire : trajectoire historique, recomposition des dynamiques migratoires et rapport avec le pays d'origine », *Politique africaine*, 90 : 113-126.