



## HISTOIRE ET INTÉGRATION DES COMMUNAUTÉS: LE CAS DU BURKINA-FASO\*

Catherine Coquery-Vidrovitch

On est aujourd'hui en passe, grâce aux efforts de générations d'historiens, au Burkina comme ailleurs en Afrique, de dresser un tableau déjà à fort complet, même s'il y a encore beaucoup à faire, de l'histoire ancienne des groupes, des communautés. On a bien avancé les connaissances sur l'histoire ancienne, sur l'histoire des traumatismes et des métissages de toute nature de l'époque coloniale, et aujourd'hui sur l'histoire des temps de l'indépendance: histoire rurale, histoire des villes, histoire des échanges fondamentaux et des flux et reflux entre ville et campagne, histoire des migrations, histoire économique et politique, histoire des femmes aussi, etc. (cf. bibliographie indicative), même si beaucoup de ces travaux n'ont pas été publiés. Le Burkina-Faso, en définitive, est un des pays de l'Afrique francophone où la connaissance et la réflexion historiques ont le plus progressé. Nous en sommes aujourd'hui à la troisième génération d'historiens, puisque le Burkinabe Joseph Ki-Zerbo fut le premier historien africain francophone à avoir proposé, à l'époque, et en dépit du faible nombre de travaux pré-existants, une magistrale histoire générale de l'Afrique qui fait encore autorité.

On peut se poser la question de savoir pourquoi cet appétit de savoir s'est développé à ce point dans un Etat qu'*a priori* rien n'invitait particulièrement à se pencher sur son histoire: la surface du Burkina-Faso est relativement

Catherine Coquery-Vidrovitch  
Equipe Paris VII: U.F.R. G.H.S.S.  
Univ. Paris-VII  
34-44 Etage  
2 Place Jussieu  
75005 Paris, France  
[coqueryv@ext.jussieu.fr](mailto:coqueryv@ext.jussieu.fr)

Department of Sociology  
Binghamton University  
State University of New York  
Binghamton, NY 13902-6000  
[http://sociology.binghamton.edu/  
coquery@binghamton.edu](http://sociology.binghamton.edu/coquery@binghamton.edu)

\* Une première ébauche de ce texte remonte au colloque consacré à l'Histoire de Bobo-Dioulasso, qui s'est tenu dans cette ville en janvier 1998.

JOURNAL OF WORLD-SYSTEMS RESEARCH, VI, 3, FALL/WINTER 2000, 827-839  
Special Issue: Festschrift for Immanuel Wallerstein – Part II  
<http://jwsr.ucr.edu>  
ISSN 1076-156X  
© 2000 Catherine Coquery-Vidrovitch

restreinte, les ressources naturelles du pays sont limitées, l'histoire ancienne a été morcelée, avec des communautés qui vont d'une concentration politique élaborée, comme en pays Moaga, à une fragmentation extrême fondée sur une farouche volonté d'autonomie voire d'individualisme, comme en pays Bobo, Goin ou Dagara; c'est aussi un territoire de contrastes géographiques et climatiques forts, avec le sahel au nord, la riche cuvette de Banfora à l'ouest, la savane à bétail du pays Mossi, la variété de l'association culture et élevage à l'Est... Ajoutons la cohabitation relativement exceptionnelle aussi, en parts jusqu'il y a peu relativement équilibrées, de croyances religieuses variées, animistes, chrétiennes—catholique ou protestante—, et musulmane.

En outre, cette extrême diversité est repérable sur des distances relativement restreintes, sauf peut-être sur le plateau Mossi, car le paysage change, la forme des villages et le style des maisons, les techniques de construction, les vêtements, voire la langue diffèrent. Une diversité aussi grande dans un espace relativement restreint est exceptionnelle en Afrique. Pourtant, le Burkina-Faso, à n'en pas douter, a, à la fois depuis longtemps et en un temps record, à peu près intégré ses communautés. Pas complètement, bien entendu—et j'y reviendrai—, mais d'une façon tout-à-fait exceptionnelle là encore. Je n'en voudrai pour preuve que la constitution relativement très récente de l'Etat du Burkina-Faso, ex-Haute-Volta: moins d'un siècle, et même quasi seulement 80 ans, moins de trois générations, c'est-à-dire presque rien à l'échelle de l'histoire, à partir du moment où, en 1919, le système colonial est passé du régime militaire au régime civil.

Or que voit-on? A peine né, l'Etat alors de Haute-Volta est effacé de la carte par les colonisateurs, en 1932-33. Et c'est essentiellement par la volonté de ses habitants, pour des raisons complexes que les historiens ne cessent encore d'approfondir—raisons politiques, de lutte anti-coloniale, raisons économiques, raisons sociales fondées en partie sur le travail migrant, etc.—que le gouvernement français, en 1947, se résoudra à recréer un pays dont le temps de suppression était pratiquement plus long que la durée d'existence préalable en tant que telle. C'est quand même extraordinaire. Je n'aborde même pas l'époque contemporaine, les temps de l'indépendance où, quelles que soient les crises politiques, les forces sociales du pays ont manifesté, dans l'ensemble, une volonté entêtée de ce que l'on pourrait qualifier de démocratisation centralisée. En particulier, malgré la similarité de la culture

Bobo de chaque côté lors du conflit frontalier Burkina/Mali, si les populations frontalières ont dans l'ensemble refusé de s'engager dans un conflit qui concernait des gens souvent apparentés de part et d'autre, aucune velléité de sécession ou de regroupement ne s'en est manifestée pour autant.

Un fait est donc certain et depuis longtemps: les Voltaïques, devenus Burkinabés, malgré des contrastes forts et des diversités régionales quasi-extrêmes, ont une conscience aigüe de leur citoyenneté; ils appartiennent au même Etat-nation.

Or ce qui est vrai de l'Etat burkinabé s'applique, à une échelle différente, à la ville, et tout particulièrement à la ville et à la région de Bobo-Dioulasso. Chacun sait en effet qu'il s'agit d'une ville ancienne, antérieure à la colonisation, d'une ville-carrefour aussi, grand centre de commerce, donc d'une ville ouverte, accessible à tous les niveaux: le niveau local de la subsistance, le niveau régional des échanges, le niveau inter-africain du commerce à longue distance. Cette pluralité est exprimée par le nom même de la ville qui, tout en schématisant cette complexité, le dit à sa façon: Bobo-Dioulasso fait évidemment allusion à la présence ancienne conjointe d'au moins deux groupes—les Bobo, population régionale à référence historique animiste, et les Dioula commerçants, mobiles et souvent islamisés de longue date.

Comme le Burkina-Faso, la ville de Bobo-Dioulasso interpelle donc: comment rendre compte de cet amalgame et de cette évolution, bref de l'histoire de l'intégration des communautés—communautés qui aujourd'hui, bien entendu, ne se limitent pas aux seuls Bobo et Dioula—en une collectivité urbaine?

Reste à faire un sort aux termes même utilisés: qu'entend-on par communautés, qu'entend-on par intégration? Le concept de communauté, depuis une quinzaine d'années, a été revisité, déconstruit comme l'on dit aujourd'hui. C'est en 1983 que le sociologue Benedict Anderson, sur l'exemple des sociétés amérindiennes, a procédé, de façon radicale, à la critique du concept de "communauté villageoise", sans même parler de la communauté ethnique dont je parlerai un peu plus loin. Son livre *Imagined Communities* a été traduit en français il y a quelques années. Depuis lors, on a fait un sort à ce concept de communauté, naguère considéré comme une sorte de paradis perdu égalitaire et consensuel. On s'est aperçu que, dans toutes les sociétés pré-industrielles en général, et dans les sociétés africaines anciennes en particulier, les communautés villageoises ou linguistiques étaient aussi

profondément inégalitaires. Claude Meillassoux a opposé, au sein du même lignage, les aînés et les cadets (1960); on s'est aperçu depuis lors que les femmes étaient ordinairement subordonnées aux hommes et que, même dans les sociétés où l'Etat n'existait pas en tant que tel, où il y avait une faible hiérarchisation des pouvoirs, on décelait toujours des relations inégalitaires entre lignages forts et lignages faibles, et même entre lignages-maîtres et lignages-esclaves. L'invention de la communauté comme aimable socialisme primitif est, en quelque sorte, une fabrication des ethnologues du XIX<sup>e</sup> siècle colonial qui, effrayés par les transformations induites par la société industrielle, ont construit, en Europe comme en Afrique d'ailleurs, le mythe déjà proposé par le Siècle des Lumières, celui du "bon sauvage" inventé par Jean-Jacques Rousseau au XVIII<sup>e</sup> siècle; c'est le mythe de l'opposition entre le paradis perdu—celui des sociétés rurales—et le monde perturbé et urbain issu de la révolution industrielle, bref le mythe de l'opposition tradition-modernité; ce dualisme fait encore des ravages dans l'inconscient de beaucoup de chercheurs, aussi bien Occidentaux qu'Africains, l'ancien et le nouveau, l'immobile et le temps qui court, le passé mythifié et le présent dénaturé.

Qu'est-ce donc, aujourd'hui, qu'une communauté? C'est, disons, un groupe humain, à quelque échelle que ce soit—la famille, le village, la collectivité locale, la nation—, qui s'est forgé au cours du temps (et ce temps peut être très long, séculaire, voire multiséculaire), un héritage et un patrimoine culturel commun, du fait d'une longue habitude de vivre ensemble, qui se traduit le plus souvent par l'usage d'une langue commune. Comment s'est constituée cette communauté? Elle n'est pas tombée du ciel; chacun sait aujourd'hui que les mythes d'origine dont une communauté peut se prévaloir sont précisément des mythes, c'est-à-dire la représentation imaginaire de l'histoire du groupe qui, à un moment donné, construit sa justification en qualité de groupe à travers la référence à une origine mythique: ce qui ne signifie pas que le mythe n'est pas significatif; il nous renseigne, de façon imagée et partielle, sur les origines possibles du groupe. Mais il n'est évidemment pas à prendre tel quel, au premier degré; il est à interpréter.

C'est que toute communauté se construit. Elle se construit au fil du temps par la conjonction, vers un même point, vers un même territoire, vers une même ville, de l'arrivée successive de groupes et d'individus qui ont appris, au fil du temps, à vivre ensemble. Toute communauté s'est donc

construite à partir de migrations, c'est-à-dire de la convergence de gens venus d'ailleurs, et venus de tout autour, vers la région où, pour des raisons historiques qui peuvent être variées et nombreuses tout à la fois, ils ont été attirés: fuite devant des guerres, ou au contraire opération de conquête, commerce, recherche d'un environnement moins ingrat, etc.

Tous ces gens de provenance diverse ont appris, au cours des temps, à vivre ensemble, non sans heurt et sans inégalité. Des dirigeants, des chefs, des responsables se sont dégagés. Ils imposaient leur autorité aux plus faibles, ou étaient élus, choisis par ces derniers pour les représenter, les protéger, les défendre. Une organisation politique se dégageait donc, quelles que soient la nature et l'échelle de la communauté: famille, village, ville, région, mini-Etat ou monarchie plus englobante, ce phénomène progressif d'intégration est le processus même de l'histoire. Il concerne toutes les entités, qu'il s'agisse d'un Etat-nation d'aujourd'hui, comme le Burkina-Faso, d'une ville comme Bobo-Dioulasso, ou d'un groupe culturel et linguistique hérité de l'histoire précoloniale—ce que l'on appelle aujourd'hui des ethnies (cf. Marie et al. 1997).

Ethnie: que voilà un mot confus, voire dangereux. Comme pour les concepts de Tradition/Modernité, il faudrait aujourd'hui bannir de notre langage cette notion d'ethnie, parce qu'elle a pris tant de sens qu'elle n'en a plus aucun, ou du moins lui donner une définition stricte sur laquelle je reviendrai tout à l'heure. Rappelons tout d'abord que ce mot est une invention occidentale. Les chercheurs occidentaux, jusqu'à une période toute récente, depuis la dislocation de la Yougoslavie, ne parlaient pas d'*ethnies* en Europe. Au XIX<sup>e</sup> siècle, en Europe, où le phénomène a beaucoup existé, et même fait des ravages, on parlait de *nationalités*, au pluriel.

Ethnie fut réservé aux peuples autres, exotiques, et pour tout dire sauvages. L'étymologie du mot est explicite. Jusqu'à la fin des années 1980 en effet, le mot était resté chargé dans la littérature anthropo-historique néo-coloniale de sens cumulés au cours du temps: le mot provient du grec où le substantif désignait les gens de la campagne, les rustres, par opposition aux citoyens libres de la cité-Etat (ces derniers seuls civilisés); il a pris à l'époque moderne le sens de "païen" par opposition aux chrétiens détenteurs de "la" Civilisation (dictionnaire Littré, XIX<sup>e</sup> siècle). Autrement dit, il s'agissait à proprement parler de "rustres non civilisés": on retrouve le dualisme tradition/modernité. C'est ce que les ethnologues coloniaux ont appelé

tribu, mot que les anthropologues des années 1960, au moment où émergeait la décolonisation, ont rejeté comme trop connoté par le colonialisme. C'est à ce moment-là qu'on a repris et donné une nouvelle noblesse à ce terme d'ethnie, après cet héritage significatif assez chargé.

Est-ce à dire que le fait ethnique n'existe pas? Bien sûr que si, il existe, et surtout il a existé partout dans l'histoire. Mais pourquoi a-t-on parlé d'Etat-nation en Occident, en formation depuis le XVII<sup>e</sup> siècle au moins (et plutôt depuis le XVI<sup>e</sup> siècle avec la constitution des Provinces-Unies en révolte contre l'empire Habsbourgeois), tandis que l'on parle d'ethnie en Afrique noire? Tout simplement parce que l'Etat-nation, c'était l'accomplissement de la modernité occidentale, noblesse du terme que les chercheurs occidentaux, ma foi, réservaient à l'Occident.

Or qu'est-ce qui s'était constitué, en Afrique ancienne, c'est-à-dire pré-coloniale, au fil des temps? Comme l'a déjà montré avec force Basil Davidson (1992), peu ou prou la même chose, même si sous des formes différentes: des communautés politiques de plus ou moins grande taille, centralisées comme les royaumes Moaga, ou bien dispersées comme les maisonnées Dagara ou Goin reposant sur des équilibres locaux. Bref, des gens qui se reconnaissaient une culture commune, c'est-à-dire une histoire commune, traduite par une langue et des usages communs, et des institutions relativement acceptées par tous les membres de la communauté, quel que soit le mode politique choisi; j'ai bien là défini le concept de nation, depuis l'Etat-nation, même s'il a pu s'agir de micro-Etats—ce qui a d'ailleurs existé et existe toujours en Europe comme en Afrique—, jusqu'aux systèmes politiques dits "segmentaires", "acéphales," ou "sans-Etat," car il ne faut pas confondre Etat et système politique.

Mais ce qui diffère de l'Occident dans l'histoire des communautés africaines, ce sont les traumatismes brutaux qu'elles ont connus, ou plutôt l'accélération dans le temps des traumatismes aux XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles. Car tout n'a pas commencé avec la seule colonisation.

L'histoire des Africains au XIX<sup>e</sup> siècle est à cet égard éclairante. En Afrique occidentale comme sur le reste du continent, le XIX<sup>e</sup> siècle a connu des transformations démographiques, migratoires, politiques, fondamentales. La plupart des collectivités antérieures ont été bouleversées, conquises, enrôlées, englobées dans des Etats de conquête—petits Etats négriers sur la côte, grands Etats nés des *jihad* dans l'ensemble sahélien (El Hadj Omar,

Ousman dan Fodio, Ahmadou du Macina, etc.), puis en fin de siècle Etats militaires qui se sont élevés contre la conquête coloniale, comme celui de Samori. La chance paradoxale du Burkina Faso, ou plutôt de la région qui allait devenir au XX<sup>e</sup> siècle la Haute-Volta, fut qu'elle se trouvait relativement sur les marges diffuses de ces différentes constructions étatiques. Certes, l'Etat, ou plutôt les différents Etats Moaga ont pris forme, mais la construction alentour des petits Etats-nations antérieurs, ce qu'on est convenu d'appeler les ethnies, a été moins perturbée qu'ailleurs—ce qui rend peut-être compte de la permanence de ces diversités locales extrêmes évoquées ci-dessus.

Il n'empêche: à peine digérées ces mutations, l'intervention coloniale brutale a, à nouveau, brisé tout ce qui était en train d'émerger. C'est alors, à l'époque coloniale, que paradoxalement se sont renforcées les différenciations ethniques. C'est en ce sens que, depuis une vingtaine d'années, les chercheurs ont popularisé l'idée de l'"invention ethnique".

Il s'agit moins, évidemment, d'invention que de transformation, pour deux raisons:

- du côté colonial, le souci était de fixer les populations. On a donc dessiné des frontières linéaires, délimité des circonscriptions, des cercles, grossièrement calqués dans l'ensemble et pour plus de commodité sur les espaces ethniques antérieurs. Ensuite, on a interdit aux gens ainsi domiciliés dans les cercles de se déplacer sans autorisation, pour des raisons coloniales évidentes: lever les impôts, recruter les travailleurs. Donc on a systématisé les différenciations tout en cherchant, bien entendu, à diviser pour régner; par exemple, à rechercher l'alliance politique du Mogho-Naba en une sorte de gouvernement indirect aux dépens d'autres formations, d'autres communautés moins discernables, donc moins commodes à maîtriser.
- du côté des Africains, il s'est agi de résister à l'intrusion coloniale. Or quoi de plus naturel, de plus viscéral, que de se référer à son propre passé, à son histoire antérieure, bref à son ethnie et à sa représentation mythique? C'est en ce sens qu'on peut dire que, par ce double mouvement à la fois centripète et contradictoire, l'ethnicité s'est trouvée renforcée, d'autant que l'ethnie était inscrite sur la carte d'identité. Les Belges l'avaient instituée au Ruanda-Burundi comme au Congo, et ceci a continué après l'indépendance: c'est ce qui a favorisé les massacres.

Mais les Français avaient fait de même, sans même parler des Britanniques et des Boers en Afrique du Sud: on devait déclarer sa "tribu". On devait donc éventuellement la choisir, ce qui favorisa la fixation d'une identité jusqu'alors assez fluide.

Ajoutons à cela que, dès la colonisation et plus encore à l'époque contemporaine des indépendances, sont apparus des courants encore plus complexes et davantage manipulés et manipulatoires. A partir du moment où ont été introduites les techniques parlementaires modernes, le suffrage universel, les élections, quoi de plus tentant pour un candidat que de se faire soutenir par les gens de sa propre région, où un notable pouvait en sus jouer de ses possibilités clientélistes et paternalistes: "Votez pour moi car nous sommes de même nature, nous avons la même histoire, je suis de la même ethnie que vous...". Nous entrons dans l'ère non plus de l'ethnicité, mais du tribalisme, c'est-à-dire de la manipulation politique d'héritages culturels diffus et déformés à des fins de politique moderne.

J'ai, jusqu'à présent, décrit le processus communautaire comme un processus quasi entièrement centripète: les gens se retrouvent, s'organisent, se mêlent, fabriquent ensemble des syncrétismes, bref vivent en permanence un brassage toujours croissant de métissage culturel. Car, du fait de l'histoire, nous sommes tous, partout dans le monde, métis. Nous trouvons tous, dans le passé de nos familles, de nos groupes, de nos Etats, des mélanges et des fusions, c'est-à-dire des métissages au sens large.

Ceci dit, cette évolution n'est pas linéaire. Elle n'est pas exempte de soubresauts, de réactions, de heurts, de révoltes: lorsque des groupes d'horizon différent se retrouvent ensemble, des contradictions apparaissent et s'accroissent. Elles sont susceptibles d'engendrer des réactions de rejet, donc des traumatismes majeurs: émeutes urbaines—comme à Brazzaville à partir de 1959—, ghettoïsation—comme dans les grandes villes américaines où les émeutes urbaines ont été dans les années 1960-70 d'une violence extrême—, massacres tribalistes, dont nous avons récemment constaté les exemples les plus tragiques et les plus violents aussi bien dans l'ex-Yougoslavie qu'au Rwanda.

Nous entrons aujourd'hui, en effet, dans une période de transition terriblement troublée, où les frictions sont évidemment accentuées par la très longue phase de récession économique que le monde connaît depuis le début

des années 1970, et dont le continent africain souffre tout particulièrement.

Alors, quand tout va mal, les gens se replient sur eux-mêmes. L'autre devient un concurrent, voire un ennemi. Les phénomènes de régionalisme s'accroissent. Car il s'agit aujourd'hui, sous un habillage souvent passéiste, où les médias, les hommes politiques, les observateurs occidentaux sont friands de vieux clichés, non pas de phénomènes ethniques, ni même plus de tribalisme, mais de revendications politiques, économiques, sociales, idéologiques, religieuses, ancrées dans le temps présent et accentuées par la pression et les disparités démographiques où les gens des zones surpeuplées cherchent à se déverser sur les espaces voisins apparemment plus ouverts; alors chacun essaie de se raccrocher à ce qu'il croit être, ou veut se représenter comme une identité unique. Le phénomène identitaire, qui fait aujourd'hui couler tant d'encre, est une réaction défensive dangereuse car inepte, inepte car sans fondement historique.

En fait, on retrouve une fois de plus, sous une forme nouvelle, le couple Tradition/Modernité. L'identité serait moderne, l'ethnicité serait un héritage traditionnel. Je viens de faire la critique du terme d'*ethnicité*. Or celui d'*identité*, au singulier du moins, est aussi dangereux. Identité/Ethnicité: ce sont en fait deux termes interchangeables. Mais le concept d'identité est la version européenne, convenable et édulcorée de l'ethnicité des Barbares. Il ne s'agit pas ici de nier une évidence acquise; chacun se reconnaît aujourd'hui une appartenance identitaire comme une appartenance ethnique: au Burkina Faso, tous se savent Burkinabe, mais chacun ne s'en sent pas moins qui Bobo, qui Mossi, qui Gourounsi ou Gourmantché, ou de bien d'autres ethnies encore. Quelle que soit l'histoire de la dénomination, qu'elle ait une ancienneté certaine ou qu'elle ait été renforcée, voire fabriquée récemment, l'ethnie est devenu aujourd'hui une réalité avec laquelle il faut compter. Dans cette mesure, il n'est pas question de la nier. Mais il faut, en même temps, en mesurer les limites, la relativité et les dangers.

De même, si l'on peut parler d'"identité nationale", ceci n'est qu'une des multiples facettes auxquelles chaque individu peut se référer: être pluri-culturel, l'individu ou le groupe social, de quelque partie du monde qu'il soit, relève d'une multiplicité d'identités complémentaires mais non homothétiques: sa nationalité, mais aussi sa ou ses provinces d'origine (son "ethnie"), sa famille, sa religion, son syndicat, sa ou ses langues, sa catégorie socio-professionnelle, son statut social, son niveau d'imposition, sa résidence....Un

système politique n'a pas besoin d'être fédéral pour respecter les identités de chacun; au contraire, le fédéralisme peut être dangereux s'il veut se calquer sur des régionalismes précis—qu'il s'agisse d'ethnies (comme ce fut le cas au Nigéria), de langues (comme en Belgique) ou de religions; car il est impossible d'enfermer dans une région donnée, au sein de frontières stables, un groupe homogène, sous peine de "purification ethnique". Sans aller jusque là, on sait que le fédéralisme nigérian qui, en fin de compte, consista à opposer entre elles trois vastes "groupes ethniques" dominants, déboucha sur une violente guerre civile. Un système politique centralisé peut fort bien ménager aussi des régionalismes marqués ("ethniques" ou autres) à condition, bien entendu, qu'un groupe n'en profite pas pour monopoliser le pouvoir au dépens des autres: c'est-à-dire à condition que le principe sous-jacent de l'Etat-nation constitué soit la démocratie: autrement dit, le respect de chacun, individus et communautés, par rapport aux autres. L'Etat apparaît alors, précisément, comme le garant des différenciations régionales. C'est vers un système politique de ce genre que paraissent s'orienter avec une sagesse certaine, en dépit de soubresauts parfois inquiétants, des Etats comme ceux du Bénin ou du Burkina-Faso.

Bref, autant il paraît légitime de rechercher les appartenances identitaires qui, se recoupant et se combinant sans nécessairement coïncider, permettent d'approcher une réalité sociale toujours complexe, autant il apparaît aussi erroné que dangereux d'utiliser le concept au singulier, dans notre propre société comme dans les autres. Cette manie de vouloir introduire chacun dans un compartiment étanche, qui paraît se développer dans le monde contemporain, est un mythe, une aberration scientifique. Or elle apparaît nettement dans des sociétés telles que la société américaine sous la forme du *politically correct*, elle représente en Afrique du Sud un héritage contre lequel la lutte est difficile, elle aboutit au Rwanda, dans l'ex-Yougoslavie et peut-être hélas demain ailleurs, à la résurgence du spectre de la "purification ethnique", source de massacres aussi horribles qu'inutiles.

C'est pourquoi il faut appeler sans complexe et étudier en tant que tels les métissages culturels. Nous sommes tous, eux, nous et le reste, partie de cette médiation culturelle universelle. Entendons culturel au sens large, c'est-à-dire, outre le culturel *stricto sensu*, l'ensemble des domaines politique, économique, linguistique, etc., voire accessoirement biologique! A noter néanmoins que ce sens originel de métissage comme métissage biologique

est en passe de devenir aujourd'hui secondaire ou plutôt anecdotique. Ce qu'il importe de comprendre, ce sont les réalités et les incidences de cette interculturalité universelle.

Mais attention! Qui dit métissage généralisé ne dit pas homogénéisation, au contraire: nous assistons à l'exacerbation parallèle et interdépendante des processus de mondialisation et des phénomènes de spécificités locales et régionales.

Je voudrais conclure par là: nous sommes tous, et nous avons d'ailleurs toujours été des métis culturels. Mais cette grande vérité—une des rares vérités historiques d'évidence—continue à être éludée. Elle provoque même des réactions de rejet actuellement violentes, en particulier (mais pas seulement) dans le monde anglo-saxon.

Certes, on comprend qu'aujourd'hui, dans le maëlstrom de mouvements contradictoires qui rejaillissent désormais sur le monde entier, les sociétés ou les groupes sociaux les plus malmenés, dans les pays du Sud comme dans les banlieues des grandes villes du Nord, réagissent par des contractions identitaires, qui sont autant de réflexes de défense face à des contradictions difficiles, voire impossibles à résoudre dans le court terme. Mais la communauté scientifique doit se garder de complaisance à cet égard. On me pardonnera de terminer par une espèce de profession de foi: se vouloir et se reconnaître comme multiculturel dans la société d'aujourd'hui me paraît infiniment plus porteur que les revendications et les enquêtes identitaires dont nous sommes abreuvés, de façon souvent ni lucide ni, peut-être, honnête. C'est, pour en revenir au thème de l'intégration des communautés, sans doute une des chances de l'histoire pourtant si brève du Burkina-Faso d'avoir su, malgré une vie politique souvent, au moins en apparence, chaotique, reconnaître et maintenir, envers et contre tous, et malgré des options régionales contrastées, un complexe identitaire riche de toutes ses diversités. Dans le monde actuel, c'est une tâche difficile, et l'expérience prouve que la vigilance s'impose, car des accidents régressifs sont toujours possibles. Or, qu'il s'agisse d'une nation comme celle des Burkinabe, d'une région, ou d'une ville comme Bobo-Dioulasso, cette nation, cette région ou cette ville n'est riche que de sa complexité et de sa diversité. Toute assertion contraire relève du plus grand des crimes entre les crimes: le racisme.

## REFERENCES

- Anderson, Benedict (1983). *Imagined Communities*. London: Verso Press. Traduit 1996, *L'imaginaire national. Réflexions sur l'origine et l'essor du nationalisme*, Paris: La Découverte.
- Bayart, Jean-François (1996). *L'illusion identitaire*. Paris: Fayard.
- Coquery-Vidrovitch Catherine (1994). *Les Africaines. Histoire des femmes d'Afrique noire du XIX<sup>e</sup> au XX<sup>e</sup> siècle*. Paris: Desjonquères.
- Coquery-Vidrovitch Catherine, et al. eds (1996). *Interdépendances villes-campagnes en Afrique. mobilité des hommes, circulation des biens et diffusion des modèles depuis l'indépendance*. Paris: L'Harmattan.
- Chrétien, Jean-Pierre, ed. (1989). *Les ethnies ont une histoire*. Paris: Karthala-ACCT.
- Dacher, Michèle (1997). *Histoire du pays gouin et de ses environs*. Paris-Ouagadougou, Sépia/ADDB.
- Davidson, Basil (1992). *The Black Man's Burden. Africa and the Curse of the Nation-State*. Londres: James Currey.
- Duperray, Annie (1984). *Les Gourounsi de haute-Volta. Conquête et colonisation, 1896-1933*. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag.
- Duperray, Annie (1992). "La haute-Volta (Burkina-Faso)," in Coquery-Vidrovitch Catherine (sous la dir. de), *L'Afrique occidentale au temps des Français. Colonisateurs et colonisés, c.1860-1960*, pp. 251-288.
- Hobsbawn, Eric, & Terence Ranger (1983). *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Izard, Michel (1985). *Gens de pouvoir, gens de la terre. Les institutions politiques de l'ancien royaume du Yatenga*. Cambridge et Paris: Cambridge University Press/MSH.
- Ki-Zerbo, Joseph (1972). *Histoire de l'Afrique noire*. Paris: Hatier.
- Marie, André, et al. (1998). *L'Afrique des individus*. Paris: Karthala.
- Meillassoux, Claude (1960). "Essai d'interprétation du phénomène économique dans les sociétés traditionnelles d'auto-subsistance," *Cahiers d'Etudes africaines*, I, 4, pp. 38-67.
- Meillassoux, Claude (1975). *Femmes, greniers et capitaux*. Paris: Anthropos.
- Sanou, Bruno (1994). *L'émancipation des femmes madaré [Bobo]: l'impact du projet administratif et missionnaire sur une société africaine 1900-1960*. Leyden: E. J. Brill.
- Webner, Richard, & Terence Ranger eds. (1996). *Postcolonial Identities in Africa*. London: Zed Books.