

Violence, pouvoir symbolique et mode de représentation des Oromo (1)

LA représentation des Oromo est soumise à des conflits permanents remontant à Ménélik II (1889-1913), qui trace les frontières de l'empire éthiopien moderne. L'expansion de Ménélik vers le Sud entraîne l'intégration forcée de la majorité des Oromo (anciennement « Galla ») : de vastes territoires sont peuplés par des colons armés venus du Nord (Amhara, Tigréens). La continuité, réelle ou supposée, de la domination amhara ou tigréenne nourrit ces conflits jusqu'à aujourd'hui.

La chute du régime de Mengistu Haïle Mariam, en mai 1991, amène au pouvoir le FPDRE (Front populaire démocratique révolutionnaire éthiopien) et son organisation mère, le Front populaire de libération du Tigré (FPLT). Ce bouleversement fait apparaître également sur la scène politique d'autres groupes qui affirment représenter les Oromo : le FLO (Front de libération oromo), l'OPDO (Organisation populaire démocratique oromo), le FILO (Front islamique pour la libération de l'Oromya), la DPOU (Direction populaire oromo unie) et le FLOA (Front de libération oromo-abbo).

Le FLO et l'OPDO (cette dernière comme membre du FPDRE) rejoignent, au cours de l'été 1991, le nouveau gouvernement éthiopien. Estimant que le FPDRE/FPLT a gêné le bon déroulement des élections locales de juin 1992, le FLO s'en retire à la fin juin 1992. Le mode de représentation des Oromo oscille entre l'usage du pouvoir symbolique et de la violence à l'état brut : les succès militaires du FPDRE/FPLT et de son alliée, l'OPDO, la déportation temporaire de 10 à 20 000 combattants et partisans civils du FLO dans des « camps de rééducation » suggère que la lutte pour la représentation des Oromo se poursuit (2).

Violence et pouvoir symbolique

Dans sa critique des partisans de la violence révolutionnaire (Sorel, Pareto, Sartre, Fanon), Arendt établit une utile distinction entre « violence » et « pouvoir » (3) : le « pouvoir » est fondé sur « la capacité des hommes à agir de concert » (4), alors que la « violence » n'est qu'un moyen purement instrumental, conçu pour démultiplier la force naturelle (5). S'il existe, dans l'histoire éthiopienne récente, un exemple approchant de cette « action de concert », c'est la Conférence nationale (1^{er}-7 juillet 1991) qui définit une « charte nationale » réclamant le respect des « droits de l'homme, des droits politiques et civiques, et l'autodétermination des nationalités pouvant aller jusqu'au droit à faire sécession » (6). Ce texte propose un projet social et politique tenant compte des opinions et de la représentativité.

Bourdieu identifie, dans les communautés linguistiques et leurs réseaux de communication, des espaces sociaux où peut s'exercer le pouvoir symbolique (7), dont le but est de créer et d'imposer des critères convaincants et légitimes d'appartenance à un groupe (8). Intégrant ce qui précède dans une démarche méthodologique, on peut dire que le processus de formation d'une identité politique (les « Oromo » ne sont plus des « Galla ») ou d'identités régionales tend à élaborer un pouvoir symbolique. Le discours tenu par les militants politiques sur la langue, l'histoire, la religion, la culture et la définition du territoire « national » montre que ceux qui déclarent parler au nom des Oromo tentent de se constituer une base sociale.

Les processus de politisation chez les Oromo

L'historiographie date l'apparition des pasteurs oromo, adversaires de l'empire chrétien, du XVI^e siècle (9). Les Oromo se font connaître pour leurs formations sociales gadaa, fondées sur la stratification par âge et génération. D'un point de vue démographique, les locuteurs oromo forment le plus important groupe ethno-

(1) Cet article est le fruit de recherches effectuées sur le nationalisme oromo et financées, entre 1987 et 1992, par la Fondation allemande de la recherche (DFG).

(2) C. Simon, « Éthiopie : les mille plaies de l'empire », *Le Monde*, 30 décembre 1992.

(3) H. Arendt, *On Violence*, New York, Harcourt, Brace & World, 1969, p. 106.

(4) *Ibid.*, p. 44.

(5) *Ibid.*, p. 46.

(6) H. Lewis, « Ethiopia — Beginning

Again », *Africa Report*, vol. XXXVI, n° 5, p. 61.

(7) P. Bourdieu, *Language and Symbolic Power*, Cambridge, Polity Press, 1991, p. 37 et suiv.

(8) *Ibid.*, p. 130.

(9) Pour une introduction à l'histoire oromo, voir Mohammed Hassen, *The Oromo of Ethiopia — A History 1570 to 1860*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990, p. 211.

linguistique en Éthiopie, 40 à 50 % d'une population totale de 50 millions d'habitants (10). La plupart des Oromo (55 à 60 %) sont aujourd'hui musulmans (sunnites) tandis que 30 à 35 % sont des chrétiens orthodoxes. De petites minorités (influentes par leur niveau d'instruction) appartiennent à l'Église protestante autochtone Mekane Yesus ou à des églises missionnaires.

Jusqu'aux années 60, les activités politiques des Oromo sont en fonction de réseaux sociaux fondés sur des liens de camaraderie, la religion ou l'instruction. Le mouvement nationaliste, dont les débuts datent de la fin des années 60, vit un certain nombre de groupes émerger sur la scène politique ; ils revendiquent aujourd'hui le droit de s'exprimer au nom des *Oromo*, droit qu'ils sont plusieurs à se disputer (11).

Au cours des deux dernières décennies, des millions d'Éthiopiens ont été déplacés, forcés de se réfugier dans des pays voisins ou éteints par la famine. D'autres ont à subir des expériences sociales mégalomanes (les « relocalisations » ou la « villagisation »). Des centaines de milliers de personnes appartenant aux jeunes générations ont dû s'enrôler dans l'armée, se battre et mourir dans la guerre civile entre différents mouvements armés et Mengistu Haïle Mariam.

Chez les Oromo, il n'y eut jamais de migrations forcées de l'importance de celles qui ont lieu sous le régime de Mengistu. Cela a des conséquences sur les revendications et la conscience politiques (12). Ce n'est pas un hasard si les bastions de toutes les organisations qui affirment représenter les Oromo se trouvent dans les pays voisins, parmi les réfugiés ou chez d'anciens soldats de l'armée éthiopienne.

Le Front de libération oromo

Le FLO, issu du mouvement des étudiants éthiopiens, est fondé en 1974, à Addis-Abéba, par des intellectuels et des membres de la moyenne bourgeoisie urbaine. Cette branche du nationalisme oromo dispose dans les premières années du régime militaire d'un autre moyen d'expression dans l'un des partis existants : Lutte révolutionnaire des Éthiopiens opprimés — RSOE/ECCAT. Dans sa

(10) Les chiffres n'ont jamais pu être établis avec précision. Pour des estimations récentes, voir H. Lewis, *art. cit.*, p. 61.

(11) Pour l'histoire de ces mouvements, voir J. Markakis, *National and Class Conflict in the Horn of Africa*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987, *passim*. Pour un point de vue militant, voir Gadaa Melbaa,

Oromia — An Introduction, Khartoum, 1988, *passim*.

(12) Au sujet de l'évolution chez les réfugiés, voir T. Zitelmann, *Die Konstruktion kollektiver Identität im Prozess der Flüchtlingsbewegungen am Horn von Afrika — Das Beispiel der « saba oromoo »* (Nation des Oromo), Berlin, Das Arabische Buch, 1993 (à paraître).

propagande, le FLO souligne la nature « coloniale » du problème oromo et réclame une « Oromya » indépendante.

Le FLO dispose au Soudan, de 1977-1978 à 1991, d'une base arrière. L'organisation est interdite en Somalie de 1982 à 1988. Ses bases en Éthiopie se trouvent au Wollega occidental et sur les hauts plateaux du Balé et du Harar. Au printemps de l'année 1991, le FLO compte environ 10 000 combattants.

Le Front islamique de libération de l'Oromya

Le FILO, fondé en 1986, est tributaire de la personnalité de son leader, Cheik Jaaraa (Abdulkarim Mohammed Ibrahim). Il est d'abord membre du Front de libération de l'ouest somalien (1960-1969), puis est emprisonné en Somalie (1969-1975) lorsque Mogadiscio cesse de soutenir ce mouvement. Après sa libération, il dirige l'aile militaire du FLO dans les monts Garamulata. En 1978, cependant, a lieu la scission avec la tendance ECCAT du FLO. Cheik Jaaraa poursuit dans le Harar une lutte armée autonome et adopte en 1986 une référence islamique (13).

Cela ne correspond peut-être au début qu'à une tentative d'obtenir un soutien auprès de l'« internationalisme islamique » et d'influents personnalités musulmanes. La conception qu'a Cheik Jaaraa de l'« Oromya » lui permet d'englober sa population chrétienne, excepté dans le cas de l'Oromo oriental. Dans sa vision de l'histoire, les traditions oromo et l'islam se mêlent dans des rapports putatifs entre le système gadaa des Oromo et l'islam (14). Un programme islamique plus classique (il contient l'idée d'un « État islamique ») est discuté pendant la seconde moitié de l'année 1992. Néanmoins, le message du FILO sur la question nationale et religieuse est ambigu. Une cassette vidéo de septembre 1991 montre « Cheik Jaaraa Abbaa Gadaa » en train d'entretenir un grand nombre d'éminents « manguddo » (aînés) venus de tout le pays. Elle inclut une longue séquence où des chrétiens et des musulmans dînent ensemble. L'idée de « partager la viande » afin de franchir les frontières symboliques entre les communautés religieuses a toujours été un message tacite du nationalisme oromo.

Selon des estimations, les combattants du FILO passent de 2 000, l'été 1991, à 10 ou 15 000.

(13) C'est seulement en 1992 que l'organisation commence à utiliser des symboles islamiques, telle l'expression « bismillahi » sur l'en-tête des lettres et des communiqués de presse.

(14) Cette analyse est fondée sur une cassette de propagande de Cheikh Jaaraa et qui est en circulation depuis 1982 environ.

La Direction populaire oromo et le Front de libération oromo-abbo

La DPOU et le FLOA sont issus du FLSA (Front de libération somali-abbo) — aujourd'hui disparu — fondé en 1975 par le gouvernement somalien chez les Oromo du Harar, du Balé et du Sidamo (la région revendiquée sous le nom de Somalie occidentale). La direction du FLSA tente de décrocher le monopole de la représentation des Oromo réfugiés en Somalie, mais elle n'y réussit finalement pas. En juin 1991, l'ancienne direction du FLSA crée la DPOU et le FLOA.

La DPOU, sous la direction de son vieux leader Waaqoo Gutuun a ses racines dans le soulèvement du Balé (1963-1970). Mohammed Siraj, l'un des fondateurs de la DPOU, coopère en 1976-1977 avec la faction, alors encore légale, ECCAT du FLO, et tente de négocier l'autonomie de zones rurales situées dans le Balé. Les liens du sang et l'attachement à sa région demeurent prépondérants pour la DPOU et le FLOA, mais le sentiment d'« être oromo », plutôt que « somali-abbo » se développe aussi dans l'exode.

L'Organisation populaire démocratique oromo

La création de l'OPDO, en mars 1990, par le FPLT fait partie d'une stratégie visant à présenter le FPDRE/FPLT au niveau interne et international comme une alternative au régime de Mengistu. Cette organisation recrute parmi les prisonniers de guerre oromo. Un petit groupe d'intellectuels exilés, certains anciens membres du FLO, adhère à l'OPDO au cours de l'été 1991. L'OPDO mobilise comme le FLO contre la « domination des colons amharas » ; elle souligne également le contenu de « classe » de la domination et ne remet jamais en cause l'unité de l'Éthiopie.

Chez les Oromo, ces dernières années, de nombreux jeunes gens sont enrôlés de force, d'autres rejoignant l'armée de leur propre gré, espérant une ascension sociale. Une organisation comme l'OPDO dispose donc de moyens pour éveiller et exprimer la conscience politique.

A leurs débuts, le FLO et le FPLT comptent relativement peu de membres. Les deux organisations reçoivent en 1977-1978 la permission de la Sécurité soudanaise d'opérer dans des zones frontalières de l'Éthiopie. Le FLO commence seulement en 1982-1983 à lancer de petites attaques dans le Wollegga occidental. Le fait que le FLO n'ait pas réussi à mobiliser les paysans du Wollegga autant qu'il était envisagé à l'origine suscite un débat. On peut en fait se demander si « l'Oromya » n'est pas une notion trop abs-

traite pour qu'elle puisse constituer l'objectif d'un combat (15). Cela demande de la part du FLO un colossal effort de formation pour faire passer chez ses combattants cette idée, avec les connaissances géographiques, historiques et sociales qu'elle exige. En fait, l'« éducation » est devenu pour le FLO le principe de conscientisation-clé. Actuellement, le recours par le FPDRE/FPLT à la « rééducation » des partisans du FLO ne devrait donc pas surprendre.

On peut également remettre en cause l'idée généralement admise que c'est la paysannerie qui fournit aux fronts leur noyau stable de combattants. On a déjà observé que le FPLT pouvait faire un grand usage des travailleurs migrants (16). C'était aussi le cas du FLO, quoique à un moindre degré. A l'origine de l'exode qui fait en 1976 de travailleurs migrants des réfugiés, on trouve l'introduction de la conscription dans les milices éthiopiennes exigée par la guerre en Érythrée (17). Les deux organisations exploitaient cette situation grâce à leur campagne d'agitation « nationale ».

Si la formation constitue pour le FLO le moyen d'organiser un noyau de militants, elle occupe une place moindre dans les autres organisations. Le FILO est trop petit, il ne possède pas de sources de revenus extérieurs, et est trop centré sur son leader. Pour le FILO, la cassette audio et, récemment, la cassette vidéo deviennent des supports de propagande. Liée de trop près aux intérêts du FPDRE et du FPLT, l'OPDO ne peut se forger une identité autonome. Le FLSA se livre à des expériences d'alphabétisation auprès de réfugiés en Somalie, mais lorsque quelques jeunes entreprennent, durant les années 80, de concevoir un plus grand nombre de documents, on les en décourage. Toutes les organisations tombent d'accord pour dire que la langue oromo doit être rédigée en caractères latins, mais seul le FLO publie régulièrement des textes.

Les radios régionales jouent un certain rôle dans l'agitation des Oromo. Durant le début des années 60, la Somalie commence avec une émission en langue oromo. A part le programme du gouvernement éthiopien en langue oromo, en 1990, diffusent aussi des émissions le FLO (depuis 1988, à partir du Soudan), l'OPDO (par l'entremise du FPLT), l'Alliance populaire démocratique (pan-éthiopienne (depuis Khartoum). Une des toutes premières décisions

(15) Gebru Tereke, « Continuity and Discontinuity in Peasant Mobilization: The Case of Bale and Tigray », M. Ottaway (ed.), *The Political Economy of Ethiopia*, New York/London, Praeger, 1990, p. 152.

(16) Gebru Tereke, *op. cit.*, p. 148.

(17) Les travailleurs migrants du Tigré formaient au milieu des années 70 le premier noyau visible de « réfugiés éthiopiens non érythréens » au Soudan (« *Non-Eritrean Refu-*

gees in the Sudan », UNHCR headquarters, Khartoum, 17 avril 1976, dactylogr.). D'autres travailleurs migrants, mais en bien moins grand nombre, furent organisés par le FLO (T. Zitelman, « Politisches Gemeinschaftshandeln, bewaffnete Gewalt. soziale Mythen: die Oromo Liberation Front (OLF) in Äthiopien », T. Scheffler (ed.), *Ethnizität und Gewalt*, Hamburg, Deutsches Orient-Institut, 1991, p. 255).

(en juin 1991) du nouveau gouvernement au pouvoir à Addis-Abéba, est de diffuser des journaux télévisés dans la langue oromo.

L'évolution des événements

Au moment de la prise de pouvoir en mai-juin 1991, les différents fronts ne sont pas d'accord sur la question de la future unité territoriale. Réclamer une « Oromya » indépendante fait partie intégrante de l'appel du FLO à la mobilisation nationale des Oromo. Il s'agit déjà d'un élément d'une vive controverse en cours avec le FPLT. Un porte-parole de ce mouvement réaffirme en juin 1991 que les Oromo ne peuvent accéder à l'indépendance car ils ne sont pas un « peuple colonisé ».

En dépit de divergences, les principaux acteurs sont d'accord pour appeler, début juillet, à une « Conférence nationale », invitant un certain nombre d'organisations qui, pour des motifs plus ou moins obscurs, peuvent revendiquer le droit de « représenter » un peuple ou une catégorie sociale, comme les travailleurs ou les professeurs d'université. La Conférence nationale se met d'accord sur une « charte nationale » qui souligne le droit de chaque peuple à gérer ses propres affaires dans les limites d'un territoire déterminé et à participer au gouvernement central sur la base d'une représentation équitable. Cette charte contient aussi une disposition prévoyant l'indépendance totale au cas où les droits définis plus hauts ne sont pas respectés. Pour le FLO, cela comporte la reconnaissance de la revendication de l'indépendance nationale de l'« Oromya » (18). Les représentants du FLO commencent à utiliser comme synonymes d'une part les expressions « administration locale et régionale » et, d'autre part, « foyer national aux frontières précises » et, en fin de compte, le « droit à l'autodétermination ». Les destructions éventuelles d'une guerre sur le territoire oromo sont considérés comme un danger certain et, pour définir la situation, on remplace le terme de « lutte armée » par celui de « guerre politique » (19).

En octobre 1991, le FPDRE et le FLO se mettent d'accord sur les frontières de la future « Oromya », dans le cadre d'un nouveau découpage administratif par région de l'Éthiopie (20). Le territoire ainsi défini est bien moins vaste que ce qui avait été exigé au nom de l'« Oromya ». Les régions les plus septentrionales (Wollo,

(18) Dr. Tadesse Ebba (FLO) dans son discours prononcé lors de la conférence annuelle de la Commission d'études oromo, Toronto, 3 août 1991.

(19) Oromo Liberation Front Central Committee, *Statement on the Current Situa-*

tion in Ethiopia, Finfinne (Addis-Abéba), février 1992, multigr.

(20) « Ethiopia : New Government, New Mao », *Africa Confidential*, vol. XXXII, n° 22, 1991, p. 7.

Raya/Azebo) sont désormais incluses dans les provinces de l'Amhara et du Tigré. Une partie du Wollega occidental passe dans une entité administrative du nom de « Beni Shangul ». Dans le Sidamo, le Balé et le Harar, la zone allouée aux Oromo est plus réduite que ce qui avait été réclamé auparavant. Pour tenter de s'adapter à des positions pan-éthiopiennes, le comité central du FLO souligne en février 1992 « l'intangibilité » des relations entre les Oromo et les autres nationalités éthiopiennes.

Mais les relations entre le FLO et FPDRE/FPLT continuent de se détériorer. En avril 1992 a lieu le massacre de Bedeno, au cours duquel une unité du FLO tue dans un village du Harar 150 personnes, dont 95 Amharas et 35 Oromo. En raison d'une tension croissante et parce qu'ils soupçonnent le FPDRE/FPLT d'avoir commis des irrégularités au cours des élections locales, les représentants du FLO quittent le gouvernement en juin 1992.

Le FLO est accusé de spéculation sur les vivres et de cambriolages de banques, les soldats de FPDRE, de leur côté, étant accusés d'avoir violé des fillettes, de pillages, d'avoir allumé des incendies et torturé des membres du FLO. Des accords, signés sous les auspices de l'ambassadeur américain, prévoyant le retrait des forces ennemies dans des camps ne sont pas suivis d'effet. Ce sont peut-être moins les événements que la structure des organisations en présence qui en donne l'explication. Dès le début, l'alliance entre le FLO et le FPLT est fragile. Comme le FPLT, le FLO a toujours éprouvé des difficultés à accepter le pluralisme institutionnel. Toutefois, par contraste avec le FPLT, le FLO n'a jamais été capable d'imposer à d'autres sa conception de l'unité.

A l'automne 1992, Leenco Leeta, vice-président du FLO, proclame la validité historique de la thèse de la colonisation, tout en étant prêt à imaginer une « nouvelle Éthiopie » pour le futur (21). A ce moment-là, pour la deuxième fois, la majorité de la direction du FLO se trouve déjà en exil.

Alliances et conflits au sein des principales organisations nationalistes

Sans le soutien initial du FPDRE/FPLT, qui vise à affaiblir le FLO, des organisations comme le FILO, la DPOU et le FLOA, n'auraient pas pu faire leur apparition sur la scène nationale dès l'été 1991 (22). Toutefois, les directions du FLO, du FILO et de l'ancien FLSA signent un accord de coopération en juin 1991, à

(21) Communication orale à l'auteur, octobre 1992.

(22) *Africa Confidential*, vol. XXXIII, n° 9, 1992, p. 7.

Khartoum. Cet accord s'élargit grâce à un second accord incluant l'OPDO en juillet 1991.

En août 1991, des conflits armés entre partisans du FLO et du FILO débutent dans les alentours des villes de Harar et Dirédawa. Dans le même temps, le FLO est expulsé du Wollega occidental par l'OPDO. Le FPDRE/FPLT tente depuis la fin de 1991, par des attaques de plus en plus systématiques, de réduire l'influence du FILO, mouvement qu'ils avaient auparavant encouragé. En juin 1992, les principales organisations oromo, à l'exception de l'OPDO, cessent de coopérer avec le FPDRE/FPLT. Un nouvel accord de coopération entre le FLO, le FILO, le FLOA et la DPOU est signé en septembre mais à ce moment-là, les forces militaires restantes s'étaient déjà retirées dans des régions reculées du Balé et du Harar.

Par contraste avec les autres organisations, l'OPDO dispose désormais de l'appareil d'État pour augmenter son audience. L'OPDO pourrait devenir la solution pour les Oromo influencés par le nationalisme culturel, mais qui ne se départissent d'un certain pragmatisme dans leurs rapports avec les structures du pouvoir.

Modèles de pouvoir symbolique

S'il est possible de discuter le degré et les spécificités régionales du statut de défavorisé des Oromo, il est sûr que la majorité d'entre eux en ont souffert. Les conflits autour de la propriété foncière, de la participation aux affaires publiques et des formes d'affirmation culturelle se poursuivent.

Après l'intégration des Oromo à l'empire, de vastes territoires subissent le joug du système *neftagnia-gabbar*. Ces colons chrétiens armés de fusils (en amharique : *neftagnia*) et ayant leurs origines dans le Nord du pays (Amhara, Tigré, quelques Oromo venus du Shawa) obtiennent un tiers des terres et le droit d'extorquer des services auprès des paysans dépendants locaux (*gabbar*). Chez les Oromo, une classe intermédiaire de « *balabbat* » (23) apparaît. Ils contrôlent également jusqu'à un tiers des terres en contrepartie de services administratifs rendus au gouvernement central. Le système *neftagnia-gabbar* est aboli au cours de l'occupation italienne (1935-1941), mais il est rétabli avec le retour de l'empereur Haïlé Sélassié. Certaines régions, comme le Shawa et le Wollega, ne sont pas autant affectées que l'Arssi, le Balé, le Sidamo et le Harar. Sous le régime de Mengistu, les conflits entre colons et populations

(23) D. Crummey « State and Society 19 th Century Ethiopia » in D. Crummey and C. Steward *Modes of Production in Africa*

the Precolonial Era, Londres/Beverly Hills, Sage Publ., 1981, p. 236.

autochtones autour de la propriété foncière se font autour de la distinction entre public et privé. Le FLOA et la DPOU peuvent traduire leur histoire en fonction de l'héritage légué par la lutte pour la terre et les responsabilités des « balabbat ».

Jusque dans les années 60, des soulèvements locaux ont lieu contre le système nefagnia-gabbar, comme celui du Balé (1963-1970). Ce dernier débute, en partie, comme un conflit entre les paysans arsis et les pasteurs gudji et borana oromo autour de la question de la terre. Lorsque les administrateurs amhara choisissent le camp des Guji et des Borana, les Arsi invoquent le principe que « la terre appartient aux Oromo et les Amhara ne peuvent leur demander de la quitter » (24). En outre, lorsque la paix est rétablie au Balé en 1970, des Oromo du Nord sont envoyés au Sud comme administrateurs comme mesure d'apaisement car ils partagent la même identité « oromo » (25).

Jusqu'en 1976, le réseau des militants de l'ECCAT/FLO espèrent que la réforme agraire de 1975 résoudra la question de la propriété foncière en faveur des « gabbar » et au détriment des « nefagnia » et « balabbat », en tant que classe de propriétaires fonciers. L'ensemble du débat autour de la nature coloniale du problème oromo — ce qui donnerait aux Oromo le droit à l'indépendance — ou de sa nature féodale — c'est-à-dire un trait distinctif du développement général des structures de classe dans le monde rural, en Éthiopie — est lié aux interprétations idéologiques de la propriété foncière et du développement des classes.

Pour le FLO, la définition d'une nation avec plein droit à l'auto-détermination a longtemps fait du « territoire propre » (*biyya kop'atti*) l'élément essentiel. L'aspect pratique de cette définition devient crucial pour le développement, depuis l'été 91, de plusieurs organisations régionales oromo liées à une « organisation mère » (la nation Guji, le Mouvement démocratique jarso, le Front démocratique sodo & jidda). La question foncière est également liée au problème du tracé des frontières entre la nation oromo et ses voisines. La redivision de l'Éthiopie en territoires autonomes sur la base de « nations » et de « nationalités » risque de donner lieu à des conflits locaux autour des terres arables et pastorales une connotation « nationale ».

Le « balabbat » oromo occupe une position à la Janus entre les communautés rurales et l'État central. Son statut découle de sa situation dans le système foncier, son pouvoir est local. Face à l'extension des institutions de l'État central et au besoin de cadres possédant une instruction conventionnelle, apparaît une nouvelle classe qui commence à obtenir ses revenus du secteur public. L'emploi,

(24) Gadaa Melbaa, *op. cit.*, 1988, p. 126

London, Jonathan Friedmann, 1975, pp. 217 et suiv.

(25) Voir P. Gilkes, *The Dying Lion — Feudalism and Modernization in Ethiopia*,

les ressources et les sources du pouvoir que fournit l'État deviennent également un but dans les stratégies tant micro que macro-nationales (26). Sous le régime de Mengistu Haïle Mariam, cela alimente la confrontation entre le (micro-)nationalisme (Tigré, Oromo) et le (macro-)socialisme éthiopien.

Le réseau de l'ECCAT/FLO traduit les intérêts sectoriels de la strate salariée dans le secteur public. Ce sont des gens qui participent, jusqu'à un certain point, à un système en raison de leur niveau d'éducation. Leurs intérêts ne se limitent pas à ceux d'une région comme ceux du propriétaire foncier balabbat et des communautés que le balabbat représente. Chez les Oromo, les directions de l'OPDO et du FLO représentent diverses sections de ce groupe social. Durant l'été 1991, l'OPDO commence à critiquer le comportement du FLO lorsque celui-ci fait appel aux cadres oromo (administration, parti, armée) de l'ancien régime reconvertis nationalistes oromo. Le problème crucial consiste en ce que le FLO et l'OPDO recherchent tous deux le soutien des mêmes couches sociales.

Chez les Oromo, le FILO incarne un héritage spécifique, celui de régions musulmanes, où les couches instruites avaient encore moins de chances de trouver un emploi dans le secteur public que les Oromo venant d'une région chrétienne. La répartition des écoles secondaires à travers le pays traduit un parti pris défavorable envers les musulmans. Comme beaucoup d'Oromo musulmans du Sud, Cheikh Jaaraa (un enseignant) se rendit en Somalie à la fin des années 60 pour contourner cet obstacle (27). Dans un exposé sur l'histoire oromo, Cheikh Jaaraa souligna l'importance du court règne de l'empereur Lij Yasu (1913-1916) qui se convertit à l'islam et tenta de fonder son pouvoir sur une alliance avec les dirigeants du Sud (28). Depuis cette époque, de nombreux Oromo musulmans pensent que l'« éducation » est devenue le domaine réservé des chrétiens pour que les musulmans ne contestent pas leur domination. Si le FILO possède un modèle autochtone de participation politique, alors c'est du paradigme de Lij-Yasu qu'il s'agit.

Dans son analyse de la petite-bourgeoisie éthiopienne, R. Grey souligne l'importance des petits entrepreneurs individuels (29). Le secteur privé, notamment le commerce et d'autres petites entreprises, a toujours été le domaine réservé des musulmans. Depuis l'effondrement du système socialiste, l'économie libérale est offi-

(26) R. Grey, « The Petite-Bourgeoisie in the Ethiopian Revolution », in I.L. Markowitz, *Studies in Power and Class in Africa*, New York/Oxford, Oxford University Press, 1987, p. 120.

(27) Dans une cassette vidéo qui circule depuis septembre 1991, Cheikh Jaaraa parle

d'environ 6 000 Oromo à Mogadiscio à la fin des années 60.

(28) Cette analyse est basée sur l'analyse de cassettes de propagande en circulation dès 1982.

(29) R. Grey, *op. cit.*, 1987, p. 120.

ciellement prônée. Bien qu'il soit hautement improbable que cela affecte la domination du secteur public, le secteur privé se voit attribuer un nouvel espace et les gens y travaillant un meilleur statut (30).

Les régions les plus importantes du point de vue de la production de café, de qat, légumes, céréales et viande sont en territoire oromo (Harar, Balé, Sidamo, Arsi, Ilubabor, Wollega). L'incitation à produire sans que le secteur public en profite sera grande. Le contrôle du commerce local peut également constituer le moyen de mener une guerre commerciale. Se joindre ou s'allier à ceux qui assurent la sécurité du commerce peut constituer une tactique pour les paysans et les négociants. Toutes les organisations oromo ont essayé de prendre pied dans les principales régions productrices de cultures commerciales et de bétail et de contrôler les grands axes commerciaux menant à Djibouti, en Somalie, au Kenya ou au Soudan.

La culture et le pouvoir symbolique

L'occupation par Ménélik de ce qui est désormais le sud de l'Éthiopie comporte sur le plan idéologique une « mission civilisatrice » (31) liée à l'expansion de la langue et de la culture amhara, ainsi que de l'Église orthodoxe éthiopienne. Les stéréotypes utilisés par les Amhara pour décrire les Galla-Oromo comme des êtres primitifs, arriérés et inférieurs sont nombreux. Les colons représentent la « civilisation » (siltane) pour les paysans et les pasteurs oromo (32). Les couches instruites doivent également s'adapter à la version modernisée de la « siltane » afin de devenir une sorte d'« Amhara sociologique » (33). La sécurité du statut dépend de plus en plus de l'amaharisation. Cependant, dans le cas du Tigré comme dans celui de l'Oromya, les stratégies dénonçant la domination culturelle des Amhara, y compris le statut de l'amharique comme « langue officielle », deviennent un facteur prédominant dans le développement du pouvoir symbolique. Dans le cas oromo, on souligne également l'importance de la « culture oromo » (aadaa oromoo).

La dimension symbolique du nationalisme oromo, comme adaptation à la modernité et comme moyen de marquer les différences, joue de nos jours au travers de l'affirmation essentialiste que les

(30) Une organisation particulariste comme l'Union Tigri-Worji, issue de réseaux de commerçants musulmans oromo urbanisés correspond à cette description.

(31) A. Tekle, « Conditions of Peace in the Horn of Africa. The Need for Spatial and Political Reorganization in Ethiopia », *Journal of North-East African Studies*, vol. XII, n° 2-3, 1990, p. 148.

(32) Voir P. Baxter, « The Problem of the Oromo or the Problem for the Oromo », I.M. Lewis (ed.), *Nationalism and Self-Determination in the Horn of Africa*, London, Ithaca Press, 1983, pp. 138 et suiv.

(33) Voir P. Salole, « Who're the Shoans ? », *Horn of Africa*, vol. II, n° 3, 1979, pp. 20-29.

Oromo possèdent une « culture ». La notion de « culture oromo » (aadaa oromoo) oscille entre un discours non normatif sur la « culture » (« nous aussi avons une culture ») et des rapports de contrôle social (pratiques normatives) ordonnant les activités locales (« d'après l'aadaa, les gens doivent se comporter de telle et telle façon ») (34).

Dans le Wollega, il existait une sorte de nationalisme culturel oromo institutionnalisé dans l'Église protestante Mekane Yesus (35). Quand, depuis 1978, l'ECCAT/FLO met au point un projet politique et social distinctif chez les réfugiés au Soudan, afin de créer un noyau de militants, ce nationalisme culturel et cette méthode des protestants du Wollega pour édifier une communauté figuraient en bonne place. Sur cette base, le FLO mit au point un projet éducatif autour d'idées et de programmes, agrémenté d'éléments idéalisés sur le passé égalitaire des Oromo pendant la domination du système gadaa.

En 1992, le FILO commence à qualifier le FLO de « bente » (adeptes de l'Église de la Pentecôte), voulant dire par là que le FLO ne respecte pas l'autorité des aînés, au profit des jeunes gens, un phénomène souvent avancé pour expliquer le succès des activités missionnaires des Églises pentecôtistes dans le sud de l'Éthiopie (36). Le FILO aborde ici la contradiction entre d'une part, une culture nationaliste et centraliste, et d'autre part, les rapports de contrôle social au niveau local.

En outre, le discours sur la culture est lié de manière complexe à la violence instrumentale. Quand les nationalistes oromo situés au centre évoquent l'« aadaa oromoo », ils ne peuvent pas vraiment contrôler ce que cela veut dire au niveau local. Cette notion peut évoquer des rapports sociaux et de conflits.

Dès que des organisations politiques mettent au point et utilisent consciemment un idiome idéalisateur et passiviste, c'est-à-dire un système symbolique visant à mobiliser des adhérents « comme si » un ordre social disparu (dans le cas des Oromo, le système gadaa) pouvait être utilisé comme modèle pour un futur ordre social, elles fonctionnent, dans le sens sorélien, à l'aide des mythes. Une « tradition guerrière », associée au système gadaa, peut avoir contribué au fonctionnement de ce système mais l'évoquer dans des projets politiques d'aujourd'hui peut être également très dangereux.

(34) Pour une description de l'« aadaa » (la coutume, la tradition) et de l'« aadaa oromoo » (la culture oromo) dans le contexte de la mobilisation nationaliste, voir T. Zitelmann, *art. cit.*, 1991, p. 21.

(35) Voir Mekuria Bulcha, « Chekered Contributions to Oromo Literacy : the Writings of Onesimos Nasib and the Advent of Modern Education in Oromoland », *Procee-*

dings of the Conference of the Oromo Nation, held at York University in Toronto, Canada, 4-5 August 1990, n. p., 1991, multigr., pp. 51-69.

(36) Voir J. van de Loo, *Guji Oromo Culture in Southern Ethiopia — Religious Capabilities in Rituals and Songs*, Berlin, Reimer Verlag, 1991, pp. 292 et suiv.

Le FPDRE/FPLT a clairement indiqué que la « libération nationale » signifie pour lui le contrôle du pays à travers des organisations « ethniques » sœurs : « il existe de nombreux groupes, mais seulement un parti » (37). On peut observer l'émergence d'un mélange populiste du vieux système impérial du balabbat, d'un zeste d'« indirect rule » cher à Lord Lugard et de « sur le nationalisme » du camarade Staline. Il est difficilement concevable qu'il s'agisse d'une solution durable. Cependant, à l'heure actuelle, la vie politique nationale des Oromo se dirige probablement vers une extension du champ d'application du pouvoir symbolique.

Les cinq organisations qui déclarent représenter les Oromo au sein du Conseil représentatif éthiopien montrent un modèle type de rapports. Le discours « national » chez les Oromo a été depuis marqué par les divers parcours sociaux, régionaux et religieux de ces militants. En tentant de représenter les Oromo, ils combinent différents types d'organisations sociales liés aux réseaux des dirigeants, avec un noyau de militants et des appels à l'ensemble du peuple. Le discours sur l'« adaa oromoo », en tant qu'affirmation de soi contre l'hégémonie du nord (Amhara/Tigré) et tentative d'établir un pouvoir symbolique dans la lutte pour la représentation, traduit dans le même temps une féroce rivalité entre organisations.

Il faut ajouter que le contexte des activités politiques a, chez les Oromo, changé considérablement au cours de la dernière décennie. Le FLO réussit en 1977-1979 à se libérer de la tutelle somalienne pour utiliser, ainsi que d'autres mouvements d'opposition éthiopiens, le Soudan comme allié. La direction du FLO le voyait alors comme un pays n'ayant aucune visée territoriale sur ces voisins. Toutefois, le Front national islamique est depuis devenu un élément idéologiquement et économiquement intéressé par la question oromo. Dans la pratique, les organisations laïques érythréennes et éthiopiennes établies au Soudan, y compris le FLO et le FPLT, n'ont jamais éprouvé de difficultés à entrer en contact avec les fondamentalistes islamiques, mais leurs objectifs stratégiques sont certainement différents. Un facteur supplémentaire est que le centre nerveux du mouvement oromo en exil est passé du Moyen-Orient et l'Europe de l'ouest en Amérique du nord (États-Unis et Canada), à la suite du départ des réfugiés depuis 1980. En particulier, l'avenir du FLO dépendra de la manière dont la nouvelle direction en exil représentera les Oromo aux États-Unis.

Thomas Zitelmann
Institut d'Histoire allemande
Université de Tel-Aviv

(37) *Africa Confidential*, vol. XXXIV, n° 1, 1993, p. 4.