



**HAL**  
open science

## “Peurs” et pratiques répressives : Mobilisations musulmanes et pouvoir éthiopien (2011-2014)

Jean-Nicolas Bach

### ► To cite this version:

Jean-Nicolas Bach. “Peurs” et pratiques répressives : Mobilisations musulmanes et pouvoir éthiopien (2011-2014). *EchoGéo*, 2015, *Glocal Ethiopia*, 31, 10.4000/echogeo.14119 . halshs-02571277

**HAL Id: halshs-02571277**

**<https://shs.hal.science/halshs-02571277>**

Submitted on 12 May 2020

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

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

Jean-Nicolas Bach

## « Peurs » et pratiques répressives : mobilisations musulmanes et pouvoir éthiopien (2011-2014)

---

### Avertissement

Le contenu de ce site relève de la législation française sur la propriété intellectuelle et est la propriété exclusive de l'éditeur.

Les œuvres figurant sur ce site peuvent être consultées et reproduites sur un support papier ou numérique sous réserve qu'elles soient strictement réservées à un usage soit personnel, soit scientifique ou pédagogique excluant toute exploitation commerciale. La reproduction devra obligatoirement mentionner l'éditeur, le nom de la revue, l'auteur et la référence du document.

Toute autre reproduction est interdite sauf accord préalable de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France.

**revues.org**

Revues.org est un portail de revues en sciences humaines et sociales développé par le Cléo, Centre pour l'édition électronique ouverte (CNRS, EHESS, UP, UAPV).

---

### Référence électronique

Jean-Nicolas Bach, « « Peurs » et pratiques répressives : mobilisations musulmanes et pouvoir éthiopien (2011-2014) », *EchoGéo* [En ligne], 31 | 2015, mis en ligne le 10 avril 2015, consulté le 11 mai 2015. URL : <http://echogeo.revues.org/14119> ; DOI : 10.4000/echogeo.14119

Éditeur : Pôle de recherche pour l'organisation et la diffusion de l'information géographique (CNRS UMR 8586)

<http://echogeo.revues.org>

<http://www.revues.org>

Document accessible en ligne sur :

<http://echogeo.revues.org/14119>

Document généré automatiquement le 11 mai 2015.

© Tous droits réservés

Jean-Nicolas Bach

## « Peurs » et pratiques répressives : mobilisations musulmanes et pouvoir éthiopien (2011-2014)

### Introduction

- 1 La vie politique éthiopienne semble frappée depuis 2011 par ce qui fut baptisé (sans doute à la hâte) les « printemps arabes<sup>1</sup> ». De fortes tensions sont en effet apparues entre un gouvernement tout à coup ouvertement intrusif dans les affaires musulmanes d'une part, et des musulmans « renégociant leur marginalité<sup>2</sup> » au sein de l'État d'autre part. Ceux-ci ont depuis manifesté à de nombreuses reprises leur mécontentement au cours de rassemblements publics d'importance inédite depuis l'instauration du régime du Front Démocratique Révolutionnaire du Peuple Éthiopien (FDRPE) en 1991 (Abbink, 2014). Inédite en effet pour ce régime laïc qui a prôné la tolérance religieuse et reconnu constitutionnellement la séparation des Églises et de l'État en 1995. Mais à travers ces événements récents, cet article examine les tensions politico-religieuses des dernières années au croisement de ces influences conjoncturelles et de la longue durée (la formation de l'État éthiopien et ses historiographies) afin de répondre à la question suivante : que nous enseignent ces événements récents sur les modes de gouvernement du FDRPE ?
- 2 Répondre à cette interrogation nécessite l'articulation de différents niveaux d'analyse, depuis les multiples influences exogènes jusqu'aux échelles locales du politique. Les influences extérieures ne relèvent pas seulement des « printemps arabes » mais également d'une menace terroriste croissante dans la Corne de l'Afrique depuis les années 1990. Quant aux échelles infra-étatiques, elles renverront ici aux implications politiques locales de cette menace, elles-mêmes à saisir dans un contexte sociohistorique particulier. Ce numéro d'*Echogéo* a été pensé autour de l'idée de « glocal », c'est-à-dire de l'influence mutuelle entre ces dimensions exogènes et endogènes. Dès la décennie 1990, de nombreuses études ont en effet montré comment la globalisation restait marquée par les contextes locaux spécifiques<sup>3</sup>. En Éthiopie aussi les influences (matérielles et symboliques) forgeant les pratiques du pouvoir et les mobilisations sont multiples, mouvantes et protéiformes, allant du local (le FDRPE promeut un islam qu'il qualifie de « local » ou « traditionnel ») au global (lutte contre le terrorisme, salafisme assimilé au « radicalisme » étranger), en passant par le national (régime autoritaire et État développementaliste éthiopien), ou le transnational (mouvements armés).
- 3 Quelles que soient les échelles, il faut également interroger les enjeux politiques dissimulés dans ces catégories usitées par le pouvoir – telle que l'opposition entre un soi-disant islam « radical » et un islam « tolérant ». Il s'agit plus précisément de la perception des menaces par le FDRPE, pour lequel l'islam « radical » est synonyme de « terrorisme », de « wahhabisme », ou de « salafisme », tous assimilés à l'« étranger » (Feyissa & Lawrence, 2014). L'idée de menace ne peut donc se limiter à une dimension qui paraîtrait objective (les attentats par exemple). Or, pour saisir les logiques à travers lesquelles ces représentations sont constamment reconstruites et usitées, il faut impérativement donner à ces jeux d'échelles conjoncturels complexes une perspective de long terme.
- 4 Ce temps long est celui de la formation d'un État éthiopien moderne, profondément marqué par son rapport à la « chrétienté » (Erlich, 2010, p. 11). Haggai Erlich a décrit le rapport entre l'islam et « l'État éthiopien chrétien » comme marqué par l'ambivalence héritée d'une historiographie problématique : cette histoire est celle, d'un côté, de la confiance et de la tolérance dues à l'accueil des réfugiés envoyés par le prophète Mohamed auprès du roi (*najashi*) éthiopien chrétien au VI<sup>e</sup> siècle et, de l'autre, celle d'une méfiance voire d'une « diabolisation de l'islam » découlant de la mémoire de la destruction du royaume chrétien par l'Imam Ahmed Gragn au XVI<sup>e</sup> siècle, ce que l'auteur qualifie de « dichotomous conceptual

mutuality » (Erllich 2010, chap. 1 et 2). C'est bien l'ambivalence de cette mémoire, de ce rapport religieux à l'État qui, après l'apaisement politico-religieux du régime laïc instauré par le FDRPE, a récemment refait surface. Car en dépit des changements de régime, ces mémoires en tension demeurent, tout comme les cadres de pensée et les pratiques qui y sont associés. Le temps de l'islam et de son rapport à l'État éthiopien n'est donc pas linéaire mais « enchâssé »<sup>4</sup>, alimenté à la fois par l'histoire longue et l'histoire immédiate. Ces temporalités multiples et enchevêtrées doivent être articulées aux échelles d'analyse mentionnées plus haut pour tenter de comprendre les tensions récentes entre islam et politique en Éthiopie.

5 Cet article n'a nullement vocation à apporter une connaissance renouvelée sur l'histoire de l'islam en Éthiopie. Nous renverrons en ce domaine à quelques travaux faisant autorité<sup>5</sup>. Nous ne prétendons pas non plus à l'exhaustivité dans l'espace qui nous est imparti ici. Il s'agit ici, plutôt, de s'interroger sur les pratiques concrètes du pouvoir, reflets d'enchâssements temporels et scalaires complexes. En effet, cette contribution propose une explication des violences physiques et discursives récentes du FDRPE à l'égard des musulmans à partir du point d'articulation entre les permanences historiographiques (le rapport ambivalent de l'État éthiopien chrétien à l'islam) et les ambitions politiques pragmatiques du FDRPE (État développementaliste, volonté de contrôle quasi-totalisant de la société). Nous défendrons l'argument selon lequel la peur de l'islam « radical », sans doute réelle de la part du FDRPE, ne fait que se superposer et alimenter une autre peur des élites au pouvoir : celle d'une perte du pouvoir. Nous fonderons ici notre argument sur nos derniers séjours de recherche en 2014 (février, juin, novembre) au cours desquels nous avons pu nous entretenir avec de nombreux acteurs politiques ou académiques.

6 Exposer et interpréter les enchâssements du temps et des échelles n'est pas chose aisée. Nous n'optons donc pas ici pour une présentation chronologique qui pourrait laisser croire à un temps linéaire. Une première partie reviendra plutôt sur les tensions politico-religieuses croissantes entre ce que le FDRPE perçoit comme une « menace islamique » d'un côté et un « bon islam » de l'autre. Nous proposerons dans une seconde partie de replacer ces violences protéiformes dans une perspective de long terme d'une part (celle de la formation de l'État éthiopien et son rapport à l'Église orthodoxe et à l'islam) et conjoncturelle d'autre part (enjeux politiques et économiques contemporains). Nous pourrions ainsi croiser dans cette seconde partie les pratiques contemporaines du pouvoir à la permanence des débats historiographiques.

## Le FDRPE et la faveur du « bon » islam (1991-2014)

7 Fait marquant de ces dernières années, les questions religieuses en général<sup>6</sup> et de l'islam en particulier ont fait une entrée inédite sur la scène politique éthiopienne. Néanmoins, les tensions politico-religieuses n'ont cessé de croître durant les deux dernières décennies. Cette évolution s'explique notamment (mais pas seulement) par une méfiance croissante à l'égard de certains courants réformistes islamiques « importés », décrits comme Salafistes, ou Wahhabites<sup>7</sup>, même si l'islamisme au sens d'un islam politique (comme les Frères musulmans égyptiens ou Ennahda en Tunisie) semble encore très minoritaire en Éthiopie où les courants réformistes ne réclament nullement l'instauration d'un État islamique (Østebø, 2013). L'un des principaux enjeux politiques se situe ainsi dans le contrôle des instances représentatives des musulmans, intermédiaires entre les fidèles et l'État, à savoir les conseils islamiques institutionnalisés (*majlis*). C'est précisément les modes de sélection de ces représentants qui ont été l'objet de vives tensions ces dernières années à Addis-Abeba et dans certaines provinces.

### L'islam en Ethiopie après 1991 : libéralisation, politisation et montée des tensions

8 Après son arrivée au pouvoir en 1991, le FDRPE bénéficiait d'un accueil favorable de la part de la communauté musulmane. La liberté de culte, la séparation des Églises et de l'État et l'interdiction d'interférer dans les affaires de l'une et l'autre se trouvaient désormais garanties par la Constitution de 1995 en son article 11. Un nouveau cadre constitutionnel qui généraït chez les musulmans jusque-là marginalisés des attentes en termes de participation à la vie

politique et d'accès à l'administration (promesses de « démocratie » et d' « autonomie régionale », redistribution régionale du pouvoir) (Carmichael, 1996, p. 184). La question religieuse ne peut par conséquent être perçue de façon séparée des pratiques politiques et ce, dès la mise en forme du régime au début des années 1990.

9 La libéralisation annoncée semble d'ailleurs se réaliser avec l'arrivée au pouvoir du FDRPE. Les horaires de la fonction publique sont aménagés pour permettre aux pratiquants musulmans d'assister à la prière du vendredi et aux fêtes musulmanes. Les Tribunaux islamiques qui avaient vu le jour sous le règne d'Hailé Sélassié voient quant à eux leurs prérogatives renforcées. Les enseignements islamiques se développent, de même que les constructions de mosquées financées localement ou depuis l'étranger. Les sorties pour le pèlerinage du *hajj* augmentent substantiellement et la littérature religieuse en provenance de l'étranger ne fait plus l'objet de restrictions (Østebø, 2013 ; Abbink, 2011).

10 Ces mesures ont deux effets importants. Elles permettent tout d'abord de renforcer le soutien d'une large part des musulmans au nouveau régime dit « ethno-fédéral ». Un autre effet notable produit par ces initiatives institutionnelles concerne l'importante libéralisation des discours religieux islamiques, chrétiens, et pentecôtistes. La pratique des cultes étant désormais perçue comme un nouveau « droit démocratique », on assiste à la diffusion d'idées « réformistes » allant « des plus accommodantes aux plus radicales » (Abbink, 2011, p. 256). Deux tendances majeures, très prosélytes, se développent alors : la première (Salafisme, Tabligh) est fondée sur la nécessité d'un retour à un islam « pur » et sur une critique de l'islam traditionnellement soufi dominant en Éthiopie, jugé idolâtre et déviant des principes « originaux » de l'islam. La seconde tendance est quant à elle animée par les mouvements évangéliques/pentecôtistes critiques à l'égard de l'Église orthodoxe (Abbink 2011, p. 256).

11 Les craintes du FDRPE à l'égard de l'islam vont être alimentées dans les années 1990-2000 par un contexte local et international propice à la « peur de l'islam ». En février 1995, des incidents font au moins neuf morts et plus d'une centaine de blessés à la mosquée Al-Anwar dans la capitale (Abbink 1998, p. 118). Un événement qui s'agrège à la tentative d'assassinat (supposée soutenue par le régime de Khartoum) du président égyptien Hosni Moubarak lors de sa visite à Addis-Abeba en juin 1995 et à une série d'attentats perpétrés entre mai 1995 et avril 1996 dans le pays. Les ancrages étrangers supposés de ces mouvements hétéroclites (et plus ou moins violents) alimentent l'idée au sein du leadership éthiopien d'un danger fondamentaliste s'infiltrant dans le pays *via* une « cinquième colonne » (les musulmans éthiopiens) (Feyissa & Lawrence, 2014).

12 Parallèlement, la montée des polémiques intra- et interconfessionnelles pénètre la sphère publique et aurait pris une telle envergure qu'elle poserait désormais un véritable défi à l'État éthiopien (Abbink, 2011). Ces tensions religieuses peuvent être lues comme la remise en cause d'un État dont le cœur et les racines étaient jusque-là considérés comme chrétiens. Une crainte de la part des orthodoxes d'ailleurs attisée par les chiffres du dernier recensement de 2007, selon lequel les orthodoxes représenteraient 43,5 % de la population face à 33,9 % de musulmans et 18,6% de pentecôtistes (National Census, 2007, p. 96). La cohabitation demeure généralement pacifique, mais on est frappé par les constructions presque en vis-à-vis de nouveaux édifices religieux dans la capitale ou dans les autres villes du pays<sup>8</sup>. Les querelles ont d'ailleurs pu prendre des formes plus violentes, comme à l'occasion de processions passant à proximité d'édifices religieux. Mais les violences physiques demeurent sporadiques et ne semblent pas faire l'objet d'une coordination à l'échelle nationale.

13 Des incidents opposant des chrétiens (orthodoxes ou protestants) et des musulmans ont été enregistrés depuis le début des années 2000 : dans la capitale, à Harar et à Kemise en 2001, à Arrago et Alaba en 2005, à Gondar, Jimma et Beghi en 2006, à Wolenkomi en 2010 (Østebø, 2013). Les incidents de Jimma et de Beghi (dans le Wollega) en 2006 sont révélateurs du caractère inédit de ces événements. Une branche radicale de jeunes salafistes, nommée Takfir wal Hijra, critique à la fois à l'égard des salafistes plus anciens et des musulmans soufi, s'était implantée à Jimma afin d'y recruter au sein de la jeunesse locale<sup>9</sup>. Le Takfir aurait joué un rôle déterminant dans les incidents durant lesquels des églises et des mosquées ont été brûlées, faisant plusieurs morts en 2006, au nom de l'instauration de la « loi islamique » (Abbink, 2011,

p. 265). Le mouvement atteint un autre degré de politisation lorsque ses membres refusent de se munir de cartes d'identité et de verser leurs taxes. Le gouvernement d'Addis-Abeba réagit alors par l'envoi des forces de sécurité afin de rétablir l'ordre, chose faite après de violents affrontements et quelques 1 500 arrestations (Østebø 2010, p. 31-32).

## La montée de l'intrusion du FDRPE dans les affaires musulmanes et la question d'Al-Ahbash

- 14 Le gouvernement éthiopien réagit dès le milieu des années 1990 en refermant l'espace ouvert quatre ans plus tôt aux musulmans éthiopiens. Suite aux incidents de la mosquée Al-Anwar, l'*Ethiopian Youth Muslim Association*, l'un des principaux organisateurs de la manifestation, est fermée et la plupart de ses membres arrêtée. Entre 1994 et 1996, de nombreuses organisations islamiques et de nombreux journaux sont également fermés. La seule organisation désormais tolérée et chargée de représenter les communautés musulmanes dans le pays est l'*Ethiopian Islamic Affairs Supreme Council* (EIASC) hérité du *därg*. Le FDRPE dispose ainsi d'une institution relais - dont les membres font déjà l'objet de vives critiques au début des années 1990 de la part des communautés musulmanes (Abbink 1998, p. 118). Une telle centralisation permettrait ainsi un contrôle politique et financier plus aisé pour le pouvoir séculaire. La présence d'un représentant du ministère des Affaires étrangères éthiopien lors de l'élection des nouveaux représentants musulmans en 2004 laisse peu de doute sur l'influence jouée par le FDRPE dans l'institution musulmane (Østebø 2010, p. 40). Des membres réputés anti-salafistes sont élus et les représentants sortant se trouvent expulsés – certains seront poursuivis pour corruption et pour leurs prétendus liens avec les réseaux salafistes.
- 15 Les actions menées depuis par le FDRPE, en Éthiopie et en dehors d'Éthiopie, visent d'une part à marginaliser ceux qu'il considère comme des groupes salafistes (ou wahhabites), assimilés à un « islam radical », « dangereux » et « étranger », et d'autre part à favoriser les musulmans jugés « tolérants », ancrés localement et défendant un islam « traditionnel » soufi. On peut lire ainsi le soutien apporté par le gouvernement éthiopien au groupe islamiste Ahlu Sunnah Wal Jama'a (ASWJ) en Somalie. Il s'agissait alors de former une alliance s'opposant aux éléments radicaux des Tribunaux islamiques déchus, notamment les Shabaab (ICG, 2010). Selon la même logique appliquée en Éthiopie, une version locale d'ASWJ aurait été créée en Région Oromo en juin 2012 afin de « combattre l'extrémisme » en collaboration avec le gouvernement (Østebø, 2013, p. 1043).
- 16 Ces initiatives du FDRPE prennent une nouvelle dimension à partir de juin 2011. Poursuivant son entreprise consistant à exclure les éléments jugés « radicaux » des institutions islamiques éthiopiennes, le FDRPE entreprend au sein de l'EIASC de nommer les nouveaux membres qui doivent être renouvelés en 2012. Le processus est engagé une année auparavant suite à l'invitation par le gouvernement de Meles Zenawi et l'EIASC, en juin 2011, d'une délégation de quinze théologiens libanais de l'Association des Projets Charitables Islamiques, plus connu sous le nom d'Al-Ahbash<sup>10</sup>. Un séminaire est initialement organisé à Harar, auquel participent le vice-président de l'organisation libanaise, le docteur Samir Qadi, et le ministre éthiopien des Affaires fédérales, Shiferaw Teklemariam. Devant 1 300 participants, le ministre des Affaires fédérales présente un exposé sur le thème de l'« extrémisme religieux » suivi de sessions de travail intitulées « *Is Wahhabism a threat to Ethiopia ?* » et dirigées par les représentants d'Al-Ahbash (Østebø, 2013 ; Ramos, 2013). Le mois suivant, le docteur Qadi donne une conférence à Addis-Abeba sur le même thème. Retranscrit par Østebø (2013), le discours tenu par le vice-président d'Al-Ahbash est alors très virulent à l'égard de Frères musulmans, des salafistes et des wahhabites tous qualifiés de « menace imminente », de « violents extrémistes » déterminés à exterminer physiquement toutes les autres formes d'islam. Salafistes, wahhabites et terroristes assimilés à Al-Qaida sont condamnés alors que les partisans d'un islam dit « modéré, institutionnalisé et traditionnel » sont encouragés. Les formations (*trainings*) se poursuivent dans l'ensemble du pays en 2012, notamment au sein des universités (9 campus en septembre 2012). Les éléments réticents auraient effectué des séjours en prison (200 auraient été emprisonnés à Adama pour avoir quitté le *training*). L'Imam de la mosquée Awolia

(affiliée à la *Muslim World League* saoudienne jusqu'à ce que le gouvernement en transfère récemment la direction à l'EIASC) aurait quant à lui été renvoyé pour avoir refusé d'assister à ces *trainings*. Ceux qui protestent, les enseignants et nombre d'étudiants, sont également accusés de terrorisme et arrêtés (Østebø, 2013).

- 17 En réaction à l'intrusion politique dans les affaires islamiques, de nombreuses manifestations s'organisent alors dans le pays. Les manifestations à Addis-Abeba, pourtant massives, n'ont fait aucune victime à notre connaissance, malgré une répression parfois violente et de nombreuses intimidations (Ramos, 2013). Des victimes mortellement blessées ont en revanche été signalées dans les villes d'Asasa en mai 2012 et de Gerba en octobre 2012 (Zelege, 2013, p. 6-9). Un comité d'arbitrage constitué de 17 représentants musulmans (*elders*) est mis en place afin de négocier avec le gouvernement. Ils réclament le respect de l'indépendance de l'EIASC, la réouverture des écoles et des mosquées fermées, la fin de la tentative d'imposer un islam d'État *via* Al-Ahbash, et la réélection des conseils musulmans - *majlis* – au sein des mosquées et non au sein des *kebele*<sup>11</sup>. En octobre 2012, le gouvernement met en prison 29 activistes musulmans suspectés de terrorisme dont une douzaine y demeure encore (en décembre 2014) sous le coup de la loi antiterroriste de 2009.

## Permanences historiques et pratiques répressives du FDRPE

- 18 Les mobilisations musulmanes récentes ont montré l'enchâssement des échelles. Celui du temps est également décisif. Ce temps se réfère à l'histoire de l'islam au sein de l'État éthiopien et à ses historiographies toujours en tension (Erlich, 2010). Mais pas seulement. Les répressions récentes relèvent selon nous tout autant de pratiques de pouvoir visant de façon indiscriminée toutes les catégories sociales et religieuses du pays, en vue de contrôler les acteurs et les ressources. En effet, les représentations religieuses des dirigeants ne se traduisent de façon violente que parce que le FDRPE ne tolère aucune contestation, fût-elle musulmane, laïque ou orthodoxe (comme le montrent les répressions à l'égard de partis d'oppositions dont les discours sont pourtant émaillés de références à l'Église orthodoxe d'Éthiopie, comme l'*All-Ethiopia Unity Party*). La fermeture politique est déterminante et doit aujourd'hui être saisie dans un contexte particulier, celui d'une transition de la « démocratie révolutionnaire » laïque vers un État dit développementaliste.

### L'islam et l'historiographie chrétienne de l'État éthiopien

- 19 Avec officiellement 33,9 % d'une population avoisinant aujourd'hui les 94 millions selon la Banque mondiale (74 millions en 2007, *National Census*, 2007, p. 96) l'Éthiopie concentre l'une des plus importantes populations musulmanes du continent, ici minoritaire. Le premier contact entre l'islam et l'Éthiopie, ou plus exactement le Royaume d'Axoum (le nord de l'Éthiopie actuelle) se situerait en 615, date à laquelle les compagnons du Prophète Mohamed, persécutés à la Mecque, s'exilèrent (*hijra*) auprès du roi chrétien d'Axoum, le *nejashi* (le roi). Que cette histoire soit avérée ou mythique, durant les siècles qui suivent, l'islam se développera progressivement dans les plaines et sur les plateaux de ce qui deviendra le « cœur historique » de l'État éthiopien. Néanmoins, l'Empire puis l'État moderne éthiopien se construiront sur une historiographie chrétienne orthodoxe (Erlich, 2010). Retraçons très schématiquement cette construction politico-religieuse.
- 20 Les fondements de l'État éthiopien ont été façonnés par une mythologie chrétienne. Au Nord, dans la région du Lasta, la chute de l'empire d'Axoum fait place à la dynastie Zagwé fondée au XII<sup>e</sup> siècle. Son roi, Lalibäla, ambitionnait de fonder la seconde Jérusalem par la construction d'une série d'églises excavées à Roha, dans le célèbre lieu qui porte aujourd'hui son nom. En 1270, cette dynastie Zagwé était renversée par Yekuno Amlak (1270-1285) qui fondait une nouvelle dynastie, la dynastie salomonienne, s'affirmant ainsi l'héritier de l'union du roi hébreu Salomon et de la reine de Saba. Un texte, le *Käbrä Nägäst* (Gloire des rois), sera rédigé au début du XIV<sup>e</sup> siècle pour « retracer » la filiation salomonienne de la nouvelle dynastie (Crummey 1988, p. 13-43 ; Gascon, 2009). La chrétienté est bien au cœur du pouvoir politique et de sa légitimation.

- 21 Le XVI<sup>e</sup> siècle marque un tournant à la fois historique et historiographique dans l'histoire des rapports entre l'islam et l'État éthiopien. L'Imam Ahmad Ibn Ibrahim, dit Gagn (le gaucher), parvient alors à fédérer les musulmans des basses terres à partir du sultanat d'Adal (à l'Est). Il s'agissait de contrôler les terres fertiles des plateaux qui seront en grande partie occupés par les troupes de Gagn qui pillent, brûlent les églises, les manuscrits et (re)convertissent à l'islam (dans le Balé, Hadya, Amhara, Lasta, Tigraï). Le roi Gälawdewos (1540-1559), appuyé par un contingent portugais venu en aide à l'allié chrétien, repousse finalement les musulmans en 1543 (Gagn est tué dans la bataille). Affaiblis, les sultanats des basses terres ne peuvent résister aux conquêtes oromo initiées depuis le sud-ouest<sup>12</sup>.
- 22 Cet épisode marquera durablement l'historiographie dominante qui ne cessera de présenter l'Éthiopie comme une île chrétienne au milieu d'un océan de musulmans menaçant l'unité d'une « Grande Éthiopie » orthodoxe (Trimingham, 1952 ; Erlich, 2010 ; Ramos, 2013). Cette historiographie a été largement alimentée par les chroniques royales des rois des rois éthiopiens. Parmi ceux-ci, Théodoros II (1855-1868) se déclarait d'élection divine et entendait « restaurer l'unité » de l'Éthiopie orthodoxe et la grandeur du roi des rois<sup>13</sup>, menant pour cela de violentes campagnes de conversions forcées envers les musulmans dans le Wollo et le Gouragé notamment. En 1878, sous le règne de Yohannes IV (1872-1889) confronté à la menace mahdiste venue d'Égypte et du Soudan, un édit rend obligatoire les conversions des musulmans à la religion orthodoxe, et les campagnes de conversions forcées, « aussi inhabituelles qu'inefficaces » (Abbink, 2011, p. 258) ont notamment lieu au Wollo, en région Gouragé et au Choa. Des églises sont construites, des mosquées détruites et les résistances également violentes.
- 23 Le règne de Ménélik II (1889-1913) est celui de l'expansion de l'Éthiopie au-delà des hauts plateaux. Par la force et par la négociation, Ménélik parvient à étendre son empire et à contrôler les routes commerciales, dont la cité stratégique musulmane d'Harar et les sultanats afar (aussi musulmans) à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle. L'Empire éthiopien doit s'accommoder des différences religieuses, mais son identité officielle demeure orthodoxe et sa légitimité légale divine salomonienne, si bien que les populations souhaitant s'y intégrer sont souvent contraintes de se convertir<sup>14</sup>. De Théodoros à Ménélik, le rapport entre la formation de l'État moderne éthiopien et l'islam demeure donc marqué par l'ambiguïté du double héritage historiographique : la tolérance mutuelle liée à la mémoire du *nejashi* accueillant les envoyés du prophète Mohammed face à la méfiance héritée des conquêtes de Gagn (Erlich, 2010). Sous le règne d'Hailé Sélassié (1930-1974), dernier roi des rois de la dynastie salomonienne, la religion orthodoxe demeure la religion d'État, et l'empereur le représentant de Dieu sur terre. Après la Seconde Guerre mondiale, Hailé Sélassié prend le contrôle politique de l'Église éthiopienne devenue autocéphale en 1959, désormais indépendante de l'Église copte d'Alexandrie (Ancel, 2009, p. 925-952). Il se méfie en revanche des musulmans en partie favorisés par les politiques italiennes durant l'occupation (1936-1941) et parfois considérés comme collaborateurs (*banda*). L'islam fait donc partie intégrante de l'histoire éthiopienne mais a longtemps été exclue de son historiographie officielle et du pouvoir.
- 24 La nature des relations entre chrétiens et musulmans au niveau des localités et les interdépendances commerciales ont sans aucun doute produit des situations très diverses en fonction des régions et des époques. On peut cependant penser à la suite d'Østebø que la cohabitation pacifique entre chrétiens et musulmans s'est faite au prix d'une domination chrétienne (Østebø, 2008, p. 73). Dans les royaumes des rois des rois Éthiopiens, dans l'empire de Ménélik, d'Hailé Sélassié et du *därg*, les musulmans sont restés des citoyens de seconde zone. Les bâtisseurs de l'État éthiopien ont en effet construit leur légitimité et leur domination à partir d'une « constellation de mythes » (Girardet, 1986) ancrés dans un répertoire chrétien orthodoxe, qui plus est dans une Église au caractère profondément national. Comme l'écrit Donham, « Abyssinians, that is, those who spoke Semitic languages and who were Orthodox Christians, lived in a certain territory – what I have called the core. (...) The people who happened to reside in the far peripheries were not Abyssinians, but they were reserved for Abyssinian domination » (Donham 1986, p. 43). Cette vision de l'espace politique en termes de centre et de périphéries, largement adoptée et reproduite dans la littérature académique



aujourd'hui encore, a également participé à entretenir le mythe d'un centre chrétien entouré par ses périphéries musulmanes menaçantes<sup>15</sup>.

25 Le régime du *därg* représente un tournant dans les rapports officiels de l'islam à l'État. En avril 1974, environ 100 000 musulmans manifestent dans les rues d'Addis-Abeba pour revendiquer une identité de « musulmans éthiopiens »<sup>16</sup>. Ces derniers demandent la reconnaissance des fêtes musulmanes comme chômées, le financement de constructions de mosquées, l'établissement d'un conseil islamique national et plus largement la fin de la discrimination religieuse. L'Église orthodoxe rejette ces revendications qui « menaceraient » l'identité de l'État et l'unité du pays (Hussein, 1994, cité dans Østebø, 2008, p. 79). Mais après son imposition au pouvoir, le *därg* (1974-1991) proclame dans un premier temps la fin des discriminations religieuses *via* son projet constitutionnel (été 1974) qui met un terme à la religion d'État. Le nouveau régime crée l'*Ethiopian Islamic Affairs Supreme Council* (EIASC), première institution représentant les musulmans éthiopiens auprès de l'État. Mais toutes les religions se trouvent ensuite placées sous contrôle du régime « marxiste » et du « socialisme scientifique<sup>17</sup> ».

26 Après la chute du *därg* en 1991 et l'ouverture politique et religieuse instaurée par le FDRPE, c'est l'identité même de l'État qu'il s'agissait de redéfinir. Pour les musulmans éthiopiens, deux postures pouvaient alors être prises : renverser l'historiographie nationale dominante en faisant cette fois des régions musulmanes des « forteresses » soumises aux attaques des chrétiens venus des plateaux (Ramos, 2013), ou intégrer l'histoire complexe de l'État éthiopien pour se situer en son cœur depuis l'arrivée des premiers musulmans au VII<sup>e</sup> siècle et revendiquer ainsi une identité « musulmane éthiopienne » vieille de quatorze siècles. L'étude de Carmichael de textes diffusés en arabe et en amharique au début des années 1990 révèle cette double tendance (Carmichael, 1996)<sup>18</sup>. Il s'agissait bien pour les musulmans au début des années 1990 de (re)trouver une place dans l'État éthiopien à un moment où le FDRPE entreprenait de le refaçonner.

### Pratiques répressives indiscriminées en régime autoritaire

27 Le projet politico-économique du FDRPE a nécessité depuis son instauration un contrôle quasi-totalisant de la société. Ce projet et les pratiques qui y sont associées se reflètent en premier lieu dans l'idéologie officielle du régime, la « démocratie révolutionnaire » (*Abyotawi dimokrassi* en amharique). Conçu dès les années 1980 par le Front Populaire de Libération du Tigrāi (le parti dominant au sein du FDRPE) comme un redoutable instrument de contrôle à la fois politique, économique et social<sup>19</sup>, la démocratie révolutionnaire laisse bien peu d'espace aux contestataires du régime systématiquement relégués au rang d'« ennemis » plutôt que d'opposants (Bach, 2011 b). Le régime éthiopien fonctionne ainsi depuis le début des années 1990 *via* le contrôle direct ou indirect des institutions de l'État (les associations de masse, comme les Associations de Jeunes ou de Femmes en sont des illustrations), de sorte que le contrôle de l'EIASC par le FDRPE, l'utilisation des campus universitaires pour diffuser la ligne officielle du parti et « éduquer les masses<sup>20</sup> », ou encore le recours à la force et aux arrestations font partie d'un système de gouvernance élaboré depuis le début des années 1990 et marqué par la lutte armée contre le *därg*. Le « *vanguard party* » doit éclairer le peuple comme un seul homme, et tous les citoyens doivent être prêts au « sacrifice » au nom du bien commun<sup>21</sup>.

28 Ce contrôle n'est bien sûr pas indépendant de considérations sécuritaires dans une région marquée par les conflits armés (Somalie, Soudan, Soudan du Sud notamment). Un fait qui peut être illustré par la collaboration dans la lutte internationale contre le terrorisme depuis les années 1990, dont l'effet d'aubaine en politique interne est une problématique bien connue dans de nombreux pays. La multiplication des attaques sanglantes dans les pays voisins (Somalie, Kenya, Ouganda) ne laisse planer aucun doute sur la réalité de la menace terroriste. Il faut néanmoins noter l'habileté diplomatique du gouvernement éthiopien qui a su tirer profit de la conjoncture post-11 septembre, non seulement sur la scène régionale (en marginalisant le gouvernement érythréen) mais aussi en politique interne en adoptant, quelques mois avant les élections générales de 2010, une loi anti-terrorisme redoutable<sup>22</sup>. Cette loi ne relève bien

sûr pas seulement de la lutte contre le terrorisme, mais constitue aussi une mise en garde à l'égard des opposants et des activistes. Il s'agit en effet pour le gouvernement éthiopien de ne pas répéter les « dérapages » des élections de 2005 à l'issue desquelles le FDRPE fut mis en difficulté (Abbink, 2006 ; Haggmann & Tronvoll, 2012). En attestent les arrestations régulières de responsables politiques d'opposition accusés d'être entrés en contact avec le mouvement « terroriste » *Ginbot 7* de Berhanu Nega ou d'avoir collaboré avec les « islamistes radicaux ». Ces arrestations se multiplient notamment depuis l'été 2014, parmi lesquelles on peut relever celle de Habtamu Hayalew, porte-parole du *Unity, Democracy and Justice Party*, accusé d'avoir établi des liens avec *Ginbot 7*, ou encore celle de Weynshet Molla du *Blue Party*, détenue près d'un mois durant l'été 2014 pour avoir participé à une manifestation de musulmans à Addis-Abeba.

29 Depuis environ une décennie, la démocratie révolutionnaire éthiopienne a évolué pour s'articuler de façon inédite à un modèle importé des « dragons asiatiques » : le *developmental state*, ou plus précisément, le *democratic developmental state*. Meles Zenawi avait imposé avant sa mort en 2012 la nécessité de s'insérer sur la scène économique internationale afin de devenir un *middle income country* à l'horizon 2025. Plus qu'une nécessité, cet objectif était présenté comme une question de survie. On peut lire dans les programmes et *booklets* internes au parti, dont la rédaction est souvent attribuée à Meles Zenawi lui-même (Premier ministre de 1995 à 2012) :

- « Ethiopia had no choice except employing free market economy in the time of globalization<sup>23</sup> ».
- « The option provided here is to be good actor and competitor or to be an observer of such drama. There is no place to hide in this time of globalization, since the world is becoming a clear and plain field<sup>24</sup> »;
- « There is no midway<sup>25</sup> ».

30 La coexistence de la démocratie révolutionnaire avec l'État développementaliste n'est pas si surprenante dans la mesure où les deux modèles nécessitent un interventionnisme très fort de l'État dans l'ensemble des secteurs économiques et sociaux. Cette politique vise à mobiliser l'ensemble de la population en vue d'une restructuration profonde de l'économie (faisant d'ailleurs écho au projet défini dès le début des années 1990, comme l'indiquaient les programmes du FDRPE mentionnés plus haut). De plus, cette tendance correspond à l'affirmation du discours développementaliste du FDRPE au tournant des années 2000 dans lequel la démocratie est progressivement passée du statut de précondition indispensable au développement économique à celui d'objectif ne pouvant être atteint qu'à partir d'une politique donnant toute priorité au développement économique (Bach, 2011 b). Et cela même si le *democratic developmental state* se définit officiellement par opposition au néolibéralisme<sup>26</sup>.

31 Souvent présenté comme un tournant radical, nous considérerons donc plutôt ce projet comme la concrétisation des visées du FDRPE depuis son arrivée au pouvoir au début des années 1990. Il s'agit de mobiliser l'ensemble des « classes socio-économiques », afin qu'elles servent le projet économique, politique et idéologique du parti au pouvoir. La réalisation du *democratic developmental state* dépendra également du contrôle des flux financiers (dont les flux charriés par la communauté musulmane, qu'il s'agit de centraliser *via* une institution unique, d'où l'enjeu de l'EIASC) et de la restructuration économique (l'accent portant prioritairement sur l'industrialisation, le développement des infrastructures, l'attraction des investissements directs étrangers et les exportations). Les sphères politique, économique et sociale sont soumises à ce projet dont la compréhension est essentielle pour qui souhaite comprendre les difficultés de toute contestation à s'organiser et à mobiliser.

32 Cette politique de contrôle a franchi un seuil inquiétant ces dernières années, notamment à travers la politique appelée *And lä Amist* (« 1 pour 5 ») mise en place à la campagne, chez les ouvriers, dans les universités et dans l'ensemble de la fonction publique. Le système est relativement simple : les travailleurs sont contraints de s'organiser par groupe de cinq personnes parmi lesquelles un responsable est « désigné » pour rendre compte des performances de ses camarades lors de réunions régulières. On peut y voir un système de

contrôle au plus bas niveau de la société, à condition que ce contrôle soit efficace – il y aurait ici des études passionnantes à mener sur les détournements et résistances invisibles à l'égard de cette politique au sein des administrations et sur ses répercussions au sein des groupes de travailleurs ou des familles. Enfin, notons que dans le cadre du projet politico-économique du « *developmental state* » et dans une perspective électorale, la politique de contrôle, enclenchée à la veille des élections de 2010, passe également par la transformation du FDRPE en parti massif. Le parti autour duquel graviteraient environ six millions de membres (Tronvoll, 2010) serait devenu un passage obligé pour qui souhaite entretenir de bonnes relations avec l'administration, obtenir les pesticides nécessaires à sa production agricole, un travail relativement bien rémunéré, un crédit, ou encore bénéficier de formations gouvernementales.

33 Il n'est donc pas surprenant, dans ce contexte, que les mouvements religieux réformistes se trouvent accusés par le gouvernement d'être « anticonstitutionnels » et « antidéveloppementaux »<sup>27</sup>. Ces accusations renseignent non seulement sur la priorité donnée aux enjeux économiques, mais aussi sur la violence avec laquelle ce qui pourrait mettre en danger la réalisation de ce projet est combattu par le gouvernement. L'attitude du FDRPE à l'égard des mouvements religieux réformistes est donc à comprendre dans une politique plus large de reprise en main de la société dans son ensemble. Les enjeux sont donc moins religieux que politiques.

34 Quant à l'utilisation du spectre terroriste, il est loin d'être original et ne se limite pas aux mouvements musulmans. Les manifestants ayant contesté les résultats des élections de 2005 furent également accusés de terrorisme et de menace à la sûreté de l'État. Les partis politiques d'opposition dans leur ensemble sont régulièrement assimilés soit à la menace *Shabiya* (c'est-à-dire au gouvernement érythréen) soit aux mouvements armés somalis depuis le début des années 2000. À l'occasion d'une conférence de presse donnée en octobre 2013, suite à des manifestations organisées par *Semayawi Parti*, le Premier ministre éthiopien Hailémariam Dessalegn a réitéré l'assimilation entre terroristes, extrémistes religieux influencés depuis l'étranger, et groupes d'opposition. Ceux qui franchiront la ligne rouge seront « stopés » : « *This by itself is a manifestation of democracy, and the question has already been addressed by the government (...). However, the question that is being raised by the opposition is not theirs but of outside forces, so if similar questions continue then we will ban any form of protests organized by the opposition* »<sup>28</sup>. Shimeles Kemal, le porte-parole du FDRPE, a également qualifié à plusieurs reprises les manifestations menées par le même parti en 2013 d'essentiellement musulmanes. Il faut voir dans la manifestation organisée par le gouvernement contre l'extrémisme religieux, le jour même de la marche prévue par le *Blue Party* contre la politique gouvernementale début septembre 2013, une mise en garde supplémentaire.

## Conclusion

35 Ces brefs développements illustrent le caractère multiscalair et complexe de la question de l'islam politique en Éthiopie. L'ouverture offerte par le régime au début des années 1990 a permis de connecter l'islam éthiopien à un « islam global », que ce soit par les circulations littéraires ou les échanges universitaires. Mais la politisation de l'islam a attisé les méfiances historiques des responsables politiques vis-à-vis des mouvements réformistes (salafisme, wahhabisme). Une peur alimentée par des facteurs à la fois historiques et conjoncturels : la représentation historique persistante d'une menace extérieure associée aux musulmans (menaçant l'unité et la stabilité du pays) s'est trouvée exacerbée par le déclenchement dans les années 1990 de la lutte contre le terrorisme, accentuée à la suite du 11 septembre 2001 et de la multiplication des attentats dans la région.

36 Les dynamiques conjoncturelles et de long terme doivent donc être croisées si l'on veut saisir les confrontations entre une partie des musulmans et le FDRPE. Les influences des « printemps arabes » ou des menaces terroristes ne peuvent être comprises que dans la continuité des débats historiographiques autour du rôle et de la place des musulmans au sein de l'État éthiopien depuis le septième siècle. Ces débats ont désormais lieu dans un contexte où la parole religieuse

est ouverte, mais où, *a contrario*, le gouvernement entend contrôler l'ensemble de la vie sociale, politique, et économique (et également religieuse bien entendu) en vue de mettre en œuvre son projet quasi-totalisant et de s'assurer le contrôle des ressources.

37 Cette fermeture de la scène politique ferait de l'adhésion à des courants réformistes un moyen d'atteindre des objectifs politiques et sociaux, bien plus qu'une fin en soi (Abbink 2011, p. 265), dans un pays où le système partisan et associatif est pratiquement entièrement contrôlé par le FDRPE. Les groupes réformistes dans lesquels les jeunes s'engagent ne leur fourniront peut-être pas de travail et ne régleront pas leur situation de pauvreté, mais ils leur offriront un « modèle alternatif universel d'appartenance et d'action sociale dans lequel la dignité remplace la désillusion et le sens remplace la marginalisation » (Østebø, 2012, p. 6). Ainsi, la question de l'islam politique en Éthiopie consiste moins à s'interroger sur l'infiltration d'un éventuel islam « radical », que sur l'opportunité paradoxalement offerte par le gouvernement à ces courants islamistes de devenir, comme dans d'autres pays, une structure de mobilisation pour les mécontents du régime. De même, la capacité des partis d'opposition à attirer un tel électorat musulman devra faire l'objet d'une attention particulière autour des élections de 2015 – le *Blue Party* s'est notamment positionné en ce sens.

---

### **Bibliographie**

Abbink J., 1998. An historical-anthropological approach to Islam in Ethiopia: issues of identity and politics. *Journal of African Cultural Studies*, vol. 11, n° 2, p. 109-124.

Abbink J., 2006. Discomfiture of democracy? The 2005 Election Crisis in Ethiopia and its Aftermath. *African Affairs*, vol. 105, n° 419, p. 173-199.

Abbink J., 2011. Religion in public spaces: Emerging Muslim-Christian Polemics in Ethiopia. *African Affairs*, vol. 110, n° 439, p. 253-274.

Abbink J., 2014. Religious freedom and the political order: The Ethiopia 'secular state' and the containment of Muslim identity politics. *Journal of Eastern African Studies*, Vol. 8, Issue 3, p. 346-365.

Ahmed H., 2007. L'islam en Éthiopie. In Prunier G., (dir.) *L'Éthiopie Contemporaine*. Paris, Karthala, p. 211-215.

Ancel S., 2009. L'Église orthodoxe d'Éthiopie à la veille d'une révolution (1971-1974). Réforme et mainmise sur la gestion des paroisses. *Cahiers d'Études Africaines*, XLIX, 4 (196), p. 925-952.

Ancel S., 2011. Centralization and political changes: The Ethiopian Orthodox Church and the ecclesiastical and political challenges in contemporary times. *Rassegna di Studi Etiopici*, vol. 3 (nuova serie), p. 1-26.

Aramis Houmed Soulé, 2011. *Deux Vies dans l'Histoire de la Corne de l'Afrique, Mahamad Hanfare (1961-2002) et Ali Mirah Hanfare (1944-) Sultans Afar*. Addis-Abeba, Centre Français des études éthiopiennes.

Bach J.-N., 2011 a. *Centre, périphérie, conflit et formation de l'État depuis Ménélik II : Les crises "de" et "dans" l'État éthiopien (XIXe-XXIe siècles)*. Thèse de doctorat en Sciences politique, Les Afriques dans le Monde, Sciences Po Bordeaux, octobre 2011.

Bach J.-N., 2011 b. *Abyotawi* democracy: Neither revolutionary nor democratic, a critical review of EPRDF's conception of revolutionary democracy in post-1991 Ethiopia. *Journal of Eastern African Studies*, vol. 5, n° 4, p. 641-663.

Bayart J.F., Geschiere P., Nyamnjoh F., 2001. Autochtonie, démocratie et citoyenneté en Afrique. *Critique internationale*, 10, janvier 2001, p. 177-194.

Bayart J.F., 2014. Retour sur les printemps arabes. *Politique africaine, Le carnet de la revue*, 20 mai 2014, disponible en ligne <http://polaf.hypotheses.org/702>, consulté le 12 décembre 2014.

Carmichael T., 1996. Contemporary Ethiopian Discourse on Islamic History: The Politics of Historical Representation. *Islam et Sociétés au Sud du Sahara*, vol. 10, p. 169-186.

Constitution de la République fédérale démocratique d'Éthiopie, *Negarit Gazeta*, 1995.

Crummey D., 1988. Imperial Legitimacy and the Creation of Neo-Solomonic Ideology in 19<sup>th</sup>-Century Ethiopia. *Cahiers d'Études Africaines*, vol. 28, n° 109, p. 13-43.

D. Feyissa, B. B. Lawrence, 2014. Muslims Renegotiating Marginality in Contemporary Ethiopia. *The Muslim World*, Hartford Seminary, p. 281-305.

- Desplat P., Østebø T. (eds.), 2012. *Muslim Ethiopia: The Christian Legacy, Identity Politics, and Islamic Reformism*. New York, Palgrave Macmillan.
- Donham D., 1986. Old Abyssinia and the new Ethiopian empire : themes in social history. In Donham D., James W., *The Southern Marches of Imperial Ethiopia*. Cambridge University Press, Cambridge, p. 3- 48.
- Erlich H., 1994. *Ethiopia and the Middle East*. Boulder, Lynne Rienner, CO and London.
- Erlich H., 2007. *Saudi Arabia and Ethiopia: Islam, Christianity, and Politics Entwined*. Boulder, Lynne Rienner. CO and London.
- Erlich H., 2010. *Islam & Christianity in the Horn of Africa. Somalia, Ethiopia, Sudan*. Lynne Rienner Publisher, Boulder, London.
- Ethiopian National Statistical Agency, 2007. *National Census*, p. 96.
- Fourchard L., 2014. Conjuguer histoire et science politique. Analyse comparée de l'économie locale de protection. Séminaire *Les Afriques dans le Monde*, Bordeaux, 11 décembre 2014.
- Gascon A., 2009. L'Éthiopie tendra les mains vers Dieu : 2000 ans d'État éthiopien. *L'Espace politique*, vol. 7, n° 1.
- Girardet R., 1986. *Mythes et Mythologies Politiques*. Paris, Éditions du Seuil.
- Guideline for Organizational Structure and Operation*, (circa 1995). Traduction réalisée et publiée par *The Ethiopian Register*, September 1997.
- Hagmann T., Tronvoll K., (eds.), 2012. *Contested Power in Ethiopia, Traditional Authorities and Multi-Party Elections*. Leiden and Boston, Brill.
- International Crisis Group, 2010. *Somalia's Divided Islamists*, Policy Briefing n° 74, 18 May.
- Kabha M., Erlich H., 2006. Al-Ahbash and Wahhabiyya: Interpretations of Islam. *International Journal of Middle East Studies*, vol. 38, n° 4, November 2006, p. 519-538.
- Lam K., 2014. L'inévitable « localisation » : Les entreprises publiques chinoises de la construction au Ghana. *Politique africaine*, n° 134, juin 2014, p. 21-44.
- Lewis H., 1965. *A Galla Monarchy : Jimma Abba Jifar, Ethiopia, 1830-1932*. University of Wisconsin Press (republié en 2001 comme *An Oromo Monarchy : Jimma Abba Jifar, Ethiopia, 1830-1932*, Lawrenceville, NJ., Red Sea Press).
- Mbembe J.A., 2005. *De la Postcolonie, Essai sur l'Imagination Politique dans l'Afrique Contemporaine*. Paris, Karthala.
- Nederveen P. J., 1995. Globalization as Hybridization. In Featherstone M., Lash S. and Robertson R. (ed.), *Global Modernities, Theory, Culture & Society*. London, SAGE Publications Ltd., p. 45-69.
- Nizar H., Dekmejian R. H., 1996. A Sufi Response to Political Islamism: Al-Ahbash of Lebanon. *International Journal of Middle East Studies*, vol. 28, n° 2, May, p. 217-229.
- Osmond T., 2014. Knowledge, Identity and Epistemological Choices. Competing Theoretical Trends in Oromo Studies. In Epple S., 2014, *Creating and Crossing Boundaries in Ethiopia, Dynamics of Social Categorization and Differentiation*, Lit Verlag, p. 189-212.
- Østebø T., 2008. Christian-Muslim Relations in Ethiopia. In Kubai A. N., T. Adebo, (eds.), *Striving in Faith: Christians and Muslims in Africa*, Uppsala, Life and Peace Institute, p. 71-88.
- Østebø T., 2010. *Islamism in the Horn of Africa. Assessing Ideology, Actors and Objectives*. International Law and Policy Institutes, Report 02.
- Østebø T., 2012. *Islamic Militancy in Africa*. ACSS Security Brief, n° 23, November.
- Østebø T., 2013. Islam and State Relations in Ethiopia: From Containment to the Production of a "Governmental Islam". *Journal of the American Academy of Religion*, vol. 81, n° 4, December, p. 1029-1060.
- Our Revolutionary Democratic Goals and the Next Step (June 1993), *Ethiopian Register*, juin 1996, p. 20-29.
- Paulos M., 2003. Ethiopia, the TPLF, and the Roots of the 2001 Political Tremor. *Northeast African Studies*, vol. 10, n° 2, p. 13-66.
- Ramos M. J., 2013. From Beleaguered fortresses to belligerent cities. In Dias A.M. (ed.), *State and Societal Challenges in the Horn of Africa: Conflict and Processes of State Formation, Reconfiguration and Disintegration*. Lisbon, University Institute of Lisbon, Centre of African Studies, p. 14-31.

- Robertson R., 1994. Globalisation or glocalisation? *Journal of International Communication*, 1(1), p. 33-53.
- Trimingham J.S., 1952. *Islam in Ethiopia*. London, New York, Toronto, Oxford University Press.
- Tronvoll, K., 2010. The Ethiopian 2010 Federal and Regional Elections: Re-establishing the One-party State. *African Affairs*, Briefing, 110 (438), p. 121-136.
- Vaughan, S., Gebremichael M., 2011. Rethinking Business and Politics in Ethiopia. The Role of Effort, the Endowment Fund for the Rehabilitation of Tigray. *Africa Power and Politics*, Research Report, n° 2, août.
- Zelege E., 2013. Competing narratives on the causes of Ethiopian Muslim protests. *Horn of Africa Bulletin*, vol. 25, n° 1, January-February.

---

## Notes

- 1 Voir J.F. Bayart, 20 mai 2014. Retour sur les printemps arabes. *Politique africaine*, *Le carnet de la revue*, <http://polaf.hypotheses.org/702>, consulté le 12 décembre 2014.
- 2 Dereje Feyissa & Bruce B. Lawrence, 2014. Muslims Renegotiating Marginality in Contemporary Ethiopia. *Hartford Seminary*, p. 281-305.
- 3 Voir R. Robertson, 1994. Globalisation or glocalisation? *Journal of International Communication*, 1(1), p. 33-53 ; ou encore J. Nederveen Pieterse, 1995. Globalization as Hybridization. In M. Featherstone, S. Lash and R. Robertson (ed.), *Global Modernities, Theory, Culture & Society*. London, SAGE Publications Ltd., p. 45-69, cités dans K. Lam, 2014. L'inévitable « localisation » : les entreprises publiques chinoises de la construction au Ghana. *Politique africaine*, n° 134, juin 2014, p. 21-44. Voir également J.F. Bayart, P. Geschiere, F. Nyamnjoh, 2001. Autochtonie, démocratie et citoyenneté en Afrique. *Critique internationale*, 10, janvier 2001, p. 177-194.
- 4 J'emprunte ce terme à L. Fourchard qui l'utilisait récemment en référence aux travaux de Michel Foucault et Paul Veyne. L. Fourchard, 2014. Conjuguer histoire et science politique. Analyse comparée de l'économie locale de protection. *Séminaire Les Afriques dans le Monde*, Bordeaux, 11 décembre 2014. Voir également J.A. Mbembe E, 2005. *De la Postcolonie, Essai sur l'imagination politique dans l'Afrique contemporaine*. Paris, Karthala.
- 5 Pour une histoire de l'islam en Éthiopie, voir également J.S. Trimingham, 1952. *Islam in Ethiopia*. Oxford University Press, London, New York, Toronto ; H. Erlich, 1994. *Ethiopia and the Middle East*. Boulder, Lynne Rienner, CO and London ; et du même auteur, 2007. *Saudi Arabia and Ethiopia: Islam, Christianity, and Politics Entwined*, Boulder, Lynne Rienner. CO and London. Voir également les contributions de J. Abbink, 1998. An historical-anthropological approach to Islam in Ethiopia : issues of identity and politics. *Journal of African Cultural Studies*, vol. 11, n° 2, December 1998, p. 109-124 ; J. Abbink, 2011. Religion in public spaces: Emerging Muslim-Christian Polemics in Ethiopia. *African Affairs*, vol. 110/439, p. 253-274. Pour une étude globale et récente sur l'islam en Éthiopie, voir l'ouvrage dirigé par P. Desplat et T. Østebø (dir.), 2012. *Muslim Ethiopia: The Christian Legacy, Identity Politics, and Islamic Reformism*. New York, Palgrave Macmillan.
- 6 Sur les mouvements pentecôtistes voir notamment le dossier dirigé par E. Fantini et J. Hausteijn dans *PentecoStudies*, vol. 12, n° 2, 2013.
- 7 Ces deux courants, bien que distincts, sont usités comme synonymes par le FDRPE.
- 8 Les sites choisis pour les constructions des édifices religieux font souvent débat. C'est le cas au sujet de constructions de mosquées dans les villes symboles du christianisme comme à Axoum, mais également dans la capitale Addis-Abeba.
- 9 Ce groupe serait caractéristique des jeunes salafistes radicaux zélés plaidant pour le port de la barbe longue et de pantalons raccourcis au-dessus des chevilles pour les hommes, du voile pour les femmes, ou encore prohibant la consommation d'alcool (Østebø, 2010, p. 49).
- 10 Al-Ahbash est fondée dans les années 1960 au Liban par le cheikh Abdullah al-Harari (1910-2008). Ce dernier est un leader soufi originaire de Harar, centre musulman historique d'Éthiopie - les polémiques religieuses l'opposent à un autre cheikh également originaire de Harar mais exilé et formé en Arabie saoudite, d'obédience salafiste, le cheikh Yusuf 'Abd al-Rahman. L'Association ouvre un bureau à Addis-Abeba en 1996. Al-Ahbash est un fervent opposant au salafisme et aux Frères musulmans. L'Association a des racines diverses, sunnites, shi'a, et soufies. Elle a développé des liens étroits avec de nombreuses confréries soufies. Cela explique sa défense de la vénération et des pèlerinages des lieux saints (auxquels les salafistes s'opposent notamment). Al-Ahbash se présente comme une force modérée défendant un islam tolérant, pluriel, la stabilité, la collaboration avec l'Occident. Voir A. Nizar Hamzeh and R. Hrair Dekmejian, 1996. A Sufi Response to Political Islamism: Al-Ahbash of Lebanon. *International Journal of Middle East Studies*, vol. 28, n° 2, May, 1996, p. 217-229 ; M. Kabha and H.

Erlich, 2006. Al-Ahbash and Wahhabiyya: Interpretations of Islam. *International Journal of Middle East Studies*, vol. 38, n° 4, November 2006, p. 519-538.

11 Le *kebele* est l'échelon administratif au niveau des quartiers.

12 La question des « migrations » Oromo est aujourd'hui très débattue. Voir T. Osmond, 2014. Knowledge, Identity and Epistemological Choices. Competing Theoretical Trends in Oromo Studies. In S. Epple, *Creating and Crossing Boundaries in Ethiopia, Dynamics of social categorization and differentiation*, Lit Verlag, p. 189-212.

13 Les communautés musulmanes s'étaient entre temps déplacées vers le Wollo au Nord de la capitale actuelle, la région Gouragé, et vers le Sud-ouest et la région du Gibé (formant les sultanats de Limmu, Enarya, de Jimma, de Gomma, de Gera ou encore de Gumma) (Ahmed Hassen, 2007).

14 Pour une présentation des politiques de conversion de Théodoros II à *ledj* Yassou, voir notamment Ficquet E., 2006. Flesh soaked in faith: Meat as a marker of the boundary between Christians and Muslims in Ethiopia. In B. F. SOARES (dir.), *Muslim-Christian Encounters in Africa*, Brill, Leiden-Boston, p. 39-56. Sur les politiques de négociation impériales à Jimma ou en Afar, voir respectivement Lewis H., 1965. *A Galla Monarchy : Jimma Abba Jifar, Ethiopia, 1830-1932*. University of Wisconsin Press (republié en 2001 comme *An Oromo Monarchy : Jimma Abba Jifar, Ethiopia, 1830-1932*, Lawrenceville, NJ., Red Sea Press) ; Aramis Houmed Soulé, 2011. *Deux Vies dans l'Histoire de la Corne de l'Afrique, Mahamad Hanfare (1961-2002) et Ali Mirah Hanfare (1944-) Sultans afar*, Centre Français des Études Ethiopiennes, Addis-Abeba.

15 Pour une critique du paradigme centre-périphérie dans les études éthiopiennes, voir Bach J.-N., 2011. *Centre, périphérie, conflit et formation de l'État depuis Ménélik II : Les crises de et dans l'État éthiopien (XIXe-XXIe siècles)*. Doctorat de Science politique, Les Afriques dans le Monde, Sciences Po Bordeaux, 2011.

16 J'emprunte cette expression à Hussein Ahmed, 1995. Islam and Islamic Discourse in Ethiopia (1973-1993). In *New Trends in Ethiopian Studies, Papers of the 12th International Conference of Ethiopian Studies 1994*, Harold G. Marcus & Grover Hudson (dir.), Lawrenceville, Red Sea Press, p. 775-801.

17 Le *därg* crée un organe équivalent pour l'Église orthodoxe éthiopienne, ce qui montre son ambition à contrôler toutes les institutions religieuses (Ancel, 2009, 2011).

18 Carmichael commente un texte circulant à Harar, écrit en arabe, qui décrit l'expansion chrétienne à partir des Amhara du Nord, descendus vers le Sud et soumettant les populations musulmanes. État-ethnicité-religion sont ici superposés. L'assaillant n'est plus le musulman (*Grañ*) venu des basses-terres, mais le chrétien descendu des hautes terres.

19 Voir l'un des textes fondateurs du régime, daté de 1993, traduit et publié dans l'*Ethiopian Register* : Our Revolutionary Democratic Goals and the Next Step (June 1993), *Ethiopian Register*, juin 1996, p. 20-29.

20 La série de « trainings » organisée dans les universités à la rentrée 2014 (septembre-octobre) par le gouvernement offre une illustration récente de ces pratiques consistant à regrouper étudiants et enseignants pour les « informer » sur le projet développementaliste du pouvoir, ou les élections à venir (mai 2015).

21 Pour une description de la structure de contrôle telle qu'ambitionnée par le FDRPE dès le début des années 1990, voir le *Guideline for Organizational Structure and Operation*, (circa 1995) traduction réalisée et publiée par *The Ethiopian Register*, September 1997.

22 A Proclamation on Anti-Terrorism. *Federal Negarit Gazeta of the Federal Democratic Republic of Ethiopia*, Proclamation no. 652/2009, 15th Year, n° 57, Addis Ababa, August 28, 2009.

23 *EPRDF, Development, Democracy and Revolutionary Democracy. Adopted in the 4th General Assembly of the EPRDF*. August 2006, p. 54.

24 Ibid. p. 6.

25 Ibid. p. 9.

26 Voir notamment Meles Zenawi, Dead-end Neoliberalism Paradigm in the African Renaissance, *The Ethiopian Herald*, 15 February 2008.

27 Une accusation qui fait écho à celles du *därg* envers les musulmans et les chrétiens qualifiés alors d'« anti-développement » et d'« arriérés ». Østebø T., 2013. Islam and State Relations in Ethiopia..., *op. cit.*, p. 1049.

28 Yohannes Anberbir, 2013. PM draws red line. *The Ethiopian Reporter*, October 5.

---

### **Pour citer cet article**

Référence électronique

Jean-Nicolas Bach, « « Peurs » et pratiques répressives : mobilisations musulmanes et pouvoir éthiopien (2011-2014) », *EchoGéo* [En ligne], 31 | 2015, mis en ligne le 10 avril 2015, consulté le 11 mai 2015. URL : <http://echogeo.revues.org/14119> ; DOI : 10.4000/echogeo.14119

---

### *À propos de l'auteur*

#### **Jean-Nicolas Bach**

Jean-Nicolas Bach, [jeannicolas.bach@scpobx.fr](mailto:jeannicolas.bach@scpobx.fr), est Chercheur associé au LAM Les Afriques dans le Monde UMR 515 CNRS Sciences Po et enseigne à l'Institut d'Etudes Politiques de Bordeaux.

---

### *Droits d'auteur*

© Tous droits réservés

---

### *Résumés*

Depuis 2011, la vie politique éthiopienne est marquée par des manifestations récurrentes et inédites de musulmans contestant l'intrusion du Front Démocratique Révolutionnaire du Peuple Éthiopien dans les affaires religieuses. Cet article s'appuie sur ces événements pour ce qu'ils nous apprennent non pas sur l'islam en Éthiopie, mais sur les modes de gouvernement du FDRPE aujourd'hui. Certes, la politique des dirigeants actuels doit être envisagée à partir de représentations héritées et forgées dans la construction de l'empire éthiopien puis de l'État moderne (où les musulmans en dépit de certaines avancées sont demeurés politiquement marginaux). Mais cet héritage doit être croisé à une conjoncture sécuritaire favorisant la peur de l'islam politique, et surtout à la mise en place d'un régime dont les modes de gouvernement demeurent autoritaires.

Since 2011, Muslim demonstrations contesting Ethiopian People's Revolutionary Democratic Front's involvement in Islamic affairs have marked Ethiopian politics. Starting from these unprecedented events, this article doesn't focus primarily on Islam in Ethiopia but rather on what these recent events tell us about the way EPRDF has been governing the country. The influence of historical trajectories should not be underestimated, when Muslims have been politically marginalized since their first contact with Ethiopia in the seventh century. But conjunctures should be taken into account in a region marked by real security threats. Above all, recent religious tensions are deriving from concrete political authoritative practices of the regime's leadership.

### *Entrées d'index*

**Mots-clés** : Éthiopie, formation de l'État, islam, violence politique

**Keyword** : Ethiopia, State formation, Islam, political violence