Østebø, Terje. — *Localising Salafism*

Elena Vezzadini

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/etudesafriaines/14402>
DOI : 10.4000/etudesafriaines.14402
ISSN : 1777-5353

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 1 juin 2012
Pagination : 714-720
ISBN : 978-2-7132-2349-5
ISSN : 0008-0055

Référence électronique

Elena Vezzadini, « Østebø, Terje. — *Localising Salafism* », *Cahiers d'études africaines* [En ligne], 206-207 | 2012, mis en ligne le 04 juin 2012, consulté le 24 septembre 2020. URL : <http://journals.openedition.org/etudesafriaines/14402> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/etudesafriaines.14402>

Ce document a été généré automatiquement le 24 septembre 2020.

© Cahiers d'Études africaines

Østebø, Terje. — *Localising Salafism*

Elena Vezzadini

RÉFÉRENCE

ØSTEBØ, Terje. — *Localising Salafism. Religious Change among Oromo Muslims in Bale, Ethiopia*. Leiden-Boston, Brill (“Islam in Africa”), 2012, 380 p., bibl., ill., gloss.

- 1 *Localising Salafism* est une étude approfondie sur l’origine et le développement du salafisme dans le Bale, une province au sud-est de l’Éthiopie, habitée majoritairement par les Oromo qui y constituent environ 90 % de la population. Il s’agit aussi d’une région à grande majorité musulmane (92 %), qui fait partie des neuf divisions administratives de l’Éthiopie, connue comme Oromiyaa. L’auteur travaille donc sur une région très peu étudiée, et sur un sujet, l’islam en Éthiopie, encore marginal dans les études éthiopiennes. Terje Østebø a publié abondamment sur le sujet de l’islam dans le Bale, et cet ouvrage montre bien son extrême familiarité avec cette région, où il a vécu de 2005 à 2007, et avec sa langue, grâce à laquelle il a pu mener des entretiens avec plus de cent acteurs locaux. Ce livre, publié dans la série « Islam in Africa » de Brill, est issu de ce domaine disciplinaire connu comme *religious studies*. Il ne présuppose aucune affiliation religieuse, tout en étant sensible à l’approche du religieux de ce pays.
- 2 Les experts des *religious studies* qui s’intéressent à l’islam ont produit plusieurs ouvrages érudits sur l’islam en Afrique, en privilégiant une démarche d’histoire politique et intellectuelle, et des thèmes comme l’origine de l’islam dans divers contextes, les chaînes de transmission religieuse, les textes et les rituels, mais aussi l’impact des « saints » et de leur héritage non seulement dans la diffusion de l’islam, mais aussi dans la formation et la consolidation d’un type de connaissance religieuse sur laquelle se fonde souvent une autorité politique. Ainsi, ces travaux montrent comment l’islamisation de l’Afrique subsaharienne s’est souvent produite en symbiose avec un processus de consolidation et de centralisation politique. Enfin, cette discipline porte une grande attention au soufisme comme forme privilégiée de l’islam en Afrique, mais aussi comme un antidote aux « dérives » du fondamentalisme religieux, tel le salafisme,

surtout après les événements du 11 septembre 2001. Cette approche engendre malheureusement des simplifications grossières et la tendance, que l'auteur dénonce, à partager les musulmans entre « bons » et « mauvais » (p. 13). C'est donc dans ce renouveau d'intérêt sur l'islam, mais aussi dans l'appréhension que la diffusion d'un islam radical en Afrique provoque en Occident, que l'ouvrage d'Østebø s'inscrit. Celui-ci critique la généralisation et l'homogénéisation des récits sur l'islam en Afrique et il propose de « localiser » le mouvement salafiste comme condition préalable pour le comprendre. Østebø cherche à démontrer la diversité et la complexité des islams à travers l'analyse du cas de Bale. Et effectivement le contexte étudié par l'auteur est très différent de beaucoup d'autres en Afrique subsaharienne. L'islam, comme l'auteur le souligne souvent, se développe à l'ombre d'une forte religion d'État, le christianisme éthiopien. Il est donc une religion des marges, adoptée par des populations systématiquement délaissées ou écrasées par le pouvoir central. Mais en même temps, en tout cas dans la région du Bale, cet islam est dénoué de tout projet politique, à l'exception de celui qui est subordonné au nationalisme oromo, qui pourtant est un nationalisme laïc.

- 3 Dans les dix chapitres de l'ouvrage, l'auteur décrit les dimensions plurielles du changement religieux dans le Bale. L'histoire complexe de ces changements et évolutions a le mérite de défier méthodiquement toute perspective essentialiste : l'auteur montre de façon nuancée non seulement le passage d'un islam avec de fortes empreintes locales à un islam puriste, puritain et inspiré par le wahhabisme saoudien, mais aussi les changements internes au mouvement salafiste, le passage d'un salafisme de « première génération » au mouvement « jeune » des Ahl al-Sunna, jusqu'au déclin récent de ce dernier. Enfin, il défie la conception reçue sur le salafisme, souvent associé à un islam politique, et montre que c'est parce que le salafisme n'était pas politique qu'il a réussi à survivre dans des périodes de terreur politique.
- 4 Après avoir clarifié dans un premier court chapitre les objectifs généraux aussi bien que les limites de cette étude, c'est avec le deuxième chapitre que l'on rentre dans le cœur de la recherche. Ici l'auteur met son matériel empirique et ses réflexions en dialogue avec une cohorte de théories pertinentes à son travail, notamment les concepts de changement religieux, de modernité, de « *literacy* », de changement social, d'identité et d'ethnicité, de globalisation, et avec les contradictions/interactions entre translocal et local. L'auteur explique que « salafisme », dans le contexte éthiopien, est un terme « étic », donc vide, parce qu'il exprime une tentative de définir une réalité religieuse qui, tout en étant distinctement locale, a ses racines ailleurs (pp. 24-28), au point que les croyants se définissent eux-mêmes rarement comme salafistes, et préfèrent le terme *tawhīd* (les gens qui croient à l'unicité de Dieu). Østebø introduit ici aussi le concept de « généalogies du changement ». Voir la tradition comme une généalogie signifie la considérer liée « au discours et aux coutumes qui sont les conditions de l'émergence d'une certaine façon de penser dans un contexte donné » (p. 21). Ce concept est associé à une autre idée essentielle dans cette étude, la « localisation » : « il ne peut pas y avoir une tradition discursive sur l'islam qui ne soit pas une tradition discursive localisée » (p. 35). Les généalogies du changement consistent donc en « l'émergence et la trajectoire de nouvelles orientations religieuses » et « la façon dont elles sont appropriées dans une certaine localité » (p. 20). Effectivement, dans chaque chapitre du livre, l'auteur donne une place importante au changement religieux, qu'il appelle « impetus du changement », à ceux

qui l'ont porté (les « agents du changement »), et à la façon dont la communauté a perçu et réagi au changement (« la réponse »). Cette sensibilité à montrer les diverses facettes du changement est louable et oriente la compréhension de l'auteur sur le phénomène de la globalisation. Pour l'auteur, la globalisation a rendu disponibles de nouvelles idées (p. 30) ; mais « les acteurs africains [sont] des acteurs créatifs et stratégiques dans le processus d'intégration des forces [de la globalisation] dans leur environnement » (p. 36). Cette disponibilité croissante de nouvelles idées « crée la conscience de l'existence d'alternatives — et donc redirige l'orientation religieuse de l'individu — mais aussi provoque le désenchantement vis-à-vis de celle-ci » (p. 32). Ce chapitre, très théorique, permet de faire le point sur l'état des lieux de la recherche sur les paradigmes du changement religieux, mais ne me semble pas être complètement harmonisé au reste du récit.

- 5 Les chapitres trois et quatre narrent l'évolution historique de l'islam à Bale, ainsi que les courants principaux de l'islam tel qu'il a été configuré dans la région depuis la fin du XIX^e siècle jusqu'aux premières influences salafistes dans le pays. Ces chapitres soulignent le changement et les ruptures comme trait fondamental pour comprendre l'islam local. Les origines de l'islam dans la région sont anciennes et datent au moins du XII^e siècle. Cependant, l'islamisation n'a pas été un phénomène linéaire. En effet, les migrations oromo au XVI^e siècle ont partiellement dé-islamisé la région. La conversion des Oromo à l'islam a été un processus lent, par étapes, partiel, commencé dans les hauts plateaux dans le XVIII^e siècle, et accéléré entre le XIX^e et le XX^e siècles. Cela a impliqué une fusion entre les pratiques religieuses non islamiques oromo et les pratiques musulmanes pré-oromo (p. 83). Des facteurs politiques et religieux régionaux et interrégionaux ont accéléré le processus au long du XIX^e siècle. Un des plus importants a été la centralisation de l'État amhara, qui a incorporé le Bale entre 1891-1892 : « Les Amhara ont prohibé beaucoup de pratiques culturelles locales, enfermé les gens dans un cadre politiquement aliéné, cadré leur vie dans un système légal centralisé et introduit une nouvelle structure socio-économique. Cela, à son tour, a provoqué une détérioration graduelle de la culture Oromo qui a cherché de nouvelles formes d'orientation culturelle et religieuse » (p. 80).
- 6 C'est donc au XIX^e siècle que l'« univers religieux » de Bale se configure, un univers dans lequel des traces de rituels préislamiques sont entremêlées avec les rituels musulmans les plus sacrés et centraux, comme la façon de concevoir le divin, les pratiques de possession, les esprits, le concept complexe de « *karaama* » (« force cachée » possédée par certains individus, p. 118), les rituels d'intercession et de sacrifice, la célébration de l'anniversaire du Prophète, et enfin les pèlerinages aux sanctuaires des « saints », et en particulier au sanctuaire de Dirre Sheikh Hussein, un saint vivant au XII^e siècle, qui est encore aujourd'hui un des sites les plus sacrés de la région. En parallèle, d'autres pratiques considérées comme fondamentales à l'islam, comme la prière et le *hadj*, sont absentes de cet univers. Il est aussi intéressant de remarquer que, malgré la présence de rituels et de concepts liés au monde du sufisme (la *karaama*, la vénération des saints, le *zikr*, ou chants sacrés), « le panorama religieux était dénué de référence claire à des doctrines sufi, et manquait de conscience manifeste d'être Sufi » (p. 119). Mais, comme dans d'autres contextes de l'islam subsaharien, l'univers des personnalités religieuses était très diversifié, partagé entre les « *uléma* », « qui fonctionnaient comme propagateurs d'une connaissance islamique fixée dans un corpus de l'écrit [...] et une autre catégorie qui a joué le rôle de

médiateurs entre les êtres humains et Dieu d'une manière plus directe, en montrant concrètement la bienveillance de Dieu dans la vie des hommes » (p. 123).

- 7 Les chapitres cinq et six sont dédiés à l'histoire du changement religieux dans le Bale au XX^e siècle, lors de l'arrivée du salafisme. L'auteur place le début de ce changement dans l'occupation italienne de l'Éthiopie et dans les politiques fascistes de soutien à l'islam, qui incluent le financement du *hajj* à La Mecque. Ce flux de pèlerins est indirectement important pour le Bale, car il catalyse une renaissance religieuse des centres voisins comme Hararge, Arsi, Lodo, etc. Avec le rétablissement de la monarchie en 1942, la pénétration du salafisme continue. Le développement économique de l'Éthiopie des années 1950, l'urbanisation, la différenciation sociale qui provoque l'enrichissement de certains et la paupérisation d'autres, mais aussi l'expansion des infrastructures et des communications, sont des conditions préalables à la diffusion du salafisme. À un niveau plus superficiel, ces changements signifient qu'un plus grand nombre de personnes peut se permettre de voyager en Arabie Saoudite. Par exemple, en 1962, un groupe de quatre-vingts musulmans, tous de l'Éthiopie méridionale, partent en Arabie Saoudite pour le *hajj*, et une fois arrivés, décident d'y poursuivre une éducation religieuse et y restent des années. De retour dans le Bale, ces musulmans deviennent enseignants dans les *madrasas* salafistes. À un niveau plus profond, les changements socio-économiques portent sur l'émergence d'une nouvelle classe sociale, les commerçants, qui trouvent dans le salafisme un élément identitaire important. Ce sont eux les premiers adhérents au salafisme. Ces personnes, originaires des zones rurales, sont un élément nouveau dans le contexte urbain (p. 140). Détachés de leur milieu d'origine, ils sont séparés des liens familiaux, sociaux et économiques de provenance (p. 170) ; plusieurs arrivent à obtenir une certaine fortune, et ils gagnent ainsi un certain respect social, même si les valeurs traditionnelles oromo ne prisent pas le commerce. Le salafisme, avec son message implicite d'être la « vraie » version de l'islam, a peut-être offert une légitimité morale à l'ascension sociale de ce groupe. Cette connexion n'est pas explicitement faite dans l'ouvrage, et en général il est dommage que cette dimension socio-économique ne soit pas plus développée. En revanche, Østebø observe quelque chose de très important sur le lien entre ce groupe social et le salafisme : le salafisme est lié « au développement d'une éthique individualiste » ; les salafistes voient « le fait de travailler durement et l'autosuffisance économique comme des vraies vertus islamiques » (p. 169). Plus loin il affirme aussi que « la centralité du *tawhīd* [...] a distancié l'agencement religieux de la connexion avec le concret et l'immanent » (p. 234). Le salafisme est donc une forme d'islam démystifié (p. 183). Cela est évident dans les différents usages des textes sacrés : alors que « l'orthodoxie de l'islam local » considère que les textes contiennent « *karaama* », et leur force réside non seulement dans leur contenu lisible, mais aussi dans leur message invisible et ésotérique, les salafistes rejettent tout contenu ésotérique de ces textes ; « plutôt qu'un message caché [le Coran] contenait un message lisible qui pouvait s'appliquer à la vie de tous les jours » (p. 183). Selon l'auteur, c'est pour cela que le salafisme a pénétré dans le Bale si facilement : le manque d'une forte tradition d'interprétation des textes sacrés a facilité l'implantation du salafisme, parce que les salafistes affirmaient être porteurs d'un islam plus « vrai » grâce à leurs meilleures connaissances de la tradition islamique.
- 8 L'arrivée du salafisme crée des ruptures communautaires, malgré l'attitude conciliatoire des premiers adeptes locaux. Les critiques des pratiques « traditionnelles » ne sont faites qu'à l'intérieur de la communauté, et leurs stratégies de diffusion sont concentrées sur l'enseignement et la création de cercles d'études et de

prière (pp. 163-164). De leur côté, les tenants de l'islam traditionnel ont beaucoup de mal à accepter ces nouveaux compétiteurs, vus comme arrogants et irrespectueux des hiérarchies (p. 165).

- 9 Le chapitre sept se focalise sur la période de la junte militaire marxiste dictatoriale connue comme le Derg (1974-1991). Pendant cette période, le salafisme est freiné par les politiques explicitement anti-religieuses du régime. En réalité, le Bale n'est pas immédiatement touché par le Derg, et la transition de pouvoirs commence de façon paisible (p. 201). Cependant, la nature du régime devient rapidement évidente : la politique de villagisation, la propagande envahissante et généralisée dans les campagnes, la répression féroce de toute insurrection locale, et enfin la campagne de Ogaden en 1978 contre la Somalie, tout cela a un impact dévastateur sur la région. En particulier, après cette dernière campagne, la répression devient très dure dans le Bale, et le pouvoir central fait terre brûlée autour de toute forme d'opposition. Cette violence indiscriminée a évidemment des effets sur la configuration religieuse de Bale. Les pèlerinages à Dirre Sheikh Hussein se font plus rares, car il est dangereux de voyager. De plus, le gouvernement est très hostile à toute forme de manifestation religieuse et les gens doivent cacher leur religiosité. Cette situation cause évidemment une rupture profonde dans la tradition de l'islam orthodoxe local. Dans ce contexte, les salafistes restent relativement intouchés, voire consolidés. Ils maintiennent un profil très bas, en suspendant toute activité de *dawa* (prosélytisme) et en évitant soigneusement de se mêler à des questions politiques ; mais dans un contexte de grande insécurité, la mosquée devient un lieu de refuge de la communauté salafiste. Selon l'auteur, la période du Derg, avec ses politiques de modernisation et de sécularisation forcées, facilite le terrain au salafisme car ces forces de modernisation vont dans le même sens que la transformation des formes religieuses, en promouvant une conception plus moderne et « scientifique » de l'islam (p. 230).
- 10 Dans le chapitre huit, l'auteur décrit une nouvelle phase du salafisme qui commence avec le renversement de Mengistu en 1991. Un système de gouvernement fédéraliste est mis en place, et un nouveau climat d'ouverture concerne aussi les expressions religieuses. Pour les salafistes de Bale, cela se traduit par une période d'expansion : de nouvelles mosquées sont construites et la Madrasa Salafiya se développe grâce à l'appui financier de l'Arabie Saoudite. En même temps, ce renforcement est limité par une division interne au mouvement salafiste, qui voit naître un nouveau groupe, les Ahl al-Sunna (p. 245). Les Ahl al-Sunna, contrairement aux premiers salafistes, sont « pour la plupart des autodidactes », et ils ont « peu ou aucune formation religieuse » (p. 247). Beaucoup d'entre eux ont vécu en Arabie Saoudite, mais ils y sont partis à la recherche de travail et non pour poursuivre une instruction religieuse. Un autre groupe sensible au nouveau salafisme est les Qawetti (les réfugiés), des Oromos qui ont migré en Somalie pendant la période du Derg et qui reviennent dans le Bale dans les années 1990. Selon Østebø, ce nouveau salafisme se caractérise par un plus fort rigorisme et piétisme, et par une attitude bien plus défiante vis-à-vis non seulement de l'islam traditionnel, mais aussi des premiers salafistes qui sont vus comme trop peu rigoureux. Le Ahl al-Sunna connaît son expansion maximale au début des années 1990, et se diffuse particulièrement chez les jeunes « de la génération Derg [...] pris entre une rupture avec leur passé culturel et les principes de sécularisation imposés sur eux » (p. 260). Selon l'auteur, durant cette phase, le salafisme représente une tentative de réparer l'éclatement du tissu religieux causé par le Derg (p. 263). Cependant, le mouvement

devient rapidement impopulaire, à cause de son radicalisme, et on assiste à un nouveau changement, la délocalisation du mouvement des centres urbains aux zones rurales.

- 11 Le dernier chapitre se focalise sur la connexion entre pouvoir, ethnicité et religion. D'un côté, l'auteur rappelle encore une fois que le salafisme, y compris les Ahl al-Sunna, est un mouvement apolitique. En effet, la particularité du contexte religieux dans lequel l'islam s'est développé comme religion de la minorité crée des conditions tout à fait différentes qu'ailleurs : ce sont les musulmans d'Éthiopie qui demandent un État séculaire vu comme l'unique forme pouvant garantir la liberté de culte (p. 279). Les salafistes à Bale « plutôt que de se focaliser sur des changements sociaux ou politiques, [se sont concentrés] sur la religiosité de l'individu et sur la nécessité de piété et de zèle religieux » (p. 287). Cependant, existe une intersection complexe entre religion, politique et ethnicité. Durant la période post-Derg, le nationalisme oromo connut un développement remarquable, et les premiers salafistes restèrent fortement enracinés dans l'identité oromo, qui n'a pas été ressentie comme incompatible avec leurs principes religieux. À l'inverse, les Ahl al-Sunna considèrent les valeurs et habitudes « traditionnelles » oromo incompatibles avec l'islam (p. 301). Ce point de vue est complexifié par le contexte politique dans lequel le gouvernement post-Derg a continué à lancer des campagnes périodiques de « nettoyage » de la résistance nationaliste oromo.
- 12 *Localising Salafism* est un travail très riche, érudit et nuancé sur le développement de l'islam en général et du salafisme en particulier dans le Bale, selon une approche des *religious studies*. De ma perspective d'historienne des mouvements sociaux, je regrette que l'auteur, qui a une connaissance si approfondie des acteurs locaux et une proximité si évidente avec le contexte social et linguistique de cette région, ne mette pas plus en avant l'histoire et le développement de ces acteurs, ainsi que les contradictions sociales qui se sont déroulées dans la période considérée, et qui, selon l'auteur, constituent le fondement du changement religieux. Si Østebø pense qu'il est essentiel de considérer les acteurs locaux comme interprètes du changement, à la fin de cet ouvrage, on a l'impression d'avoir appris beaucoup plus sur le changement religieux comme phénomène en tant que tel, que sur les acteurs locaux qui l'ont interprété. Aussi, l'absence totale d'une perspective sur le genre est remarquable : par exemple, lorsqu'il parle de la résistance de l'orthodoxie musulmane locale au changement salafiste, on ne sait rien de comment les femmes, dont le corps est l'une des premières cibles, comprennent, suivent ou résistent à ce changement. De la même façon, le récit manque de nuances sociales : on ne sait pas si les groupes sociaux ont perçu ce changement différemment, s'il y a eu une sensibilité divergente au changement religieux selon qu'il s'agisse de groupes subalternes et de l'*establishment* religieux, le centre et la périphérie, les zones urbaines et les zones rurales. L'auteur n'oublie pas mais ne discute qu'occasionnellement ce point, et il le fait surtout dans l'objectif téléologique d'expliquer le changement religieux. Ainsi, il parle rapidement de villagisation et de modernisation pendant le Derg, dans le but d'expliquer l'enracinement du salafisme, et non comme phénomène autonome qui a eu un fort impact social, et donc des répercussions sur le religieux. Il est vrai que le travail d'Østebø n'est pas un travail d'anthropologie, et il ne se revendique pas comme tel. Cependant, considérant l'insistance de l'auteur à voir les acteurs locaux comme agents, le livre maintient une distance remarquable vis-à-vis de ceux-ci. L'importance accordée au changement religieux dans cet ouvrage va au détriment d'une vision plus holistique du changement,

qui pourrait mieux expliquer comment les différentes composantes sociales ont fait l'expérience de cette période de transformations dramatiques.