

La fabrique des origines Oromo

In: Annales d'Ethiopie. Volume 18, année 2002. pp. 55-71.

Citer ce document / Cite this document :

Ficquet Eloi. La fabrique des origines Oromo. In: Annales d'Ethiopie. Volume 18, année 2002. pp. 55-71.

doi : 10.3406/ethio.2002.1014

http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/ethio_0066-2127_2002_num_18_1_1014

LA FABRIQUE DES ORIGINES OROMO

Eloi FICQUET

La localisation d'un pays des origines des Oromo est un serpent de mer des études éthiopiennes, qui refait surface à intervalles réguliers. Surgi au 16^e siècle des marges obscures de l'Éthiopie médiévale après la guerre islamo-chrétienne dite de Grañ, ce peuple a conquis un immense territoire qui couvre un tiers de l'État contemporain. Pour identifier ces nouveaux venus dans un espace politique chamboulé, pour expliquer la soudaineté de leur conquête, pour fixer des attaches historiques à la vaste nébuleuse qu'ils ont formée par la suite, la question de leurs origines a fait l'objet de multiples conjectures, dans les mythes, les chroniques, et les études savantes, dilettantes ou militantes qui leur ont été consacrées. Nous n'examinerons pas ces discours pour y trouver des indices factuels concordants permettant de délimiter le *Heimat* oromo, mais nous y observerons les étapes de la construction d'un paradigme de l'altérité attribuée aux Oromo dans l'espace des identités éthiopiennes.

Les stéréotypes historiques les plus incrustés dans l'imaginaire national éthiopien dépeignent en effet les Oromo, fréquemment désignés par le nom de Galla, sous les traits de guerriers redoutables, de nomades aux mouvements imprévisibles, de pasteurs convoyant leurs troupeaux sur des hautes terres agricoles laissées en friche. Après une irruption fracassante sur la scène historique éthiopienne, l'histoire de ce peuple fut travaillée par des conceptions contradictoires, ambiguës, encore irrésolues. S'étant sédentarisés et assagis ces envahisseurs se seraient infiltrés dans l'appareil d'État, camouflant leur " sauvagerie " primordiale mais restant prêt à resurgir et à bousculer l'échiquier politique. Cette suspicion continue d'imprégner le paysage idéologique éthiopien et forme pour ses observateurs un obstacle épistémologique de taille à la compréhension des remaniements territoriaux et identitaires qui l'ont constitué.

Des historiens et des anthropologues spécialistes des Oromo ont déjà travaillé à déconstruire les représentations relatives aux origines de ce peuple. Alessandro Triulzi a montré comment interpréter dans une perspective interactionniste les mémoires croisées qui composent les traditions amharique et oromo sur cette question¹. Jan Hultin, après avoir proposé de reconsidérer les phases historiques de l'expansion oromo puis de penser la notion de conquête comme modèle symbolique de la virilité², a montré que les représentations de l'Oromo dans les versions officielles de l'histoire d'Éthiopie passaient de la figu-

¹ A. Triulzi, 1984.

² J. Hultin, 1982 et 1990.

re " du sauvage à [celle de] l'homme invisible³ ". Thomas Zitelmann a traité du même problème à travers le prisme des interprétations étymologiques des ethnonymes Galla et Oromo, porteurs de significations antagonistes⁴. Sans être exhaustifs, nous souhaitons présenter un large spectre de ces représentations, dont l'analyse fera apparaître les articulations, les emprunts et les résonances entre des sources très variées.

UN CHATIMENT DIVIN

Les versions abrégées et les plus diffuses de l'histoire éthiopienne décrivent l'invasion oromo comme un torrent violent qui s'est brutalement déversé sur les terres du royaume chrétien déjà dévastées par la conquête musulmane de l'*imam* Ahmad dit Grañ au 16^e siècle.

La lecture des chroniques rédigées à cette époque offre une vue moins cataclysmique. Après la brusque débandade des armées musulmanes à la mort de l'*imam* Ahmad (1542), le royaume chrétien convalescent s'est d'abord peu inquiété des incursions lancées aux confins du pays par les peuplades barbares⁵ dénommées " Galla ", d'autant qu'elles s'attaquaient surtout aux rivaux musulmans qui restaient encore menaçants. Malgré les tentatives de restauration de sa force militaire, l'émirat de Harär fut en effet le premier à subir les assauts des hordes oromo. Il fut trop faible pour y résister, ne pouvant que se replier dans son enceinte citadine. Le roi chrétien Gälawdéwos (r. 1540-1559) avait réussi à reconquérir les provinces du sud et commencé à reconstituer une autorité impériale. Il avait repoussé plusieurs avancées des Oromo, et établi des garnisons pour s'en prémunir⁶. Mais ces nouveaux agresseurs faisaient preuve d'une ténacité étonnante, qui devint de plus en plus inquiétante à mesure qu'ils amputaient les unes après les autres les anciennes dépendances du royaume et en chassaient les habitants. Leur ampleur devint telle qu'ils prirent alors la dimension d'un fléau incontrôlable, aux retombées imprévisibles, attaquant de toutes parts. Cette nouvelle calamité s'abattant sur le royaume fut interprétée comme le signe d'un châtement divin. Les chroniques de l'époque se livraient cependant peu à ces spéculations étiologiques, soulignant la difficulté à combattre cet adversaire tenace et extrêmement mobile.

Notons que la conception providentialiste et morale de l'invasion oromo a été reprise par les missionnaires catholiques, qui lui attribuèrent un autre motif: le refus des chrétiens d'Éthiopie de reconnaître l'autorité du Saint-Siège romain et le dogme chalcédonien. A partir de 1608, le père jésuite Pedro Paez⁷ rappor-

³ J. Hultin, 1996 : 83.

⁴ T. Zitelmann, 1996.

⁵ J'emploie cette redondance péjorative à dessein pour restituer l'image que les chroniques royales donnent des Gallas.

⁶ W. Conzelman, 1895 : 158.

⁷ Paez fut missionnaire en Éthiopie entre 1603 et 1622. Par son talent d'assimilation de la culture éthiopienne, il réussit à convertir l'empereur Susenyos. Il commença la rédaction de son *Historia* en 1615 qu'il compléta jusqu'à sa mort en 1622 (H. Pennec, 2000 : 325-47).

tait dans son *História da Etiópia* une interprétation de l'origine des Oromo, qui sera relayée par ses coreligionnaires⁸: le père João Bermudez⁹, chassé par le roi Gälawdéwos, aurait prédit que " *les terres de l'empire seraient ravagées par des fourmis noires qui semblent être les nègres païens qui s'appellent Galla*¹⁰. " Nous retrouverons plus tard une prophétie semblable dans l'ouvrage du père capucin Martial de Salviac qui prétend avoir recueilli un récit d'origine chez les Oromo-Arsi, où il identifie la figure du Père André de Oviedo¹¹ :

" *Dieu envoya un prophète aux Amhara pour les ramener dans le chemin de leur religion qu'ils avaient abandonnée. Ce prophète eut beau les inviter à la résipiscence et à la pratique de la loi divine, ils demeurèrent sourds à ses conseils comme à ses menaces. Ils le maltraitèrent, le bannirent de leur pays. Il fut obligé de vivre dans les déserts, seul, et priant Dieu de venger l'outrage fait à son ambassadeur. Dieu irrité, fulmina cette sentence : " Je donne la terre aux Galla. Victoire à leurs lances !..."*¹² "

LA PRINCESSE ET LE VACHER

De diffusion orale sans doute ancienne,¹³ les représentations des chrétiens d'Éthiopie sur les causes de l'invasion des Oromo et les fondements de leur identité sont connues sous leur forme écrite par de courts récits en langue amharique composés au 19^e siècle. En avril 1840, à Ankobär, le missionnaire J.L. Krapf notait dans son journal le résumé d'une telle légende dont il dit avoir obtenu une copie manuscrite¹⁴. Des textes présentant des motifs analogues furent déposés dans les bibliothèques européennes, plus tard publiés et traduits

⁸ Le même récit est rapporté par Jeronimo Lobo dans son Itinéraire rédigé en 1639 (J. Lobo, 1971 : 353) et Manoel de Almeida dans son *Historia de Ethiopia a alta ou Abassia* achevée en 1646 (C. Beckingham et G.W.B. Huntingford, 1954 : 135). Ce dernier ouvrage est une réécriture de l'*Historia* de Paes, jugée trop polémique (comme l'a brillamment montré H. Pennec, 2000 : 350-63)

⁹ Bermudez était barbier-médecin la première ambassade portugaise en Ethiopie (1520-26). Resté en Ethiopie, il fut chargé en 1535 par le roi Lebnä Dengel de solliciter l'aide du Vatican et du Portugal pour résister à la conquête de l'imam Ahmad Grañ. Il revint en 1541 avec la troupe conduite par Christovão de Gama. Il s'auto-proclama patriarche d'Ethiopie, mais son initiative ne reçut pas l'approbation de la Compagnie de Jésus, et heurta le clergé éthiopien. Il fut banni en 1556, transita par Goa, publia ses mémoires à Lisbonne en 1565, où il mourut en 1570. (H. Pennec, 2000 : 53-60)

¹⁰ P. Pais, 1945 : 286.

¹¹ Oviedo était à la tête de la première mission jésuite envoyée en Éthiopie en 1555. Par sa condamnation intransigeante de la foi monophysite, il fut relégué loin de la cour impériale, à Frémona, dans le Tigray, où il mourut en 1577

¹² M. de Salviac, 1902 : 30.

¹³ Dès 1681, Ludolf rapportait les informations de son informateur éthiopien Abba Gorgoryos selon qui les Oromo étaient les descendants d'esclaves fugitifs : " *En 1537, un Seigneur nommé Matthieu du Royaume de Bali ayant maltraité quelques esclaves, ils s'enfuirent, & dans le désespoir du pardon commencèrent en bandits à faire des courses dans l'Abissinie, ramassant tous les scélérats & les fugitifs qui voulaient se joindre à eux.* " (1684 : 75-76).

¹⁴ W. Isenberg & J.-L. Krapf, 1843 : 234.

et analysés¹⁵. Au début de son *Histoire des Oromo*, Asmä Giyorgis (que nous présenterons plus bas), se réfère à un ouvrage similaire qu'il désigne comme " *le livre que la Dame Agaya aurait rapporté de Zway et donnée à l'empereur Susenyos*¹⁶ " et qu'il critique vertement comme un tissu d'affabulations composé par des moines maléfiques. Au début de la chronique de Ménélik, Guèbrè Sellasié rapporte un récit identique, auquel il donne le statut de vérité historique¹⁷. Ces sources indiquent que ce corpus mythologique s'est probablement constitué au Shäwa, royaume chrétien enclavé du reste de l'empire par des territoires oromo progressivement reconquis au 19e siècle. L'hégémonie gagnée par le Shäwa au cours du processus de constitution de l'État éthiopien moderne a permis une large diffusion de ces conceptions relatives aux Oromo à travers les stéréotypes de la mémoire collective éthiopienne.

Ces récits des origines des Oromo énoncent bien plus qu'une conception expiatoire de leur invasion, ils présentent ce peuple comme l'*alter ego* inférieur et immoral des Amhara, qui incarneraient le modèle national éthiopien. Pour les analyser, réduisons les à leur trame la plus sommaire¹⁸. Les Oromo y sont présentés comme les enfants d'une princesse chrétienne déchue (souvent désignée comme la fille de l'empereur Zär'a Ya'qob) et d'un esclave exerçant la fonction de vacher en chef au service d'un gouverneur d'une province méridionale (Däwaro). Élevés dans la religion chrétienne de leur mère, mais conservant l'instinct de brigand de leur père, ils sont entraînés par un ou plusieurs démons soit au bord d'une rivière soit dans une forêt, pour être initiés à la rapine, à leur langue, à l'idolâtrie et à la consommation du tabac et du qat. Une fois instruits de la sorte, ils se reproduisent et se multiplient si rapidement qu'ils atteignent l'égalité démographique avec les chrétiens, et se tiennent prêts à affronter leurs armées et envahir leur pays.

Les victoires emportées par les Oromo sont autant imputées à leur caractère foncièrement belliqueux, qu'à la décadence du régime impérial, sanctionnée par l'arbitrage divin. Ces récits rapportent toutefois cette crise morale aux Oromo qui, avant même leur invasion, auraient exercé leur influence pernicieuse sur les mœurs de la société chrétienne jusqu'à atteindre l'empereur Lebnä Dengel (r. 1508-1540) en personne. Celui-ci se serait en effet comporté comme un "Galla", en adoptant leurs pratiques païennes, en fumant le tabac, en participant à des joutes équestres, et en priant Dieu de lui apporter la guerre... En dépit des récriminations de son clergé et des signes annonciateurs de sa disgrâce (par un songe prophétique porté par l'archange Ragu'él¹⁹), il aurait persisté dans son comportement avec l'approbation des " Romains " (les missionnaires jésuites). Cette conception anachronique d'une influence oromo (et jésuite) peut être comprise comme une projection sur l'histoire du 16e siècle de périodes posté-

¹⁵ traductions par I. Guidi, 1907b et A. Caquot, 1957a ; analyses par A. Ferenc, 1988 et A. Triulzi, 1994.

¹⁶ Bairu Tafla, 1987 : 81.

¹⁷ 1930 vol. 1 : 40-49

¹⁸ Une thématization plus précise est proposée par A. Triulzi, 1994.

¹⁹ A. Caquot, 1957b.

rieures, peut-être celle du règne de Susenyos (r. 1607-1632), qui avait été favorable aux Jésuites et avait guerroyé dans sa jeunesse à la tête d'une troupe oromo.

Composées sur un fond de rhétorique religieuse à orientation eschatologique, ces légendes fournissent une justification historique à la conquête des territoires oromo durant toute la seconde moitié du 19^e siècle. Elles expriment aussi l'appréhension des conséquences de cet expansionnisme : les Oromo, en voie d'intégration à l'espace politique éthiopien, garderaient au fond d'eux une sauvagerie primordiale, fondée sur un modèle social antinomique, dont il faudrait craindre les résurgences et la contamination (jusqu'au sommet même de l'État). En stigmatisant de la sorte les mœurs oromo, ces récits tracent les limites du système de valeurs éthiopien en présageant son possible renversement.

DEUX HISTORIENS HORS DU COMMUN : BAHREY ET AŞMÄ

Parmi les sources littéraires éthiopiennes classiques, rares sont celles qui développent une perspective critique, indépendamment d'un goût prononcé pour la controverse théologique. Si le copiste ou le chroniqueur peuvent introduire subrepticement dans leur texte des modifications ou des opinions significatives, celles-ci restent noyées dans un conformisme doctrinal ou un strict factualisme et ne sont pas revendiquées comme l'exercice d'une opinion personnelle, voire rationnelle. Deux œuvres historiques relatives aux Oromo font partie des exceptions.

Le premier texte éthiopien ayant traité de manière approfondie des Oromo est une *histoire des Galla* rédigée en langue guèze par un ecclésiastique de haut rang, confesseur du roi, du nom de Bahrey²⁰. Sur la question des origines géographiques, cet auteur est bref et précis, mentionnant au début de son texte que : " *les Galla viennent de l'Est, de l'autre rive de la rivière qu'ils appellent Galana, à la frontière du pays de Bali, au temps du roi Lebnä Dengel*²¹. " Il rejette les arguments de " *ceux qui parmi les savants disent : "le Seigneur nous l'a imposé en punition de nos péchés*²². " Le véritable problème pour Bahrey est de savoir pour quelles raisons les Oromo ont vaincu les puissantes armées du royaume. La réponse qu'il propose peut être qualifiée de sociologique, osons cet anachronisme.

Pour conclure son étude, ce chroniqueur développe une réflexion critique sur le système social éthiopien pour expliquer comment il a pu être submergé par les invasions oromo. La faiblesse du royaume ne tiendrait pas à ses péchés, mais à son organisation sociale, que l'auteur décompose en classes distinguées selon

²⁰ Ce moine dit qu'il était originaire du Gamo, province la plus méridionale de l'empire au 16^e s. Il fut le témoin des premières invasions oromo, " qui dévastèrent son pays. " Il a trouvé refuge auprès de l'empereur Sarsä Dengal, dont il est devenu le confesseur, et probablement le chroniqueur. (Chernetsov, 1988).

²¹ Bahrey, trad. Schleicher, 1893 : n. 4 p. 6. Je choisis ici la traduction de Schleicher, qui relève une erreur imputable au copiste : le texte dit " viennent de l'Ouest ", mais la suite du texte montre que ce sont bien les provinces du S.-E. qui sont en question. La Galana (ou Ganalé) est en amont du fleuve Juba. Ce nom signifie " rivière " en langue oromo.

²² Bahrey, trad. I. Guidi, 1907a : 203.

l'activité principale de leurs membres. Sur dix classes, seule celle des guerriers suit le roi à la guerre, les neuf autres étant trop timorées ou invoquant de bonnes raisons pour ne pas participer au combat²³, tandis que " *chez les Galla les neuf classes que nous venons de mentionner n'existent pas. Tous, du petit au grand, sont instruits dans la guerre, et c'est pour cette raison qu'ils nous ruinent et nous tuent*²⁴". Comme nous le verrons plus bas, les autres parties de ce texte relèvent d'une même originalité de pensée de cet auteur, que l'éthiopisant J. Tubiana a présenté comme " *un ethnographe éthiopien au XVI^e siècle*²⁵ ".

La démarche et le raisonnement de cet auteur sont exceptionnels dans la littérature éthiopienne classique et son travail reste un document fondamental pour étudier les Oromo et leur histoire. Le seul lettré éthiopien à s'en être directement inspiré par la suite est l'historien et officier royal²⁶ Ašmä Giyorgis, dont le volumineux ouvrage²⁷, reprend et poursuit la réflexion de Bahrey trois siècles plus tard. Comme son prédécesseur, Ašmä ne croit pas que l'on puisse expliquer l'expansion des Oromo par les histoires mentionnées plus haut, dont il opère la critique point par point, considérant qu'elles relèvent d'un " *songe d'un moine maléfique*²⁸ ". Il cherche à leur substituer une compréhension de l'organisation politique et sociale des Oromo. Sa description du système générationnel des Oromo, est plus précise et mieux informée que celle de Bahrey. L'histoire qu'il propose retrace les relations entre l'État éthiopien et ses adversaires oromo, en utilisant les chroniques royales, quelques traditions orales et des observations qu'il a personnellement pu faire en tant qu'agent de renseignement de l'empereur Menilek. Par ailleurs Ašmä emprunte quelques hypothèses aux ethnographes missionnaires, dont il a suivi les enseignements jusqu'à se convertir à la foi catholique. Son texte mentionne ainsi les thèses de Martial de Salviac : non seulement la malédiction attribuée au jésuite Bermudez²⁹, mais surtout l'hypothèse de migrations gauloises en Éthiopie³⁰, qu'il rejette pour conserver celle d'une migration d'origine malgache. Il n'argumente pas cette dernière assertion, qu'il tient vraisemblablement d'autres hypothèses pseudo-scientifiques circulant à l'époque combinées à une interprétation excessive d'une origine ultramarine des Oromo portée le mythe d'un lac originel que nous analyserons plus bas.

²³ Son propos se révèle d'une audace inouïe pour l'époque quand il décrit chaque classe, par exemple: " Les moines (...) innombrables (...) n'ont pas honte de leur crainte d'aller à la guerre. " "Les palatins (...) sont des hommes forts, vaillant et robuste qui, malgré cela, ils ne vont pas au combat car ils disent : 'nous protégeons les femmes !'. " : trad. I. Guidi, 1907a : 204.

²⁴ Bahrey, op. cit. : 205.

²⁵ Titre de l'article de J. Tubiana, 1987.

²⁶ Ašmä Giyorgis (mort en 1915) fut agent de renseignement sur les régions musulmanes et oromo pour Menilek, puis chef du protocole du Ras Mäkwännen de Harär, cf. Bairu Tafla, 1987 : 54-55.

²⁷ Publié par Bairu Tafla, 1987. Le texte de Bahrey représente 5 pages de manuscrit et 9 pages imprimées dans l'édition de Guidi, 1907. Le texte d'Ašmä, archivé à la Bibliothèque Nationale (ms. Ethiop. 302) est un manuscrit de 395 pages.

²⁸ Bairu Tafla, 1987 : 90.

²⁹ Bairu Tafla, 1987 : 479-81.

³⁰ id. : 207. Nous présenterons cette théorie plus bas.

Les thèses d'Asmä ont été très largement diffusées par l'*Aläqa Tayyä*³¹ qui les a reprises presque mot pour mot, en les simplifiant, dans son *Histoire des peuples d'Éthiopie*³². Cet ouvrage, publié en 1922 à Asmara, six fois réédité³³, a longtemps servi de manuel de référence pour l'enseignement public. Ce vecteur scolaire lui donna un tel impact dans les représentations historiques populaires que : " *Dans bien des cas, les chercheurs occidentaux ont cru entendre des récits anciens, naïfs et authentiques sur les origines des peuples d'Éthiopie, alors qu'il s'agissait en fait de l'Histoire de l'Aläqa Tayyä, de seconde main*³⁴. "

Plus tard, Yelma Dérésa, un des plus hauts dignitaires de Haylä Sellasé³⁵ consacra le dernier chapitre de son *histoire de l'Éthiopie au 16e siècle*³⁶ à la question des conquêtes oromo. Par un texte dense, puisant à pleines mains dans l'ethnographie européenne³⁷, il cherchait à donner aux Oromo une place à part entière dans l'histoire officielle du royaume.

Aussi marginaux et dénigrés fussent-ils dans l'ensemble de l'historiographie éthiopienne, les Oromo ont été un objet d'étude pour quelques historiens occupant des fonctions politiques de premier plan. La distanciation que la réflexion sur ce peuple imposait à ces savants s'est répercutée dans la mise en œuvre d'une histoire critique, ouvrant une problématique de l'acceptation et de l'intégration de systèmes sociaux segmentaires dans un espace politique impérial hiérarchiquement normé. Contrairement au point de vue conservateur examiné plus haut, qui diabolisait les fondements de l'identité oromo, ces intellectuels ont développé une perspective réformatrice en proposant de comprendre et de tirer parti des ressources originales de cette culture.

AUTEURS EUROPEENS " OROMOPHILES "

Quand il évoque l'hypothèse d'origines gauloises des Oromo, Asmä note que : " les Français sont bien disposés à l'égard des Galla³⁸. " Plusieurs observateurs — voyageurs, missionnaires, savants — européens ont en effet cherché à

³¹ (1860-1924) Originaire du Bägemedet ce lettré a gravi les grades de la formation cléricale éthiopienne traditionnelle, tout en ayant été éduqué à la mission évangélique suédoise de Emkullu (Tegray). Il adhéra aux doctrines protestantes, sans jamais s'y convertir. Entre 1905 et 1907, il fut l'assistant du sémitisant E. Mittwoch à Berlin. De retour en Éthiopie, il devint une figure intellectuelle d'importance, fortement contesté comme apostat, mais protégé par l'empereur Ménélik puis par l'impératrice Zäwditu.

³² Tayyä, 1987 : 62-63.

³³ en 1927, 1953, 1955, 1962, 1965, 1971, sans compter les deux tirages (1987 et 1988) de la traduction anglaise qui reproduit le texte original.

³⁴ G. Hudson & Tekesta Negash dans l'introduction à Tayyä, 1987 : ii.

³⁵ issu de la dynastie oromo des Moroda du Wälläggä, formé en sciences économiques en Angleterre, il fut nommé aux plus hautes fonctions du régime de Haylä Sellasé (ministre des finances, ambassadeur aux U.S.A., ministre des affaires étrangères) de 1941 à 1974, date à laquelle il fut exécuté par la junte militaire.

³⁶ Yelma Dérésa, 1966.

³⁷ notamment par G.W.B. Huntingford, 1955.

³⁸ Bairu Tafla, 1987 : 207.

réhabiliter les Oromo en corrigeant la réputation exécrationnelle qu'on leur prêtait.

Le premier auteur qui a déclaré sa sympathie pour les Oromo fut le missionnaire protestant Johann Ludwig Krapf. Dans ses récits de voyage, il déclare avoir prêté une attention particulière à ce peuple durant son séjour en Éthiopie (1838-1842), car il " considérait que la Providence les destinait, après leur conversion au christianisme, à atteindre l'importance et à remplir la mission que Dieu avait données aux Allemands en Europe³⁹. " A cette fin, il a d'abord publié des matériaux linguistiques, puis entrepris la traduction de la Bible, achevée en 1875, avec l'assistance de convertis oromo⁴⁰. Krapf donnait aussi aux Oromo un rôle providentiel dans l'Histoire universelle, ce peuple ayant " fait obstacle à la ruée des mahométans venant d'Arabie, en même temps qu'ils punissaient l'abominable hérésie de l'Abyssinie chrétienne⁴¹. "

Antoine d'Abbadie, qui avait séjourné en Éthiopie avec son frère Arnauld entre 1837 et 1848, publiait en 1880 une conférence titrée : " Les Oromo, grande nation africaine ". Par ce texte, il est le premier auteur à faire valoir le nom d'Oromo comme ethnonyme que ce peuple se reconnaît, le nom Galla étant selon lui seulement lancé comme cri de guerre. Sur la base des traditions qu'il avait lui-même recueillies parmi les Oromo-Gudru⁴², il leur attribue une origine portugaise, en se fondant sur la consonance entre le nom de leur ancêtre fondateur Sapera et un nom de famille portugais (Sa Feira ou Safera). Il relève aussi que: " *les traditions oromo (...) appellent Walal leur pays d'origine et racontent que la traversée de la rivière Awas[h] fut leur premier acte d'hostilité contre leur souverain le roi des rois d'Éthiopie*⁴³. " Dans la suite de son article, d'Abbadie présente les institutions politiques et juridiques de la société oromo en les comparant à diverses formes de républiques européennes (Rome, Venise, assemblées basques). Par ailleurs, catholique fervent, Antoine d'Abbadie n'était pas dépourvu d'intérêt pour la propagation évangélique, et une déclaration similaire à celle de Krapf lui est attribuée : " *Les Galla auraient les qualités des Français, s'ils étaient chrétiens*⁴⁴. "

Vingt ans après le texte d'Abbadie, le missionnaire capucin Martial de Salviac, de la mission de Harär, publiait un volumineux ouvrage consacré aux Galla, couronné par l'Académie française, portant un titre à tiroirs : " *Un peuple antique au pays de Ménélik. Les Galla (dits d'origine gauloise). Grande nation africaine.* " Le lien revendiqué par Salviac avec d'Abbadie est explicite tant par la formule finale, que par la citation que nous venons de donner qui est mise en exergue.

³⁹ J.L. Krapf, 1860 : 72.

⁴⁰ R. Pankhurst, 1976 : 198-99.

⁴¹ J.L. Krapf, 1860 : 72.

⁴² Notons que les carnets d'Antoine d'Abbadie, encore inédits, contiennent de nombreuses observations de terrain sur les Oromo.

⁴³ A. d'Abbadie, 1880 : 172.

⁴⁴ citation donnée en exergue par M. de Salviac, 1902.

Cependant, la dénomination " Galla " est conservée pour des raisons qui apparaîtront évidentes plus bas. Cette monographie des Oromo, la première éditée en Europe, traite des différents aspects de leur vie sociale, insistant sur les pratiques religieuses, l'organisation politique et la guerre... Parsemée de références à la société hébraïque biblique cette description est surtout bâtie sur un raisonnement par analogies rapportant chaque trait caractéristique de la société oromo aux Gaulois : les rites et les croyances comparables à la religion druidique et exprimant un même monothéisme primitif, l'ardeur guerrière, la bonhomie du tempérament... Cette supputation d'une parenté celte des Galla est corroborée par un galimatias historico-étymologique, à commencer par la démonstration d'un sémantisme universel de la racine gall se rapportant à la puissance guerrière. Ses vastes ramifications indiqueraient les routes des migrations celtes à travers le monde, dont celles de colonies gauloises en Nubie qui auraient remonté le Nil jusqu'en Éthiopie. Selon J.-B. Coulbeaux, Salviac " *n'a pas tardé à renoncer à cette hypothèse toute gratuite*⁴⁵ ".

A cette époque les théories des migrations asiatiques en Afrique constituaient une vulgate pseudo-scientifique, faite d'un assemblage de diffusionnisme anthropologique, de comparatisme linguistique, et de conceptions issues de l'histoire biblique (la descendance de Noé), visant à expliquer la coexistence de degrés de civilisations supposés inégaux. Un tel schéma dualiste s'est appliqué en Éthiopie et continue de prévaloir sous des formes plus ou moins sophistiquées, par la distinction d'un substrat somatique couchitique d'un apport civilisationnel sémitique⁴⁶. Pétri de telles confusions racialistes, le schème des migrations oromo fut transposé vers les royaumes des grands lacs quand John Speke lança en 1863 l'hypothèse d'une origine oromo des Tutsi⁴⁷, qui préfigurait les développements d'une idéologie hamitique dont nous connaissons les conséquences tragiques. Comme l'a montré Dominique Franche à propos du Rwanda, la conception dichotomique entre une race conquérante dominatrice et des autochtones relevait du schéma historiographique français désigné par Léon Poliakov comme la " guerre des deux races " qui réduisait l'histoire de France à l'opposition entre une noblesse d'origine franque et le peuple à base gauloise⁴⁸. Les élucubrations de Salviac ne représentent donc qu'un avatar exotique de prénotions fortement incrustées dans l'imaginaire national français.

Sans suivre cette piste hasardeuse, d'autres missionnaires ont continué de concilier évangélisation et travaux de recherche de type ethnographique ou linguistique sur les Oromo⁴⁹. Leurs résultats sont généralement de bonne qualité empirique, mais tendent à dessiner une culture oromo pure, déconnectée de ses liens avec les sociétés chrétiennes, musulmanes ou polythéistes avoisinantes. Cette démarche présuppose une sorte de virginité spirituelle des Oromo propi-

⁴⁵ J.-B. Coulbeaux, 1929 : vol. 2, p. 153 Plus récemment est apparue une théorie reliant la langue oromo au basque et au sumérien antiques, C. Granaroli, 1975.

⁴⁶ J'ai brièvement traité de l'élaboration de ces notions dans E. Ficquet, 2001 : 501-502.

⁴⁷ J.-P. Chrétien, 1985 : 135.

⁴⁸ cf. D. Franche, 1995 : 27-38

⁴⁹ voir ma recension (2001) de P. Tablino, 1999 et M. Aguilar, 1998.

ce à l'évangélisation. Le père lazariste Lambert Bartels est le chercheur-missionnaire qui a poussé le plus loin l'étude des expressions rituelles et cosmogoniques d'une religiosité *purement* oromo, filtrée des ses alluvions chrétiennes ou musulmanes. Sa " tentative de comprendre " la religion oromo propose une reconstruction d'un système théologique oromo " digne, selon Paul Baxter, *d'être comparée aux travaux de V. Turner, M. Griaule ou P. Tempels*⁵⁰. " Notons enfin que ces recherches ont généralement été entreprises par des missionnaires catholiques, plutôt que protestants, malgré la forte implantation de ces derniers à l'ouest du pays oromo à travers l'église Mäkanä Yesus⁵¹. Cette église joua néanmoins un rôle important (qui reste à étudier) dans l'éveil d'un nationalisme oromo (notamment par l'alphabétisation et par la propagation d'une théologie de la modernité nettement opposée à la théologie éthiopienne).

Ce penchant " oromophile " s'est exprimé à un moindre degré parmi les chercheurs spécialistes de cette société et de son histoire. Longtemps ces savants ne se prononcèrent pas sur les discriminations symboliques et politiques exercées à l'encontre des Oromo, en vertu d'un principe de distance ethnographique, participant d'une conception positiviste de l'objectivité. Avec l'émergence du mouvement nationaliste oromo, très actif au début des années 1980, de jeunes intellectuels oromo ont violemment contesté cette reproduction tacite des préjugés anti-oromo relevant selon eux de la nature coloniale de l'État éthiopien⁵². Cette réaction incita les chercheurs " oromisants " à mieux prendre en considération cette souffrance identitaire. Paradoxalement, c'est la dictature militaire éthiopienne qui a favorisé le rapprochement des universitaires oromo et occidentaux, conduisant les uns à l'exil et restreignant l'accessibilité des autres à leurs terrains. L'anthropologue britannique P.T.W Baxter s'est particulièrement impliqué dans l'explication des griefs du discours nationaliste oromo⁵³. Plus généralement, la communauté des chercheurs oromisants a conservé une distance bienveillante avec les intellectuels nationalistes. L'ouvrage collectif *Being and Becoming Oromo*, publié en 1996⁵⁴, manifestait une telle volonté d'associer travaux académiques et discours militants.

L'ECRITURE NATIONALISTE DE L'HISTOIRE OROMO

Les historiens oromo contemporains ont repris et critiqué la littérature sur l'histoire des origines de leur peuple, afin de reconstituer une histoire, qui soit vraie du point de vue oromo dont ils s'estiment les porte-parole légitimes. Nous pouvons parler d'une tendance " oromocentriste ", qui n'est pas sans rapports avec l'" afrocentrisme " en vogue aux États-Unis parmi les intellectuels améri-

⁵⁰ L. Bartels, 1983 : 4e de couverture.

⁵¹ L'église Mäkanä Yesus " demeure de Jésus ", fut fondée en 1959 par l'agrégation des missions évangéliques luthériennes établies en Ethiopie

⁵² E. Ficquet, 1997 : 71-73.

⁵³ voir notamment P. Baxter, 1983, 1994.

⁵⁴ par P.T.W. Baxter, J. Hultin et A. Triulzi.

cains africains. L'historien Asafa Jalata a ainsi tenté d'établir dans son dernier ouvrage un parallélisme entre les mouvements de libération noir-américains et les luttes nationalistes oromo⁵⁵.

Outre la réfutation des préjugés négatifs contre les Oromo, le principal enjeu de cette réécriture nationaliste de l'histoire est de renverser l'historiographie éthiopienne et éthiopisante qui réduit les Oromo au rôle d'envahisseurs des territoires du royaume chrétien médiéval. Pour les intellectuels oromo, il s'agit là d'une mystification par laquelle l'État éthiopien a justifié sa colonisation des territoires oromo en prétendant mener des campagnes de reconquête. Le renversement entrepris est d'abord terminologique, ces auteurs parlant de migration, non de conquête, et encore moins d'invasion des Oromo au 16^e siècle. Un réexamen des sources est aussi intenté pour prouver l'ancienneté de la présence des Oromo sur les territoires qu'ils occupent, pour commuer une accusation d'invasion en revendication d'autochtonie : "*L'assertion selon laquelle les Oromo ont migré en Ethiopie est fondée sur des prémisses historiques inexactes qui cherchent à établir le foyer d'origine des Oromo hors des frontières de l'Éthiopie moderne, faisant d'eux des nouveaux-venus dans un pays dont ils étaient les premiers habitants*"⁵⁶.

Les recompositions nationalistes des traditions d'origines s'orientent aujourd'hui vers une mouvance de ressourcement religieux dite *waaqeffata* ("dévotion" en oromo). Ce mouvement aux contours flous, qui n'a pas encore fait l'objet d'études, semble susciter l'engouement des classes moyennes urbaines, déçues par les impasses du nationalisme politique tel qu'il s'exerce dans le cadre fédéral actuel. Cette réinvention d'une religion authentiquement oromo trouve ses principes dans le sillage de l'œuvre de Bartels. L'informateur principal de ce dernier, Gemetchu Megersa, titulaire en 1993 d'un Ph. D. de la SOAS de Londres, enseignant aujourd'hui à l'Université d'Addis Abäba, est l'un des inspireurs de cette reviviscence religieuse. En isolant les valeurs cardinales de ce qu'il nomme *oromumma* ("oromité")⁵⁷ il a en effet conçu un modèle herméneutique de la cosmogonie oromo qui semble avoir exercé quelque influence dans les milieux intellectuels.

DES MYTHES AQUATIQUES

Avant ces reformulations de l'identité oromo, les traditions d'origine des Oromo avaient fait l'objet de plusieurs travaux de philologie comparée. Ces récits mythiques avaient été confrontés à diverses sources (amhariques, somali, arabes, portugaises) et indices (linguistiques, archéologiques) afin de percer le mystère du surgissement de ce peuple dans l'histoire de la Corne de l'Afrique⁵⁸.

⁵⁵ Asafa Jalata, 2002. Cet auteur, professeur associé de sociologie et d'études africaines américaines à l'Université du Tennessee, représente la ligne dure du nationalisme intellectuel oromo.

⁵⁶ Mohammed Hassen, 1993b : 26. La démonstration d'une présence oromo dans le Shäwa avant le 16^e siècle est développée dans Mohammed Hassen, 1993a.

⁵⁷ voir Gemetchu Megersa, 1996.

⁵⁸ C.T. Beke, 1847 ; Ph. Paulitschke, 1889 ; E. Haberland, 1963 ; H. Lewis, 1966 ; U. Braukämper, 1986 ; A. Ferenc, 1988.

En 1986, U. Braukämper proposait de rassembler les hypothèses sur la question et notait que : " *l'intérêt [pour la question des origines] s'étend à un public toujours plus large au sein même de l'ethnie et commence à avoir des implications idéologiques. Cette tendance accroît le risque potentiel d'adoption de sources non-scientifiques sous forme de stéréotypes et d'intensification du feed-back des sources écrites sur les traditions orales*⁵⁹. " Cette assertion présuppose qu'il existerait une mémoire pure et scientifiquement plus correcte que les usages dont elle fait l'objet. Nous pensons au contraire que cette intrication de représentations est consubstantielle à l'énonciation de ces mythes, qui, selon A. Triulzi : " *reflètent plus l'identité-devant-être que la façon-d'avoir-été dans un passé immuable*⁶⁰.

Nous n'analyserons pas ici les variations des mythes d'origine oromo à travers tous les recueils qui ont pu en être faits, mais nous nous fonderons sur ceux collectés par L. Bartels parmi les Oromo-Macca. Dans l'analyse de ces récits, cet auteur notait l'importance de la thématique de l'eau, qu'il proposait d'interpréter par l'association symbolique entre les notions d'humidité et de fertilité. Sans rejeter cette hypothèse, nous envisagerons la récurrence des thèmes aquatiques comme un trait constitutif de l'historicité attribuée aux Oromo dans l'espace symbolique éthiopien.

Bartels relève d'abord que les sections occidentales des Macca conçoivent leur existence en tant que clans distincts à partir de la traversée du fleuve Gibé par leurs ancêtres⁶¹. Nous avons déjà vu apparaître à plusieurs reprises la mention du franchissement d'une rivière comme épisode fondateur de la conquête oromo. Depuis Bahrey, la rivière Galana a été signalée par toute sorte de sources, sous des dénominations diverses (Ganalé, Gallani, Galla...) comme l'habitat d'origine des Oromo. Cette hypothèse a été renforcée par des supputations étymologiques sur l'ethnonyme " Galla ", *galana* signifiant " rivière " en langue oromo. Antoine d'Abbadie a aussi relevé la traversée du fleuve Awash comme acte initiateur de la conquête, tandis que les légendes chrétiennes décrivent ses rives comme le lieu de l'initiation et de la dispersion des Oromo. Sans prétendre fournir une explication à ce lieu commun, notons que la stratégie de conquête des Oromo consistait à circuler par les vallées fluviales, espaces redoutés par les armées chrétiennes pour leur insalubrité, constituant par conséquent des voies très vulnérables d'accès aux hautes terres.

Selon Bartels, les Macca orientaux ne mentionnent pas la traversée d'une rivière comme acte fondateur de leur identité, mais ils pensent leurs origines comme l'émergence d'une " grande étendue d'eau " que certains informateurs nomment Wolabo⁶². L'un d'eux, Gemetchu Megersa, est ainsi cité : " *Nous disons encore "Umen Wolabo baate — la vie sort de Wolabo". Notre peuple est né du lac de Wolabo.*⁶³ " Bartels ne relève pas que cette même sentence fut donnée mot

⁵⁹ U. Braukämper, 1986 : 28.

⁶⁰ A. Triulzi, 1990 : 599.

⁶¹ L. Bartels, 1983 : 59-61. Gibé est le nom donné à l'amont du fleuve Omo.

⁶² *id.* : 60-62.

⁶³ *id.* : 62.

pour mot, en oromo, par l'Aläqa Tayyā⁶⁴, qui la reprenait d'une note de Asmä Giyorgis sur la cosmologie des Oromo⁶⁵. Tenons-nous ici un cas tangible de circularité entre une tradition orale et sa propagation par le vecteur livresque et scolaire ? Sans citer ces textes, Bartels nous en donne un indice supplémentaire. Il note que " *les jeunes qui sont allés à l'école (...) donnent un nom au "pays de l'autre côté de l'eau". Ils mentionnent surtout l'Arabie, mais parfois aussi Madagascar*⁶⁶. "... hypothèse qui fut aussi formulée par Asmä et répercutée par Tayyā. Cependant l'étendue du mythe de Wolabo semble dépasser ce seul mode de transmission. Le lac marécageux de Horra (ou Madda) Wolabo, et la sentence qui le caractérise comme source de la création, sont en effet mentionnés par d'autres recueils de traditions oromo⁶⁷. Ce lieu est situé à une cinquantaine de kilomètres à l'est du grand lac Abaya dans les basses terres du Rift. Son importance mythologique fut entretenue par son statut d'espace sacré. Il y résidait l'un des *Abba muuda* " Pères de l'onction ", prêtres les plus vénérés de la religion oromo, dont l'onction en beurre était recherchée par des pèlerins convergeant de tout le pays oromo. Ce pèlerinage s'est progressivement éteint depuis la fin du 19e siècle jusque dans les années 1950 et tend à être réactivé aujourd'hui.

A propos de lac originel, examinons le toponyme "Baher Gäma" (ou "Barigamma") relevée dans les traditions oromo et amhariques comme désignation du pays d'origine des Oromo. Ce terme relève d'une étymologie mixte à la fois sémitique (*baher* : " mer, lac ") et oromo (*gamaa* : " à travers "), dont le sens oscille entre la traversée d'une étendue d'eau et la référence à un pays lointain, d'après la locution amharique *baher mado* : " l'outre mer, l'étranger ". En 1847, C. Beke dit avoir recueilli ce nom dans les traditions oromo, sous la forme " *Bargamo* " dont il donnait une interprétation rejoignant l'hypothèse du franchissement d'une rivière⁶⁸. Ce même toponyme apparaissait vers 1640 dans la carte composée M. de Almeida, juste au nord de l'indication " pays natif des Galas⁶⁹". Nous ne cherchons pas ici à tirer de conclusions sur la localisation présumable de ce pays des origines, qui nous entraînerait sur d'autres chemins broussailleux. Notons juste que, quelle que soit la signification première du toponyme en question, son interprétation et sa transmission dans la mémoire collective par une conception lagunaire ou maritime des origines oromo confirme l'importance de la thématique aquatique dans la constitution d'un espace mythologique des origines.

Pour finir avec ces ricochets, citons J. Hultin qui a aussi noté la prégnance de la métaphore de l'eau pour évoquer les Oromo dans les grands récits de l'histoire nationale éthiopienne : " *Tandis que les musulmans sont associés dans cette*

⁶⁴ Tayyā, 1987 : 63.

⁶⁵ Bairu Tafla, 1987 : 311-313.

⁶⁶ 1983 : 62

⁶⁷ cités par U. Braukämper, 1986 : 34.

⁶⁸ C. Beke, 1847 : 116. L'auteur désignait la rivière Baro, amont de la Sobat, affluent du Nil blanc.

⁶⁹ C. Beckingham & G. Huntingford, 1954 : xcvi. voir p. 220 pour la datation incertaine de cette carte.

rhétorique à la dévastation par le feu, les métaphores utilisées pour décrire les Oromo sont associées à la destruction par l'eau⁷⁰. " i.e. le raz de marée, le torrent ou le déluge.

LE SEUIL ENTRE L'OUBLI ET L'HISTOIRE

A peine firent-ils irruption sur la scène historique éthiopienne, que les Oromo furent pris dans une vision eschatologique de l'histoire exacerbée par l'affrontement entre les pouvoirs chrétiens et musulmans qui avait précédé de peu et sans doute donné l'impulsion de leur conquête. La nouvelle de cette invasion barbare fut immédiatement répercutée en Europe par les relations de missionnaires. Ces récits guidèrent plus tard les explorateurs scientifiques, qui observèrent les Oromo, prenaient pour authentiques les traditions qu'ils recueillaient et formulaient des hypothèses savantes quant à leurs origines. Ces spéculations furent partiellement reprises par des historiens éthiopiens, assez largement diffusées par le vecteur scolaire, reconduites (et critiquées dans les meilleurs cas) par les recherches universitaires. Niant l'image foncièrement négative qui étaient accolée à leur peuple, les intellectuels oromo sont restés à l'intérieur de ce discours mythique pour le remanier et revendiquer leur pleine appartenance à l'espace politique éthiopien.

De ces croisements des registres constitutifs d'une mythologie des origines oromo, il ressort trois temporalités, trois " strates " dans lesquelles peuvent être répartis les détails hétéroclites de cette fresque. (1) Les conquérants oromo semblent d'abord s'être dégagés d'une atemporalité originelle, qui commença à frémir au 16^e siècle avec les secousses provoquées par la guerre entre États chrétiens et musulmans. (2) Tel un torrent impétueux ils se déversèrent brusquement dans la brèche ouverte par ce conflit, impossible à colmater, et (3) s'infiltrèrent lentement dans le terreau historique des sociétés conquises. Ce passage, rapide et violent, du temps du mythe à celui de l'histoire est signifié, dans tous les récits examinés, par le franchissement d'une étendue d'eau, le plus souvent une rivière pouvant être alternativement comparée au " Rubicon ", en tant que frontière entre une société segmentaire (les Gaulois à nouveau !) et un État impérial ; au " Jourdain " par le " rétro-baptême " démoniaque qu'ils y reçoivent selon certaines traditions chrétiennes ; ou bien encore au " Lethé " car une autre tradition oromo réfère le pays des origines à un " mont de l'oubli⁷¹ ".

Cette mise en abyme jusqu'aux parois de l'oubli nous renvoie l'écho brouillé de nos interrogations initiales.

⁷⁰ J. Hultin, 1996 : 86

⁷¹ Tullu Walal est en effet un autre toponyme des origines relevé dans plusieurs recueils de traditions oromo (cf. L. Bartels, 1983 : 66-67) généralement traduit " montagne de l'oubli ", le terme *walal* étant dérivé du verbe *wal'aaluu* " ignorer, oublier ". Une montagne de ce nom se trouve à l'ouest du Wällägga, dans le massif de Sayyo. Ce site est réputé comme le plus sacré de la région. certaines traditions signalent que cette montagne ne serait que la reduplication d'un autre site, renvoyant à un lointain inaccessible le pays des origines

BIBLIOGRAPHIE

- ABBADIE, Antoine d', 1880 : " Sur les Oromo grande nation africaine désignée souvent sous le nom de Galla. ", *Annales de la société scientifique de Bruxelles*, 2 : 167-192
- AGUILAR, Mario. 1998 : *Being Oromo in Kenya*. Trenton, NJ : Africa World Press.
- ASAFA JALATA 2002 : *Fighting Against the Injustice of the State and Globalization : Comparing the African American and Oromo Movements*. St. Martin's Press.
- AZAÏS, Bernardin. 1929 : " Relatio P. Bernardini Azaïs a S. Pons S.M. Tafari Mekonnen, Regi Aethiopiae, circa explorationem archeologicam in provincia Wallaga huius Regni recens peractam. " *Annalecta Ordinis Minorum Capuccinorum*. 45 (11) : 284-290.
- BAIRU TAFLA (ed.), 1987 : *Asma Giyorgis an his work: History of the Galla and the kingdom of Shäwa*. Stuttgart, Franz Steiner.
- BARTELS, Lambert, 1983 : *Oromo religion: myths and rites of the Western Oromo of Ethiopia, an attempt to understand*. Berlin : D Reimer.
- BECKINGHAM, C.F. & HUNTINGFORD, G.W.B. 1954 : *Some records of Ethiopia, 1593-1646. Being Extracts from The History of High Ethiopia or Abassia by Manoel de Almeida, together with Bahrey's History of the Galla*. London : Hakluyt Society.
- BEKE, Charles T. 1847 : " On the origins of the Gallas ", *Report of the 17th meeting of the British Association for the Advancement of Science* : 113-118.
- BRAUKÄMPER, Ulrich. 1986 : " Oromo country of origin: A reconsideration of hypotheses. " *PICES*, 6 : 25-40.
- CAQUOT, André. 1957a : " Histoire amharique de Gragn et des Gallas. " *Annales d'Ethiopie*, 2 : 123-43.
- CAQUOT, André, 1957b : " L'homélie en l'honneur de l'archange Raguel (*dersāna Rāgu'ēl*) " *Annales d'Ethiopie*, 2 : 91-122.
- CHRETIEN, Jean Pierre, 1985 : " Hutu et Tutsi au Rwanda et au Burundi. " in J.-L. Amselle et E. M'Bokolo (eds). *Au cœur de l'ethnie*. Paris : La Découverte : 129-165.
- COULBEAUX, Jean-Baptiste. 1929 : *Histoire politique et religieuse d'Abyssinie, depuis les temps les plus reculés jusqu'à l'avènement de Ménélick II*. Paris : Geuthner, 3 vols.
- CONZELMAN, William E. 1895 : *Chronique de Galāwdēwos (Claudius) Roi d'Ethiopie*. Paris, E. Bouillon. Bibliothèque de l'EPHE (fasc. 104).
- FERENC, Aleksander. 1988 : " Myths and traditions concerning the origin of the Oromo people. " *Africana Bulletin* (Warszawa), 35 : 59-65.
- FICQUET, Éloi. 1997 : *Les intellectuels oromo en exil : étude des écrits nationalistes oromo dans la formation de l'espace politique éthiopien*. Mémoire de maîtrise, Nanterre, Université Paris X.
- FICQUET, Éloi. 2001 : " A la découverte des amhariques. Langues et histoires éthiopiennes en regard. " *Cahiers d'Etudes Africaines*. 163-164, XLI 3-4 : 497-515.

- FRANCHE, Dominique. 1995 : " Généalogie du génocide rwandais. Hutu et Tutsi : Gaulois et Francs ? " *Les Temps Modernes*, 50, 582 : 1-58.
- GADAA MELBAA. 1980 : *Oromia: an introduction*. Finfine [Addis Abeba], 1980, 75 p. [2e édition augmentée, Khartoum, 1988, 167 p.]
- GEMETCHU MEGERSA. 1996 : " Oromumma: Tradition, Consciousness and Identity. " in P.T.W. Baxter et alii : 92-102.
- GRANAROLI, Carlo. 1975 : *Il basco antico decifrato con la lingua galla-sumerica*. Rimini, B. Ghigi Editore.
- GUIDI, Ignazio. 1907a : " Historia Gentis Galla. " *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalum, Scriptores Aethiopici*, ser. 2, t. 3. : 221-232.
- GUIDI, Ignazio. 1907b : " Leggende storiche di Abissinia. " *Rivista degli studi orientali*, 1 (1) : 5-30.
- HULTIN, Jan. 1982 : " The Oromo Expansion Reconsidered. " *North East Africa*, 1 (3) : 1-20.
- HULTIN Jan. 1990 : " The conquest of land and the conquest of fertility: a theme in Oromo culture ", in A. Jacobson-Widding & W. van Beek (eds.), *The Creative Communion: African Folk Models of Fertility and the Regeneration of Life*, Uppsala, Studies in Cultural Anthropology : 155-166.
- HULTIN, Jan. 1996 : " Perceiving Oromo. 'Galla' in the Great Narrative of Ethiopia. " in P.T.W. Baxter et al. : 81-91.
- HUNTINGFORD, G.W.B. 1955 : *The Galla of Ethiopia. The Kingdoms of Kaffa and Janjero*. London : International African Institute (Ethnographic Survey of Africa (D. Forde, ed.) North-Eastern Africa, part II).
- ISENBERG, C. W. & KRAPF, J.-L. 1843 : *Journals detailing their Proceedings in the Kingdom of Shoa and Journeys in other parts of Abyssinia in the Years 1839, 1840, 1841 and 1842*. London : Burnside & Seely.
- KRAPF, Johann Ludwig. 1860 : *Travels, researches, and missionary labours, during an eighteen years' residence in eastern Africa*. London, Trübner & Co.
- LEWIS, Herbert S. 1966 : " The Origins of the Galla and Somali. " *Journal of African History*, 7(1) : 27-46.
- LOBO, P. Jerónimo. 1971 : *Itinerário e outros escritos inéditos*. Edição crítica pelo M. G. da Costa. Porto : Livraria Civilização.
- LUDOLF, Hiob, 1684 : *Nouvelle histoire d'Abissinie ou d'Éthiopie, tirée de l'histoire latine de M. Ludolf*. Paris. (éd. orig. Francfort, 1681)
- MOHAMMED HASSEN. 1993a : " The Pre-sixteenth Century Oromo Presence Within the Medieval Christian Kingdom of Ethiopia. " in D.BROKENSHA (ed.). *A River of Blessings. Essays in Honor of Paul Baxter*. Syracuse, NY : African Series of the Maxwell School of Citizenship and Public Affairs : 43-65.
- MOHAMMED HASSEN. 1993b : " Some Aspects of Oromo History that have been Misunderstood. " *The Oromo Commentary*, 3 (2) : 24-31.
- PAIS, Pêro. 1945 : *História da Etiópia*. Porto : Livraria Civilização.
- PAULITSCHKE, Philipp. 1889 : " Die Wanderungen der Oromó oder Galla Ost Afrikas. " *Mittheilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien*, 19 : 165-178
- PENNEC, Hervé. 2000 : " Des Jésuites au royaume du Prêtre Jean (Ethiopie).

Stratégies, rencontres et tentatives d'implantation (1495-1633). " Thèse de doctorat en histoire, Université Paris I – Panthéon Sorbonne. Centre de Recherches Africaines.

- POLIAKOV, Léon. 1971 : *Le mythe aryen. Essai sur la source du racisme et des nationalismes*. Paris : Calmann-Lévy.
- SALVIAC, Martial de. 1902 : *Un peuple antique au pays de Ménélík, les Gallas (dits d'origine gauloise), grande nation africaine*. Paris : H. Oudin.
- SCHLEICHER, A.W. 1893 : *Geschichte der Galla. Zénahu lä-Galla. Bericht eines Abessinischen Mönches über die Invasion der Galla in Sechszehnten Jahrhundert*. Berlin : Th. Frölich, 42 p.
- TABLINO, Paolo. 1999 : *The Gabra. Camel Nomads of Northern Kenya*. Marsabit (Kenya) : Paulines Publications Africa.
- TAYYÄ GÄBRÄ MARYAM, *Aläqa*. 1987 : *History of the People of Ethiopia*. Translated by G. Hudson & Tekesta Negash. Uppsala : Centre for Multiethnic Research, 126 p.
- TRIULZI, Alessandro. 1994 : " Oromo Traditions of Origin. " PICES, 10 : 593-601.
- TUBIANA, Joseph, 1987 : " Un ethnographe éthiopien au XVIe siècle. " *De la voûte céleste au terroir, du jardin au foyer*. Paris, Editions de l'EHESS, pp. 655-659.
- YELMA DERESA, 1966 : *Yä-Ityopya tarik bä-asra-seddestännnya keflä zämän*. [L'histoire de l'Ethiopie au 16e siècle] Addis Abäba, Berhan-enna Sälam, 1959 (calendrier éthiopien), 248 p.
- ZITELMANN, Thomas. 1996 : " Re-examining the Galla / Oromo Relationship. The Stranger as a Structural Topic. " in P.T.W. Baxter et *alii* : 103-113.