

TRAVAUX ET DOCUMENTS
Responsable de la collection : Patrick Quantin

Littérature et politique en Somalie

Didier Morin
Chargé de Recherche CNRS au CEAN

N° 56 - 1997

CENTRE D'ETUDE D'AFRIQUE NOIRE
Institut d'Etudes politiques de Bordeaux
B.P. 101 - Domaine universitaire
F-33405 TALENCE CEDEX
Tél. (33) 05 56 84 42 82
Fax (33) 05 56 84 43 24
E-mail : j.sanchez@cean.u-bordeaux.fr

*Murders have been performed
Too terrible for the ear : the time has been,
That, when the brains were out, the man would die,
And there an end : but now they rise again,
With twenty mortal murders on their crowns. (Shakespeare, Macbeth)*

La littérature peut-elle expliquer ou même prédire la politique ? La mesure du champ de ruines que constitue la Somalie aujourd'hui ne se satisfait pas d'un simple inventaire. Quand le corps même de la nation a été démembré, on est conduit à rechercher les signes adventices d'un des désastres majeurs qu'a connus le Continent. Si l'on admet avec Giorgio Banti que "la plus grande partie de la grande tradition poétique est toujours éminemment politique", la littérature avait historiquement vocation à énoncer (et dénoncer) cette dernière, et, comme le dit Cabdi Muxumud Amiin : "La littérature et les artistes, à tout moment et partout, disent, à la façon des journaux, ce qui se passe dans leur pays" (1).

Dans un pays qui a toujours géré sa langue comme un bien politique, la production des écrivains, militants de la construction nationale, est devenue un indicateur parmi d'autres de l'évolution politique et, pour qui savait la décrypter, le révélateur de son entropie progressive. De fait, une écriture qui s'est voulue, dès le début, comme un exercice civique, s'est rapidement muée en un encensement du régime, obligeant, avant même la chute de ce dernier, les écrivains libres à s'exiler pour retrouver les vrais territoires de l'imaginaire. En se libérant de toute responsabilité dans l'échec de la construction nationale, ils se sont aussi progressivement trouvés dans l'incapacité de prévoir, de l'intérieur, l'ampleur du séisme historique à venir, et de trouver aujourd'hui les moyens d'une issue. Cet exil qui toucherait 90% des personnes possédant un quelconque niveau d'instruction, selon Said S. Samatar (1996 : 170), compromet l'avenir de la littérature moderne en somali, comme d'une évolution démocratique.

La création au service de la nation

La phase de construction qui commence au lendemain de la Seconde Guerre mondiale, avec le plan Bevin, d'un regroupement de tous les territoires parlant somali, est celle de la prise de conscience de la *soomaalinnimo*, du "somalisme" que Maxamed D. Afrax définit comme "une identité commune forgée par la culture, la langue, la position géographique et l'ethnicité" (2). Avec pour seul objectif, l'avènement d'un État dont l'Italie reçoit mandat des Nations Unies de former les futures élites, le somali, sa pratique orale, comme la controverse lancinante, dans les années cinquante et soixante, sur le choix de sa transcription, sont partie intégrante du combat indépendantiste initié par la *Somali Youth League* (SYL), créée en 1947, et dont la devise *Soomaali ha noolaato* "Vivent les Somalis!" marquait la volonté d'unité et d'émancipation de tous les somalophones. Un poème de Maxamed Axmed Libaan exprime cette volonté de dépasser les clivages claniques (3) :

"Qasaskeeda soomaali
Alluhuu qawiyeeeyo
Reer qabilla fulaan
Rabbigay ha ka qaado
Qalalkii nagu raagay
Qod kaleetoo ha aado".

"Le but du peuple somali
O mon Dieu, renforce-le !
Tel clan, telle tribu
O mon Dieu, fais-les disparaître !
L'épilepsie qui a longtemps sévi chez nous
Qu'elle s'en aille ailleurs !".

Mohamed Said Samantar lance, en italien, le même appel daté de 1948 :

“ Somalia mia!

La tua disunione stringe il mio cuore e mi toglie ogni forza,
La tua disunione riempie le mie vene di una rabbia sorda
La tua disunione condanna i tuoi figli all’amarezza dell’esilio”.

A partir du coup d’État du 21 octobre 1969 qui amène au pouvoir le général Mohamed Siyaad Barre, et dont les actes fondateurs sont de choisir l’alphabet latin (et non la graphie en arabe) et de déclarer, en 1972, le somali langue officielle et d’État, la naissance d’une littérature écrite est étroitement liée à une politique autoritaire et à la prise de contrôle de la langue elle-même, sous couvert de sa modernisation. D. Laitin dans *Politics, Language and Thought: The Somali Experience*, en soutient clairement les ambitions, comme il en montrera certaines contradictions, en 1987, avec *Somalia: Nation in Search of a State*. Le paradoxe apparemment le plus imprévu est sans doute que l’officialisation du somali ait levé tout obstacle quant à l’accession de Bédouins quasi monolingues (et en premier lieu les contribuables Marrexaan du Président) aux postes de décision. En fait, comme l’indique un article de *Stella d’Ottobre* (1970) (4), ce reproche d’ignorance fait aux cadres de l’État est ancien et montre qu’il n’y a jamais eu de consensus en matière d’instruction, dans la mesure où compétences professionnelle et linguistique n’ont jamais été vraiment différenciées. Cette confusion n’a fait que croître avec le développement d’une usage normatif que les Somalis, formés à l’étranger, n’ont généralement jamais pu maîtriser comme ceux éduqués en Somalie.

L’action des créateurs va prendre cinq orientations :

1 - l’éducation des “larges masses”. Comme l’écrit *Stella d’Ottobre*, le 6 juin 1971 :

“Les intellectuels doivent fonder les bases de notre culture, qui a ses racines dans le développement du processus historique de notre peuple. (...) Ils doivent faire preuve d’un esprit créatif et d’initiative, afin de s’intégrer aux masses qu’ils ont la tâche d’orienter en vue de la mobilisation générale des ressources humaines, physiques et intellectuelles, et de l’édification de la nation, objectif final qu’ils devront réaliser en alliance étroite avec les soldats et les ouvriers”.

Avec pour credo “une seule langue, un seul peuple, une seule religion” (“un seul parti”, railleront les opposants), le régime investit massivement dans la diffusion du matériel politique et pédagogique. De 1974 à 1977, grâce à l’aide des Soviétiques et de Novosty Press, le bureau politique du comité central du parti unique lance l’impression, à des centaines de milliers d’exemplaires, d’ouvrages de vulgarisation (*Dib u dhaca waa laga bixi karaa* “On peut vaincre le sous-développement”) ou des traductions des textes de l’orthodoxie socialiste (*Hantiwadaaga cilmiga ah* “Le socialisme scientifique”), *Tubta toosan ee hantiwadaagga cilmigi ah* “Le chemin vers le socialisme scientifique”, *Barashada bilowga hantiwadaagga cilmigi ah* “Introduction au socialisme scientifique”). L’alphabétisation appuyée par des manuels comme *Buugga reer miyiga* “Le livre des paysans”, *Buugga reer guuraaga* “Le livre des nomades”, *Codka macallinka* “La voix du professeur”, *Miyiga maanta* “La vie rurale, aujourd’hui”, assurent la première diffusion du somali normatif, sur une grande part du pays (5). De 1974 à 1977, le ministère de l’Éducation imprime quelque 135 manuels scolaires à plus de 6 millions d’exemplaires. Un poème de Abdillahi Qarshi de 1961, devenu l’indicatif sonore de Radio-Mogadiscio, montre l’importance de l’enjeu culturel confondu avec celui de l’instruction (6) :

“Aqoon la’aani waa iftiin la’aane
Waa aqal iyo ilays la’aane
Ogaada, ogaada dugsiyada ogaada
Oo gaada, oo ogadaa
Walaalayaal oo adaa”.

“L’ignorance est obscurité
C’est être sans feu ni lieu.
Prenez grand soin des écoles, prenez-en soin
Redoublez d’attention
Frères ! allez-y !”.

Le mot d’ordre est *ama bar ama baro* “Enseigne ou apprends!”. Le quotidien *Xiddigta Oktoobar* “Étoile d’octobre”, en somali, qui succède à *Stella d’Ottobre*, tire à 30 000 exemplaires. Il publie les premiers feuillets qui suscitent un réel engouement populaire, avec des signatures qui deviendront célèbres comme celle de Nuruddin Farah qui y contribuera en somali jusqu’en août 1974. La culture est partie intégrante d’une politique dirigiste, relayée par des revues comme *Hawl iyo Hantiwadaag* “Travail et Socialisme”, *Halgan* “Combat”, *Himilo* “But”, organe du groupe des femmes du comité permanent du Parti socialiste révolutionnaire somalien (7).

Dans un pays traditionnellement partagé dans sa pratique linguistique entre l'anglais et l'italien, et dont les juges prononçaient, en arabe, les sentences "au nom de la loi de l'islam, par autorisation du grand Roi, roi d'Italie" (Cerulli, 1957 : 151), ce développement du somali est réellement vécu comme révolutionnaire, selon le mot de Hussein Adam. L'opposant marxiste djiboutien Omar Osman Rabeh, arrivant à Mogadiscio en 1976, décrit, dans *Le Cercle et la spirale* (p. 140), l'ambiance de l'époque :

"La nation somalie, libre, fière et confiante en elle-même, était mobilisée! (...) Certes les Somalis n'avaient ni capitaux, ni usines, et personne n'était disposé à leur en fournir. Ils découvraient par contre qu'ils possédaient une richesse propre, innée, inépuisable, qui s'exprimait à travers la devise nationale, simple et véridique : 'Frères! Usons de nos muscles! de notre matière grise! Tirons-en profit : aidons-nous nous-mêmes!'" (8). Les masses, mobilisées, encadrées, enthousiastes, avaient accompli des prodiges pour doter leur pays d'infrastructures (...) Les Somalis, dans ce vaste mouvement historique et populaire, se montraient gais et fiers, confiants quant à leur avenir. A Djibouti, on finissait sa carrière, boy, planton ou pantin".

2 - La nationalisation de la mémoire collective. Le discours sur la nation s'accompagne d'une construction savante menée sous l'égide de l'Académie nationale des Sciences, des Arts et de la Littérature (9), créée en 1973, où la patrie somalienne est présentée comme la phase ultime d'une évolution historique de la Corne de l'Afrique, dont les Somalis seraient les acteurs centraux. La carte dressée en 1955 par I.M. Lewis des "limites de la nation somalie", qui inclut les zones de bilinguisme et ignore les minorités, fournit un argument de poids à la revendication irrédentiste illustrée plus tard par le slogan de Siyaad Barre : "Tout homme qui dit *waryaa* ("eh, l'homme!") est Somali (en)". Oromos, surnommés "Soomaali-Aabbo", Afars, devenus "Soomaali-Ayka" (10), sont appelés à se rassembler avec les Soomaali-Waryaa, les Somalis ethniques, dans la Grande Somalie. Sur la base d'une hiérarchie implicite peu au goût des non-somalophones, Maxamed Cabdi Maxamed écrira que "la langue somalie est La langue de la Corne de l'Afrique" (*Eray-bixin*, 1987 : 3). Cette "lecture" univoque a ses relais en Grande-Bretagne et outre-Atlantique principalement, où sont formés des universitaires qui vont alimenter l'historiographie officielle en s'appuyant sur des traditions souvent apocryphes. Même pour la période précontemporaine, comme chez Cassanelli, la présentation historique tend à négliger la périphérie au profit d'un centre devant historiquement se situer au sud. A ce titre, le rôle précurseur d'un Issa comme Mahmoud Harbi est mis au second plan. Lewis (*A Modern History of Somalia* : 180) écrit sobrement à propos du référendum de 1958, en Côte française des Somalis : "Mahmoud Harbi fit campagne sur une base nationaliste somalie" (*a Somali nationalist platform*), alors que son ambition émancipatrice, deux ans avant les autres territoires somalis, faisait de Djibouti un pôle de rassemblement, ce dont ni les Isaaq du Somaliland, ni les Daarood de Somalia ne voulaient (11).

Celui que les Britanniques ont popularisé sous le sobriquet de "Mad Mullah" (bien qu'il ne fût ni fou, ni mollah), reconnu en 1964 par Andrzejewski et Lewis comme "the most outstanding figure" au sein de la tradition poétique, va faire l'objet du plus grand nombre d'études. Sans compter les thèses, les articles et les morceaux choisis des manuels scolaires, les livres qui se multiplient, en même temps qu'ils enrichissent notre connaissance sur l'époque fondatrice du nationalisme somalien, participent à une compétition où l'assaut d'érudition prolonge la joute poétique traditionnelle. Paraissent notamment :

- en 1974, le *Diiwaanka gabayadii* [Recueil des poèmes de] *Sayyid Maxamed Cabdulle Xasan* (12), de Jaamac Cumar Ciise, qui fournit la matière de son *Taariikhdiid Daraawiishta* [Histoire des Derviches], en 1976;
- en 1976, *Dabkuu shidey Darwishkii* ["le feu allumé par le Derviche"], pièce de théâtre de Axmed Faarax Cali "Idaajaa" et Cabdulqaadir Xirsi "Yamyam";
- en 1980, *Ismaaciil Mire* [lieutenant du sayyid], de Axmed F. C. "Idaajaa";
- en 1982, *Oral Poetry and Somali Nationalism : The Case of sayyid Mahammad 'Abdille Hassan*, de Said S. Samatar.

"La poésie, lit-on chez ce dernier (p. 56), a une force rituelle chez les Somalis et ils y ont recours dans pratiquement tous les actes publics d'importance : un homme explique son attitude envers les autres par l'oraison poétique; (...) des vers sont chantés pour mener des guerres ou perpétuer des vendettas. (...) La poésie est pour les pasteurs somalis le principal véhicule du pouvoir politique".

A ce titre, la poésie du *sayyid* porteuse de l'idée nationale occupe légitimement la première place. Réciter les textes du "meilleur poète" ("Victor Hugo, hélas!", disait Gide) ou de ses compagnons est le critère de distinction parmi les traditionnistes et un moyen d'accès aux cercles du pouvoir.

Cette mise au panthéon a eu au moins deux effets négatifs. En premier lieu, elle a interdit tout questionnement sur l'ambiguïté de son action politique dont les Isaaq et les adeptes de la Qâdiriyya, furent les premières victimes. Pour faire taire Aadan Jugle "Col-u-joog", le *sayyid* envoie une expédition punitive qui extermine son lignage (y compris les femmes et les enfants) vivant près de Burco et le pille intégralement. Ce sont des membres du mouvement derviche qui assassinent, en 1909, le célèbre cheikh Uways Maxamed de Brava (Baraawe), initiateur d'un important mouvement prosélyte de l'islam swahili. *Le Lament on the Invasion and Raids of the Mullah, Mohammed Abdallah* reproduit par Kirk, en 1905, est un des rares textes témoignant d'une guerre civile inavouée, à l'intérieur de la lutte anticoloniale, qui mine la mémoire historique.

Le degré exact de la “collaboration” de certains Warsangeli ou du cheikh Cali Maye Durogba reste à élucider. Le monopole de la résistance nationale conféré au *sayyid* a même éclipsé d’autres mouvements de révolte comme celui de Maxammad Yuusuf sur le Webi, en 1917.

En second lieu, elle a infériorisé les formes et les registres non pratiqués par le *sayyid*. La poésie féminine n’a pas droit de cité! John W. Johnson le souligne avec raison, en s’intéressant à des créations moins “classiques” nées en ville, au cœur de la crise sociale :

“De nombreuses performances poétiques se produisent dans des situations informelles négligées ou jugées de peu d’intérêt par les chercheurs dans le passé, lesquels ont concentré leurs efforts sur les genres classiques hautement prestigieux. Pour les personnes influentes, ce qui signifie, pour la plus grande part, les gens âgés, les chants de travail sont considérés comme de peu de prestige (...) et ont été négligés par les chercheurs somaliens comme étrangers”.

Des travaux récents sur ces “marges” pourtant très proches du centre, comme les Geledi d’Afgooye (Luling, 1996), à une trentaine de kilomètres de Mogadiscio, montrent l’occultation de traditions dont les caractéristiques sont la défiance envers l’État et leur enracinement local.

La poésie du *sayyid* est, au contraire, représentative d’un courant qui ne se définit pas par un terroir spécifique et s’appuie sur l’expansion historique des Daarood et d’autres groupes conquérants du Nord. Le fameux imam Ahmed Gragn “le Gaucher”, fléau de l’Éthiopie, quoique non somali, a été annexé pour devenir, au XVI^e siècle, le précurseur de la nation. Lewis (1965 : 26) peut écrire : “L’essentiel des forces somalies de *Gragn* provenait des clans Daarood”, alors que la même chronique a des commentaires souvent péjoratifs à propos de ces contingents auxiliaires. L’important est que la présence, dans leurs rangs, des Marrexaan, clan du président Siyaad Barre, attestée par la chronique arabe, ait permis aux Daarood de s’instituer les dépositaires de la légitimité historique. L’acte fondateur de la nation est une série de combats (de 1899 à 1920) initiés par un homme doublement en marge. En effet, si les Somalis, à la fin du siècle dernier, sont un peuple essentiellement pastoral vivant le plus souvent en semi-autarcie, les Dhulbahante, chez qui le *sayyid* a grandi, en concentrent les caractéristiques en constituant un des rares groupes non inclus dans un accord passé avec les puissances coloniales et sans activité agricole (13). Les écrivains militants de la décolonisation, les traditionnistes devenus académiciens, privilégient un modèle littéraire paradoxal qui n’a rien de virgilien : la poésie d’un homme de religion (*wadaad*) devenu chef de guerre qui prétendait s’affranchir des clivages claniques en privilégiant, parmi les modes de communication traditionnels, celui de la “chaîne” de poèmes d’agression fondée sur ces antagonismes.

Le terme de *silsilad* “chaîne” (14), emprunté à l’arabe *silsila*, ne renvoie pas à la tradition initiatique confrérique et à un système de transmission du savoir, mais désigne des séries de textes formant des réseaux. La chaîne se compose des réponses des membres d’un groupe à un adversaire commun. “Guba” désigne les *gabay* produits à l’encontre de Cali-Dhuux (15). L’accent est mis sur l’agressé, ce qui explique l’oubli fréquent de la provocation qui a déclenché la kyrielle de ripostes. Les textes de Cali-Dhuux, et plus encore de Cali Jaamac Haabiil qui fut peut-être le principal contradicteur du *sayyid*, sont en grande majorité perdus.

La métrique savante (avec la pratique de l’allitération), expliquée en premier par Maxamed Xaashi Dhamaac “Gaariye”, en 1976, puis par Cabdillahi Diiriye Guuleed, en 1980, a une fonction certes esthétique, mais aussi identificatoire (16).

Le conflit interclanique passant par un échange poétique, le *gabay*, genre le plus pratiqué par le *sayyid*, a été porté au pinacle. Il est devenu synonyme de “poésie classique somalie(nne)”, *gabay hooyaaleedka Soomaaliyeed*, sans différencier clairement la pratique du *sayyid* et le *gabay* en tant que genre (17). La rivalité politique a eu pour conséquence une “lutte” des genres et des registres dont le *gabay* polémique est sorti vainqueur (18). Cette hiérarchie correspond à un état historique de la littérature orale qui, avec la décolonisation, va consacrer l’audience nationale de “Guba”, dans un pays où, comme le notait déjà Burton : “*Every chief in the country must have a panegyric to be sung by his clan*”. Être *gabayaa* “diseur de *gabay*”, c’est être Poète, et tenter d’égaler le chef des Derviches, réputé être le seul à avoir fait des poèmes allitérés avec toutes les lettres de l’alphabet (sauf *kh* et *y*).

Le consensus qui réunit encore aujourd’hui les intellectuels somalis et la plupart des somalisants européens, pour faire de la complexité métrique le critère de la poéticité, signale la rencontre de deux académismes en quête d’une rhétorique d’apparat (19). Stylistiquement et politiquement, le vers n’est pas libre. A. Cartan Xaange (1988) écrit :

“Après Raage et le sayyid, de nombreux poètes importants de renom sont apparus, dont Qamaan, Cali-Dhuux, Salaan Carrabey, Qawdan Ducaale et beaucoup d’autres. Tous ces doyens de la poésie classique [sic], excepté Raage qui vivait à une époque antérieure, étaient contemporains, nés dans l’année ou aux environs de l’année dite “Gobaysane” ou année des nobles (c. 1865). Ceux-ci et d’autres de leurs contemporains sont habituellement considérés comme les pères de la poésie classique ou poésie sérieuse”.

Cette “année des nobles” (qui est à un an près celle de la naissance de Maxamed Cabdille Xasan dans la chronologie généralement retenue) inaugure l’ère de la nation et de la littérature. La Somalie naît à l’Histoire et au Sens en 1865. Le *sayyid* en est le héros fondateur. Maxamed Ibraahim Warsama “Hadraawi” l’exprime dans *Hal-Abuur* (*Hal-Karaan* : 141) :

“Hal-abuurka niman baa
 hawraar u bixiyoo
 Toddobaatan hebeloo
 hana-qaad-is-xigey baa hasha maali jirayoo
 haaneedka Raagaa
 qaban jirey hadhubkoo
 Cali Dhuuxna hooduu
 ragba kaga horreeyoo
 hidda raac Qamaan bay
 habar wada jaqeenoo
 ha’da gabay Salaan baa
 dhigi jirey higgsaaddoo
 hammi Faarax Nuur baan
 ledi jirey habeenoo
 Sayid Maxamed hawlaha
 halgankiyo dagaalkuu
 u hor kacay Darawiish
 hurintiisa jiiftaa
 u ahayd hal-haysoo
 ha noolaatadeennii
 hubka lagu dagaal galay
 murti baa halbowliyo
 u ahayd hoggaanoo
 Soomaali hurudday
 hoobey ku kiciiso
 Xamar iyo Hargeysaba
 dhagax iyo hangool iyo
 heellaa xoraysoo
 Wallee hoobalkaan jirin
 libi sooma hoyateen”.

“La composition poétique (20) ce sont des hommes
 qui lui ont donné sens
 Et ils étaient soixante-dix, de renom,
 Elevés ensemble qui trayaient la même chamelle [allégorie de la nation], (cf. infra)
 Et Raage Ugaas, sur son flanc,
 se tenait avec l’écuelle
 Et Cali-Dhuux, providentiellement
 avait devancé chacun d’eux
 Et, de même sang, Qamaan
 et lui avaient tété le même sein
 Et Salaan faisait des poèmes en “h”
 allitérés [comme le présent poème en “h”]
 Et moi, en compagnie de Faarax Nuur
 Je passais mes nuits (...)
 Et sayyid Maxamed, ses travaux
 sa lutte et son combat
 auquel il conduisit les Derviches
 le feu [qu’il alluma], les anciens
 en parlent encore
 Et notre “ha noolaato !” [devise du SYL]
 les armes de son combat
 ses enseignements irriguaient nos artères
 et nous menaient au combat
 Et les Somalis qui dormaient
 il les a faits se dresser

Et Mogadiscio et aussi Hargeysa
avec juste des pierres, des bâtons
et des chansons, se sont libérées
Par Dieu ! sans son message
il n'y aurait pas eu de victoire !".

Le poète (ou son propagandiste) sont les militants d'une cause dont la poésie est l'ornement rhétorique. Chez Lecuyer-Samantar, une imprécation du *sayyid*, qu'elle intitule "*Jidka Adari loo maro*" (La route qui mène à Harar), devient un "programme politique et militaire (...) contre tous les colonialistes et leurs alliés locaux" :

*"Si je n'égorge pas les Midjerteins comme les agneaux de l'Id el Fitr
Si je n'anéantis pas Ararsame et Idoor [les Isaaq]
Si je ne coupe pas les tendons du reer Hagar [clan Dhulbahante opposant]
Si les lances effilées des derviches ne transpercent pas le corps des chefs Ogaden [qui ne le suivent pas]
Si tous ceux qui ont trahi la religion et renié leur dignité ne se repentent point de leurs erreurs [les Somalis chrétiens]
Si les insolents ne me révèrent pas du nom de père [titre du chef derviche]
Si mes campagnes guerrières ne sèment pas partout la terreur
Si les caravanes ne désertent pas la route qui mène à Harar
Si Imey ne devient pas le cœur de la bataille
Si le fer et le feu n'épargnent pas les gens de Waamo (...)
Si les gens ne s'enfuient pas de Bulhar et Awdal [Zeyla]
Si les Ethiopiennes ne gémissent pas sur les marchés d'esclaves d'Aden (...) Alors je ne mérite ni le nom d'homme ni celui de musulman".*

Les ressemblances souvent constatées, indépendamment des variantes liées au caractère parfois tardif de la recension (21), désignent comme ici des exercices convenus d'éloquence (22) :

*"haddaanay Cadan ka oloin
cawar iyo dhashiisi
haddanaan wada unuun gooynin
meeshiyo Inli
haddanaan weerarka ku keenin
jidka Adari loo maro
haddanaynu awlaxyada geynin
Buullaxaar dusheedii
haddaanay lagaga ogaadhsiinin
Allahayee islam ma nihiin".*

*"Si on ne brûle pas Aden (23)
le borgne et son engeance
Si on ne leur tranche pas tous la tête
A Inli
Si le raid ne nous conduit pas
par la route qui mène à Harar
Si nous ne portons pas nos lances
jusqu'à Buullaxaar [aux Anglais]
Si nous n'en faisons pas notre gibier
Par Dieu ! nous ne sommes pas des Musulmans !".*

La portée politique de ce type de jactance tient d'abord à la captation, par une faction, de modèles argumentatifs associés à des figures de constructions stéréotypées (ici la litanie). Ce sont les détournements de sens qui, jusqu'à aujourd'hui, suscitent la joute et la contestation. L'appel à l'extermination des Daarood de Geelle Ismaaciil Macallin, en 1992, (*Voix d'encre* : 18) vient en réplique du texte de Lecuyer-Samantar, avec les mêmes figures (24) :

*"Vous Daarood, sans vous laisser un instant de répit
Si nous ne mettons pas le feu au sol sous vos semelles*

Si les milices aux longs cheveux tressés
 Et les mooryaan pilleurs ne vous capturent pas
 Si le général Aidid ne vous attrape pas
 Pour vous écraser sous son talon
 Et si jusqu'à Gedo, nous ne broyons pas tout
 Et comme les grenouilles hors leur étang
 Vous ne devenez pas des squelettes faméliques
 Et si nous laissons une poignée d'entre vous survivre
 Pour qu'une nouvelle génération germe
 Si vous ne devenez pas des êtres soumis
 Rasant les murs des ruelles étroites de Mogadiscio
 Alors nous ne sommes pas les Irir [les Hawiye] forts
 Qui ont conquis l'espace qui leur est dû".

Le *Déposez les armes!* de Abuukar Xasan Weheliye et Yuusuf Aadan (*Voix d'encre* : 20) prolonge le *Waar tolow, colka jooja!* "O hommes! cessez les combats!" de Salaan Carrabey (*Somali Poetry* : 130-135). La chaîne fonctionne dans un système de renvois avec des marqueurs spécifiques dont les dénnotations sont connues et rapportées à un groupe poético-politique identifié. Faire (ou recueillir) un *gabay* (25) implique leur reprise, soit pour y adhérer, soit pour s'y opposer.

Maansadii Timacadde, Les poèmes de Cabdillaahi Suldaan Timacadde, né en 1920, exalte l'engagement d'un patriote dans la lutte anti-coloniale à partir de 1936. Le livre de Boobe Yuusuf Ducaale inclut des poèmes en son honneur (de Maxamed Xaashi Daamac, Xuseen Aw Faarax) tendant à montrer le loyalisme des "Nordistes" dans la lutte de libération nationale. *Baaris ka fog siyaasad* (Recherche hors de toute politique), paru en 1985, participe aussi de cette instrumentalisation de la littérature. Contrairement à son titre, ce recueil commenté des textes de Axmed Mahdi "Gindhish" (1818-1905), loin d'être dénué d'intention politique, sert à démontrer le rassemblement nécessaire autour des "valeurs fondamentales somalies", par le rappel d'une tradition poétique de la région de Galguduud. L'art polémique se transforme en plaidoyer pour la paix intérieure, au moment où l'opposition armée des Isaaq du *Somali National Movement* (*Ururka Dhaqdhaqaaqa Waddaaniga Soomaaliyeed*) (SNM), est maintenant active dans le Nord-Est, soutenue par l'Éthiopie (26).

La remise en cause de l'unité nationale est marquée par le développement ou la réapparition d'autres *silsila* comme "Deelley", initiée par Maxamed Xaashi Dhamac "Gaarriye", à partir de 1979, et à laquelle participent des membres du SNM. L'exécution de quinze officiers du clan Majeerteen, en avril 1978, après une tentative de coup d'État, trouve une double réponse littéraire. Khaliif Sheekh Maxamud lance, de l'étranger, un pamphlet, *Hurgumo* (Infection), qui forme une chaîne jusqu'en 1984. Le traditionniste Yaasiin Cismaan Keenadiid, membre de l'Académie, publie en Italie, en 1984, *Ina Cabdille Xasan e la sua attività letteria*, qui vient troubler la belle unanimité autour de l'œuvre et la personne du *sayyid*. Il ébranle la classification convenue des genres, notamment en prenant en compte des formes poétiques jugées indécentes (comme celle qu'il qualifie de *gabay-merda* "poésie de merde"). Il exhume des poètes de l'opposition, comme Yuusuf Dheere ou Geyllan Nuur-Guurey, contradicteurs du *sayyid* et éliminés du corpus "officiel". Apparenté au sultan de Hobyo combattu par le *sayyid*, Yaasiin Cismaan Keenadiid propose sa mémoire des faits qui ne coïncide pas avec celle que dessine le recueil de Jaamac Cumar Ciise (voir *supra*), lequel a écarté des poèmes jugés inconvenants, comme ceux composés à l'encontre de la sœur de Corfield (officier anglais mort au combat, et objet d'une harangue restée célèbre), ou de Caasha Keenadiid, tante de Yaasiin C. Keenadiid.

Il dissocie enfin problématique littéraire et discours national. Le genre *gabay*, dont l'unité est d'ailleurs battue en brèche, n'a pas de thématique assignée. Son recueil qui cite une trentaine de poètes, comparé à ceux de Lewis et Andrzejewski (1964, 1993), Samatar (1982), Antinucci et "Idaajaa" (1986) ne coïncide que pour les partisans des Derviches. Ce "noyau", central dans l'histoire de la littérature politique, qui ne traduit en aucun cas la diversité d'inspiration du *gabay* et de la création poétique en général, se signale d'abord par son caractère conjoncturé.

Une lettre adressée par Maxamed Cabdille Xasan au gouverneur du Somaliland, en 1908, où il impute aux poètes payés par le gouvernement colonial pour l'insulter (comme Cali-Dhuux qui moquera ses mariages multiples et l'accusera d'inceste!) la cause principale de son ire (27), explique une révolte aussi furieuse qu'impromptu (28). Pas plus qu'il n'a cherché à pérenniser un État dans les zones qu'il avait libérées, à la différence du Mahdi soudanais, n'a-t-il conçu ses poèmes comme une œuvre. Le recueil (*diiwaan*) de Jaamac Cumar Ciise ne peut donc s'appuyer sur une base institutionnelle, à la façon des réceptions à la Cour du *diiwaan ash-shi'c'r* de la haute époque de la poésie arabe. Il s'agit, comme le titre du livre de Maxamed Cabdi Maxamed l'explícite, d'un *Ururin qoraalo la xulay*, d'une "réunion d'écrits choisis" où l'auteur a sélectionné (29) les meilleurs "discours" du *sayyid* (30).

Campé dans une posture tragique, ce personnage voulu comme l'expression la plus ardente du mouvement de libération esquisse une ressemblance imprévue avec un Agrippa d'Aubigné, tour à tour justicier, visionnaire inspiré, mystique et sensuel, dont Sainte-Beuve dira qu'il fut "le type vivant, l'image abrégée de son siècle".

Le texte qui passe pour exprimer les dernières volontés (*dardaaran*) du *sayyid*, reproduit en premier par Cabdullahi F. Bootan, montre la concomitance originelle du travail de traditionniste et de mémorialiste pour fixer la geste du héros. La poésie se veut glose explicative. Le texte est un assemblage conçu pour résumer et clore son combat poétique et politique, organisé en trois motifs successifs : une profession de foi (vers 1); une admonestation de ceux qui acceptent la domination étrangère (vers 2-9), enfin, une “chute” théâtrale, avec une sorte d’abandon devant la fatalité d’une lutte inégale (vers 10-11) :

1. *Dacwaddaa wax loo qoray intii diinta Nebi raacday*
2. *Waxna loo dan leeyahay ninkii dawladnimo haysta*
3. *Waxna looga digayaa ninkii dagaya Soomaali*
4. *Waa idin dagaayaa kufriga ad u debcaysaan e*
5. *Dirhankuu idiin qubahayaad dib u go’aysaan e*
6. *Kolka hore dabkuu idinka dhigin dumar sidiisiye*
7. *Kolka xigana daabaqada yuu idin dareensiin e*
8. *Kolka xiga dalkuu idinku oran duunyo dhaafsada e*
9. *Kolka xiga dushuu idinka rarín sida dameereed e*
10. *Kol haddaan dulkii Adari iyo Iimey dacal dhaafay*
11. *Maxaad igaga digataan berruu Siin la soo dagin e (31)*

1. Cette épreuve est écrite (32) pour ceux fidèles à la religion du Prophète
2. Pour qui a un gouvernement et dont on a besoin (33)
3. Et avertissement pour qui veut piéger les Somalis
4. L’infidèle à qui vous cédez vous prendra par surprise
5. L’argent qu’il vous déverse vous perdra
6. D’abord il vous désarmera comme des femmes
7. Ensuite il vous fera sentir qu’il est le maître
8. Ensuite en échange de peu de choses, il vous prendra votre terre
9. Ensuite il vous accablera de charges comme des ânes
10. Que j’aie combattu jusqu’à Harar et Iimey
11. De toute façon [l’Anglais] sera bientôt ici avec son télégraphe!

Comme d’autres promoteurs d’un *jihâd*, le combat du *sayyid* devait comporter un certain nombre de signes : son pèlerinage à La Mecque dont il reviendra avec le titre de “vicaire” (*khalîfa*) de la Sâlihiyya pour la Somalie; sa “migration” chez les Dhulbahante, à l’imitation de la *hijra* du Prophète quittant La Mecque pour Médine; le changement des noms (l’emploi du terme confrérique “derviche”) et l’institution des compagnons (*jaalle*), à la façon des Ançar; enfin sa mort qui, sans atteindre au martyre, est celle d’un “pauvre homme de Dieu”, comme il se définissait lui-même, incompris, et dont le combat (*dagaal*) reste inachevé. La chute finale se conçoit comme en écho du *balaghtu* “ai-je accompli?” du discours du pèlerinage d’adieu du Prophète (34). Le projet national, en quête de consensus, prend appui sur la tradition religieuse et sur la plus irréfutable de ses formes orales.

Il serait schématique de voir dans ces séries poétiques la marque d’une opposition constante, voire clanique, car si ces joutes signalent la profondeur du traumatisme créé par le soulèvement anticolonial, la longévité du régime de Siyaad Barre et l’appui massif dont il a bénéficié au début chez les intellectuels ont passablement brouillé le “paysage politico-littéraire”. La biographie d’un poète comme Maxamed Ibraahim Warsama “Hadraawi”, pour avoir été parti prenante de la politique officielle, puis être passé dans l’opposition avec le SNM, signale l’ambiguïté du parcours de nombreux contestataires. Né en 1943 à Burco et élevé à Aden où il sera élève du St. Antony’s College, il entre au ministère de l’Information en 1969, puis enseigne au collège de formation des maîtres de Lafoole (Afgooye). Il se lance dans le théâtre et cosigne *Aqoon iyo afgarad* (1972). Un poème *Siinley* et une pièce de théâtre *Tawaawac* (Lamentation) lui valent d’être emprisonné en 1973 à Qansax-Dheere. Libéré en 1978, il est nommé responsable du département des Arts à l’Académie nationale, fonctions qu’il quitte pour entrer à nouveau dans l’opposition avec le SNM. Hadraawi se trouve ainsi, en tant qu’héritier et initiateur, à l’intersection des réseaux ci-après (les initiateurs des autres chaînes sont indiqués entre crochets) :

“GUBA” (1923-1948) (35)
[Cali-Dhuux]

Maxamed Ibraahim “Hadraawi”

“SIINLEY” (1973)

“HALAC-DHEERE” (à partir de 1910)
[Cali Sharma’arke]

“DEELLEY” (1979-1981)
[Maxamed Xaashi Dhamac “Gaariye”]

Ce tableau esquisse, en se centrant sur un auteur, les liaisons entre des chaînes dont l’inventaire n’est pas limitatif. Il fait apparaître trois grands types de production des textes poétiques. Le système représenté par “Guba” et “Deelley” met en concurrence de véritables groupes littéraires promoteurs d’une thèse politique dont la visée explicite est la prise de pouvoir. “Guba” est devenue “La” chaîne poétique, via le SYL et ses éléments marxistes qui ont fait le lien avec le “socialisme révolutionnaire” de Siyaad Barre. “Deelley” est dans la mouvance du SNM et son audience est restée circonscrite à ce parti essentiellement Isaaq, qui conduira à la sécession du “Somaliland”.

La chaîne “Siinley” a été initiée par le poème de Hadraawi et correspond plutôt à un groupe contestataire, même s’il a une implication politique à travers l’engagement de certains de ses membres, comme “Gaariye”.

“Halac Dheere” correspond à une création relevant de la sphère privée, mais portée en place publique. Hadraawi (*Hal-Karaan* : 448) précise que Qamaan Bulxan (de clan Harti), qui participa à la chaîne “Guba”, a occupé une place prééminente dans “Halac Dheere” montrant ainsi la liaison entre les deux chaînes. Les circonstances de la création du poème, vers 1910, sont indicatives d’un mode de formation de la chaîne qui ne préjuge pas de sa postérité. L’anecdote veut que Xuseen Canshur Cali, surnommé “Halac Dheere”, après avoir longtemps bénéficié de l’hospitalité d’un chef de Hobyo, Cali Sharma’arke, ait pris congé, sans ensuite donner de ses nouvelles. Cali Sharma’arke se serait vanté de son hospitalité, en disant à sa femme : (*Tix*: 80)

“Naag yahay horyaalnimo ninkaa loo huraan ahaye
Gobannimo inay hodan tahoo hibo na laa siiyey
Isagoon hantina wadan bahdina nala horaynaynin
Halac Dheere nimankii sannado hayn jiraan nahaye”.

“Ô ma femme ! je suis l’homme qu’on a reconnu noble
La noblesse est une richesse que l’on reçoit en don
Sans rien avoir et sans que sa famille ne nous soutienne
Nous sommes les hommes qui ont gardé “Halac Dheere” pendant des années”.

Ce qui devait déclencher les réactions offusquées des alliés Harti de “Halac Dheere”.

Johnson (1991 : 3) donne un exemple similaire où une femme, dans un poème allusif, proteste contre la présence d’un hôte importun, de telle sorte que son mari, présent à proximité, l’entende. Une chaîne s’en réclamant était possible, comme celle qui a procédé de “Halac Dheere”. Johnson souligne aussi comment la diffusion de la chanson *Leexo* à la radio, lors de l’élection du Dr. Cabdirashiid Cali Sharma’arke, en 1969, a pu passer aux yeux des auditeurs pour un soutien crypté à ce dernier. On voit ainsi le caractère imprévisible de cette poésie. C’est la dissidence de Cali-Dhuux qui a donné naissance à une série poétique, et non la rébellion de Cali Jaamac Haabiil, pourtant plus prolifique (et auteur du sobriquet Maxamed “Waal” resté célèbre sous la forme anglaise de “Mad Mullah”).

Ces exemples montrent, en outre, le même principe protestataire initiateur du texte poétique. “Guba” est né d’une prise de position contre Cali-Dhuux devenu opposant au *sayyid*. “Deelley” est l’expression de l’opposition des Isaaq à Maxamed Siyaad Barre. “Siinley” est un pamphlet contre son régime. “Halac-Dheere” est, sur le mode de l’épigramme, une défense plus traditionnelle des vertus d’hospitalité des Harti. La particularité de ce qui est devenu la tradition poétique nationale est d’avoir transcendé toute référence à un terroir, pour se concevoir comme la métaphore de la nation en supplantant les discours concurrents. Dans ce contexte, la poésie, pour paraphraser Clausewitz, est effectivement une continuation de la guerre par d’autres moyens; la voix, instrument de pouvoir, menace ce dernier en permanence (36). Comme avec Yaasiin Cismaan Keenadiid qui a osé présenter le “grand poète et nationaliste” comme un polémiste ordurier, un bandit et virtuellement un psychopathe, la poésie vit à la merci d’une confusion des registres et d’un déchaînement violent qui n’ont

été acceptés que dans le cadre du “combat patriotique”. On reconnaît aux imprécations du chef des derviches sur les Isaaq ou les Majeerteen des qualités littéraires que l’on dénie aux exécrations lancées par le Samarroon (Jibrir Yoonis), Rooble “Afdeeb”, contre les Issas.

A ce titre, la poésie “sérieuse”, n’est jamais bénigne. Sans que l’on en connaisse la cause exacte, Qamaan Bulxan meurt assassiné dans les années trente. Faarax M. Jaamac “Cawl” est tué après la chute de Siyaad Barre. Hasan Sheekh Mumin est, à l’inverse, victime de son apolitisme et de sa non-appartenance à une quelconque chaîne. Il est blessé à Boorama, en 1991, d’une balle dans la gorge.

3 - La naissance du “héros positif”. Dans un discours prononcé le 15 septembre 1974, à la veille d’un voyage à Cuba, Siyaad Barre déclare : “Ce dont la société somalienne a besoin, c’est de gens honnêtes (*dacad ah*), responsables (*xil-kas*) et d’un savoir supérieur (*aqoon sarena leh*).” Ce principe trinitaire : civisme, sagesse, instruction, anime la poésie édifiante de Cismaan Aadan Xuseen dans *Wadhaf iyo shimbiro war isuma hayaan* (“la fronde et les oiseaux n’ont rien à se dire”, 1980), ou se trouvent les poèmes *Askari* (daté de 1970) :

“Waxaan ahay askari
amarkii la ii diro
anigu waan addeecaa”.
“Je suis soldat

L’ordre pour lequel on m’envoie
Moi, j’y obéis”.

Arday (1972) :

“arday baan ahayoo
ubaxii waddaankaan ahayo
waxaan u ordayaa ordayaa
dugsiyada u aadaa
in aan aqoon kororsadoon”.
“Je suis étudiant
et je suis la fleur de la patrie
et là ou je cours, ou je cours
c’est vers les écoles, j’y vais !
pour y accroître mon savoir”.

et *Guddi* (1971), à l’intention de ceux qui croient que la révolution faiblit :

“Guddideenna talisaa go’aankii ay keenaan
waxay uga golleeyihiin haddaad garani waydaan
Gaf haddaan samaynow kala guranno laaluush
Waa guuldarriyo ciil kugu gubatay maradaa
haddaan gaabis noqonee guulaystayaalow heedhaha
Golaha tawraddee sare intay gaari karayaan ?”.
“Les choix réfléchis que fait notre Révolution
Ce qu’elle doit laisser de côté, si vous ne le comprenez pas
Si nous faisons des erreurs ou nous corrompons mutuellement
C’est une défaite et comme mettre le feu à ses vêtements
Si nous raisonnons à courte vue, ô vous ! avant-garde de la victoire !
Le conseil suprême de la révolution, que pourra-t-il parvenir à faire ?”.

Les femmes sont associées à la révolution, emmenées par la fraction de la bourgeoisie citadine ayant des ramifications en Europe et en Italie notamment. Le nouveau Code de la famille (en somali) est promulgué en 1975, reconnaissant en particulier le droit des femmes à divorcer, ce qui provoque la colère des milieux musulmans traditionalistes. Si la description de la condition féminine par Raqiya Haji Dualeh (*Sisters in Affliction*, 1982) rejoint le point de vue le plus occidental en en faisant la victime du système patriarcal, le plaidoyer officiel (souvent masculin), exalte d’abord la citoyenne responsable. Une jeune résistante aux Italiens, tuée en 1948, Haawo Cismaan “Tako”, est statufiée à Mogadiscio.

En 1969, une pièce de théâtre, *La mood noqonse weydey* “Espoirs déçus”, qui raconte l’amour entre Colaad et Haweeya, courtisée par le riche et vieux Mire auquel elle saura résister, inaugure le genre du mélodrame somali ou l’héroïne, généralement membre de l’armée, consciente de ses devoirs envers la nation, trouve la force de résister aux avances d’un homme âgé corrompu, symbole de la Somalie d’avant-Siyaad Barre. Le discours édifiant éclipse un roman comme *Ayaan Daran* “Pas de chance”, de Cabdullaahi Shekh Xuseen, pour promouvoir *Aqoodarro waa u nacab jacayl*, “L’ignorance est ennemie de l’amour”. Dans cette première œuvre publiée en 1974 dans l’orthographe officielle, le poème qu’oppose Cawrala à son père qui veut la marier au riche Geelle “Geelbadane” (riche en chameaux) est devenu le manifeste de la femme moderne. Le livre raconte l’amour impossible de Cawrala Barre et de Calimaax Maxamed, combattant anticolonialiste du mouvement derviche (l’histoire est située dans la région de Sanaag, en 1915). Forcée à cet autre mariage, elle décède peu après. Calimaax meurt de ses blessures et d’amour. Le livre écrit par un lieutenant-colonel de la police, devenu directeur de la *National Transport Agency*, est dédié aux jeunes pour qu’ils utilisent leur langue nationale. Dans son introduction à sa traduction, Andrzejewski écrit : “Le zèle réformiste de Faarax M. J. Cawl ne se limite pas au plaidoyer pour l’alphabétisation, et son roman présente une peinture très sympathique des femmes somalies (...) Ceci rejoint encore les vues du gouvernement (...)”.

4 - Un métadiscours derrière le discours littéraire. Le volontarisme politique est relayé en littérature par une affirmation à la fois transculturelle et soucieuse d’exemplarité. Celle-ci est issue du mouvement folkloriste initié par Cismaan Yuusuf Keenadiid, inventeur de l’écriture “*Cismaniya*” dans les années vingt, mouvement qui lui-même prolonge les études sur le somali nées en Europe dans le dernier tiers du XIXe siècle. Un corpus important de contes, de proverbes, de poésie orale (cf. les œuvres de Muusa X. Ismaaciil Galaal, Shire Jaamac Axmed, Cabdulqaadir F. Bootan, Muuse C. Islaan, etc), est constitué, porteur d’une double énonciation :

La Somalie a une tradition littéraire nationale, et une seule. Antinucci et Axmed Faarax Cali “Idaajaa” publient, en 1986, *Poesia orale somala : Storia di una nazione*, qui couvre la période 1920-1986, prolongeant *Somali Poetry* de Lewis et Andrzejewski. Maxamed Cabdi Maxamed (*Tix* : 176) esquisse même une histoire des genres, du Northern Frontier District, au Kenya, au nord de la Somalie, qui cherche à donner un contenu territorial au concept de littérature nationale. Les anthologies ne présentent pas une tradition polymorphe ou au choix de l’auteur (à ce titre, *l’Anthologie de la poésie française* de Robert Sabatier ne ressemble pas à celle de Pierre Seghers). Les florilèges sont des sélections délibérées destinées, avec une préoccupation académique qui rappelle celle de la France, à former le goût littéraire et à développer une tradition scolaire. Dans ce cas (voir Andrzejewski, 1993 : 2), l’économie est faite des textes belliqueux qui, “bien que très admirés par les Somalis (...) pourraient interférer avec le plaisir de la poésie”. Celle-ci, alors qu’elle se revendique comme une expérience polémique, est vidée de son intentionnalité pour devenir esthétique (37). Dans l’autre cas, les exemples convergent pour reconnaître une poésie “classique” selon le schéma évolutionnaire de la poésie arabe :

“La génération précédente a produit une quantité d’éminent poètes somalis parmi lesquels il faut mentionner Sayid Mohamed Abdille Hassan, Qamaaan, Raage, Salaan Carrabey et beaucoup d’autres qui sont reconnus comme les fondateurs de la poésie classique somalie. La jeune génération présente trouve inévitablement une inspiration éternelle dans l’art immortel de ces luminaires géants qui brillent dans les cieux de la poésie somalie” (38).

La référence d’une société soucieuse de promouvoir sa culture pastorale ancestrale et ses traditions orales, censées n’emprunter à personne, est la poésie d’un bilingue (39), fin lettré en arabe, ayant voyagé jusqu’en Palestine. La littérature officialisée ne dit rien sur l’influence réelle des cultures de substrat (bantou, oromo), ni ne place sur un pied d’égalité les traditions poétiques des populations agricoles ou urbaines.

- Cette tradition est incomparable. Burton (1894 : 82) avait déjà donné le ton, en écrivant : “*The country teams with poets, potasters, poetitos, poetaccios : every man has his recognized position in literature as accurately defined as though he had been reviewed in a century of magazines*”. Andrzejewski et Lewis en font “une nation de bardes, dont la poésie est certainement une des principales réussites”. L’énumération des autres genres que le *gabay* (*masafo, geeraar, guurow, jiipto*, etc.) ne sert qu’à renforcer l’idée que les Somalis sont, jusque dans l’humour, “*an exceptionally verbal people*” (40). Cette vitalité littéraire alimente aussi l’idée du somali, modèle pour la sous-région, qui continue d’être mise au service de visées expansionnistes. Dans son éditorial de septembre 1993, le directeur de la revue *Sahan* publiée à Dire-Dawa, en Éthiopie, écrit :

“La langue somalie a de bonnes chances de devenir la langue des peuples d’Éthiopie et de la Corne de l’Afrique (...) Maintenant, les populations somaliennes et de la région Cinq [somalophone] en Éthiopie doivent se préparer au combat culturel qui a commencé en Éthiopie et qui s’étendra à toute la Corne de l’Afrique dans les temps qui viennent” (41).

Mais le modèle d’excellence doit rester hermétique. *Hal-Karaan*, somme poétique monolingue de Maxamed Ibraahim Warsama “Hadraawi”, publiée en 1993 par une organisation non gouvernementale norvégienne, alors que la situation

économique et politique en Somalie en rend la diffusion illusoire, illustre le mot de Renan pour qui une œuvre non traduite n'est publiée qu'à demi. Ce recueil a récemment fait l'objet d'une émission à la Radio-Télévision de Djibouti intitulée *Sir-Erey* "le secret de la langue".

5 - La littérature porte en "creux" la nostalgie du passé pastoral. La société corrompue et paupérisée opposée à l'âge d'or (*barwaaqo*) d'une autarcie idéalisée, est un implicite du discours littéraire. C'est l'époque antérieure à la première et seule expérience de démocratie parlementaire (1960-69) qui est visée, avant donc l'entrée dans l'économie monétarisée, véritable traumatisme pour une société dont la valeur essentielle était le troupeau. Ce regret est déjà celui de *ina* Cabdille Xasan (*Tix* : 34) :

"Anigoo wixii aan jantaba jimic la ii siiyo
Karuur jagagaclayn iyo anoo jaanka fuudahaya
Anigaan jarraysimo hunguri la iga jeeqaaqin
Jaanjaanni baa iga khalatay johoraddaydii e".
"Et j'obtenais tout ce que je désirais

Et je soupais de lait aigre en train de fermenter
Et personne n'espérait ma part
Des sots m'ont trompé et pris mes biens précieux".

La ville multiculturelle, de fondation étrangère, est un milieu radicalement différent et hostile. Berbera, capitale du Somaliland, est la ville des Infidèles, par excellence. C'est cette différence que véhiculent les phrases : *naagtii suuqii way tegtey* "la femme est allée en ville" (sous-entendu, pour y commercer et en revenir) et *naagtii suuqii way gashey* "la femme est entrée en ville" (elle y mène une vie déshonorante). Même si *Wadhaaf iyo shimbiro isuma hayaan* (1980) tente de prouver que la société urbaine reste porteuse des valeurs ancestrales, la démonstration tourne à vide. Le renvoi à ce passé mythique est la fable rassurante servant à se masquer la rapidité des ruptures nées de la sédentarisation forcée à partir de 1974 et de l'exode rural. Yusuf Duhul publie, sur le mode tragique, *The Last Morning of Buttonnose* (1975) qui raconte les dernières heures d'un enfant des rues renversé par une voiture. Abdi Sheikh-Abdi dresse un tableau sinistre de la pauvreté urbaine dans *The Luncheon* (1975), ainsi que dans *Rotten Bananas* (1979). Daher Ahmed Farah, dans *Splendeur éphémère* (1993), propose une vision diabolisée de la ville et du modernisme.

Les "fruits mûrs de la langue maternelle" rassemblés par Saciid Axmed Warsama (1987) procèdent de cette quête de la Bédouinité mythique où serait déposé l'étalon linguistique, comme l'a dit Bencheikh à propos de l'arabe. *Dalkii udgoonaa : The Land of Spices*, de Axmed C. Xaange (1984), comme *Suugaanta geela* ("littérature du chameau") de A. C. Abokor (1986), au-delà de leur intérêt documentaire, masquent l'inexistence d'une création qui ne peut se faire en somali dans un présent trivial, celui des camps de réfugiés et de la désespérance du kât.

La littérature et la nation jusqu'à l'épuisement

Maxamed D. Afrax fait remonter aux années quarante l'apparition de l'allégorie de la chamelle, Maandeeq, littéralement "celle à l'esprit généreux" (42), symbole de la nation à naître. Le développement complémentaire de la figure de la jeune fille, image de la patrie, se fait parallèlement à celui d'un autre concept, importé celui-là, de la "jeunesse pionnière" (*guulwaadeyaal*). Ces clichés vont s'épuiser à mesure que le pouvoir va sombrer dans la corruption et le népotisme. Le régime institue "aabbe Siyaad", père de la nation et de "l'écriture somalie" (*far soomaali*) (43), comme il décrète le *sayyid* Maxamed Cabdille Xasan, qui se faisait appeler "père" (44) par ses partisans, poète national. Hussein M. Adam cite ce poème intitulé *Combat pour la langue somalie* :

"Notre langue doit être écrite
Elle doit avoir son écriture
Ceci a été annoncé aujourd'hui
Nous devons soutenir notre père Siyaad
Et aussi la révolution
Et écarter les langues étrangères".

Le Père (de la nation) prolonge le Maître de religion, toujours en guerre. Maxamed Ibraahim Warsama "Hadraawi" écrit en 1972 (*Tix* : 150) ces vers qui ne figurent pas dans *Hal-Karaan* :

"Axmed Guray ma uu dhiman
Ma gablamin Darwiishkii

Geenyadu ma daalana
Haddii geesi ii kaco
Gayaankayga waan heli”.

“Ahmed le Gaucher n’est pas mort
Le Derviche n’est pas sans descendance
Son cheval de guerre n’est pas fatigué
Qu’un héros se lève pour moi
Je trouverai ce qui me convient”.

Le *sayyid* était en charge d’un combat spirituel et purificateur, avec des compagnons (*jaalle*), terme qui indique une fraternité partisane, sans idée de consanguinité. Il traduira le socialiste “camarade”. La paternité est associée aux idées de développement national et de rassemblement de tous les Somalis, qu’ils soient au Kenya, en Éthiopie, à Djibouti. Le poète combattant qui signait “*al-Hâshimî*”, s’instituant ainsi chef de tous les Somalis (rattachés par cette *nisba* au Prophète), annonce le leader, chef d’un État qui entend parachever l’entreprise unitaire. Le “parti Somali” que représentent les Derviches est, sous une forme religieuse, un parti unique qui, lui aussi, se construit officiellement contre les clans.

Pestalozza mentionne une brochure intitulée *The revolutionary intellectuals on tribalism*, diffusée en 1971 à Mogadiscio qui précise que “le sens du mot tribu dans le contexte somalien est tout à fait différent du sens qu’il peut avoir si l’on parle du Kenya ou de la Nigeria”, étant donné que “le peuple somalien est composé d’une seule tribu” (la “*Somali Nation*” de Lewis). Pestalozza ajoute : “C’est donc aux clans familiaux que l’on se réfère lorsqu’on parle de tribu en Somalie.” (45) La *soomaalinnimo* est un “monisme” politique, historique, culturel :

“La capacité de la culture nationale somalie à se régénérer et à se suffire à elle-même dans les siècles passés est une indication de sa richesse caractéristique et des racines profondes de son peuple. (...) Cette identité culturelle de base (littérature, langue, traditions) fait de nous un peuple différent de tous les autres.” (46)

La métaphore de la chamelle est filée en cinq étapes successives:

1 - La Somalie, courtisée. Maxamed D. Afrax rapporte ce poème de Yuusuf Xaagi Aadan où la chamelle, qu’il est interdit de traire, symbolise la mise en tutelle des Somalis avant 1960 :

“Hadhuub nin sitoo hashiisa irman
“Ha maalin” la leeyahaan ahay
Dagaal nimuu haysto meel haliso
Hubkiisu hangool yahaan ahay”.

“Je suis un homme avec un récipient et une chamelle
A qui on dit de ne pas la traire
Je suis un homme cerné par la guerre
Avec pour seule arme un bâton”.

En 1960, année de l’indépendance, le même auteur chantera :

“Maantay curatoo
Caanaha badisee
An maallo hasheenna Maandeeq”.

“Aujourd’hui c’est sa première mise bas
Et son lait augmente
Trayons notre chamelle Maandeeq”.

Dès la fin de la même année, la déception est perceptible. Le discours angélique n’est plus de saison :

“Hashaan toban sano u heesaayey
Hadhuubkiyo heeyadiiba cuntee
Lixdankaan haybin jirey maxaa helay ?”.

“La chamelle que j’ai célébrée pendant dix ans
A mangé les écuelles et vos chefs
Qu’est-il arrivé en cette année 60 que j’attendais depuis si longtemps ?”.

En 1969, dans sa pièce *Inan sabool*, Maxammad Ismaaciil “Balaya Cas” met en scène une fille pauvre mais belle (la Somalie), courtisée par tous mais qui ne cédera qu’à Celmi “le savant”. En 1972, dans *Aqoon iyo Afgarad* “Connaissance et Compréhension”, Dahson est une fille aveugle qu’un médecin conseille, pour être guérie, de se marier à qui pourra la soigner. Ce sera un officier, Dahir, lequel la rendra encore plus malade et dont le seul but sera de courtiser sa sœur. Dahson se lamente dans ce monologue (47) :

“Cirrohii dhulku aaway ?
Yaa carruurtii haleeyey ?
Caanihii dhashu aaway ?
Hashii yaa candho gooyey ?
Cindiid yaa na wadaajey ?
Isna yaa cayilaaya ?
Camalkiinu xumaa !
Bal ayaan u cawdaa ?
Yaa codkayga kasaaya ?
(...) Cambarkii surku aaway
Mee hugaygi cusbaa ?
Alla yaan cuskadaa ?
Ciirsi yaan ka filaa ?”.

“Où sont les Anciens de ce pays ?
Qui en a mené les enfants à leur perte ?
Où est le lait pour les nouveau-nés ?
Qui a coupé le pis de la chamelle ?
Qui nous a préparé ce breuvage frelaté ?
Et qui s’enrichit à chaque fois davantage ?
Comme votre comportement est mauvais !
A qui faut-il que je me plaigne ?
Qui pourra comprendre ma voix ?
Où est l’ambre de mon cou ?
Où est ma robe toute neuve ?
Mon Dieu ! sur qui m’appuyer ?
De qui puis-je attendre de l’aide ?”.

La nation indépendante n’est pas l’État-providence espéré que l’on peut “traire” à loisir. Celui-ci n’a fait que se surimposer aux clans, en proposant de nouveaux moyens de compétition et de prédation, ce que la langue a identifié par la forme périphrastique *xalaaleyn xeer darro* “manquement légal à ce qui est licite”, qui englobe le détournement de la loi et l’abus de droit, et qui est différencié de *xaaranta* “illicite” (délictuel ou criminel). Mais le coupable est clairement désigné par Omar Osman Rabeh (*La Nation somalie, III : État et société* : 54) :

“C’est la nature du groupe tribal avec sa hiérarchie horizontale, sa hiérarchie rétrograde et erronée de l’État et sa conduite anti-nationale qui font de lui une entité particulière dont l’affaiblissement et la destruction définitive apparaissent comme la condition même du progrès et de la stabilité du corps social” (48).

2 - La Somalie, seule digne d’être courtisée. Hasan Sheikh Mumin écrit *Gaaraabidhaan* “vers luisant”, en 1969, pour dénoncer à travers le mariage avec une étrangère l’abâtardissement de la culture nationale. La passion, forme d’individualisme contre-productif et contre-révolutionnaire s’il en est, officialisée par un roman de Rashiid Maxamed Shabelle, en 1975, est l’illustration de ce paradigme où l’héroïne symbolise la patrie. Le *gabay* amoureux est élevé au rang “sérieux” du *gabay* polémique en étant assimilé à un éloge (*ammaanta*, Said S. Samatar, 1980 b : 452). Ce qui pour d’aucuns est la version somalie de *Roméo et Juliette* trouve ainsi l’explication de sa promotion nationale. La belle Hodan, instruite et d’une classe sociale supérieure, pour laquelle l’apprenti boulanger Cilmi “Boodhari”, nouveau Werther, se meurt

d'amour, représente la révolution en devenir et le long travail pour y parvenir, si besoin par le sacrifice suprême. Cilmi "Boodhari" moqué pour sa passion excessive, dira :

“Ifiinka u ma soo baxo ninkii iilka jiifsadaye
Wixii kaa adkaadaaba waa aakhiro kale e
Waa laygu eemaray cishqiga inaan ku ooyaaye
Allahayow afkaygiyo sideen aadmiga u eeday”.

“Celui que l’amour tient éveillé ne profite pas du jour
Il n’y a que la tombe qui puisse en venir à bout
Il était dit que je souffrirais d’amour pour elle
Mon Dieu ! Comment les gens et ma bouche ont-ils pu me trahir !”.

3 - La Somalie, trompée. Cette troisième figure est encore amorcée par Hasan Sheikh Mumin qui dans *Shabeelnaagood*, pièce traduite par Andrzejewski en 1974, dépeint un noceur de Mogadiscio, séducteur de quelque quatre-vingts filles. L’importance de la pièce qui fait la critique du divorce instantané et plaide pour l’enfance abandonnée, se mesure à son choix par le traducteur parmi quelque trois cents manuscrits. Le succès considérable de cette pièce, avant même sa parution, grâce à la radio, est autant dû à ses qualités intrinsèques qu’à son rappel nostalgique d’une société jadis équitable et aujourd’hui corrompue. Quelque dix ans plus tard, en 1985, Cabdi Migane, dans *Qaran iyo Qabiil* “Nation et Tribu”, fera le portrait de Samadiid “celui qui refuse le bien”, un jeune universitaire qui, au lieu de faire ce à quoi sa formation l’a préparé, entre en politique et ruine son agence et son propre futur.

Le roman de Nuruddin Farah, *From a crooked rib*, publié en 1970, mais écrit à Chandigarh, en Inde, en 1968, qui semble être le premier roman en langue étrangère d’un Somali, participe de la même thématique. On y voit Ebla (*Ceebla* “sans honte”), mariée de force une première fois, fuir en ville, s’y remarier avec Awill et le tromper après que celui-ci l’a trahie. Cette femme piégée par son rôle subordonné est métaphorique d’un pays colonisé, leurré par une fausse indépendance et déstructuré par une urbanisation trop rapide. Nuruddin Farah ne se dissimule pas derrière un de ses personnages pour écrire (p. 84) :

“D’expérience [Ebla] savait que les filles étaient des choses, juste comme les objets ou les articles sur le rayon de la boutique. Elles étaient vendues et achetées comme les bergers vendent et achètent leurs chèvres au marché, ou les boutiquiers vendent leurs marchandises aux clients. Pour un boutiquier, quelle était la différence entre une fille et des biens? Rien, absolument rien” (49).

Dans *A Naked Needle*, en 1976, on trouve une peinture plus radicale encore de la Somalie, quand il écrit (p. 21) :
“Mogadiscio. Mogadixo. Maqaldisho. Muqdisho. [L’auteur insiste sur les variantes du nom, indices selon lui d’une inanité historique]. Sa populace : bandits sans bande, ville sans trésor, sans Histoire au-delà de ce que Davidson, dans sa description tout à fait authentifiée, présente comme des suceurs de sang; des âniers (50) damnés jusqu’au dernier degré, voilà ce que nous sommes”.

L’auteur reniera ce roman, en déclarant à *Libération* (51) : “Le héros (Koshin) est un jeune intellectuel cynique qui passe son temps à pontifier, et je ne veux pas lui être associé”, faisant ainsi droit aux critiques qui lui avaient été adressées, en 1980, par Shuaib A. Kidwai, lors de la première conférence des études somalies :

“Certains de ces monologues, quoi qu’il en soit, sont sans rapport avec le thème. Ils sont là simplement pour montrer l’érudition et les qualités académiques du romancier (...). Citations latines, mots italiens ici et là, un certain nombre de dialogues en somali, allusions à la Bible et au saint Coran, références à T.S. Eliot, Ezra Pound, etc., montrent l’ampleur de son instruction (...). L’artiste avait rêvé de la Somalie comme d’un paradis sur terre et il attendait du gouvernement révolutionnaire qu’il le rende palpable d’un coup de baguette magique (...). Bien qu’il y ait moins de pauvreté, d’immondices et de saletés, cela existe encore. Et cela pique notre artiste”.

Ce roman complexe, avec des références à *The Interpreters* de Soyinka, la nouvelle favorite du héros, témoigne d’une effervescence ou transparaît l’inquiétude d’une société consciente de son impasse politique. *Close Sesame* (1983) présente le cas de Diiriye, un nationaliste musulman, partisan de la Grande Somalie, émule du *sayyid*, confronté à la tentative d’attentat que prépare son fils, Mursal. Lorsque celui-ci est tué par la police, Diiriye meurt en tentant “non de le venger mais de réclamer justice” (52). La vieille idéologie nationale dévoyée par le régime est fatale à ceux qui y sont restés loyaux. “La seule différence, s’il y a une différence, lit-on dans *Close Sesame* (p. 147), est qu’en 1934, l’ennemi et le pouvoir qui créaient la famine étaient coloniaux et étrangers; et que maintenant il est néocolonial et local.”

On est ici au terme d’une évolution au cours de laquelle la définition ethnique de la nation, unanimement postulée, même par les opposants au régime, a interdit toute interrogation sur la nature du pouvoir qu’elle générait, ce qui aurait été considéré comme un acte antinational, et au total antisomali.

4 - La Somalie, égorgée. Face à la dictature, la solution réside dans la fuite qui, contrairement à l'idée reçue, est sans rapport avec un quelconque nomadisme moderne, mais est le signe d'une impossibilité de vivre en Somalie. La censure est naturellement en cause. Le 1er mai 1979, Cabdi Muxumed Amiin présente sa pièce *Muufo*, au Théâtre national de Mogadiscio, devant le Président. Il est incarcéré sur-le-champ. *Hal la qalay* "la chamelle égorgée", poème de Maxamed Ibraahim Warsama "Hadraawi", daté de 1973, en utilisant encore une fois la métaphore usée, est lourd d'une menace prochaine qu'il reprendra en 1983 dans *Wadnahaan far ku hayaa* "Je suis inquiet".

Extrait de *Hal la qalay* :

“Qalwadii mas baa galay
 qodax baase hoos taal
 fule quudhsigii diid
 geesi qoorta soo dhigey
 Faras qaayihisii
 qurux buu ku doorsaday
 qab qab dhaafay baa yimi
 qosol qoonsimaad noqoy
 qabyo waa halkeedii”.

“Dans la maison, un serpent est entré
 Mais une épine est sous lui
 Le peureux refuse de le voir
 Le courageux y risque la tête
 Le cheval harnaché
 échange sa beauté pour une autre
 La vanité s'est surpassée
 Même rire est objet de soupçon
 Et le chantier reste intact”.

Extrait de *Wadnahaan far ku hayaa* :

“Weger iyo ka waaweyn
 tani waa ka waasacan
 hadday ceel Waalwaaleed
 ku go'aan wadaamuhu
 waanwaani dhacantee
 wadnahaan far ku hayaa”.

“Stupéfait, et plus encore [par ce que je vois et n'ose dire]
 Et encore pire que cela
 Ceux qui s'agitent en tous sens
 que casse le seau du puits [que meure le chef]
 Toute conciliation sera impossible
 Je suis inquiet”.

Ces deux textes jouent de l'opposition entre ce qui relève de la sphère proche (*sokeeye*) et ce qui constitue l'extranéité (*shisheeye*). Le serpent désigne le prédateur au sens large : celui de la maison-Somalie. La catégorie du *sokeeye* repose sur l'idée du danger extérieur, comme dans le proverbe : *shisheeye shiilo duxa ma leh*, littéralement : “dehors, le gril n'a pas de graisse”; à comprendre comme : pas d'entraide hors du clan. Le puits est autant la ressource inépuisable qu'est censé offrir l'État (comme le pis de la chamelle) que le lieu ou concrètement les hommes coopèrent en remontant les seaux jusqu'en surface. Le puits (toujours approprié) est en lui-même une frontière entre le dedans et le dehors. L'épine qui contrarie le prédateur, la peur, la vanité, l'ostentation insatiable (le cheval harnaché), le courage, le rire, sont les figures convenues du sermon moralisateur converties à la critique politique. La poésie enfermée dans son formalisme évoque plus qu'elle ne dénonce concrètement. La même langue allusive situe la limite du registre “classique” qui fonctionne dans un système de correspondances obliques. Comme le dit l'adage, *guudmar hadalka wuu qaboojinayaa* “l'allusion adoucit la parole”. A ce titre, c'est par la chanson, mode marginal, révélé par Johnson, que s'est développée la vraie contestation. C'est sur ce mode

informel que Cabdi Muxumud Amiin (naguère traducteur de *l'Internationale* en somali) exprime son affliction devant les ravages de la guerre civile. Il chante dans *Dalkaygow* (in Banti, 1996), composé en 1992 :

“Inaan dibadaha wareego
Inaan dawarsado shisheyaha
Dan-laawe inaan ahaado
Qaxooti inaan dan moodo
Waxay dantu igu xambaartay
Kolkii duulba duul wareemay
Kolkii nabad laysu diiday
Sokeeye kolkuu is dooxay
Duqowdii la dhaafi waayay
Kolkay dihatee sun daacday
Ayaan nafta la soo dallawday
(...) Markii aad i joojiseen
Soomaaloo wada jirtaa
Jacaylkaad ii qabteen
Maxa jira oo beddelay ?
Maxaan sidan nagu jirrabay ?
Ma qarankii baa jajabay ?
Waxaan jirin dawladnimo
Anaanba wax jira ogayn
Cidlaan ka jarraaqayaa”.

“Que j’émigre au loin
Que je mendie les étrangers
Que je sois sans travail
Qu’être réfugié me semble une chance
Voilà ce à quoi la vie m’oblige
Quand chacun agresse l’autre
Quand personne ne veut la paix
Quand les proches se sont éventrés
Sans épargner les vieux
Quand la parturiente a vomi sa bile (53)
Et qu’il faut fuir pour ne pas mourir
Quand vous y êtes-vous opposés ?
Vous tous, Somalis,
L’amour que vous aviez pour moi
Qu’est-ce donc qui a changé ?
Qu’est-ce donc qui nous a rendus malade ?
Est-ce la nation qui est rompue ?
L’État qui n’est plus ?
Ou moi qui ne suis pas au courant ?
Je crie de solitude”.

5 - La Somalie, dépecée. Cette déréliction face à une violence qui va atteindre la société dans sa structure même (54) s’exprime dans une métaphore parallèle, celle de la Somalie souillée mise à nu (le fait de jeter ses vêtements étant un signe culturel de folie). Extrait de *Habillez-moi* (*Voix d’encre* : 31-32) :

*“Je suis Mogadiscio, la capitale
Je suis le miroir (55), mon nom est glorieux
Les serpents venimeux (56) qui, depuis longtemps,
Me harcelaient et me piégeaient, et qui s’en sont fatigués
Les Mooryaan qui ont déchiqueté avec des canons
Mes femmes et mes enfants (...)
Vous mes Jumeaux [le Nord sécessionniste et le Sud]
De tout ce que j’ai vécu, lavez-moi!*

Prenez pour mon avenir des décisions de poids, Habillez-moi!

En 1984, sous la plume de Maxamed Xaashi Dhamac “Gaariye” (*Voix d’encre* : 7), membre du mouvement séparatiste SNM, les différentes allégories étaient déjà réunies pour la mise à mort voulue de la nation :

*“ Mon peuple se déchire
Ceux qui me soutenaient s’entreteuent
Mon pagne brûle sur moi (...) (57)
En vérité, je suis comme un chameau de bât
Qui a mangé la paille qui protégeait son dos (...)
Je suis à nu, mes faiblesses sont à découvert
Pour ceux qui survivront, si on ne protège pas leur vie contre les fauves
Si on ne rompt pas le cercle des vengeances
Si on ne brise pas la chaîne des guerres [et des gabay]
et des combats fratricides
Je le jure, demain est sans espoir
Peut-être n’est-il déjà plus de remèdes”.*

Pour beaucoup, cette barbarie reste le fait de malades sortis de l’asile psychiatrique de Mogadiscio. Cette difficulté à nommer l’incompréhensible explique le développement de termes nouveaux, dont celui de *mooryaan*, pour désigner les bandits qui vont ravager la capitale. Roland Marchal témoigne du sens apparemment inconnu du mot en 1993 et en fait remonter l’emploi, pour la première fois en public, à décembre 1990, dans un discours de Ahmed Jilow, alors chef de la police politique. Le fait qu’il figure dans le *Somali-English Dictionary* de Luling de 1987, avec le sens de “people who have been robbed of their stock”, comme dans celui de Yaasiin C. Keenadiid, de 1976, défini comme *dad la dhacay; cayr* [“gens ruinés”; “pauvres”], montre à la fois la gravité de la dégradation économique à la fin des années quatre-vingt, comme la rupture de sens qui s’opère dans une langue urbaine qui ignore un terme dialectal, sans doute du centre sud de la Somalie. La langue ne sait comment nommer ce qui témoigne d’une rupture irréversible, avec des populations destituées devenues des gangsters. Le somali connaissait *dadkii daadduumey* “les gens ruinés et réfugiés”, chassés par les ravages des Derviches; *qoxooti* “les réfugiés”, avec l’idée d’un retour après la sécheresse ou la fin des combats (comme en 1977 pendant la guerre avec l’Éthiopie); *mooryaan* vient remplacer le terme de *shifita*. Le mot, d’origine amharique, renvoie à une réalité de la vie rurale éthiopienne en désignant initialement les bandits d’honneur, ceux en rébellion contre le pouvoir central. Le terme n’est pas nécessairement péjoratif (Tewodros, avant d’être *negus*, fut un temps *shifita*). Le banditisme des “*shifita*”, sur les confins du Kenya et de la Somalie, était celui de pillards que le régime de Mogadiscio ne pouvait reconnaître comme des vrais Somalis. Avec la guerre civile, l’équivoque n’est plus possible. Ce sont des paysans, des chômeurs, des militaires qui détruisent la stratification sociale issue de l’époque de l’administration fiduciaire italienne et de l’indépendance.

Abdourahman A. Waberi, écrit dans *Le Pays sans ombre*, en 1994 :

“La face du général au fond du caniveau. Un gamin soldat pisse tout son saouï dans la gueule du général. Le général avait dit : “Si je vais en enfer, nous irons tous ensemble”. Une famille sans pays crache à la gueule du général. Un pays sans famille, mille clans en guenilles, économise ses larmes par crainte de soif. Un homme-crapaud crachote du sang sur la gueule du général au visage d’oursin. Un drapeau encroûté d’excréments, testament de la nation défunte, flotte sans vigueur”.

La référence à une sorte de suicide collectif voulu par Siyaad Barre est corroborée par un entretien entre celui-ci et un responsable des Nations Unies, au cours duquel il aurait déclaré en substance : “Je suis le principal responsable de la transformation de ce pays rural et pauvre en un État moderne et en progrès. C’est ma prérogative exclusive de détruire ce qui est mon œuvre personnelle (58)”. La chute du régime marque en fait l’interruption du discours national.

La Somalie se trouve, à partir de 1991, face à un vide fondamental. Hors de la vulgate marxiste importée ou d’un recours occasionnel à la terminologie du droit musulman, par ailleurs combattu, la *soomaalinnimo* est un concept sans formulation juridique propre (59). L’absence de toute réflexion sur la validité en droit de l’ethnicité laisse les élites désarmées aux prises avec la guerre civile. *Nation in search of a State*, pour reprendre le titre du livre de Laitin, la Somalie est “*in search of a Law*”.

Avec Drysdale (1955), Lewis, pour qui la démocratie contractuelle est le fondement de la société traditionnelle, est le seul véritable tenant d’une doctrine. Il écrit dans *A Pastoral Democracy*, (1961 : 3) :

“Dans la politique des lignages somalis, l’assurance que la force vaut le droit a une autorité incomparable, et les droits personnels, droits liés au troupeau, à l’accès à l’eau ou au pâturage, même non obtenus par la force, ne peuvent être défendus contre l’usurpation que par les armes. Le statu quo est ainsi maintenu par la vendetta et la guerre (...). Avec cette philosophie politique, il n’est pas surprenant que le combat soit en Somalie une institution politique. J’ai dit que la clef de la compréhension de la constitution politique de la société somalie résidait dans le clanisme. Le second principe et qui est complémentaire est le contrat social. Je ne dis pas que le contrat politique somali (*xeer*) correspond entièrement à une quelconque doctrine du contrat social des philosophes du droit, mais je tiens qu’il inclut les éléments essentiels contractuels ayant des affinités étroites qui voient dans le contrat social égalitarier l’origine de l’union politique”.

Lewis confère au *xeer* une omnifonctionnalité. Il est à la fois droit public et privé, droit des gens et des biens, droit civil et pénal (60). Le *xeer* est globalement un contrat politique (*political contract*) avec un champ d’application virtuellement national. Cette interprétation constructiviste, d’essence rousseauiste, a pu sembler la mieux à même d’expliquer l’organisation d’une société acéphale, son élan fédérateur derrière le *sayyid*, puis le mouvement de décolonisation et de “développement socialiste”; son aporie est patente face aux ravages de la guerre civile. La prise en compte de la diversité de la terminologie juridique est un premier indice des limites de son analyse.

Lewis (1959 : 290) identifie le *xeer dulnimo* “common custom not based on specific contracts” et le *xeer do’nimo* “formal codes which regulate the affairs of a Dia-paying group”. Le somali normatif différencie le *xeer gar ah* “droit privé”, le *xeer guud* “droit général” (public) et le *xeer jajab* “droit coutumier (clanique)”, celui-là même que l’État moderne (ou les religieux avec la *sharia*) entendent supplanter. D’autres, comme Axmed Sh. Cali Axmed “Buraale”, distinguent des droits (*xeerar*), qu’il faut comprendre comme des coutumes qu’il différencie par groupes socio-économiques : *xeer lo’ley* “droit des vachers”, *xeer beeraley* “droit des agriculteurs”, etc.; chacun d’eux se divisant en *xeer ciqaabeed* “droit pénal” et *xeer madani ah* “droit civil”, termes empruntés à l’arabe.

On constate qu’il n’existe pas de mot en somali pour désigner spécifiquement le contrat (si ce n’est l’emprunt *qandaraas*). Cette imprécision terminologique existe en anglais (ce qui pourrait expliquer la thèse de Lewis) ou *agreement* peut traduire “convention”, “acte”, “contrat”, “traité”, “arrangement”. En somali *xeer baa innaga dhexeeya* “there is an agreement between us” est-il à traduire, en français, “il y a un accord entre nous” ou “il y a un contrat entre nous”? Le somali dit, littéralement : il y a un *xeer* entre nous, ce qui montre, en premier lieu, l’autonomie du droit propre à chaque clan ou groupe de clans. A ce titre, Ali Mousa Iye parle de *xeer issa*. L’adage juridique le précise : *Guddi guddi ma dilo* “une assemblée (un tribunal) ne peut tuer (contredire) une autre assemblée”. Le *xeer* désigne seulement le droit en tant que principe de régulation interne (61).

Le *xeer* (mot qui désigne aussi la corde faîtière de la tente traditionnelle et dont dérive *xero* “l’enclos”) a sa source et son champ d’application dans le *reer*, le lignage plus ou moins étendu qui “tient” ses membres : *xeer baa ku qabanaya* “le *xeer* t’empêche d’agir ainsi”. Le *xeer* est l’ensemble des principes, y compris éthiques, qui solidarisent un groupe en une unité de responsabilité et d’initiative. Ce n’est pas un contrat qui, au sens du Code civil, est une “convention par laquelle une ou plusieurs personnes s’obligent envers une ou plusieurs autres à donner, à faire ou ne pas faire quelque chose”. Le *mag* “prix du sang” vient en compensation collective de la violation du droit dans ses principes fondamentaux (ne pas tuer, ne pas voler, ne pas blesser), et non du non-respect d’une obligation personnelle de faire, catégorie qui n’existe pas. Le terme (qui est l’équivalent de la *diya* arabe) porte seulement sur l’évaluation d’un préjudice et son dédommagement collectif; ce qui suppose l’accord du *reer* adverse pour que le rachat soit effectif. Dans son dictionnaire (*Qaamuus* : 483), Yaasiin C. Keenadiid définit justement le *xeer* comme : *dhaqan lagu heshiiyey* “tradition sur laquelle on s’est accordé”; *qaanuun* “loi fondamentale (emprunt à l’arabe); *xarig dheer* “lien ancien”. Dans un vers, le *sayyid* dit : *Gardarradiyo maggii i helay waan ka geyllamiye* “contre le préjudice et la compensation offerte, je me révolte”. Le *xeer* n’a pas d’application nationale et n’est encore moins l’expression d’une quelconque volonté générale (62) Il ne signale (même écrit) qu’un consensus temporaire entre groupes alliés ou voisins, notamment pour l’usage du pâturage sur un territoire communautaire (*degmo*) (63).

En dehors d’une définition éthique (faire l’aumône aux pauvres, accorder l’hospitalité à tout Somali), le *xeer* diffère d’une région à l’autre, d’un groupe à l’autre, dans son champ d’application et ses formes. Globalement, les Samaroon, vivant sur la frontière somalo-éthiopienne, ont un *xeer* avec les Isaaq Jibriir Abbokor avec lesquels ils s’intermarient, qu’ils n’ont pas, par exemple, avec les Majeerteen dont ils sont éloignés géographiquement (64). Au total, on est en présence d’un concept générique qui dans sa double acception morale et pragmatique permet à chaque *reer* de faire ce qui lui paraît bon dans ce qui est de son ressort (*sokeeye*) (65).

En droit musulman, le terme de *‘aqd* “convention”, “contrat” désigne une obligation résultant d’un engagement bilatéral (66). Le problème en droit somali est l’inexistence d’un cadre fixe applicable à ceux qui n’appartiennent pas à un *reer* avec lequel existe une jurisprudence. Si l’on interroge les textes, comme ceux qui sont présentés dans le *Taariikhdiid Daraawiishta*, le terme de *xeer* n’apparaît jamais pour désigner ce qui serait un accord de paix. C’est le mot *heshiis* qui, en

anglais, aura le sens de “to bargain” (*waan heshiinay* “we made a bargain”) ou de “to agree” (*way is heshiiyeen* “they made an agreement”) qui est utilisé et qui correspond, en français, à un “accord”. Le document signé à Illig, le 5 mars 1905, avec l’Italie est un *heshiis nabadeed*, ce qui n’est pas un traité de paix (irrévocable) mais un compromis pacifique en plusieurs points (“attachés”, *qodob*) qui en sont les conditions, au sens de l’arabe *sharad* (*Taariikh*, 290).

Cette absence de cadre juridique hors du *reer* pose la question de la construction d’un droit de la trêve, pour un système traditionnel qui ne l’avait pas prévu et qui, dans son expansion historique, a éliminé ou repoussé des groupes non somalis (bantous, afars, oromos), sans nécessité d’organiser juridiquement ce qui, par définition, était appelé à être transgressé. La “démocratie pastorale” qui fonctionnait sur des terres libres ou “libérées” de leurs occupants a dû, en milieu urbain, s’accommoder d’un espace restreint. Une contradiction fondamentale est apparue entre un processus historique, fédérateur s’il est illimité, et sa tendance à l’entropie dès qu’il se trouve confiné à un territoire. Neuf ans après l’unanimité de l’indépendance, c’est pour combattre le “tribalisme” que le général Siyaad Barre prend le pouvoir et met fin à la démocratie parlementaire.

Établir un droit de la trêve suppose, en outre, un pouvoir arbitral fort. Or, en introduisant un principe de gouvernement factieux à base religieuse, Maxamed Cabdille Xasan a détruit ce système d’arbitrage traditionnel (*xeerbeegti*, litt. mesureur du droit) fondé sur les groupes de paiement de *diya* dont les membres sont comptés. Une forme de “spontanéisme” d’essence théocratique a été substituée au principe de responsabilité collective (qui sera aussi combattu par le gouvernement socialiste comme une expression du tribalisme).

Lorsque Abdi Sheikh-Abdi écrit : “*Par son charisme extraordinaire et son éloquence poétique [il] brisa toutes les barrières de la société somalie, y compris les barrières religieuses, idéologiques et tribales*”, il omet d’en dire le principe et l’échec désastreux. Les sources britanniques ont estimé qu’entre 1910 et 1913 le tiers de la population mâle du Somaliland avait été tué. Si, comme on peut le supposer, la Somalie avait connu d’autres épisodes violents, à date plus ou moins lointaine, nul doute que les campagnes de “purification” du *sayyid* menées sous couvert de “guerre sainte”, ont profondément perturbé la société traditionnelle, par l’agression de musulmans partageant un *xeer*, comme les Isaaq Habar Yoonis et Toljaclo, frontaliers des Daarood. En tuant des proches de son clan maternel Dhulbahante, empêchant donc le rachat du sang, il a créé les conditions d’un cycle de représailles virtuellement illimité.

La violence qui s’est déchaînée à partir de 1991, au-delà de ses causes politiques et socio-économiques directes, puise son “modèle” de transgression dans des tueries jusque-là inouïes, comme celle de Gonda-Gooye (en 1900), au cours de laquelle le chef des Derviches fit massacrer trente-deux chefs de lignages venus parlementer, dont un de ses beaux-frères. Le massacre répété de femmes et d’enfants, le rapt des troupeaux privant de nourriture les survivants, sont non seulement contraires à l’islam mais à l’éthique du *xeer*, et signalent des formes de barbarie irréparables en droit et qui sont devenues une constante inavouée de la vie politique somalienne (67). La coalition Toljaclo, Habar Yoonis et Dhulbahante qui entre en rébellion avec le chef des Derviches en juillet 1920 est la preuve de la ruine des procédures d’interposition. L’ampleur du contentieux accumulé en vingt ans de guerres dépasse désormais les possibilités d’un système de médiation à petite échelle, conçu pour s’interposer entre voisins, sans délai.

Le discours éthique a été subverti par un *wadaad* supposé délivrer un message de fraternité et de paix, mué en “porteur de lance” (*waranle*), dont la “*divine madness*” (Abdi Sheikh-Abdi, 1993), prolongée par la chaîne “Guba” et les boute-feux du *guubaabo* nationaliste, est devenue le modèle de l’éloquence furieuse.

L’imaginaire comme ultime territoire

La Somalie meurt de sa littérature belliciste. Les créateurs récusent tout impératif poétique. Dans un pays saigné à blanc, les langues étrangères ouvrent un espace nouveau pour fuir une violence indicible ou tenter simplement de vivre sa subjectivité débarrassée des codes qui piègent la langue maternelle (68). Beaucoup mieux que les genres traditionnels, le roman offre une liberté nouvelle. Nuruddin Farah, dans *Close Sesame* (p. 82), nuance l’affirmation de Cabdi Muxumed Amiin, du début : “*Il y a quelque chose de vierge dans le fait d’écrire sur l’Afrique. Certains aspects de l’écriture sont comme des documents sociaux, sur des choses sur lesquelles on n’avait jamais écrit auparavant*”. Mais, loin de se radicaliser dans une analyse à distance, le discours de Nuruddin Farah renonce à tout manichéisme car, dira-t-il à *Libération*, la dictature est inévitable : “*J’ai toujours insisté sur le fait que la société somalienne est antidémocratique et le restera tant qu’il n’y aura pas de changements substantiels dans la société*”.

Dans *Sweet and Sour Milk* (1979), Loyaan, après avoir enquêté sur la mort suspecte de son frère Soyaan, se compromet avec le régime en acceptant virtuellement un poste à l’ambassade de Belgrade. *Sardines* (1981) interroge l’exploitation sexuelle et politique. On retrouve des personnages antérieurs Ebla (de *From a crooked Rib*), Loyaan, Soyaan. A travers la mise au chômage d’une journaliste, épouse d’un ministre du régime, la critique de la nomenclatura somalie mêle, de façon complexe, étude psychologique, politique et réflexion philosophique. Jean-Dominique Pénéel écrit (1996 : 37) :

“Les deux romans donnent des éclairages différents d’une même pratique politique de dictature, en étendant la description machiavélique de destruction de la dignité humaine à travers le vécu des hommes et des femmes qui y sont soumis, particulièrement à travers la situation des intellectuels privilégiés qui sont les plus menacés car ils sont auprès du pouvoir qu’ils peuvent servir ou refuser; mais, en cas de refus, ils sont éliminés physiquement ou moralement”.

Le passage en revue, à travers la relation mère-fille, des situations de viol, d’avortement, d’excision, présente une société somalienne corrompue par le “Système”, qui, à Djibouti, est une critique de la quotidienneté. Abdourahman Waberi écrit dans *Le pays sans ombre* (p. 104) :

“Je quitte le bidonville morcelant et morcelé, je quitte le dépositaire des fragments de la vie, des silhouettes inconsistantes, l’engance des tueurs toussotant sur des catins efflanquées, la tribu des sommeilleux qui jonchent les rues-poubelles”.

La trilogie (*Sweet and Sour Milk*, *Sardines* et *Close Sesame*) réunie sous le titre d’ensemble “Variations sur le thème d’une dictature africaine”, débouche sur un exercice purement littéraire et est symptomatique d’une élite finalement muette sur les solutions à proposer à un pays réel dont l’évolution lui échappe. Nuruddin Farah s’enferme dans une vision intériorisée de Mogadiscio qui rappelle celle du Dublin de Joyce (69). Les nombreux monologues de *Sweet and Sour Milk* rejoignent le procédé narratif du film “Lettres d’amour en Somalie”, de Frédéric Mitterrand, étranger à part entière. L’écrivain qui ne trouve plus ses mots en somali invente un discours claustré. “My country in my mind”, comme le titre un des textes de *Gifts*, en 1992. On mesure à quel point cette évolution, pour “littéraire” qu’elle soit, est subie, marquée d’une blessure secrète, quand on se rappelle les vers d’un William Siyad chantant, en 1959, une tradition à la fois ouverte et enracinée (*Khamsine*) :

*“Comme le khamsine du désert
tu as passé dans ma vie
et pour toute trace
tu n’as laissé que des sillons vagues
et ce répit de grâce
(...) Oh! Naftaye [mon âme]
tu m’as conté
le passé de ma culture
Pensée ivre de ma race Somale”.*

Quelque vingt-cinq ans plus tard, c’est avec un mélange de dépit et d’ironie que Omar Osman Rabeih écrit (70) : *Dayixiiba la koroo wali awrka duuda haya* “on est allé sur la lune et j’en suis toujours à huer mon chameau”. La volonté affichée, dès 1969, de décolonisation des esprits (*gumeysigii maskaxeed*), longtemps avant le *Decolonizing the minds*, de Ngugi wa Thiong’o, a débouché sur une captation de la langue et un usage réglé qui n’ont pas su garantir la liberté d’expression et de création. Une diglossie fonctionnelle s’est créée où le registre formel n’a servi qu’à séduire et conserver le pouvoir. On est loin de la prédiction que faisait Laitin (71) :

“Le progrès politique pourrait être pris plus au sérieux, moins hypocritement, maintenant que la langue de la politique est le somali, une langue qui est sur pied d’égalité et sans décalage avec l’action (...). La séparation entre valeurs religieuses et séculières, si naturelle quand les Somalis parlaient anglais, n’apparaît plus quand ils parlent en somali”.

L’exil cosmopolite est ainsi délivrance, ouverture sur l’universalité. Mais cette “délocalisation” qui passe par des prises de position modernistes montre l’érosion de la spécificité culturelle revendiquée par la *soomaalinnimo*. *Sweet and Sour Milk*, “premier roman politique somali” (72) d’un des meilleurs stylistes du continent n’est pas en somali. Sa vision répressive de la famille, de la tribu et de la pratique religieuse, perverties par la dictature rejoint l’analyse, “progressiste”, de Omar Osman Rabeih (*La Nation somalie* III, p. 53) :

“Le conformisme et la discipline imposées aux membres [du clan] exercent une grande pression sur les “dissidents”, notamment à la faveur de l’exode vers les villes et du chômage urbain endémique, et créent en même temps pour les intellectuels ambitieux la tentation d’user du groupe comme d’une force de manœuvre politique. (...) Cette cohésion du clan revêt plutôt les aspects d’un instinct grégaire accentué sous l’empire de la peur, de l’ignorance de l’histoire et de la nature des mécanismes sociaux”.

Le peuple prisonnier du clan est dans *Sweet and Sour Milk* la Somalie captive du Général. Keynaan joue vis-à-vis de son fils Loyaan le même rôle oppressif quasi œdipien (p. 95).

“ Je suis le père. C’est ma prérogative de donner la vie et la mort à ma guise. J’ai choisi d’insuffler la vie à Soyaan. Et souviens-toi d’une chose, Loyaan : si je décide à l’instant de te couper en deux, je le peux. La loi de ce pays investit les gens de mon âge de ce pouvoir. Je suis le Grand Patriarche ”.

La phrase de William Reich placée en exergue de la seconde partie du livre stigmatise cette mise en conformité de l’individu déjà développée par Soyinka et plus directement encore par Legson Kayira (73) : *“L’essence d’un régime totalitaire est que le citoyen est privé de toute autre responsabilité que celle vis-à-vis de l’État (...). Tout ce qui est demandé, c’est la conformité.”* C’est exactement ce que la tribu, au sens de Pestalozza citant le manifeste des intellectuels de 1971 (cf. *supra*), entendait être.

Nuruddin Farah peut alors faire dire à Samatar, un des personnages de *Sardines* (1982 : 72) : *“Nous, les intellectuels, sommes des traîtres; nous, les soit-disant intellectuels, sommes l’entrée que les puissances étrangères utilisent pour nous dominer; nous, les intellectuels, sommes ceux qui mentons au peuple”* (74).

Otage de la politique, la littérature est interdite de parole. Nuruddin Farah le souligne dans *Libération* :

“A la maison nous parlions somali, langue maternelle de ce peuple colonisé d’entre les colonisés. Mais nous lisions et écrivions dans d’autres langues : l’arabe, langue sacrée du Coran, l’amharique, celle de notre maître colonial pour mieux savoir ce qu’il pense, et l’anglais, langue qui pourrait un jour nous permettre de pénétrer dans un monde de signification plus vaste et laïque. Une enfance coloniale comme la mienne est par essence schizophrène : elle suit un cours discontinu car l’enfant ne grandit pas comme une réplique de ses parents. C’est pour cette raison, je soupçonne qu’il m’échut, étant né au milieu d’un siècle de contradictions de dire ce qui arrivait, d’essayer d’enregistrer notre histoire dans un genre non plus oral mais écrit”.

Le territoire de l’écrivain s’arrête à la frontière d’une oralité faite pour un monde de certitude désormais caduc. La culture somalie s’énonce désormais comme un déracinement. La quête identitaire passe par un discours étranger (comme le concept maussien de don revisité dans *Gifts*). Les romans de Nuruddin n’ont plus d’autre territoire que celui de l’imaginaire. Dans *Maps* (1986), l’auteur alterne récits oniriques et narrations sans transitions nettes. La quête d’identité de Askar, somali né en Éthiopie, est un déchirement aux limites de la réalité. Confronté à chaque fragment du puzzle à reconstituer, l’écrivain ne compose pas un personnage d’une seule pièce. La littérature unanime est morte en 1991, en même temps que le régime et l’État qui l’avaient promue. Il lui reste à renaître de cette aspiration à une liberté, non plus politique, mais de l’imaginaire. Pour reprendre Nuruddin Farah, elle n’existera que dans la capacité de chaque écrivain à se dire dans son *“identité faite d’inadéquations contradictoires”*.

Toutefois, la remise en cause des rôles sociaux, dont celui de la femme, qui rejoint des thématiques développées par Soyinka ou Ayi Kwei Armah, comme l’a montré Rhonda Cobham, n’est pas assurée de susciter une réflexion en Somalie, d’abord parce qu’elle n’est pas exprimée en somali. La dénonciation de la *“fabrique sociale”* qui trahit l’intérêt collectif et viole la liberté personnelle - et notamment sexuelle - est concurrencée par deux autres discours, celui des religieux et celui des survivants du régime, l’un et l’autre expression d’une pensée déréelle.

Le premier puise sa force dans cette partie du message du *sayyid* ou un autre imaginaire procède d’une visée eschatologique (75). Dans une lettre datée de 1913, citée par Douglas Jardine, le poète combattant écrit : *“Je suis un pèlerin et un saint combattant, et n’ai aucun désir de pouvoir et de grandeur en ce monde, et ne suis ni Dhulbahante, ni Warsangeli, ni Ogaadeen.”* C’est aussi lui qui disait : *“N’ai-je pas étendu mon tapis de prière sur cette mer pour joindre les Musulmans qui n’étaient pas frères?”*, indiquant ainsi ses liens avec la confrérie Salihyya en Arabie (76). Quand les livres et toute édition ont disparu, le Coran reste le Livre ultime et éclaire le sens d’un vers comme : *Anna inaan Watiin iyo xamdiga weheshadaa weeye* *“Mon lot est de marcher en compagnie de la sourate du Figuier et de la bénédiction divine”*. Le poème *Waa duni* (cité plus haut) se lit comme sa paraphrase (77). A nouveau, la poésie revient en politique sous couvert d’expiation. L’apocalypse fait sens pour ceux qui ont fait pendant la guerre civile l’expérience concrète des Derniers Jours, *A Hell on Earth* écrit M.M. Afrah, en 1993. Elle explique les progrès actuels du fondamentalisme et surpasse une écriture étrangère, dont le projet intimiste est de célébrer *“en termes élégiaques les sources insoupçonnées d’énergie au cœur même de l’expérience humaine”*, comme le conclut *Gifts*.

Le second discours se réfugie dans un passé rêvé pour échapper au cauchemar de la réalité. Abdi Sheikh-Abdi, avec *Divine Madness* (1993), sollicite les textes du héros fondateur pour une commémoration de la nation, comme si celle-ci existait encore. Comme l’écrit Jacqueline Bardolph (1996 : 32) :

“ On voit bien la fonction mythique d’une telle évocation, à l’heure où la statue de ce cheikh/sayid (...) a été vendue au poids du métal pour avoir trop servi à la propagande du régime précédent. Ce livre s’inscrit dans un courant récent en Afrique de l’Est où les écrivains, cherchant dans le passé des figures qui puissent donner un sens à un présent anémique, font renaître les héros anciens, les mythifiant et les humanisant à la fois, comme au Kenya Samuel Kahiga qui, à son tour, convoque Dedan Kimathi, le héros de la résistance anti-coloniale”.

Mais ici, ce ne sont pas les trépassés qui hantent les survivants, ce sont des secrets inviolables, comme autant de fantômes témoins de ce qui fait honte aux générations antérieures. Pour une société constituée en lignages, ce “retour du généalogique” (78) empêche de s’inscrire dans un présent faute de référence au passé. Maxamed D. Afrax peut écrire :

“ La vieille culture somalie a très peu à voir avec la sanglante anarchie et l’immoralité politique actuelle [qui] sont les produits de violations sans relâche des valeurs culturelles profondes et des normes sociales du peuple somali”.

Rien ne peut exonérer ceux qui ont détruit la Somalie. Quand il n’y a plus que des mots morts ou absents, comment parler de cette béance après l’effondrement de la dictature; et que ne subsiste “aucune tradition, aucune mémoire pour se substituer à la tyrannie, que seule existe la réalité des clans; mais une réalité avilie, longtemps manipulée, lourde de souvenirs sanglants?” (79).

Le fantôme de Banquo est le remords du meurtre commis par Macbeth et de ceux à venir.

NOTES

- (1) BANTI, 1996a. Le poète “porteur de dépêches” est un thème classique (cf. LAMMENS, 1914 : 231).
- (2) C’est ce que Cabdillahi Ciise présentant le programme de la Somali Youth League (SYL), en juillet 1959, déclare (LEWIS, *The Modern History of Somaliland*, 1965 : 161) : “*The Somali form a single race, practise the same religion, and speak a single language. They inhabit a vast territory which, in its turn, constitutes a well-defined geographic unit*”.
- (3) MAXAMED CABDI MAXAMED, *Tix* : 146.
- (4) “Le rôle révolutionnaire des intellectuels”, *Stella d’Ottobre*, 8 juin 1970 : “*La déception de la classe intellectuelle atteint son comble quand elle constata qu’aux postes clés de la nation avaient été placés des éléments dénués des plus élémentaires notions d’instruction*”.
- (5) On a montré les limites de cette politique de diffusion dans notre article “Le parcours solitaire de la Somalie”, *Politique africaine*, n° 23, septembre 1986 : 57-66.
- (6) Dès 1966, paraît le périodique *Iftiinka aqoonta* (La lumière par l’éducation), de SHIRE JAAMAC AXMED qui deviendra l’un des membres influents de l’Académie.
- (7) En somali : *Ururka haweenka ee hoggaanka abaabulka, Xisbiga Hantiwadaagga Kacaanka Soomaaliyeed*. Les femmes promues en politique sont absentes en littérature, voir *infra*.
- (8) C’est le slogan “*iskaa wax u qabso*” de la campagne pour le “développement autocentré”.
- (9) *Akadamyaha ou Akade(miyaha Cilmiga Fanka iyo Suugaanta*.
- (10) Terme dérogatoire en afar appliqué à un adulte, initié par Mahmoud Harbi.
- (11) Le nationalisme des Issas, non membres du SYL, devait rester dans le sillage de celui de l’avant-garde de la capitale. Le rôle des chrétiens (Samarroon, Isaaq, Dhulbahante notamment) dans la formation du *Somali Youth Club* (le “*gulub*”), antérieur au SYL, est occulté. Il est vrai que ces Somalis étaient, pour l’essentiel, des descendants des victimes du “héros national”.
- (12) La forme du nom du chef des Derviches varie sous l’influence de l’arabe. Le *sayyid* (fréquemment *sayid* en somali) s’appelait exactement (en orthographe somalie) Maxammad (Maxamed) Cabdille Xasan et est usuellement appelé “*ina* (fils de) Cabdille Xasan”.
- (13) *Dhulbahante (dhulmahante)* “sans biens” : nomades ; (de *hanti* “bien personnel”, “propriété”). Leur mépris traditionnel pour les agriculteurs est connu (LEWIS, 1961 : 100).
- (14) La chaîne de poèmes est dite *silsilad-maanseedi*.
- (15) Vingt et un *gabay* de treize partisans du *sayyid* (BANTI, 1996 b). Appelée “Guba” (et au sens de son dérivé *guubaabo* “exorter au soulèvement”), la “chaîne” est initiée par un partisan Dhulbahante devenu opposant au *sayyid*, Cali Aaden “Goroyo” (dit “Cali Dhuux”). Ismaaciil Mire, Salaan Maxamed Carrabey, Qamaan Bulxan, généralement cités, en sont les “maillons” de 1923 et 1948. Ces dates restent arbitraires dans la mesure où la chaîne est inséparable, du point de vue de l’analyse littéraire, des textes du chef des Derviches produits entre 1899 et 1920 (voir note 35).
- (16) Chaque chaîne a son genre (le *gabay* pour “Guba”) et son allitération préférentielles (cf. BANTI, 1996 b). La lettre (*xaraf*, emprunt à l’arabe) est un “signe” de ralliement politique sous couvert de métrique. L’allitération (*qaafiyad*, “rime” en arabe, voir note 39) montre un lien conceptuel avec le principe monorime “classique”. Ce qui est “stylistiquement correct” est un usage savant.
- (17) SAID S. SAMATAR (1980 a : 74 et 1980 b : 452) fait de l’insulte (*cayda*) un “genre”, alors qu’il s’agit d’un registre du *gabay*. Cette classification empirique, reprochée par JOHNSON (1984 : 600), prend en compte ce que Samatar appelle la “substance du poème” et qui s’approche d’une catégorisation en “actes de parole”. La *cayda*, comme la *diraddiro* “provocation”, représentent chacune un “genre” d’énoncés performatifs pour [“Exprimer un désaccord”]. La forme métrique (*gabay, jifto*) est perçue comme l’actualisation de l’intention polémique, critère fondateur.
- (18) Le *gabay* “l’emporte” sur le *geeraar* et le *jifto*, avant que ce dernier, déclaré “out of fashion” (LEWIS, 1964 : 48), connaisse, avec les chaînes “Deelley” et “Siinley”, un nouveau développement. Le *gabay*, désormais “classique”, semble en déclin. La hiérarchie est autant interne qu’externe au genre : le *gabay* élégiaque ou un genre féminin comme le *buraambur* sont considérés comme moins élevés que le *gabay* polémique, dont le *sayyid* prétendait avoir reçu le don de Dieu (SAID S. SAMATAR, 1980 b : 452). Ce registre, à travers la chaîne “Guba”, est dit *guubaabo* (“incendiaire”, intensif de *guba* et désigne la poésie indépendantiste et patriotique).
- (19) Des approches moins “arithmétiques” restent des domaines vierges ; ce qui s’explique à l’examen de la liste des traditionnistes et de ceux investis d’une expertise littéraire où prédominent les arabisants. Poètes et analystes partagent un même attachement à la littéralité, héritage d’une tradition pour laquelle l’arabe (via l’islam confrérique) a toujours représenté le modèle “haut” (d’où l’audience du *sayyid*), à côté des formes “populaires” (dont celles des femmes).
- (20) *Hal-abuur* est “la poésie”, litt. “création (*abuur*) d’une fois (*hal*)”. *Hal-abuur* est le nom d’une revue de poésie paraissant à Londres.
- (21) On trouve ce texte inséré, avec une nette rupture de construction, dans le poème intitulé *Waa duni* “C’est un monde”, in MAXAMED CABDI MAXAMED, *Tix* : 56-64.
- (22) CERULLI E., 1918, “Canti e proverbi nel dialetto degli Habar Auwal”, *Rivista degli Studi Orientali*, VII : 805. On a conservé sa notation dans l’orthographe officielle.
- (23) “Aden” désigne “l’Anglais”, “Le Colonialiste”. C’est l’Anté-Christ (*dajjâl*), borgne et marqué du K de kâfir “incroyant”. “Harar” (voir le texte de LECUYER-SAMANTAR plus haut) est le pôle jamais atteint du *jihâd* anti-éthiopien.
- (24) Cf. ici et *supra* celle de l’Anéantissement sous différentes formes. La question reste posée de la “poésie” de ces appels au génocide (!) et de leur contribution à la paix, une fois publiés !
- (25) Ou un *jifto* allitéré en “D” dans la chaîne “Deelley” et en “S” dans “Siinley” (BANTI, 1996 b).
- (26) L’Éthiopie mettra à la disposition du Somali National Movement (SNM) “Radio-Kulmis” (rencontre) raillé en *qudhmis* “Pourri” ; qualificatif que Hurgumo prolonge peut-être.

- (27) “Être maudit est pire pour nous qu’avoir le cou tranché”, écrit-il (*in* JARDINE : 163-165). La polémique est aussi européenne. Pour répondre aux critiques de Jardine sur l’attitude des Italiens envers les Derviches, F. CAROSELLI publie *Ferro e Fuego in Somalia*, Rome, 1931.
- (28) Son combat fut, aux dires d’un témoin, une “guerre de mots” (SAID S. SAMATAR, 1980 a : 188).
- (29) Le *Diiwaanka Deelley* de AXMED F.C. “Idaajaa” et IBRAAHIM C.M. “Khoodi” (dont la publication est attendue) devrait, lui, compiler une liste limitée, volontairement close, de *jiifto*.
- (30) Les *gabay*, dans leur éloquence partisane, pourraient être appelés “Discours”, comme ceux de RONSARD, cf. le dernier d’entre eux “*Réponse aux injures et calomnies...*”. La confusion registre/genre (voir note 17) traduit une divergence d’analyse. Said S. Samatar considère les *gabay* à finale “dis” comme du “genre” *fariin* “messenger”. LEWIS (1964 : 72) y voit une influence coranique.
- (31) Texte de CABDULQAADIR F. BOOTAN (1973 : 90). qui diffère de celui donné par ABDI SHEIKH-ABDI (1993) et d’autres. On a compris en somali du nord (que parlait le *sayyid*) : *Maxaad igaga digan beruu Silig la soo degin e*. L’allusion au télégraphe, symbole de la présence ubiquiste des colonialistes pourrait être un rappel des “satires expédiées avec la célérité des dépêches” (LAMMENS, 1914 : 230 et notes 1 et 28 *supra*).
- (32) Imposée par Dieu.
- (33) Il désigne les Somalis sous domination britannique, qu’il appelle à lutter.
- (34) L’admonestation (vers 2 et 3) de ceux qui sont sous gouvernement anglais rappelle la dernière *khutba* du Prophète sur l’opposition des Hésitants. Les vers (*Tix* : 71) : “*O peuple, écoute le message que je te transmets/Ou dis que ce sont là des paroles insensées et néglige-les*”, sont à rapprocher de “*Hommes, écoutez mes paroles et pesez-les*” (GAUDEFROY-DEMOMBYNES M., *Mahomet*, Paris, Albin Michel, 1969 : 202).
- (35) Comme pour la chaîne “Guba” (voir note 15), les dates généralement indiquées, comme les noms des contributeurs à chaque chaîne, ne préjugent pas des correspondances réelles entre les textes. L’intertextualité reste un domaine encore largement inexploré, en raison d’une revendication des créateurs (légitimée par les somalisants européens) d’être des auteurs d’inédits, même quand la poésie de XAAJI AADAN “Afqallooc” (de la chaîne “Siinley”) ou de CABDILLAHI SULDAAN “Timacadde” est publiée parce qu’elle illustre le “dévouement à la construction nationale”, évident *topos*. “Le réveil des Somalis” chez HADRAAWI (voir son poème *Hal-abuur* plus haut), *Afrika ha kacdo*, “Que l’Afrique se soulève !” de CABDI MUXUMED AMIIN, *Afrika huruddooy*, “O Afrique endormie !” de ISMAACIL XIRSI, après le chant de la “Somali Youth League” *Soomaaliyey toosoo !* “Somalis, réveillez-vous !”, de CALI MIRE CAWWAALE, sont des emprunts directs à la rhétorique nationaliste européenne, comme le roman *Garbadaubkii Gumeysiga* (Les menottes du colonialisme) reprend le discours panafricain et progressiste des années soixante-dix.
- (36) D’où l’intitulé *Voice and Power* choisi par HAYWARD et LEWIS pour l’hommage collectif au regretté B.W. Andrzejewski (SOAS, 1996).
- (37) Voir note 17. Peut-on purger les sermons de Savonarole de leurs attaques contre les *arrabiati* et le pape, pour en faire de beaux exemples de l’art oratoire du XVe siècle florentin ?
- (38) Cet extrait anonyme de *Beautiful Somalia* (MINISTRY OF INFORMATION, Mogadishu, 1971 : 71-72), est repris par AXMED C. XAANGE (1988) qui en est peut-être l’auteur (cf. note 46). Les luminaires suspendus sont le rappel des *Mu’allaqât* et d’un Parnasse ou la poésie arabe aurait trouvé d’emblée sa forme parfaite.
- (39) La terminologie *allif* “composer”, *qaafiyad* “rime”, “allitération” (à côté de *higgaad*) ; *deelqaaf*, des noms des lettres “d” et “q” en arabe, pour désigner le non-respect de l’allitération, montrent l’influence de l’écrit dans la métrique. La nature de cette oralité (de performance ou de composition ?) est en débat. Voir Salaan Carrabey (LEWIS, 1964 : 116) : “*Quoique je sois doué comme tout juriste [looyar dans le texte en somali, en anglais lawyer] dans l’art de l’allitération en L ou B/Dont j’ai été instruit sur une tablette de bois par mon grand-père*”. Cf. Y. MEYGAAG (p. 16) : “Ce poème, Dacar Ibrahim l’a récité (“compté” en mètres, *tiri*), Yuusuf Meygaag l’a écrit”.
- (40) GESHEKTER ET S.A. WARSAMA (1996 : 142). L’ex-président Cabdirashiid Cali Sharma’arke (*La Péninsule de Somalie*) écrira que la poésie est avec l’islam un des deux legs inestimables de la Somalie. La quête du “meilleur poète” et d’une anthologie exemplaire, prolongent une tradition ancienne en arabe (cf. BENCHEIKH, *Poétique arabe*, 1975 : xxix).
- (41) “*Waa inay is diyaariyaan dagaalkii dhaqanka oo ka bilaabmay Itoobiya, kuna fidi doona geeska Afrika waqtiyada soo socda*”.
- (42) “Le siècle des Lumières” est traduite par *waagii maan ifka* “temps de l’esprit de lumière”. Maandeeq satisfait l’esprit. Le “socialisme scientifique” est rendu par *hanti wadaaga cilmi ku dhisan* “partage des biens fondé sur la science”. Sans *cilm*, terme coranique, ni “lumière du savoir”, les ignorants et les réactionnaires se trouvent rejetés dans l’obscurantisme de la *jâhiliyya*.
- (43) Le néologisme a désigné initialement l’écriture “Cismaniya” de Cismaan Yuusuf Keenadiid.
- (44) Ce principe hiérarchique confrérique rompt avec l’égalitarisme des rapports entre hommes.
- (45) Le somali normatif a introduit le terme de *af-guri*, littéralement “langue du foyer”, pour désigner les dialectes du somali, ce qui rappelle fâcheusement les “langues de case”, et utilisé *xeer jajab* “droit cassé” pour “droit coutumier”. La langue comme le droit sont niés dans leur diversité.
- (46) *Beautiful Somalia* (*op. cit.* : 71). La Somalie, comme l’Espagne de la *Falange*, se conçoit comme une unité de destin dans l’universel, soumise aussi à un “impératif poétique”.
- (47) Si Dahir représente Siyaad, la pièce serait la première (?), critique sur son action.
- (48) Pour paraphraser Brecht, ce sont les tribus qu’il faut dissoudre, pour sauver “La” tribu.
- (49) Dans notre traduction. Le plaidoyer féministe, comme l’a vu Okonkwo (1984), est partie intégrante d’un combat de principe en faveur de toutes les victimes de la Tyrannie, “de tous ceux qui sont privés de leurs droits sociaux et politiques, privés et publics”, ce qui explique l’outrance de cette description du statut de la femme en milieu traditionnel.
- (50) Le *sayyid* comparait souvent les Isaaq à des ânes.
- (51) Edition du 17 novembre 1994.
- (52) On peut y voir une allusion au “lâchage” du *Western Somali Liberation Front* par le gouvernement de Mogadiscio pendant la guerre de 1977, amenant un certain nombre de ses membres, soit à s’exiler, soit à entrer dans l’opposition armée.
- (53) Toujours la chamelle, la douleur au ventre.

- (54) La littérature qui en appelle aux grands principes pour dénoncer la dictature du régime n'a pas les mots pour dire le crime de celles qui, pour venger un frère, ont tué leur mari ou leurs propres enfants, de même clan que les assassins. La lutte clanique passe par la destruction de la famille.
- (55) A Mogadicio comme à Beyrouth la guerre a brisé le miroir de l'image identitaire collective, cf. E. ACCAD, *Le miroir brisé et le désir de mort*, 1992.
- (56) Cf. *supra*, la même métaphore chez HADRAAWI.
- (57) Cf. *C'est une défaite, et comme mettre le feu à ses vêtements* (voir p. 15). Le dépouillement de la nation est en même temps une autodestruction. La régression de l'État est aussi celle de l'individu.
- (58) Cité dans *The Somali Challenge, From Catastrophy to Renewal* ? ed. by AHMED I. SAMATAR, 1996.
- (59) Dans le recueil de discours *My country and my people* du chef de l'État (1979), on remarque la faible place consacrée aux institutions et l'absence du "Droit somali".
- (60) MAXAMED C. MAXAMED (*Eray-Bixin* : 125) traduit *xeer* par "loi, droit, principe, règle".
- (61) C'est le mot choisi pour traduire "principe" en physique : *xeerka waaridda tamarta* "principe de conservation de l'énergie". L'expression convenue *gar iyo xeer* "le jugement et le droit" se comprend par son antonyme *gardarro* qui recouvre les différents sens de "offense", "mal", "injustice", "agression", tout ce qui fait l'objet d'un *pré-judice*.
- (62) Le *sayyid* n'emploie jamais le mot "patrie" ou "nation" (*waddaan*, emprunt à l'arabe). Il n'y a pas de *xeer* individuel, comme existent des contrats (*qandaraas*), par exemple commerciaux, individuels. Le caractère collectif du *xeer* n'oblige pas à vérifier le libre consentement (*ikhtiyâr*) des membres du groupe de *diya*, ce qui invalide une convention en droit musulman.
- (63) LEWIS (*A Pastoral Democracy* : 176-180) appelle "traités" ce qui, en droit français, correspondrait à des conventions de réparation collective entre des clans définis. Voir les résultats des "peace-conferences", in LEWIS, 1997 : 374-375.
- (64) Les Samarroon et les Dhulbahante qui, dans les années quatre-vingt, s'étaient entendus pour ne pas soutenir le *Somali National Movement* dans sa lutte armée contre le régime de Siyaad Barre, ont été appelés *isku booddo*, "qui sautent mutuellement par-dessus", en référence à un accord conclu entre des groupes non voisins "par-dessus" les Isaaq. Il s'agit d'un *xeer* politique "tenant" les protagonistes, qualifié de *heshiis*.
- (65) Avec inévitablement des conflits au-delà (*shisheeye*). Le *xeer* correspond à un état lacunaire du droit, semblable à celui décrit dans le livre des Juges (19-21) et qui, comme l'a montré Raphaël Draï, a été, pour Rousseau, le texte fondamental qui lui a révélé la nécessité d'un développement du "contrat social", concept historiquement inexistant ; cf. son livre *Freud et Moïse. Psychanalyse, loi juive et pouvoir*, Paris, Anthropos, 1997.
- (66) VAN DEN BERG, L.W.C., 1896, *Principes du droit musulman selon les rites d'Abou Hanifah et de Chafi'i*, trad. R. de France de Tersant, Alger, A. Jourdan, chap. II, section III. Le *Caqd al-dhimma* "contrat de soumission" des juifs et des chrétiens est théoriquement applicable partout de la même façon.
- (67) Cette dimension violente apparaît dans le roman de NURUDDIN FARAH, *Maps*, 1986, qui raconte un massacre de plusieurs centaines de personnes.
- (68) Comme pour Cioran, fasciste en roumain, moraliste en français, les langues européennes offrent à certains qui se sont "trompés" en somali le moyen d'une rédemption ou d'une amnésie.
- (69) Ian ADAM "Nuruddin Farah and James Joyce : Some Issues in Intertextuality", *World Literature Written in English*, 24(1), 1984 : 33-43.
- (70) *La Nation somalie*, II : 34-35.100
- (71) *Politics, Language and Thought*, 1977 : 216 et 219.
- (72) *Horn of Africa*, 1981, n° 3 : 40.
- (73) W. SOYINKA, *The Interpreters* : 98, 107 ; L. KAYIRA, *The Detainee* : 142. Le thème du "Guide omniscient, tout-puissant", est encore productif à Djibouti AVEC IDRISSE YOUSSEF ELMI ou DAHER AHMED FARAH (*La Revue noire*, 1997).
- (74) On lit dans *Stella d'Ottobre* du 8 juin 1970 (cité note 4, *supra*) : "Le rôle de l'intellectuel [antérieurement au régime de Siyaad Barre] était conçu comme un rôle totalement dépourvu de créativité et d'initiative, condamné à dépendre de cultures et d'idéologies contraires aux intérêts du peuple et de la nation". Comme précédemment le savoir, la question du rôle des intellectuels n'a jamais trouvé de réponse hors du champ politique et des conflits de pouvoir.
- (75) Le régime de Siyaad Barre et les thuriféraires de la chaîne "Guba", dans une lecture laïque d'essence socialiste, ont inversé l'ordre des priorités du message du *sayyid* et "gommé" ou relégué au second plan la dimension d'abord religieuse de son message nationaliste.
- (76) CERULLI, 1957 : 155.
- (77) *Coran*, sourate 95. *Waa dunida loo suudalaa sakhara naareede/Waa duni ninkii sadar bartaa sababti diinkiye* renvoient aux versets 5 et 7 : "Puis [l'Homme] Nous le précipiterons vers le plus bas des degrés de l'échelle/Qui peut te faire traiter la religion de mensonge ?".
- (78) D. DUMAS, *L'Ange et le fantôme*, Paris, Éd. de Minuit, 1985.
- (79) G. PRUNIER, "La Politique bafouée", *Le Monde des débats*, janvier 1993 : 5.

BIBLIOGRAPHIE

Les noms des auteurs sont donnés dans la forme et l'ordre choisis par eux

- Abdillahi Deria Guled [Cabdillaahi Diiriye Guuleed], 1980, "The scansion of Somali Poetry", in Hussein M. Adam, ed., *Somalia and the World, Proceedings of the International Symposium held in Mogadishu*, Mogadishu, State Printing Press, I : 132-140.
- Abdi Sheikh-Abdi, 1975, "The Luncheon", *Black World*, 24(8) : 56-66.
- Abdi Sheikh-Abdi, 1978, "Sayyid Mohamed Abdille Hassan and the current Conflict in the Horn", *Horn of Africa*, 1(2) : 61-65.
- Abdi Sheikh-Abdi, 1979, "Rotten Bananas", *The Greenfield Review* : 182-187.
- Abdi Shekh-Abdi, 1993, *Divine Madness : Mohammed Abdulle Hassan (1856-1920)*, London, New-Jersey, Zed Press.
- Abdourahman A. Waberi, 1994, *Le Pays sans ombre*, Paris, Le Serpent à Plumes.
- Accad E., 1992, "Le miroir brisé et le désir de mort", *Peuples méditerranéens*, 58-59 : 163-188.
- Afrah M.M., 1993, *A Hell on Earth*, Nairobi, Copos.
- Ahmed Adan Ahmed, 1984, "Maanso Structure and Content : an Application of Guuleed's Scansion System to the Meaning of Dardaaran", in vol. I : 333-371 T. Labahn, ed., *Proceedings of the Second International Congress of Somali Studies*, University of Hambourg, Hambourg, Helmut Buske.
- Ahmed Y. Farah, I.M. Lewis, "Making Peace in Somaliland", *Cahiers d'études africaines*, XXXVII(2), n° 146 : 349-377.
- Ali Moussa Iye, [s.d.], *Le Verdict de l'arbre, le xeer issa, étude d'une "démocratie pastorale"*, Dubai, International Printing Press.
- Andrzejewski B.W. and Lewis I.M., 1964, *Somali Poetry, an Introduction*, Oxford, The Oxford Library of African Literature, Oxford at the Clarendon Press.
- Andrzejewski B. and S., 1993, *An Anthology of Somali Poetry*, Bloomington, Indianapolis, Indiana University Press.
- Antinucci F., and Axmed Faarax Cali "Idaajaa", 1986, *Poesia orale somala : Storia di una nazione*, Roma, Ministero degli Affari Esteri, Dipartimento per la Cooperazione allo Sviluppo, Comitato Technico Linguistico per l'Università Nazionale Somala (Studi Somali, 7).
- Axmed Cali Abokor, 1986, *Suugaanta geela*, Uppsala, Scandinavian Institute of African Studies ; 1987, *The Camel in Somali Oral Traditions*, trad. Axmed Cartan Xaange, Uppsala, Somali Academy of Sciences and Arts in cooperation with Scandinavian Institute of African Studies.
- Axmed Cartan Xaange, 1984, *Dalkii udgoonaa: The Land of Spices*, Mogadishu, Akadeemiyaha Cilmiga iyo Fanka.
- Axmed Cartan Xaange, 1988, "Notes on Somali Literature", *Revue d'études somaliennes*, 6-7: 30-33.
- Axmed Faarax Cali "Idaajaa", 1981, *Ismaaciil Miire*, Muqdisho, Wakaaladda Madbacadda Qaranka.
- Axmed Faarax Cali "Idaajaa", Cabdulqaadir Xirsi "Yamyam", 1976, *Dabkuu shidey Darwishkii*, Muqdisho, Wakaaladda Madbacadda Qaranka.
- Axmed Shekh Cali Axmed "Buurale", 1977, *Xeerkii Soomaalidi hore*, Mogadishu, Akademiya Dhaqanka.
- Banti G., 1996a, "Cabdi Muxumud Amiin: una voce critica dalla Somalia", *Africa e Mediterraneo*, 3 : 24-29.
- Banti G., 1996b, "Tradizione e Innovazione nella Letteratura orale dei Somali", *Africa*, LI : 174-202.
- Bardolph J., 1996, "La littérature de la Corne de l'Afrique depuis 1990", *Notre Librairie*, 126 : 28-39.
- Bencheikh J. 1989, *Poétique arabe*, Paris, Gallimard (coll. Tel).
- Boobe Yuusuf Ducaale, 1983, *Maansadii Timacadde*, Muqdisho, Akademiya Cilmiga Fanka iyo Suugaanta.
- Burton R., 1894, *First Footsteps in East Africa*, London, Memorial Edition.
- Cabdullahi F. Bootan, 1973, *Murti iyo Shekooyin*, Muqdisho, Wasaaradda Hiddaha iyo Tacliinta Sare.
- Cabdullahi Shekh Huseen "Hantiwadaag", [s.d.], *Ayaan Daran*, Muqdisho, Wakaaladda Madbacadda Qaranka.
- Cali Sh. Axmed "Mudiir", Caadil Cusmaan Sheekh, 1985, *Baaris ka fog siyaasad*, Mogadishu, State Publishing House.
- Caroselli F., 1931, *Ferro e Fuoco in Somalia*, Roma.
- Cassanelli L.V., 1982, *The Shaping of Somali Society: Reconstructing the History of a Pastoral People, 1500-1900*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press.
- Cerulli E., 1918, "Canti e proverbi Somali nel dialetto degli Habar Auwal", *Rivista degli Studi Orientali*, VII : 797-876.
- Cerulli E., 1957, *Somalia, Scritti vari editi e inediti*, I, Roma, Amministrazione Fiduciaria Italiana della Somalia.
- Cismaan Aaden Xuseen, 1980, *Wadhaf iyo shimbiro war isuma hayaan*, Muqdisho, Wakaaladda Madbacadda Qaranka, 2 vol.

- Cobham R., 1991, "Boundaries of the Nation: Boundaries of Self : African Nationalist Fictions and Nuruddin Farah's Maps", *Research in African Literature*, 22(2) : 83-98.
- Daher Ahmed Farah, 1993, *Splendeur éphémère*, Paris, L'Harmattan.
- Daher Ahmed Farah, 1997, "Abandonné par les Dieux", *La Revue noire*, 24 : 24-25.
- Drysdale J.G.S., 1955, "Some Aspects of Somali rural society today", *The Somaliland Journal*, 1(2) (Hargeisa, British Somaliland).
- Faarax Maxammad Jaamac "Cawl", 1974, *Aqoodarro waa u nacab jacayl*, Muqdisho, Wasaaradda Hiddaha iyo Tacliinta Sare ; 1982, *Ignorance is the Enemy of Love*, trad. B.W. Andrzejewski, London, Zed Press.
- Faarax Maxammad Jaamac "Cawl", 1980, *Garbadaubkii Gumeysiga*, Muqdisho, Akademiya Dhaqanka.
- Gesheker C.L. and Said A. Warsama, 1996, "An introduction to humour and jokes in Somali culture", *Voice and Power*, R.J. Hayward, I.M. Lewis, *ALC Supplement*, 3 : 141-153.
- Hasan Sheikh Mumin, 1974, *Leopard among the Women- Shabeelnaagood : a Somali Play*, trad. B.W. Andrzejewski, London, Oxford University Press-School of Oriental and African Studies.
- Hussein M. Adam, C. Gesheker, 1980, *The Revolutionary Development of the Somali Language*, Los Angeles, University of California, African Studies Center (Occasional Paper, 20).
- Idriss Youssouf Elmi, 1997, "Nation promise", *La Revue noire*, 24: 21.
- Jardine D., 1923, *The Mad Mullah of Somaliland*, London, Herbert Jenkins.
- Jaamac Cumar Ciise (aw), 1974, *Diiwaanka gabayadii Sayid Maxamed Cabdulle Xasan*, Mogadishu, Wasaaradda Hiddaha iyo Tacliinta Sare.
- Jaamac Cumar Ciise (aw), 1976, *Taariikhdii Daraawiishta iyo Sayid Maxamed Cabdulle Xasan (1895-1921)*, Muqdisho, Akadeemiyaha Dhaqanka, Wasaaradda Hiddaha iyo Tacliinta Sare.
- Johnson J.W., 1974, *Heellooy Heelleellooy : The Development of the Heello in Modern Somali Poetry*, Bloomington (Indiana), Research Center for the Language Sciences.
- Johnson J.W., 1984, "Review of Said S. Samatar (1982)", *Research in African Literature*, 15(4) : 598-602.
- Johnson J.W., 1991, "Power, Marginality and Somali Oral Poetry, A Case Study in the Dynamics of Tradition", in *Power, Marginality, and Oral Literature in Africa*, University of London, School of Oriental and African Studies, Center of African Studies and Department of African Languages and Cultures, (January 17-19).
- Kirk J.W.C., 1905, *A Grammar of the Somali Language*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Lammens H., 1914, *Le Berceau de l'islam, L'Arabie occidentale à la veille de l'Hégire*, vol. 1, *Le climat, les Bédouins*, Rome, Institut biblique.
- Laitin D.D., 1977, *Politics, Language and Thought ; The Somali Experience*, Chicago, University of Chicago Press.
- Laitin D.D., Said S. Samatar, 1987, *Somalia : Nation in Search of a State*, Boulder (Colorado), Westview Press ; 1987, London, Gower.
- Lecuyer-Samantar N., 1979, *Mohamed Abdulle Hassan, poète et guerrier de la corne de l'Afrique*, Paris, Afrique Biblio Press.
- Lewis I.M., 1955, *Peoples of the Horn of Africa, Somali, Afar and Saho*, London, International African Institute [réédition 1969].
- Lewis I.M., 1959, "Clanship and Contract in Northern Somaliland", *Africa*, XXIX(3) : 274-293.
- Lewis I.M., 1963, *A Pastoral Democracy. A Study of Pastoralism and Politics among the Northern Somali of the Horn of Africa*, London, New York, Toronto, International African Institute, Oxford University Press ; 1982, Africana Publ. Co. for I.A.I. Institute.
- Lewis I.M., 1965, *A Modern History of Somalia, Nation and State in the Horn of Africa*, London, New-York, Longman.
- Lewis I.M., 1965, *The Modern History of Somaliland, From Nation to State*, Londres, Weidenfeld and Nicolson.
- Luling V., 1987, *Somali-English Dictionary*, Wheaton, Dunwoody Press.
- Luling V., 1996, "The Law then was not this law : Past and Present in extemporized Verse at a Southern Somali Festival", in R.J. Hayward and I.M. Lewis, *Voice and Power*, SOAS, *ALC Supplement*, 3 : 213-238.
- Marchal R., 1993, "Les mooryaan de Mogadiscio. Formes de la violence dans un espace urbain en guerre", *Cahiers d'études africaines*, XXXIII(130) : 295-320.
- Maxamed Cabdi Maxamed, 1987, *Eraybixin Soomaali-Faransiis, Lexique somali-français*, Besançon, Service technique UFR Lettres.
- Maxamed Cabdi Maxamed, 1987, *Ururin qoraalo la xulay, Recueil de textes choisis 1, Tix, Vers 2*, Besançon, Service technique UFR Lettres.
- Maxamed D. Afrax, 1996, "The Mirror of Culture : Somali Dissolution seen through Oral Expression", Ahmed I., ed., *The Somali Challenge, From Catastrophy to Renewal ?* Samatar, London, Boulder, Lynne Rienner.
- Maxamed Ibraahim Warsama "Hadraawi", 1993, *Hal-Karaan*, Kleppe (Norway), Den Norske Somaliakomiteen, .

Maxamed Ibraahim Warsama “Hadraawi”, Saciid Saalax Axmed, Maxamed Xaashi Dhamac “Gaarriye”, Muuse Cabdi Celmi, 1972, *Aqoon iyo afgarad*, Muqdisho, [s.n.].

Maxamed Xaashi Dhaamac “Gaarriye”, 1976, “Toddobaadkan iyo suugaanta” [“la poésie, cette semaine”], série de 9 articles publiés dans *Xiddigta Oktoobar*, 24 et 31 janvier ; 7 et 14 février ; 27 mars ; 17 avril ; 3, 8, 29 mai]. [Ministère de l’Information], 1963, *La Péninsule de Somalie*, Mogadiscio.

Mohamed Mohamed-Abdi [Maxamed Cabdi Maxamed], 1994, “Apocalypse, poèmes somalis rassemblés et traduits”, *Voix d’encre*, 4/5, Montélimar.

Mohamed Siad Barre, 1979, *My Country and my People, Selected Speeches of Jaalle Siyad (1969-1979)*, Mogadishu, Ministry of Information and National Guidance.

Mohamed S. Samantar, 1973, *La pioggia è caduta*, Roma, Tipografia Editrice Italia.

Muuse Cumar Islaan, 1973, *Sheekooyin Soomaaliyeed*, Muqdisho.

Muuse Xaajji Ismaaciil Galaal, 1956, *Xikmad Soomaali*, ed. by B.W. Andrzejewski, London, Oxford University Press.

Ngugi (Wa Thiong’o), 1986, *Decolonising the Mind, the Politics of Language in African Literature*, Londres, J. Currey.

Nuruddin M. Farah, 1970, *From a crooked Rib*, Londres, Heineman (African Writers Series, 80) ; 1996, *Née de la côte d’Adam*, trad. G. Jackson, Paris, Hatier (Monde Noir).

Nuruddin M. Farah, 1976, *A Naked Needle*, Londres, Heinemann (African Writers Series, 184).

Nuruddin M. Farah, 1979, *Sweet and Sour Milk*, Londres, Heinemann (African Writers Series, 226) ; 1992, Saint Paul (Minnesota), Graywolf; 1994, *Du lait aigre-doux*, trad. Christian Surber, Ed. Zoé.

Nuruddin M. Farah, 1982, *Sardines*, Londres, Heinemann (African Writers Series, 252) ; 1995, Ed. Zoé.

Nuruddin M. Farah, 1983, *Close Sesame*, Londres, Allison and Busby ; 1992, Saint Paul (Minnesota), Graywolf.

Nuruddin M. Farah, 1986, *Maps*, Londres, Picador ; 1995, *Territoires*, trad. J. Bardolph, Paris, Le Serpent à plumes.

Nuruddin M. Farah, 1992, *Gifts*, Harare, Baobab ; Londres, Sérif.

Okonkwo I., 1984, “Nuruddin Farah and the Changing Roles of Women”, *Women Literature Today*, 58(2) : 215-21.

Omar Osman Rabeh, [s.d.], *La nation somalie, Considérations historiques et questions d’avenir, La nation somalie, II : considérations actuelles et questions d’avenir, nomadisme et technologie ; La nation somalie, III : considérations théoriques*, Aulnay-sous-Bois, Imprimerie Soler.

Omar Osman Rabeh, 1984, *Le Cercle et la spirale*, Paris, Ed. Les Lettres Libres.

Pénel J.D., 1996, “Notes de lecture”, *Notre Librairie*, n° 126 ; Cinq ans de littératures 1991-1995, Afrique noire, 2.

Pestalozza L., 1973, *Chronique de la révolution somalienne*, Ed. Afrique Asie Amérique Latine.

Raqiya Haji Dualeh Abdalla, 1982, *Sisters in Affliction : Circumcision and Infibulation of Women in Africa*, London, Zed Press.

Rashiid Maxamed Shabeelle, 1975, *Ma dhabba jacayl waa loo dhintaa ?*, Mogadiscio, Wakaaladda Madbacadda Qaranka.

Said Ahmed Warsama, 1987, *Hoobaanta afka hooyo, Les fruits mûrs de la langue maternelle*, Djibouti, I.S.E.R.S.T. 2e éd., 1992, *Hees Hawleeddo, Chansons de travail somaliennes, Hoobaanta afka hooyoo*, Djibouti, I.S.E.R.S.T.-A.C.C.T.

Said S. Samatar, 1980a, “Literary War in the Somalia of Sayyid Mahammad Abdille Hassan, The Dervish Poetic Duels”, Hussein M. Adam, ed., *Somalia and the World, Proceedings of the International Symposium held in Mogadishu*, Mogadishu, State Printing Press I : 154-190.

Said S. Samatar, 1980b, “Gabay-Xayir : A Somali Mock Heroic Song”, *Research in African Literatures*, 11(4) : 449-478.

Said S. Samatar, 1982, *Oral Poetry and Somali Nationalism : The Case of sayyid Mahammad ‘Abdille Hassan*, Cambridge, Cambridge University Press.

Said S. Samatar, 1996, “Somalia’s Horse that feeds his master”, R.J. Hayward, I.M. Lewis, ed., *Voice and Power*, SOAS, *ALC Supplement*, 3, 6, SOAS : 155-170.

Shire Jaamac Axmed, 1965, *Gabayo, Maahmaah iyo Sheekooyin yaryar*, Mogadiscio, The National Printers.

Shire Jaamac Axmed, 1973, *Halgankii nolosha*, Muqdisho.

Shuaib Ahmed Kidwai, 1980, “The Two Novels of Nuruddin Farah”, in Hussein M. Adam, ed., *Somalia and the World, Proceedings of the International Symposium held in Mogadishu*, Mogadishu, State Printing Press, I : 132-140.

Siyad William F.J., 1959, *Khamsine*, Paris, Présence Africaine.

Siyad William F.J., 1976, *Cantiques et Harmoniques*, Dakar, Nouvelles Ed. Africaines.

Siyad William F.J., 1979, *Naufragés du Destin*, Dakar, Nouvelles Ed. Africaines.

Wright D., 1994, “The Novels of Nuruddin Farah”, *Bayreuth African Studies* (Bayreuth), 32.

Yaasiin Cismaan Keenadiid, 1976, *Qamuuska Af-Soomaaliga*, Muqdisho (Firenze), Wasaaradda Hiddaha iyo Taclinta Sare, Akademyaha Dhaqanka.

Yaasiin Cismaan Keenadiid, 1984, *Ina Cabdille Xasan e la sua attività letteraria*, Naples, Istituto Universitario Orientale.

Yusuf Duhul, 1975, “The Last Morning of Buttonnose”, *Okike*, 7 : 11-25.

Yuusuf Meygaag Samatar, 1973, *Madhaafaanka murtida*, Mogadishu, MadbaacaddaDawladda.