

ANTHROPOLOGIE SOMALIENNE



Édité par Mohamed MOHAMED ABDI

Centre de Recherches d'Histoire Ancienne
Volume 123

ANTHROPOLOGIE SOMALIENNE

Actes du IIe Colloque des Études Somaliennes
(Besançon - 8/11 octobre 1990)

Édités par Mohamed MOHAMED ABDI

Unité de Recherches Associée au CNRS 0338
Analyse des Formations Sociales de l'Antiquité

ISBN 2.251.60.495.2

Annales Littéraires de l'Université de Besançon, 495
Diffusé par les Belles Lettres, 95 boulevard Raspail - 75006 PARIS -
1993

HOMMAGE À BOGUMIL W. ANDRZEJEWSKI



Bogumil W. Andrzejewski, en compagnie de Yuusuf Nuur Xersi, à l'occasion de son soixante-cinquième anniversaire, lors d'une émission au World Service, BBC, le 18.2.1987.

En octobre 1990, lors du Deuxième Colloque des Études Somalienne, nous avons eu le très grand honneur d'accueillir le Professeur B. W. ANDRZEJEWSKI, éminent spécialiste de la langue et de la culture orale somalies. Il a consacré plus de quarante ans à l'étude des langues de la Corne de l'Afrique et plus spécialement à celle de la langue somalie.

Je souhaite lui dédier l'ensemble des textes de cet ouvrage et ici lui rendre hommage.

Son œuvre est immense et l'histoire de sa vie nécessiterait des pages entières. Nombreux sont les chercheurs somalis et somalisants qui reconnaissent en lui un maître et qui, comme moi, le chérissent pour sa gentillesse, sa générosité et ses encouragements.

Bogumił A. Andrzejewski est né le 1er février 1922 à Poznan, en Pologne. L'histoire familiale a dès son plus jeune âge forgé son caractère : du côté maternel, ses ancêtres ont combattu les tsars. Sa grand-mère, devenue veuve très tôt, éleva ses enfants grâce à ses dons de pianiste. Très bonne conteuse et grande amatrice de poésies, elle transmet sa passion à son petit-fils dont elle doit s'occuper lorsque sa fille - et mère de Bogumił, alors âgé de sept ans - tombe gravement malade. Du côté paternel, sa famille a souffert de la domination prussienne : ses grands-parents et son père, comme tous les Polonais de l'ouest, résistèrent farouchement aux tentatives du gouvernement prussien de faire d'eux de bons sujets de l'empereur, parlant l'allemand. Ils étaient régulièrement punis et battus à l'école parce qu'ils s'exprimaient dans leur langue maternelle.

Enfant, il commence ses études à Poznan et les poursuit ensuite à Zakopane. Sa mère meurt en 1939, quelques mois avant l'invasion allemande de la Pologne. La guerre, malheureusement, interrompt brutalement ses études, alors qu'il se trouve à Varsovie. Il y vit le siège de la ville et sa reddition. Ne voulant pas se soumettre au travail obligatoire pour les Allemands, il s'enfuit de Pologne pour rejoindre les Forces Polonaises Libres. Voyageant illégalement, souffrant de faim et de froid, dormant à la belle étoile, il traverse en plein hiver la Slovaquie, la Hongrie, la Yougoslavie, la Grèce et la Turquie. Après maintes arrestations et évasions, il arrive en Palestine sous protectorat britannique en février 1941. Là, il reçoit un court entraînement militaire et est envoyé à Tobrouk (Égypte) en août 1941. Il y est blessé en novembre et évacué sur un hôpital militaire à Alexandrie en décembre. Après sa guérison, il rejoint un corps d'armée. Plusieurs occasions lui sont données de perfectionner l'anglais qu'il avait commencé d'apprendre lors de son séjour en Hongrie et de devenir interprète pour ses compatriotes. Les hasards de la guerre le conduisent, en août 1942, en Angleterre sur un navire américain ; mais des ennuis de santé assez graves le cantonnent à des tâches d'interprétariat. Cela lui permet de s'inscrire à des cours par correspondance et de passer avec succès le concours d'entrée à l'Université de Londres, comme étudiant externe.

En octobre 1944, il est libéré de ses obligations militaires et bénéficiant d'une bourse, entame des études en Langue et Littérature anglaise au Oriel Collège. Il achève brillamment ses études à Oxford en 1947. Déjà à cette époque, il se spécialise en Linguistique.

En 1944, au cours d'un week-end culturel organisé pour les membres des forces alliés, il rencontre Sheila Weekes qui fait partie de

la troupe théâtrale amateurs. Ils se marient deux ans plus tard, à Oxford.

Après la guerre, comme de nombreux Polonais qui ont combattu dans l'armée britannique et qui ont choisi de s'établir en Grande Bretagne, il obtient la citoyenneté britannique par naturalisation.

Sa première rencontre avec le Somali a lieu en 1950 et c'est comme un coup de foudre : il a publié plus de cent articles et au moins une dizaine de livres sur le Somali, dans les domaines linguistiques, grammaticaux et littéraires.

Avec son collaborateur de recherches, feu Musa H. I. Galal, et son ancien étudiant Shire Jama Ahmed, il développe un système de transcription de la langue somalie — qui jusque là était une langue orale — système qui est ensuite légèrement modifié et adopté comme orthographe officielle. Lorsque le gouvernement militaire officialise le Somali, B. W. Andrzejewski est invité à la cérémonie qui marque cette décision.

Conseiller pendant plusieurs années des membres du Ministère de l'Éducation Supérieure et de la Culture et des professeurs de l'Université en Somalie, il contribue au développement de la recherche somalie sur la langue et la littérature somalies. Sa renommée grandissante lui vaut aussi d'intervenir dans de nombreuses universités à travers le monde — USA, Italie, Pologne, Pays-Bas, Éthiopie, Allemagne — et d'y faire mieux connaître la Somalie et sa richesse culturelle.

Il travaille aussi pour le *Somali Service* de la BBC, aidant aux difficiles tâches de traduction mais promouvant aussi des émissions culturelles et littéraires accordant une large part aux textes dans leur version originale. D'autres radios l'accueillent régulièrement pour des émissions du même genre, en Somalie, en Italie et à Djibouti.

Sa carrière universitaire est des plus brillantes : Maître de Conférences en Langues couchitiques de 1952 à 1964, il devient ensuite professeur en Langues couchitiques jusqu'à sa retraite en 1982. Mais sa retraite est laborieuse : il consacre son temps à la littérature somalie, traduisant des poèmes, explorant les différents genres poétiques somalis.

Aujourd'hui, il répertorie, en compagnie de sa femme Sheila, sa collection de matériaux de recherche : publications provenant de Somalie, notes, transcriptions de textes oraux, enregistrements afin de les léguer aux générations futures de chercheurs : il sait pertinemment que la guerre civile a détruit en grande partie les

archives universitaires et celles de l'Académie des Sciences et de l'Art, les bibliothèques publiques et privées. Ces documents seront sûrement les bases sur lesquelles seront reconstituées de nouvelles archives pour de nouvelles recherches.

Pour toute son œuvre littéraire, pour sa très grande contribution à la connaissance de la littérature et de la langue somalies, je lui dis simplement mais du fond du cœur :

Waad mahadsantahay, Bare.

Mohamed MOHAMED ABDI

INTRODUCTION

Le Deuxième Colloque des Études Somaliennes que l'Association Française des Études Somaliennes a organisé fait suite au Premier : il a réuni, dans le même esprit de faire découvrir la Somalie, des chercheurs dont le champ de travail est justement ce pays quasi inconnu en France et même la Corne d'Afrique en général.

Ce Colloque a rassemblé des chercheurs de tous les horizons : d'Italie (sept participants), d'Angleterre (quatre participants dont un Somalien), d'Allemagne (une participante), d'URSS (un participant), d'Espagne (un participant) et bien sûr de France (neuf participants dont trois Somaliens). Parmi ceux-ci, une dizaine de jeunes gens que nous encourageons à poursuivre leurs travaux sur la Somalie : ils sont la relève et indiquent le regain d'intérêt pour ce pays.

Cette publication, que nous avons pu réaliser grâce au concours de la Faculté des Lettres et des Sciences Humaines de l'Université de Franche-Comté et au soutien de Monsieur Pierre Lévêque, Directeur des "Annales" et de Monsieur Jean-Philippe Massonie, Doyen de l'Université de Franche-Comté, rassemble une vingtaine d'articles — c'est-à-dire quasiment l'ensemble des communications faites lors du Colloque — dont le contenu a fait l'objet de débats approfondis, parfois même, passionnés.

Ont été analysées à travers eux, l'organisation sociale, la culture, l'histoire, la langue, et la crise actuelle qui ébranle la Somalie. Un article supplémentaire a été consacré à l'Éthiopie.

- La jeune équipe de l'Université de Sienne (Italie) a présenté un travail effectué simultanément dans le village de Marerrey (sud de la Somalie, district de Afgooye) ; chacun d'eux a abordé un thème différent : Fabio Mugnaini a présenté tout d'abord ce qu'a été ce travail collectif ; Orsetta Pellion a traité ensuite de la vie sociale des femmes de ce village ; Michele Cassano discuta de l'économie de marché et montra l'appauvrissement qui découle de son organisation ; Simonetta Grilli a analysé le rôle des lignages (généalogiques) dans l'organisation de la vie sociale ; enfin, Maurizio Gigli fit part de ses observations concernant les mariages, exogames au sein de ce village.

- Francesca Declich et Virginia Luling ont abordé l'Histoire et le Passé à travers les traditions orales : elles ont montré, séparément, comment les mêmes événements sont perçus selon les groupes d'appartenance (caste ou clan), et comment ces différentes versions cohabitent et sont utilisées pour résoudre les conflits sociaux actuels.

- Les problèmes liés à la généalogie et la parenté ont ensuite été traités : Marcel Djama a analysé le phénomène de parenté, en distinguant famille proche et famille éloignée (termes dont la définition varie selon les circonstances) et son rôle dans le comportement social des individus et des groupes d'individus. Tandis que Mohamed-Abdi a expliqué comment les arbres généalogiques peuvent être sources d'informations à divers niveaux : organisation sociale du peuple somali, histoire (dynasties régnantes, mouvements des populations), anthroponymie.

- Ensuite, M. Mohamed-Abdi a proposé deux articles anthropologiques : le premier étudie la conception et l'organisation de l'espace par les Somalis — espace étant pris au sens de région, puis de campement et enfin de maison. Le second article est une analyse des anthroponymes somalis : il explique comment, à partir du nom d'une personne, on peut deviner les circonstances liées à la naissance de cette personne.

- Une étude à caractère politique a été abordée dans les deux communications suivantes : après un bref exposé de la situation actuelle du pays, M. Rabeh a démontré la nécessité d'une réforme radicale de la mentalité somalie pour que la nation somalie survive. M. Rashid Hassan, quant à lui, a retracé l'histoire contemporaine de la Somalie — époque coloniale, indépendance, premier gouvernement, et coup d'état militaire de 1969 — : il explique comment cette succession d'événements a conduit la Somalie au bord du chaos.

- Les articles qui suivent traitent plus spécifiquement de la langue somalie, dans son aspect littéraire et linguistique :

M. Samantar, dans un article en deux parties, l'une en français, l'autre en somali, tente de montrer comment les noms sont à l'origine d'une culture et d'un peuple et, appliquant cela à la Somalie, comment la langue somalie et le peuple somali ne sont pas arabes — comme l'ont cru et écrit les premiers explorateurs de la Corne — mais bel et bien couchitiques.

Dans la communication suivante, M. Samantar cherche à faire sentir la différence subtile entre *murti* et *suugaan* (c'est-à-dire "Sagesse" et "Littérature") et explique comment ces deux genres littéraires sont utilisés par les Somalis pour exprimer leur point de vue lors des débats d'orateurs.

M. Andrzejewski, après avoir classé la poésie somalie en différents groupes tropiques (c'est-à-dire réthoriques) appuyés d'exemples et, en tenant compte des "phénomènes culturels" spécifiques (tels l'allitération, la scansion, la transmission d'un message...), définit les corrélations existantes et possibles entre groupes tropiques et phénomènes culturels. Il donne ainsi les clés qui permettent de mieux comprendre la poésie somalie et donc de mieux la transcrire et la traduire.

M. Kapchits propose, quant à lui, un classement du folklore oral somali, c'est-à-dire de l'ensemble des histoires orales (légendes, contes, fables, etc.) et détaille le contenu des différents genres qu'il a dénombrés au cours de ses recherches.

L'analyse de Martin Orwin est une analyse phonologique du Somali.

Enfin, le dernier article est celui de M. Planells-Costa : ses recherches portent sur l'Éthiopie, pays voisin de la Somalie. Il tente d'expliquer l'origine du mot "Éthiopie" et ce que "Éthiopie" a représenté à travers les époques, depuis l'Antiquité jusqu'à aujourd'hui.

Tel est donc le contenu des communications présentées lors du Deuxième Colloque des Études Somaliennes.

Mais s'il a pu être organisé, c'est grâce au concours financier et logistique de plusieurs organismes franc-comtois.

La Région de Franche-Comté, le Département du Doubs, la Ville de Besançon et l'Université de Franche-Comté ont apporté leur contribution ; nous tenons à remercier leurs représentants pour le soutien et la confiance qu'ils nous ont accordés.

Les débats se sont tenus au Kursaal : notre gratitude va à son directeur, M. Martin.

Enfin, nous souhaitons féliciter chaleureusement Madame Morro, Directrice du Restaurant-Brasserie Mégevand et les gérants des hôtels du Nord et Moncey pour leur accueil remarquable.

ÉBAUCHE DE LA RECHERCHE COLLECTIVE EN SOMALIE

Fabio MUGNAINI

La recherche collective en Somalie, qui a abouti aux communications de Simonetta Grilli, Orsetta Pellion, Maurizio Gigli et Michele Cassano, est le résultat de la collaboration entre le Département de Science du Langage de Mogadiscio et le Département d'Anthropologie Culturelle de l'Université de Sienne. L'initiative conjointe des professeurs Ciise Maxamed Siyaad et Massimo Squillacciotti a démarré en 1986 : un premier travail de terrain fut organisé au printemps 1987, pour une équipe d'étudiants en dernière année.

La réalisation du stage de didactique de la recherche est une caractéristique des enseignements ethno-anthropologiques de l'Université de Sienne¹, correspondant à la conception de la formation anthropologique comme métier, outre celle de discipline académique². De là, l'attention accordée aux questions de méthode, des techniques de collection et de traitement des données ethnographiques, et le soin donné à la construction du schéma cognitif dans son entier.

Le stage en Somalie se proposait deux buts principaux : le premier était d'offrir aux étudiants intéressés par les thèmes de l'Afrique, et désormais proches du diplôme, l'opportunité d'une expérience du terrain abordée de façon collective, permettant une réflexion concertée tant sur les questions de la méthode que sur les questions éthiques, des relations et de la communication.

1. Les résultats des premiers stages de didactique de la recherche, effectués dans une vallée du Piémont, par les enseignants siennois en ethno-anthropologie en collaboration avec le Département de Sociologie-Ethnologie de l'Université d'Aix-en-Provence, sont parus dans *Le monde Alpin et Rhodanien*, série "Documents d'Ethnologie régionale", 14, 1991.
2. Massimo Squillacciotti, *Insegnare, studiare, fare antropologia*, Actes du colloque "Professione antropologo", Siena, 27-28 gennaio 1989, *La ricerca folklorica*, n. 18, 1991.

L'approche et l'entrée dans une réalité différente, et diversifiée par le regard même de l'observateur, n'ont jamais été simples ; en revanche elles ont toujours présenté des implications profondes dans l'expérience anthropologique : pas d'oblitération, donc, mais pas d'emphase non plus sur ce qui reste une des phases du parcours anthropologique au dedans d'une culture et d'une société³.

Nous avons choisi d'intégrer cette phase individuelle dans un milieu de réflexions inter-subjectives, pour mieux saisir les dynamiques du contact et de ses effets sur la compréhension du milieu ethnographique.

Le second but était de démarrer des recherches qui auraient abouti dans les travaux de thèse et un projet d'étude systématique de la culture somalienne, de longue durée, destiné à accroître la documentation et l'intérêt pour celle-ci. Le séjour à Sienne du professeur Ciise M. Siyaad et d'un groupe d'étudiants somaliens, pendant l'année qui a précédé le stage, et leur collaboration aux cours de préparation dirigés par Massimo Squillacciotti, donna aux étudiants siennois la possibilité d'intégrer à leur préparation bibliographique des compte rendus directs, avec descriptions et récits sur la réalité qu'ils allaient rencontrer, sans la médiation de la distance du livre ou du rapport ethnographique.

Le stage collectif de 1987 a été suivi par bien d'autres expériences de recherche, conduites individuellement ou par groupes réduits de travail.

De 1987 au mois de juin 1990, les séjours en Somalie ont été presque continus ; des thèses de diplôme et quelques articles furent produits et des archives ethnographiques (photographies, vidéo, cassettes, graphiques généalogiques) ont été constitués.

L'œuvre précieuse d'introduction à la réalité somalienne que le professeur Ciise M. Siyaad avait accomplie à Sienne, se prolongea dans la collaboration pour dégager le champ de recherche, dont les caractéristiques devaient être : la représentativité d'une réalité assez vaste, une condition d'équilibre entre la persistance des structures culturelles et sociales de la tradition et les processus de modernisation, une consistance démographique maîtrisable sur le plan de la documentation, et enfin une certaine praticabilité du point de vue des conditions logistiques et opérationnelles. La zone choisie fut la bande agricole proche de la capitale, traversée par le fleuve

3. Comme exemple d'emphase sur la radicalité de l'expérience de terrain, voire R. Guidieri, *Il cammino dei morti*, Milano, Adelphi, 1990.

Shebelle, dans le district de Afgooye, en particulier le village de Marerrey et, ensuite, celui de Lama Doonka.

Les recherches qui ont été conduites jusqu'à ce jour ont donc privilégié la réalité des habitats agricoles, et n'ont eu que des contacts rares avec la culture nomade ; celle-ci a été connue par les relations d'échange qui existent entre les deux groupes pendant les périodes où les parcours des nomades viennent croiser les territoires des villages agricoles.

La collaboration du Professeur Cisse M. Siyaad et des étudiants somaliens est devenue plus précieuse justement pendant la réalisation des recherches. L'assistance et la traduction pendant les interviews en ont été seulement l'aspect le plus évident. Cela s'est révélé fondamental pour la médiation discrète, attentive, entre le groupe de recherche (ou le chercheur) et les autorités du village, pour l'introduction graduelle aux traits spécifiques de la quotidienneté et des relations publiques. La présence des partenaires somaliens a aussi rappelé que faire de l'anthropologie signifie surtout se confronter à des hommes et des femmes, bien avant de se confronter à des modèles à vérifier⁴.

Dès le premier stage préliminaire, et ensuite pendant les expériences individuelles, les thèmes "objets d'enquête" ont été des thèmes classiques de l'étude de la parenté (terminologie, structures familiales, stratégies de mariage, système d'alliance, le cycle domestique), des arguments d'anthropologie économique (le marché, les systèmes de production et d'échange, l'accès et la gestion de la terre), de l'anthropologie sociale (le lignage, les structures de pouvoir, la composition ethnique et les relations inter-ethniques, les systèmes d'autorité traditionnelle et moderne), et de l'anthropologie cognitive (temps, espace, systèmes de mesure et de calcul). Enfin, une attention particulière a été accordée à la *gender relation*, aux niveaux de pouvoir et aux relations entre les deux sexes.

Cependant, il paraît opportun de présenter brièvement, en plus des coordonnées de l'initiative, les questions fondamentales elles-mêmes sur lesquelles s'appuie le projet d'une recherche systématique sur une même réalité et qui se développe dans un milieu de discussion collective.

4. Alberto M. Cirese, *Cultura egemonica e culture subalterne. Rassegna degli studi sul mondo popolare tradizionale*, Palermo, Palumbo, 1973. Pour les aspects méthodologiques de l'enquête sur le terrain, voir aussi *La ricerca sul terreno*, numéro monographique de *L'uomo*, n. 2 (1980).

L'argument central du débat anthropologique récent est le problème de la représentation, de la communicabilité et de l'objectivité des données, qui arrive à toucher l'autonomie même du discours anthropologique par rapport à la communication littéraire tout court⁵. Nous croyons que c'est à partir de la praxis de la recherche qu'on peut produire des réflexions sur la validité de la connaissance selon les méthodes et les modèles interprétatifs propres à l'anthropologie. L'initiative d'une recherche collective nous semble proche de cette question, parce qu'elle s'éloigne de la dimension individualiste de l'expérience du terrain, telle qu'elle nous vient de la tradition classique de l'anthropologie anglaise, selon laquelle le terrain vient se constituer comme un fief privé de connaissance, comme une totalité (l'atome tribal, ou l'atome ethnique, ou géographique) confiée à celui seul qui en a presque le monopole de l'étude et de la compréhension. L'expérience cognitive mûrit dans l'isolement du chercheur, comme dans un rite de passage, comme une initiation qui se répète à chaque départ⁶.

A Sienna, nous avons misé sur la fréquentation collective et réitérée d'un terrain et des mêmes thèmes. Cela nous a obligé à aborder la problématique du retour et de la continuité de la recherche, tant personnelle que commune. Cette praxis pousse à identifier le prochain voyage, celui qu'on va faire prochainement, toujours comme le plus fécond⁷, mais en même temps, oblige le chercheur à confronter ses convictions, sa représentation de la réalité soit avec la réalité même, six mois, ou un an après, soit avec les conclusions de quelqu'un d'autre qui lui est proche par formation et par communication. Cette expérience permet de contrôler la tentation de fixer le réel dans une maquette parfaite, ou d'utiliser cette maquette tout en sachant qu'il ne s'agit que d'un stade intermédiaire de définition. Revoir les mêmes lieux à des époques différentes signifie passer au crible des comparaisons parmi les représentations diverses, les résultats et les méthodes. Revoir les mêmes lieux et les mêmes thèmes à travers les yeux des autres nous aide à garder présente à la mémoire la diversité qui réside dans les yeux de qui

5. Voire C. Geertz, *Works and lives. The anthropologist as author*, Stanford University Press, Stanford 1988.

6. Voire Ioan M. Lewis, *Il mito dell'antropologia sociale, en Antropologia. Tendenze contemporanee*, (A. Marazzi ed.), Heopli, Milano 1989, pp. 147-177.

7. V. Grottanelli, *Metodi, problemi e accorgimenti della ricerca*, L'uomo, cit. p. 240.

regarde. On se réfère, ainsi, par exemple, au regard, très différent de celui des hommes, posé par les femmes sur les femmes, mais aussi aux différentes modalités que permettent aux femmes de connaître et d'évoluer⁸ dans un milieu — celui de la Somalie dans ce cas — réglé par des valeurs masculines. Saisir ce qui émerge de façon (ou avec une relevance) différente selon les traits du sujet observateur ou bien selon ses modalités de relation, produit aussi l'émergence des constantes à bas degré de subjectivité. Tout cela nous semble témoigner en faveur d'un essai de recherche collective comme celle que nous sommes en train de promouvoir et de poursuivre.

Enfin, nous ne parlons pas de recherche d'équipe, car sous ce modèle, qui est d'ailleurs assez présent dans l'histoire des études, il y a la conception de la réalité comme une mosaïque composée par des thèmes divers, qui sont à remettre à divers chercheurs, avec la confiance que la représentation finale pourra recomposer le dessin général ; c'est-à-dire une monographie plurielle. Par opposition, dans le modèle de recherche collective que nous essayons, il y a la conception de la réalité comme quelque chose qui n'est lisible que par parties organiques, sectionnables pour convention méthodologique et qui ne peuvent être rendues qu'à l'intérieur d'un discours où chaque fragment reproduit les propriétés de l'entier. Cela va sans dire que le résultat ne peut être un assemblage parfait, mécanique, où les diverses représentations s'ajustent convenablement. La recomposition est destinée à présenter des superpositions, des lacunes, même des contradictions c'est-à-dire des représentations contradictoires, mais pas forcément erronées.

Les représentations donc se basent sur l'objectivité des conventions : toujours en train d'être re-définies, soit comme méthodologies soit comme concepts ; elles servent, au moins, à ne pas renoncer en faveur d'escamotages interprétatifs radicaux.

Disons donc que nous avons parié sur la possibilité de construire une représentation anthropologique concertée de la réalité, où les lectures individuelles sont légitimes, jusqu'aux dissonances et où le processus de connaissance est censé se vérifier par approximations successives.

8. V. Maher, *Muovendosi sul campo : simbolisme e segregazione dei sessi nel Marocco*, en AA. VV. *Tematiche femminili*. Il Segnalibro, Torino 1989, pp. 267-286.

SÉGRÉGATION ET RÉSISTANCE À LA SÉGRÉGATION

LES FORMES DE SOLIDARITÉ ENTRE LES FEMMES

DE MARERREY ¹

Orsetta PELLION

Dans de nombreux villages agricoles de la Somalie méridionale, les hommes et les femmes vivent en situation de ségrégation évidente : ils mangent dans des espaces séparés, prient dans des lieux différents, exercent des activités de travail distinctes et participent aux cérémonies rituelles en maintenant toujours une certaine distance. Pourtant cette condition de ségrégation n'assume pas la même valeur si on l'analyse à partir de la condition de l'un des sexes.

En général, pour les femmes, la ségrégation sexuelle comporte une marginalisation pesante, aussi bien économique et politique, que sociale et culturelle. L'isolement auquel sont contraintes les femmes leur impose une vie "en marge de la société" : une condition d'expropriation et de privation qui se vérifie presque à tous les niveaux de la vie quotidienne.

Les femmes du village de Marerrey ² travaillent la terre sous la direction continue des chefs de famille, pères ou maris, n'ont

-
1. Ce travail résulte d'une expérience sur le terrain, conduite lors de deux périodes, janvier-avril 1987 et janvier-avril 1989, dans le village agricole de Marerrey (circonscription de Afgoy). La recherche, qui avait pour finalité mon mémoire de licence, est né dans le cadre d'un rapport institutionnel entre le Département d'Anthropologie Culturelle de l'Université de Sienna, et l'Université Nationale Somalienne. A cette occasion je voudrais remercier les habitants de Marerrey et exprimer ma gratitude au Professeur Ciise Maxamed Siyaad pour ses conseils et son soutien durant la recherche sur les lieux.
 2. Le village compte 2000 habitants et est situé le long de l'anse du fleuve Shebeele dans la région du Bénadir au centre-sud de la Somalie. Marerrey est habité principalement par des agriculteurs

aucune propriété directe des moyens de production, si ce n'est l'usufruit à discrétion du mari d'un petit lopin de terre. Les règles de l'attribution de la propriété sont marquées d'une considérable asymétrie sexuelle et d'âge. La distribution des moyens de production est une fonction du placement de l'autorité dans les mains des anciens. Cette règle d'autorité s'exprime aussi dans les règles de l'exogamie et de la résidence *virilocale* : en se mariant, les femmes doivent laisser leurs familles paternelles et leurs lignages pour s'unir aux familles de leurs maris.

Les femmes ne gèrent pas le revenu provenant du travail agricole et il leur est toujours difficile d'entreprendre des rapports d'échange monétaire : les prestations de travail d'une femme en dehors de la famille sont basées sur la réciprocité des prestations ou sur le troc.

Les femmes n'ont pas le droit de participer aux assemblées publiques, leur voix est totalement absente des conseils des anciens où se discutent les problèmes politiques et religieux qui concernent toute la communauté. Elles ont peu d'occasions d'intervenir activement aux événements publics du village, lesquels sont fondamentaux pour stimuler la grande part des liens sociaux.

À cette situation de privation matérielle et sociale, il faut ajouter la forme peut-être la plus profonde d'expropriation de l'identité féminine qui se réalise à travers l'imposition de contrôles physiques, psychologiques et moraux, sévères et continus : contrôle de la virginité pré-matrimoniale — en pratiquant l'infibulation —, l'imposition du mariage aux filles encore pré-pubères, répudiation et divorce des femmes stériles.

Comme je chercherai à le mettre en évidence dans les pages suivantes, le contrôle social que subit la femme durant tout le processus de socialisation, s'exprime à travers une ségrégation d'espace explicite qui divise non seulement les deux sexes, mais qui impose aussi son contrôle aux relations et aux pratiques quotidiennes que les femmes établissent entre elles.

Au cours de nombreuses conversations et interviews, il m'a été souligné qu'il était incorrect pour une femme, surtout si elle est jeune, "de flâner dans le village" ou "de s'approcher du marché (*Saug*) lorsque les vendeuses ne sont pas encore arrivées" ou encore "de s'ar-

sédentaires appartenant à la tribu Hintire, dont la structure socio-politique est de type segmentaire. La religion dominante est l'Islam.

rêter trop longtemps loin de la maison à moins qu'à proximité habitent des parents".

En partant de son *guriga*³ une femme peut choisir entre quelques-uns des parcours, fixés à l'avance, lui permettant de rejoindre le lieu désiré : le champ agricole, le fleuve, le marché, le moulin à moteur. Le réseau serré de sentiers qui serpentent le long de tout le village et qui permettent de côtoyer les deux artères principales le divisant horizontalement et verticalement, garantit aux femmes un "anonymat" majeur, c'est-à-dire les empêche de se montrer directement sur les routes les plus "fréquentées". Le choix de ces parcours "alternatifs" ne se fait pas pour garantir un gain de temps, mais plutôt pour éviter de passer dans certaines zones du village aux heures ou moments considérés inopportuns, par exemple faire s'arrêter une femme près d'une mosquée du village (lieu de prière exclusivement masculin).

Il s'agit donc de parcours obligatoires, d'arrêts brefs où les relations avec les "étrangers" doivent, sinon être évitées, maintenir la meilleure formalité possible. Nous verrons aussi que là où des espaces exclusivement féminins existent, le comportement collectif et individuel est lié à des normes rigides dont la transgression met en discussion non seulement la respectabilité des femmes qui l'enfreignent, mais aussi et surtout l'honneur du groupe d'appartenance.

En fait, les femmes restent isolées dans les cours des maisons et sur les lieux de travail, les rapports de socialité et de compagnie avec des amis, parents, hôtes, visiteurs, étrangers sont le plus possible circonscrits et de courte durée.

La norme généralisée empêchant aux femmes une circulation entre les différentes zones du village, finit par réduire drastiquement l'aire des relations sociales.

Dans le contexte de la famille, le statut et le rôle de la femme sont des éléments qui influencent fortement la possibilité et la capacité d'entretenir et de maintenir de manière autonome une propre sphère de relations sociales. Le parcours que doit accomplir une femme pour réussir à créer autour d'elle ce respect qui accompagne l'autorité des plus anciennes est long et fatigant.

Le contrôle de la socialité et des formes de coopération entre femmes est particulièrement sévère lors des premières années du mariage. Surtout juste après le mariage, alors que la mariée est

3. Campaud, un groupe de cases entourées d'une clôture, constituant le complexe habitatif d'une famille.

transférée dans la maison du mari, le cercle de personnes avec lesquelles elle entretient des rapports se restreint drastiquement, soit en ce qui concerne la fréquentation de personnes du village, soit avec la propre famille consanguine. Pour les jeunes épouses, en particulier celles qui n'ont pas encore eu d'enfants, leur espace est encore plus réduit et les seules relations sociales permises sont celles avec le "nouveau" voisinage. Je rapporte à ce propos le témoignage d'une informatrice, Faduna Ali (27 ans, quatre enfants) qui décrit de façon significative ses premières années de mariage : "Pendant longtemps, après l'*Aroos* (la cérémonie du mariage), je n'ai pas pu revoir ma famille. Au début, dans cette maison, habitaient mon mari et ses parents et quelques-uns de ses frères qui devaient encore se marier. Moi, je travaillais et je suivais la *Aye* (la belle Mère) pour toutes les choses de la maison et j'allais au champ avec elle. J'étais nostalgique et j'aurais voulu aller trouver ma mère et mes sœurs, mais je n'ai pas pu le faire. Mon mari me disait qu'il n'en voyait pas la raison, que je pouvais rester avec la *Aye* et apprendre par elle tout ce qui me servirait (...). Bientôt arriveraient les autres *dumaashi* (belles-sœurs) et je ne me sentirais plus isolée. Pendant cette longue période, seule ma sœur Cadigia m'a rendu visite pour m'apporter l'*élan* ⁴. Ma mère a toujours habité *loin d'ici* ⁵, de l'autre côté du village, et pour cela il est toujours difficile de se rencontrer [.]". Ajoutons que les deux femmes (mère et fille) vivent à quatre cents mètres l'une de l'autre et cette distance les empêche de se voir. Il ne s'agit pas d'une distance physique, ce qui les sépare est un ensemble de règles qui se traduisent en interdictions et obstacles, une situation que nous pouvons retrouver dans beaucoup d'autres réalités africaines et que Mme Maher (qui a travaillé dans une communauté berbère au Maroc) explique ainsi : "le contact continu que la femme a avec sa parenté féminine, les échanges de visites et l'interdépendance des liens entre femmes ont tendance à "corroder" le rapport conjugal dont la fragilité se reflète par la responsabilité limitée du mari à l'égard des besoins de la femme [...]" (Maher, 1989 : 101). "Les hommes craignent justement l'indépendance psychologique et sociale de leurs épouses et tendent à les séparer le plus possible de leur parenté féminine et consanguine et mieux, de toutes les autres femmes en général" (Maher, 1975 : 46).

4. Henné, produit végétal utilisé pour décorer le corps dans un but cérémonial et plus généralement utilisé comme produit de beauté.

5. C'est moi qui souligne.

L'isolement sans relâche des jeunes femmes par rapport à leur propre parenté consanguine, trouve une justification explicite dans les intérêts des groupes d'agnation, intérêts qui sont aussi bien de type généalogique que purement économique. L'opinion générale de beaucoup d'informateurs, hommes et femmes, est que les rapports trop fréquents avec la parenté utérine, surtout avec la mère ou les sœurs, peuvent, au fil du temps, affaiblir le rapport conjugal jusqu'à mener au divorce.

D'autre part, l'hostilité évidente et l'exploitation physique qui se manifestent durant les premières années de mariage de la part de la famille du mari, outre celle du mari lui-même, peuvent souvent avoir pour conséquence la "fuite" de la mariée de la maison des parents par alliance. Cette éventualité est courante au point de devenir une des motivations auxquelles les hommes ont recours pour justifier la ségrégation de leurs femmes.

Une partie de la littérature anthropologique qui a accordé son attention aux conditions de la femme en situation de forte ségrégation sexuelle, a voulu souligner l'existence de systèmes articulés d'échanges sociaux, dans les cadres urbains et ruraux, qui pourvoiraient à former les bases d'une coopération féminine en réponse à la situation d'insécurité économique, d'isolement social et émotif pesant énormément sur la vie des femmes. Une trame de relations qui peut devenir aussi importante, voire se substituer aux institutions de la parenté ou du mariage. Ursula Sharma, se référant aux jeunes épouses d'un village agricole de l'Inde (nord-occidentale) parle de "bond of ritual kinship" (1978 : 276), même lorsque la solidarité se manifeste essentiellement sur le plan moral (échange de confidences, de compagnie et de jeu).

Le système des échanges sociaux est très articulé et implique des règles structurées aux visites, échanges de biens, prêts monétaires, assistances réciproques ainsi que des formes spécifiques de participation religieuse et culturelle. Le réseau qui se crée entre les femmes se manifeste par l'activation de systèmes plus vastes d'aides dans les tâches domestiques, en particulier celles qui concernent l'éducation et le soin des enfants. Entre les femmes Massai, la solidarité féminine intervient à plusieurs degrés, en partant de l'assistance dans les tâches pratiques quotidiennes et plus particulièrement lors des rituels liés à la naissance d'un enfant, jusqu'à avoir de fortes implications sur le maintien de l'ordre social, lorsque, par exemple,

les femmes s'unissent pour protéger leurs compagnes ayant commis un adultère (M. Llewelyn Davis, 1978). Pour ce qui est du Maroc, Mme Maher souligne des liens particuliers, basés sur des rapports de protection et de clientèle, qui donnent vie à un "réseau féminin" de solidarité, avec d'une part la fonction de "réponse à divers phénomènes qui conditionnent l'existence de la majeure part des femmes, en particulier le manque d'autonomie économique et la séparation entre les activités masculines et féminines", et d'autre part "assument la fonction de "tampon" contre les vicissitudes du marché et, en moindre mesure, sont les canaux à travers lesquels passent les moyens de subsistance des membres les plus riches à ceux les plus pauvres des communautés parentales" (Maher, 1989 : 128-129).

Ainsi, la capacité des femmes à favoriser et maintenir leur propre réseau de rapports sociaux devient un élément important du contrôle majeur de leur propre vie et de celle des enfants.

Dans le village de Marerrey, la coopération féminine se concrétise, comme je l'ai déjà mis en évidence, le plus souvent à travers le travail et l'échange de services à l'intérieur du groupe de voisinage. Le "groupe des amies" reste inchangé pour de nombreuses années, jusqu'à ce que quelque chose d'"important" tel un divorce ou un mariage ne transforme l'ensemble des relations individuelles, obligeant l'entrée dans un nouveau groupe.

Le *daris*^{6 7} (voisinage restreint) représente l'espace "idéal" pour former des rapports de confiance et de solidarité entre les femmes de groupes domestiques non apparentés entre eux. Deux femmes

6. A ce propos, voir les contributions suivantes : L. Lamphere, *Stratégies, coopération and Conflict among Women in Domestic Group*, in M. Z. Rosaldo & L. Lamphere, *Women, Culture and Society*, Stanford, 1974. En particulier V. Maher, Kim, *Clients and Accomplices : Relations among women in Marrocco*, in D. Barker and S. Allen (ed.), *Sexual Divisions and Society : Process and Change*, London, Tavistock, 1976. V. Maher, *Il potere della complicità*, Taino, Rosenberg à Sellier, 1989. Le recueil d'essais traduit par P. Caplan & J. M. Bufra, *Women United, Women Divided*, London, Tavistock, 1978, en particulier l'article de Ursula Sharma, "Segregations and its conséquences in India", *ibidem* le contenu.

7. Littéralement cela signifie "lieu herbeux", "terrain derrière le champ", comprenant avec ces termes la zone publique, formée par de petits endroits où la rue s'élargit et des petites places qui entourent un groupe de campements habitatifs. De nombreux informateurs utilisaient aussi le terme *daaf* pour indiquer une zone de voisinage plus grande, où vivaient originellement des groupes d'un même clan.

appartiennent au même *daris* lorsque leurs habitations se touchent ou se font face. "Nous sommes *saxaabado* (voisines, amies) quand nous nous échangeons les tisons de braise pour allumer le feu" affirme une informatrice soulignant l'échange du feu comme l'un des symboles de l'union amicale. Les femmes d'un même voisinage se traitent comme si elles étaient "apparentées", se nomment "*abbai*" (sœur) lorsqu'elles ont le même âge et leur statut est le même, "*edo*" (tante) quand elles font référence à une femme plus âgée du groupe, élargissant et limitant instrumentalement la catégorie de parent. Le *daris* est avant tout un espace social, dans lequel les femmes se retrouvent pour bavarder, discuter et pratiquer des activités de groupe. Les femmes appartenant au même *daris* peuvent former des groupes de travail numériquement consistant (8-10 femmes) qui s'entraident chaque fois que le travail le demande. Parmi les activités les plus communes qui nécessitent la coopération féminine il y a la restructuration saisonnière des *guriga*, c'est-à-dire le crépissage (*salaax*) à base de terre et de bouse de vache des murs extérieurs de la case, activité qui est exécutée à la fin de la saison hivernale. Une autre activité est très absorbante : la préparation des grands banquets et des repas collectifs qui ont lieu à l'occasion d'événements cérémoniaux (mariages, enterrements, naissances) durant lesquels sont prévues de longues journées de battage et de vannage du maïs et du sorgho, opportunément travaillés pour la cuisson de la nourriture rituelle, et qui impliquent toutes les femmes du voisinage. Enfin, la forme d'interactions plus articulée et complexe entre les femmes du voisinage est représentée par le petit commerce, à travers lequel sont vendues ou échangées des petites quantités de biens alimentaires et de produits d'artisanat domestique (nattes, paniers, éventails, jarres en terre cuite, etc.).

Ce petit commerce, activé et maintenu grâce au travail des femmes, se révèle une véritable institution de l'organisation sociale domestique et a une fonction instrumentale, bien que ce ne soient pas les femmes qui en tirent directement les bénéfices. En effet, le but principal de ce commerce n'est pas la satisfaction des besoins des femmes qui l'exercent : son gain est utilisé plus tard, pour les occasions particulières qui impliquent toute la famille par alliance. Il s'agit de réunions religieuses, de célébrations, d'enterrements, d'occasions pouvant confirmer des relations entre les groupes domestiques d'un même clan, et plus généralement les alliances entre les familles et certaines personnes importantes du village (les *sheek*, le chef du village, le chef du port). La modeste quantité de biens et

d'argent, fruit du petit commerce féminin, permet à la famille par alliance de participer à beaucoup de cérémonies rituelles où il est de rigueur d'offrir, donner, prêter respectivement des biens, de l'argent et des services. Ce sont les relations sociales auxquelles la femme ne peut jamais prendre part en personne, si ce n'est comme appendice du chef de famille mâle le plus ancien. Ainsi, le travail des femmes du voisinage devient un élément déterminant du flux matériel de biens, nécessaire pour constituer les relations sociales fondamentales de toute la communauté du village : un bon rapport de voisinage, une alliance matrimoniale, un service rituel.

Néanmoins les exemples de coopération rapportés au dessus sont difficilement traduisibles en rapports stables et durables de solidarité féminine. Le fait que la participation à un circuit de services, hors de l'espace strictement domestique, permette à quelques femmes une sorte d'accès direct (plus théorique que pratique) au "monde extérieur" et surtout à l'argent (par exemple, l'aide pour le crépissage des *guriga* est toujours payé), n'obtient pas toujours le consentement des chefs de famille, lesquels préfèrent isoler le travail des épouses ou des filles dans les limites de la maison, aux soins des enfants et du travail agricole.

C'est ainsi que tant de faits de coopération qui peuvent se former à partir d'un rapport de solidarité entre les femmes du village, qui s'unissent et se choisissent volontairement sans le contrôle direct des chefs de famille, sont limités à peu de circonstances et sont, le plus souvent refoulés et empêchés. La raison pour laquelle la coopération et la solidarité féminine sont l'objet de pressions négatives tellement fortes, à mon avis, a sa source dans deux sortes de problèmes.

Le premier se pose à un niveau plus général du comportement collectif, concernant les dynamiques intérieures de la société rurale du village et probablement de toute la Somalie méridionale agricole. Ce qui s'est passé avec une grande intensité ces quinze dernières années est un processus rapide de relâchement de la solidarité tribale, de la détérioration progressive des formes de coopération économique entre les groupes extra-parentaux et une utilisation croissante de la monnaie lors des échanges et des prestations. Beaucoup de formes de coopération économique, qui, autrefois (il n'y a pas si longtemps) embrassaient toute la société, spécialement pour le travail des champs, ont totalement disparu

aujourd'hui. L'unique forme restante est le *soddon*⁸ qui implique un nombre restreint d'hommes dans l'exécution d'opérations agricoles plus exténuantes. Aujourd'hui toutes les relations (de travail) que nous pouvons définir sont monnayables et la disponibilité d'argent a commencé à créer une stratification sociale visible. Cela a eu comme conséquence immédiate la disparition des prestations sans contrepartie et les formes de réciprocité généralisée qui, autrefois s'exprimaient surtout par la donation de nourriture ou de denrées alimentaires des groupes les plus fortunés aux moins fortunés lors des récoltes. Il est alors assez évident que, dans un tel contexte, les hommes tendent à accentuer leur contrôle sur la capacité de travail des femmes — en tant que force de travail, éventuelles perceptrices d'un revenu monétaire — et donc virtuellement capables de se rendre autonomes sortant des stricts intérêts du groupe familial par alliance.

Le second problème est une extension du premier, et se reflète sur la structure même des relations entre les sexes. Les échanges actifs entre les femmes qui se prêtent mutuellement des biens et services, tendent à réduire l'importance du mariage en tant que source de sécurité émotionnelle et économique, et cela est encore plus vrai si l'on pense à l'extrême fragilité des liens conjugaux polygames et à la faiblesse de leur équilibre économique.

Dans cette situation de forte ségrégation et de contrôle économique et social de la part des hommes, seules quelques femmes, et comme nous le verrons, lors de circonstances particulières, sont en mesure de donner naissance à des liens sociaux de coopération non réglés par le principe d'équilibrage des prestations, mais plutôt basés sur la solidarité.

La forme la plus intéressante de solidarité organisée que j'ai pu vérifier au village est la coutume du *shaalongo*.

Le *shaalongo* est une institution informelle, exclusivement féminine, de mutuel soutien matériel et moral qui est mis en œuvre entre les femmes (en moyenne 6-8 femmes de diverses conditions sociales) d'un même voisinage (*daris*) et non apparentées entre elles. Cette pratique s'exprime à travers différentes modalités selon les besoins.

8. Groupe de solidarité entre quatre hommes ou plus appartenant à des noyaux familiaux divers, en général voisins de maison, qui s'unissent pour exercer certains travaux agricoles ou autres, qui, au cours de l'année, demandent régulièrement plusieurs paires de bras, comme par exemple, la construction saisonnière du grenier.

Le groupe des femmes se réunit régulièrement (environ tous les 30-60 jours) pour recueillir une somme d'argent variable, selon les possibilités de chaque femme (100-500-2000 shillings), qui est remise à tour de rôle à l'une des femmes du groupe. Les mois suivants la même somme d'argent est cédée à une autre femme du groupe et ainsi de suite jusqu'à la clôture du cercle. L'argent peut-être dépensé à discrétion même pour satisfaire un besoin personnel.

Beaucoup de femmes ne se servent pas de l'argent tout de suite, étant donné l'exiguïté de la somme, mais la "capitalisent", attendant d'autres tours successifs avant de l'utiliser.

Généralement l'argent recueilli et épargné est destiné à l'achat de médicaments ou au paiement des soins nécessaires à un enfant malade. En outre, l'usage du *shaalongo* permet à beaucoup de femmes de participer à la rémunération matrimoniale nécessaire pour qu'un parent, par exemple un frère consanguin, puisse épouser une femme.

Les femmes du *shaalongo* se prêtent un soutien mutuel dans toutes les situations qui les concernent de plus près : grossesse, accouchement, mort d'un enfant, divorce, toutes ces "situations auxquelles, surtout par coutume ou tabou rituel, les hommes sont exclus et qui incombent donc directement aux femmes" (Maher, 1989 : 140).

Le groupe du *shaalongo* acquiert la forme maximale de solidarité lorsque l'ensemble des femmes se met en œuvre pour soutenir les dépenses de la demande de divorce d'une des femmes du groupe : cet accès se concrétiserait difficilement si la femme ne comptait que sur la seule aide de la propre famille. Il en est de même pour les femmes ayant à peine divorcé et qui, dans l'attente d'un mariage successif, se retrouvent rapidement devoir affronter les problèmes d'une survie précaire : ainsi elles ont recours à la pratique du *shaalongo*, ne serait-ce que pour se sentir appuyées en ce que plus que tout autre est ressenti comme une disgrâce sociale. Cet acte de complicité féminine peut provoquer de très graves réactions et c'est pour cela que, au dire de beaucoup d'informatrices, la pratique du *shaalongo* a le plus souvent lieu en cachette des maris et de leurs familles.

Le trait le plus indicatif de cet usage d'"alliance" est l'identité statutaire des participantes. Les femmes qui y prennent part partagent la même position et le même statut familial. En effet, rarement les jeunes femmes, surtout si elles ne sont pas encore mères, peuvent participer au *shaalongo* : sur elles un contrôle majeur est exercé, les rendant dépourvues de réels moyens économiques. Les femmes anciennes n'y adhèrent plus ; étant désormais au sommet de

la hiérarchie féminine, elles tendent à partager les intérêts des fils mariés et idéologiquement elles ont développé une solidarité avec ces derniers au détriment des belles-filles. En fait, elles peuvent exercer un rôle et un pouvoir totalement fonctionnel à la mise en ordre des relations homme - femme comme cela a été décrit jusqu'à présent. Les femmes du *shaalongo* sont essentiellement des femmes et des co-femmes de la "génération du milieu". Celles qui ont acquis une certaine stabilité dans la relation avec le mari et son clan. Ce sont des femmes qui ont franchi la phase la plus critique des premières années de mariage, qui se sont acquittées de leur devoir de procréation, indispensable pour assurer la descendance, et qui, au sein du noyau familial, peuvent finalement revendiquer une certaine reconnaissance sociale. Sans l'implication, du moins idéologique, d'une part des femmes présentes, une structure de relations tellement rigide pourrait difficilement résister.

Un fait est très intéressant : la pratique du *shaalongo* réussit à rompre les séparations traditionnelles de lignage, impliquant les femmes qui appartiennent aux segments de lignages différents. Cet usage est effectivement transversal et est basé sur la solidarité des femmes en tant que telles, avec leurs problèmes collectifs et individuels, sans prêter attention, pour une fois, aux équilibres politiques ou économiques des groupes de souche. Il faut ajouter que l'usage du *shaalongo* s'est transféré avec un succès considérable en ville entre les émigrées du village, bien que la structure adoptée y soit différente de celle qui a été décrite plus haut. Avant tout, elle implique un nombre de femmes décidément supérieur, même de générations différentes, mais, et cela est important, appartenant à la même ligne de descendance. Dans le contexte urbain, les fonctions et les buts du *shaalongo* sont les mêmes, mais son poids économique a augmenté, à tel point qu'il est parfois possible de parler de véritables investissements économiques effectués au sein du groupe des femmes. Par exemple, l'argent recueilli ainsi peut soutenir partiellement la décision de faire étudier la fille ou le fils particulièrement prometteur de l'une des composantes du *shaalongo*.

C'est peut-être pour cela que cet usage, en ville, sans être encouragé par les hommes, n'y trouve pas non plus une opposition. Probablement le fait qu'il se concrétise entre les femmes d'une *gammis*⁹

9. Il faut noter qu'en ville, étant donné le morcellement résidentiel, les membres provenant d'une même tribu, les fréquentations prescrites s'élargissent au point d'impliquer la parenté encore bien plus distante en ligne généalogique.

(tribu) est vu favorablement parce que cela tend à renforcer les liens tribaux qui sont fortement affaiblis.

En conclusion, on peut mettre en évidence certains traits qui caractérisent de manière décisive la position de la femme et les relations entre les sexes au sein de microcosme social que j'ai analysé.

L'existence d'une hiérarchie rigide entre les sexes, à laquelle correspondent des rôles tout aussi précis, finit par influencer profondément toute la vie sociale d'une femme : on travaille et on entretient des relations de manière différente selon le rôle recouvert dans l'union familiale et selon le degré d'acceptation des normes qui indiquent la position appropriée d'un monde complètement centralisé sur les figures masculines.

Ce que j'ai voulu mettre en évidence est une structure de relations entre les sexes qui laisse toujours la porte ouverte à un conflit latent, qui traverse presque tous les espaces relationnels, de ceux qui se réalisent quotidiennement aux institutions même de ces relations (tel le mariage) : une situation de conflits non sans conséquences. De nouveau, je voudrais souligner la capacité de ces femmes, qui officiellement apparaissent quasi seulement comme mères des enfants, à trouver des espaces d'autonomie et de solidarité qui, peut-être pour une fois, permettent de rompre les barrières physiques et culturelles imposées à leur socialité, et de réussir à trouver des formes — je fais particulièrement allusion au shaalongo, mais aussi aux nombreux autres petits gestes quotidiens — de réaction explicite à une situation de subordination objectivement pesante. C'est clair, les femmes ne s'y opposent pas de façon totale, ni sur le plan matériel ni sur le plan idéologique, il s'agit plutôt d'une réaction presque toujours semi-clandestine, qui utilise les interstices de la vie sociale.

PAUVRETÉ RURALE ET ÉCONOMIE DE MARCHÉ :

LE CAS DE MARERREY *

Michele CASSANO

INTRODUCTION

Les données et les conclusions exposées dans cet article sont le résultat d'une enquête faite dans le village de Marerrey, à quelque 40 km de Mogadiscio, entre 1987 et 1990. Bien qu'il ne soit pas dans mes intentions d'appesantir outre mesure l'exposé, il m'est pourtant nécessaire de fournir quelques indications générales afin d'éclaircir les caractéristiques socio-économiques du village.

Marerrey se trouve le long du cours du Scebelli, et son économie est principalement agricole, c'est-à-dire qu'une grande majorité de la population tire des produits de la terre ses moyens de subsistance.

*. -Ce travail est né dans le cadre d'un rapport institutionnel entre l'enseignement d'Anthropologie culturelle de l'Université de Sienne et le Département des sciences du Langage de l'Université nationale de Somalie. La recherche a été rendue possible grâce aux financements du Ministère de l'Instruction Publique Italien, de l'Université de Sienne et de la chaire de Géographie de la faculté des Lettres et de Philosophie de l'Université de Sienne. Avant tout, je voudrais remercier le Professeur Massimo Squillaccioti qui a coordonné en Italie et en Somalie tout le programme à l'intérieur duquel se plaçait ma recherche ; le Professeur M. Ciise Siyad de l'Université Nationale Somalienne qui a rendu la recherche matériellement possible, et qui, avec son infatigable enseignement m'a rendu moins obscurs bien des aspects de la culture somalienne ; le Professeur Bruno Vecchio de l'Université de Sienne pour m'avoir aidé à établir le travail et mis à disposition une partie considérable des fonds de recherche. Je voudrais aussi remercier mon interprète Abdulkadir A. Ibrahim, qui, en tant que linguiste et connaisseur du monde rural somalien, m'a guidé tout au long de mes séjours en Somalie, et enfin tous les habitants de Marerrey qui ont supporté mes questions pendant des mois, sans comprendre pourquoi cela leur arrivait.

L'élevage du bétail, bien qu'étant présent, n'est pas un élément majeur du revenu domestique : beaucoup de familles possèdent des vaches généralement confiées pour le pâturage et le soin à des nomades qui stationnent dans la zone et qui sont rétribués annuellement en argent. Si l'on exclut la consommation du lait d'une vache que les familles tiennent toujours près d'elles, la possession du bétail se justifie dans les termes suivants : 1) c'est une forme d'investissement et une réserve de valeur. Les familles qui ont réussi à accumuler des économies au cours des années tendent à les investir dans l'acquisition de veaux et de vaches. Ainsi, durant les années de crise, le bétail peut être revendu ; 2) elle permet aussi d'acquérir un statut qui les met au même niveau que leurs voisins nomades. Si l'on exclut ces fonctions, le bétail n'a pas une importance spécifique dans l'économie domestique quotidienne. Les produits du bétail, tels la viande et le lait sont consommés par les familles mais ne représentent pas un "objectif de production" pour les agriculteurs.

Dans la région, il y a de nombreuses exploitations agricoles bien irriguées qui produisent des fruits pour le marché urbain et international, et emploient des salariés tout au long de l'année. Comme partout dans le Bénadir, les exploitations capitalistes occupent la bande de terre le long du fleuve, obligeant les paysans à se transférer vers l'intérieur des terres beaucoup moins fertiles. Par contre, le modèle de production caractéristique des groupes familiaux est surtout orienté vers la consommation personnelle¹, avec un recours au marché du travail (en tant qu'acquéreurs) qui dépend seulement des besoins journaliers des familles. Les deux modèles de production sont devenus réciproquement indispensables, bien que n'étant pas du tout en équilibre. Les dépenses monétaires des familles paysannes sont, en bonne part, rendues possibles grâce au travail salarié dans les exploitations agricoles ; inversement, ces dernières ne pourraient survivre sans cette force de travail journalièrement disponible que sont les familles paysannes. D'autre part, l'interaction entre les deux sphères de production économique est totalement précaire : comme l'a soutenu V. L. Cassanelli², la difficulté de trouver la main d'œuvre pour les plantations remonte au début de la colonisation

1. La production agricole paysanne se fait quasiment à sec, c'est-à-dire sans utiliser l'irrigation.

2. V. L. Cassanelli, *The End of Slavery and the "Problem" of Farm Labour in Colonial Somalia*, in A. Puglielli (ed.) *Third International Congress of Somali Studies*, Il pensiero Scientifico editore, Roma, 1988, pag. 269-282.

italienne et réside dans la préférence des agriculteurs à une production économique traditionnelle.

Un autre élément important pour définir l'actuelle situation socio-économique de la zone est constitué par la guerre en cours. Suite à l'insécurité dans la plus grande partie du pays, un grand nombre de réfugiés provenant même de l'extrême nord se sont déversés dans la région. En trois ans, la population de Marerrey est passée de 1500 unités aux 2000 habitants actuels, avec des conséquences aussi bien politiques qu'économiques : 1) la première conséquence évidente consiste en la perte de pouvoir concret de l'autorité traditionnelle du village, 2) la seconde est l'augmentation de l'offre de travail agricole contribuant à en diminuer le prix. L'effet de cette immigration sur le salaire moyen journalier est une donnée essentielle, puisqu'il influence fortement le niveau de vie des groupes domestiques.

LE SUUQ

Le marché de Marerrey, avec ses 40 à 50 vendeurs présents quotidiennement, est le plus grand des villages de la zone. C'est un point de repère important pour cette population puisqu'à travers la disponibilité des marchandises et leur niveau relatif des prix, il est possible d'avoir toutes les informations nécessaires concernant les prévisions sur les futures récoltes, et de déterminer ainsi le niveau des "réserves" encore disponibles dans le *Bakar*. D'un point de vue économique, le *Suuq* de Marerrey est un marché "local" parce que les influences "exogènes" sur le niveau de l'offre et de la demande sont sporadiques et occasionnelles, même si elles ont une certaine importance. Par exemple, en mai 1990, suite au débordement du Giuba qui a détruit les cultures de tomates le prix de ces dernières a été multiplié par dix environ. Cela s'est immédiatement répercuté sur le marché de Marerrey parce que les tomates qui y sont vendues ne sont presque jamais produites sur place. Pour de nombreux autres produits alimentaires, tels le maïs, le sorgho et les fruits, les influences sur le prix, à court terme, sont irrégulières, alors qu'à long terme, elles dépendent, comme d'ailleurs pour toute la Somalie, de la fortune du temps.

Le relatif isolement du marché local du marché national et régional peut aussi se déduire des différences de prix qu'une même marchandise peut prendre sur les marchés de Afgoy et Mogadiscio : le même jour, un *sus* de maïs, en tenant compte des variations locales

de l'unité de mesure³, peut coûter 300 shilling à Marerrey, 350 à Afgoy et 500 à Mogadiscio. Une variabilité qui démontre à quel point la réalisation d'un marché national homogène est encore lointaine.

Une autre des caractéristiques importantes du fonctionnement du Suuq consiste en la pulvérisation de l'offre et de la demande : les vendeurs arrivent au marché de Marerrey avec une quantité de biens insuffisante pour orienter, à elle seule, le prix de ce même bien ; d'autre part, en excluant quelques rares cas, il n'existe pas non plus d'acheteurs, qui, par leur demande, réussissent à influencer le prix du bien en question. En d'autres termes, il n'existe pas, ni du côté de la demande ni du côté de l'offre, des situations de monopole ou de monopsonne qui conditionnent le niveau des prix des marchandises échangeables.

Contrairement à ce qui se passait il y quelques années, lorsque des formes de troc étaient encore présentes (surtout pour frauder les contributions), maintenant toutes les opérations de vente et d'achat se passent en argent comptant, et les acheteurs, favorisés par l'étendue limitée du marché, réussissent à contrôler tous les prix des marchandises, empêchant ainsi les différences d'un vendeur à l'autre.

Les caractéristiques économiques auxquelles j'ai fait allusion plus haut, c'est-à-dire la faible influence des facteurs "exogènes" dans la détermination des prix des marchandises, la fragmentation de l'offre et de la demande, l'uniformité la qualité des biens et "l'information" totale sur les prix pratiques, rendent le Suuq de Marerrey en grande partie fidèle aux conditions du "marché concurrentiel" exposé dans les manuels d'économie d'inspiration classique⁴. D'un côté, cela peut être surprenant puisqu'il représente un laboratoire, une situation qui a disparu en Europe depuis au moins un siècle ; de l'autre, à l'inverse, c'est la source d'un appauvrissement progressif des agriculteurs, contrairement à ce que peuvent soutenir les partisans du libre marché à tout prix, concurrence et pauvreté rurale sont étroitement liées, spécialement lorsque les agriculteurs ne peuvent pas maîtriser la variable fondamentale : la valeur de la monnaie.

Il est nécessaire de préciser quelques points à propos des facteurs influençant le marché, à savoir : les vendeurs et les acheteurs.

Considérons les premiers : ce sont presque tous des femmes qui agissent indépendamment ou pour le compte des familles ; il est possible de les subdiviser en deux grandes catégories :

- vendeuses et vendeurs irréguliers qui proviennent soit de Marerrey soit des villages voisins, et quelque fois de Afgoy. Ils vendent presque toujours des petites quantités de denrées alimentaires tels le sorgho, le maïs, les fruits, parfois de la viande, du beurre, du lait ou des légumes, de production personnelle ou bien provenant des greniers (*Bakar*) de leur famille. Leur présence n'est pas constante, c'est-à-dire qu'ils vendent seulement lorsqu'ils peuvent disposer de quelques excédents, ou bien lorsque la propre famille décide de vendre une part des réserves, ou encore quand ils ont besoin d'argent liquide.

- commerçants "professionnels" qui peuvent être considérés comme les véritables médiateurs entre le marché et l'unité de production. Ils/elles parcourent les villages, rassemblent parmi les familles disposées à vendre des quantités variables de maïs, sorgho, haricots, sésame et autres denrées et les transportent sur les marchés de la région même (et rarement à Mogadiscio) ce qui leur permet de réaliser un profit majeur. En principe le commerçant négocie avec le paysan un prix de vente qui doit être plus ou moins respecté et duquel le commerçant retire un gain d'environ 10 %. Si le prix réalisé est différent de celui qui a été déterminé, le profit ou la perte sont partagés en deux. En d'autres termes le "risque" est distribué entre le commerçant et le paysan. A Marerrey, il y a seulement une quinzaine de commerçants "professionnels" mais leur "turn-over" est très élevé⁵. En effet, leur fortune dépend de la capacité d'observer les prix des produits sur les marchés de toute la région, de prévoir l'intensité des oscillations et de déterminer le village où la vente sera la plus fructueuse ; néanmoins la marge d'incertitude reste quand même très élevée.

Par contre, l'influence des acheteurs est beaucoup plus complexe. La fréquence à laquelle les familles s'adressent au "marché", c'est-à-dire se rendent au Suuq pour acheter des aliments dépend de variables aussi bien sociologiques qu'économiques. A partir des données recueillies lors de mes séjours au village en 1987 et en 1990, je crois pouvoir affirmer que les fortunes économiques des groupes familiaux varient en fonction de leur cycle de développement, suivant

3. Sur le marché de Marerrey, un sus de maïs équivaut à 1250 grammes environ.

4. D. Cavalieri, *Corso di Economia Politica*, vol. 1, Giuffrè Editore, Milano, 1985, pag. 249-258.

5. Les commerçants le sont rarement à plein temps ; au contraire ils exercent souvent cette profession en même temps que celle d'agriculteur.

dans ses grandes lignes, le modèle élaboré par Chayanov⁶. Les familles produisent à une intensité qui varie selon leur propre extension démographique :

1) au début du cycle domestique, la famille, qui en général est nucléaire, produit une quantité de denrées à peine suffisante pour ses propres besoins ; elle devient déficitaire lorsque les récoltes subissent les dégâts de la sécheresse ou d'une mauvaise année. Ceux-ci sont les groupes familiaux qui ont le plus fréquemment recours au marché du travail et au *suuq* ;

2) l'intensité du travail et l'ampleur des terres cultivées augmentent progressivement lorsque croît la capacité de travail du groupe, jusqu'à atteindre son niveau le plus haut lorsque la famille arrive à son extension maximale, ou bien quand elle devient polynucéaire englobant les parents encore actifs et les frères mariés avec des enfants. Cette structure familiale produit des excédents qui sont en partie stockés et en partie mis sur le marché. Ces familles se rendent au *suuq* en tant qu'acheteuses seulement pour se procurer des biens qu'elles ne produisent pas, telle la viande.

En d'autres termes, selon leur âge, les groupes domestiques peuvent se trouver des deux côtés opposés du marché, en tant qu'acheteurs ou en tant que vendeurs.

MARCHANDISES ET SYSTÈME DES PRIX

Pour cette partie, je considérerai seulement les marchandises qui interviennent directement dans la structure de la consommation familiale. Les typologies des biens achetables par les familles sont au nombre de deux :

- biens alimentaires et non alimentaires dont les prix ne sont pas établis sur le marché de Marerrey, mais qui sont déterminés soit par décisions gouvernementales, soit par les prix sur les marchés internationaux. A cette catégorie appartiennent le sucre (très important dans la consommation domestique), les spaghetti, le riz, le pétrole lampant, les détergents, les piles pour la radio etc. Ces biens se trouvent rarement au *Suuq* mais ils peuvent être achetés dans les six magasins (*dukaanki*) du village.

- les biens alimentaires tels le maïs, le sorgho, le sésame, les tomates, la viande, les fruits etc., produits à l'intérieur et à

l'extérieur du village, mais dont le prix est déterminé sur le marché de Marerrey, suivant les cours saisonniers et sur une courte période.

Les deux typologies des biens sont simultanément présentes à l'intérieur de la structure de la consommation des groupes familiaux, et les cours différentiels de leurs prix constituent la base de la paupérisation progressive des noyaux des agriculteurs. La discriminante fondamentale consiste dans les divers degrés de couverture que les biens ont par rapport à l'inflation. Si comme indice d'inflation brut l'on considère le rapport du change liras italiennes/shilling on voit que celui-ci, au cours des quatre dernières années a dévalué environ 15 fois, et de mai 1988 à mai 1990 7 fois, avec un taux approximatif d'inflation pour ces 2 années estimé à au moins 500 %⁷. Par rapport à ce cours de l'inflation linéaire et progressif, seuls les biens aux prix "administrés" ont maintenu le même cours sur une longue période : le sucre blanc, produit dans la sucrerie de l'état de Joar, est passé de 450 à 2000 sh. en deux ans, les spaghetti de 150 à 750 sh., un verre de pétrole lampant de 5 à 100 sh. ; un sachet de détergent OMO de 25 à 30 sh. La performance de ces prix est considérable : on passe d'un accroissement minimal de 450 % pour le sucre à 2000 % pour le verre de pétrole. Il faut souligner que les courbes sont constamment orientées vers le haut, sans indiquer de chutes.

L'évolution des prix des denrées agricoles produites à Marerrey est plus complexe. Ces prix sont déterminés selon les facteurs classiques du marché : les mouvements saisonniers de la production, c'est-à-dire l'offre, la demande à la consommation et les attentes sur les productions futures, ces dernières déterminant l'étendue des réserves.

Plus analytiquement :

- le prix de ces biens suit le mouvement saisonnier classique des productions agricoles : tout de suite après la récolte il se trouve à son niveau le plus bas, pour augmenter ensuite tout au long de l'année. Par exemple, le prix d'un *sus* de maïs pendant le *Gù* de 1988 était de 300 sh., puis il a augmenté durant le reste de l'année jusqu'à atteindre un maximum lors de la saison sèche du *Gilal* (450 sh.), il est redescendu durant le *Gù* à 350 sh. (soit + 15 % par rapport au *Gù*

7. Je suis conscient de me servir d'un paramètre très imprévu, mais la faible crédibilité des statistiques gouvernementales et le fait qu'au cours des deux dernières années l'inflation a été tout à fait sous-estimée, m'ont obligé à utiliser les taux de change, qui, à l'inverse, sont un indice assez précis des mouvements de l'inflation.

6. A. V. Chayanov, *The Theory of Peasant Economy*, Manchester University Press, Manchester, 1990.

précédent), il est remonté pendant le Gilal suivant (750 sh.) et est redescendu le 31 mai du Gù 1990 à 600 sh. (+ 100 % par rapport au Gù 1988). Il faut pourtant préciser que le 12 mai de cette année-ci, un *sus* de maïs valait 300 sh., le même prix que deux ans auparavant !

- il est important de remarquer à quel point certains prix subissent des oscillations très fortes, parfois de 1000 % dans un laps de six mois (c'est le cas de la papaye). A mon avis, cela dépend du fait que le prix est complètement déterminé selon le rapport entre l'offre et la demande, où plutôt, probablement seulement par l'offre. En effet, en supposant une demande pour la consommation constante [nous avons toutefois vu que la population du village a augmenté], les prix croissent et décroissent en suivant les mouvements saisonniers, où l'unique variable qui semble avoir une influence est la quantité de production offerte. Certes, des mouvements de ce genre, relatifs aux productions agricoles existent aussi en Europe, mais pas avec une telle intensité ; sur les marchés européens des variations dépassant les 50 % sont exceptionnels, alors que pour le village de Marerrey, elles sont absolument dans la norme. S'il m'est permis un parallèle avec la situation européenne, la différence réside dans le fait qu'en Europe, l'État agit dans le but de mitiger les effets déstabilisants du marché, en plaçant des freins administratifs et économiques qui empêchent les variations trop accentuées de l'offre et de la demande de se répercuter sur le revenu des agriculteurs ; ou bien, par l'intermédiaire de la politique de gestion des excédents, il "stabilise" les prix, empêchant les effets les plus nuisibles. Rien de tout cela n'est présent à Marerrey : la demande et l'offre agissent librement, soumettant les familles à un vrai stress économique et psychologique ;

- le cours des prix du marché semble être séparé du cours de l'inflation. Les prix déterminés selon le rapport entre la demande et l'offre se conforment seulement partiellement à la perte de valeur de la monnaie, et dans tous les cas, cela arrive avec beaucoup de retard. Le cas du prix du travail est emblématique : la journée dans les champs d'un homme pendant la saison du Gù coûtait 1200 sh. en 1988, et 1500 sh. en 1990, avec une croissance de seulement 25 %, contre un taux d'inflation d'au moins 500 %. Une différence énorme qui indique à quel point le revenu salarié du travail agricole s'est déprécié dans son pouvoir d'achat. Durant ces deux années, la demande de travail de la part des entreprises, tout en étant toujours élevée, est restée à

peu près constante ou a tout bonnement diminué⁸, alors que pour sa part, l'offre a augmenté de beaucoup, pouvant compter sur les immigrants provenant de la guerre.

Le mécanisme concurrentiel semble donc être le patron absolu du champ. Les prix sont établis par le libre jeu de la demande et l'offre, avec des effets destructifs sur le revenu agricole, spécialement si l'on tient compte du fait que la variable externe fondamentale, la monnaie, est gouvernée par un État sans une politique économique et seulement capable d'alimenter l'inflation.

LA DÉTERMINATION DES PRIX À COURT TERME

Les valeurs que j'ai exposées ci-dessus en correspondance avec les saisons m'ont été indiquées par les agriculteurs comme des prix "moyens", même si plus correctement en termes statiques elles devraient être définies comme des valeurs "modales". Des mouvements à long terme, on a l'impression que les prix s'ajustent au cours de chaque saison, alors qu'en réalité les valeurs changent quasi quotidiennement, spécialement durant les saisons centrales du cycle agricole, le Gù et le Dayn.

Les fluctuations des prix que j'ai relevées à Marerrey pour une période allant du 12 mai au 11 juin 1990, correspondent à la période centrale de la saison du Gù. Pour les agriculteurs, celle-ci est une période très importante puisque de l'intensité des pluies dépendra la récolte du maïs, le produit le plus important de l'alimentation familiale. Les données à court terme expriment deux tendances.

- la première concerne les prix des biens qui révèlent une certaine uniformité comme le lait, la viande et le travail ; leurs prix sont fonction d'une offre et d'une demande relativement stables. Le lait de vache vendu sur le marché provient en partie de l'intérieur et en partie de l'extérieur du village. En période du Gù, sa production est abondante, mais il faut rappeler que la production de la part des vaches tenues à l'intérieur des *guriga* est constante toute l'année. A l'inverse, la viande et son prix varient saisonnièrement, suivant l'abondance des pâturages. La variation qui se vérifie le 8 juin (+ 16 %) est une première réponse à l'insuffisance des pluies saisonnières.

8. Il suffit de penser que la LIBSOM, une exploitation agricole d'État qui occupait 500 personnes s'est restructuré et aujourd'hui ne compte pas plus de 100 ouvriers.

Pour ce qui est du "travail", j'en ai déjà parlé : sa demande est presque constante et seule l'offre varie selon le travail agricole des groupes familiaux. Pendant le Gù son prix augmente avec le début de la préparation des terrains (*arraghedi*). En cette période, chaque variation de la demande se répercute immédiatement sur le prix : le 19 mai 1990 une exploitation agricole avait besoin de cueillir rapidement des agrumes employant le plus grand nombre de personnes possible et offrant une paye supérieure de 500 sh. par rapport à celle pratiquée en cette période. La nouvelle se répandit rapidement et contraignit les autres exploitations à pratiquer le même tarif pour ne pas voir fuir tous les ouvriers agricoles. Le prix retourna à la normale seulement deux jours plus tard ;

- la seconde tendance concerne les marchandises dont le prix est déterminé quotidiennement par la demande et l'offre : le bois, le maïs et le sorgho.

Périodiquement, le bois est cherché et porté au village par une dizaine de ramasseurs qui agissent indépendamment les uns des autres. Lorsqu'ils en ont ramassé suffisamment dans les fourrés, ils le portent au village ; ainsi il peut se créer des situations où la quantité de bois à vendre est déficitaire certains jours et excédentaire le lendemain, ce qui se répercute immédiatement sur le prix de marché. Par exemple, entre le 16 et le 19 mai, son prix augmente de 300 %.

Les automatismes du marché agissent dans leur forme "pure" dans la détermination du prix du maïs, le bien principal de l'économie rurale qui est récolté à la fin de la saison du Gù. Le fait que les quantités offertes sur le marché varient en fonction des attentes sur la récolte future est très importante. Il est possible de comparer le mouvement des attentes et leur influence sur le prix de vente d'un *sus* de maïs avec la fréquence des pluies.

Au début du relevé, le 12 mai, les prévisions de la récolte future étaient positives. Il y avait déjà eu quelques pluies, même assez fortes, et le maïs semé avait grandi d'une vingtaine de centimètres. Les "vraies" pluies auraient dû arriver quelques jours plus tard, et ainsi la saison s'annonçait positive. Le prix d'un *sus* de maïs, qui pendant la saison du Gilal coûtait 750 sh. était réduit de moitié, baissant à 300 sh. Mais les jours passaient et les pluies si bien annoncées n'arrivaient pas et celles qui tombaient de temps en temps n'étaient pas du tout suffisantes pour continuer le cycle végétatif de la plante. Après quelques oscillations initiales, le prix monta en flèche suivant du même pas le mouvement du baromètre : plus les pluies se faisaient attendre, plus les prévisions empiraient et plus le

prix augmentait. À la fin du mois du relèvement, les prévisions sur la récolte étaient noires et le prix avait plus que triplé, atteignant le niveau de 1000 sh. Il faut noter que le sorgho qui est récolté durant le Dayn, suit dans les grandes lignes, le même cours que le maïs dont il est un succédané.

Mais les conditions atmosphériques agissent non seulement indirectement sur le niveau des prix du maïs mais aussi directement sur le niveau des stocks comme je l'ai déjà dit au début, les familles qui se trouvent au sommet de leur extension démographique peuvent produire des excédents par rapport à leurs besoins réels, excédents qu'ils essaient de vendre sur le marché afin d'obtenir de l'argent. Au début de la nouvelle saison du Gù, les stocks — pouvant être reconstitués grâce à la nouvelle récolte — sont cédés graduellement mais l'intensité à laquelle cela se passe dépend des pluies. S'il pleut beaucoup, le travail autour des *Bakar* devient frénétique, le maïs est confié aux commerçants qui le portent sur le marché, soit à Marerrey, soit ailleurs.

Les pluies agissent donc sur le niveau des stocks et ces derniers sur les prix du marché. Le comportement économique des familles n'est tout de même pas "maximalisant" : mes informateurs sont d'accord pour soutenir que le niveau optimal des stocks doit couvrir, du moins en théorie, les besoins de consommation d'une année, mais un tel niveau n'est pas toujours maintenu. Il existe des besoins en argent croissants qui érodent, généralement en les réduisant, le niveau des stocks. Le comportement ne peut même pas être "maximalisant" en employant une rationalité calculatrice, puisque la variable fondamentale, la valeur de l'argent, dépend d'une autorité externe : l'État.

PRODUCTION, CONSOMMATION ET REVENU MONÉTAIRE

Nous venons de voir comment les prévisions sur la récolte règlent l'afflux des excédents sur le marché. J'ai déjà souligné le fait que ces derniers ne sont pas produits uniformément, mais seulement par les familles les plus nombreuses et les plus vieilles sur le plan démographique. Naturellement ces calculs sont indicatifs, n'étant pas basés sur une moyenne statistique, mais seulement sur les données concernant trois groupes familiaux qui ne constituent absolument pas un échantillon représentatif. Les valeurs de la récolte du maïs se réfèrent à 1989, une année jugée par tous comme "normale", à tel point que les rendements se placent entièrement à l'intérieur des valeurs

moyennes de la production de la Somalie, entre 7,5 et 10 quintaux par hectare⁹. Les deux aspects les plus importants qui ressortent sont :

- avec l'augmentation de la capacité de travail, la superficie mise en culture croît, et la quantité de maïs disponible pour chaque consommateur entier¹⁰ augmente ;

- si l'on suppose que l'estimation des besoins annuels en maïs à 250 kg environ par consommateur est correcte, tous les groupes de production résolvent le problème de la subsistance, quoique le degré ne soit pas le même. Pourtant elles affrontent le problème des stocks de manière différente. La famille nucléaire dépasse la production de subsistance d'environ 50 %, mais ses stocks accusent un déficit de 50 %. La famille étendue atteint presque une situation d'équilibre : le déficit des stocks est seulement de 25 %. Enfin, la famille polynucéaire dispose d'une grande quantité d'excédents qu'elle peut introduire sur le marché (+ 170 %). Du point de vue analytique, la prévision de l'approvisionnement des stocks pourrait être compliquée, tout d'abord parce que les productions ne sont pas uniformes dans le temps et dans l'espace, et ensuite parce que les familles peuvent ne pas devoir reconstituer tous les ans la même quantité de stock. Si l'année précédente, il y a eu la sécheresse, alors il est fort probable que les stocks soient épuisés ; il est aussi possible que la famille ne soit pas du tout dans l'obligation de rétablir le niveau des stocks.

Dans un même temps, il est fondamental de souligner qu'une partie de la population, formée par les jeunes familles ou par celles qui sont démographiquement plus restreintes, est plus sujette aux crises économiques. Leur capacité à rétablir les stocks est limitée par la faible capacité de travail du noyau, et cela les rend clients potentiels du marché de Marerrey. A l'inverse, les familles les plus nombreuses déterminent l'offre en maïs opérant au niveau des excédents. En définitive, il s'agit d'un circuit commercial qui se base sur les caractéristiques sociologiques du potentiel productif de la société du village.

9. Adriano Varotti, *Il Circolo del maïs nell' Economia Somala*, Gangemi Editore, Roma, 1989, pag. 135.

10. Très approximativement, les consommateurs ont été classés en deux catégories : a) hommes/femmes dont l'âge est supérieur à 10 ans = 1. b) des enfants dont l'âge est inférieur à 10 ans = 0,5. Par exemple, une famille composée d'un homme et d'une femme de 30 ans chacun et de 2 enfants de 4 et 5 ans composent un groupe de 3 consommateurs (1+1+0,5+0,5).

La structure des consommations du noyau familial, bien qu'étant encore entièrement basée sur ce que le groupe produit de manière autonomes, a subi au cours de ces dix dernières années des transformations assez nettes. Des biens procurables seulement grâce à la monnaie sont devenus une part constitutive de la consommation quotidienne. Cependant, des échanges à travers l'utilisation de la monnaie ne sont pas des éléments de "modernisation", ils existaient dans la région du Bénadir depuis un siècle au moins. Ce qui diffère, c'est le contexte social dans lequel l'échange commercial se réalise : alors qu'au début du siècle, l'argent servait uniquement à acheter des biens de prestige et n'avait donc aucune répercussion directe sur la structure de la consommation familiale, aujourd'hui l'argent est devenu indispensable pour acquérir une part importante de la consommation qui, précisons-le, n'est plus la même. La radio (avec les piles qui coûtent très chères), le pétrole lampant, le détergent, le sucre et tant d'autres petits éléments de consommation irrégulière (ou bien de dépense comme les impôts) qu'il n'est pas nécessaire de rappeler, sont présents de manière établie. Ainsi, ces biens sont partie intégrante de la consommation "normale", et sont difficilement compressibles.

Nous avons vu comment la "richesse" de la famille dépend essentiellement de la position dans le cycle de vie, ou plutôt ne dépend pas de l'accumulation des générations passées, mais seulement de son extension démographique. Maintenant, pour se procurer ces biens dont les prix sont "administrés" par le gouvernement, les familles ont à leur disposition l'alternative entre deux voies : 1) s'adresser au marché du travail salarié, et cela est très probablement une prérogative qui revient aux familles nucléaires produisant un surplus limité, 2) vendre les excédents des récoltes, et cela n'est possible que pour les familles au fait de leur extension démographique. Dans tous les cas, elles doivent s'adresser au marché et même, pour être plus précis, "aux marchés". Le marché du travail et le marché des denrées agricoles sont tous les deux des marchés concurrentiels et leurs prix ne sont pas liés aux cours de l'inflation : le premier, c'est-à-dire celui du travail, en présence d'une demande des exploitations agricoles constantes dépend du niveau de l'offre ; le second, celui du maïs, varie en fonction des attentes sur la récolte et du niveau des stocks. Les prix des biens administrés ne dépendent pas du marché local, au contraire, et leur demande est relativement inextensible, et sont donc achetés même en présence de variations importantes du prix. Les marchés locaux et la détermination gouvernementale des prix ont des cours différents et divergents.

En indexant sur 1988 les valeurs du maïs, du travail et des biens de consommation domestique dont les prix sont "administrés" ¹¹, les déductions suivantes peuvent se faire :

- les indices relatifs aux prix des trois biens sont pratiquement indépendants : 1) les prix administrés augmentent à un rythme que l'on peut définir quasi exponentiel ; 2) le prix du maïs peut soutenir la croissance de l'inflation, mais après une analyse plus attentive on se rend compte que le prix augmente lorsque l'année est mauvaise, ou lorsque les provisions tendent à s'épuiser, avec comme résultat la diminution du pouvoir d'achat dans tous les cas ; 3) le prix du travail agricole ressent fortement le flux des immigrés en se dépréciant constamment.

- le "pouvoir d'achat" des familles se réduit constamment, mais les plus touchées sont aussi les plus faibles dans leur structure, c'est-à-dire celles qui ont la plus petite capacité productive, les jeunes familles nucléaires obligées de s'adresser au marché du travail. Comme cela est visible, la différence qui s'est créée en deux ans entre le prix du travail et le prix des biens de consommation administrés est montée à 326 % : une pauvreté annoncée.

CONCLUSION

Dans un livre rendu justement célèbre pour ses thèses, Karl Polanyi ¹² affirmait en 1944 qu'une société totalement dominée par les marchés "autorégulés" ne peut pas survivre. Les tensions sociales qui s'y accumulent sont intenable à la longue et tôt ou tard l'État est contraint d'intervenir en posant des freins au libre jeu de la demande et de l'offre. Même si nous, en Occident, nous ne nous en rendons pas compte, une grande part de notre vie économique est, dans un certain sens, protégée par l'action freinante de l'état : nous trouverions intenable qu'un kilo de pain coûte 1000 liras un jour, et 5000 liras deux mois plus tard, surtout quand notre revenu reste constant. D'autre part, la dimension moyenne de notre système industriel et commer-

11. En indexant les biens de consommation "administrés", j'ai seulement considéré la consommation journalière d'une famille "type", 5 adultes et 4 enfants, en sucre (600 grammes) pétrole lampant (2 verres) et détergent (35 grammes). Pour l'indice, j'ai utilisé celui de Laspeyres : $\sum (P_1 Q_1 / P_0 Q_0)$

12. Karl Polanyi, *The Great Transformation*, Rinehart & Winston Inc, New York, 1944.

cial a atteint une telle envergure que la planification des prix est surtout une nécessité des entreprises, bien avant celle des consommateurs.

Tout cela est inexistant dans le village de Marerrey. Ce n'est plus une société réglée économiquement par l'autosubsistance, et c'est un changement fondamental. Pour résoudre cette intégration des consommations, les groupes familiaux sont obligés de s'adresser aux divers marchés qui sont absolument détachés les uns des autres. La demande et l'offre régissent le prix du travail et du maïs indépendamment du cours inflationniste de la monnaie, engendrant une pauvreté rurale croissante. En effet, la pauvreté n'est pas un concept qui indique une limite absolue, comme la faim qui existe de toute façon, mais une condition se basant sur la privation relative par rapport aux biens considérés "normaux". L'origine de cette pauvreté est l'État, et même, pour être plus précis, c'est l'absence de la fonction régulatrice de l'État. Les interventions régulatrices et les freins à la fluctuation des prix n'existant pas, l'État laisse empirer la situation en alimentant l'inflation. Le problème reste tout de même l'inflation : si les prévisions inflationnistes ne peuvent pas être déchargées sur les prix il est évident que le pouvoir d'achat tendra rapidement à se réduire, ce qui s'est déjà passé effectivement.

Mais dans tous les cas, ceci est un raisonnement d'Homo Economicus, et non pas de paysan. Emmanuel Wallerstein, parlant de la grande crise économique qui a traversé les campagnes européennes entre le XVIe et le XVIIe siècle, remarquait comment la dévaluation de la monnaie n'avait absolument pas été perçue par la masse paysanne ¹³. C'était un problème culturel, le même que celui des paysans somaliens.

Les deux facteurs, l'inflation d'une part et la séparation des marchés d'autre part, agissent simultanément sur le prix du travail avec des conséquences dramatiques : aujourd'hui une journée de travail est payée quatre fois moins qu'il y a tout juste deux ans ! L'absence d'un instrument régulateur extrêmement important comme les syndicats finit par faire sentir ses effets sur le bien-être même des familles.

Enfin, si je peux me permettre une généralisation, le cas de Marerrey me porte à conclure qu'une société paysanne dans laquelle le marché "autorégulé" réussit à s'insérer à travers la *nicchia*

13. Immanuel Wallerstein, *Il sistema Mondiale dell'Economia*, Il Mulino Bologna, 1980, pag. 280-285.

ouverte par les consommations, est fatalement destinée à succomber, à s'appauvrir. L'État est, dans bien des pays du prétendu Tiers-Monde, le grand absent.

ÊTRE, NAÎTRE, APPARTENIR

IDENTITÉ SOCIALE ET RÔLE DES LIGNAGES

DANS UN VILLAGE DE LA SOMALIE MÉRIDIONALE

Simonetta GRILLI

Dans un article qui est paru il y a quelques temps, Adam Kuper¹ traçait les lignes de l'évolution de la "théorie du lignage" ou "théorie de la descendance" et du succès qu'elle avait eu dans la réflexion anthropologique — en particulier auprès de l'anthropologie anglaise — depuis sa définition, qui remonte à 1940, date de publication de *African Political Systems* et *The Nuer*, jusqu'à ces derniers temps.

Adam Kuper prit une attitude fort critique tant sur la théorie du lignage que sur la tradition anthropologique qu'il avait produite et qui la soutenait ; en particulier, Kuper polémique avec E. E. Evans Pritchard à propos de la rigide régularité du modèle de segmentation que ce dernier esquisse, et contre l'assomption d'un cas concret comme modèle paradigmatique. Dès lors il conclut que le modèle du lignage segmentaire n'est pas productif pour l'analyse anthropologique, ni au niveau théorique ni au niveau de l'analyse, car il s'agit d'un outil faiblement utilisable, aux buts de la comparaison : "First, the model does not represent folk-model which actors anywhere have of their societies. Secondly, there do not appear to be any

1. A. Kuper, "Lineage Theory : A Critical Retrospect", in *Annual Review of Anthropology*, 1982, 11 : 71-95 ; l'article de Kuper, qui est caractérisé par une claire veine polémique, a le mérite d'avoir tenté de saisir les précédents historiques de cette théorie dans les réflexions des auteurs tels que Morgan, Maine, etc. ; il faut rappeler la distinction opérée par ces derniers entre les sociétés organisées sur des bases territoriales et les sociétés basées sur la parenté. Récemment le même Kuper a rediscuté ces questions, voir aussi A. Kuper, *The Invention of Primitive Society*, 1988.

societies in which vital political or economic activities are organized by a repetitive series of descend groups" 2.

On a discuté longtemps sur l'utilité et l'applicabilité d'une telle théorie qui a reçu aussi bien des critiques acharnées que des adhésions passionnées. On peut résumer en trois points les opinions qui animaient le débat : d'un côté on trouve rangés les détracteurs, ceux qui, selon les mots de E. Leach, voient le concept de lignage comme "...an ideal concepts to which the empirical facts are only adapted by means of fictions", à savoir que la descendance et la parenté ne constituent pas des modèles de comportement, ni ne définissent les profils sociaux et le fonctionnement de la communauté 3. De l'autre côté, par contre, se situent les auteurs qui, en reprenant de façon critique la définition originelle, admettent la validité analytique du modèle de lignage, surtout s'il est interprété comme un concept flexi-

2. A. Kuper, "Lineage Theory...", *op. cit.*, p. 92). Unifiliation, segmentation, opposition complémentaire : ceux-ci sont les traits saillants de la théorie ; on envisage des systèmes où la descendance agnatique constitue le modèle qui règle les droits politiques et sociaux des individus, leurs devoirs et leurs obligations. Le lignage est défini comme unité politique et juridique au caractère "corporated", et fonde sa cohésion sur un système de groupes de descendance unilinéaires distingués mais paritaires. Dans un tel domaine, une structure de pouvoir centralisé et permanent ne trouve pas sa place, l'autorité est distribuée par rapport aux contextes de référence, dans les différents niveaux de la segmentation généalogique. L'organisation segmentaire des groupes solidaires ou "corporés", à descendance unilinéaire ne reçoit pas forcément son articulation d'un système d'échanges matrimoniaux entre des groupes exogamiques — le lignage donc ne trouve pas dans l'échange matrimonial son instrument de définition — mais les groupes généalogiques se définissent d'abord en tant qu'expression de dynamiques politiques, et pour leur caractère corporé. Voir : M. Fortes, E. E. Evans Pritchard, *African Political Systems*, Oxford University Press, London, 1940 ; E. E. Evans Pritchard, *The Nuer*, Clarendon Press, 1940 ; M. Fortes, *The Dynamics of Clanship Among the Tallensi*, Oxford University Press, 1945.
3. Voir : E. R. Leach, "On certain unconsidered aspects of double descent systems", in *Man*, 1962 : 130-34 ; du même auteur Paul Eliya : *A Village in Ceylon : A Study of Land Tenure and Kinship*, Cambridge, Cambridge University Press, 1968 ; D. M. Schneider, "Kinship and culture : descend and filiation as cultural constructs", *Southwest Journal of Anthropology*, 23 : 65-73 ; C. Geertz, H. Geertz, *Meaning and Order in Moroccan Society*, Cambridge, Cambridge University Press, 1979.

ble et non paradigmatique, soumis à une continuelle redéfinition, par rapport à l'analyse de situations réelles 4. I. M. Lewis, par exemple, considère les lignages pastoraux de la Somalie du nord comme des formations sujettes à un processus historique : loin d'être des réalités statiques, soumises à une reproduction standardisée, de telles formations se révèlent sujettes aux dynamiques de la démographie, qui impose aux processus de la fission-fusion des marches irrégulières et asymétriques. De là, le recours à des procédures de réajustement des lignes de descendance grâce aux alliances fondées sur le mariage et sur les liens utérins 5. Le troisième groupe référé est composé par les auteurs qui, en acceptant le modèle classique, l'interprètent comme une construction idéologique des sujets sociaux, une représentation de la réalité capable d'exprimer un "ordre cognitif" précis, mais pas toujours capable de rendre les comportements effectivement pratiqués 6.

Selon sa formulation classique, le modèle théorique présente, sans doute, des limitations considérables, surtout dans le cas où l'on veut l'appliquer d'une façon rigide ; la recherche d'"un modèle à l'état pur" signifie cristalliser la réalité dans des schèmes préconstitués, qui très rarement peuvent rendre compte de la complexité des

4. I. M. Lewis, *A Pastoral Democracy*, Oxford University Press, London, 1961 ; du même auteur, "Problems in the comparative study of unilineal descent", in (ed. M. Banton), *The Relevance of Models for Social Anthropology*, Tavistock, London, 1965 ; P. C. Salzman, "Does complementary opposition exist?", in *American Anthropology*, 80 : 53-70, 1978 ; M. Verdon, "Where Have All Their Lineage Gone ? Cattle and Descent Among the Nuer", in *American Anthropology*, 84 : 567-579, 1982.
5. *A Pastoral Democracy...*, *op. cit.*
6. H. Lewis voir : E. Peters, "Some Structural Aspects of the Feud among the Camel-Herding Bedouin of Cyrenaica", *Africa*, 37 : 261-282, 1967 ; M. E. Combs Schilling, "Family and friend in a Moroccan boom town : the segmentary debate reconsidered", in *American Ethnologist*, 12, 1985 ; J. G. Galaty, "Models and Metaphors : On The Semiotic Explanation of Segmentary Systems", en Holy, L. e Stuchlik, (editors), *The structure of Folk Models*, London, Academic Press, 1982 ; B. Helander, "The social dynamics of southern somali agro-pastoralism : a regional approach", in *Working Papers in African Studies*, 25 : 1-16, 1986. B. Helander, dans son analyse de l'organisation sociale de la société somalienne méridionale définit l'organisation de lignage comme une "métaphore de l'identité" individuelle et de groupe.

situations particulières. Cependant, la thèse selon laquelle le lignage serait une *folk ideology* de la tradition anthropologique, dépourvu de tout contenu de réalité, provoque l'embarras et la désorientation, surtout si on prend en considération certains contextes ethnographiques, où plusieurs comportements collectifs et individuels suivent quelques aspects du modèle et en reflètent, parfois sans équivoque, la logique de fond.

La société somalienne a représenté et représente encore un terrain très fertile pour explorer les caractéristiques des groupes sociaux et leur fonctionnement, et pour tenter aussi de vérifier et de donner une définition conceptuelle de la théorie et des modèles.

Dans un tel contexte, l'analyse des modalités de composition des groupes sociaux et des traits pertinents de l'identité et du statut des individus, nous mène inéluctablement à rechercher la signification que l'appartenance clanique et de lignage assume pour tous les sujets, et en même temps le degré de conscience qu'ils ont du rôle exercé par le clan et les lignages dans la vie individuelle et familiale, de l'économie à la politique, et dans les relations sociales en général. On en tire l'impression qu'on ne peut pas parler de cette réalité sans se référer aux lignages, aux clans, aux groupes de parenté en général, non seulement quand il s'agit de lire le "monde traditionnel", mais aussi dans le cas où l'on s'occupe des caractéristiques du milieu urbain, ou des formes de l'organisation de l'État moderne.

L'hypothèse avancée est que l'organisation de lignage, bien qu'elle soit très atypique par rapport à la formulation classique — et on se réfère toujours aux modalités d'agrégation de groupes qui ne se basent pas exclusivement sur les principes de la descendance agnatique — et jamais de façon exclusive — dans le sens qu'elle cohabite avec d'autres formes d'organisation souvent de caractère territorial, — constitue un *modèle d'action*, par lequel s'explique, à certains niveaux au moins, l'agir social : un modèle que les individus utilisent à bon escient et dont ils parlent comme d'un *guidage pour l'action*.

Dans la société agro-pastorale de la Somalie méridionale, les unités de groupement social, auxquelles les individus disent appartenir et dont ils tirent leur statut, leur identité sociale et leurs garanties politiques et juridiques, n'existent presque jamais à l'état pur⁷ ;

7. Plusieurs auteurs ont mis en relief cette caractéristique : E. Cerulli, *Somalia : Scritti vari ed editi ed inediti*, (vol : I, II, III) Istituto Poligrafico dello Stato, 1957, 1959, 1964 ; I. M. Lewis, "From nomadism to cultivation", en M. Douglas et P. M. Kaberry (editors) ; *Man in Africa*, London, Tavistock, 1968 ; V. Luling, *The social Structure of Southern*

les clans et les lignages, en effet, présentent une composition hétérogène, et leur constitution est très souvent le produit historique d'une alliance, d'une relation de *clientship* parmi des segments de clans généalogiquement distants et divers sur le plan ethnique et culturel. A l'intérieur d'un même clan, la population se trouve partagée en deux catégories de personnes, regroupées pour former, des lignages séparés : d'un côté, le *bilis* (nobles, gens de statut supérieur) dit aussi *jileec* (cheveux souples), souvent dans la position de *patron*, et de l'autre côté ceux qui ne sont pas nobles, indiqués par le mot *jareer* (cheveux frisés) ou par le mot péjoratif *habasho*, dans la position de clients des premiers⁸.

Le clan Geledi — localisé à Afgooye et dans les villages de la région, où il a été longtemps étudié par Virginie Luling — est justement une "confédération de lignages", et il est composé d'un ensemble de groupes de descendance, dont certains ne se reconnaissent pas dans un même ancêtre fondateur ; beaucoup de lignages présentent une profondeur généalogique d'une dizaine de générations à peu près, et ont des origines généalogiques différentes ; de plus, le principe de stratification régi par les différences de statut entre *jileec* et *jareer*, gouverne leur interrelation.

Le principe de la descendance agnatique est donc loin d'être exclusif, dans la composition de ce clan, comme d'ailleurs, dans celle de bien d'autres clans de la Somalie méridionale. On peut le trouver à l'état pur seulement dans les lignages nobles, même si la pratique assez répandue de l'adoption d'individus externes, peut réduire leur pureté. On a déjà observé, à propos du clan Geledi, que seulement les

Somali Tribes, Ph. D. thèse, London, School of Oriental and African Studies, 1971 ; du même auteur, "The Other Somali — Minority Groups in traditional Somali Society", in T. Labaahn (ed.), *Proceedings of the Second International Congress of Somali Studies*, IV, Hamburg, 1984 ; B. Helander, *The social dynamics...*, *op. cit.* ; et aussi : "Gender and gender characteristics as a folk model in southern somali social classification and symbolism", in *Working Papers in African Studies*, 33, 1987.

8. A propos de l'origine des groupes *jareer*, Virginie Luling écrit : "There seems of free negro farmers in Somalia... Such farming groups could have arrived before, after or simultaneously with the pastoral population, since they occupied a different ecological niche and thus were not in direct competition with them", V. Luling *The other somali...*, *op. cit.*, 1983.

lignages des *jileec* forment un clan, c'est-à-dire une structure généalogiquement fondée ; les lignages des *jareer*, par contre, se situent fictivement à l'intérieur du clan des nobles et tendent à s'identifier avec celui-ci, en recourant, souvent, à formes de manipulation aussi des généalogies respectives⁹. Entre les deux couches de population — les nobles et les non-nobles — historiquement s'est instaurée une relation de clientship : les uns accordent une protection politique et économique aux autres qui le leur rendent par des prestations de travail, sociales ou rituelles diverses. Le lien donc est d'"un ordre différent de celui de l'agnation, en étant basé sur la localité, la subordination sociale et économique et sur la collaboration politique"¹⁰. La configuration particulière prise par le "clan-confédération" se déroule dans une organisation territoriale basée sur les habitats fixes. Un clan entier, en effet, s'identifie très rarement avec un seul village ; souvent il est présent, à travers quelques segments, dans plusieurs villages qui occupent un territoire contigu. Les Geledi, par exemple, se situent à Afgooye et dans d'autres villages des environs.

Lama Doonka, où j'ai conduit mes recherches, est un village de la bande agricole près de Mogadiscio, localisé à 12 km environ de Afgooye, sur la route qui mène à Baidhabo. Ici la majorité de la population, qui fait partie du clan Geledi, est groupée dans une véritable collection de patrilignages, ou même de sections de patrilignages¹¹. Les deux lignes de descendance les plus importantes du village appartiennent aux lignages des Abikerow et des Maxamed Subis, qui constituent la population noble des Geledi¹². Les deux lignages reconnaissent un lien généalogique certain, et Cumar Fage est l'ancêtre commun : il est le point de segmentation entre les deux

9. V. Luling, *The Social Structure...*, op. cit., 1971.

10. V. Luling, *The Social Structure...*, op. cit., 1971.

11. On rappelle que le village de Lama Doonka (connu aussi sous le nom de Doon Weyne) remonte probablement aux premières décennies du XIX siècle, il y a donc environ 8-9 générations, quand l'accroissement démographique et politique du clan Geledi (qui était d'abord présent seulement à Afgooye), rendit nécessaire la recherche et l'exploitation de nouveaux territoires et la constitution de nouveaux habitats. Sur le village en question voir : J. M. Haakonsen, *The Socio-economic Structures of two Southern Somali Villages : Lama Doonka and Belet Aamin*, dossier de recherche, 1983.

12. Il faut souligner que la population des deux lignages est distribuée dans plusieurs villages, autres que Lama Doonka.

lignes de descendance. Dans le village de Lama Doonka, demeurent aussi deux descendance de *jareer*, d'une remarquable consistance numérique : il s'agit du groupe des Mamow et de celui des Goon Maddley. Mamow et Goon Maddley n'ont aucun ancêtre en commun, et n'ont pas de liens généalogiques avec Abikerow et Maxamed Subis. Cependant, ils considèrent faire partie du clan Geledi, avec un troisième groupe peu nombreux, celui des Eyle.

En réalité, les deux catégories d'individus, *Jileec* et *Jareer* — tout en s'identifiant avec le même clan, jouissent de différents droits d'appartenance, correspondent à autant de statuts sociaux ; l'appartenance des *jareer* au clan Geledi peut-être définie comme générique, et jamais à plein droit, contrairement à l'appartenance des *jileec* qui est complète et inconditionnée. Les groupes *jareer* sont considérés comme des membres subalternes et ils appartiennent au clan grâce à la médiation de leurs patrons, les *jileec* : ils sont, donc, geledi en tant que clients des lignages nobles de ce clan ; ce n'est pas sans raison que les informateurs affirment que "tous les *jareers* ont leur nobles", pour indiquer justement le lien de dépendance, qui est historiquement et culturellement défini, des uns par rapport aux autres.

La pureté généalogique est l'élément principal qui distingue les *jileec* des *jareer* : seuls les premiers peuvent la revendiquer. Seul celui qui, par sa naissance (*dhalad*), appartient à la descendance des Geledi est noble (*nassab*) ; la "noblesse" est inscrite dans sa généalogie, et, selon ce que disait un vieil informateur, "la noblesse se trouve dans les os des gens" ; il s'agit donc de quelque attribut qui coïncide avec la noblesse de sang. Les *jareer*, par contre, sont des *sheegat* (du verbe *sheeg*=dire, raconter, selon le dictionnaire, littéralement "celui qui, par honte, déclare appartenir à un groupe différent du sien propre"), et leur inclusion dans un lignage noble est seulement fictive, car elle n'est pas basée sur de véritables liens de sang ; ils ne peuvent pas, donc, se dire *nassab*. Ils peuvent avoir recours à la manipulation de leurs propres généalogies pour revendiquer leur appartenance à celles des vrais nobles, mais, en général, ils ne sont pas crus, et leur fiction est connue et contrôlée par la communauté.

Une autre forme de *sheegat* est celle de celui qui est adopté (*dhagan*), c'est-à-dire celui qui abandonne son affiliation à son groupe agnatique originel, pour s'intégrer à un autre lignage. En effet, après trois générations, les descendants de celui qui a été adopté dans le *tol* (lignage) deviendront membres du *tol* de plein droit : ils feront partie du groupe qui est chargé de payer le prix du sang (le *diya*), et

les droits que le *tol* leur concédera sur la terre, tels que les droits politiques, seront identiques à ceux d'un *dhalad* ¹³.

Il faut rappeler que l'adoption dans le lignage peut se faire par alliance (*dhareer*), en épousant une femme du groupe ou par contrat (*dhuxul*). La base de l'adoption et de la progressive intégration dans un nouveau *tol* est quand même, la reconnaissance de la noblesse des sujets, car elle peut, à la fin, se traduire en affiliation et en intégration définitive de pleins droits dans le groupe de descendance ; dès que l'échange matrimonial entre membres par naissance et membres par adoption est consenti, les seconds doivent, avant tout, pouvoir garantir leur propre *nassablim* (noblesse).

L'adopté reçoit une affiliation complète, sa relation est indiquée de façon significative avec le terme *tol*, c'est-à-dire parenté agnatique ; il est compris dans la catégorie des agnats. Cela n'arrive pas pour les *jareer*, qui ne peuvent pas se définir affiliés au *tol*, ni obtenir les droits relatifs au *tol*, mais, au contraire, restent "subordonnés" et subalternes.

Il est évident que l'atypicité du lignage consiste d'abord dans le fait qu'il contient des appartenances diverses, qui préfigurent à la fois, des identités et des statuts diversifiés. Mais le fait qu'il s'agit d'une formation hétérogène et stratifiée ne le prive pas d'une fonction sociale précise. Faire partie d'un lignage par appartenance réelle (par naissance), ou bien fictive (en qualité de *client* ou d'affilié) représente la condition essentielle pour accéder aux ressources et pour obtenir les droits politiques et les garanties juridiques.

Dans certaines sphères de l'organisation sociale, le lignage est la seule unité significative ; en effet le village, traditionnellement, ne possède pas une propre identité territoriale — dans le sens qu'il n'a pas un territoire propre, mais c'est le lignage qui règle l'accès à la terre par le contrôle des puits — ni ne constitue une entité tout à fait autonome de l'articulation du clan et des lignages, du point de vue politique et administratif.

Dans la tradition, par exemple, la figure du chef de village, avec les mêmes pouvoirs et le même rôle qu'il endosse dans d'autres réalités agricoles de l'Afrique n'existe pas ; les événements internes

13. L'intégration d'un adopté dans son nouveau lignage peut être telle qu'il peut devenir un chef (*waalid* : littéralement géniteur, représentant) du lignage ; l'adopté reçoit aussi le droit de se colloquer dans la généalogie du lignage du *tol* qui l'a accueilli ; dans ce cas la manipulation de la généalogie n'est pas stigmatisée comme dans le cas des autres formes de *sheegat*.

au village sont gérés par les anciens (*akhyar*), lesquels ne représentent que les diverses fractions de lignage présentes dans l'habitat ¹⁴. Les lignages *jareer* sont représentés par leurs patrons nobles, et leurs anciens ne prennent pas part directement à la séance plénière du village : ils sont accueillis dans l'enceinte de la maison où se tient la réunion, mais ils n'ont pas le droit de s'asseoir avec les autres anciens, sur la natte à l'intérieur, ni le droit à la parole.

Le groupe noble auquel ils se réfèrent leur sert de médiateur aujourd'hui encore avec l'extérieur.

Chaque fois qu'il faut régler une controverse entre un noble et un *jareer*, ce dernier doit demander l'intervention de son patron noble, qui le représentera tout le long de la discussion : cela malgré l'abolition officielle du statut de *client*, qui remonte aux années soixante. Si un *jareer*, donc, blesse ou offense un individu qui appartient à un lignage noble, le pourparler ne sera pas conduit par les anciens du lignage auquel appartient l'homme *jareer* qui a commis le fait, mais par les anciens de ses patrons : ceux-ci, au-delà de la négociation, seront aussi tenus de payer la moitié du prix établi comme réparation.

Les nobles exercent donc les fonctions de véritables tuteurs à l'égard des *jareer*, et la relation de *patron-client* agit de façon significative au moins à ce niveau. Par exemple, si un jeune non-noble enlève et épouse en secret une fille noble d'un autre clan, seul un *bilis* (noble), patron du jeune ravisseur, peut gérer la médiation avec le groupe de la fille (groupe de ses plus proches parents consanguins : le *reer*) afin de le convaincre d'accepter l'époux ; ses excuses (*moorodan*, don d'excuse) et le *bride-wealth* ou dot (*yarad*) : il n'y a que ce moyen pour établir une relation quelconque entre les deux familles.

La coutume juridique (*xeer somaali*), attribuée au lignage la complète responsabilité des actions de tous ses membres — hommes et femmes mais aussi des adoptés, et, partiellement même des clients —

14. La collocation généalogique des représentants du parti officiel à Lama Doonka, calque pratiquement les rapports de force traditionnels internes à la dynamique politique entre les lignages du village. "Conflicts between traditional leaders of lineage and clans and the committees and districts authorities are rare", B. Helander, *The social dynamics...*, *op. cit.*, (1986). Les autorités, dans la plupart des cas, reproduisent les lignes du système traditionnel, et opèrent fondamentalement en syntonie avec celui-ci ; d'ailleurs, quand elles se configurent comme des adjonctions autonomes, il arrive souvent que le niveau de pouvoir représenté par les leaders traditionnels finisse par s'imposer à l'autre.

et, de là, le devoir d'intervenir pour régler les controverses et réparer les offenses. Le "agir solidaire" du *tol*, la mobilisation du groupe pour défendre les intérêts de l'individu, se déploient en particulier dans le cas où celui-ci est responsable d'un meurtre (homicide ou blessure). Il faut souligner que, bien qu'une telle responsabilité ne jouisse plus d'aucune reconnaissance officielle, elle paraît être de facto largement tolérée par le système judiciaire officiel, qui admet la résolution de certaines affaires à l'intérieur des structures du pouvoir traditionnel, et selon la coutume.

Même en milieu urbain, on a recours à la compensation du sang, par exemple pour les accidents routiers. Si un individu est arrêté pour homicide ou pour un autre délit contre la personne physique (blessure, offense, lésions), son lignage a le devoir d'intervenir — par l'intermédiaire de la personne, parmi ses anciens, la plus prestigieuse, le leader (*waalid*, littéralement géniteur) du *tol* — et d'assumer la responsabilité de régler la question jusqu'à la conclusion d'un accord avec le groupe de la victime ; lorsque l'accord est conclu, d'habitude, l'accusé est remis en liberté par le tribunal, et l'affaire est alors entièrement gérée par les anciens des deux groupes selon les règles de la tradition. Le montant de la réparation pour un meurtre ou pour une blessure — le *diya* — paraît être, jusqu'aujourd'hui, établi par rapport à la "distance structurale" entre la partie lésée et la partie d'où est venu le délit, et aussi par rapport au sexe¹⁵, à l'âge du lésé, et, en plus, en fonction du délit.

Chaque membre du lignage, qu'il le soit par naissance, par contrat ou par adoption, devra contribuer, selon ses possibilités économiques, avec un débours en argent — *gaaran* — à la réparation du dommage commis par un "cousin" (*ilma adeer*) de son *tol*. On n'applique pas le *diya* (le prix du sang), et on ne le paye pas, pour des événements qui impliquent des membres du même *tol* ou du même clan.

Dans le cas où, par exemple, un homme des Maxamed Subis tue un autre Maxamed Subis, sa famille, ou bien son *reer*, devra prendre en charge, soit en reversant de l'argent, soit en apportant des denrées alimentaires, les dépenses occasionnées par les funérailles (*tacsi*) ;

15. Le *diya* pour une femme est toujours la moitié de celui d'un homme, et le recouvrement ne revient pas au groupe du mari, mais à celui du père ; la femme, en effet, ne perd pas son affiliation patrilinéaire après le mariage. A propos voir : I. M. Lewis, "Marriage and the Family in the Northern Somaliland", in *East African Societies*, 15, 1962.

en cas de blessure, il faudra participer aux frais nécessaires aux soins et à la subsistance¹⁶ du blessé.

Selon les témoignages que j'ai recueillis, le prix du sang n'est appliqué qu'entre étrangers — *shisheeye* — c'est-à-dire entre individus de clans différents, et dans le cas d'un décès, il est établi par rapport aux tarifs courants, tandis que dans le cas de blessure, les deux parties cherchent un accord, en estimant les frais occasionnés par le délit. La responsabilité juridique, comme on l'avait déjà indiqué, du *tol* noble à l'égard des groupes *jareer* qui sont ses clients depuis plusieurs générations, n'est jamais complète. En effet, les nobles prennent part au paiement et au recouvrement du prix du sang d'un *client* à concurrence de la moitié environ du montant fixé. Un informateur racontait un épisode qui venait de se passer, où un homme du clan Hintire, avait été tué dans un accident routier par un homme du groupe des Eyle. Les Gobrones, lignage noble du clan Geledi, et patron des Eyle sont intervenus en payant la moitié de la réparation fixée pour la mort de l'homme Hintire et l'autre moitié a été payée par les Eyle. L'informateur supposait que les Abikerow auraient eu le même comportement dans le cas où un Goon Maddley tuerait quelqu'un, à savoir qu'ils apporteraient leur contribution pour réunir la somme de réparation. Par contre, l'opposé ne semble pas se vérifier : le groupe *jareer* ne contribue pas à la réparation de l'offense commise par un *bilis* à l'extérieur¹⁷. Pour un membre adopté et désormais affilié au lignage, la seule "unité corporée" (*corporate group*) à l'objet du *diya*, est celle du *tol* qui l'a accueilli. Il a acquis les mêmes droits et les mêmes obligations que les membres par naissance : du point de vue politique et juridique, il est considéré comme un vrai agnat, et il est donc autorisé à avoir recours à la généalogie de son nouveau lignage. On a vu, d'ailleurs, que le concept

16. L'argent versé pour un *diya* est redistribué entre les consanguins les plus proches de la victime : - père, fils, frères - lesquels à leur tour décident quelle partie est destinée au *tol* (aux autres membres du lignage). Un homme n'a aucun droit sur le *diya* payé pour sa femme, ni pour une moindre partie, s'il n'appartient pas au même lignage.

17. Cela ne semble pas produire un déséquilibre dans le rapport entre le deux groupes qui reste complémentaires et réciproque ; par contre il paraît être un élément qui souligne et réaffirme le caractère symétrique de leur relation ; le *patron* offre une tutelle politique et juridique, le *client* fournit des prestations de travail spécialisées, à diverses occasions.

de tol met sur le même pied d'égalité le membre adopté et le membre agnatique.

S'il est vrai, donc, que le principe de la descendance agnatique est loin d'être le seul critère de recrutement, il faut quand même reconnaître qu'il exerce une fonction structurante, et permet la constitution et le fonctionnement d'autres relations. Autour du noyau des relations de parenté masculines, on trouve des relations d'alliance, d'adoption, de *clientship*, etc., mais il est remarquable que la sphère d'action de l'agnation s'étend aussi à tous les autres domaines de relations qui se conforment, soit dans la forme — de là le recours à la fiction généalogique, soit dans le fonctionnement — les règles de comportement — aux règles de la patrilinéarité.

La parenté se présente comme un modèle fictif, dans la forme, vus les critères de recrutement, mais non fictif dans les normes du comportement, du fait que les règles de la parenté ne cessent de fonctionner quelles que soient les relations entretenues par les agnats ; et les règles de la parenté agnatique exigent, par exemple, le même traitement pour les adoptés et pour les consanguins agnatiques. D'autres principes gouvernent le comportement avec les clients, et un critère de distinction hiérarchique, en particulier, semble fort limiter le champ d'application de la parenté.

On a dit, d'abord, que l'organisation des lignages n'est pas exclusive, mais cohabite avec d'autres formes d'organisation de type territorial, très évidentes dans la vie de village.

Au quotidien, la trame relationnelle des individus se déploie de façon beaucoup plus vaste que celle strictement relative à la parenté, et, selon toute probabilité, ce sont les relations non-parentales qui exercent une fonction prédominante.

Les relations de voisinage et d'amitié, aussi bien que les réseaux et les relations informelles priment dans un tel domaine ; en toute indépendance des distinctions sociales et ethniques, et aussi de l'appartenance clanique, les hommes organisent des groupes de travail, non formalisés, mais durables, et en général, établissent des formes de collaboration économique d'une importance remarquable pour le déroulement de certaines activités agricoles.

Les femmes, aussi, qui souvent n'ont en commun rien d'autre que la seule résidence dans un village — elles ne sont pas liées par relations de parenté entre elles, et n'appartiennent pas non plus au même tol — créent des associations de "secours mutuel", comme le *shaloon-go*, par exemple, qui présentent une conformation étroitement liée aux rapports territoriaux.

Si c'est surtout dans certains moments saillants ou cruciaux de la vie d'un individu que l'importance et la fonction spécifique des relations agnatiques deviennent évidentes, c'est par contre dans la quotidienneté qu'opèrent ces autres relations, où prévalent des liens moins formalisés et de plus faible engagement, comme ceux de voisinage, dont la caractéristique la plus importante est celle de traverser les hiérarchies et les différences sociales.

La distinction entre *relation à bref et à long terme* — les unes n'ont rien à voir avec la parenté, les autres coïncident avec la parenté — que Maurice Bloch¹⁸ proposait pour un contexte ethnographique très différent de celui-ci, nous semble appropriée à notre cas aussi.

Les liens agnatiques, et en particulier ceux qui agissent à l'intérieur du groupe, sont moins évidents dans la vie quotidienne car ils ne fonctionnent que très rarement dans ce contexte : ils sont activés dans les moments critiques de l'existence de l'individu et de la famille, et ils n'ont pas un caractère directement instrumental, au contraire des autres liens qui opèrent à des fins utilitaristes et qui ont dans la vie quotidienne leur principal terrain d'action¹⁹.

On voit donc se révéler un tableau où se réalise la coexistence entre plusieurs modèles d'action sociale, plusieurs options alternatives : d'un côté, le modèle segmentaire de relation, qui gouverne certaines sphères de fonctionnement de la société, de l'autre côté l'ensemble des interactions horizontales — les liens territoriaux — qui réalisent des liaisons réelles parmi des groupes d'origines différentes, ethniques et culturelles. Il ne s'agit pas, comme on l'a dit, de deux principes d'organisation sociale qui s'excluent mutuellement, mais de modèles coexistant, qui agissent dans des domaines divers et séparés, sans se rencontrer forcément dans une situation conflictuelle. Le problème de l'analyse est d'évaluer leur terrain d'action respectif, les formes et les manières à travers lesquelles ils se réalisent et sont utilisés, et la signification que les acteurs sociaux leur attribuent.

A partir de cette caractéristique de la société agro-pastorale, brièvement esquissée, et du fait de l'examen attentif de la réalité du village, il résulte qu'il est très difficile d'utiliser le modèle du li-

18. M. Bloch, "The Long Term and the Short Term : the Economic and Political Significance of the Morality of Kinship", en G. Goody (editor); *The Character of Kinship*, Cambridge University Press, 1973.

19. Voir : M. E. Combs-Schilling, *Family and Friend...*, *op. cit.*, 1985.

gnage segmentaire en tant que schéma conceptuel de référence ²⁰, unique et stéréotypé.

B. Helander a mis en évidence dans la société agropastorale somalienne, la tendance à se représenter de façon idéologique par l'emphase mise sur le modèle des relations de parenté, même quand les lignes du comportement social sont inspirées et organisées par des principes qui n'ont rien à voir avec la parenté ; ceci n'empêche pas, à mon avis, de reconnaître et d'admettre que le modèle de lignage exprime un noyau de relations effectivement en fonction. Dans cette optique on ne peut pas lire le modèle de la parenté comme une métaphore de l'identité, justement parce qu'en plus de sa fonction idéologique, il renvoie sans doute à des comportements objectifs.

On peut soutenir que les concepts de clan et de lignage, que la tradition anthropologique a souvent cristallisés et transformés en modèles historiques et paradigmatiques loin de la réalité, peuvent revendiquer encore aujourd'hui une certaine valeur en tant que concepts opératifs, en premier lieu et à la condition qu'ils soient épurés justement de leur paradigmaticité.

D'ailleurs, même si on limite l'utilité du concept dont nous avons discuté, et si on la réduit à la seule et exclusive représentation d'un tableau de relations idéologiquement connoté, et si en même temps on lui dénie toute valeur pour délinéer le "niveau concret de l'agir solidaire", le concept dont on parle garderait son utilité analytique, en tant que capable de représenter les schémas mentaux et idéologiques des individus.

Mais ce n'est peut-être qu'en se référant au fonctionnement réel des groupes qu'on peut vérifier leur degré de formalisation, d'un côté, et saisir les principes qui opèrent en leur sein même, de l'autre côté. Dans ce cas le principe de la descendance patrilinéaire est mesuré et évalué tant sur la base de sa fonctionnalité et de son signifié social, que sur le degré de conceptualisation qu'il reçoit. On prête attention également aux autres principes actifs dans la société, en fonction de sa cohésion et de la détermination du statut des groupes et des individus eux-mêmes. On peut ainsi éviter, selon ce que suggère I. M. Lewis ²¹, une trop rigide classification taxinomique des groupements

20. Le comportement social des individus est effectivement gouverné par des principes divers et opère sur des plans divers : à côté de la division en clan et lignages, on trouve des "réseaux et des network informels" sur lesquels se fonde un associationisme de caractère territorial : B. Helander, *The social dynamics*, op. cit. 1986).

21. I. M. Lewis, "Problems in the comparative...", op. cit., 1965.

de la société — société patrilinéaire, société matrilineaire — et on rend les modèles utilisés plus dynamiques, capables de lire effectivement les divers niveaux où le réel s'organise et s'exprime.

Il est important d'apprendre à utiliser les concepts de la tradition anthropologique comme des concepts *a-centriques*, qui ne sont liés à aucun modèle *a priori* rigidement préconstitué ²² ; dans le cas spécifique, le clan et les lignages ne révèlent pas un schéma constitutif rigide et forcément fondé sur l'agnation, mais ils sont ouverts aux alliances fédératives, aux processus d'adoption, aux liens utérins et aux liens territoriaux en général.

Le clan et les lignages renvoient donc à une dimension conceptuelle ouverte, qui est toujours en cours de définition — pourrait-on dire qu'elle garde seulement certains traits basilaires du modèle, et en particulier, justement, la conviction qu'il existe des sociétés organisées par groupes selon des principes déterminés et des fonctions spécifiques et qui se définit à travers la confrontation avec le fonctionnement réel, à plusieurs niveaux, des groupes.

22. F. Remotti, *Noi, primitivi, Lo specchio dell'antropologia*, Torino, Bollati — Boringhieri, 1990.

EXO GAMIE ET ENDO GAMIE

DANS UN VILLAGE DE LA SOMALIE MÉRIDIONALE

Maurizio GIGLI

L'HORIZON DE LA RECHERCHE

Le problème de la parenté et du mariage dans le monde arabe a constitué pour les ethnologues un point d'observation privilégié quant au réexamen critique des théories actuelles de la parenté. La caractéristique essentielle du système de parenté arabe, sur laquelle se sont basées nombres d'études et de réflexions, est constituée par le mariage préférentiel avec la fille de l'oncle paternel, c'est-à-dire du frère du père, relation de parenté que nous indiquerons par l'abréviation FDB, Father Brother's Daughter. La coutume reconnaît en effet au fils du frère du père un droit de "préemption" sur la fille de ce dernier.

Le débat sur l'union préférentielle avec la FDB suscite un intérêt incontestable quant à l'applicabilité de la théorie "échangiste" de l'alliance élaborée par C. Lévi-Strauss : comment expliquer les particularités des choix matrimoniaux là où un nombre limité d'interdictions s'ajoute à des unions entre tous les consanguins latéraux de la même génération et à la préférence déclarée pour le mariage avec la cousine parallèle patrilatérale ?

Le mariage "arabe" a longtemps été considéré par les ethnologues comme "une sorte d'exception, presque comme un scandale" ¹. Une altération par rapport à des sociétés basées sur un système de parenté défini par deux caractères centraux : d'un côté, l'exogamie, c'est-à-dire le mariage en-dehors de l'aire d'interdiction, et de l'autre la filiation unilinéaire, c'est-à-dire la définition claire du statut de chaque individu en fonction de celui d'un de ses ascendants, le père ou la mère. Utilisant l'union avec la cousine, un tel système permet, à travers la distinction entre groupes de filiation et groupes d'alliance, d'identifier facilement les unités constitutives. Au contraire, dans un système à l'intérieur duquel fonctionne la règle matrimoniale de

1. Lévi-Strauss, C., "Le problème des relations de parenté", *Systèmes de parenté*, École Pratique des Hautes Études, Paris, p. 13.

l'endogamie, la distinction entre groupes d'alliance et groupes de filiation disparaît, ainsi que la possibilité commode d'identifier les unités sociales. Le fait d'être lié au groupe tant par sa mère que par son père ouvre la voie à de multiples modifications dans la définition du statut d'un individu. La notion de groupe défini généalogiquement ne suffit donc pas pour isoler un groupement à l'intérieur duquel un individu peut utiliser des parcours multiples pour connoter son propre statut. Étant donc manipulable, cette même distinction entre parallèle et croisé, à la base du concept de "règle" et de "comportement régi par des règles" — introduisant le rôle préférentiel/obligatoire de l'union avec un cousin — tend à perdre en apparence sa valeur opérationnelle.

L'ENQUÊTE ETHNOGRAPHIQUE

Le matériel que nous présentons a été recueilli au cours d'une recherche sur le terrain effectuée lors de deux séjours en Somalie, dans le village de Mareerey, en janvier-mars et novembre-décembre 1987.

Le village de Mareerey appartient du point de vue administratif au district d'Afgoy, à 12 km de là. Mogadishu, la capitale, se trouve à environ 40 km.

Le village s'étend le long de la rive gauche de la rivière Scebeli, et est exclusivement peuplé de paysans travaillant leurs propres champs.

Mareerey est un ancien village reflétant de façon caractéristique les problèmes de peuplement de la région du Benadir. Nous sommes en effet en présence d'un habitat hétérogène du point de vue ethnique, caractérisé par la présence contemporaine de populations de souche Bantu et Cuscita. Sur une population globale de 2110 habitants, les familles d'origine Bantu dépassent aujourd'hui en nombre les familles d'origine Cuscita. Traditionnellement, un lien de servitude unissait les deux groupes ethniques : les Bantu, subordonnés, travaillaient la terre du groupe Cuscita, dominant.

L'unité du village se fonde en premier lieu sur l'exploitation de la terre, mais ses habitants sont insérés dans une structure segmentaire plus complexe opposant des groupes distincts et rivaux. Dans ce contexte, le réseau des relations de parenté, à travers la sédimentation d'une mémoire généalogique tendant à la formation de groupes de descendance statutairement reconnus, assume, en union avec le tissu économique, un rôle prééminent dans les processus internes de cohésion et de désagrégation du village.

Le village appartient à la tribu Hintire, population nomade à l'origine, provenant de la Somalie du centre-nord et ayant asservi, avec des populations d'origine arabe, les populations Bantu d'origine qui habitaient les villages situés à proximité de la rivière Scebeli.

Dans le village, le plus haut niveau de la structure segmentaire est représenté par l'oday.

Le terme "oday", signifiant littéralement "vieux", est utilisé dans les aires de rivières pour indiquer un groupement assimilable au "clan".

Au même niveau d'agrégation que l'oday, nous trouvons le gammas, formation ne tirant pas ses origines de la descendance commune. Sa formation peut-être ramenée à des situations typiques dans les aires de rivière, caractérisées par une forte superposition ethnique, où le lien agnatique tend à s'atténuer après un certain nombre de générations, conduisant à un processus d'intégration, c'est-à-dire à la constitution de groupes fédérés. On peut distinguer à l'intérieur du gammas des entités successives, aussi bien dans des groupes fédérés ultérieurs que dans des unités basées sur l'agnation, les reers. Le terme reer, subdivision ultérieure par rapport à l'oday et au gammas, désigne un groupe d'individus dont la consistance numérique est très variable, mais toujours reconductible au principe de la descendance agnatique. L'utilisation de ce terme est tellement vague et élastique qu'il désoriente l'observateur : "reer" peut définir aussi bien le groupe le plus ample qu'un groupe restreint s'identifiant avec la famille.

En effet, reer "signifie lignage au sens large, bien qu'un de ses sens restreints désigne les descendants d'un homme vivant" ².

Dans le village de Mareerey, centre principal de la tribu des Hintire, on trouve 4 groupes, deux odays et deux gammas.

Les deux odays sont unis par un ancien lien de parenté et regroupent des descendants du saint Hasanburale, Ayuran, et de Hintire, son cousin parallèle. Aujourd'hui, les Ayuran de Mareerey, qui font remonter leur origine immédiate à Hasanburale (d'où deux odays Hasanburale), fondateur du village, appartiennent à deux branches, le reer Cali et le reer Aabow. Le reer Aabow se divise ensuite en deux lignées, le reer Maad et le reer Cashir. A l'intérieur du reer Cashir, l'origine variée des enfants, résultat du mariage polygame de Cashir, a donné lieu à deux groupes distincts ayant un père commun mais deux mères différentes. A l'intérieur de chaque

2. Lewis, I. M., 1983, "Una democrazia pastorale".

famille utérine (Bah Qasida et Bah Halima), les enfants ont un père et une mère communs. Les implications que ce rapport peut produire dans la hiérarchie des relations sont notables, même au niveau politique, au point de conditionner les processus de segmentation à tout niveau. Les Hasanburale sont les détenteurs du pouvoir religieux.

Les Hintire sont les collatéraux directs des Ayuran et se définissent comme "cousins parallèles patrilatéraux" (Ilma Adeer) en considération de leur ascendance commune. La descendance successive donnera lieu aux 4 reers actuels, Tolxine, Abtifay, Cumarey, Iidlow. Le cinquième reer, Maxad Mooghe, se déclare descendant d'Ayuran, mais est politiquement affilié à l'oday Hintire. Les Hintire détiennent le pouvoir politique.

Les deux gammas Gesira et Hurgumo ne reconnaissent pas de descendance commune avec les deux odays. Le gamma Gesira se compose de deux reers, Xayi et Qasin. Leurs composants font remonter leur ascendance à des ancêtres provenant de la Perse. Le gamma Hurgumo se divise en 8 reers (Xayi, Cumar Beri, Sharif, Bay Tere, Goley, Kulmis, Salamow, Maxamuud) et constitue le groupe le plus nombreux, englobant la couche sociale la plus basse des paysans, à qui l'on attribue une origine servile.

LE MARIAGE PRÉFÉRENTIEL

L'existence d'une préférence pour le mariage avec la cousine parallèle patrilatérale se retrouve dans tout le monde arabe, et a attiré l'attention des observateurs par sa constance et par son unanimité.

C'est de cette préférence que nous parlerons dans cette partie de notre travail.

Nous nous limiterons à ce propos à suivre le témoignage de nos informateurs du village de Mareerey, tout d'abord d'un point de vue comparatif, c'est-à-dire en nous proposant de comparer le modèle mécanique (types préférentiels de mariages exprimés) avec le modèle statistique (fréquence observée). L'application de la méthode généalogique nous permettra d'observer la variabilité parmi les reers et, à l'intérieur de ceux-ci, parmi les générations, ce qui nous permettra d'introduire une analyse dynamique du phénomène.

Le témoignage des informateurs, proposant deux directions, pose un premier problème : le caractère préférentiel du mariage avec la FDB est affirmé a priori, indépendamment de tout raisonnement ; mais les informateurs peuvent illustrer d'autre part des critères de choix de "beau mariage" qui peuvent aussi ne pas coïncider. Ils en justifient les critères et élaborent une interprétation personnelle.

Ces critères peuvent se résumer de la façon suivante :

- 1) Tous les informateurs précisent que le premier mariage s'effectue toujours à l'intérieur du village.
- 2) Respect absolu des interdictions matrimoniales imposées par la loi coranique.

Voici les interdictions dictées par la loi coranique :

- a) le groupe des parents consanguins les plus proches : la mère, la sœur de la mère et du père, les sœurs et les filles ;
- b) les alliées les plus proches : la femme du fils, la femme du père et, tant que les conjoints sont en vie, la femme du frère et la sœur de la femme ;
- c) les sœurs de lait.

A ces interdictions coraniques, que l'on peut rapporter aux rapports de consanguinité, s'ajoutent des interdits liés à la stratification sociale, c'est-à-dire à la sévère séparation matrimoniale entre Hasanburale, Hintire, Hurgumo et Gesira.

- 3) Le lait rend le mariage illicite.

Entre les individus ayant tété le même lait s'institue un lien rendant le mariage illicite. Un homme ne pourra donc pas épouser une sœur de lait, même étrangère, c'est-à-dire lorsque la nourrice est commune.

Cet interdit n'est pas extensible aux sujets unis par une relation matrilinéaire, si bien que tous les collatéraux, y compris la cousine parallèle matrilinéaire, peuvent être épousés.

- 4) Il est bien d'épouser des femmes de la parenté du même sang, et si possible de la parenté proche car, lorsque les conjoints ne sont pas liés par le sang, le mariage connaîtra difficultés et problèmes. Ceci implique que l'on se marie à l'intérieur de l'oday ou, mieux encore, du reer. On donne de préférence en mariage sa propre fille à un homme de la parenté et, lorsque le gendre n'est pas un parent, on préfère un homme étranger, car la distance permet de couper les liens avec son groupe d'origine en l'insérant dans le groupe de sa femme.

Ces critères de mariage ne sont pas indépendants les uns des autres. Ils expriment une exigence principale : exception faite des interdictions coraniques et de celles qui sont dictées par les limites sociales, le voisinage et la consanguinité sont les deux facteurs principaux intervenant dans le choix du conjoint. Pour cette raison, il est opportun que l'épouse soit la plus "proche" possible, c'est-à-dire agnatique.

De tous les mariages avec des collatéraux, l'union entre un homme et sa cousine parallèle patrilatérale réalise au mieux les objectifs définis précédemment, bien que la possibilité d'une lecture

manipulée des relations parentales favorisée par la pratique de l'endogamie entre consanguins permette d'affirmer que "nous sommes tous ilma adeer". En effet, à travers la pratique diffuse de l'extension de la relation "Ilma adeer" à tous les individus liés généalogiquement de façon patrilinéaire, l'intégration d'un rapport dans l'arbre généalogique se réalise de façon plus fluide et manipulable, surtout dans les groupes Hasanburale et Hintire où l'ampleur de la mémoire généalogique le consent.

Tout ce que nous avons dit jusqu'à présent implique que la seule "classe exogame" qu'il est possible de repérer est constituée par la famille nucléaire élargie aux collatéraux des générations ascendantes.

Dans un système de parenté où fonctionne une préférence pour la FDB, la détermination des proportions selon lesquelles les alliances se répartissent entre mariages à l'intérieur de la parenté et mariages à l'extérieur est l'une des premières tâches ; ceci ne peut être réalisé par de simples sondages, et il faut restituer le système complet des alliances du groupe pris en considération, distribuées de façon analytique au cours de plusieurs générations.

Pour de nombreuses études menées dans des groupements où existait un modèle endogame, on a procédé à l'isolement des données sur les mariages consanguins, ou plus généralement endogames, sans les rapporter au système global des alliances, d'où des conséquences évidentes sur la possibilité d'interprétation. Cette même analyse du système généalogique au sens diachronique, mettant en évidence les tendances matrimoniales au cours des générations³, permet une observation plus analytique des variations entre endogamie et exogamie, évitant de comprimer des données autrement rapportées à des phases et des contingences diverses.

Les unions définies comme consanguines sont classifiées en quatre grandes catégories structurelles (FBD, FZD, MBD, MZD), plus les unions qui, selon les informateurs, rentrent à l'intérieur de la descendance, mais dont on ne peut démontrer la chaîne de parenté. Le terme somali est ILMA ADEER QALE FOG, dont l'utilisation peut-être étendue, à la limite, à tous les individus reliés de façon patrilinéaire et appartenant à la même génération : ceci permet la constitution d'une parenté fictive socialement reconnue mais qui ne peut être dé-

3. Par l'abréviation G0, nous indiquerons la génération des grands-parents actuels ; par G + 2 et G + 1, respectivement la seconde et la première génération ascendante ; G - 2 et G - 1 la seconde et la première génération descendante.

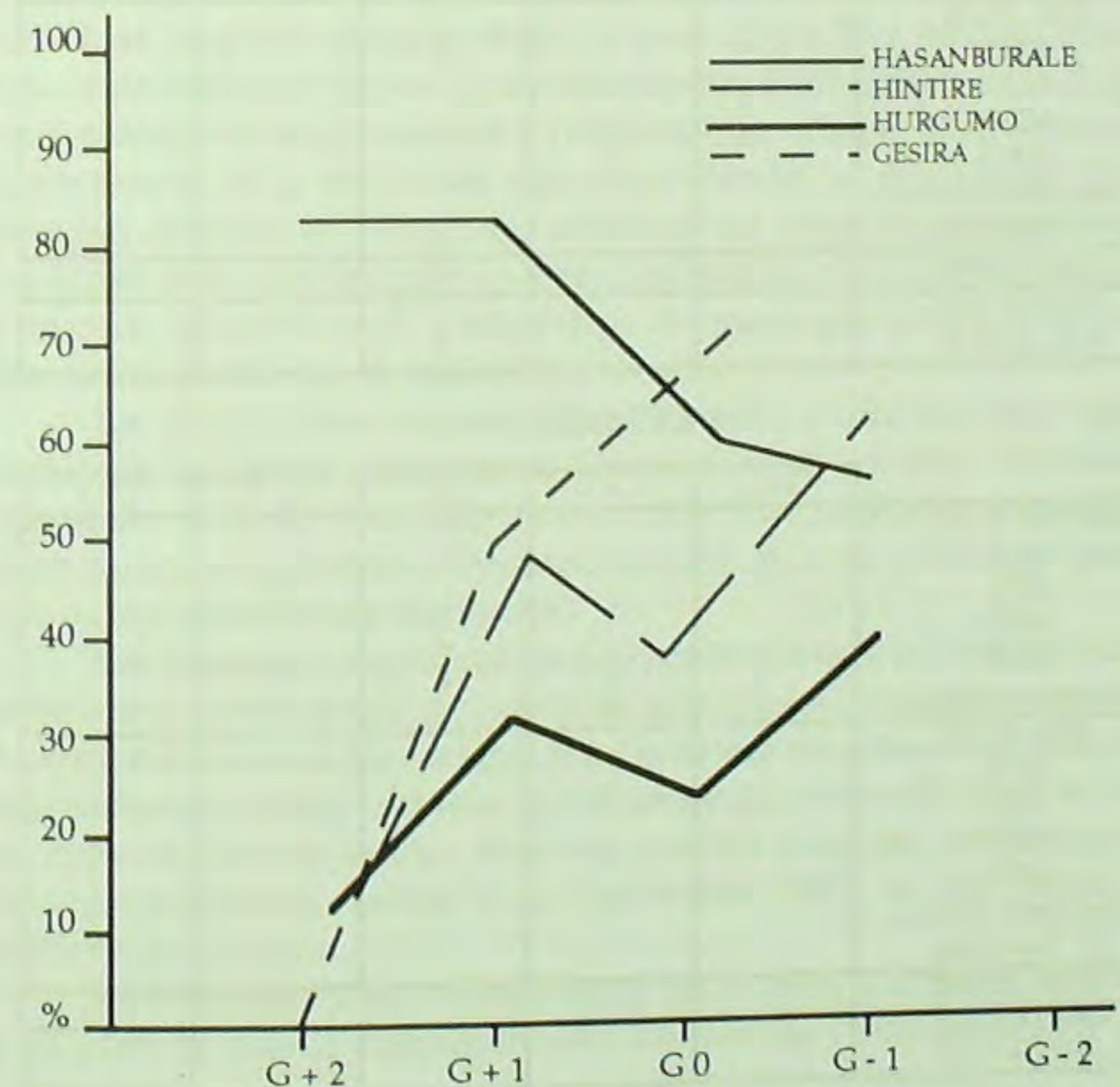
montrée du point de vue de la généalogie. Pour des raisons d'espace compréhensibles, nous ne rapporterons que quelques exemples de données se rapportant à des reers où la tendance matrimoniale est particulièrement significative.

Le tableau n° 1 illustre la distribution des unions entre nés et résidant dans le village, et sujets nés et résidant au-dehors.

MATRIMONI	G + 2		G + 1		G 0		G - 1		G - 2		Total
	N.	%	N.	%	N.	%	N.	%	N.	%	
ESTERNI	9	20,33	49	42,61	81	37,33	64	41,56			203
INTERNI	34	79,07	66	57,39	137	62,67	90	58,44	5	100	332
	43	100	115	100	218	100	154	100	5	100	535

Bien que les mariages internes soient prépondérants par rapport aux mariages externes, nous pensons qu'il n'est pas possible de définir le village de Mareerey comme un groupement démographique parfait.

Le graphique n° 1 illustre le comportement des unions internes des quatre odays et gammas.



A l'exception de l'oday Hasanburale, où les mariages externes sont en nette diminution, la tendance générale affirme un recours croissant au marché externe. On remarque en outre une tendance irrégulière commune aux groupes Hintire et Hurgumo : ce qui semblerait justifier l'hypothèse selon laquelle le recours au recrutement externe intervient en second lieu, après l'épuisement des disponibilités de reproduction offertes par le marché interne. Il est intéressant de noter que les unions externes sont proportionnellement plus élevées dans les groupes démographiquement petits (Hasanburale, Gesira), alors qu'elles sont plus élevées dans les groupes plus nombreux.

Voici maintenant les tableaux illustrant le comportement des unions pour certains groupes significatifs.

REER CASHIR ODAY HASANBURALE

	G+2	G+1	G0	G-1	G-2
<i>DENTRO IL REER</i>					
FBD			1	1	
FZD				3	
MZD					1
MBD				1	
<i>TRA REER</i>					
FBD	1		4		
FZD		1			
MZD					
MBD		1			
Parentela lontana					
S. Parentela					
<i>TRA ODAY</i>					
<i>FUORI DEL VILLAGGIO</i>	7	17	7		

CUMAREI

	G+2	G+1	G0	G-1	G-2
<i>DENTRO IL REER</i>					
FBD		2			
FZD		1	1	1	
MZD			2		
MBD		1	1		
Parentela lontana		5			
<i>TRA REER</i>					
FBD					
FZD					
MZD		1			
MBD					
Parentela lontana			1		
S. Parentela					
<i>TRA ODAY</i>					
<i>FUORI DEL VILLAGGIO</i>					

CUMAR BERI

	G+2	G+1	G0	G-1	G-2
<i>DENTRO IL REER</i>					
FBD		2	5	11	
FZD			2	3	
MZD			1	2	
MBD			4	7	
Parentela lontana	3	7	3		
S. Parentela	1	3	4	2	
<i>TRA REER</i>					
FBD					
FZD					
MZD					
MBD					
Parentela lontana					
S. Parentela	2	3	5	4	2
<i>TRA ODAY</i>					
<i>FUORI DEL VILLAGGIO</i>					

La majorité des unions matrimoniales externes concerne des femmes entrant au village. Les hommes entrant sont en nombre réduit, et toujours intégrés dans la parenté de leur femme, dont ils assument la descendance. Les femmes nées à l'intérieur du village se sont mariées en large mesure à l'intérieur du village, avec un homme appartenant à la structure classique. Seule la génération -1 des groupes Hintire et Hurgumo effectue un plus grand nombre de mariages avec des femmes extérieures, même s'il s'agit très souvent d'unions "secondaires", c'est-à-dire de mariages polygames où la femme ne quitte pas la maison paternelle.

La circulation interne des femmes confirme les rigides barrières sociales délimitant les différents ordres statutaires organisés dans la structure du clan. La "circulation" matrimoniale entre odays et gammas est complètement absente et chaque groupe agit indépendamment des autres.

Les données numériques confirment en substance une concordance entre types préférentiels de mariages exprimés et fréquence observée. A une tendance marquée à l'union à l'intérieur du groupe agnatique de descendance correspond une indifférence substantielle dans le choix du type des consanguins : tous les cousins sont des partenaires de mariage possibles, même si la "véritable" FDB, si elle existe, est préférée aux autres.

La fréquence des unions avec la MZD, bien que basse, confirme d'un côté la valeur opérationnelle limitée de l'interdit relatif à la

parenté du "lait", mais témoigne de l'autre d'une circulation féminine restreinte. La tendance générale à la limitation de la circulation féminine, et donc au contrôle sur la potentialité reproductive du groupe, s'observe également à travers les données relatives aux unions externes qui, dans de rares cas uniquement, concernent des femmes sortantes. Les variations de fréquence des différents types de mariage peuvent être considérées sous différents critères : relation entre exogamie et endogamie ; importance variable des relations agnatiques et utérines ; ordre préférentiel des cousins.

La structure parentale du groupe, si tant est qu'elle existe, est le résultat d'une règle qui organise le choix du conjoint, à chaque niveau, selon l'alternative dedans-dehors. Cette règle s'exprime à travers les proportions selon lesquelles les femmes sont données et reçues en mariage dans les différentes unités parentales.

Lévi-Strauss, traitant du rapport entre limites de l'interdit de l'inceste et mariage préférentiel, utilise le concept d'"endogamie fonctionnelle" comme aspect positif d'une règle négative d'endogamie. Le modèle matrimonial se base donc sur la distinction entre mariages prescrits/préférés et mariages interdits. En effet, l'analyse de l'ensemble des alliances du village montre que les unions s'effectuent de façon significative entre collatéraux croisés et parallèles matri- et patrilatéraux, tandis que les interdits matrimoniaux sont restreints et parfois non respectés. Le choix du partenaire de mariage tombe essentiellement à l'intérieur du groupe agnatique de descendance (Reer) et se tourne pratiquement vers le parent le plus proche, en compatibilité avec la réalisation de stratégies faisant intervenir de nombreux récents, parfois extérieurs au fonctionnement de la parenté et de l'alliance au sens strict (tels que résidence, coopération, transmission de biens et de titres, acquisition ou contrôle du pouvoir), parfois plus liés au système parental (comme la valorisation des disponibilités de reproduction et de démographie internes réelles). Le dernier point semble particulièrement significatif : lorsqu'il s'agit de relations de consanguinité proche, le choix du conjoint peut être limité par les contingences démographiques. Le nombre de mariages entre cousins "germains" ne peut être estimé à partir d'une simple répartition statistique de l'ensemble des mariages réalisés entre consanguins. Il faut tenir compte des partenaires disponibles et des mariages possibles : existe-t-il un partenaire consanguin ? Quel âge a-t-il ? Y a-t-il des empêchements ? L'individu, à partir de l'horizon le plus "proche", effectuera un libre choix parmi les partenaires disponibles, élargissant en conséquence l'aire jusqu'à

atteindre ce qu'il définit comme la véritable "limite". Le choix qui s'offre est de modifier le moins possible sa propre parenté en épousant l'un des parents les plus proches (cousine germaine) ou, si c'est impossible, en se mariant dans un cercle plus éloigné.

La possibilité d'avoir recours à un marché matrimonial extérieur est d'autant plus important qu'il semble spéculaire par rapport au choix "intérieur". Il constitue en effet l'autre pôle d'un choix qui permet le développement de stratégies reproductives. Chaque famille et chaque individu effectuera des choix individuels dont l'ensemble tendra à tracer les limites des groupes et des sous-groupes correspondant à des aires instables d'endogamie relative à l'intérieur desquelles la circulation féminine sera défendue par une isogamie ou une hypergamie féminine. Celle-ci est généralement interprétée en termes d'HONNEUR, en marquant si fortement la distinction des sexes que l'on peut affirmer que l'honneur s'acquiert à travers les hommes et se perd à travers les femmes. Le mariage d'une femme dans un groupe de rang inférieur menace toute sa famille et le groupe parental. Un mariage féminin proche, impliquant l'égalisation des rangs et des statuts, est donc un mariage isogame qui ne met pas en danger l'honneur du groupe.

Le problème ne se pose pas dans les mêmes termes pour les groupes de rang ou de statut différents. Les groupes de statut et de rang supérieurs, jouissant donc d'un honneur supérieur, auront tendance à interdire strictement toute hypogamie féminine, pratiquant une endogamie plus étroite et un recours plus soucieux au marché matrimonial extérieur. Endogamie plus stricte ne doit pas nécessairement signifier endogamie plus haute.

Honneur, pouvoir et centralité masculine révèlent que le choix de chaque société dans le domaine du mariage se base sur des catégories de parents allant dans le même sens que les institutions. La lecture agnatique des relations sociales correspond à une structure de lignage, de résidence ou de transmission des biens exclusivement patricentrique, même si une analyse plus détachée de l'officialité révèle la présence d'anneaux intermédiaires féminins témoignant de la mobilité féminine, nécessaire bien que limitée.

Dans un tel contexte, l'analyse en termes d'"endogamie fonctionnelle" est remise en cause. Parler d'"échange" à propos du modèle "arabe" de mariage, cela a-t-il encore un sens ? Le principe de réciprocité est-il pertinent pour en expliquer le fonctionnement ? S'il est vrai que l'offre d'une femme en garantie d'une alliance entre agnats échappe à la logique des cycles caractéristiques des structures

élémentaires de la parenté en introduisant une nouvelle dimension, celle de l'historicité, dans quelle mesure la structure du mariage entre cousins parallèles est-elle en relation avec les autres éléments du système social ? Comment se distribuent, dans l'ensemble des alliances, les diverses typologies d'unions-endogamie/exogamie spatiale, de lignage, de classe, consanguine ou non ? Est-il possible de dégager une logique interne dans le système de parenté des alliances ?

UN MODÈLE D'EXPLICATION

Lévi-Strauss, lorsqu'il traitait la problématique du modèle arabe, se demandait déjà "comment un mariage désavantageux pouvait être assimilé à un échange", concluant que "le mariage avec la fille du frère du père est l'échange d'une femme contre quelque chose d'autre qu'une femme".

Dans l'échange généralisé, le déséquilibre apparent des relations entre sujets est rétabli au niveau du groupe, si bien que la "perte" des uns est rééquilibrée par la "récupération" des autres. L'équilibre général sera donc rétabli, au niveau général, par la somme des déséquilibres partiels, et le principe général de la réciprocité sera sauvegardé dans une perspective à long terme.

Dans un système basé sur une règle d'endogamie où l'interdit de l'inceste n'inclut pas les cousins, parallèles ou croisés, matri- ou patrilatéraux, le principe de l'échange et celui de la réciprocité, tenant lieu de fondement, sont remis en cause ainsi que la possibilité qu'une femme reçue puisse correspondre, même de façon différée, à une femme cédée. Le déséquilibre partiellement créé au niveau individuel ne se rétablira pas au niveau du groupe. La pratique du mariage arabe remet en question le principe général de l'échange, compris comme cession d'une femme contre une autre femme. Dans la pratique, en effet, on n'assiste pas à des échanges matrimoniaux, mais à des formes diverses le niant, même si parfois la pratique contingente du mariage laisse supposer la présence de formes de réciprocité inhérentes à l'échange matrimonial proprement dit. Le principe de "réciprocité" est sauvegardé chaque fois que l'échange se réalise sous la forme de cession d'une femme en échange d'argent, même si la réciprocité ne se manifeste pas comme dans les sociétés patrilinéaires traditionnelles pouvant être assimilées à des "structures élémentaires de la parenté", mais plutôt de façon synchronique et immédiate. L'échange dans ce cas se réduit à une opération commerciale pouvant aussi ne pas porter à l'institution de relations

stables. Quand seul le mariage se réalise, la réciprocité directe disparaît ainsi que l'échange, qui se déplace plutôt dans une dimension pouvant être définie comme "politique" et "compétitive". Dans une société de type arabe, l'absence de groupes structurellement définis par l'exogamie, où l'action individuelle peut se rapporter à l'action plus générale des groupes à l'intérieur d'un régime de mariage, en gros, harmonique, l'objectif primaire est de maintenir sa propre capacité de reproduction, en rendant suffisant le seul rapport entre individus situés dans une dimension de lutte et de compétition. Dans un tel contexte, le mariage devient un élément naturellement nécessaire pour accroître, aux dépens des autres, sa propre puissance démographique et son propre pouvoir au sein de la société globale, en limitant en même temps les dangers déstabilisateurs qu'il sous-tend. Dans un système de parenté qui est principalement un système de contrôle démographique de la reproduction, la circulation de la femme est porteuse d'un fort contenu d'unilatéralité, car "donner une femme" mettra le donneur dans une situation de privilège par rapport au donataire, qui de son côté pourra acquérir de précieux éléments de reproduction.

Posé comme moment d'accès au "marché des femmes" à l'intérieur d'une organisation sociale où l'échange matrimonial n'est plus la structure essentielle du système — bien qu'il existe toujours — mais coexiste avec le principe d'endogamie subordonnant et hiérarchisant, le mariage doit permettre de réaliser le produit maximum avec la dépense minimum, en maximisant les entrées de femmes et en minimisant les sorties. Ce qui devra évidemment être compatible avec la valorisation des éléments de reproduction non utilisables : si ceux-ci se révélaient "excédents" par rapport aux nécessités de reproduction "internes", il sera bénéfique de les céder, avec la possibilité d'acquérir des avantages en termes d'alliance. Dans ce contexte, l'opposition donneur/receveur, la distinction "croisés" et "parallèles", matrilatéraux et patrilatéraux — en tant que moments de différentes stratégies de reproduction — acquièrent un sens et une valeur opératifs. Si l'on reconduit les relations de cousinage à la valence différentielle engendrée par les diverses stratégies de reproduction potentiellement réalisables, nous obtenons les figures suivantes :

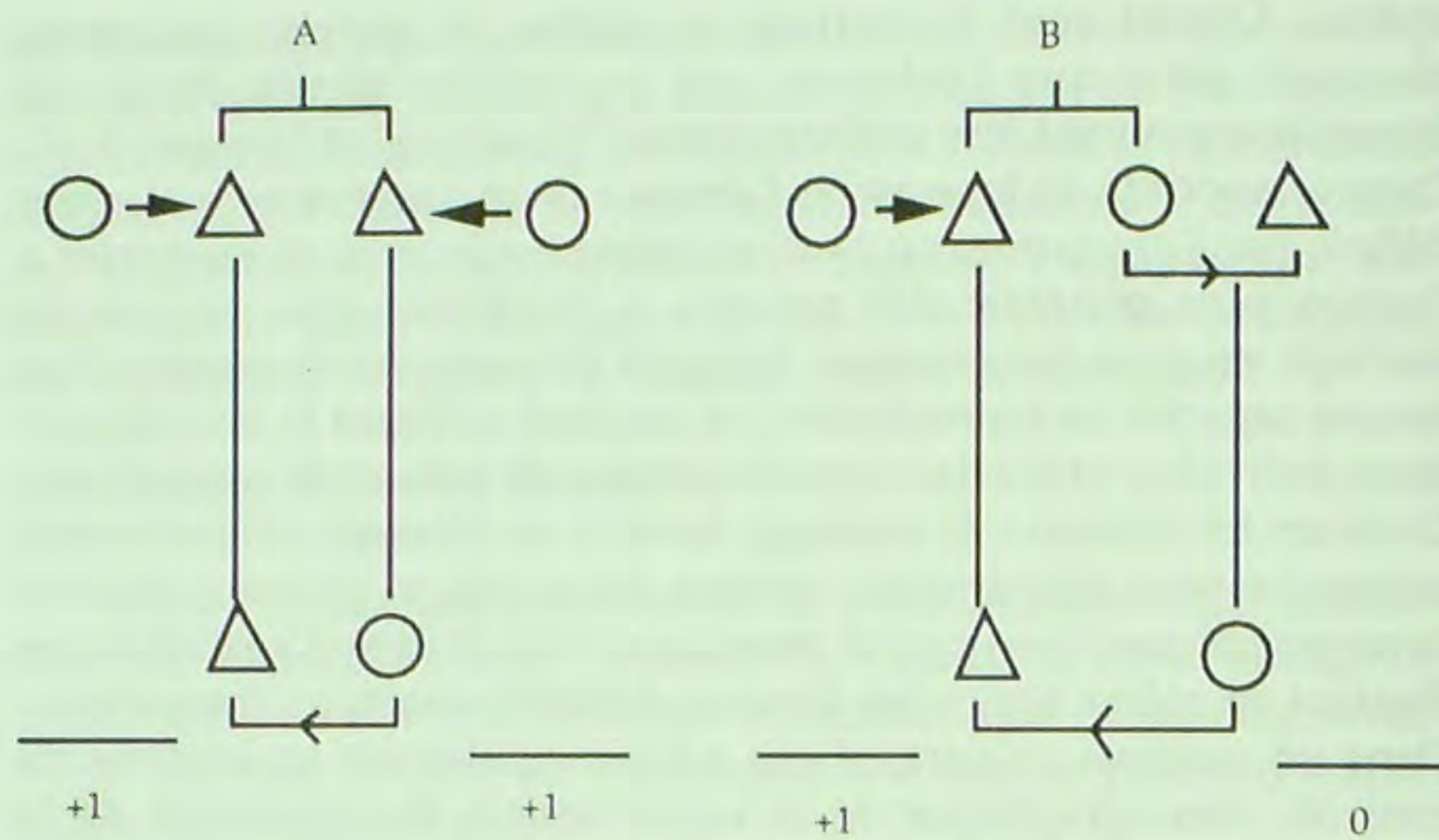


fig. 1

fig. 2

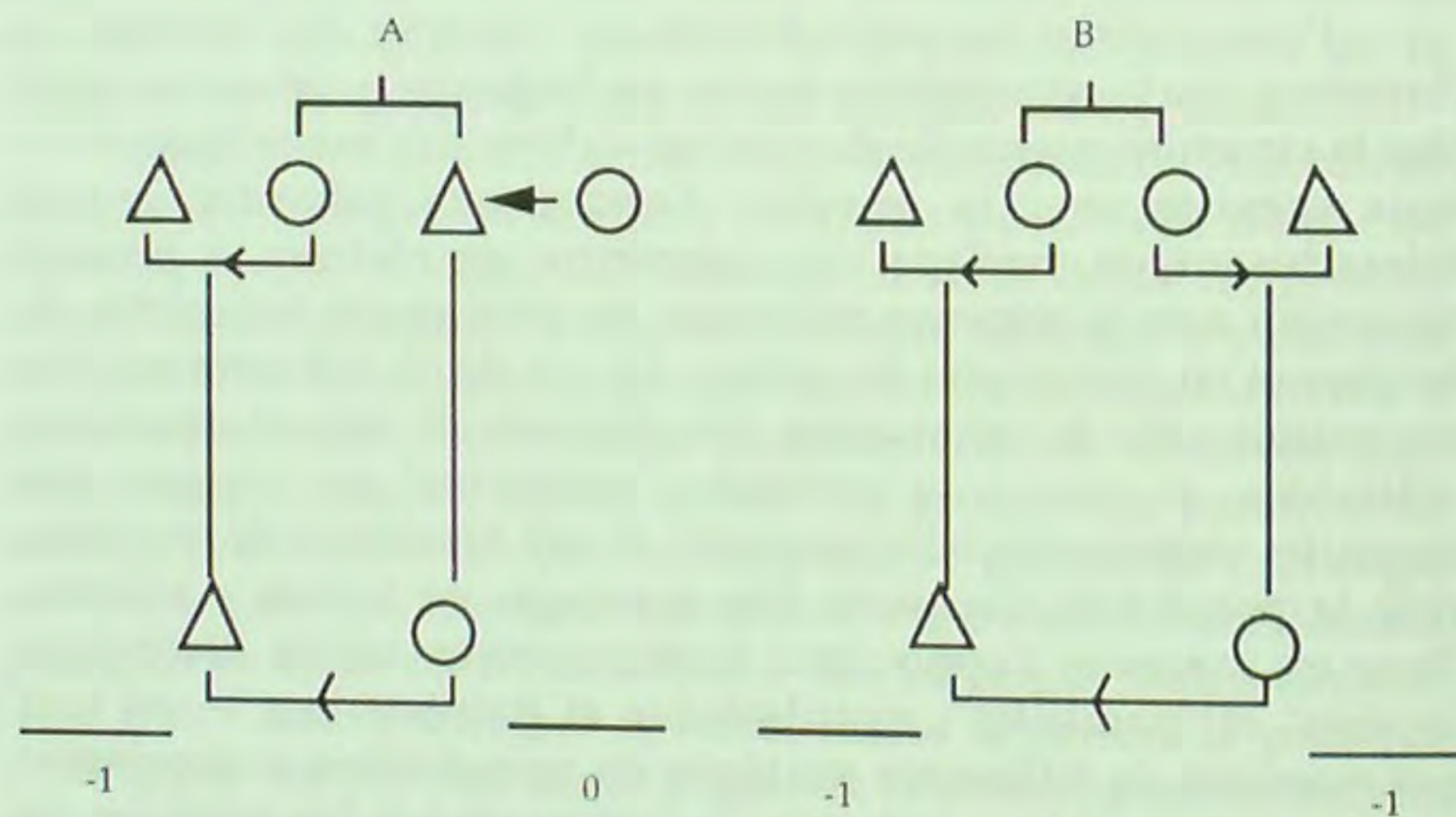


fig. 3

fig. 4

Si l'on se place du point de vue d'une hypothétique ligne de descendance A, la figure 1 illustre la réalisation de l'union avec la FDB. Pour qu'une telle stratégie de reproduction devienne opérative, il faut que deux femmes entrent à la première génération, ce qui permet le maintien d'un sujet féminin à la génération suivante. Le

bilan général est évidemment actif, puisqu'on reçoit beaucoup en ne cédant rien.

La figure 2 visualise l'union avec la FDB grâce à laquelle, à la première génération, on cède une femme et l'on en reçoit une. La soudure se réalise en recevant une femme à la génération suivante. Bilan final actif d'1 unité.

Les figures 3 et 4 montrent les unions avec la MBD et la MZB, négativement symétriques aux deux premières. En effet, de telles unions se concluent par un bilan négatif respectivement de 1 et 2 unités. Comme on peut facilement le voir, aucune union ne se conclut avec un bilan "égalitaire".

Toutes les unions, prises singulièrement, portent à une perte et à un gain : seul le mariage avec la FDB permet de maximiser le profit d'éléments reproductifs, en ne cédant rien à l'extérieur. Au contraire, l'union la plus "négative" se réalise avec la MZD.

Si l'on suppose un régime de mariage structurellement "fermé", un sex-ratio parfaitement équilibré et distribuée de façon uniforme entre siblings (FF, SS, FS, SF), les unions devraient se répartir selon les quatre typologies reproductives ou de façon proportionnelle au type de siblings présents. Le recours au marché extérieur (exogamie) interviendra pour rééquilibrer le sex-ratio non parfait ou pour pourvoir à des fermetures sectorielles du marché du mariage interne dues à des stratégies contingentes. Permettant la totale absorption interne des disponibilités reproductives féminines, la combinaison des stratégies structurellement égales (unions entre cpp et cpm/cip et cim), dont le calcul algébrique est égal à zéro, donnerait lieu à un équilibre reproductif parfait. L'on pourra atteindre un tel équilibre à travers une circulation restreinte ou grâce à l'instauration d'une circulation généralisée. Dans le premier cas, l'endogamie tendra à se resserrer et dans le second à s'ouvrir. Dans un tel contexte, les divers types d'union conserveront leur valence différentielle en rapport avec des stades différents d'un même processus endogame : dans le plus restreint se manifeste le processus de segmentation et dans le plus ouvert se consolide le groupe segmenté.

Considérées de cette façon, l'endogamie et l'exogamie deviennent deux moments complémentaires d'une même stratégie tendant à maximiser la rente reproductive d'un groupe démographiquement et socialement petit. En effet, si un groupe exogame ne peut exister sans interagir avec d'autres groupes semblables et, finalement, ne peut survivre sans échange, un groupe structuré par l'endogamie est génétiquement autosuffisant. Les relations avec les groupes extérieurs

sont donc indispensables et, dans sa forme la plus simple, un groupe endogame peut se développer totalement isolé de la société extérieure, en une autarcie bio-sociale complète.

L'union avec la FDB, prise séparément, est la plus satisfaisante, puisqu'elle confirme le choix préférentiel accordé, alors que le mariage avec la MZD est la plus désavantageuse.

Les quatre stratégies reproductives que nous venons d'analyser représentent des options possibles qui, combinées de façon alternée et simultanée, portent à la définition de la stratégie reproductive du groupe et à la définition d'aires d'endogamie relative qui se constituent à partir de cousins germains unissant leur descendance jusqu'à atteindre le niveau des groupes de descendance commune et le niveau des ordres.

Les données empiriques qualitatives et quantitatives recueillies au cours de notre recherche confirment substantiellement ce modèle, qui fait intervenir en premier lieu les relations au sein du groupe des cousins germains et tout d'abord la relation "frère-frère".

BAH QASIDA, de la section CASHIR du reer AABOW, constitue un cas particulièrement significatif.

Son évolution reproductive est illustrée par la figure n° 5.

A la génération + 2, le BAH QASIDA n'est pas encore constitué.

A partir de la génération + 1, les mariages exogames, c'est-à-dire extérieurs à l'aire sociale et démographique, dominant (66,66 % contre 33,34 % d'unions concernant une exogamie plus "ample" englobant le reer CALI). Dans ce cas, l'exogamie permet d'acquérir et de valoriser de nouveaux éléments en capitalisant le pouvoir de reproduction. A la génération 0, on note les effets de cette stratégie : l'exogamie diminue considérablement (41,66 %) tandis que les unions restantes se répartissent selon les aires d'endogamie marquant une plus grande autonomie reproductive. Les unions internes au BAH représentent 33,3 % du total ; avec le BAH HALIMA, 4,16 % ; avec la section MAAD, 28,85 %. A la génération -1, le BAH QASIDA peut se produire de façon autonome : 83,34 % des unions se réalisent à l'intérieur du BAH, 16,66 % seulement sont des unions exogames et la communication avec les autres groupes est absente. Un cycle s'est conclu et le BAH QASIDA est prêt à en commencer un autre.

Plus généralement, nous pouvons affirmer que, dans tous les cas observés, l'unité structurale des groupes (reers ou sections de reers) est définie par l'intensité de concentration des liens matrimoniaux endogames : dans tous les groupes observés, la limite coïncide avec le taux

maximum d'endogamie observé. L'horizon des groupes, et le système segmentaire dans son ensemble, est le résultat de la mobilisation des alliances et du renforcement des politiques endogames rendues possibles par le recours au marché matrimonial extérieur à l'aire sociale et démographique.

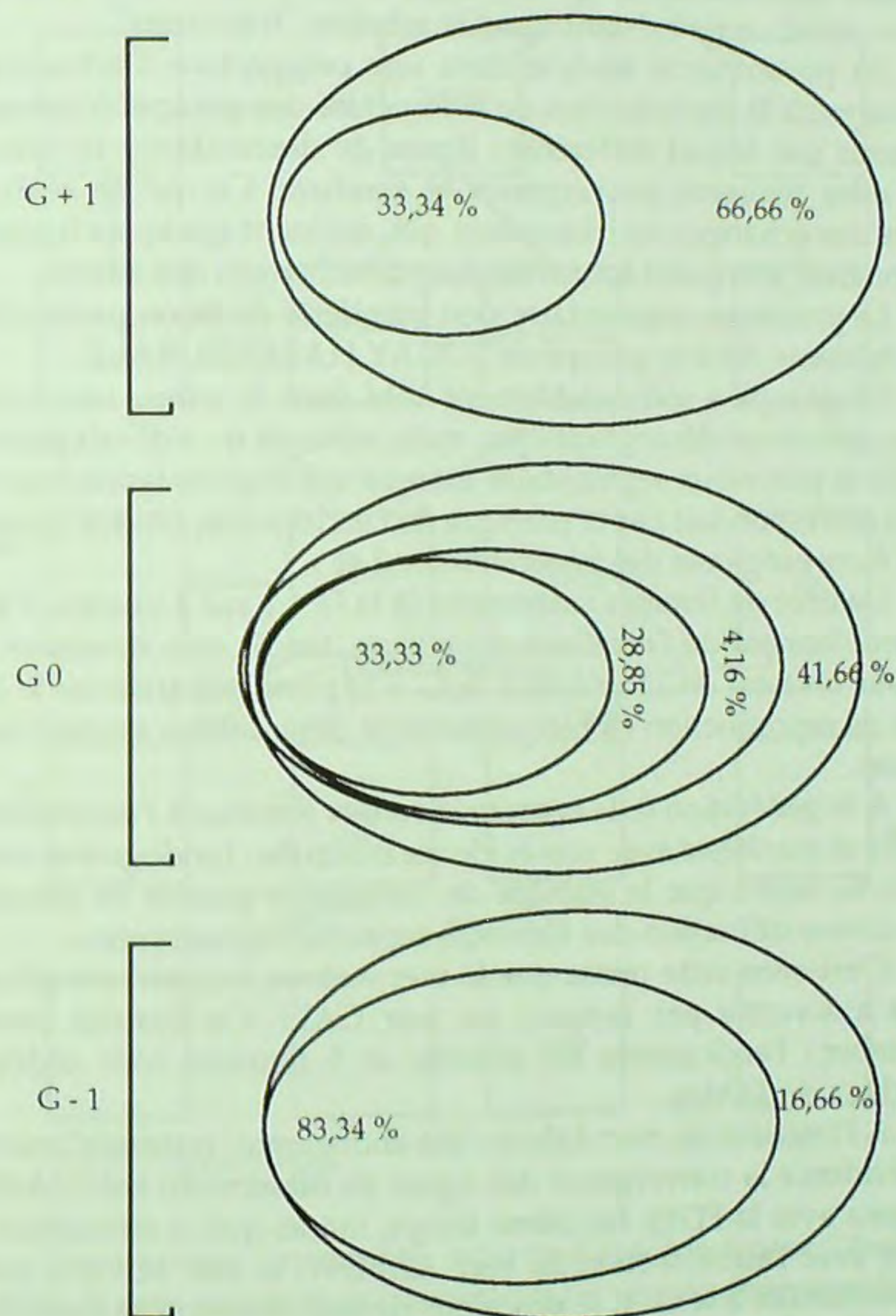


fig. 5

A travers la distribution des mariages d'un cas particulièrement significatif, nous essayerons de démontrer que le processus de concentration des alliances matrimoniales endogames et consanguines, rendu possible grâce aux alliances exogames, définit l'horizon des groupes, en agissant de façon active dans la définition de la structure segmentaire et en se posant comme élément résolvant la tension structurelle existant dans la relation "frère-frère".

En posant cette analyse dans une perspective diachronique, l'on analysera la reproduction de la structure des groupes à travers le processus par lequel différentes lignes de descendance en tension entre elles réalisent convergence et soudure. Ce qui se réalise à travers des échanges matrimoniaux qui, excluant quelques lignes de descendance, marquent à nouveau leur détachement des autres.

Le processus segmentaire s'est manifesté de façon particulièrement évidente dans le groupe de l'ODAY HASANBURALE.

Ce groupe a indubitablement subi dans le temps une remarquable croissance démographique, mais tout cela ne suffirait pas à en justifier le processus segmentaire marqué si l'augmentation numérique ne correspondait pas la pratique de l'endogamie, rendue possible par la forte exogamie des générations + 2 et + 1.

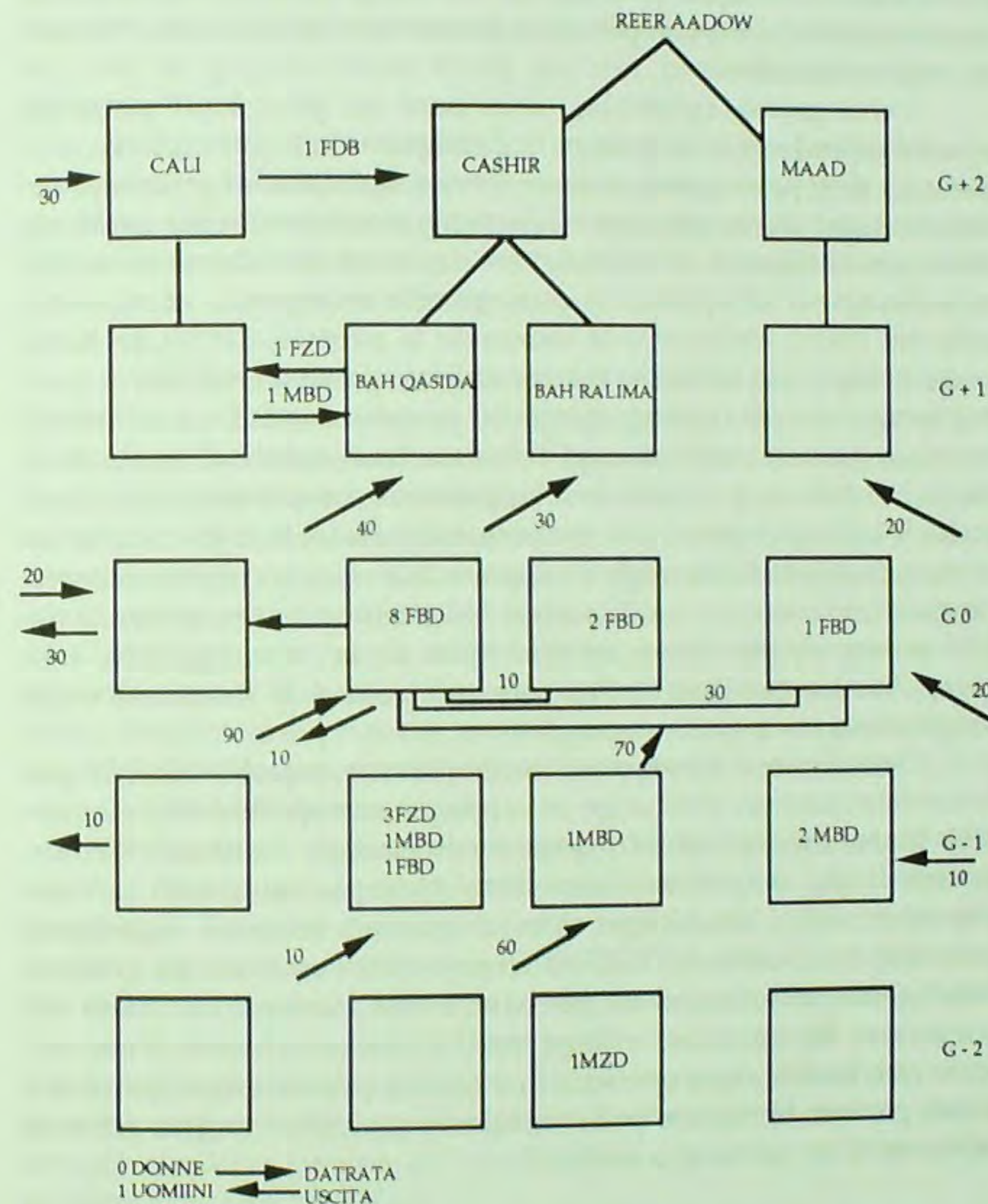
L'entrée de femmes extérieures (à la G + 2 sur 4 unions, 3 femmes proviennent de l'extérieur du village, tandis que 9 femmes entrent sur un total de 11 unions à la G + 1) permet d'amorcer le processus de reproduction en rééquilibrant le déséquilibre existant entre les sexes.

À la génération 0, la conservation des femmes à l'intérieur des groupes se manifeste avec une évidence marquée : l'endogamie monte à 39,02 %, tandis que la stabilité de l'exogamie permet de développer la pleine utilisation des éléments reproductifs masculins.

C'est dans cette phase que le reer Aabow assume une physiologie autonome par rapport au reer CALI. Ce dernier semble succomber : l'endogamie est absente et 5 femmes sont cédées à l'extérieur de l'Oday.

À l'intérieur du reer Aabow, une endogamie "resserrée" marque avec évidence la convergence des lignes de filiation du bah QASIDA (8 unions avec la FDB). En même temps, tandis que la circulation féminine avec l'autre section du reer AABOW, le reer MAAD, maintient sa stabilité à la G -1, le processus de segmentation se consolide : les échanges à l'intérieur de l'ODAY sont complètement absents et les unions internes ne concernent que sections et bahs (47,05 %). Dans le bah QASIDA, la forte présence d'unions internes, 5, correspond à

une absence presque totale d'unions exogames (une seule). En même temps, le bah Halima ne réalise qu'une union interne, alors que les unions externes montent à 6, favorisant le début d'un nouveau cycle.



Comme nous l'avons déjà remarqué précédemment, l'évolution du type de consanguinité qui caractérise les unions de type endogame peut être rapporté à deux stades du processus endogame : une endogamie stricte liée au processus de fusion et de fission, où s'affirme l'autonomie du nouveau segment à travers la pratique de l'union avec la FDB ; une endogamie plus ample où se stabilise la

solidarité interne du segment ainsi que sa tenue : dans cette phase, la plus grande circulation des femmes est caractéristique, à travers des mariages soudant des relations "croisées". C'est ce qui se passe à la génération - 1, lorsque la consolidation du processus segmentaire s'accompagne d'une autre présence de mariages entre sujets liés par des relations croisées.

L'endogamie agnatique, valorisant au plus haut point la capacité reproductive du groupe et l'intégrant de façon cyclique aux pratiques de type exogame, joue un rôle central dans les processus de formation des unités agnatiques : l'actuelle structure de clan tend à se définir parallèlement à l'articulation des aires d'endogamie relative, à l'intérieur desquelles la plus grande endogamie enregistrée (celle des reers), réalisant une courbe de la parenté, définit les limites du groupe. Les alliances matrimoniales qui se créent tour à tour sont temporaires et contingentes et ne peuvent conduire à la formation d'un groupe autonome qu'à travers leur stabilisation dans le temps. Si donc le principe de l'"opposition complémentaire" peut convenir à des groupes de descendance exogame où la distinction entre consanguinité et affinité règle de façon mécanique la constitution des groupes, ceci n'est pas valable pour les groupes de descendance de type endogame où c'est le renforcement de la consanguinité, à la travers la superposition de l'affinité, qui porte à la constitution de groupements en opposition compétitive.

Pierre Bonte a donné une contribution remarquable à la critique du modèle classique d'échange en rapport à son applicabilité aux sociétés basées sur une règle d'endogamie de mariage. Nous considérons cependant que la relations "frère-frère" n'est pas seulement la "matrice structurelle, idéologique et mythique des relations organisant la société" ⁴ ou, selon KEYSER ⁵ l'expression d'un principe général d'endogamie selon lequel les gens doivent se marier à l'intérieur de leur propre lignage, clan, village, mais l'anneau primaire d'une relation qui, insérée dans une structure sociale principalement patricentrique, permet de réaliser une stratégie de reproduction très active à l'intérieur d'un contexte compétitif.

4. Bonte P., 1986, Introduction de "Le fils et le neveu", Paris, p. 25.

5. Keyser Y. M. B., 1973, "The middle-eastern case : is there marriage rule ?", *Ethnology*, p. 203-209.

CONCLUSION

Le village de Mareerey offre un bon exemple d'organisation sociale où races et cultures diverses se sont intégrées autour d'une structure patricentrique commune qui, se développant comme un végétal, tire sa propre force vitale de son potentiel génétique et démographique.

Structurellement instable, car sujet à lectures contingentes et manipulations, le lignage patrilinéaire exprime sa propre dynamique interne à travers les rapports de force de ses unités constituantes, lesquelles sont insérées dans un contexte de compétition globale exprimée de façon prioritaire à travers le contrôle de la reproduction féminine.

C'est dans ce contexte que les règles patrilinéaires de filiation, de résidence, de succession et d'héritage, la règle de mariage, expriment toutes la même structure, selon laquelle l'épouse, les forces productives humaines et matérielles, le contrôle de la reproduction sociale, se font circulaires à l'intérieur des unités sociales, fondant l'existence organique de la communauté et assurant le maintien de la stratification et de la hiérarchie sociale. Dans ce contexte, l'endogamie agnatique exprimée à travers l'union préférentielle avec la FDB apparaît comme l'un des moyens essentiels pour acquérir et surtout pour conserver la suprématie, en marquant en même temps le processus de différenciation entre lignées ou groupes de descendance, qui ne sont plus structurellement égales.

A l'intérieur d'un contexte compétitif, le mariage avec la FDB exprime l'union qui, permettant de capitaliser le plus grand nombre possible de femmes, réalise le modèle reproductif le plus favorable du point de vue économique parmi les options alternatives possibles. Ces dernières peuvent devenir, si on les considère comme des possibilités réalisables de façon contingente, les alternatives de préférence, à la lumière globale de la dialectique entre groupes. Cette même opposition exogamie/endogamie devient l'expression de deux moments complémentaires intervenant pour réaliser une pleine utilisation des potentialités reproductives.

L'exemple que nous avons traité jusqu'à présent montre comment la relation entre structure et praxis se base substantiellement sur un principe d'opposition dialectique, à l'intérieur de laquelle des conditions historiques et économiques imposent des pratiques finissant par devenir structure, laquelle cependant fournit la matière pre-

mière et les schémas logiques qui modèlent la praxis et les comportements.

Structure et praxis sont donc en relation dialectique, même si la première demeure le point de référence privilégié pour comprendre le sens et la direction de comportements contingents.

MULTIPLE ORAL TRADITIONS AND ETHNO-HISTORICAL ISSUES AMONG THE GOSHA : THREE EXAMPLES

Francesca DECLICH¹

INTRODUCTION

In this paper I discuss aspects of the oral tradition of the Gosha people who live along the Juba River in Southern Somalia². The concept of oral tradition is defined here as "a narrative describing, or purporting to describe, eras before the time of the person who relates it" (Miller, 1982 : 2).

First I examine three interpretations of the life of chief Nassib Bundo who lived during the last century and died in an Italian prison (1906). He was chief of a large number of villages on the left bank of the Juba River. He was considered variously as an "African Spartacus", a great magician, an invincible warrior but on the other hand a very cruel man.

1. Istituto Universitario Orientale of Naples, Dipartimento di Studi sull'Africa e sul Mondo Arabo.
2. Field-Work was conducted in three phases from 1985 to 1988 in the area between the towns of Jilib (Middle Juba region) and Jamame (Lower Juba region). Research work in Italian and British archives has also been carried out. I wish to thank the following persons and institutions ; Professor Bernardo Bernardi (who propitiated the field work activities) ; the Italian Consiglio Nazionale delle Ricerche ; the National Academy for Sciences and Arts (especially the president Maryam Farax Warsame and the collaborator Abdulahi Ahmed Hombooy), the Languages Faculty of the National Somali University (especially the convener Dahabo Farax Hassan and the Director of the Department for Sciences of Language Ciise Maxamed Siyaad). I am very grateful to Prof. B. Bernardi and Prof. A. Triulzi for comments on this paper ; Dr. G. Banti, Prof. B. Andrejewski and Dr. Mohamed S. Samantar for valuable advices I received during the colloque ; Dr. Arnd Scheinder for his collaboration in translating from German ; Paul Maitney for helping with checking the draft and editing.

Secondly, I consider the origins of the Shanbara people who are actually a mixture of many ethnic groups from East Africa.

Finally, I look at the story of the Mushunguli's, or rather the Zigula, which derives from their escape from the surroundings of Brava town. They were brought as slaves from Tanganyika as a result of a severe drought which occurred around the end of the 18th and the beginning of the 19th century³.

In all three cases I give examples of some discrepancies between different oral traditions and suggest reasons which may underlie their occurrence. Not only will I consider why actual facts are emphasized or forgotten in different versions due to different interests, but I also focus on the role some historical traditions play in the cultural construction of gender amongst people living along the Juba River.

My argument is relevant to two important debates, firstly, as regards the origins and more recent history of the inhabitants of the Gosha area. For a long time accounts of Gosha history have been simplistic, and unverifiable conclusions have been drawn due to the scarcity of first hand reliable information. My recent field-work shows that in fact the Gosha are not an homogeneous group but a complex mixture of many ethnic groups whose histories are diverse and ramified.

Secondly, my argument relates to the old theoretical debate between historians and anthropologists as to how the past creates the present or how the present creates the past (Chapman, McDonald & Tonkin, 1989 : 5).

Without a doubt, the kind of data I present questions the way in which ethnic groups are defined. In fact, as we will see, a group's name can mean more than simply denoting the group. Many names of a group may coexist being used by different people from outside and within the group itself according to different contexts.

The public identity of a group is actually determined also by the system of oppositions existing within the group and in the outside environment.

3. According to Von der Decken (Kersten, 1871 : 303) during 1865 in the village of Manamsunde by the Juba River were living slaves from Brava, Tula and Mogadishu. Most of them were "Wazegua". They claimed to have come from Pare and Usambara (areas in Tanzania, where Zigula live nowadays) approximately seventy years before Von der Decken's visit.

Most of the groups who live by the Juba River are of Bantu origins and arrived in the Gosha area as escaped or freed slaves. Some call themselves *Shanbara*, or *Shanbarani*, literally an alliance of five groups descended from five brothers who came from different parts of East Africa. Others, however, are *Zigula* who originate in the Handeni region of North Eastern Tanzania (ex-Tanganyika).

Among the Shanbara there are two kinds of people : former colonial soldiers who decided to stay in Jubaland, and ex-slaves who either escaped or were freed as a result of the several acts of manumission at the turn of the century. Today, the Shanbara have lost their Bantu language and speak a Somali dialect.

Since the Zigula escaped from slavery *en masse* they still maintain a strong ethnic identity and speak their original Bantu language.

VERSIONS OF NASSIB BUNDO

Nassib Bundo is an important historical figure whose life has been romanticized and given various meanings to suit particular interests. Written and oral versions of his life actually represent different interests.

During the period of Italian Fascist rule, the image of Nassib Bundo as a great liberator was emphasized. He was an "African Spartacus" — a man who assembled all the escaped slaves in a free republic under his rule. A novel was even written about him (Bargoni, 1931).

In the 1960 he was an hero of the Somali independence movements⁴. He was considered one of the forerunners of the fight against White colonialism.

Oral traditions show Nassib Bundo in a completely different light, but they vary according to geographic and "ethnic" origin of the informants. Roughly, one could sketch three areas from which three narratives seem to originate : the area north of Jilib (now in Middle Juba Region), the neighbourhood of Jilib up to Bardera Yerey on the right bank of the Juba River (also called Tabata in Zigula terms) and the area mainly inhabited by Zigula, from Bardera Yerey to Jamame town (now in Lower Juba Region).

A very old Yao man recounts the northern version of the Nassib Bundo story.

4. L'Indipendenza, Lega dei Giovani Somali, edizione speciale, 1960.

He says that Nassib Bundo worked for a Somali pastoralist looking after the herds. One day, he told his patron he wanted to be freed and have some animals for himself. The patron would not agree so Nassib took the animals and fled.

The second version, from *Tabata*, is reported by a grandson of Nassib Bundo, and therefore may be a little biased. He says that during his rule Nassib, belonging to a Yao Machinga cluster, had relations with Mataka, sultan of Nyasaland. Nassib Bundo returned from a visit to Nyasaland with a certain amount of guns and soldiers.

The third version of the story comes from the Zigula area. The Zigula say that Nassib Bundo was found as a baby on a bridge by a Zigula man called Bundo. As the man had no children he decided to keep the baby. He treated him as a son and called him Nassib, which means "lucky". Nassib Bundo learnt about magic from his stepfather which he later used to rule his people. As a grown man, Nassib had a dispute with the Zigula as he wanted power only for himself. The Zigula would not allow this so he went north to the Juba River and ruled over the Yao who were the ethnic group of his true parents.

The old Yao is well informed for when he was young he lived in a village close to Nassib Bundo's. He has no interest in claiming any special deeds for Nassib Bundo as he belong to a different Yao cluster (Makale).

The grandson of Nassib Bundo, however, has a special interest in upholding Nassib's image as a national hero who was in contact with Nyasaland's kingdoms. He is considered an established authority on the life of his grand father, he receives a pension from the government and he is somehow an influential political figure.

The Zigula, with whose chief, Mkomwa Mwaligo, Nassib Bundo competed for power⁵, have an interest in presenting him as

5. In the accounts of the oldest living Zigula it emerges that the earliest conflicts with Nassib Bundo were (to do) with the arrival of the Whites in the Gosha. Nassib Bundo did not agree: although at the beginning Whites would have procided Locals with guns, later they would have brought problems. Nassib Bundo opted for the construction of hand made firearms which would not create an alliance with the Whites. Zigula, instead, Mkomwa Mwaligo in primis, preferred the Whites presence. This disagreement led to a separation between the two groups. This was also a reason why Nassib accepted not only Yao but

treacherous. He was not grateful to those who had saved him from death and had taught him the powerful magic he used to maintain his rule.

The three versions of the Nassib Bundo story, which also correspond to three different geographic areas, suggest that the controversy between different oral traditions amongst the Gosha arises both because of geography, and because of inter- and intra-group politics. In other words, the geographic location of the spreading centres of different oral traditions seems also correspond with internal political interests.

THE SHANBARA ALLIANCE

The Shanbara claim to have originated from five brothers coming from five different countries in East Africa (Declich, 1987). They met along the Juba River in the area later to be called Gosha (from gol = forest), but nobody seems sure when the Shanbara alliance was formed. Neither there is an agreement about the actual functions of such an alliance which seems more related with the identity of the groups rather than with actual military strategies (the latter meaning is generally assumed in colonial documents which mention the Gosha's confederation).

Two hypotheses can be put forward: first, that the Shanbara alliance was constituted during Nassib Bundo's rule in order to assemble human forces and second, that it was created during the Fas-cist Italian colonization. Actually, during that period Italians were forcibly recruiting labour for their farms, so it was convenient for them to find a name by which they could call all those who were living in the area. Evidently, the existing ethnic names spread all over the area (Declich, 1987) were too numerous for them.

A tendency to acknowledge that a Shanbara confederation exists seems to vary according to the age of informants and the distance of the informant's village from Jilib town.

On the right bank of the Juba River, close to Jilib, men between fifty and seventy years of age uphold the existence of Shanbara confederation. Older men, around ninety years old, seem to be less concerned.

also all kinds of ethnicities among his subjects in order to enlarge his group.

The Zigula, who live south of Jilib, do not confirm the existence of the Shanbara confederation. Rather, they make fun of it by saying that the Mahaway⁶, who live in Tabata, started to think of themselves in this way because they were too many and they did not know how to define themselves. According to the Zigula, a Shanbara group does exist and is settled in North Eastern Tanzania, close to the Zigula's original country⁷. It should be noted that the ethnic composition of the Shanbara confederation varies according to different informants: some include Zigula, others rule them out.

The above-mentioned evidence suggests that, on the one hand, Jilib area is the centre of diffusion of oral traditions regarding the existence of the confederation. On the other hand, although some Zigula point to Nassib Bundo as the inventor of the Shanbara alliance (i. e. before 1906), the hypothesis that the confederation was born more recently, owing to the experience of forced labour (i. e. starting around 25 years later), also seems rather credible.

That the Shanbara confederation is relatively recent may also be suggested by the fact that a clearly codified tradition does not exist.

Apart from Zigula, other ethnic members of the Shanbara are usually mentioned randomly. They are mentioned among the many groups living in the Gosha area (Nyasa, Nyika, Yao, Makale, Mrima, Massaniga, Mchenya, Nyamwezi).

Whichever hypothesis is accepted, however, it is clear that the Shanbara alliance and the simple fact of using the common name "Shanbara" provided people with a common identity which is today still alive above all among people living in villages around Jilib.

The first conclusion to be drawn from the oral traditions about Nassib Bundo and the Shanbara confederation is that progressive historical reconstructions have been made by each group in order to explain part of their past, namely why they are located by the Juba River, both to themselves and to outsiders. In other words, each ethnic group seems to have constructed its identity also by reconstructing the story of its past in relation and in opposition to the surrounding groups. Each of the three geographic areas I have

6. Mahaway is a derogatory name given by Zigula to Bantu people who only speak Somali and who no longer speak their original Bantu language.

7. They are the shamba whose oral history has been gathered by Steven Feierman (1974).

sketched, and most likely each village, maintain different interpretations of past events and about the nature of some actual facts.

THE ZIGULA ESCAPE FROM SLAVERY

Stories about Zigula origins constitute a third example of how Gosha groups constructed representation of their history and identity according to their inter- and intra- ethnic political interests. Unlike accounts of Shanbara origins, amongst the Zigula there is relative consensus on how they escaped from slavery.

They tell how they left Tanzania to escape a severe drought which was called *gumbo chidja nchingo*, namely, drought which caused such famine that the Zigula had to eat boiled drum skin. Many Zigula travelled toward the coast seeking food and job, but were exploited once they arrived. According to one version of the story, some Arab merchants drew them in a ship with an offer of dates and secretly set sail during the night. In another version, Arab traders lured the Zigula into going with them to a place where they could find job and prosperity⁸.

After their arrival in Brava's port, the Zigula realized they had been brought there to work as slaves instead of as waged labourers. In gathering my data informants were angry about being tricked into consenting.

During a period which is described as "very short", two people, Mez Migua and Wanankhucha pondered upon the way to escape. They planned themselves to make weapons in the forest. Wanankhucha started to remember and gather together some traditional songs which reminded the displaced Zigula of their land and

8. The existence of more than one version of arrival in Somalia suggest that more than one ship load of Zigula left Tanzania. Cassanelli reports to Feierman (1974: 137) that during the drought of 1936 in Tanganyika some Zigula sold themselves on the slave market in exchange for food; some of them would have been brought to Brava by ship. Cassanelli's evidence must be considered as an hypothesis, because it is uncertain whether Zigula only arrived on the Juba after the 1836. Von der Decken during his visit on the Juba River in 1865 found several groups of Zigula who had been settled for seventy years. Furthermore, Zigula elders I interviewed cannot trace the genealogies of key heroes of the escape, namely, Majendero and Wanakhucha. This suggests that the flight from slavery led by these figures may have occurred before 1836.

awakened their hope to be free and strengthened their desire to escape.

There are several versions of how the escape occurred, the following two being the most commonly cited.

In one, a great feast with wonderful dances was organized and several spells were prepared for the occasion. The Arab masters were fascinated by the dances so they gave permission to the group of dancers to go around several villages over a period of several days. Hence, quite a large number of Zigula from the villages joined the company so that by the end of the dances, among which there were *uganga*, namely strengthening rituals, the group was large and strong enough to escape toward the south. Magic prevented the Zigula from being stopped during the flight. Knotting the corners of dresses (*ma-sepe*) was said to help.

A second version tells of a woman who was not allowed to breast feed her child Muira and was compelled to work. She became so desperate that an escape was planned⁹. The Zigula asked for permission to go into the bush and collect firewood on Fridays. Instead, they prepared bows and arrows. As in the first version songs were used which touched and strengthened the Zigula's will to escape, and attracted more people to those who were already preparing weapons. Finally, a day for the escape was chosen: the sound of a trumpet would be the warning signal to let everyone know. According to some versions, slaves from other ethnic groups were also called, but, unlike the Zigula, became frightened and did not want to participate; all except for one Nyasa called: Nassib Chiamtui¹⁰.

9. The text of a ritual song recalls this fact as follows: "Kuenya maire muira, mwe mwana Muira mgambire bqana jero chila wana" (tr. "Be silent you who are weeping, child Muira tell the master: 'from today and for ever we will not be among them'").

10. In 1861 the explorer Von der Decken mentions, besides Zegua, also Mrima, Schensi, people coming from Zanzibar, Nyasa, Yao, Bisa and Makua among the inhabitants of the Hindi village on the Juba. Therefore, today's version of the Zigula flight from slavery, which does not include other ethnic groups, has taken on a specific meaning as regards the historical fact. The version which is told today could have been modified many times by the Zigula. In fact, in the period following the flight, many ethnic groups clashed over land on the Juba. Some informants mention that a Nyasa and a Yao participated in the escape, whereas others do not. One version of the flight from slavery which did not include non Zigula runaways, made one of my Nyasa informants very angry.

According to the story, the Zigula arrived in Buira only after fighting off many pursuers along the route. It is only here, that the figure of Wanankhucha comes to the fore. She was a *mganga*¹¹ woman who got a foothold as a leader of the group. According to one variation she took the leadership at the beginning of the escape, whereas according to another one this happened when the Zigula arrived in Buira. Apparently, she had to replace the chief Majendero, who was killed by the Bon people living in the area. Wanankhucha deterred part of the group from continuing the trip toward their original country. The Zigula settled by the Juba River, although they kept fighting against Somali, Bon and other groups that progressively arrived in the area. As Wanankhucha had foretold, those who sought to return to Tanganyika by land died or had to come back. Actually, they passed through a country devastated by an epidemic of smallpox.

It is noticeable that versions provided of the story vary according to the informants gender. Some old women, although they lived for all their life in the same village of Mkomwa Mwaligo¹², are not well informed about his deeds or of the Zigula hero Majendero. However, they are very well versed in the story of Wanankhucha, the *mganga* woman who played a significant role during the flight from slavery. It must be remembered that only in one of the versions of the Zigula escape from slavery Wanankhucha, together with Mze Miqua, has a relevant role from the beginning.

The gender differentiation of the historic collective memory is to be attributed to on fact: nowadays Wanankhucha is remembered in many songs which are repeated ritually during the feminine initiation ceremonies (*buinda* rituals). This is an interesting differentiation if one examines the problem of the meanings as well as facts, and the cultural truths which are conveyed by an oral tradition to the traditional historians (Spear, 1982: 17).

If different informants within the same "ethnic" group and village remember different facts then this suggests that different aspects of the story are considered significant to the various informants. Different people may perceive differently aspects of the same story of Wanankhucha has to do with a feminine audience and with the cultural construction of the feminine gender. Moreover, such cultural construction affects the persistence of oral traditions about

11. Waganga are traditional doctors and usually diviners.

12. A Zigula warrior who died at the beginning of our century.

Wanankhucha's role during the flight from slavery. In other words, in this case gender's construction has to do with selection of oral traditions.

CONCLUSIONS

As in other cases, historical facts of the Gosha's past have been selected on the basis of precise interests before being recorded in various oral and written traditions.

Precise chronologies of historical facts can be difficult to reconstruct, owing to such fluctuating versions of history, but this is the very thing that is so interesting for analysis. In other words, one can analyse how these historical discourses are constructed and the role they played, and still play, in the formation of a collective consciousness of the people living along the Juba River.

It is evident, for example, that the constitution of the Shanbara federation was used by some groups in order to create a unified public image distinct from the Italian, Somali and Zigula group identities¹³. This is true apart from any actual strategic function (in military terms) that the confederation might have played. The existence of such an alliance is sometimes questioned because of conflicts between the groups. Similarly, some inter-group conflicts can be highlighted through the different Nassib Bundo's stories. I suggest, in this case, that we consider historical reconstructions not only as representing the political will of a group but also as "manifestos" of group identity. Every local historical reconstruction, therefore, involves the will, and need, of a group to represent itself as a coherent group as required or desired in a certain period.

From this point of view, Wanankhucha's story and the fluctuation of her role in the various versions assumes a special meaning. It shows how historical oral traditions related to ethnic identity may entail messages about a cultural construction of the feminine gender. Thus, a feminine audience may consider such a message more relevant than others. In other words, a gender aspect should be

13. The invention of a confederation in order to create a group's collective consciousness and public identity is not one peculiar to the Juba's inhabitants. It has been characteristic of other people such as the Mijikenda (literally, nine groups) of Kenya (Spear, 1974), the Somali Tunni (shan Gamas, literally, five groups) (Colucci, 1921), the Segaltions ("the Nine") of the Upper Juba (Cerulli, 1957; Helander, 1989).

highlighted when considering ethnic identity and its political aspects as related to history.

Interpretations of the past are continuously recreated in the present and "messages" directed to a "gendered" audience may interact in such a re-creation, hence with the contents of peoples' identity.

The relevance of this as an analytical device of oral traditions can be exemplified by a further case. It is the emphasis some versions of the Zigula flight place on the master who prevented a mother from breast-feeding her child. This emphasis is to be related to an issue about both Italian and British colonial periods of forced labour that some old women mentioned in their life stories. According to their accounts, such things as compulsory work on the farms, during which women were prevented from breast-feeding (and whips used to force people to work), and fear of air bombardment caused the death of many newborn babies at a tender age. Through a process of "telescoping" (Miller, 1980: 17), the experiences of forced labour and slavery have been perceived in the same way¹⁴, in the collective imagination of the group. This is reinforced by the ritually repeated song mentioned above. Women are more sensitive to these memories of the past; their collective perception allows this memory to be preserved.

Historical facts may, therefore, influence the persistence of memories of past facts or the creation of interpretations of the past, as well as the chance to repeat and represent such interpretations either through rituals or other expressive means. Furthermore, in the case of Zigula the historical or mythical events surrounding their establishment as a distinct group identity seem to play a relevant role in today's cultural construction of gender. Therefore, despite distortions, they are still part of a past which is re-enacted in the present.

14. I have been told a similar story about prevention of breast feeding by a male informant in relation to forced labour.

REFERENCES

- Ardener Edwin : 1989, "The construction of History : 'Vestiges of Creation'", in *History and Ethnicity*, Chapman M., McDonald M., Tondin E. (eds.), Routledge, London.
- Bargoni Ugo : 1931, *Nel regno di Nassib Bundo. Lo Spartaco della Somalia Italiana*, Marzocco Editore, Livorno.
- Bernardi B., Poni C., Triulzi a. (eds.) : 1978, *Fonti orali, Sources orales, Oral Sources*, Franco Angeli, Milano.
- Chapman M., McDonald M., Tonkin E. (eds.) : 1989, *History and Ethnicity*, Routledge, London.
- Cerulli E. : 1957, *Somalia*, Istituto Poligrafico dello Stato, Roma.
- Colucci : 1924, *Principi di diritto consuetudinario della Somalia Italiana Meridionale*, La Voce, Firenze.
- Declich Francesca : 1987, "I Goscia della regione del Medio Giuba. Un gruppo etnico di origine bantu", in *Africa*, Istituto Italo Africano, Roma, XLII, 4, 570-599.
- Feierman Steven : 1974, *The Shambaa Kingdom*, Madison, University of Wisconsin.
- Helander B. : 1988, *The Slaughtered Camel : Coping with Fictitious Descent among the Huber of Southern Somalia*, Departement of Cultural Anthropology, University of Uppsala, PhD dissertation.
- Hill D. Jonathan : 1988, *Rethinking History and Myth. Indigenous South American Perspectives on the Past*, University of Illinois, Urbana and Chicago.
- Kirkam James : 1983, "The Muzungulos of Mombasa", in *International Journal of African Historical Studies*, 16, 1.
- Klein Martin A. : 1989, "Studying the History of Those Who Would Rather Forget : Oral History and the Experience of Slavery", in *History in Africa. A Journal of Method*, African Studies Association, vol. 16, 209-217.

- Lewis I. M. : 1969, "From Nomadism to Cultivation. The Expansion of Political solidarity in Southern Somalia", in *Man in Africa*, M. Douglas & P. M. Kaberry (eds.), Tavistock Publications, London.
- Luling Virginia : 1990, *The Past as Resource : Variations in Tradition in a South Somali Community*, Fridays Seminars, Departement of Social Anthropology, London School of Economics, London.
- Miller J. C. : 1980, *The African Past Speaks. Essays on Oral Tradition and History*, Folkestone, Dawson & Archon Book.
- Morton Roger F. : 1972, *Slaves Fugitives and Freedmen on the Kenya Coast 1873-1907*, Syracuse University, Phd Dissertation.
- Peel J. D. Y. : 1984, "Making History : the Past in the Ijesha Present", in *Man*, 19, 1.
- Southall Aidan H. : 1970, "The Illusion of Tribe", in Gutkind P. G. W., *The Passing of Tribal Man in Africa*, E. J. Brill, Leiden.
- Spear Thomas Turner : 1974, *The Kaya Complex : a History of the Mijikenda Peoples of the Kenya Coast to 1900*, Madison, The University of Wisconsin, PhD Dissertation.
- Spear Thomas Turner : 1982 : Traditions of Origin and their Interpretation : the Mijikenda of Kenya, Ohio University Center for International Studies, Africa Program, Athens, Ohio, "Papers in International Studies", Africa Series, n° 42.
- Vansina Jan : 1985, *Oral Tradition as History*, London, James Currey.

THE USE OF THE PAST : VARIATIONS IN HISTORICAL TRADITION IN A SOUTH SOMALI COMMUNITY

Virginia LULING

The subject of this paper is the varying perceptions of the past of a social group by different fractions of that group, and, some of the ways in which the idea of the past changes as part of the general changes in that society. The past is a resource on which people can draw for many different purposes.

The social group from which I draw my examples is the core population of the town of Afgooye in southern Somalia ¹.

SETTING AND HISTORY

The town of Afgooye lies about 20 miles inland from the Somali capital, Muqdisho, on the lower course of the Shabeelle river. Its position in the band of fertile 'black earth' of the river valley makes it a farming settlement, and the fact that it lies on the direct route inland from the port of Muqdisho has made it a trading centre throughout its history.

At the beginning of the colonial period, Afgooye was inhabited by two Somali clans, whose occupation of the site appears to go back to the 16th-17th centuries AD. One of these is the Geledi, which in terms of the Somali 'total genealogy' is a member of the southern 'Sab' branch of the nation (they belong the Raxanweyn (Mirifle) 'Sagal'). Their culture and dialect is quite far removed, that is to say, from those of the 'Samaale' clans of the north. Their settlement was, and is, on the right, or inland, bank of the Shabeelle river.

Their fellow citizens and allies, the Wacdaan clan occupy the other bank. Genealogically they derive from the Hawiye branch of

1. This paper is based on data collected during my initial fieldwork in the years 1966-69, and further five months in the second half of 1989 (with a brief visit in 1980).

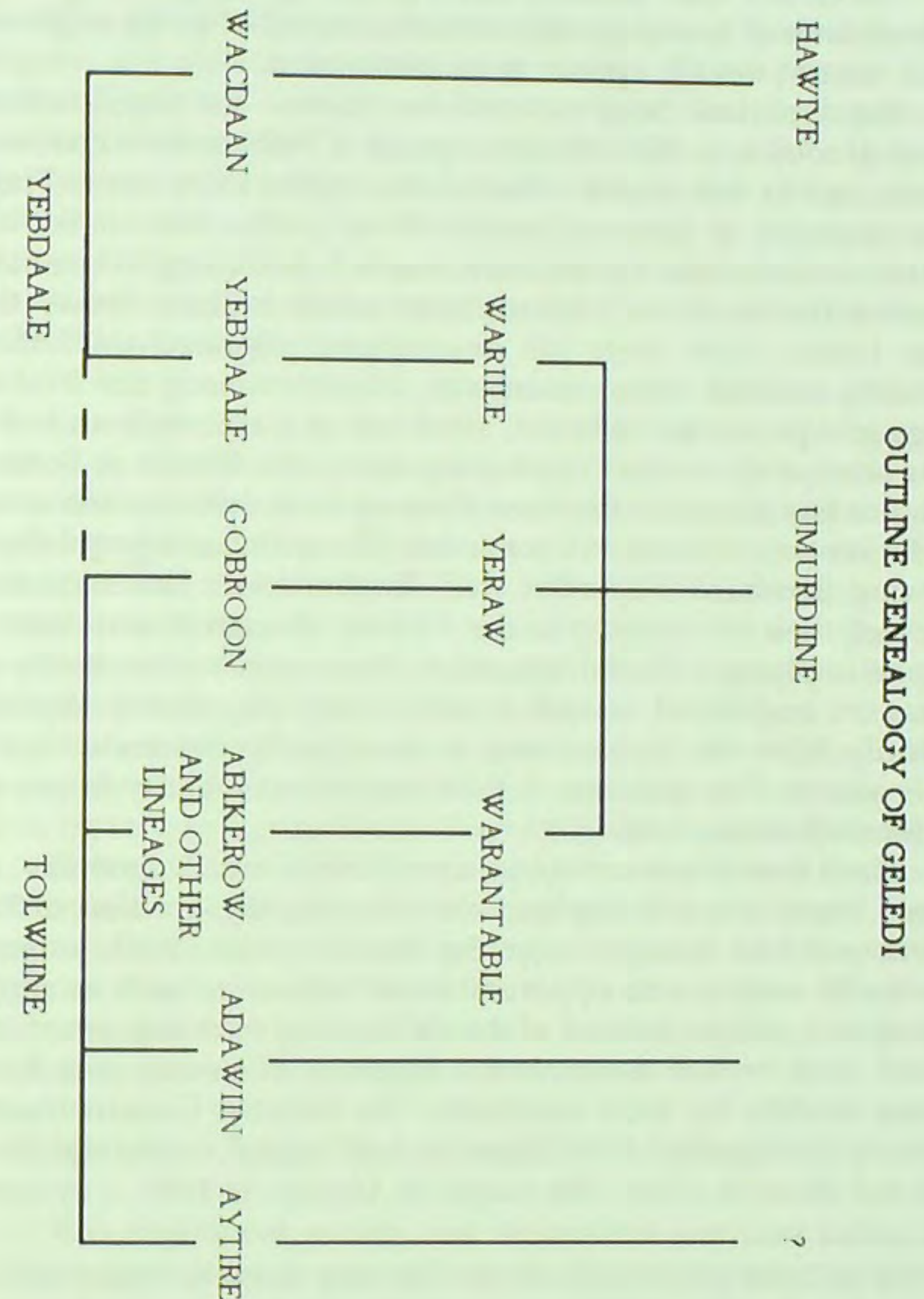
the 'Samaale'; their dialect is different from that of the Geledi, and so to some extent is their culture; they remain much more involved in the pastoral way of life. Interestingly, these two groups, though widely separated in terms of the traditional social structure, which is expressed in the genealogy, have formed a close alliance for the last two centuries. It has been a powerful alliance for the last two centuries. It has been a powerful alliance; in the 19th century the Geledi, as leading partner, became the dominant political force in southern Somalia.

The power of the Geledi was based on military force, on trade, and on agriculture. Production of grain and other crops in the Sha-beelle valley increased greatly during the 19th century through the availability of slave labour; large numbers of slaves were imported from the south, from what is now Kenya and Tanzania. The descendants of these former slaves still form an important part of the population.

With Italian colonisation, followed in 1960 by the independence of Somalia, what had been an independent small 'City State' became incorporated into a larger political entity. An apparatus of government, with its officials drawn from other clan backgrounds, was superimposed on the traditional legal structure of the Geledi/Wacdaan. Along with this process came the settlement in and around Afgooye of large numbers of people from other areas of Somalia, not in any way part of its traditional socio-political structure. Both these processes speeded up with the 'Revolution' of 1969 and the social changes that followed. During the 1970s and 80s, Afgooye grew so much, from just over 6,000 in the 1950s to more than 40,000 in the 1980s², that the Geledi and Wacdaan are now a minority there.

Nevertheless, especially on the right bank — the Geledi side — the outlines of the original settlement are still plain to see; just as the traditional socio-political institutions continue to function, in a modified form, underneath and alongside those of the modern state.

2. The figures are derived from the Italian Colonial Government Census of 1954, the Somali Government Survey of Afgooye, District of 1965, and the Somalia Government Census of 1975.



THE TRADITIONAL SOCIETY OF AFGOOYE

I will now sketch an outline of this traditional structure, since it is necessary in order to understand what follows.

The Geledi 'clan' is not in fact a unified group genealogically, but an alliance of lineage groups, some but not all of which might be termed 'castes', though I prefer to avoid the term.

The dominant category I call the Nobles — a translation of the indigenous term Bilis. The core group of Nobles claim common descent, and in fact can be called a clan in the strict sense. Their apical ancestor is Umur (Cumar) Diine³, who like all Somali ancestors is held to have come from Arabia⁴. According to tradition he settled first in Harar (Adari), from where he travelled to the Upper Jubba; from there his descendents migrated until they eventually reached their present site. Notable among the 'Noble' lineage groups are the Gobroon, since one of their members is the titular head of the entire Geledi community, the Sheikh or Sultan. The office has passed in the same dynasty from father to son since the 18th century AD, and still continues. The second category I shall, following Bernhardt Helander, call 'Commoners'. This indicates quite well their relationship to the 'Nobles', though it must not be taken as implying a feudal structure; there were no landlords or tenants in traditional Geledi society. They are clearly distinct ethnically from the Nobles, and at least partly descended from former slaves. The question of their origin and identity is one to which I shall return below.

There is no intermarriage between Nobles and Commoners; as far as I know this still applies. Nevertheless, the position of the Commoners has changed over the last 20 years. With a more commercial society, and opportunities in businesses such as shop-keeping and garages, instead of the old farming economy, economic barriers have broken down, and a minority of Commoners have become wealthy by local standards. The socialist Government's emphasis on equality of all Somalis had helped to change their ideas and those of others. The mayor of Afgooye in 1989 — the only

3. I give Geledi proper names in the form they take in the 'Maay' dialect spoken by that community, with the standard Somali form for comparison.

4. He is said to have married Aasha, daughter of Aleemo (Caleemo), son of Maxamed (Maad) 'Raxanweyn' son of Digil, descendent of the ancestor Sab.

one of the official local hierarchy to come from the town itself — belonged to this category. This is symptomatic of the government policy of advancing members of low-status groups, which can be seen either as an ideologically sound policy of positive discrimination, or as a way of buying support.

One group of people, while strictly speaking part of the Bilis category, are distinct from the other Nobles. These are the Gibil-Caad or 'Lightskin' lineages — descendents of Arab immigrants to Somalia between the 13th and 16th centuries AD⁵. They are regarded as men of religion, and as such they hold a special place in traditional society. They are mainly represented in Afgooye by the Adawiin lineage group, of which I shall have more to say below. The other Nobles are, if the distinction needs to be made, referred to as *Gibil Madhow*, 'Darkskin'.

Cutting across these categories is the division into two moieties: *Tolwiine* and *Yebdaale*. For the Darkskin Nobles, the division is expressed in their genealogy, the two groups claiming descent from two brothers, Warantable and Wariile, great-grandsons of Umur Diine. Lightskin and Commoner groups belong to their respective moieties by alliance with these descent groups and by residence, for the division is for practical purposes a geographical one. The main settlement of the Tolwiine lineages is Eelqode (Ceelqode) village; that of the Yebdaale is Balguri; the two villages are near each other and in effect districts of Geledi town. The moiety distinction has no political significance, but has a ritual one in that the two groups hold their main ceremonies separately⁶.

This collection of lineage groups forms the 'Geledi Community'. They are united in terms of customary law (traditionally paying *diya* in common), and in all giving allegiance to one politico-religious head, the Sheikh/Sultan. To them are allied the Wacdaan, who are also divided into a Noble and Commoner stratum, but do not include any Lightskin component.

TRADITIONAL OUTLOOK AND MODERN INFLUENCES

This traditional society and its outlook survives today, but under pressure from modern influences. Prominent among these is

5. Cassanelli 1982, p. 161 ff.

6. The Tolwiine-Yebdaale division is the basis for the line-up in the famous Afgooye 'stick fight', with the Wacdaan forming part of the Yebdaale side.

nationalism and the Somali state. All are officially encouraged to regard themselves as members of the Somali nation and that alone. Overt adherence to clan and lineage, or even the mention of them, is stigmatised as 'tribalism' and may be considered subversive. This is in spite — of perhaps rather because — of the notorious fact that clan ties are the main factor in the modern political scene — a scene where the once powerful Geledi and the southern clans generally have become very minor actors.

CONTEXTS OF THE PAST

Before giving some examples of the traditions of the Geledi past, I will distinguish three ways of telling about the past, or rather contexts within which the past is recounted.

Geledi-Afgooye society, like Somali traditional society generally, has no professional chroniclers or remembrancers with the specific task of preserving traditions of the past, and no occasion set aside for reciting such traditions. Nevertheless, these traditions are preserved and recounted informally, generally within the lineage group. My first context is therefore simply 'oral tradition' in its most basic of certain individuals who are acknowledged to be particularly expert — 'If you want to know about the old times, you should ask so-and-so'.

The second context is the praise-singing or chanting which is customary on ceremonial occasions. This takes the form of improvised recitations known as *gabay*⁷ or chanted couplets called *shirib*. Though anyone may compose *gabay* or *shirib*, they are recited particularly by professionals known as *laashin*. These men are always from the Commoner category, and chant the praises of their Noble patrons, as well as commenting on the affairs of the whole community.

They do not *tell the story* of the past, however, for *gabay* and *shirib* are not narrative forms. (Narrative verse is rare in Somali tradition). Rather, allusions to historical and legendary events are used, mixed with contemporary references, to praise an individual or a group, or to comment on current events. A good *laashin* therefore must have his mind well stocked with lore about the past. But he uses it as a store of allusions, a fact which may well encourage vagueness about chronology. These men are not historians, and if they

7. Quite distinct from the *gabay* of northern Somalia.

give a prose explanation of the traditions they draw on, this is only a commentary on their art.

Both the informal recounting of tradition in the family and lineage context, and its use as allusion and example by the *laashin*, belong to traditional culture. The third context within which the past is recounted belongs to the modern world. As part of the general drive to record Somali history and culture, which has become especially marked since the introduction of the national script in 1972, several individuals have recently written histories of Geledi-Afgooye. With one possible exception⁸ these have taken the form of theses by students of the National University and the Teachers Training College. To my knowledge there are five of these theses, three of which I have consulted. They are written in Somali, in one case with an Italian version also. (One of the two that I have not consulted is in Arabic). They draw both on oral traditions, and already published sources, such as the work of the Italian Barile dating from the 1930s, and Cassanelli's 'The Shaping of Somali Society'. One has my own thesis in its bibliography. They are therefore not to be taken as primary evidence of oral tradition — a certain incestuousness has set in. Also, these works draw heavily on one another. Altogether, their textual history is complicated.

DIVERGENT TRADITIONS

The Geledi/Wacdaan community was a unity in diversity, an alliance of sub-groups who in spite of tensions kept the peace, often by not raising awkward questions. In their collective myth, they could agree on the broad outlines, and agreed to differ about other elements. I now examine, through three examples out of Geledi/Wacdaan tradition, how its varying versions reflects the position of the tellers, in terms both of the traditional socio-political structure, and of present day influences. Finally I give an example of conflict between an individual and the state over the recounting of the past.

8. The exception is a book of which I was told by Geledi friends. However, when I spoke to the alleged author, he denied ever having written it. My friends, when I reported this, said that clearly he was suppressing it for fear of getting into trouble through accusations of 'tribalism'. I am still not sure what the truth of the case is; but in any case, their assumption that he was hiding what he had written, and the reason, is instructive.

1. THE LEGITIMACY OF THE GOBROON DYNASTY: 'THE STORY OF THE LUCK-BRINGING BOY'

My first example is a legendary episode relating to the early history of Geledi. It illustrates the different points of view of the 'Lightskin' versus 'Darkskin' (Gibil Madhow) Nobles, and ambiguous position of the Gobroon ruling lineage. The situation of the Gobroon in the Geledi moiety system is slightly odd, for whereas the other lineages trace their descent from two sons of Umur Diine's grandson Subuge, the Tolwiine from Warantable, and the Yebdaale from Wariile, the Gobroon derive themselves from a third son, Yeraw. They do not therefore belong to either moiety by descent, but only by incorporation — the implications of this will be explored below.

The first version of the story is a summary of the account given me by *laashin* Abukar Usmaan in 1967.

The dynasty of the Gobroon Sheikhs were set in their place by the Abikerow lineage, who as the wealthiest and most powerful have the duty to choose and maintain the *culumo*, the men of religion⁹. This is how it came about:

The Gobroon at first belonged to the Yebdaale moiety, and settled in their village of Balguri. At that time the Tolwiine settlement at Eelqode never saw the sun, for it was hidden by a thick mist, though the sun shone normally over Balguri. Members of the Adawiin, — the Lightskin lineage who are also *culumo*, men of religion — performed a divination and from it perceived that the good fortune for the Tolwiine village could only be brought by Aalin (Caalin) Warre, son of Warre Axmed, head of the Gobroon, who was then a young boy.

Now the boys of Eelqode challenged those of Balguri to a game of *ool-ool*, a kind of prisoners base, on the empty ground on the river bank between the two settlements. The young Aalin joined in with the rest — he was thus outside his home village and unprotected. Abukar Umar, head of the Abikerow lineage, ordered two of his slaves to wait by the Eelqode goal, grab hold of Aalin, and bring him to Eelqode village. This they did, and after the making of a peace-offering, *sameen*, to the other side, the arrangement was accepted. The young Aalin took up residence in Eelqode and was

9. In Geledi, the word *culumo* (*culuma*) is used somewhat loosely to cover all men of religion. The general Somali term *wadaad* is less often used in this area.

made their Sheikh. With that, the sun rose over the Tolwiine settlement.

This story both validates the claim of the Gobroon dynasty to its religious status, and explains its position in the Tolwiine moiety. It was the descendants of Aalin who were to lead the Geledi of both moieties together to greatness.

It also exalts the importance of the Abikerow as the king-making lineage; to this day it is their task to appoint each new Sultan. Their power derives largely from their being the patrons of, and supported by, the large group of commoner lineages known as Aytire — to which the informant belonged. The Abikerow also have a special relationship with the Lightskin Adawiin lineage, whose magico-religious powers are affirmed here, since it was they who made the crucial divination about the importance of the boy Aalin.

But now consider a story told by a member of that same Adawiin lineage in 1989.

The Adawiin first settled in Balguri, the village of the Yebdaale moiety, along with the (Darkskin) Noble Handab lineage; together they were the first to cut the trees and make settlement. Meanwhile the Abikerow had settled at Eelqode.

However, the Abikerow were under a mysterious curse; each Saturday, several of their young men died. They feared that this curse had been put on them by another lineage, who wanted them to become reduced and powerless¹⁰. A sheikh belonging to the Abikerow, in search of guidance, went into a cemetery at night to read the Koran. He heard a voice that said, 'Take a young man from Balguri and make him a great Sheikh. Your protection depends on this'. The Abikerow met and selected the boy they needed (my informant did not explain how, but I assume also by some form of divination), their choice fell on Xuseyn the youngest of the five sons of Adawiin. They went to the father and asked him for his son; when he asked their purpose they replied that they wanted to make him a great Sheikh. Adawiin however said that they must get the consent of the boy's brothers. They refused permission saying, 'our brother is not a slave'. On this the Abikerow decided to take the boy by force.

When the boys of the two settlements were playing a game called 'goono', the Adawiin sent ten strong slaves to ambush the young Xuseyn and bring him back to Eelqode. The Balguri representatives and their slaves came to rescue the boy and there

10. My informant said that he knew which lineage was the aggressor, but would not give its name for fear of arousing resentment.

was fighting. Finally, after a meeting between the Balguri elders and those of the Abikerow, a gift of 40 cows was made to the boy's father Adawiin as compensation, and Xusseyn remained in Eelqode. His descendents — my informant among them — remain living there, in a special relationship with the Abikerow as 'their' sheikhs, while the other branches of the lineage live in Balguri.

Here, the story of the boy who in order to bring good fortune, is kidnapped in the course of a game and brought from Balguri to Eelqode, has quite a different significance; it explains why the Adawiin live partly in one settlement and partly in the other, and validates the intimate alliance between the Adawiin lineage of religious experts and their patrons, the powerful warrior lineage of the Abikerow.

What then of the Gobroon, who do not appear at all in this version? According to my Adawiin informants, they only arrived later, and are not descendants of the Geledi at all, but come from the Gaal Jacel — a pastoral clan who have virtually no ties with Geledi. This assertion that the Gobroon are actually outsiders fits their rather anomalous position in the clan genealogy, in between the two moieties. But from the point of view of the Gobroon dynastic myth it is highly subversive, denying their claim to be the true, indeed the leading, descendents of the ancestor Umur Diine.

While in this second version, the curse that had to be removed applied only to the Abikerow, in the first the deprivation of the sun affected the whole Tolwiine settlement, and the story implies the destiny of the Gobroon lineage to lead the whole Geledi community.

Both versions, however, emphasize the secular power of the Abikerow lineage, over against the two groups, the Adawiin and Gobroon, whose power resides in their religious *baraka*. Underlying this is the dichotomy in Somali thought between sacred and secular power, men of religion and warriors¹¹. But whereas the Adawiin have kept to the status of religious experts, the Gobroon went on to double it with secular power.

None of the three university theses mention this episode in either of its versions. Stories like this one, with its emphasis on divination and the miraculous, are absent from these modernising texts.

11. See Lewis 1965.

2. GELEDI VERSUS WACDAAN: 'THE OVERTHROW OF THE TYRANT'

My next example illustrates the relationship between the Geledi and Wacdaan clans. It comes from a rather later stage of Geledi traditional history.

All informants agree that at the time of their settlement at Afgooye, the Geledi, like all the surrounding clans, were under the domination of a somewhat mysterious group of people known as the Silcis, whose settlement was near the site of the present Afgooye town. They are connected in some way with the Ajuran, who controlled a large part of southern Somalia up to the 17th century AD. Legend enlarges on the tyrannical rule of the Silcis, who reportedly levied heavy taxes on the people, and chose Sultan used to claim the virginity of brides before they were delivered to claim the virginity of brides before they were delivered to their husbands.

The story of how the Silcis and their Sultan were overthrown is one of the most frequently repeated in Geledi/Wacdaan traditions; it is a crucial component of the shared myth that validates their alliance¹². The main story line remains constant in all tellings; it is full of dramatic detail. The sultan's daughter emerges as a leading figure, a capricious female tyrant, collecting the taxes of grain backed by her two slaves — heavy characters, one supposes — either going round the town with a donkey or a camel to load the grain, or seated by the river bank on a silver stool, to exact it from anyone trying to water their animals. Seated there, she is said to have ordered the people to bring her *bun*, the local delicacy of fried coffee beans, and if it was not hot enough the slaves would whip them.

I give here two accounts of the climactic episode. The first is from one of the University theses; it summarises the Geledi/Gobroon tradition:

'Ibrahim Adeer was the first Sultan of the Geledi. He was the first to oppose the tyranny and evil customs of the Ajuran (here the Silcis are identified with the Ajuran); before his time the Ajuran demanded tribute from both the Geledi and other peoples.

The Sultan of the Ajuran ordered that every morning each family should give his daughter a measure containing maize and fried coffee beans; if they failed to do so the family could not draw

12. The tradition is also told by Barile (1935) pp. 109-110.

water or cross the river. The girl and her slaves sat on the east bank of the river to receive the tribute.

The Geledi, unable to bear this last tax, resolved not to pay it. What is more, they decided that instead of bringing the tribute they would whip the princess, so that she would flee to her father and tell him what had happened; the Geledi intended that this should lead to confrontation. The man who was chosen to whip the princess was called Moordiinle Xusseyn. As they had expected, the refusal to pay the tax led to tumult and fighting. After the man who had been chosen whipped her and drove her right up to her house, which was near the river, the Princess, weeping, chanted this verse:

'Aabow, aabow, amiirnimo waa ka suushay'
'Amiir waa Moordiinle Xusseyn'.

'O Father, O Father, your rule has fallen from you:
'The ruler now is Moordiinle Xusseyn'.

The Sultan Cumar Abroone, when he saw his daughter weeping, was enraged and called to arms his men, who attacked the village of Eelqode; but in this battle he was defeated, and he composed this verse, cursing them:

'Afkay gooye — afkooda Allah ha gooye!
'My mouth is cut; may Allah cut their mouth!'

i. e. they have taken my power, may Allah destroy them! The name of the district, *Af-gooye* 'cut mouth' comes from this verse¹³.

The other account is a text given me by an elderly Wacdaan man in 1967:

'The daughter of Sultan Cumar Abroone was called Fay Cumar Abroone. They brought this girl hot 'bun' ...if they did not bring the *Kurbun* dish hot, the slaves who sat beside her beat them; they whipped the Geledi... Then the Gobroon came; the Gobroon's guard were the Wacdaan... Wacdaan made war; he attacked their town; he took away her stool from the girl and threw it in the river; he took away the whips from the slaves, and they all came back again (i.e. The Silcis and their allies) and once more they fought. The father who ruled the Silcis said: 'They have cut my mouth' — he named (the town) *Af-gooye*'.

13. Faaduma Caalin Muuse 1987, p. 4; my translation.

So in this version, the Wacdaan, who in the other account did not appear at all, become the chief actors, and the liberators of the Geledi from the common tyrant. This fits in with the view of the Wacdaan, who see themselves as the dominant partners in the military alliance. They tend in fact to consider the Geledi an unwarlike and somewhat effete lot, who, for all their magical arts, would have got nowhere without the support of their more virile allies.

What is agreed by both groups, is that during the wars which immediately followed — for the Silcis attempted a comeback, supported by other related clans — the Geledi-Wacdaan alliance was made and cemented.

3. NOBLES VERSUS COMMONERS, AND STATES HISTORY VERSUS LOCAL TRADITION: THE ORIGIN OF THE COMMONER LINEAGES

My final example is not a story, but concerns the origin of the people that I have called 'Commoners', or rather, of one particular group of lineages falling within that category. Diverse views reflect the interest of the Commoners themselves and the Nobles. An episode which arose out of the controversy demonstrates the attitude of the modern state to history.

There is in fact an obscurity about the origins of these people. As I mentioned above, there was a large imported slave population in southern Somalia in the 19th century, and traditions (such as the story of the Sultan's daughter given above) suggest that slavery was a part of society from a much earlier date. There is no doubt that the Commoner population derives at least in part from freed slaves. And yet local terminology distinguishes between slaves, *addoon*, and free commoners — *xabash*. Are the latter simply descendents of slaves who were freed at an early period, and so established themselves over the generations as separate lineages? This idea, first suggested by Cerulli¹⁴, has been taken up by a number of writers. It has been disputed, however, and there is still no conclusive evidence on the subject¹⁵. All my own efforts to get enlightenment from the people concerned themselves have so far been fruitless.

14. 1957, p. 54 ff.

15. Turton (1975) for instance disputes whether Bantu speakers ever migrated into central Somalia. Nuuh Mohamed Ali (1985 pp. 99-100),

I did however question one group of people directly, asking them to tell me the 'real' origin of their lineage. These were members of the Maalin Umur (Macalin Cumar) lineage of the Aytire group (see above). The Aytire have a well established and respectable position in the community, and as I have mentioned, stand in a relationship of clients-patron to the powerful Abikerow Noble lineage.

The answer these informants gave me was that they had arrived along with the Noble lineages from 'Gedo and Gesaso' — the places on the Upper Jubba from which the Geledi immigration is traced. They are claiming, that is to say, the same strating point as the Nobles, if not actually the same ancestor. The name 'Aytire' they explained as being derived from *ciiltire* — 'wiper out of rancour' i. e. 'peacemaker'.

On the other hand, the version of the Aytire origin accepted among the Nobles was given by the writer of the third thesis.

The Aytire were the second section of the Tolwiine. They were people who had once been slaves, but were later set free. They were given land which is known as Aytire land to this day... the meaning of 'Aytire' is 'Caay-tire' — 'wip out shame' i. e. those whose shame (of slavery) had been wiped out' 16.

The thesis was presented in June 1988. In the following month the writer was arrested on a charge of 'tribalism'. According to her own account, it was this passage which had led to her arrest. Academic documents of this kind do not normally come before the eyes of the security services, but it appears that information was laid against her, and informants of mine believed that an Aytire pressure group in Afgooye was responsible.

The content of the accusation was however quite different from the motives behind it. The authorities were not interested in the Aytire or their origins. She was accused of 'tribalism', a charge supported by the number of clan and lineage names that appear in her work. What made her situation worse, from the Government point of view, was that her supervisor at the University came from the North — i. e. he was a member of the northern Isaaq clan fami-

among others, accepts that they did. A few Bantu-derived words support the theory.

16. Sahra Maxamed Cali 1988 p. 35 ; my translation.

ly, and this was just after the smouldering Isaaq revolt had broken into open civil war.

She was arrested by the military police, and spent a total of 40 days in jail, 20 of them in the notorious political prison, *Goodka* 'the hole'. The people who interrogated her about what she meant by her book were, she commented, 'not educated' and could not comprehend the idea of objective research. One of her interrogators, when she told him that the books she had cited in her writing were in the National Library, went to see for himself, and was amazed to discover that it was indeed so.

In the event, after being brought to court twice, she was set free.

As this last example shows, the recounting of the past in Somalia today is not simply an antiquarian exercise, but draws one into the ever more violent scene of contemporary politics. Three uses of the past are here interacting, but not influencing one another, since there is no mutual comprehension between them.

The writer of the thesis is concerned with establishing the identity of her people, the Geledi, in contemporary terms by showing their role in the history of the area. She is also influenced by an ideal of scholarly objectivity which is hard to sustain in the present political climate.

The Aytire are concerned to assert their equality with their fellow citizens, but can only do so by denying any separate origin. Their position entails some denying of facts, since many of them undoubtedly *are* of slave descent. They have not reached the point of being able to accept such an origin and assert their pride in spite of it. This is the dilemma of the Commoners in Somalia today, in so far as they are emerging from their acceptance of their traditional status. This particular group, in defense of their position, were prepared to make use of the state apparatus, making a charge of 'tribalism' which was not their real concern, but which they knew would lead to an arrest.

The forces of the state meanwhile are attempting to impose a unified Somali identity which is under increasing threat ; hence all references to the particularisms of the past are suspect.

CONCLUSION

In the traditional society of Afgooye, different versions of the common past could apparently exist side by side, without people

questioning the contradictory views of their neighbours, even though they interacted with them constantly. This reflects a polity in which diverse groups were held together by their common interests, without any need to impose a monolithic unity. It contrasts with the recent situation in the modern state, in which a centralised power maintaining itself by force is compelled to propagate a vision of a unified past, and suppress as subversive any divergent views.

BIBLIOGRAPHY

- Ali Mohamed Nuuh, 1985 : *History in the Horn of Africa 1,000 BC -1,500 AD ; Aspects of Social and Economic change between the Rift Valley and the Indian Ocean*. Ph. D. Thesis, University of California. L.A. University Microfilms.
- Barile P., 1935 : *Colonizzazione Fascista nella Somalia Meridionale*. Rome.
- Cassanelli L. V. 1982 : *The Shaping of Somali Society ; Reconstruction the History of a Pastoral People, 1600-1900*. Philadelphia.
- Cerulli E., 1957 : *Somalia ; Scritti Vari, Vol I*. Rome.
- Colucci, M. 1924 : *Principi di Diritto Consuetudinario della Somalia Italiana Meridionale*. Florence.
- Faaduma Caalin Muuse, 1987 : *Taariikhda Suldaanada Geledi*. B.A. Thesis, Somali National University, Departement of Languages.
- Guillain Capitain C., 1856 : *Documents sur l'Histoire, la Géographie et le Commerce de l'Afrique Orientale, Vols I, Ila. Iib*. Paris.
- Helander B., 1988 : *The Slaughtered Camel ; Coping with Fictitious Descent among the Hubeer of Southern Somalia*. (Photocopied typescript) Uppsala.
- Lewis I. M., 1957 : 'La Comunita ("Giamia") di Bardera Sulle Rive del Giuba' in *Somalia d'Oggi* Gen-Feb 1957, pp. 36-37.
- Lewis I. M., 1965 : 'Sheikhs and Warriors in Somaliland' in M. Fortes and G. Dieterlen (Eds), *African Systems of Thought* London.
- Sahra Maxamed Cali, 1988 : *Taariikhda Boqortoyada Geledi*, B. A. Thesis, Somali National University, College of Education, Lafoole.
- Turton E. R., 1975 : Bantu, Galla and Somali Migrations in the Horn of Africa : A Reassessment of the Jubba/Tana Area, *Journal of African History*, XVI, 4.

MODÈLE DE REPRÉSENTATIONS

OU REPRÉSENTATIONS DE MODÈLES ?

PROBLÈMES ET ENJEUX DES ÉTUDES DE PARENTÉ SOMALIE

Marcel DJAMA

Dans cette communication on se propose de présenter un parcours de recherche qui a pour finalité la construction d'un modèle d'analyse de l'impact sur l'organisation sociale de communautés du nord-ouest de la Somalie, des changements techno-économiques survenus dans cette région au début de ce siècle. Au cours de la décennie 1920/30, des communautés villageoises se sont constituées dans une zone qui s'étend du nord des provinces de Awdal et Woqooyi Galbeed en République de Somalie, à la plaine de Jigjiga, en Ethiopie. Les rares travaux qui ont abordé l'étude des populations de ces régions, font référence au processus de sédentarisation, mais avancent des hypothèses divergentes quant aux facteurs à son origine. Lewis (1961 : 90), propose une hypothèse diffusionniste qui fait une large place au rôle des communautés religieuses somaliennes et au transfert des technologies agricoles qu'ils opèrent à partir de leur voisin Oromo. Un autre auteur, Samatar (1985 : 22), réfute cette hypothèse et fait intervenir trois autres facteurs combinant les effets de sécheresses particulièrement dures, l'apparition de marchés locaux suite au développement du commerce de bétail et l'impact des razzias conduites par les troupes abyssines qui ont pu rendre inaccessibles aux pasteurs leurs pâturages traditionnels.

En relation avec ce processus, nous avons fait l'hypothèse que ces transformations d'ordre techno-économique n'étaient pas sans influence sur la sphère de l'organisation sociale ; qu'elles supposaient un réaménagement des rapports sociaux lignagers — tels qu'ils sont définis dans le cadre d'une étude des pasteurs du nord de la Somalie — en une formule dans laquelle dominent les liens communautaires produits dans le contexte de la sédentarisation.

C'est l'histoire des limites empiriques de ce postulat et les problèmes relatifs à la réévaluation des études de la parenté "Nord Somalie" que nous exposerons ici.

Saisir les événements du changement social présuppose la construction d'un modèle qui constitue le temps 0 de l'analyse et dont on observe les évolutions à travers les effets des facteurs de transformation jusqu'au temps n. de l'enquête. En apparence triviale, une telle affirmation pose néanmoins le problème de la cumulativité des données de sciences sociales : le modèle initial qui constitue notre point de départ est une interprétation, un produit de l'interaction entre une construction particulière du réel social — dans le cadre d'une problématique pour partie préconçue — et un modèle local de ce même réel social. Dans le cadre de notre recherche sur les effets sociaux de la sédentarisation, nous avons décidé de prendre comme modèle initial le système d'organisation sociale des pasteurs nomades du nord de la Somalie décrit par I. M. Lewis dans sa célèbre monographie. Toutefois, le modèle de l'auteur s'inscrit dans un cadre conceptuel que l'on a défini comme la "théorie du lignage" (cf. Kuper, 1982), dont la capacité à rendre compte des pratiques sociales a été remise en cause. Supposée identifier des groupes sociaux dans l'analyse de la structure sociale, la théorie du lignage est critiquée parce qu'elle ne définit pas les groupes "pertinents" (cf. Peters : 1967, Verdon : 1980), ou — ce qui découle de la première assertion — parce qu'elle reproduit des représentations locales, des normes qui sont l'image que les sociétés se font d'elles-mêmes (cf. Scheffeler : 1966, Salzman : 1978, Holy : 1979, entre autres).

Ainsi, dans un premier temps il nous a paru utile de reconstituer dans le contexte somali, les parts respectives du modèle émiq et de la construction anthropologique de l'organisation sociale.

DE LA SEGMENTARITÉ COMME MODÈLE...

Pour les Somalis, la parenté généalogique est le fondement premier des modes de relations sociales que les individus sont amenés à entretenir. Elle permet de définir une première distinction des individus en deux classes : les proches — *xigto* — et les lointains — *shiisheeye*. Cette distinction a des correspondances pratiques, dans les actes du quotidien, dans les formes de traitement d'autrui. Un individu désire se marier, il ne possède pas suffisamment de bétail ou d'argent pour fournir une prestation matrimoniale *yarad* à la famille de sa fiancée ; il fait appel à ses proches parents *xigto* pour

réunir la *yarad*. Dans la sphère pastorale, les prêts d'animaux de bât notamment ou les dons d'animaux afin de reconstituer un troupeau décimé s'opèrent entre *xigto*. Il ne viendrait pas à l'idée à un pasteur somali de s'en remettre à une personne qui, dans un contexte déterminé, est perçue comme lointaine. Inversement, dans ce même contexte, cette personne ne verrait aucune raison de confier son bétail à notre pasteur. La distinction entre *xigto* et *shiisheeye* n'est donc pas une pure vue de l'esprit ; c'est une catégorisation qui fonde une pratique. La question est de savoir qui est *xigto* et qui est *shiisheeye*, ou plutôt quand et comment l'on passe d'une catégorie à l'autre car il semble que ce soit le contexte qui détermine — en fonction de la trame généalogique — la distance et la proximité relationnelle.

L'anthropologue définit le système de parenté généalogique somali comme un système de filiation patrilinéaire. En somali, le groupement de parenté ainsi défini est communément appelé *tol* (littéralement : coudre), ou encore *qolo* ou même souvent désigné par le terme arabe *qabiil*. Son principe est celui d'un arbre généalogique qui, à chaque niveau de segmentation, distingue des groupes de parents qu'il rassemblerait préalablement, tout en ne préservant que la lignée masculine. Toutefois le pôle matrilinéaire n'est pas systématiquement occulté, puisqu'il apparaît ponctuellement dans le schéma généalogique en distinguant des groupes d'ancêtres issus de même père mais de mères différentes. Ces regroupements utérins — produits de la polygynie — sont désignés par les termes *habar* (i.e. mère) ou *bah* (i.e. l'ensemble des enfants issus de la même mère).

L'ensemble des individus appartenant à un même *tol* se considèrent comme des proches — *xigto* — par rapport aux autres. Au sein du *tol*, la proximité se mesure selon le même critère du degré de parenté généalogique, de sorte qu'en extrapolant à peine chaque niveau de segmentation distingue des *xigto* et des *shiisheeye* par rapport au *xigto*. On aura compris que ces notions sont relatives et se définissent dans un contexte.

Dans la définition des proches et des lointains, la catégorie des parents matrilatéraux — les affins dans le vocabulaire anglo-saxons — se voient attribuer une place particulière. Les Somalis se plaisent à opposer les deux formes de parenté que constituent la patrilinéarité *tol* et l'affinité *xidiid*. D'une certaine manière, les oncles maternels immédiats (*abti*) entrent dans la sphère de proximité d'un individu, mais pas dans celle des membres de son propre groupe de parenté. Il arrive toutefois que des relations se nouent sur une période relativement longue entre groupes de parenté, à travers

le mariage. Dans un village du nord-ouest où nous avons enquêté, une telle relation s'est développée entre le segment "reer Dudub" du clan des Gadabuursi et le segment "reer Geedi" du clan des Ciisa. On dit des deux groupes qu'ils sont *gayaan* : partenaires matrimoniaux. Ici un grand nombre d'individus appartenant à un même groupe de parenté patrilinéaire ont également en commun une parenté matrila-térale. Mais comme il n'existe pas de prescriptions matrimoniales rendant obligatoire le choix du conjoint dans un groupe particulier, il demeure que la distinction *xigto/shiisheeye* est à relativiser non seulement en fonction d'une logique des groupes, mais aussi du point de vue des individus.

La parenté généalogique permet de définir des modalités de traitement et de relations à autrui ; ces modalités à leur tour induisent des pratiques normées (au sens où, produit d'une règle normative, elles comportent une régularité que l'analyse permet de saisir et de systématiser). Mais dans certains cas, elle peut aussi constituer pour les acteurs sociaux une "grille" d'interprétation du monde.

Citons un exemple : dans le contexte de guerre civile qui prévaut actuellement en Somalie, plusieurs partis politiques d'opposition se sont constitués à l'étranger, tous sur des bases d'affiliation clanique. Durant notre séjour sur le terrain, le programme en langue somalie de la BBC a relaté un conflit qui est apparu au sein de la direction d'un mouvement qui représentait le clan dominant dans notre zone d'enquête. Sur le terrain en Somalie, les échos perçus de ce conflit étaient décodés en terme de conflit de lignage ; entre les deux lignages des deux principaux protagonistes. De retour de Somalie, nous apprîmes que le conflit opposait en réalité deux individus du même lignage et qu'il se cristallisait principalement autour de la définition des stratégies du mouvement. Il n'empêche que pour bon nombre d'individus la grille d'interprétation lignagère prévalait a priori... Le modèle segmentaire, tout en induisant un ensemble de pratiques normées est aussi *un modèle émique d'interprétation du monde*.

...AU MODÈLE DE LA SEGMENTARITÉ

A l'inverse du modèle local de la parenté, le modèle de l'anthropologue — en l'occurrence I. M. Lewis — est analytique, c'est-à-dire qu'il est construit à partir des instruments et des catégories que sa discipline met en œuvre pour penser le réel des autres. De fait, son

interprétation s'inscrit dans un courant théorique historiquement déterminé, et ce sont les fondements théoriques de sa pratique de recherche qu'il convient de restituer dans le cadre d'une critique du modèle segmentaire.

Les deux principales monographies qui servent de référence à Lewis (il s'agit de Evans Pritchard ; 1940 et Fortes ; 1945) dans son analyse du système politique somali, ont développé un cadre d'analyse dans lequel l'étude des mécanismes du politique se construit à partir d'une formulation de la structure sociale comme lieu d'interaction de groupes sociaux "pertinents" ¹. Meyer Fortes (1953) a présenté dans un texte emblématique le bilan de ces recherches conduites dans des sociétés africaines distinctes, dont la démarche analytique aurait permis de dégager une structure commune aux groupes de filiation unilinéaire. Le postulat de départ repose sur une idée selon laquelle les groupes de parenté sont le lieu de constitution des mécanismes politiques dans ces sociétés (*op. cit.* : 30). La parenté généalogique isole des segments généalogiques au sein desquels se constitueront des groupes institués (*corporate groups*). Des règles "jurales" (*jural*) viennent renforcer le dispositif.

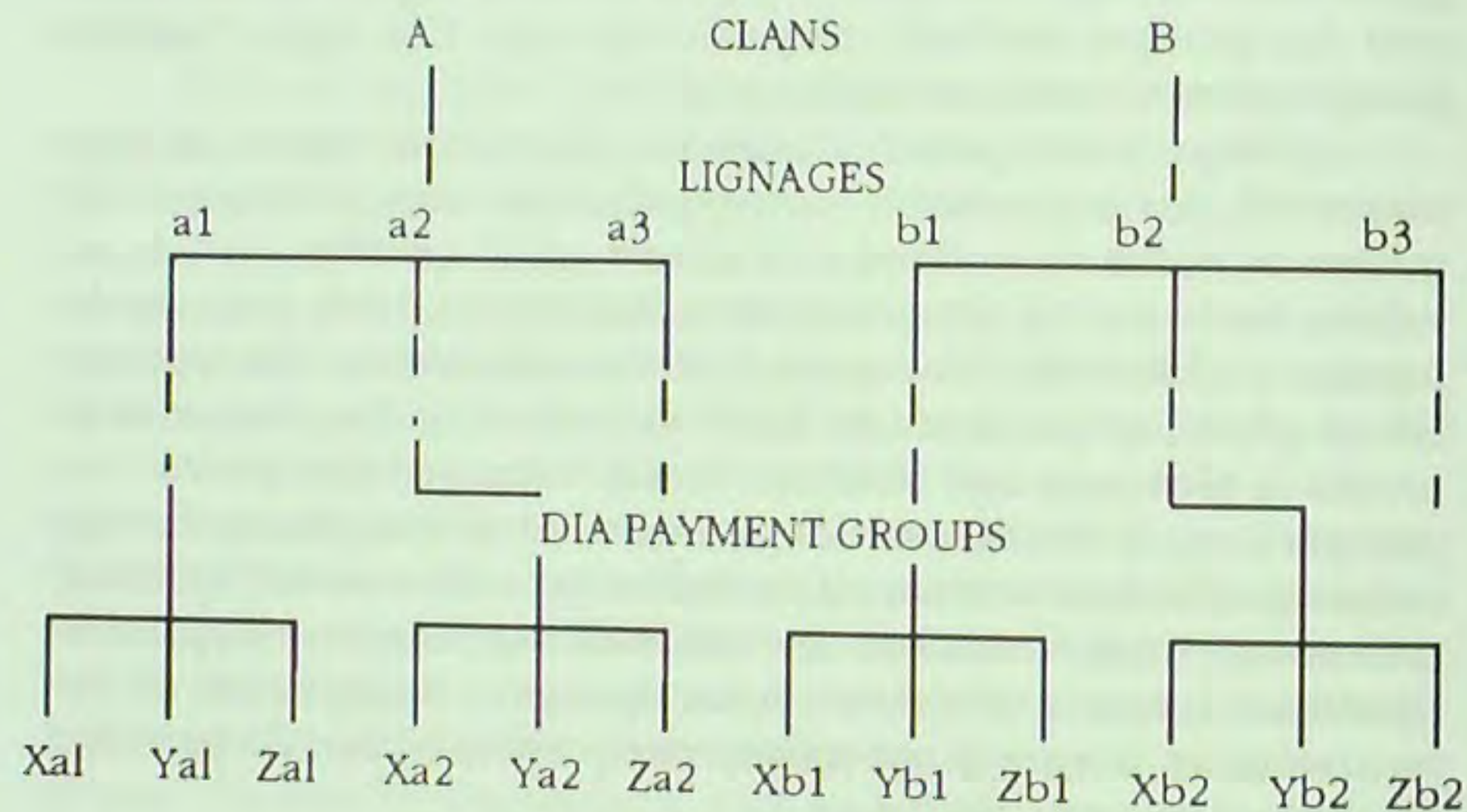
Lorsque Lewis prend connaissance du modèle local de la "segmentarité", des groupements correspondant aux caractéristiques de la théorie de Fortes ne sont pas directement appréhendables par l'observateur. Le terme *tol* désigne dans la langue somalie le principe de parenté patrilinéaire, sans autre distinction de niveaux de segmentation généalogique entre le "clan" et l'individu. De plus, seul le niveau le plus large que constitue l'entité "clanique" (qui pouvait regrouper jusqu'à 100000 individus au moment de l'enquête de Lewis) est assignable à un territoire. On observe cependant entre l'individu et le niveau "macro" du clan, des formes de regroupement de parents constitués autour d'un même ancêtre éponyme. Il s'agit alors de reconstruire les principes qui sous-tendent cette sélection de parents ; l'anthropologue en isole deux.

- Le premier critère de sélection est identifié par la notion de "size factor", selon laquelle l'équivalence statutaire des lignages ne renvoie pas à une même position sur le plan généalogique, mais à leur taille, c'est-à-dire au nombre de segments qu'ils produisent (1961 : 149-150).

1. Cf. notamment Evans-Pritchard (1940 : 262) : "By social structure we mean relations between groups which have a high degree of consistency and constancy".

- Au sein des segments ainsi délimités un deuxième facteur intervient dans le but de renforcer sur des bases "contractuelles" les liens de parenté. Il s'agit d'accords coutumiers désignés par le terme somali *xeer*, conclus ponctuellement dans le cadre de la mise en œuvre d'actions militaires, ou dans le cadre des solidarités constituées autour des modalités du paiement ou de la perception de "l'impôt du sang" (en somali : *mag*, mais Lewis utilise le terme arabe "Diya") consécutif aux rixes et autres conflits (*op. cit.* : 127).

L'identification de ces deux éléments permet à Lewis de déterminer des regroupements pertinents pour l'avancement de sa problématique. Il dégage ainsi du cadre généalogique trois niveaux de solidarité qu'il conceptualise à l'aide de catégories analytiques : le clan et les lignages primaires, ou descriptives : le groupe de paiement de "l'impôt du sang" (*dia-paying group*). Le principe opératoire de cette combinaison entre les trois éléments *tol* — *xeer* — "size factor" peut se schématiser de la manière suivante :



où chaque terme est une classe de parents situés à des niveaux différents de segmentation généalogique et regroupés en fonction de leur statut :

- si un membre de Xa1 est agressé par un individu de a2, la vengeance implique tous les membres de a1 dont Xa1 est issu, opposés aux membres de a2 ;

- si a1 est aux prises de Yb2, les membres de b2 se solidarisent contre a1...

Nous sommes passé ici dans une construction anthropologique de la réalité sociale, dans une théorie politique des rapports de parenté généalogique. Pour nous, les limites de ce modèle ne résident pas dans sa capacité à rendre compte du réel qu'il s'est donné pour but de décrire, mais dans sa capacité à penser les transformations de la société à partir de laquelle il est conçu.

LIMITES HEURISTIQUES DU MODÈLE

Dans quelle mesure la théorie de Lewis rend-elle compte du fonctionnement de l'organisation sociale des pasteurs somalis ?

Certains auteurs — notamment Peters (1967) — ont réfuté les théories de la segmentarité en se basant sur l'idée que les unités sociales pertinentes se déduisent *essentiellement* de l'expression des rapports de force à l'œuvre dans la société.

Il nous semble que l'on ne peut réduire le modèle segmentaire tel qu'il est développé par Lewis, à l'idée que les groupes qu'il isole sont contingents et que le principe de leur opposition contextuelle est en contradiction avec l'idée de leur pérennisation. Comme nous l'avons dit, les unités définies n'ont pas le même statut théorique : le clan et les lignages sont des catégories analytiques (i. e. forgées par les anthropologues), qui recouvrent une réalité territoriale pour la première, démographique ("size factor") en ce qui concerne la seconde. Le "dia payment group" est quant à lui une catégorie descriptive : les unités ainsi désignées — bien que généralement établies à un niveau minimal de parenté généalogique — se constituent de manière contextuelle (en relation avec une situation de rapport de force) et contingente (elles se défont sitôt le conflit résolu). En fait, l'argument critique développé par Peters pourrait s'appliquer à ce dernier niveau, qui, en dépit de son importance dans le cadre du système politico-militaire, est loin d'être dominant dans la description de l'organisation sociale des pasteurs nomades Somalis.

Dans une étude plus spécifiquement consacrée au mariage et au système familial somalis (Lewis, 1962), l'auteur se montre plus explicite sur les caractéristiques de l'organisation sociale, en écrivant que : "Au sein du clan, le groupe le plus clairement défini peut être désigné comme *lignage primaire*". Il ajoute : "Cette unité représente généralement les limites de l'exogamie : parmi ses segments le mariage est interdit, bien que non considéré comme incestueux, et la

plupart des mariages se font entre personnes issues de différents lignages primaires" ² (c'est nous qui soulignons).

Un nouveau pas est franchi avec l'introduction de la notion d'exogamie : la détermination du lignage comme unité sociale ne renvoie plus au critère un peu abstrait du poids démographique des segments au sein du clan, mais à un facteur qui, en délimitant — par le biais de l'échange matrimonial — des groupes, préside au principe de leur reproduction. Le modèle du lignage ainsi conçu pose le problème de l'interprétation de nos propres données d'observation qui rendent compte d'un taux statistiquement élevé de "mariages dans un degré rapproché". On essaiera de montrer en quoi l'alibi du changement social, loin de résoudre ce problème, ajoute à l'énigme.

Au cours d'une première enquête de terrain, effectuée en janvier et février 1988 dans les deux provinces du nord de la république de Somalie, nous avons observé l'existence de ces pratiques matrimoniales non exogames, parmi lesquelles des formes de "mariage arabe" : entre cousins parallèles patrilineaires. Ces premières observations ont été complétées et confirmées par une enquête généalogique conduite de mai à septembre 1990, qui nous a permis de reconstituer pour une communauté près de 800 mariages contractés depuis le début de ce siècle ³. En nous basant dans un premier temps sur le modèle de Lewis, nous avons pensé qu'il s'agissait là de formules récentes, qui se manifestaient comme une conséquence de la sédentarisation. L'hypothèse du changement techno-économique comme variable explicative est en effet une induction de ce modèle qui présuppose une relation mécanique entre le système généalogique, les relations d'alliance et l'organisation techno-économique. L'alliance matrimoniale y est conçue comme un rapport social de groupe, au même titre que les conflits pastoraux : "la plupart des lignages et clans qui entrent le plus fréquemment en conflit, du fait de la compétition pour l'accès aux pâturages et à l'eau, sont fortement

2. Cf. Lewis (1962 : 1) "Within the clan the largest most clearly define subsidiary group can conveniently be termed a "primary lineage". This unit usually represents the limit of exogamy : amongst its segments marriage is forbidden, although not considered incestuous, and most marriages are between people of different primary lineages".

3. L'enquête — qui avait pour objectif la définition d'une régulation matrimoniale — a été conduite à Quulujeed, un village de la province de Awdal, situé au bord de la route Djibouti/Hargeisa.

intermariés" (1962 : 25) ⁴. Dans l'étude de Lewis, l'exogamie de lignage est stipulée à la fois sur un plan statistique — 100 % de mariages exogamiques sur un échantillon de 89 mariages — et normatif : le mariage endogame est perçu par les Somalis comme un facteur d'affaiblissement du lignage (*op. cit.* : 26). Aussi, il peut paraître étonnant qu'un système d'alliance ait évolué en l'espace de trente ans, d'une formule exogame au type le plus endogame qui soit du point de vue des théories anthropologiques de la parenté. A vouloir rechercher des transformations sociales, on eut pu s'attendre à diverses modalités entre ces deux extrêmes.

Comment expliquer alors ce décalage entre le modèle de référence que constitue la théorie lignagère de Lewis et nos propres données d'observation ?

Il apparaîtrait que la réponse à cette question est contenue dans le texte même de Lewis, dans lequel il rappelle le caractère exogame des unités qu'il désigne comme "lignages primaires", tout en précisant que "le mariage à l'intérieur des segments prohibés n'est toutefois pas considéré comme incestueux, ni soumis à des sanctions rituelles". On peut déjà se poser la question de la valeur d'une prohibition lorsque sa transgression n'est pas sanctionnée. Dans ce même paragraphe des ambiguïtés apparaissent quand il affirme l'impossibilité du "mariage arabe", tout en reconnaissant l'avoir entendu pratiquer dans des clans (de pasteurs) vivant dans des régions voisines de sa zone d'enquête (*op. cit.* : 25-26). On est ainsi témoin d'un jeu de modulations entre la construction d'un modèle théorique et les réductions de données empiriques qu'il entraîne. Car le modèle de Lewis n'est pas faux ; il est réducteur de ce qu'est la réalité du système des relations d'alliance et de parenté somali. En ne prenant pas en considération des pratiques qui semblent inscrites dans l'univers du pensable des populations étudiées, il s'enferme dans la synchronie et ne permet pas de comprendre l'évolution du système autrement qu'en recourant à des facteurs de transformation externe. La principale limite du modèle lignager dans le cadre d'une étude du changement social est précisément le fait que ce modèle est *ahistorique*.

Les données produites par I. M. Lewis, ainsi que nos propres observations, font apparaître l'existence d'unités sociales distinctes, qui entretiennent entre elles — dans un temps historiquement

4. "Most of the lineages and clans which most frequently come into conflict through competition over access to grazing and water are heavily intermarried".

déterminé — des échanges matrimoniaux. Comme nous y avons fait allusion au début de cette communication, une relation de ce type s'est développée dans notre zone d'enquête entre un segment du clan des Ciisa et un segment du clan des Gababuursi. Depuis une dizaine d'année pourtant, les relations entre les deux groupes s'estompent au profit de mariages endogames, dont un nombre significatif est contracté entre des conjoints apparentés à un proche degré généalogique. Appréhendé dans cette perspective historique, le système d'alliance somali s'avère aberrant du point de vue d'un certain nombre de théories.

L'IMPENSABLE THÉORIE DES PRATIQUES MATRIMONIALES

Ce système fait apparaître une absence de discontinuité des pratiques matrimoniales : entre un caractère exogamique — s'il est révélé que les groupes qui se définissent comme pertinents dans le contexte des rapports politiques, le sont également dans le champ des rapports de parenté — et des formes de mariage dans un degré rapproché, dont l'union entre cousins parallèles patrilinéaires (en somali : *ilma adeer run ah*). Ces deux aspects de l'alliance coexistent comme virtualité logique, mais émergent à deux moments distincts. Sur un plan strictement statistique, dans notre échantillon, l'endogamie apparaît comme la majorité des mariages contractés à partir de 1980.

La coexistence des deux virtualités — exogame et endogame — est postulée comme impensable du point de vue des théories anthropologiques de la parenté : elle renvoie dos à dos les postulats fonctionnalistes et structuralistes. Dans le même temps où la théorie de l'unifiliation se montre incapable de définir des segments généalogiques délimitant des "lignages" qui ne sont pas des groupes de circonstance, l'alternative qui permettrait de démontrer l'hypothèse de l'échange structural et de la réciprocité se dérobe ⁵.

En effet l'élément problématique pour ces analyses est de concilier en même temps la filiation et les mariages de "type arabe" dont l'une des conséquences est de confondre les lignes patrilinéaires et matrilineaires. Nous n'avons pas la place ici de présenter l'ensemble des positions que le mariage dit "arabe a" suscité dans la littéra-

5. Dans un texte déjà ancien, Levi-Strauss (1959) parlait du mariage avec FBD comme "d'une sorte de scandale" théorique. Cité dans Bourdieu, 1980 : 271.

ture anthropologique ⁶, toutefois les diverses approches nous paraissent emblématiques de ce que sa conciliation avec le domaine de l'unifiliation implique tantôt une déconstruction du modèle anthropologique, tantôt la négation du modèle local ⁷.

La parenté somalie telle que nous l'exposons à travers ce parcours un peu chaotique, laisse entrevoir l'hypothèse selon laquelle l'irréductibilité de ces deux aspects est impensable du point de vue des théories dominantes (et cela contre le point de vue des acteurs sociaux), parce que la parenté n'est pas appréhendée comme un système historique, dont la logique de transformation est inscrite dans les formes de *rationalisation* du social que proposent les acteurs sociaux.

DEUX TYPES DE RATIONALISATION DES PRATIQUES

Beaucoup de nos informateurs ont présenté l'exogamie comme la formule idéale, tout en précisant que les unions dans un degré rapproché n'étaient pas répréhensibles du point de vue islamique ; idée que l'expression somalie "*Waa ceeb lakiin xaraan maha*" résume assez bien. Des préférences se font jour (au plan des représentations), qui ne correspondent pas toujours à la réalité statistique des pratiques. Cette façon de légitimer les deux formes de pratiques semblent se réduire à deux types de rationalisation que l'on pourrait définir comme séculaire et religieux.

Lewis (1963 et 1965) a décrit comment ces deux normes coexistaient à un niveau conceptuel et pouvaient parfois trouver substance dans l'opposition entre la catégorie des guerriers (*waranleh*) et celle des hommes de religion (*wadaad*).

L'idée sur laquelle nous voudrions conclure ici, est que les enjeux des études de la parenté somalie dans le dispositif global des théo-

6. Pour une synthèse récente de ces positions, cf. P. Bonte (1989).

7. Comparer par exemple la dénégation par Bourdieu (1980 : 272) de la parenté généalogique définie comme "parenté de représentation", à la position de F. Barth (1973 : 5) quand il écrit à propos du "mariage arabe" : "To depict the connection between behaviour and collective institutions, it is necessary that one construct models with clearly differentiated micro and macro levels. I find it reasonable to see social institutions and customs as the outcome of a complex aggregation of numerous micro-events of behavior, based on individual decisions in which each person's attempts to cope with life".

ries anthropologiques sont inscrits dans sa complexité même. Le terme "complexité" est pris ici dans les deux acceptions : en ce que le système somali ne s'intègre pas dans les structures élémentaires décrites par Levi-Strauss (1949) ; et au sens commun du terme, en ce que son analyse est rendue difficile par le fait qu'il oscille (au gré de variations régionales et/ou historiques) entre la délimitation d'unités échangistes distinctes et l'endogamie lignagère. Par ailleurs, le passage d'une formule à l'autre n'est pas sans affecter les formes de l'organisation sociale et le contenu des rapports sociaux.

On ajoutera simplement qu'il nous a semblé utile — comme préalable à une recherche — de confronter deux modèles de représentation : celui des acteurs sociaux qui définissent des règles ambivalentes laissant champ libre au jeu des pratiques, et celui de l'anthropologue qui appréhende de ce jeu les éléments que lui autorise une théorie du social.

BIBLIOGRAPHIE

- Barth F., 1973 "Descent and marriage reconsidered" in J. Goody (ed.) ; *The character of Kinship*, Cambridge University Press.
- Bonte P., 1989 "Le mariage "arabe" : bilans statistiques et modèles structuraux". Communication faite au colloque : *le mariage dans un degré rapproché : études comparatives*. Paris.
- Bourdieu P., 1980, *Le sens pratique*, Éditions de minuit, Paris.
- Evans Pritchard E. E., 1940, *The Nuer*, Oxford University Press.
- Fortes M., 1945, *The dynamics of clanship among the Tallensi*, Oxford University Press. 1953, "The structure of unilineal descent groups", *American Anthropologist*, 55 : 17-41.
- Holy L. (ed), 1979, *Segmentary lineage systems reconsidered*. The Queen's University Papers in Social Anthropology, 4, Belfast. 1982, "Lineage Theory : critical retrospect". *Annual Review of Anthropology*, 11 : 71-95.
- Levi-Strauss C., 1949, *Les structures Élémentaires de la Parenté*, Mouton, Paris-La Haye. 1959, "Le problème des relations de parenté" in J. Berque (ed) ; *Systèmes de Parenté : interventions aux entretiens interdisciplinaires sur les sociétés musulmanes*. Paris, E.P.H.E. 1983, "Du mariage dans un degré rapproché" in *Le Regard Éloigné* : 127-138. Paris, Plon.

- Lewis I. M., 1961 *A Pastoral Democracy*, Oxford University Press. 1962, *Marriage and the Family in Northern Somaliland*, Kampala : East African Institute for Social Research. 1963, "Dualism in Somali Notions of Power". *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 93. 1965, Shaikhs and Warriors in Somaliland, in M. Fortes and G. Dieterlen (eds), *African Systems of Thought*, Oxford University Press.
- Peters E. L., 1967, "Some structural aspects of the feuds among the camel-herding Bedouin of Cyrenaica", *Africa*, 37 : 261-282.
- Salzman P. C., 1978 "Does complementary opposition exist?" *American Anthropologist*, 80 : 53-70.
- Samatar A. I., 1985, *The State Peasants and Pastoralists : agrarian change and rural development in Northern Somalia, 1884-1984*. Ph. D. thesis, University of California, Berkeley.
- Scheffler H. W., 1966, "Ancestor worship in anthropology ; or observations on descent and descent groups". *Current Anthropology*, 7 : 541-51.
- Verdon M., 1980, "Descent : an operational view". *Man*, 15 : 129-150.

UNE NOUVELLE MÉTHODE D'UTILISATION DES ARBRES GÉNÉALOGIQUES

Mohamed MOHAMED ABDI

Pour traiter ce sujet, j'ai entrepris des recherches sur les arbres généalogiques qui sont source d'informations à divers niveaux.

Dès son plus jeune âge, un enfant, et surtout un garçon, apprend son arbre généalogique ascendant jusqu'à l'ancêtre de référence le plus ancien. Ces lignées sont toutes masculines.

Cette tradition, beaucoup plus répandue parmi les populations nomadisantes du nord et du centre que chez les populations sédentaires du sud, permet à chaque individu de s'identifier, de se situer dans un contexte plus vaste que celui de la cellule familiale ou du campement. A la question "Qui es-tu ?" l'interrogé répondra par son prénom puis donnera celui de son grand-père (chef de famille), puis celui du clan, de la fraction, de la tribu et enfin de la confédération. Ou alors il récite sa lignée en commençant par son nom et en citant tous ses ancêtres directs jusqu'au père éponyme de sa fraction ou de sa tribu.

Ces arbres sont en quelque sorte de véritables registres d'état-civil même si les femmes n'y apparaissent pas, de même que les enfants morts en bas âge ou les hommes morts sans fils.

On peut aussi leur attribuer le qualificatif de "livre d'Histoire" car en apprenant son arbre généalogique, l'enfant apprend aussi les événements importants qui ont marqué sa lignée : tel ancêtre était un preux guerrier, tel autre un rassembleur d'hommes, un tel a fondé sa propre fraction, etc.

C'est grâce à cette obligation de connaître ses ancêtres, bien que cette coutume tende à disparaître dans les villes, que j'ai pu retracer les arbres généalogiques des principales "sociétés" somalies, jusqu'à leur ancêtre fondateur. Ces arbres généalogiques, tout comme les contes ou les légendes ou le droit coutumier, font partie des traditions orales. Pour les recueillir, j'ai donc tout d'abord enregistré toutes mes conversations avec les Sages à ce sujet, sur des cassettes. Je demandais, à chaque fois que c'était possible, des précisions telles que "A

quel endroit cet ancêtre vécut-il?", "Où fut-il enterré?", "A-t-il accompli une œuvre quelconque?"

Puis, à partir de ces enregistrements, j'ai retracé les arbres généalogiques sur des feuilles en accolant aux noms les informations les concernant. Ensuite, ces structures arborescentes m'ont servi à créer un fichier informatique où chaque personne présente dans les lignées avait sa propre fiche sur laquelle figure (a) un numéro de code qui tient compte des ascendants, (b) l'endroit où il a été enterré, (c) la localisation actuelle de ses descendants, (d) le nombre de ses enfants qui ont eux-mêmes eu des enfants mâles, (e) le nom de son ancêtre, (f) s'il est tête de génération ou ancêtre-clé c'est-à-dire un ancêtre éponyme de la tribu, (g) l'origine du nom (somali, arabe, autre couchitique, ...)

HILL	
NOM	!Cumar
NUMERO	2/1/2/2/1/4/5/1/1/1/1/1/1/1/1/1/1/1/1/1/1/1/3/1/1/1/1/2
TOMBE	!Mudug
LOCALISATION	!Mudug
NOMBRE enfants	1 2
ANCETRE	!Hill
TETE DE GEN	!Tanade
ORIGINE NOM	!Arab

Que peut-on tirer des arbres généalogiques ?

A l'époque coloniale, quelques géographes-ethnologues se sont attachés à étudier les arbres généalogiques : ils ont classé les Somalis en clans et les politiques s'en sont servi en appliquant la devise "Diviser pour mieux régner" ; ils ont renforcé la clanté et fomenté des guerres intertribales qui, malheureusement, continuent encore aujourd'hui sous forme de luttes de partis politiques claniques, chacun essayant de récupérer le pouvoir.

Mon but à moi n'est pas de mettre en valeur tel ou tel clan, de favoriser telle ou telle fraction. Mon but est purement scientifique, ethnologique, anthropologique et historique.

1) L'analyse des arbres généalogiques montre que la société somalie se divise en deux groupes : les Samaale éleveurs nomades et les Sab semi-sédentaires ou sédentaires qui, eux-mêmes, comportent des groupes marginalisés sab.

Les Sab n'ont pas de structure tribale forte et les castes sab ne peuvent pas se constituer en tribus. Seuls les Samaale ont une structure tribale très forte et très organisée.

Certains groupes ont une généalogie peu claire : le plus souvent, ce sont des groupes transfuges ; autrefois dépendant d'une fraction X, aujourd'hui, ils sont rattachés à une tribu Y. Cela est sans doute lié au fait que les conditions absolument nécessaires à la constitution d'une tribu sont assez strictes : ce sont (a) un troupeau important de bovins et de chameaux, (b) un territoire suffisamment vaste pour le nourrir et comportant de nombreux points d'eau, (c) des guerriers jeunes et valeureux en grand nombre, (d) un roi et des conseillers, et (f) enfin, un nom de tribu et un symbole. Le manquement à l'une de ces conditions et principalement à celles de richesse (troupeau et territoire) et de défenseurs, provoque inévitablement des changements : soit le groupe est obligé de demander asile à un autre groupe plus fort pour le protéger, soit il est attaqué et réduit. Cela peut expliquer en partie les changements d'associations entre clans et fractions.

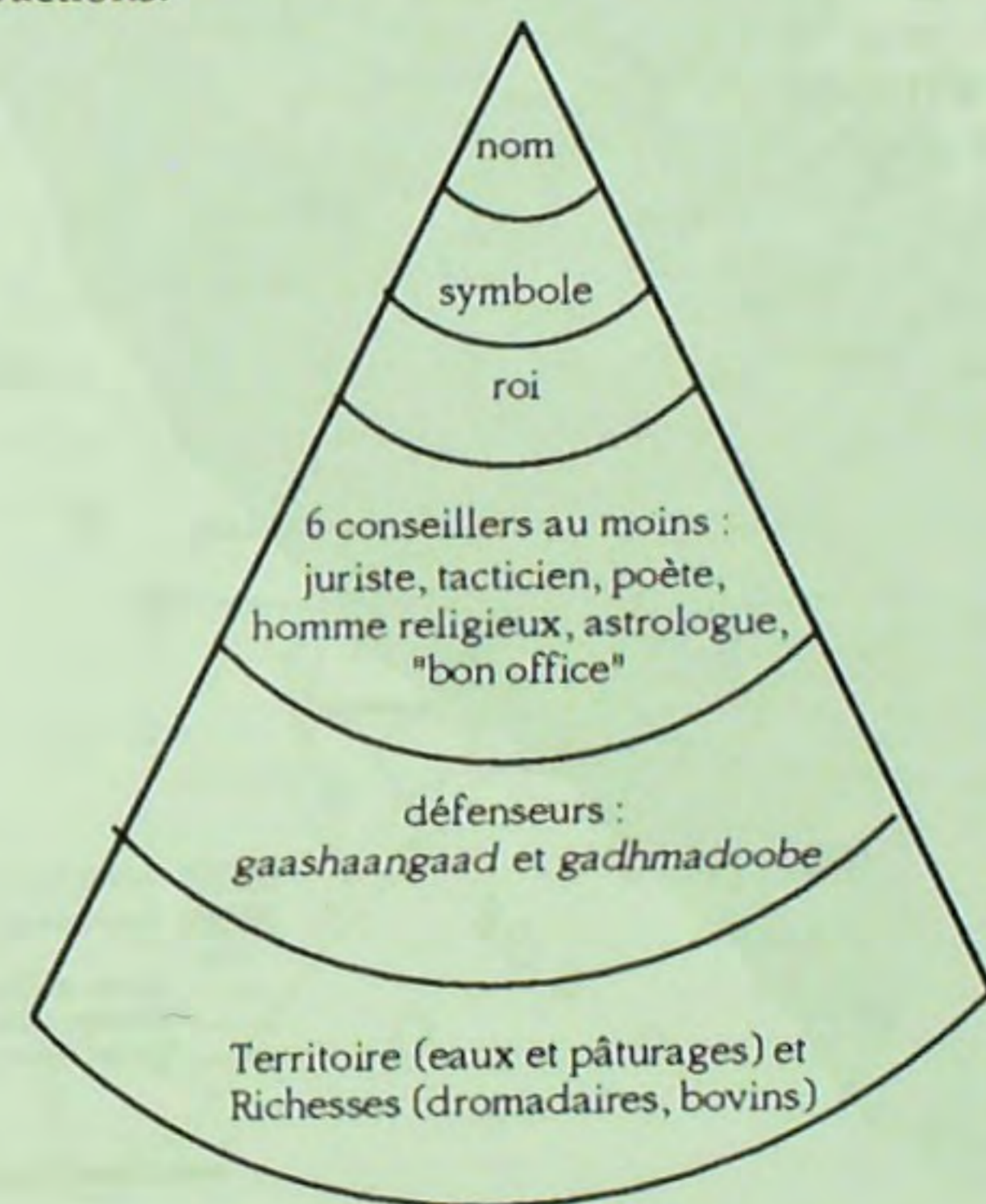
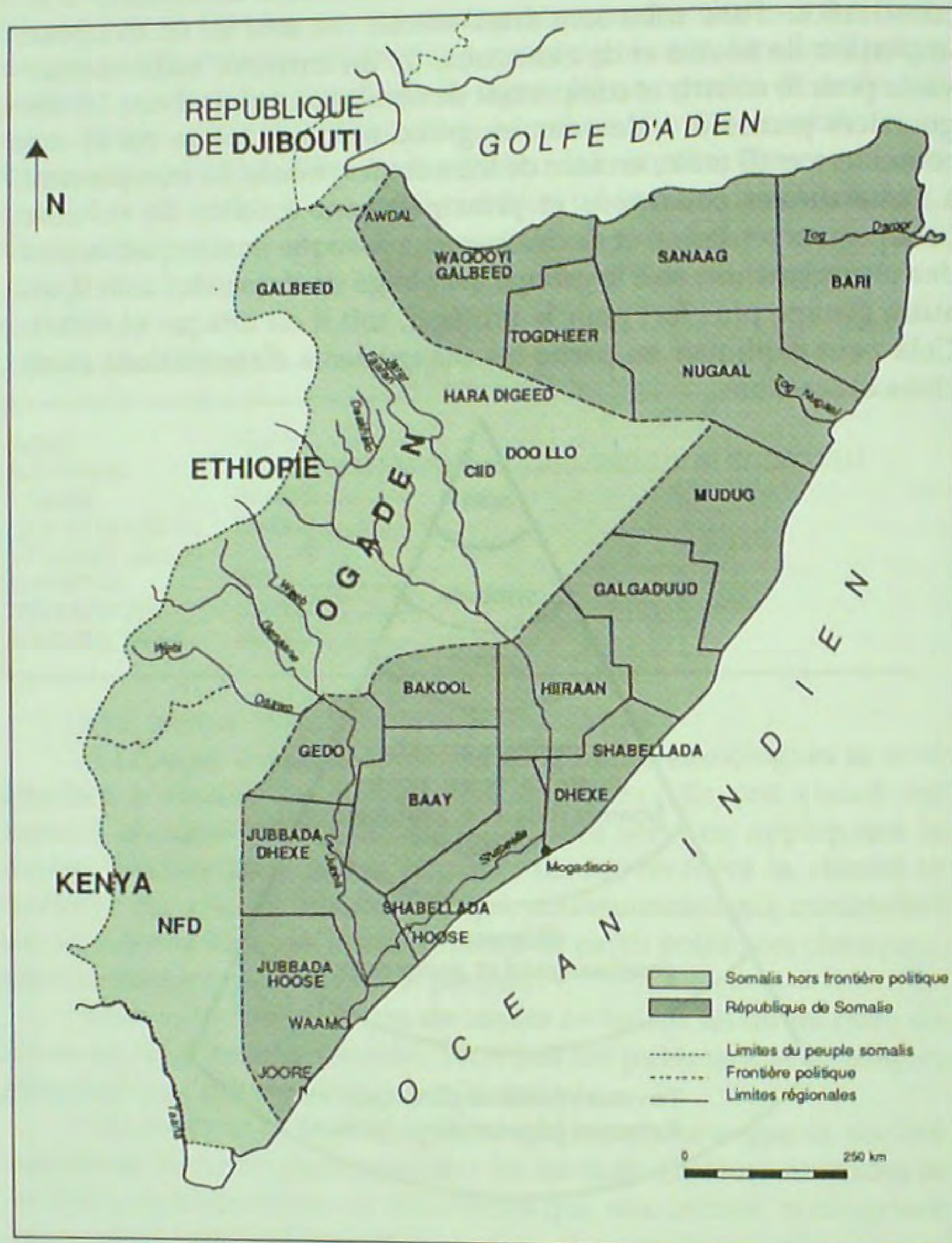
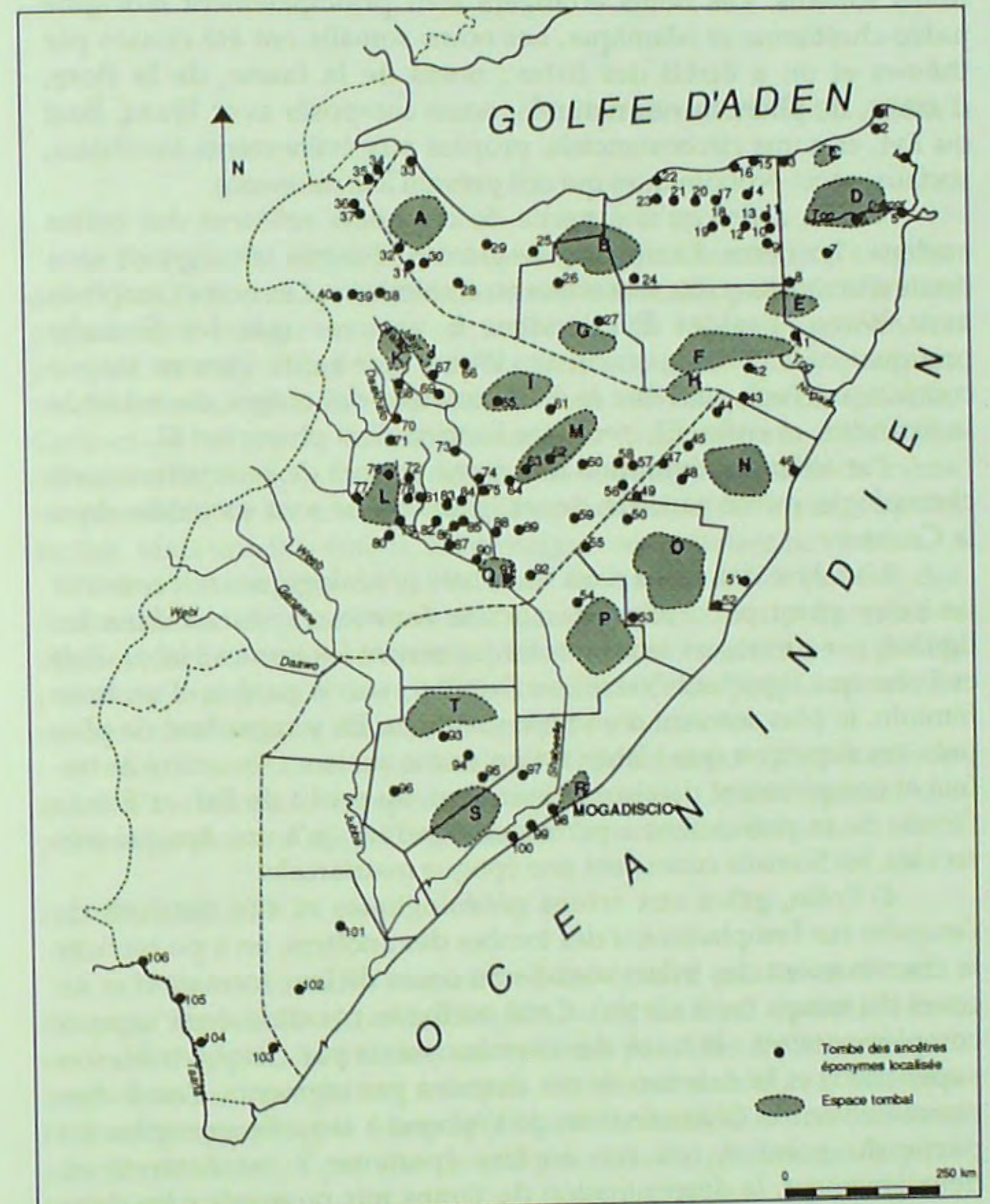


fig. 2 : Les sept conditions préalables à la constitution d'une tribu



Localisation géographique



Localisation des tombes des ancêtres éponymes somalis

2) Les arbres généalogiques font apparaître les dynasties régnantes et les changements de "droit à la couronne".

3) L'analyse des noms qui figurent dans les arbres est elle aussi intéressante : on distingue, parmi les noms, des noms étrangers et des noms somalis. Les noms étrangers sont principalement d'origine judéo-chrétienne et islamique. Les noms somalis ont été classés par thèmes et on a établi des listes : noms de la faune, de la flore, d'astres, de phénomènes naturels, noms composés avec Waaq, Baal ou Eyl, et noms circonstanciels, propres aux événements familiaux, sociaux, socio-économiques qui ont prévalu à la naissance.

On en a tiré qu'une partie de ces noms reflètent des cultes anciens : les noms d'animaux, de plantes, d'astres témoignent sans doute d'un ancien culte totémique ou d'animisme. Les noms composés avec Waaq, Baal et Eyl tendent à prouver que les Somalis pratiquaient le culte de ces dieux : Waaq, c'est-à-dire Dieu en langue couchitique, Baal, peut-être le dieu cananéen des orages, du sol et de la fécondité, et enfin, El, peut-être l'ancien dieu phénicien EL.

Par ailleurs, l'évolution des noms permet de reconstituer une chronologie, même partielle, des religions qui se sont succédées dans la Corne.

L'analyse des noms dans les arbres généalogiques fait ressortir un autre point particulier : Si aucune femme n'apparaît dans les lignées, par contre, on rencontre fréquemment les termes Habar, Bah et Boho qui signifient "mère" ou "vieille", suivis parfois d'un nom féminin, le plus souvent d'un nom masculin. En y regardant de plus près, on s'aperçoit que Habar est un terme ancien, très utilisé autrefois et complètement délaissé aujourd'hui, au profit de Bah et Boho : l'étude de ce phénomène a permis de conclure qu'à une époque très reculée, les Somalis connurent une époque matriarcale.

4) Enfin, grâce aux arbres généalogiques et aux résultats de l'enquête sur l'emplacement des tombes des ancêtres, on a pu retracer le cheminement des tribus somalis au cours de leur formation et au cours du temps (voir cartes). Cette méthode combine deux aspects complémentaires : le tracé des chemins suivis par chaque tribu (ou super-tribu) et la datation de ces chemins par segments, c'est-à-dire premièrement la détermination de l'époque à laquelle une tribu est partie du point A (où son ancêtre éponyme Y est enterré) et, deuxièmement, la détermination du temps mis pour relier les deux points A et B, durée mesurée grâce, au décompte du nombre de générations séparant les deux ancêtres X et Y.

VILLAGES-MAISONS-PARCOURS

OU LA STRUCTURATION SOMALIE DE L'ESPACE

Mohamed MOHAMED ABDI

Ce travail a eu pour point de départ un formulaire d'enquête du G.R.A.N.E. : ce questionnaire avait été établi pour étudier les populations malgaches. Il s'est avéré que ce même questionnaire pouvait être appliqué aux populations somaliennes, après quelques modifications, et il a donc servi de trame à mon enquête personnelle. Celle-ci, je l'ai menée essentiellement sur le terrain, et cela n'a pas été sans mal : les documents étant le plus souvent inexistantes ou même inaccessibles, et les contacts avec la population n'étant pas toujours faciles. Mais une fois établis, les renseignements étaient nombreux.

Les documents recueillis sont de cinq ordres : ce sont des observations "de visu", directes ; des légendes ; des poèmes ; des dictons ; et des questionnaires soumis à divers interlocuteurs choisis pour leur sagesse et leur profonde connaissance du peuple somali, de ses structures sociales, de ses coutumes, de son histoire...

Dans cette étude, j'ai analysé (1) l'orientation, (2) l'établissement d'un nouveau campement, son partage, (3) l'orientation des portes des maisons et (4) l'organisation interne de la maison.

I. L'ORIENTATION

Tous les Somalis connaissent les quatre points cardinaux : *Waqooyi* (nord), *Bari* (est), *Koonfur* (sud), *Galbeed* (ouest). Mais, selon les régions, ils utilisent un système parallèle d'orientation où interviennent cette fois-ci non pas des points cardinaux mais des repères géographiques (dans la plupart des cas). C'est ce que nous allons voir dans un premier temps, puis nous expliquerons l'étymologie de ces termes.

A. TERMES D'ORIENTATION

J'ai réuni ces informations dans deux tableaux (1 et 2) le premier portant sur l'axe nord-sud, le second sur l'axe est-ouest.

régions	termes employés	
	NORD (<i>Waqooyi</i>)	SUD (<i>Koonfur</i>)
Nord-Somali	<i>xeeb</i> : plage, mer	<i>oogo</i> : montagnes, hauts-plateaux
Nugaal	<i>oogo</i> : montagnes, hauts-plateaux	<i>hawd</i> : forêts
Centre	<i>Waqooyi</i> : nord	<i>koonfur</i> : sud
Shabbeelle sud-Ogaadeen	<i>dul</i> : plateaux	<i>doh</i> : vallée, basses terres
Mésopotamie somalienne	<i>tukad</i> : prière <i>bakool*</i>	<i>koonfur</i> : sud <i>baay*</i>
Jubba	<i>gedo (gado)*</i> : Haut-Jubba	<i>Waamo*</i> : province du sud=bas-Jubba

Tab. 1 : Orientation sur l'axe Nord-Sud. Les termes suivis d'un * sont très localisés.

régions	termes employés	
	OUEST (<i>Galbeed</i>)	EST (<i>Bari</i>)
Est-Nugaal	<i>Bogox</i> : chute ?	<i>bari</i> : est
Nord-Ogaadeen	<i>galbeed</i> : ouest	<i>bari</i> : est
Ogaadeen (rivières)	<i>kor*</i> : haut	<i>hoos*</i> : bas
Ogaadeen (centre)	<i>dig*</i> : régions de petits lacs	<i>doollo*</i> : région des 7 puits profonds
Shabbeelle	<i>qorraxsin</i> : rive gauche du fleuve là où le soleil se couche	<i>bari</i> : est, rive droite du fleuve
Benaadir	<i>dug</i> : plateau, contrefort, montagne, là où le vent va	<i>deex</i> : côte là d'où vient le vent
Sud-Shabbeelle	<i>dhooboy</i> : terres noires, fertiles	<i>deex</i> : côte

Tab. 2 : Orientation sur l'axe Ouest-Est. Les termes suivis d'un * sont très localisés.

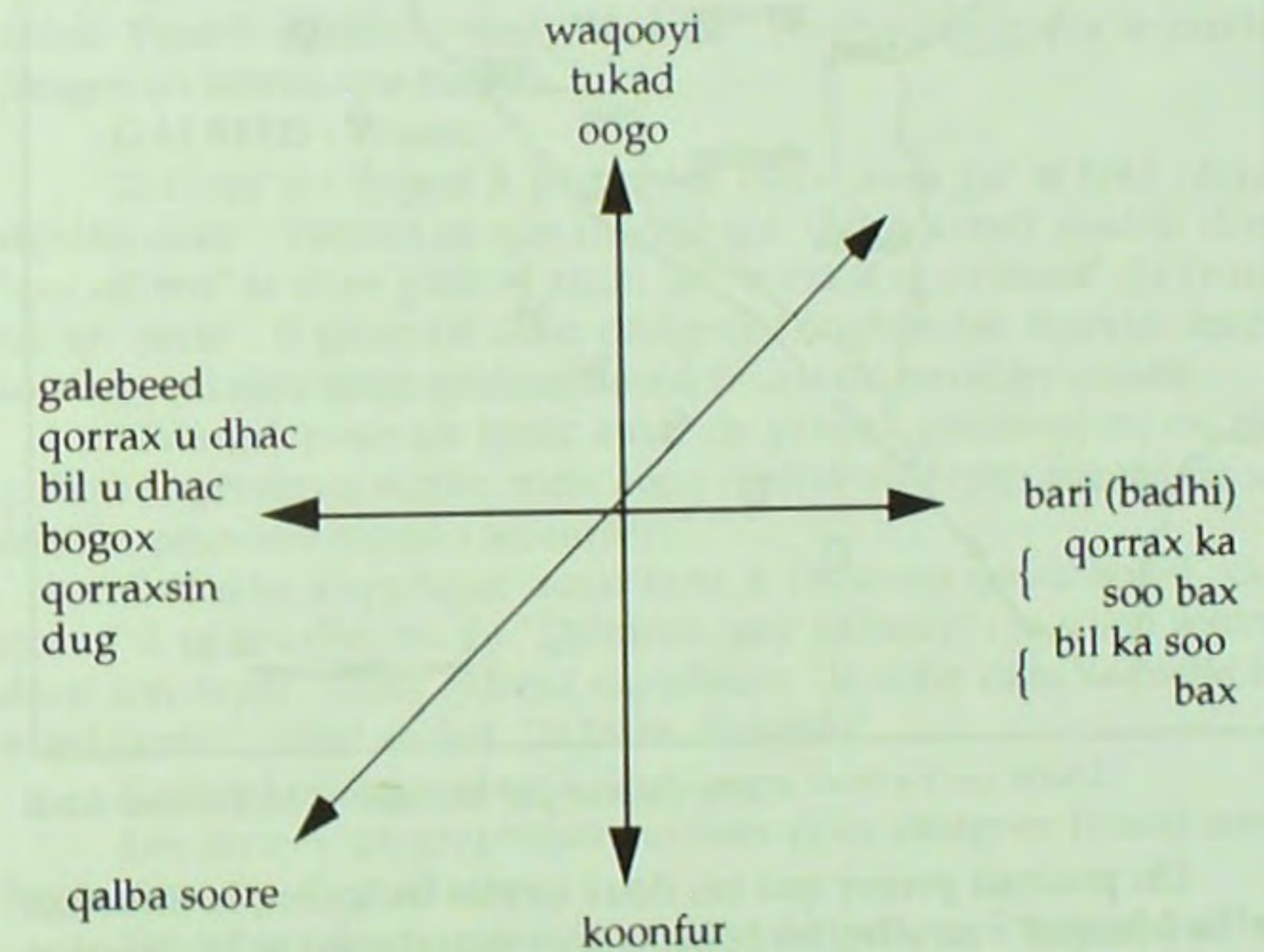
Il semblerait que les Somalis s'orientent, en général, sur un seul axe, que l'on peut interpréter comme "nord-sud" ou "ouest-est".

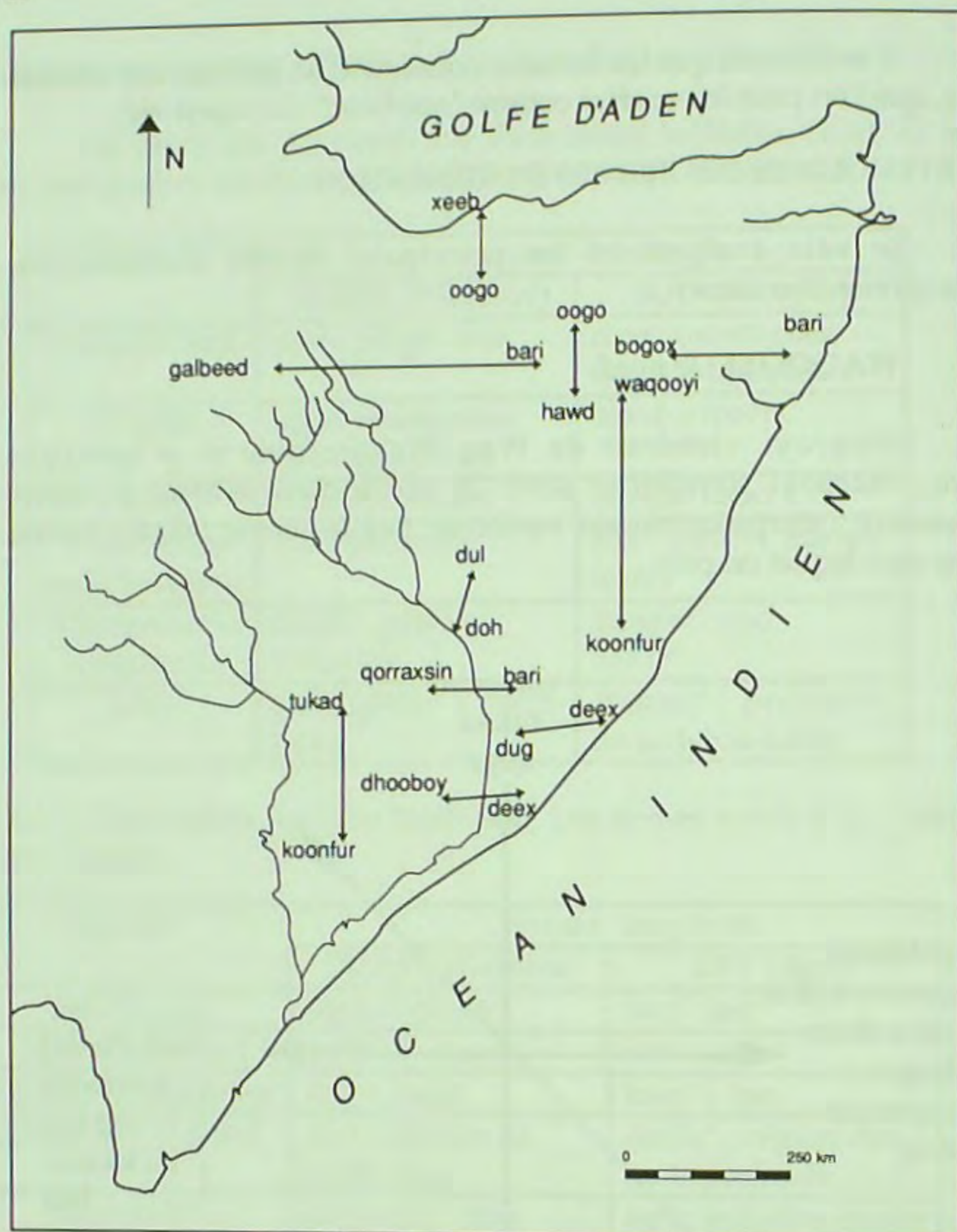
B. ÉTYMOLOGIE DES TERMES D'ORIENTATION

Je vais analyser ici les principaux termes d'orientation, interpréter leur sens :

WAQOOYI : le nord.

Waqooyi viendrait de *Waq* (*Waaq*) : dieu et *yi* (*yahay*) : être ; *Waqooyi* signifierait donc "là où le dieu se trouve". Cette première interprétation est renforcée par le terme *tukad* : prière, lieu vers lequel on prie.





Carte établie par Mohamed Mohamed-Abdi

On pourrait penser que ces deux termes indiquent la direction de "La Mecque" : en effet, les Somalis sont musulmans et la direction de la prière, la "al qibla", est, pour eux, le nord. Or justement, pour cette direction, ils emploient le terme arabe "al qibla". Donc *Waqooyi* et *tukad* désignent autre chose que "La Mecque".

Par ailleurs, *Waqooyi* et *tukad* (*tukasho*) sont deux mots couchitiques, très antérieurs à l'Islam, qui désignaient peut-être une direction différente.

Waqooyi est remplacé par les termes géographiques suivants : *xeeb* (plage), *oogo* ou *dul* (montagnes, plateaux).

BARI : l'est.

On peut penser que *Bari* vient du mot *badhi* car, en somali, il est très fréquent que les deux consonnes *r* et *dh* soient employées l'une pour l'autre ; *badhi* signifie derrière, fesses, dos, base.

On emploie souvent l'expression *waa beri* ou *waa bari* : "l'aurore", "le jour commence" : *bari* est donc le point d'où la lumière vient. Il est équivalent aux expressions *Qorrax ka soo bax* ; là où le soleil sort, et *bil ka soo bax* : là où le croissant (de lune) sort.

Les termes géographiques employés localement pour *Bari* sont *deex*, plus rarement *hoos* et *doolo*. En fait, on s'aperçoit que *Bari* est un terme constant.

KOONFUR : le sud.

Koonfur vient de *koon* : rond et *fur* (*furid*) : ouvrir ; il signifie "ouvrir le rond", "ouverture du cercle". C'est le point où le cercle se défait. Peut-il signifier "accouchement", en imaginant que le cercle désigne un utérus, une matrice ?

GALBEED : l'ouest.

Galbeed est formé à partir des deux mots *gal* et *beed* ; *beed* signifie zone. Voyons ce que signifie *gal*. *Gal* pourrait vouloir dire "qui retient" et donc *galbeed* serait un "endroit qui retient" de l'eau, ou un abcès : il pourrait donc désigner l'origine des fleuves, leurs sources, qui sont géographiquement à l'ouest du territoire somali.

Mais *gal* pourrait venir aussi de *galmo* : pénétration, ou de *galbasha* : pénétrer, entrer, mais aussi rentrer au foyer, auprès de sa femme, peut-être même s'accoupler.

Galbasha s'applique aussi bien à l'homme qu'au soleil, car quand il se couche, on dit "*Qorraxdu way galbatay*" : le soleil rentre dans son foyer. Alors *galbeed* signifierait "la zone dans laquelle le soleil rentre", donc en fait, "le foyer du soleil".

Galbeed est équivalent à *Qorraxsin* : donner au soleil.

Les termes géographiques utilisés pour désigner l'ouest sont *bogox*, *kor*, *dig*, *dug*, *dhooboy*.

En dehors des termes locaux très particuliers, il ressort que les quatre points cardinaux sont : *bari*, *waqooyi*, *galbeed* et *koonfur* ; ce sont des termes couchitiques très anciens, spécifiquement somalis. Ils sont localement remplacés par des termes à connotation géographique.

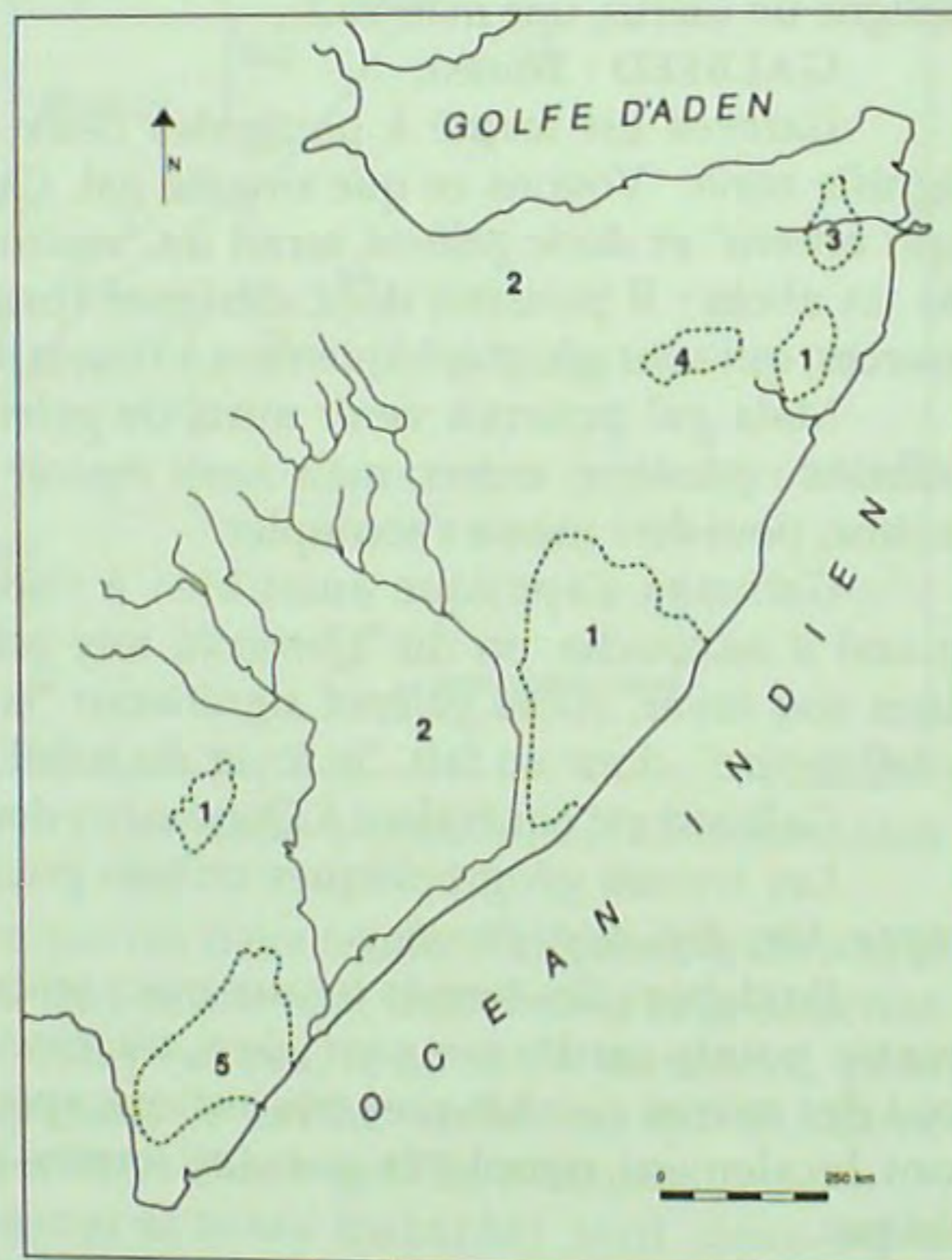
Les directions intermédiaires sont dites *qalba soore* : "qui divise par le milieu".

II. ÉTABLISSEMENT D'UN NOUVEAU CAMPEMENT, SON PARTAGE :

Les Somalis sont à 70 % des nomades et sont amenés à de fréquents déplacements, en fonction des saisons, des pâturages et des points d'eau. Chaque nouveau campement est établi selon une procédure particulière. Précisons tout d'abord que c'est l'homme le plus âgé de la communauté ou le chef qui distribue les places. Il place les foyers en cercle autour de l'étable, en commençant par la droite avec les personnes de haut rang, jusqu'à arriver à sa gauche, avec les personnes de qualité moindre et les hôtes.

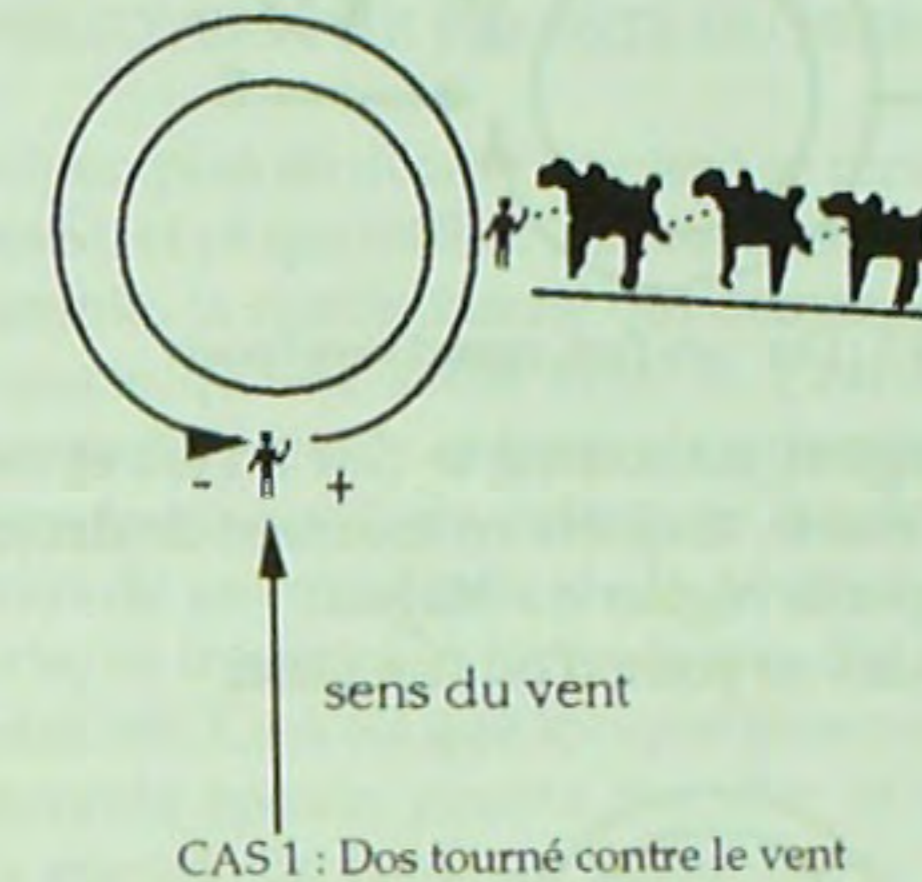
Remarque : ces installations doivent durer au minimum un à deux mois ; elles ne sont pas valables pour un campement de voyage d'une nuit ou de quelques jours. Elles ne concernent pas non plus les campements de bergers surveillant les troupeaux loin du campement de base.

Les campements sont installés selon cinq orientations :



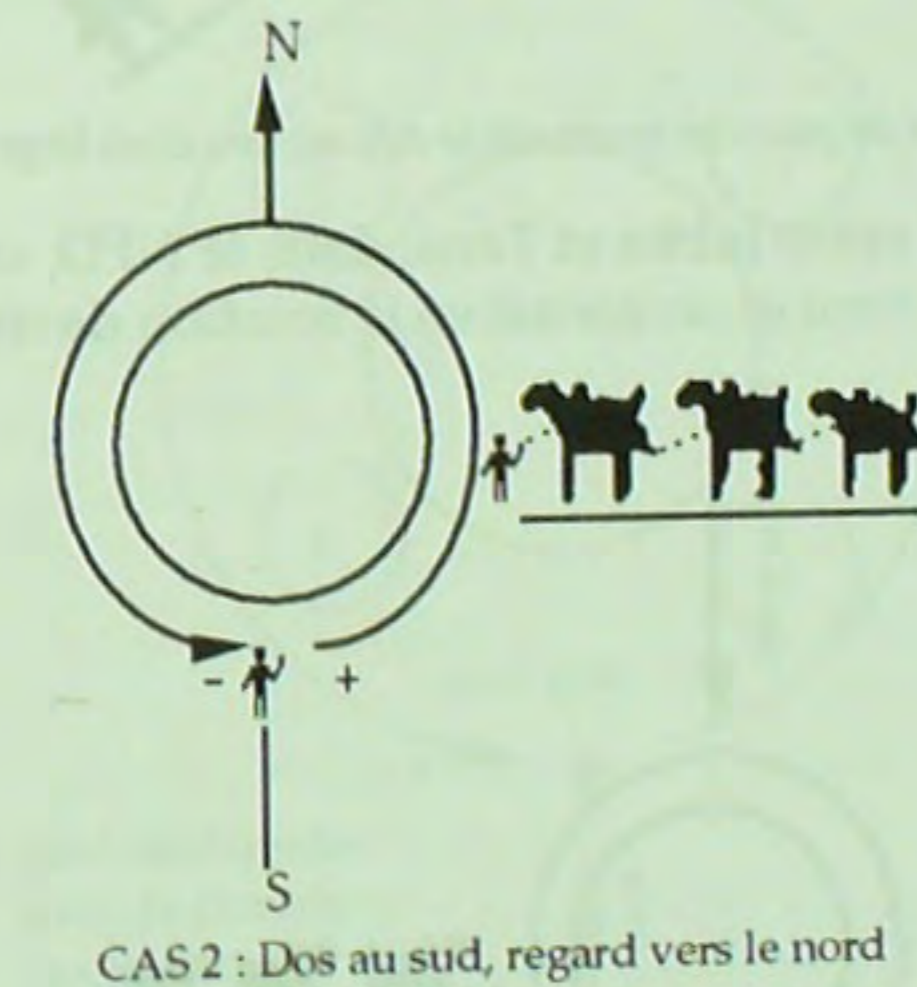
Les caravanes indiquent le chemin pris lors des déplacements, le chemin d'où l'on vient.

1er cas : dans la zone 1 (*Galgeduud, Benaadir, Hiiraan, Mudug*, une partie de l'*Ogaadeen*, la province de NFD au nord-Kenya), le chef tient compte de la direction du vent dominant : il lui tourne le dos et installe le campement autour de l'étable centrale.

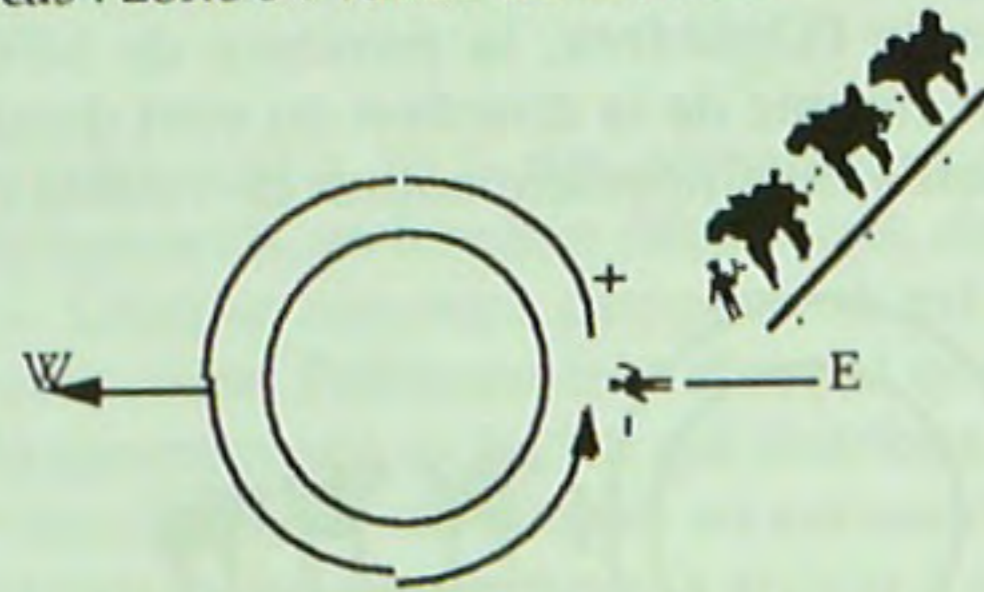


2ème cas : l'ensemble du pays sauf les zones 1, 3, 4, et 5.

Pour établir le nouveau campement, le chef se place sur l'axe nord-sud ; il tourne le dos au sud et regarde vers le nord ; les membres les plus importants se trouvent à l'est.



3ème cas : zone 3 : vallée du *Daroor*.

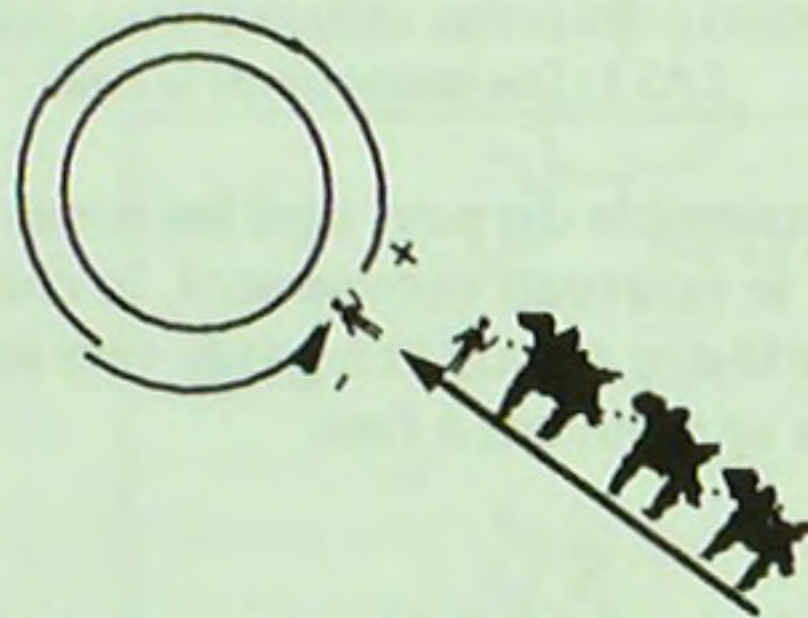


CAS 3 : Dos vers l'est, regard vers l'ouest

Dans cette région, on tourne le dos à l'est et on bâtit le campement autour de l'étable, toujours en tournant de droite à gauche.

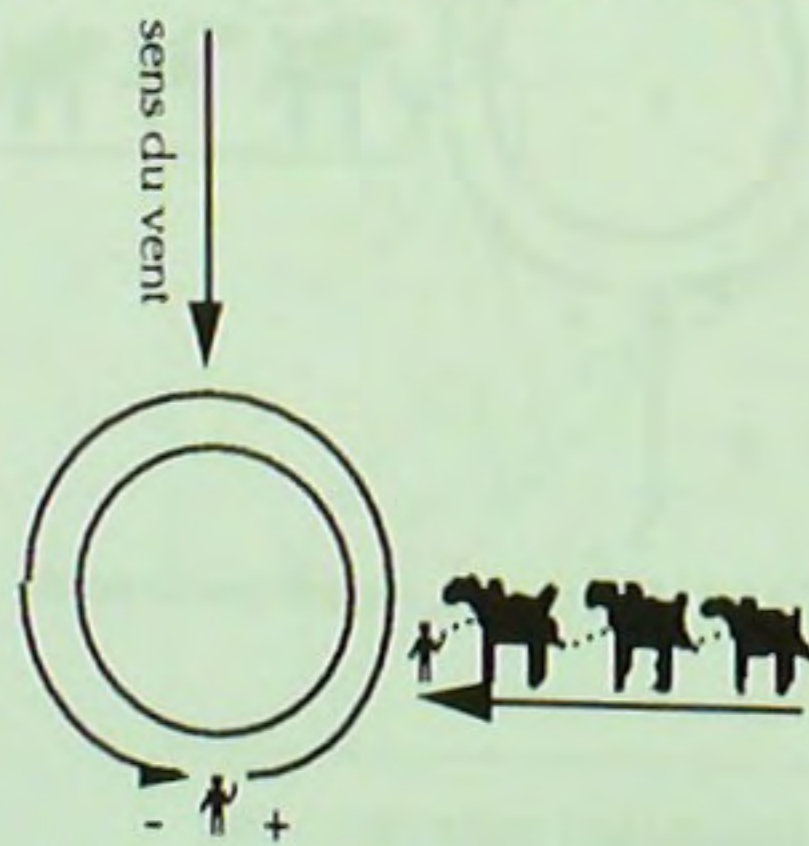
4ème cas : zone 4 : petite région du *Nugaal*.

On tourne le dos au point d'où l'on vient.



CAS 4 : Le chef se place en tournant le dos au lieu d'où le groupe vient

5ème cas : zone 5 : entre Jubba et Tana, dans le NFD, on s'oriente avec le regard contre le vent et on conserve la rotation de droite à gauche.



CAS 5 : Regard contre le vent

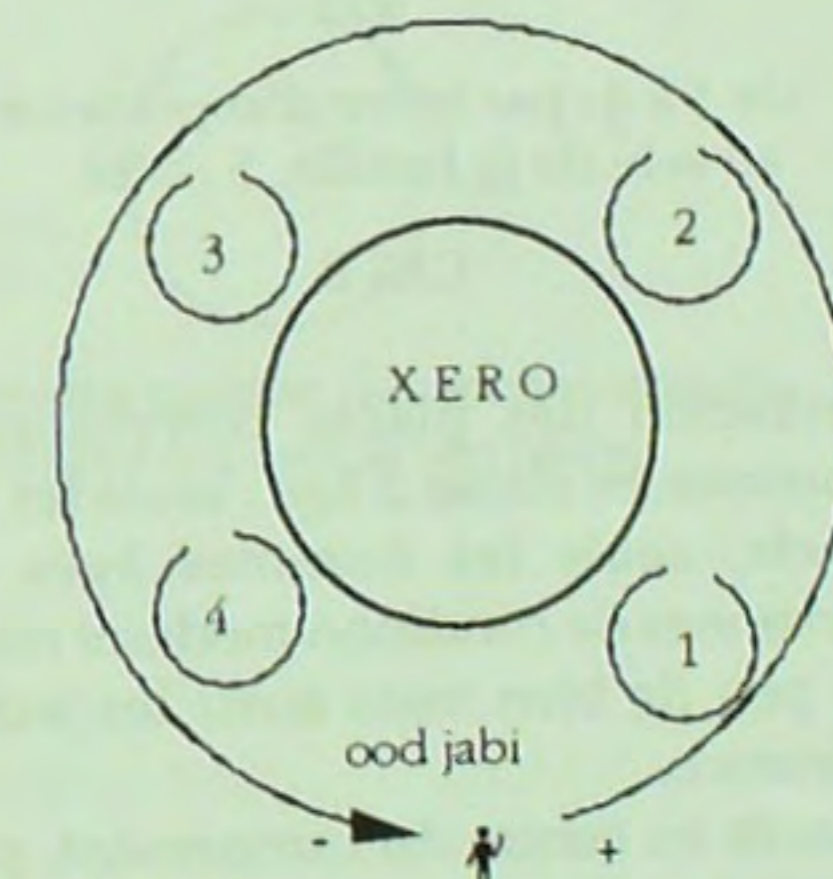
Une structure droite-gauche se dégage de cette analyse.

Par ailleurs, on constate que la direction de l'est est prépondérante sur la majeure partie du territoire : en effet, les personnalités de haut rang sont placés dans cette direction.

RÉPARTITION DES FOYERS PAR PRIORITÉ OU HIÉRARCHIE

Voyons un peu plus en détail comment se répartissent les places dans un campement, et ce qui définit les ordres de priorité.

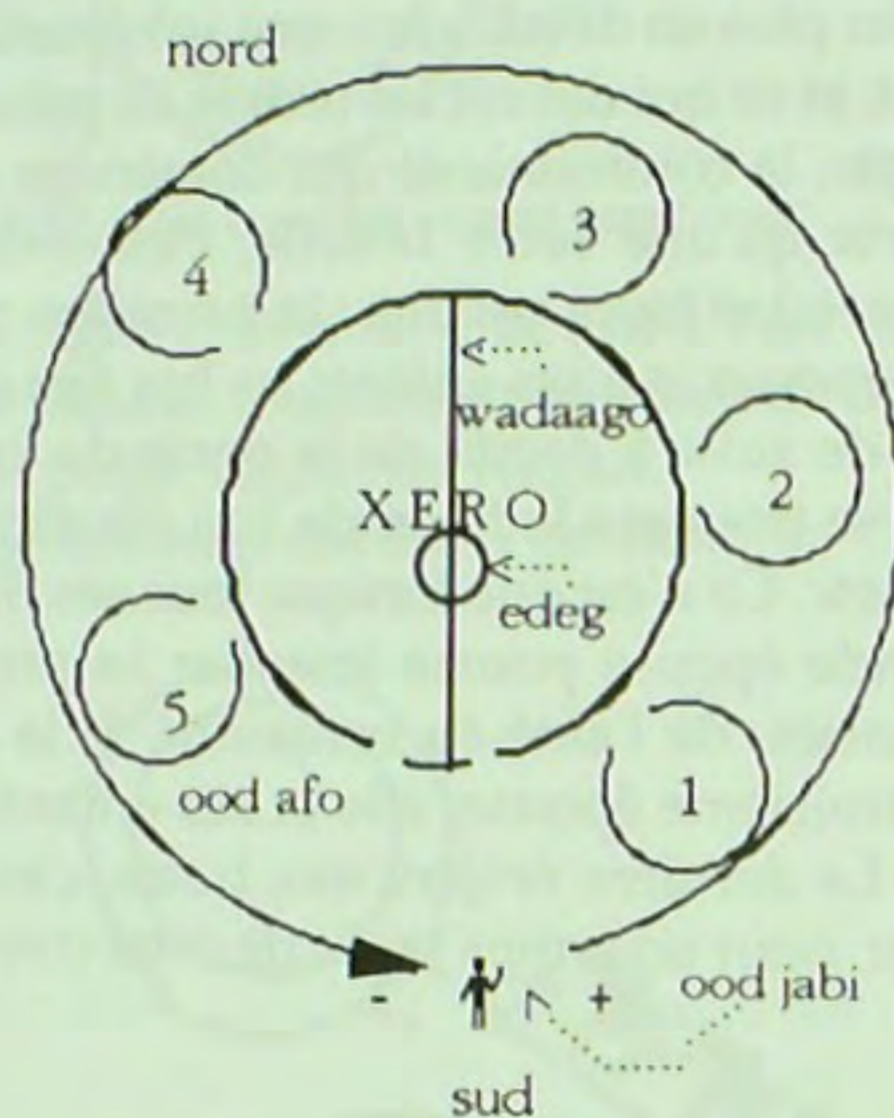
Si, par exemple, la communauté qui déménage et va s'installer ailleurs ne comporte qu'une seule famille, c'est-à-dire un homme avec sa ou ses femme(s) et leurs enfants : la première place revient de droit à la première épouse et à ses enfants en bas âge ; sa maison sera donc installée tout de suite à droite de la porte du camp. Puis, à sa droite sur le cercle, se trouvera le foyer de son fils aîné, s'il est marié, puis celui du cadet, etc. Ce n'est que lorsque tous ses fils mariés seront placés que la seconde épouse pourra installer sa propre maison, et celles de ses fils mariés, de l'aîné au benjamin. Si le chef de famille en question a une troisième épouse, elle et ses enfants occuperont la troisième position. La dernière revient aux hôtes, c'est-à-dire à toute personne partageant pour un temps la vie de cette communauté (délégations, etc.).



1. chef de famille avec la première épouse
2. fils aîné marié
3. fils cadet marié
4. deuxième femme

CAS A

Si, par contre, il s'agit d'une communauté beaucoup plus importante, son chef et sa famille sont placés immédiatement à droite de la porte du camp, puis les sous-chefs, les conseillers, avec leurs familles respectives, puis les autres membres des Conseils des Sages, puis les personnes de condition modeste, le dernier quartier est octroyé aux visiteurs.



de 1 à 4 : par ordre d'importance au sein de la famille, 5 : hôte

CAS B

Cette distribution des places correspond assez bien à la répartition des hommes en classe d'âge : seuls les hommes d'âge mûr peuvent être chefs, seuls les hommes âgés peuvent être des conseillers, les personnes de condition modeste ne sont pas seulement les personnes de peu de bien mais aussi les jeunes hommes ayant encore peu d'expérience.

L'étable, placée au centre du campement, peut-être commune, s'il s'agit d'une seule famille ou d'un petit groupe, ou subdivisée par des murs internes (*wadaago*) en quartiers correspondant à la répartition des individus à l'intérieur du camp. Chaque quartier d'étable a alors une porte donnant sur le quartier d'habitations correspondant. Ces portes s'appellent *ood afo*. Quel est le sens de ce nom ? *Ood* désigne une porte-haie faite de branches d'acacia, et *afo*,

les femmes mariées, les dames ; le tout voudrait dire : "les portes des femmes", c'est-à-dire les portes empruntées par les femmes pour faire rentrer et sortir le bétail, ou leur utérus, porte douloureuse (d'épines ?) par laquelle elles donnent naissance ? Notons que la porte principale du camp est dite *ood jabi*.

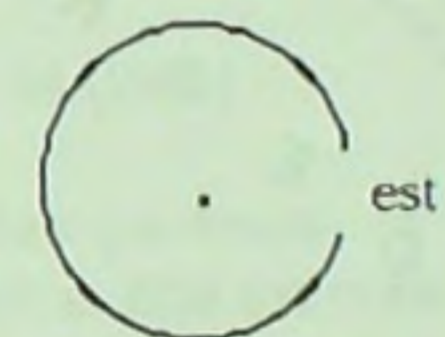
Enfin, parfois l'étable centrale comporte une étable plus petite en son centre : on y place toutes les jeunes bêtes. On l'appelle *edeg* ou *qalaw* ou *qab*.

III. ORIENTATION DES PORTES DES MAISONS

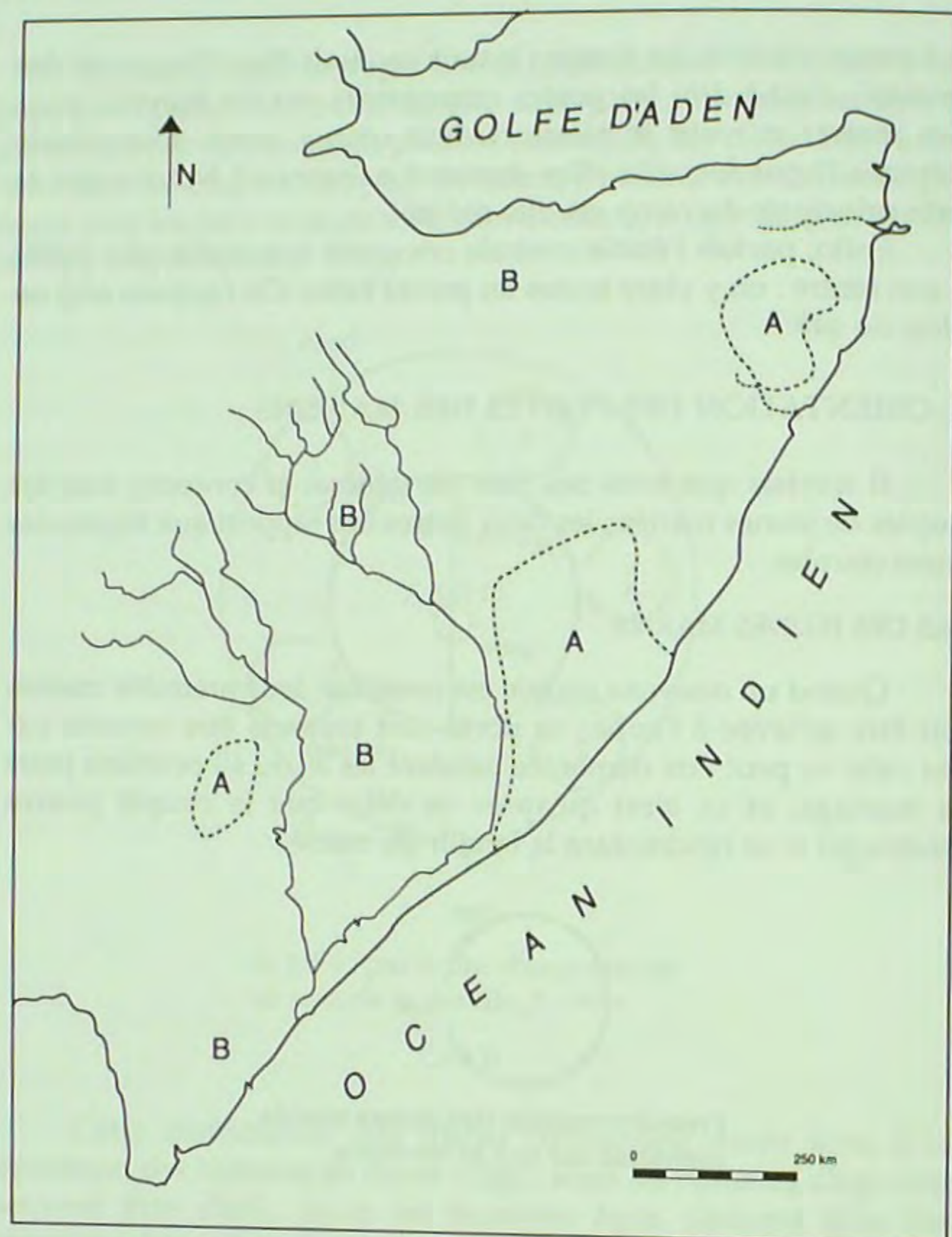
Il n'existe que trois cas, l'un est général et concerne tous les couples de jeunes mariés ; les deux autres ont rapport aux foyers des autres couples.

CAS DES JEUNES MARIÉS

Quand un nouveau couple est constitué, leur première maison doit être achevée à l'aube ; sa porte doit toujours être ouverte sur l'est ; elle ne peut être démontée pendant les 30 ou 40 premiers jours du mariage, et ce n'est qu'après ce délai que le couple pourra déménager et se rendre dans la famille du marié.



Première maison des jeunes mariés, identique sur tout le territoire.



Orientation des portes des maisons : 2 cas (A et B) Voir aussi les figures des cas A et B.

Carte établie par Mohamed Mohamed-Abdi

Cette orientation particulière est peut-être liée à la fécondité : en effet, la maison se dit *min*, qui signifie aussi "utérus, matrice". Par ailleurs, le soleil, en se couchant, rentre dans son foyer, expression qui pourrait bien avoir une connotation sexuelle ou de fécondité (voir I). On peut supposer que, dans l'imagerie populaire, en entrant dans la maison du jeune couple chaque matin, le soleil lui apporte la fécondité, ou même féconde la jeune mariée.

Ensuite, selon les régions, le couple montera sa maison en orientant sa porte selon l'un des deux modèles ci-dessous :

Cas A : les régions concernées sont celles du cas 1 vu précédemment (dans partie II), pour établir un nouveau campement : dans ces régions, on tient compte de la direction du vent pour installer un campement et pour monter les maisons : celles-ci tournent le dos au vent ; en effet l'arrière de la maison est dirigé vers la région d'où vient le vent dominant, la porte regarde là où va le vent (voir schéma p. 145).

Cas B : le reste du pays (voir II) : dans ce cas très général, les portes des maisons sont toujours orientées du côté des étables et permettent de les surveiller directement depuis la maison (voir schéma p. 146)

Remarque : chez les pasteurs nomades, les campements, les étables, les maisons sont tous construits en cercle, et quelque soit l'un de ses objets, la porte se dit toujours *ood* et le fond, l'arrière, *gaso*.

IV. ORGANISATION INTERNE DES MAISONS

Ce chapitre comportera deux parties : (A) ce qui compose la maison, le matériel qui entre dans sa confection et les ustensiles ; (B) la place des objets et des individus à l'intérieur de la maison.

A. CONFECTION DE LA MAISON

Chez les nomades pasteurs, la maison (*hoorri* ou *aqal*) ne compte qu'une seule pièce. Elle est construite avec des piliers et des nattes et fourrures qui servent de couverture.

Les "piliers" regroupent, en fait, deux sortes de bois d'armature : d'une part, les piliers proprement dits, (*udbo*), c'est-à-dire le pilier central (*tiir* ou *udub dhexaad*) et les petits piliers qui fixent les arcs dans le sol (*ubdo xoog*) ; d'autre part, les arcs (*dhigo*) : les uns sont principaux et sont fixés dans le sol par les *udbo xoog*, les *dhigo*, les autres sont transversaux (*lool*) et sont attachés aux précédents à chaque croisement. Les arcs principaux sont rigides : ils se composent d'un grand arc entouré de branches plus courtes ficelées autour de lui avec des lanières de cuir de bœuf mouillées qui, en séchant, durcissent et lui donnent sa forme. Ces arcs principaux sont au nombre de 7 à 9 ; le plus grand d'entre eux, placé au centre, repose sur le pilier central (*tiir*). Les arcs transversaux (*lool*) sont en bois tendre et souple pour pouvoir les assujettir plus facilement sur les précédents rigides.

L'ensemble de ces bois s'appelle *qabax*. Une fois mis en place, ils constituent l'armature de la maison, appelée *feedho* (les côtes, comme celles de la cage thoracique).

Cette armature est recouverte d'un grand nombre de tapis de diverses sortes, les *duubashi* ou *hu'*. Les *harar*, faits à partir d'herbes maniées et de fibres mâchées (*dhurbo* et *maadh*), sont placés sur l'armature et portent un nom selon les emplacements qu'ils occupent sur cette armature : les *dabasaar* sont sur l'arrière de la maison, les *dheegsaar* sur les côtés, les *dhalosaar* au sommet ; ils servent aussi comme tapis de sol pour installer les lits.

Les *kabdo*, faits de fibres de cortex d'acacia, sont très colorés et les tissages font apparaître des dessins. On les place à l'intérieur de la maison, sur les côtés. Ils sont accompagnés des *yacay* (petits tapis), des *kashkaash* (tapis de feuilles) qui entourent aussi la base de la maison. Les *kashkaash* servent aussi de matelas pour les hommes. Pour protéger la place où l'homme du foyer dort, la femme dispose des *jarco*, c'est-à-dire des cuirs de vache, simples ou doubles (*lamme*) car ils ne peuvent être traversés par une lance (pare-flèches). Souvent ils sont maintenus en place par une claie faite de petites branches de bois disposées parallèlement et tissées avec des bandes de tissus, des lanières de cuir ou des fibres.

Tout ce matériel est transporté à dos de chameau au cours du déménagement. Pour ne pas blesser l'animal, on le couvre d'une couverture piquée (faites avec des vieux bouts de chiffons et de nattes) ; elle sert aussi de matelas.

Chez les nomades pasteurs, c'est la femme qui apporte tous les bois et les tapis de sa maison, sauf le pilier central (*tiir*). En effet, c'est le mari qui le choisit, le taille et le met en place. A sa mort, on le retire et la maison s'affaisse un peu. A la place de son lit, on creuse un trou et on retourne au-dessus un panier qui servait à protéger une outre (*saab*). Lorsque la veuve se remarie, le nouveau mari remplace le pilier central et on change la place de la porte.

Chez les paysans, c'est le mari qui construit la maison (*mundul*). Il mesure 12 pieds de long, en plaçant le talon du pied de devant au bord des orteils du pied de derrière. Au milieu, il plante le *lusun*, pointe en bois taillée pourvue d'une corde à la deuxième extrémité de laquelle est accrochée une pioche (ce n'est autre chose qu'un compas !). La longueur de la corde est de six pieds. Il trace un cercle qu'il creuse ensuite. A la place de la pointe du compas, il plante le pilier central et dans le fossé creusé, il enfonce de longues branches (*ayrab*). Ces murs sont maintenus par des branches plus

souples disposées horizontalement (*mareed*) avec des lanières. Dans le même temps, il remblaie la terre enlevée pour creuser le fossé, renforçant ainsi la structure. L'opération suivante (*kug jabin*) consiste à plier les branches verticales vers le pilier central autour duquel elles sont liées. Les cercles de branches horizontales montent jusqu'au fait du toit. On fabrique ensuite un gros boudin de paille ficelée qu'on attache au point d'inflexion entre le mur et le toit (*af yaxaas* : la bouche du crocodile). On recouvre ensuite le toit de chaumes depuis le *af yaxaas* jusqu'au sommet (*kug, baso, dhalo, dhako*). Au sommet du toit, on ferme l'orifice du pilier central avec un récipient rempli de terre et de bouses, on y plante un bâton sur lequel on pique une coquille vide d'œuf d'autruche (qui protège du Mal). On prépare ensuite un torchis de boue, de bouse et de paille pour cimenter les branches, autant à l'extérieur qu'à l'intérieur du *mundul*. Le sol est cimenté avec de la boue.

Les femmes ne participent qu'à la recherche de la paille, à la fabrication du ciment et au cimentage des murs.

Quel est le mobilier de la maison ?

La maison somalie ne comporte pas de meubles à proprement parler : il n'y a qu'une ou deux malles (*abxad*) dans lesquelles sont rangés les objets de valeur et les vêtements (autrefois en cuir dur (*dhuu*) ou souple (*qaryan*), aujourd'hui en cotonnade).

La majorité du mobilier se compose essentiellement de divers ustensiles de cuisine : un grand plat (*xeedho* ou *kur*), des cuillères en bois (*fandhaal*), des louches (*qudde*), une louche à boire (*kalax*), un mélangeur (*irbe*), un pilon (*kal*) et un mortier (*mooye*). A cela s'ajoutent toutes sortes de récipients pour l'eau (*weelbiyood*) : des seaux (*haan*), des outres, faites avec la peau entière d'un petit animal (*sibraar*), avec une coloquinte (*burashad*). Il en existe aussi pour le lait (*weelcaanood*) : des seaux pour traire (*dhiil* : ils ont des noms différents selon les tailles : *toobke, gaawe, doobi* pour les plus gros, *dhakal, shiike, hadhuub*, pour les plus petits) ; les outres s'appellent *dhoon horaad* (très grosses), *dhoon dambeed* (les moyennes), *caanoteel, gagoon, aagan* (les plus petites). Il existe aussi des récipients pour le beurre : seaux faits de coloquintes séchées (*ubbo* et *tabad*), petites outres (*quluc*), certaines avec un couvercle de fibres tissées (*baarre*), d'autres en cuir (*qumbe*). Leur ensemble constitue le *weelsubageed*.

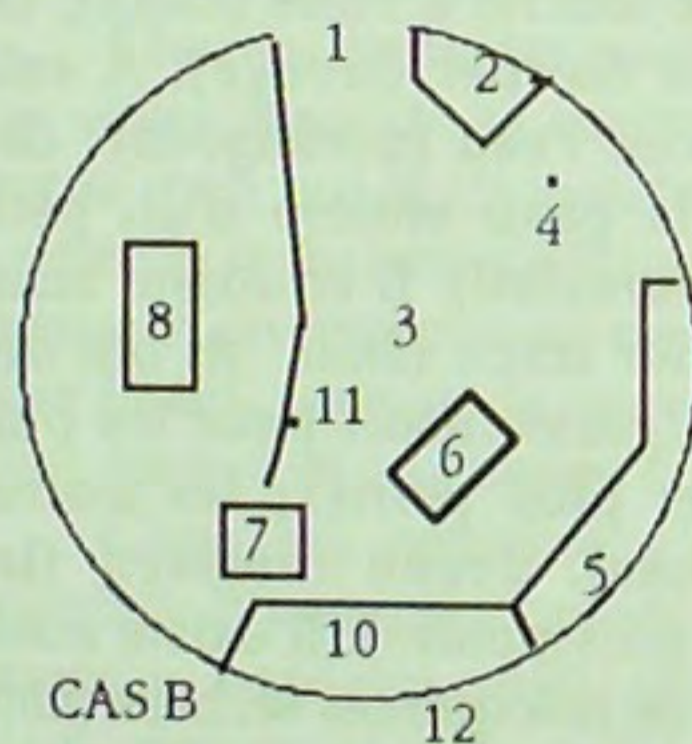
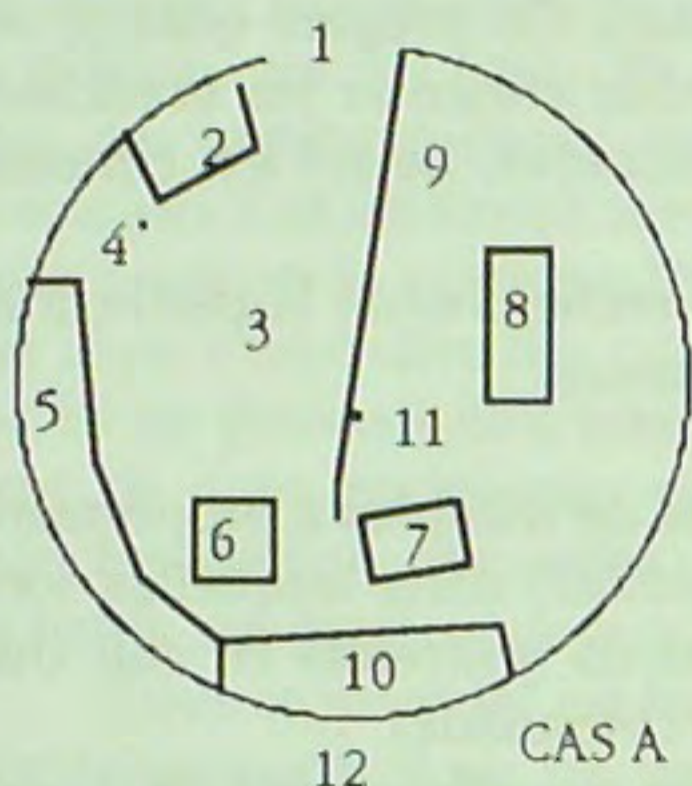
On trouve encore des cordages de tous genres (*surrad* ou *surriin*), le *yeel* (ensemble pour puiser l'eau pour le bétail) : seau (*wadaan*), corde (*dowlis*), auge (*qabaal*), une hache (*gudin*), un bâton de berger

(*hankool*), des lances (*waran*), des javelots (*hooto*), un bouclier (*gaashaan*), un porte-lances (*indhal*), un ou deux tabourets (*qalqale*), un *gasangas* (tubercule savonneux), et un *maydhax* (serviette de fibres).

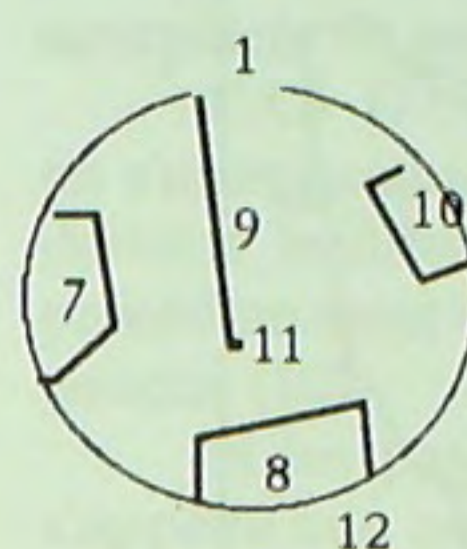
B. LA PLACE DES OBJETS ET DES INDIVIDUS DANS LA MAISON

Chez les pasteurs, il n'y a que deux cas possibles pour s'orienter dans la maison : soit à partir du pilier central, soit à partir de la porte.

Cas A, B, D, E :



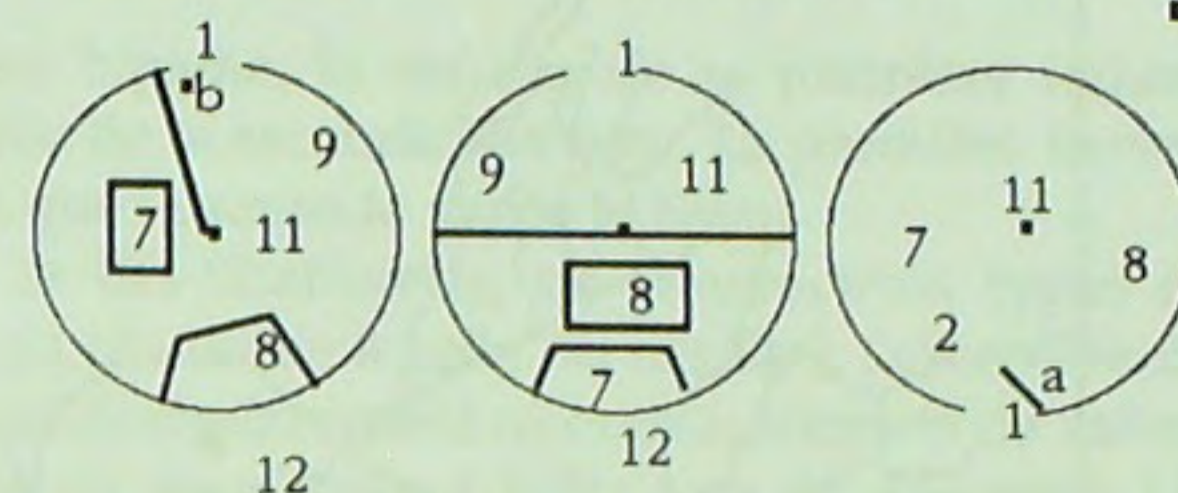
- 1) irrid, illin, afaaf, kadin, aad, af, hor : porte ou seuil
- 2) kaad, rajo koris : "près du feu"
- 3) doc : côté ; dhul dhac : niveau bas
- 4) dab xeer, dab shid, dabyaal, coon : foyer (feu)
- 5) gurgur : ustensiles pour l'eau et le lait
- 6) gogol dhig : lieu de couchage des enfant indépendants de leur mère
- 7) haweenayda iyo yarankeeda ay nuujiso : lieu de couchage de la mère et de l'enfant qu'elle allaite (ou enfant en bas âge)
- 8) dadab, dah, shalal : place de l'homme (lit)
- 9) qolqol, ila xidh, ilxidh, aloom, gantoob : rideau
- 10) raar, gaso, hiinsaraar, guro, shalal : objets de valeur
- 11) udub dheexaad, tiir : pilier central
- 12) dabo, gadaal, mus, badhi, sal : arrière de la maison



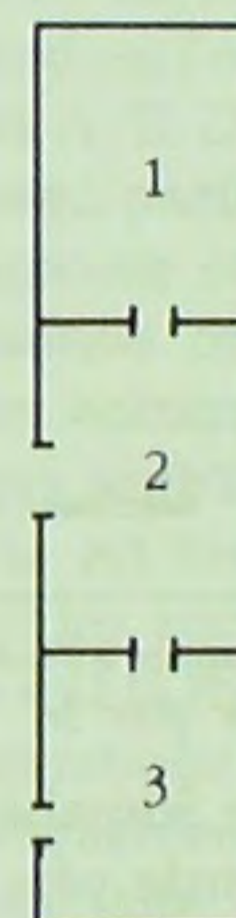
CAS D



CAS E : a : porte en bois ou en métal
b : ashuun (seau à eau)



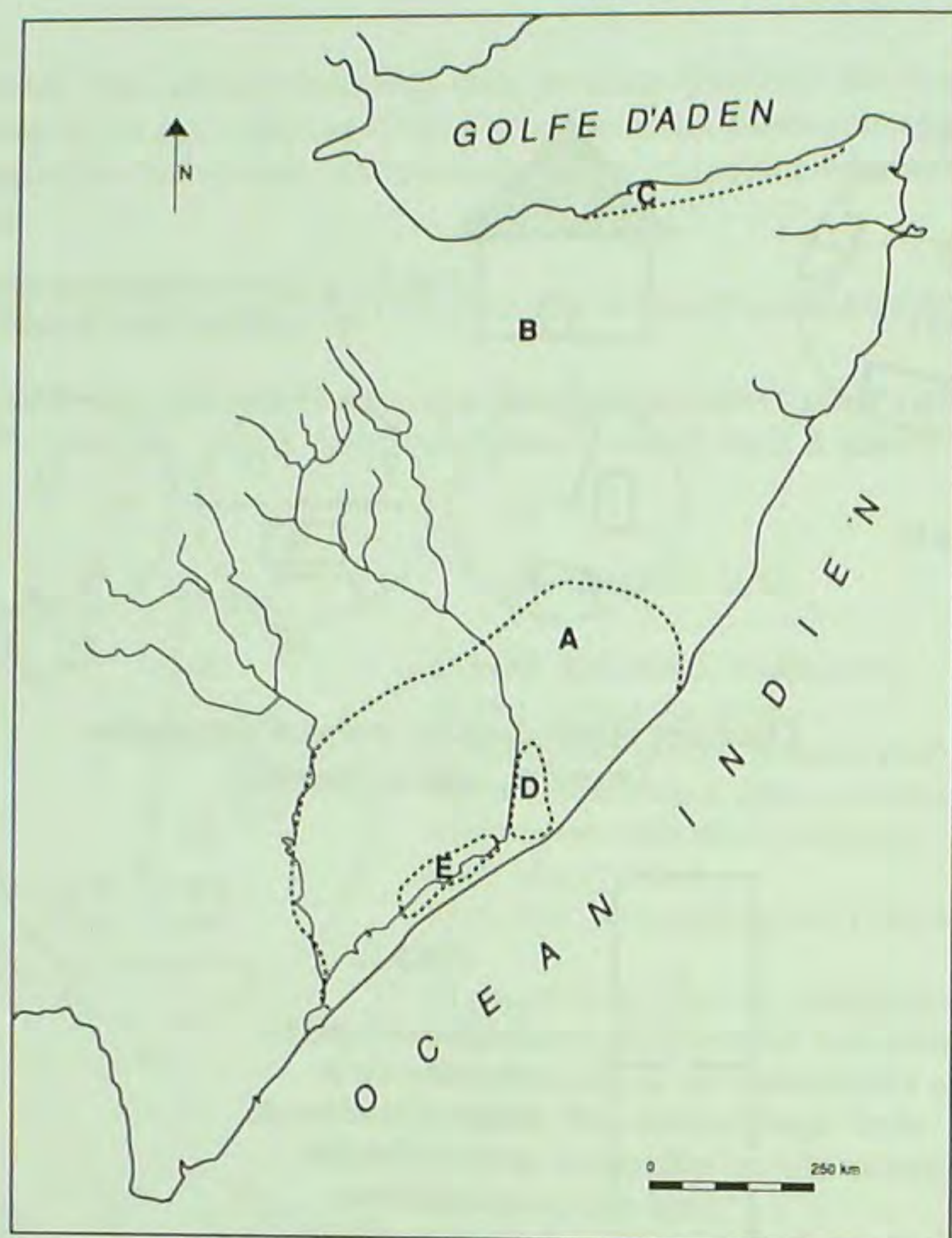
Place des objets dans les maisons circulaires (mundul, aqal ou hoorri).



CAS C

- 1) qol xeebeed : chambre de la plage, chambre du chef de famille
- 2) fasi dhexe : chambre d'hôte
- 3) maqdax, carali, jiko : cuisine

Disposition des maisons rectangulaires (cas particulier).



Occupation de l'espace à l'intérieur de la maison.
Carte établie par M. Mohamed Abdi

CAS A : dans le sud et le centre de la Somalie, on s'oriente en se plaçant au centre de la maison et on regarde vers la porte ; le dos correspond au dos de la maison (12) (*dabo* ou *sal*) et le visage à la porte (1) (*af*). En (2), on range les fagots et les ustensiles pour le feu, qui se trouve en (4). La femme travaille à l'emplacement (3) face à la porte ; en (5) se trouvent les ustensiles pour l'eau et le lait. En (6) est disposé le lit des enfants indépendants de leur mère (de 3-4 ans à 10-11 ans), en (7) celui de la mère avec son enfant en bas âge, en (8) celui du chef de famille. Le rideau (9) isole le lit du chef de famille du reste de la maison. Les objets de valeur (10) sont placés tout au fond dans des malles. (11) désigne le pilier central.

CAS B : C'est le cas le plus général, correspondant à la majeure partie du pays. On s'oriente cette fois-ci en se plaçant sur la porte et

en regardant le pilier central. De ce fait, les objets vus précédemment sont placés en sens inverse du cas A.

CAS D : dans le Shabbeellada Dhexe (Shabbeelle moyen) : on s'oriente en tournant le dos à la porte. La femme se place à droite, derrière le rideau (7), l'homme couche au fond, là où se trouvaient précédemment les objets de valeur (8), qui eux se trouvent alors à gauche (10).

Si un paysan est bigame, la maison de sa première femme s'appelle *min weyn*, celle de la seconde *min yaro*. La première femme reste à la ferme tandis que la seconde garde le bétail.

CAS E : Dans le Bas-Shabbeelle, on trouve trois types de maison : la première est identique à celle du cas D, à l'exception de deux points, il n'y a pas d'emplacement réservé aux objets de valeur et on trouve à l'entrée un seau d'eau à boire (cas de Afgooye). Un autre cas de figure est celui où le rideau (9) sépare la maison par le travers. La chambre à coucher se trouve derrière le rideau. Enfin, le troisième type de maison se trouve entre Balcad et Afgooye : la porte d'entrée joue le rôle de rideau, le lit se trouvant à sa droite, caché par le battant quand on l'ouvre.

Dans les cas A, B, D et E, les maisons sont toujours circulaires. Le **CAS C** est assez particulier : c'est le seul cas où la maison est rectangulaire, disposée sur un axe nord-sud ; la porte s'ouvre sur l'ouest. Cette maison compte trois pièces, elle est entièrement construite par les hommes, avec des branches et de la paille. A l'intérieur, les murs sont tapissés de nattes très colorées. La chambre du chef de famille est toujours située au nord : la pièce du milieu permet d'héberger les visiteurs ; la pièce méridionale est la cuisine.

Quelle que soit la maison, on rencontre souvent la même teinte rougeâtre caractéristique : elle est tirée d'une plante qui sert de désinfectant. Pratiquement tous les ustensiles sont trempés dans la préparation (*asal*) faite avec cette plante avant d'être utilisés la première fois et cette opération est assez souvent renouvelée.

CONCLUSION

Dans cet article, j'ai présenté quelques-uns de mes résultats d'enquête sur le terrain concernant l'espace et l'habitat somalis, en termes d'orientation et d'organisation.

J'ai essayé d'interpréter quelques-uns des termes somalis, de donner leur sens étymologique. Ce ne sont là que des interprétations et sans doute peut-on en trouver d'autres. La compréhension du monde somali nécessite encore bien des recherches...

VIE-MORT, HUMIDE-SEC

OU COMMENT PASSER DE L'HOMME À L'ARBRE

Mohamed MOHAMED ABDI
Stéphane PANNOUX

Dans le vocabulaire somali, les termes qualifiant l'homme servent aussi pour la plupart à qualifier l'arbre. Le même mot prend alors, par rapport au français, plusieurs significations l'une se rapportant à l'homme l'autre à l'arbre. Ainsi, par exemple *calool* est utilisé pour dire le ventre mais aussi pour désigner le cœur de l'arbre. Partant de cette constatation nous avons tenté d'élucider les relations existant entre l'homme et l'arbre. Pour mener à bien ce travail exploratoire nous avons examiné pour un nombre limité de mots leurs significations, dans les deux registres de sens, et leurs emboîtements. Ce sont les ébauches de résultats de cette analyse préliminaire que nous présenterons ici ¹.

ARBRE - HOMME

Le vocabulaire relevé appartient d'une part à la terminologie du corps humain (*far, madax, calool, jilib...*) et d'autre part à la terminologie de l'arbre (*sal, kug, laan, caleen, ubax, rako...*) sans compter des termes plus généraux (*biyo, qallayl, qoyaan...*).

Pour 90 % des termes cités dans ce travail, le même mot désigne deux choses différentes. Ainsi *calool* signifie à la fois le ventre de l'homme et le cœur de l'arbre ; *sal* les fesses de l'homme et le pied de l'arbre ; *ubax* la fleur et la beauté de la femme.

Examinons les termes désignant le tronc et leur sens quand ils sont appliqués à l'homme :

jirrid : origine de l'homme, ses ancêtres,
badhtame : taille, nombril, matrice,

1. Nous avons procédé à une analyse plus précise pour un nombre limité de termes. Ce travail pourrait être étendu à un vocabulaire plus large. Cf. tableau p. 171-173 et schémas n° 1 et n° 2 p. 174-175.

maxog : taille, milieu du ventre ²,

xoog : force, biceps, puissance.

C'est la solidité du tronc qui donne sa solidité à l'arbre, l'homme, lui, tire sa force, sa puissance de son passé, de ses ancêtres mais aussi du ventre de la femme dont il est issu. Les ancêtres comme le ventre sont à la fois son origine et la base de sa solidité.

Xidid est le mot qui désigne à la fois les racines d'un arbre (ou d'une plante) et les liens du mariage. Le mariage est un signe de stabilité, il est le fondement de la vie du groupe.

Xidid s'applique aussi aux veines qui, comme les racines, véhiculent la vie à travers le corps ou comme les réseaux d'alliance établis grâce aux mariages assurent la survie du couple, de la famille et du corps social. **Ku xiddaysi**, c'est prendre racine, s'établir, s'implanter dans un lieu.

Les tubercules (**xidid**) sont aussi utilisées dans diverses occasions : pour se nourrir (comme le manioc) pour fournir de l'eau, denrée rare en raison du climat ³, pour leurs vertus curatives.

Sal est la souche de l'arbre, sa base, la partie du tronc qui est en contact avec le sol, son pied. **Sal** est aussi les fesses de l'homme, la partie des fesses qui sont en contact avec le sol quand il s'assoit.

Pour être tout à fait correct, il faudrait traduire **sal** non par "pied de l'arbre" mais par "fesses de l'arbre".

Or **sal** signifie aussi preuve, fondement, bien-fondé, existence, réalité. Par l'expression **Arrintaan sal iyo raad midna maleh** : Cette affaire n'a ni trace ni origine, on entend qu'elle n'a pas de substance ni aucun fondement.

L'expression **Nin salle** désigne un homme mûr, stable, marié, qui a des enfants, par opposition à **geedi**, qui littéralement signifie voyage, déplacement, et qui est associé à la notion d'instabilité.

Enfin, **salka reerka** est un groupe de mots qui désigne le campement fixe, la "capitale" d'une tribu, ou d'une fraction ou d'un clan ; ce lieu n'est jamais déserté ni abandonné, c'est au contraire celui qui est le plus fréquenté par le groupe auquel il appartient, qui reste toujours occupé par une fraction au moins du groupe. On y trouve les dignitaires, les sages, le roi ou le chef, ou, à défaut, on peut y apprendre où

2. Ces deux termes (**badhtame** et **maxog**) par extension métaphorique signifient aussi l'utérus. Par exemple, pour dire "avoir ses règles" on dira littéralement **moxgga i xanuuni** : "j'ai mal à la taille".

3. En effet, certains tubercules lorsqu'ils sont mâchés fournissent une quantité d'eau suffisante pour éteindre la soif. Ils sont essentiellement utilisés lors des déplacements.

ils se trouvent s'ils sont en déplacement. Le **salka reerka** est le point de ralliement de la communauté ; on y règle tous les différents, tous les problèmes de la vie communautaire, on y rend les jugements. C'est la base du clan (fraction ou tribu), son cœur, sa vie.

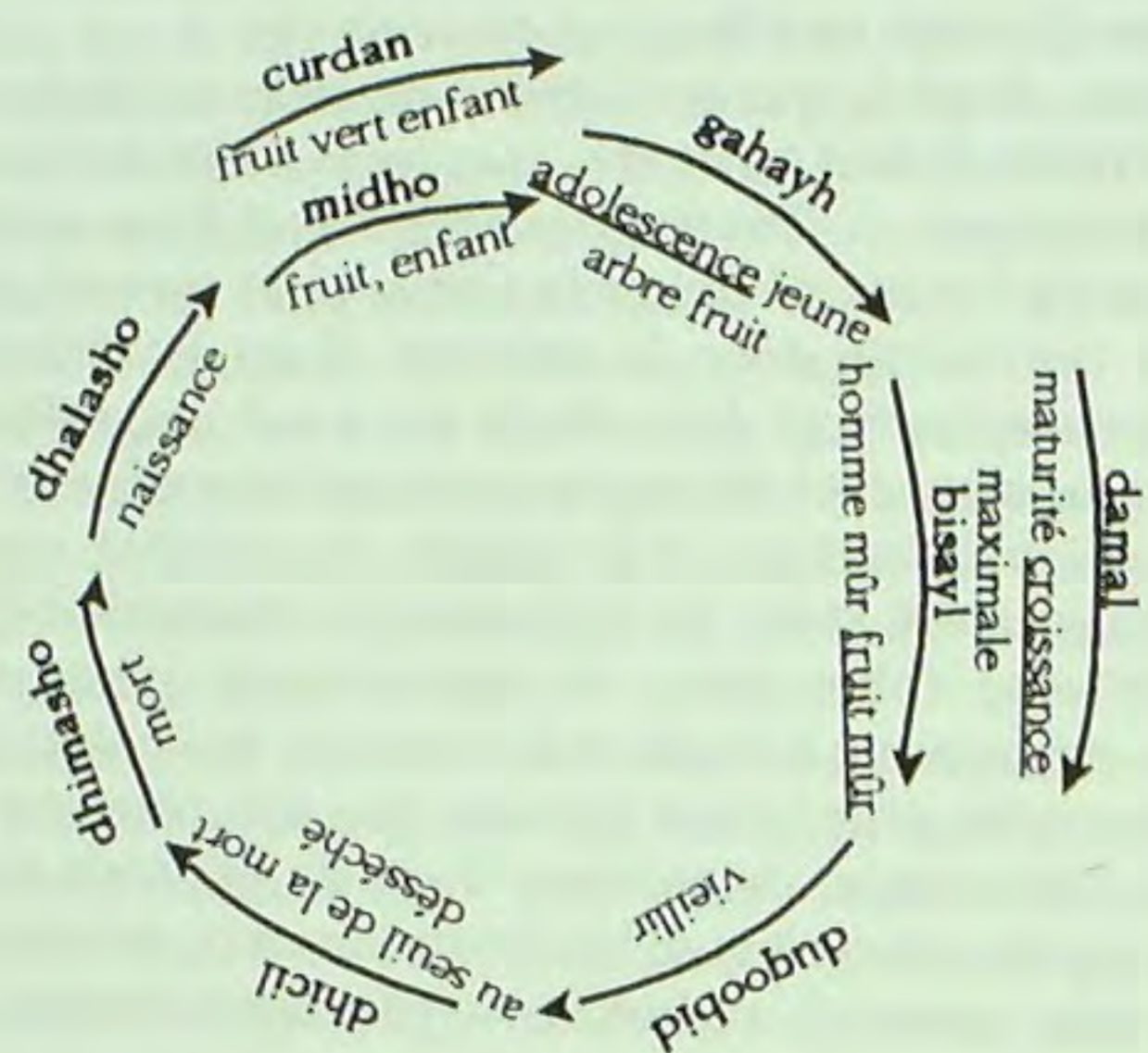
Ajoutons, de plus, que les Somalis pasteurs se déplacent sans cesse, à l'intérieur de leur territoire, avec leurs tentes-huttes, afin de nourrir les troupeaux. A l'inverse, les arbres sont fixes, immuables : ils sont marqués ⁴ pour délimiter le territoire et servent de repère fixe. L'arbre représente donc la stabilité, il est la référence. Par analogie, l'homme assis et donc stable est aussi une référence. De cela l'analyse du mot **sal** et des expressions qui lui sont associées, font apparaître une valorisation de la notion de stabilité opposée au moins partiellement à l'idée de déplacement et semble-t-il associée à l'idée de richesse d'abondance, de regroupement qui ne peut avoir lieu que lors de la saison humide et à proximité des points d'eau. On peut peut-être aller plus loin et avancer que sédentarisme est alors synonyme d'abondance, de richesse donc de bonheur tandis que nomadisme équivaldrait à la difficulté de survivre, à la nécessité de se déplacer sans cesse à la recherche de pâturages et donc peut-être la notion de malheur.

Compte tenu des variations climatiques qui ont eu pour conséquences la désertification de la Somalie et en raison de la valorisation très forte de cette notion de stabilité-abondance, faut-il aller jusqu'à concevoir une plus grande sédentarisation ou du moins fixité des populations dans des époques plus anciennes ? On constate ainsi que le peuple somali se divise en **Sab** sédentaires ou semi-sédentaires au sud et en **Samaale**, nomades éleveurs, dans le centre et le nord et que les **Sab** sont de souche plus ancienne que les **Samaale** ⁵. L'analyse du mot **Sab** — qui sert aussi à désigner les "castes" marginales semble confirmer l'hypothèse du sédentarisme des anciens Somalis : en effet, **Sab** pourrait être la contraction de **Sasabe**, le frère qui dans la légende de **Sasabe** et **Samaale** (légende qui explique l'origine des Somalis **Sab** et des Somalis **Samaale**), cajole la vache, tandis que **Samaale** la traite. **Sab** pourrait aussi provenir de **Sabo**, les sédentaires, tous ceux qui ne sont pas nomades ; **Sabo** inclut les chasseurs-cueilleurs, les pêcheurs, les forgerons. Ou encore **Sab** pourrait être issu de **Sabool**, qui reste au campement, le pauvre qui n'a pas de bétail à nourrir.

4. Cf. M. Mohamed Abdi, *La Somalie aux hautes périodes*, thèse de doctorat, Besançon, 1990, tome I, p. 47-51.

5. M. Mohamed Abdi, *op. cit.*, tome II, p. 336-342.

Les termes désignant le cycle de la vie sont identiques pour l'Arbre et pour l'Homme



ARBRE - SOCIÉTÉ

Les termes se rapportant à l'autre et à la société mettent en parallèle la silhouette de l'arbre, ses composantes avec l'organisation de la société, sa structure. Ainsi, **kug** signifie à la fois le sommet ou le roi ; **calool**, le cœur de l'arbre et les personnes importantes du groupe, les dignitaires ; **caleen**, le feuillage, les feuilles et les personnes de caractère léger.

L'expression **caleemo saarid** signifie littéralement "donner des feuilles" mais est utilisée aussi pour dire "couronner", pour traduire la pousse du feuillage qui intervient au moment des pluies, et au delà indiquer l'abondance. Comme l'ampleur de la frondaison des arbres dépend de la pousse de feuilles, l'ampleur de la société est en relation avec son couronné.

Analysons les mots utilisés pour tronc et leur sens quand ils sont appliqués à la société :

jirrid : origine, les ancêtres

badhtame, dhex : roi

xoog : force, guerriers.

Trois choses importantes peuvent être tirées des termes utilisés pour dire le "tronc". Tout d'abord, on retrouve comme pour l'homme

l'importance des ancêtres, du passé, des origines. Ensuite se dégage l'idée selon laquelle la société ne peut exister sans une force armée, sans guerriers. Enfin le tronc (**Badhtame, Dhex**) est aussi le roi, celui sur qui tout repose. Ces mots **Badhtame** et **Dhex** signifiant aussi milieu on peut considérer que le roi est "au milieu de la société", il en constitue le centre, le cœur mais aussi il est garant de sa solidité.

Comme le tronc est entre les racines d'une part, et les branches, feuilles, fleurs et fruits d'autre part, le roi est entre les ancêtres (racines) et leurs descendants à divers niveaux : clans, lignages (branches), les individus (feuilles, fruits). Le roi est donc le lien entre le passé et le présent-futur, il est aussi le lien entre le monde des morts et le monde des vivants. Cela confirme l'interprétation des termes **boqor** et **mood** : **boqor** veut dire roi mais c'est aussi une cordelette très colorée (rouge, jaune, noire, blanche) que les jeunes filles portent nouée autour de la taille avant leur mariage. Cette cordelette les divise deux fois par le milieu : une fois verticalement, une fois horizontalement. Son nœud marque la jonction des deux coupures et se place sur le ventre, à la hauteur du nombril. Ceci nous permet de penser que le roi, comme le nombril, est "au milieu". Il faut qu'il soit acheté à sa famille par ceux qui seront sous son autorité pour son prix de sang⁶. S'il est marié, sa femme est aussi achetée. Alors il n'appartient plus à la famille qui le considère comme mort. C'est pourquoi, lorsqu'il est couronné, on l'ovationne par le cri "MOOD !" qui veut dire "bien non vivant, richesse qui n'est pas sur pied". Cela sous-entend que le roi est mort, qu'il n'est pas vivant pour ceux de sa famille, qu'il est un esprit, qu'il est entre les mondes. Puis il est baptisé avec du lait (lait qui est un mélange de lait provenant de tous les groupes formant la communauté) ce qui le rend à nouveau vivant, mais pour le bien de toute la communauté qu'il doit gouverner avec impartialité et à laquelle il appartient.

Examinons maintenant, les morts somalis signifiant "sommet" de l'arbre et leur sens lorsqu'ils sont appliqués à la société. **Madax**, **kug** signifie chef ou roi ; **baar**, de bonne souche ; **af (af hayeen)**, porte-parole.

Le roi est aussi au sommet de la société, il est celui qui commande, qui prend les décisions importantes.

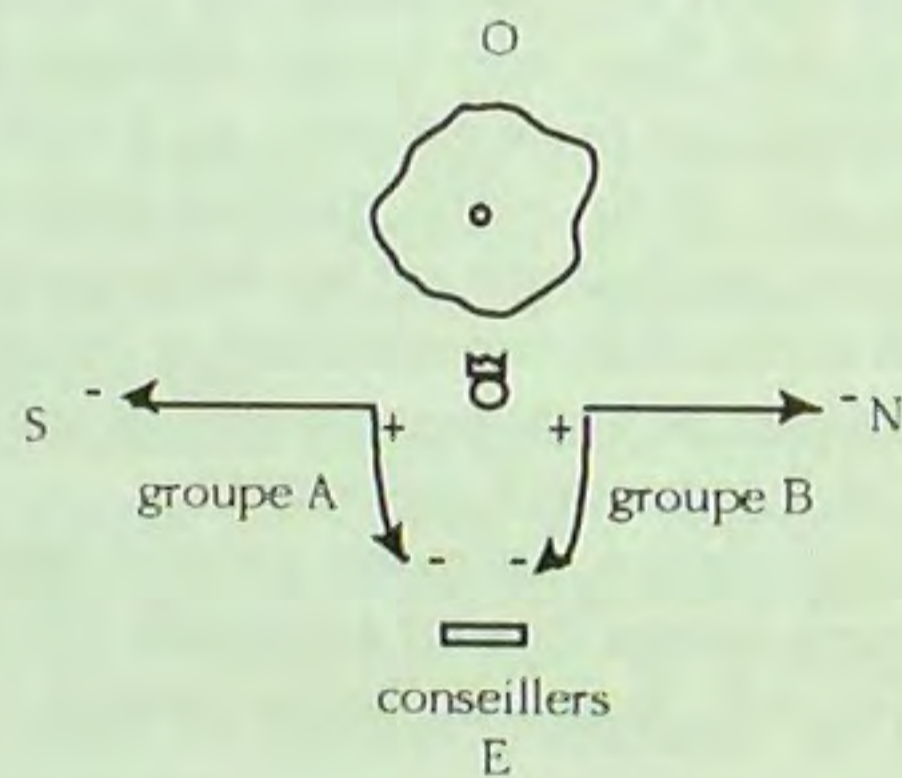
Le roi est donc un des hommes forts de la société somalie, celui qui occupe la plus haute position et, en même temps, il est celui choisi

6. Le prix du sang correspond à la valeur que l'on attribue à la vie d'un homme. En cas de meurtre par exemple la famille du coupable doit verser à la famille de la victime le prix du sang en rachat de la faute.

si par le peuple dont il dépend ; il ne peut d'ailleurs le gouverner de façon partielle car il est alors destitué et même mis à mort par ceux-là même qui l'avaient élu et dont il est en somme le bien. Il gouverne les vivants avec l'aide des conseils des esprits des rois morts, il est donc le lien entre la vie et la mort.

Examinons les mots somalis pour "base, souche de l'arbre" et leur sens lorsqu'il sont utilisés pour qualifier. Ainsi **sal** signifie souche, base ; **gun** "castes" marginales, chef, colonisés ; **bad**, base, nombreux.

Le terme le plus intéressant à analyser est **gun** : **gun** est la base de l'arbre, sa souche. Mais il désigne aussi les castes inférieures **sab**. Donc les **sab** et avec eux les **Sab** sédentaires, ont pu être le fond de la population somalie actuelle. **Gun** désigne aussi les chefs, ceux qui prennent les décisions importantes parmi les nobles (**Sab** et **Samaale**) reconnus par le terme **Gob**. Les **Gun** sont donc à la fois *chefs*, *leaders* et *base* d'une société. Cette dualité apparaît dans la façon de rendre la justice. Lorsqu'un roi ou un chef (**gun**) rend justice, il s'assoit aux fesses (**sal, gun**) de l'arbre des réunions (souvent un **damal**, c'est-à-dire un arbre arrivé à sa croissance maximale), le dos contre le tronc ; lui font face le conseiller juridique et ses propres conseillers ; à sa gauche et à sa droite se placent les parties adverses. Le peuple se dispose en cercle, en arrière de ces trois catégories de personnes.



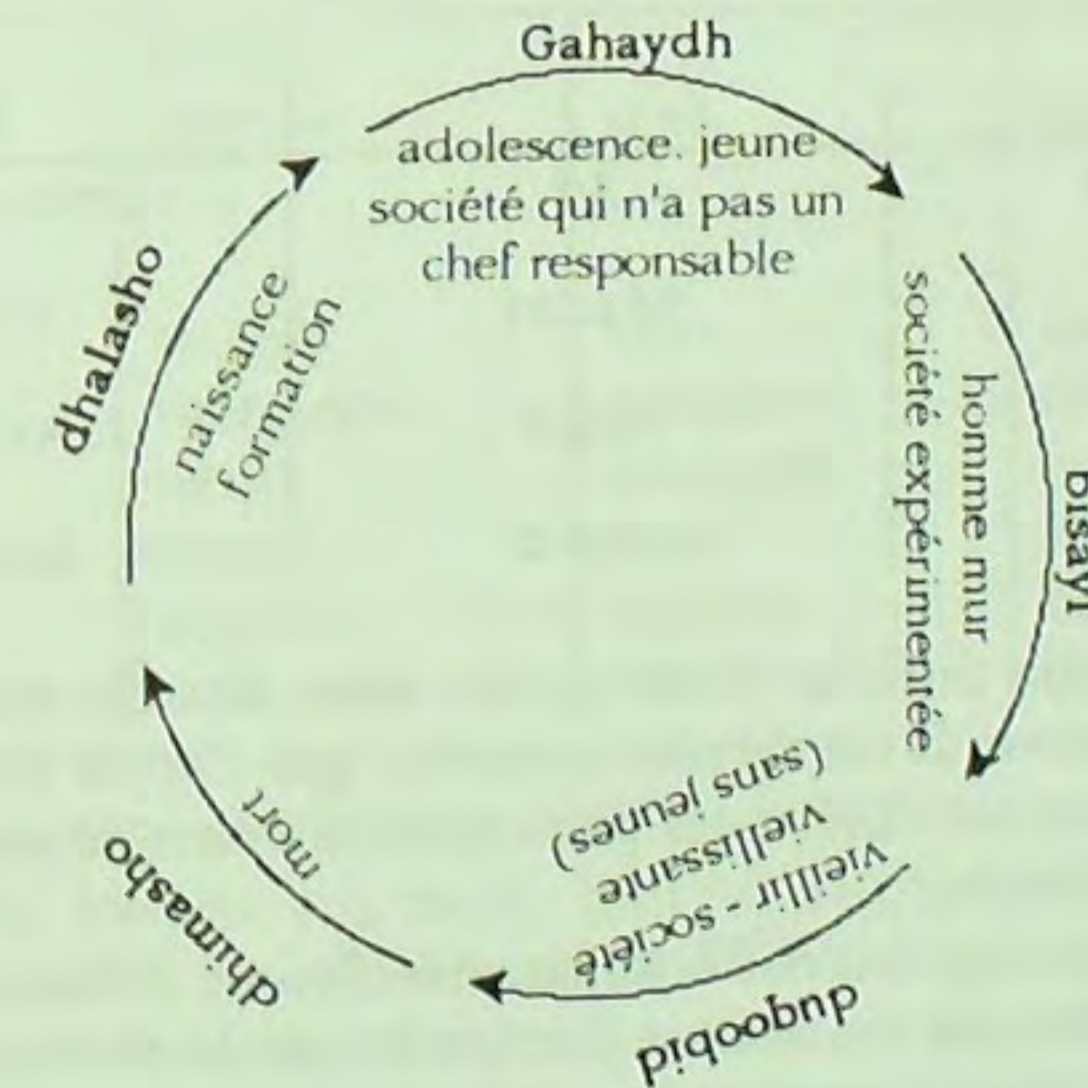
La cérémonie ne peut avoir lieu que dans l'après-midi, puisque une fois installés, les participants ne doivent plus se déplacer. Le roi et au moins les personnages importants doivent être protégés du soleil ; aussi le roi aura donc l'Est en face de lui et l'Ouest derrière lui. Le roi doit s'appuyer le dos à l'arbre et nul ne peut se placer derrière lui. Les personnages importants des deux partis opposés (parti A et parti B) seront à la fois le plus près du roi et le plus près

du centre du cercle ainsi constitué. Ce que chaque individu du groupe dira, sera repris à haute voix par un homme servant "de porte parole". Chaque parti a son propre porte-parole (ces deux personnages se placent au centre du cercle et sont debout) et son propre avocat (**qareen**). Les termes désignant les différentes parties de l'arbre sont aussi utilisés pour qualifier les différentes composantes de la société. **Sal, gun** : signifiera, base de l'arbre, pied et la base de la société, la souche ancienne, et ses chefs ; **laf, jilib**, le bois ou le coude d'une branche et le clan ; **laan**, la branche et la branche d'une famille ; **laangaab**, la branche courte, et peu nombreux, petit groupe et qui est proche de ses ancêtres, peu de générations le sépare de ceux-ci ; **laandheere**, la branche longue, et le groupe important, très nombreux, et loin de ces ancêtres, aux lignées longues ; **kug**, le sommet et le chef.

HOMME - SOCIÉTÉ

Nous venons de voir les relations étroites existant, d'une part, entre l'homme et l'arbre, et d'autre part, entre la société somalie et l'arbre. Il nous reste donc à définir les liens existant entre l'homme et la société.

L'analogie homme-société est flagrante. Les termes désignant les différentes étapes de leur cycle de vie sont identiques.



A une société jeune, qui a beaucoup d'enfants (**curdan**) correspond l'enfance (**curadan**) de l'homme ; à la maturité de l'homme (**bisayl** ou **damal**) une société expérimentée (**bisayl** ou **damal**) ; à la vieillesse de l'un la décadence de l'autre (**dhicid**). A la tête de l'homme (**madax**) fait face la tête de la société c'est-à-dire son roi. Au roi, milieu de la société (**dhex**, **badhtame**) correspond la taille de l'homme, ses hanches. L'homme stable est l'homme marié, mûr. Une société stable est unie par les liens du mariage qui empêchent les guerres. Elle a aussi un chef mature.

Dhuux, la moelle des os, signifie origine, lorsqu'il est appliqué à la société. Le clan se dit **laf** c'est-à-dire os ou **jilib** c'est-à-dire genou.

En conclusion, si l'homme est un arbre, la société est une forêt.

ARBRE - HOMME - FLEUVE

L'analogie Homme - Arbre ayant été montrée précédemment, nous allons étudier la relation arbre-fleuve tout en sachant que la relation homme — fleuve sera pratiquement identique.

La relation arbre-fleuve est assez paradoxale : en effet, l'arbre étant pris comme référence, la terminologie fait apparaître que le fleuve peut lui être comparé de deux façons : soit la source correspond aux racines de l'arbre et son embouchure à sa couronne, soit la source correspond au branchage et l'embouchure aux racines (voir tableau ci-dessous).

Arbre		Fleuve
Sommet	Af	Embouchure
Tête	Madax	Aval
Tronc	Jirrid	Amont
Racines	Xidid	Sources

Il est assez difficile d'interpréter cette double analogie entre l'arbre et le fleuve. Il est certain toutefois que l'arbre est le système de références car ses différentes parties sont nommées par des termes précis et invariables.

Pour l'analogie entre l'homme et le fleuve, il faut préciser que **jilib**, genou, désigne l'extérieur d'un coude de la rivière, tandis que **gol**, l'aîne, désigne la partie interne de ce même coude. Enfin, **hud**, une hernie, correspond à un canal.

fleuve		homme	arbre
débit	dhuux calool	moëlle ventre	cœur du tronc cœur du tronc
puissance flot central	xoog badhtame	force, biceps taille, nombril	tronc tronc
fond	dhex sal gun	taille fesses casté	autour du tronc base souche

De ce tableau, on tire qu'à la force du fleuve, c'est-à-dire à son débit, à son flot central, correspond le tronc de l'arbre. Ce qui correspond chez l'homme, à sa partie centrale, à savoir le ventre, la taille, le nombril ou les hanches. On peut se demander si l'analogie homme-fleuve n'inclut pas une connotation sexuelle ou sexuée c'est-à-dire qu'au débit du fleuve, sa puissance, il faudrait non pas associer le ventre de l'homme mais celui de la femme soit sa matrice. Sans doute y a-t-il un rapport étroit entre l'eau du fleuve, la vie et la procréation. Pour préciser cette hypothèse, analysons le sens des termes de vie et les termes de mort quand ils sont appliqués à l'homme, à l'arbre et au fleuve :

	Homme	Arbre	Fleuve
Biyo	espoir sperme vie	sève	eau
Qoyaan	en vie	vert	qui coule
dhalasho	naissance	naissance	source
Qallayl	mort	mort, sec	à sec, mort
dhimasho	mort	mort	à sec, mort
duqoobid	vieillir	vieillir	eau putride (bras mort)

On constate d'emblée que s'il n'y a pas d'eau, il n'y a pas de vie. Sans eau, tout est sec, mort ; tout est désolation. L'eau donne la vie, elle permet la vie. On remarque d'ailleurs que le sperme se dit "eau". L'eau comme le sperme sont promoteurs de vie nouvelle. Deux légendes nous permettent d'appuyer cette hypothèse.

"Waxaa la yiri waagii hore cirka iyo dhulku way isku dhowaayeen oo qofka dhulka taagani cirka farta ayuu ku soo taaban karey. Dabaylaha, dhaxanta iyo kulaylka cadceedda buu cirku dadka iyo duunyada ka dugsiin jirey.

Maalintii dambe labo naagood inta kal iyo mooye soo qaateen badar iska tunteen, si ay raggooda cunno u siiyaan. Markii ay kasha kor u qaadaanba caaraddeedii sare baa cirka muddey oo meelo badan ka daldaloolisey. Kolkii uu xanuunsaday buu cirkii naagihii ku yiri :

- Naa tibta iga daaya oo hay daldaloolinnina, sow ma ogidin inaan idin ka celiyo dabaylaha, dhaxanta iyo kulaylka qorraxda ?

Catowoga cirka haseenkii dan iyo daarad uma gelin ee badarkoodii bay iska tunteen.

Cirkii waa carooday inta u adkaysan waayey nabarradii naaguhu ku dhufteen, markaas buu kor u duubmay oo meesha uu haatan joogo tegey.

Waxaa dadku xiddigaha ku sheegaan waa daldaloolkii badnaa ee nagihii cirka ka daldalooliyeen. Qorraxda iftiinkeeda baa ka soo dusa daloolladaas oo siddas baa xiddiguhuna ku samysmeen oo u bilig-biligleeyaan oo ugu muuqdaan dadka dhulka jooga. Sidaas baa cirka loogu bixiyey magaca daldaloole.

Sidaas oo kale, waxa dadku daruuraha u yaqaan waa gabar qurux badan. Gabadhaasi baaldi biyo ka buuxaan oo ay ceel ka soo dhaansatay bay gurigoodii u waddaa. Markii ay gabadhu yare socotaba biyuhu baaldiga bay ka qubtaan, say waa buux-dhafisaye. Biyahaas qubtay waxay ka soo daataan meelihii labadii naagood cirka ka dalooliyeen markii ay badarka tumayeen ee cirku dhulka u dhowaa. Waxa dadka dhulka joogaa roobka u yaqaanniin waa biyahaas gabadhu qubtay oo cirka ka soo dusey.

Markii biyahaas gabadha ka qubtaanba cirka bay u qaylisaa oo ku tiraahdaa :

- Daldaloolow

war biyaha celi !

Daldaloolena wuxuu ugu jawaabey :

- Maxaan celiyaa

uunka hoosaa

war biyoy lehe !

Haddii ayan nagihii kasgaabka ahaa kashooda ku daloolin crika waagaas oo meel roobku soo maro u yeelin, dadka iyo duunyada dhulka ku nooli biyo ma heleen haatan. Haddaan biyo

jirinna nololi ma jirteen. Lur iyo ladnaanba way leeyihiin dumarku, baa la yiri" 7.

Au commencement des temps, le Ciel était si proche de la Terre que si l'on se tenait debout sur le sol on pouvait le toucher du doigt. Le Ciel protégeait les gens et les animaux de la Terre des vents froids et de la chaleur du Soleil ; il leur procurait abri et bien-être.

Pourtant, un jour, deux maîtresses de maison commencèrent à piler du mil dans un mortier avec un pilon, dans la cour de leur hutte, afin de préparer le repas de leur mari. A chaque fois qu'elles levaient leur long bâton de bois, elles cognaient le Ciel par inadvertance, perçant ainsi de nombreux trous dans ce toit.

Le Ciel se mit en colère contre les deux femmes et leur cria : "Hé, femmes, cessez de me frapper et de me faire des trous ; ne savez-vous donc pas que je vous protège des vents froids et de la chaleur du soleil ?".

Mais les femmes ne prêtèrent aucune attention aux protestations et continuèrent de lever leur pilon. Le Ciel ne pouvait plus supporter la douleur que les femmes lui infligeaient et s'éloigna de plus en plus de la Terre jusqu'à la place qu'il tient aujourd'hui. Ce que les hommes appellent étoiles, ce sont les trous béants que les femmes ont percés dans le Ciel avec leur pilon alors qu'il était encore suspendu juste au-dessus de la Terre.

Le Soleil brille au-dessus de ces trous, faisant ainsi passer ses rayons lumineux et cela les fait scintiller et paraître brillants aux gens loin en-dessous, sur la Terre.

Et, à cause de ces trous-étoiles, le Ciel est appelé Daldaloole, la Chose percée. De même, ce que les gens prennent pour des nuages ne sont ni plus ni moins qu'une très belle jeune fille qui apporte chez elle un seau plein d'eau qu'elle a puisé au puits. Quand elle marche, le seau balance et tape dans sa jambe et l'eau du seau se répand et s'écoule à travers les trous-étoiles du Daldalode. Les humains appellent cette eau pluie. Quand l'eau s'écoule à travers les trous-étoiles et tombe sur la Terre en-dessous, la belle jeune fille-nuage crie, désespérée, au Daldaloole :

"Daldaloole, fais remonter l'eau pour moi !"

Mais Daldaloole, la Chose percée, répond :

"Comment pourrais-je la faire remonter, alors que des créatures sur la Terre, là en bas, pleurent pour de l'eau !".

Si les deux femmes négligentes n'avaient pas percé des trous dans le Ciel, et si la jeune fille-nuage ne faisait pas bringuebaler son

7. Axmed Cartan Xaange, "SHEEKOKA RIROOYIN SOOMAALIYEED", Scandinavian Institute of African Studies, Uppsala 1988, p. 10-11.

seau, à regret, et verser son eau à travers eux, alors les populations et les animaux de la Terre n'auraient pas d'eau ; et, sans eau, il n'y aurait pas de vie.

Une femme apporte la vie : mais elle est tout aussi bien l'instrument de sa destruction.

Cette légende explique d'une part les Étoiles et d'autres part la pluie et la vie sur la Terre.

De la faute des femmes au pilon, le Ciel s'est éloigné de la Terre qu'il protégeait (comme un mari ?), elle et ses habitants (ses enfants ? leurs enfants ?). En déchirant le Ciel, elles ont créé les Étoiles qui brillent la nuit mais aussi, elles ont apporté les saisons (puisque le Ciel ne protège plus ni des vents froids ni de la chaleur du soleil) et on crée un besoin en eau (des créatures sur la Terre pleurent pour de l'eau). Mais c'est grâce à une jeune fille que les habitants de la Terre sont sauvés : en effet, la jeune fille-nuage, en rapportant de l'eau chez elle, en verse en chemin (une nouvelle faute), l'eau se déverse par les trous du Ciel sous forme de pluies. Cette eau permet aux créatures de la Terre de vivre.

Légende B : Aragtida Adduunka : La conception du monde.

"Cirku waa nin Dhulkuna waa nag, markii Cirku hangadh iyo hillac yeesho Dhulka ayuu xodxodan, ugu dambayntii Cirku wuxuu abaahin Dhulka Markay dhibicdu ku dhacdana waxay dhalisaa ubax, geedo, midho iyo xoolo.

Cirku xodxodashadiisa wuu siwadaa xilligaas roobkana dibbay u dhalata nolosha Dhulku".

Le Ciel est un homme et la Terre une femme. Lorsque le Ciel gronde et qu'il y a des éclairs, le Ciel fait la cour à la Terre. Finalement, le Ciel fait l'amour à la Terre et la pluie est son sperme qui, en touchant la Terre, fait naître les fleurs, les arbres, les fruits, les animaux.

A chaque saison de pluies, le Ciel renouvelle sa cour empressée à la Terre et à chaque saison des pluies, la vie reprend sur la Terre.

Dans cette légende, il est clairement exprimé que le Ciel est un homme et la Terre une femme et qu'en faisant l'amour à celle-ci, il la féconde (pluie=sperme) et c'est ainsi que naissent les plantes et les animaux.

Légende C : Beyodan l'Encens.

"...Waa sii horraysay, Boqorad ayaa geeska Afrika u talin jirtay. maalin baa boqortooyadeedi dhinac walba laga soo weeraray; markaas ayay si nasiib ah weerarkii uga fakatay waxayna gashay buuraha waqooyi ee Soomaaliya kolkaasay iyada oo ooyaysa ilaaheedii waxay ka codsatay in uu siiyo wax ay kaga kabato carruurteedii iyo dalkeedii ay weyday. Markaas mel kasta oo ilmadeedu ku tifiqday waxaa ka soo baxay geedaha luubaanta laga guro".

Il y a très longtemps de cela, une reine vivait dans la Corne de l'Afrique. Un jour, son royaume fut attaqué de toutes parts à la fois. Elle réussit à échapper à ses ennemis par miracle et alla se réfugier dans les montagnes du nord-somali. Là, en larmes, elle supplia son dieu de lui offrir un cadeau qui la consolerait de la perte de ses enfants et de ses terres. Alors, partout où ses larmes étaient tombées, des arbres aux gommes odorantes se mirent à pousser.

Dans cette troisième légende, enfin, ce sont les larmes d'une reine qui font pousser des arbres à encens. De nouveau, l'eau a le pouvoir de fécondation, le pouvoir de vie.

On peut donc avancer que le Ciel est le principe masculin, la Terre le principe féminin et la pluie est le lien entre les deux : c'est le sperme du Ciel qui féconde la Terre et qui permet la vie à la surface de la Terre.

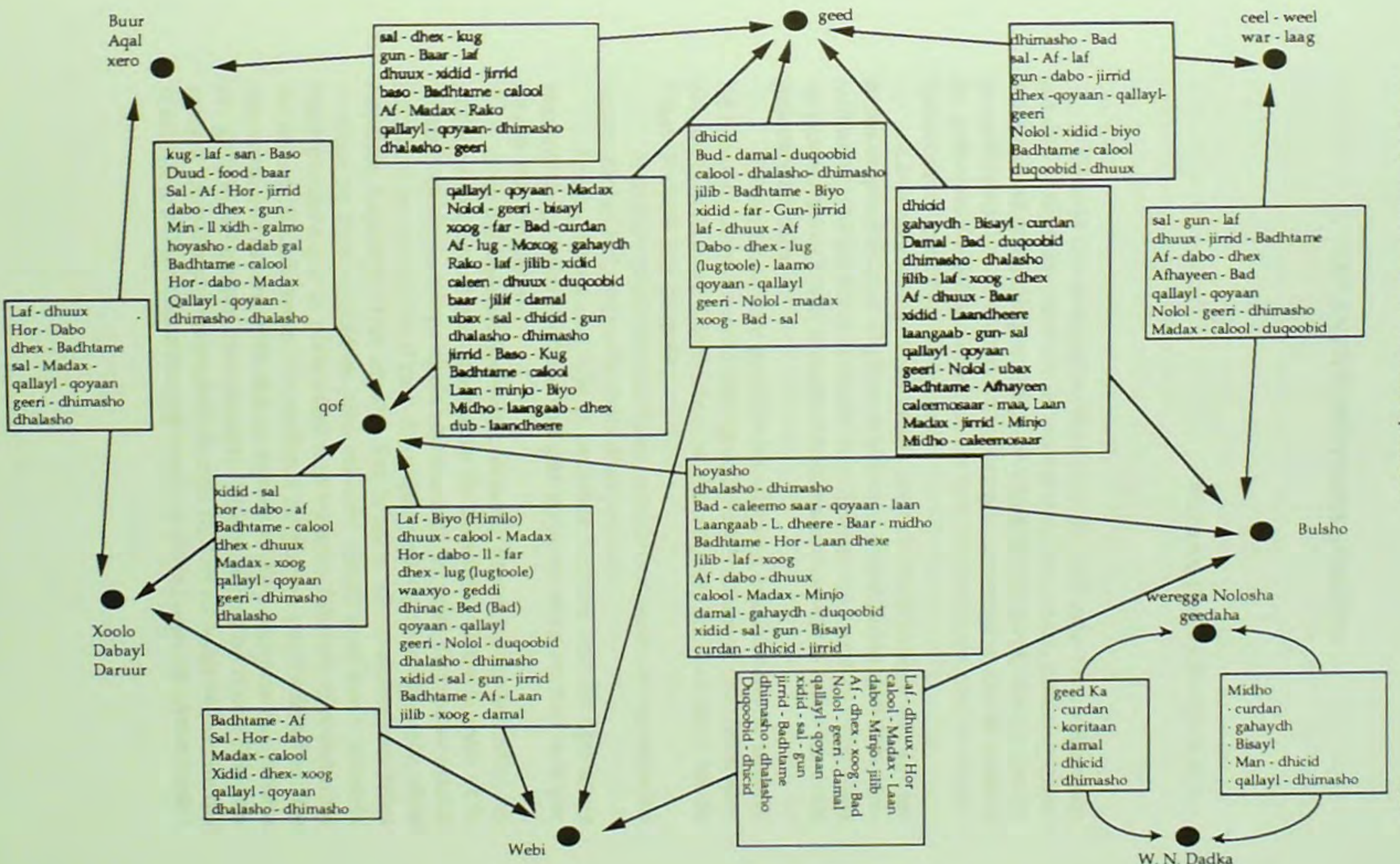
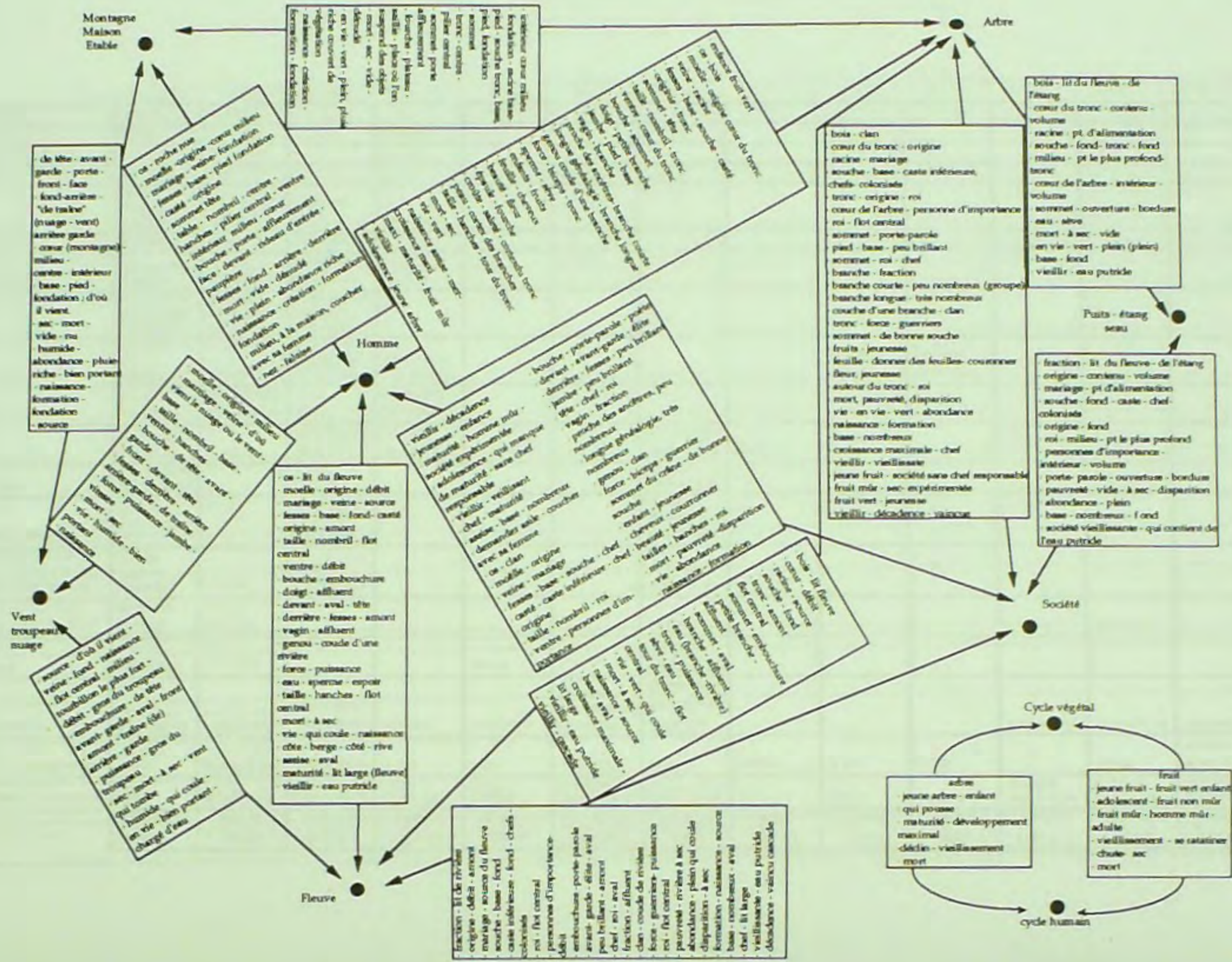
L'eau, la sève et le sperme se disent **Biyo** ou encore **Himilo** qui, au second degré, signifie espoir ou désir d'une femme. À l'inverse, **himilo la'aan** se traduit par impuissance ou incapacité de faire l'amour. Tout ce qui contient de l'eau est vivant. Tout ce qui n'apporte pas la vie est sec : un arbre mort, un fleuve sec sont **qallayl**. Une femme qui est arrivée à la ménopause ou qui est stérile est dite **Way qallashay** (Elle est à sec). Un proverbe lie homme, arbre et eau (fleuve), il dit que "Sans arbre, il n'y a pas d'animaux et sans animaux, il n'y a pas d'hommes". Seulement sans eau, pas d'arbre.

De l'étude précédente, on peut extraire quatre points principaux :

La relation Homme-Arbre établit un lien étroit entre la vie de l'homme et celle de l'arbre : ils ont le même cycle de vie (de la naissance à la mort) et chaque étape est désignée par un terme précis qui s'applique aussi bien à l'un qu'à l'autre. L'arbre est l'image de l'homme en tant qu'individu et retrace son histoire personnelle : ses racines, sa vie, sa descendance.

	qof Homme	geed Arbre	Bulsho société	Webi Fleuve	xero étale	Buur Montagne	Aqal Maison	Weel seau	ceel puits	war étang	Daruur nuage	xoolo troupeaux	dabayl vent
hor	devant	partie de l'arbre qui fait face	avant-garde élite	aval	porte	côté de la montagne qui ne fait face	porte				front		front
dabo	derrière fesses	partie de l'arbre qui est cachée	peu brillant	amont	fond-arrière	le côté opposé à "hor"	fond-arrière				nuage de traîne	arrière-garde, les trainards	vent de traîne
minjo	jambe	tronc ?	peu brillant								front	avant garde	front
madax	tête	sommet	chef-roi	aval	porte	sommet	porte						
laan	vagin	branche	fraction	atfluent ?									
laangaab	proche de la source des ancêtres	branche courte	peu nombreux										
laand heere	qui a une longue généalogie	branche longue	très nombreux										
jilib	genou	coude d'une branche	clan	coude d'une rivière									
xoog	force, biceps jambe	tronc	force-guerriers	puissance							sa force sa vitesse	gros du troupeau	puissance
baar	sommet du crâne	sommet	de bonne souche			sommet	sommet						
Biyo = eau	sperme espoir vie	sève		eau					eau	eau	humide		
midho	enfant	fruits	jeunesse ("carruur")										
Caleen caleemo baar = couronner, donner des feuilles	cheveux	feuille, donner des feuilles	couronner										
ubax	beauté	fleur	jeunesse										
rako	épaule	fourche				plateau saillie	place où l'on suspend des objets						
jilif	croûte saleté collée	cortex du tronc											
dub	peau	cortex des branches											
dhax dhexyaal = roi	taille hanches	autour du tronc	roi	flot central	milieu	cœur de la montagne	milieu pilier central				milieu	gros du troupeau	milieu
qallayl = sec	mort	arbre mort	pauvreté	rivière à sec	vide mort	dénué sans végétation	vide mort	vide	à sec	à sec		mort	sec

	qof Homme	geed Arbre	Bulsho société	Webi Fleuve	xero étale	Buur Montagne	Aqal Maison	Weel seau	ceel puits	war étang	Daruur nuage	xoolo troupeaux	dabayl vent
qoyaan = humide	vie	en vie vert	abondance	plein, qui coule	pleine	couverture de végétation	plein riche	plein	plein	pleine	noir, chargé d'eau	bien portant	humide
geeri, dhimasho	mort	arbre mort	disparition	à sec	vide	dénué	vide	vide	à sec	à sec		mort	vent qui tombe
dhalasho	naissance	naissance	naissance formation	source	création	formation tremblement de terre	création fondation (mariage)				naissance	naissance	naissance
ilxidh	paupière				porte		rideau d'entrée						
min	utérus matrice						maison					matrice	
hoyasho, u hoyasho = demander l'asile, demander Pardon	coucher avec sa femme		demande d'asile				rentrer à la maison						
dadab gal			demande la main d'une fille				la place où l'homme se couche						
galmo	pénétration faire l'amour						rentrer à la maison						
bad = mer	assise	base	base nombreux	aval (?)			base fondation	fond	fond	fond			
damal	maturité	croissance maximale	chel	lit large (inondat)									
duqoobid	vieillir	vieillir	vieillesse (pas ou peu de jeunes)	eau putride (bras mort)					avec eau putride	avec eau putride			
gabaydh	adolescence avant maturité, non mûr	jeune arbre jeune fruit non mûr	qui n'a pas un chef responsable										
bisayl	maturité homme mûr	fruit mûr	société expérimentée										
curdan	enfance	fruit vert	jeunesse										
dhicid = tomber	vieillir, au seul de la mort	vieillir	décadente vaincue	cascade									
san	nez						falaise						
dhinac	côte			berge									
waax	côté			berge									
maxog	taille	tronc											



W. N. Dadka

LES ANTHROPONYMES SOMALIS

Mohamed MOHAMED ABDI

L'étude des anthroponymes faite ici est basée essentiellement sur des noms masculins car ils ont été tirés des arbres généalogiques. Mais quand cela était possible, j'ai donné l'équivalent féminin (entre parenthèses). Les anthroponymes somalis servent à la fois de nom et de prénoms : en effet, les noms de famille n'existent pas, la reconnaissance se fait grâce au lignage.

Les anthroponymes somalis sont de trois catégories : (a) les noms empruntés aux religions extérieures (noms judéo-chrétiens, musulmans), (b) les titres (royaux et religieux) qui sont parfois, mais rarement, donnés aux enfants dès la naissance, et (c) enfin les vrais prénoms somalis.

Quand ils ne sont pas d'ordre religieux (musulmans ou autres), les noms-prénoms somalis témoignent d'un événement, des circonstances de la naissance (circonstances climatiques, sociales, etc.) ou de l'état d'esprit des parents.

A travers plusieurs exemples, nous allons montrer comment les circonstances influent sur le choix d'un prénom.

Lorsqu'une jeune fille et un jeune homme sont en âge de se marier, ils peuvent le faire soit par consentement mutuel soit par devoir ou obligation.

Si le mariage est librement consenti, tout est pour le mieux, les prénoms ne feront pas apparaître de dissension entre le mari et la femme. Quelque temps après son mariage, la jeune femme se trouve enceinte et accouche d'une fille qui pourra, par exemple, être baptisée **Lajeceyl** (Très aimée). Par la suite, elle a encore des filles — deux ou trois — dont les prénoms sont choisis avec soin : **Xareeda** (Née pendant que la pluie avait tout inondé), **Dhiciso** (Prématurée) ou encore **Sharkaroon** (Le malheur ne pourra pas l'atteindre). De nouveau, elle est enceinte, et tous espèrent, elle y compris, que ce sera un garçon, le garçon tant attendu. Si elle accouche d'une fille, on pourra l'appeler par exemple **Saluugla** (Qu'on ne méprise pas, même si elle déçoit, Bienvenue malgré tout), ou alors **Laqanyo** (Amertume !

Nausée !). Si par contre, elle accouche d'un garçon, il sera **Weheliye** (Né parmi de nombreuses filles), ou encore **Diiviye** ou **Dugsiye** (Qui apporte la chaleur, Le mur de la famille) ou bien encore **Deeqow** (Tant désiré) ou **Gashaan, Faqdiid** (Qui protège sa mère des complots, Qui protège sa mère d'un divorce).

Un autre cas de figure serait celui où ce fils naîtrait après une longue période de fausses couches ou de stérilité : il serait alors nommé **Caynaan** ou **Gaaxnuug** (Celui qui tête ce que les autres n'ont pas pu avoir) ou encore, si sa mère avait dépassé les 40-45 ans ou si elle était proche de la ménopause, **Irkig** ou **Amakaag** (Étonnant, Inespéré, Inattendu).

Voyons un autre cas de figure, toujours avec un couple marié par consentement mutuel : ils peuvent avoir en alternance filles et garçons. Le choix des prénoms sera peut-être alors tourné vers les circonstances climatiques, familiales, économiques, ou sociales : par exemple, le premier enfant, un fils, naît pendant la saison sèche, un jour chaud et sec : son nom sera **Bootaan, Boodle, Carraale** ou **Busle** parce qu'en plus, il y avait du vent, **Siigaale** si la poussière vole ou encore **Ayax** parce que la naissance coïncide avec une invasion de sauterelles. Par contre, s'il naît pendant les pluies, on le baptisera **Rooble, Jirde** ou **Dayr**.

Le second enfant naît en pleine nuit : **Mire** (Mira pour une fille) ou **Caweeye** (Caweeya) car il fait veiller.

Un autre enfant verra le jour pendant un événement social important tel que le déplacement du campement ou un voyage : son nom sera choisi parmi **Kaynaan, Kunnaw** — si le voyage est long — **Geedi, Hayaan** — Né pendant le voyage — ou encore **Looyaan** — parce que sa naissance a obligé tout le campement à interrompre un temps son voyage.

Si la naissance survient à une époque où la famille s'est enrichie, le prénom de l'enfant reflètera cet événement : **Barwaaq, Ceygaag, Madar** (**Barwaaqo, Deegaan**) : C'est l'abondance !. Le choix peut être encore plus précisé : **Lo'doon** serait un garçon né alors que le troupeau de bovins était très important, **Riyale** signifierait qu'il est né alors que le troupeau de chèvres était grand.

Voyons maintenant un cas de figure où le mariage est un arrangement entre deux familles, conclu sans que les jeunes gens concernés n'aient été consultés, ou encore si la jeune fille doit se marier avec un homme beaucoup plus âgé qu'elle, parfois en étant la seconde ou la troisième épouse de ce dernier. En général, ce mariage ne lui convient pas du tout, et le ressentiment envers son mari est apparent dans les

noms donnés aux enfants : Un fils du nom de **Ciil** témoignera de la tristesse de sa mère, de sa mélancolie, de son malheur. Parfois, elle ressent la naissance d'un fils comme une atteinte à sa fierté ou son dégoût du mari : **Qabdiid** est le nom donné au fils "Qui démolit la fierté", **Layli** est celui "qui a dressé sa mère", "qui l'a matée". **Keenadiid, Mindhadiid** ou **Maandiid** montre que la femme ne veut pas se soumettre, qu'elle refuse ce mariage ; souvent elle quitte le domicile conjugal pour retourner chez ses parents : parfois, l'enfant naît chez ses grands-parents maternels, on l'appelle **Durraan**.

Les séparations ne sont parfois que momentanées et la haine et le mépris peuvent se changer sinon en amour, du moins en estime mutuelle ; le couple se réconcilie. L'enfant qui naît à ce moment-là ou peu de temps après a souvent droit à un prénom tel que **Samatar** (**Samawada**), **Samaroone** (**Samaroon**), ou **Daweeye** : "Réconciliateur", "La paix au foyer", ou bien **Looyaan** : "Qui stabilise le foyer".

Vu la précision des termes employés, il est normal que l'accouchement lui-même soit évoqué : un enfant qui aura longtemps fait souffrir sa mère pendant l'accouchement sera appelé **Karaar, Cartan, Riggan** ou **Rafaad** ; prématuré, ce sera **Dhiciis** (**Dhiciiso**) ; né après terme : **Uurkurag**. S'il a longtemps pleuré à sa naissance ou s'il est un enfant geignard, on le baptisera **Sooyaan, Bulxan, Gurxan** (**Cabaade**). Si la mère meurt en couches, on le nommera "Qui cherche sa mère" : **Habarwaa** ou **Bahdoon**.

La mort du père est elle aussi évoquée : si celui-ci meurt de maladie ou de vieillesse, alors que sa femme était enceinte, le nom du bébé sera, par exemple, **Warmooge, Warlaawe** "Qui attend des nouvelles de son père", ou encore **Absuge** : "Qui attend son père...".

Le père peut aussi avoir été assassiné parce qu'il y a des tensions entre sa famille (fraction) et une autre voisine. **Ciilmooqe** "Dont le père a été assassiné avant sa naissance", **Colujog** "Prêt à se battre pour venger la mort de son père", **Aaradoon** "Qui veut se venger...".

Une mort brutale, telle que l'assassinat, ou le vol du bétail du campement peut provoquer une guerre. Les enfants qui naissent pendant cette période trouble — et surtout les garçons — auront, encore une fois, des prénoms choisis selon les circonstances : **Xarbi, Colaad** : "Né pendant la guerre", **Keenadiid**, "Qui n'accepte pas la domination", **Kunciil**, "Qui tiendra tête à ses ennemis, qui les harcèlera", **Gabagabo** "Né pendant que le campement était prisonnier, Né en captivité", **Guuleed, Liibaan** "Victoire".

Pour conclure la paix et rétablir la situation, on réunit un conseil. L'enfant qui naît alors peut s'appeler **Shirwac**, **Shire** ou **Shirdon**. Si la paix est conclue, on le baptisera **Samatar** ou **Samaroone**.

Lorsqu'à la naissance de l'enfant, aucun de ces événements ne se produit, ou si les parents préfèrent rester neutres vis-à-vis de la situation politique, sociale, économique ou familiale, ils peuvent choisir un prénom parmi ceux d'ordre religieux — soit musulmans, puisque les Somalis sont convertis à l'Islam à 99 % ou des prénoms judéo-chrétiens — ou encore ceux qui témoignent d'anciennes croyances.

Ainsi, en choisissant un nom d'astre, d'animal ou d'arbre, les parents espèrent-ils que l'enfant sera protégé par l'objet choisi et que celui-ci lui confèrera un caractère spécifique. Par exemple, **Qorrax** (Soleil) est un symbole de puissance, de force, de gloire, d'honneur, de richesse. **Urur** (Constellation du Taureau) donnera la force à celui qui porte ce nom. **Onkod** (Tonnerre) est un nom guerrier ; le garçon qui le portera sera belliqueux, courageux, terrible dans ses attaques.

Les noms d'animaux donnés comme prénoms sont, par exemple : **Aar**, **Libaax** (Lion) pour la vaillance, la force, **Dhowre** (Eléphant mâle) ou **Qalanjo** (Eléphant femelle) parce que l'éléphant est la force tranquille, le maître incontesté de la forêt ; **Aboor** parce que la termite est un symbole de la puissance par l'unité, etc.

Parmi les noms d'arbres, **Hareeri** (qui est un grand arbre à long fût droit), **Damal** (arbre arrivé à sa croissance maximale) et **Qudhac** (Pin-Parasol) sont choisis dans l'espoir que l'enfant sera, comme eux, un lieu où l'on s'abrite, quelqu'un dont on a besoin, l'enfant sera un protecteur.

Dhiddin (Myrrhien), **Xagar** (arbre à résine) sont deux variétés d'arbre dont la résine est odorante. Donnés à un enfant, ils deviennent "Beauté", "Richesse".

Enfin, parmi les noms témoignant d'anciens cultes ou d'anciennes divinités, il y a tous ceux composés avec **Baal** (Dieu cananéen Ba'al ?), avec **Waaq** (Dieu en langue couchitique), noms qui qualifient le plus souvent le dieu en question : **Baalyeri** (Parole de Baal, Message de Baal), **Biddewaaq** (esclave de Dieu), **Barwaaq** (présence de Dieu)...

En grandissant, en devenant adulte, l'enfant peut acquérir un titre — royal ou religieux — tel que **Shuun** (roi), **Duq** (chef) ou **Macallin** (professeur enseignant le Coran)... ainsi qu'un ou plusieurs surnoms. Ces surnoms sont très variés ; ils peuvent aussi bien faire ressortir une particularité physique (**Faruur** : Bec-de-lièvre, **Gurey** :

Gaucher, **Tuur** : Bossu, **Timocase** : Cheveux rouges, **Madoobe** : Noir) qu'un trait de caractère (**Caleen** : Farfelu, **Waalane** : Fou, Irréfléchi ou **Caaqil** : Sage, **Wanaag** : Bon, **Geesi** : courageux). Il arrive que le surnom surpasse le prénom lui-même comme : **Xaawa Taako** dont on ne cite même plus le nom de famille (c'est-à-dire le nom de son père) ou encore **Wiilwaal** (**Garaad Xersi**) ou encore **Mataan Ciideed** ("La Terre est son père").

Enfin, un dernier point : l'analyse des arbres généalogiques fait apparaître d'autres anthroponymes : ce sont les termes **Habar**, **Bah** et **Boho**. Ils servent à classer les clans ou les fractions en groupes plus importants. Mais ce regroupement peut se faire de différentes façons selon les liens de sang : **Bah** désigne "les descendants agnatiques de plusieurs frères utérins". Après **Bah**, on trouve le plus souvent le nom de la tribu dont la mère était issue, plus rarement son propre prénom.

Boho désigne les descendants agnatiques de plusieurs frères pas tous de la même mère et ils prennent le nom du père. **Boho** est donc suivi d'un nom masculin.

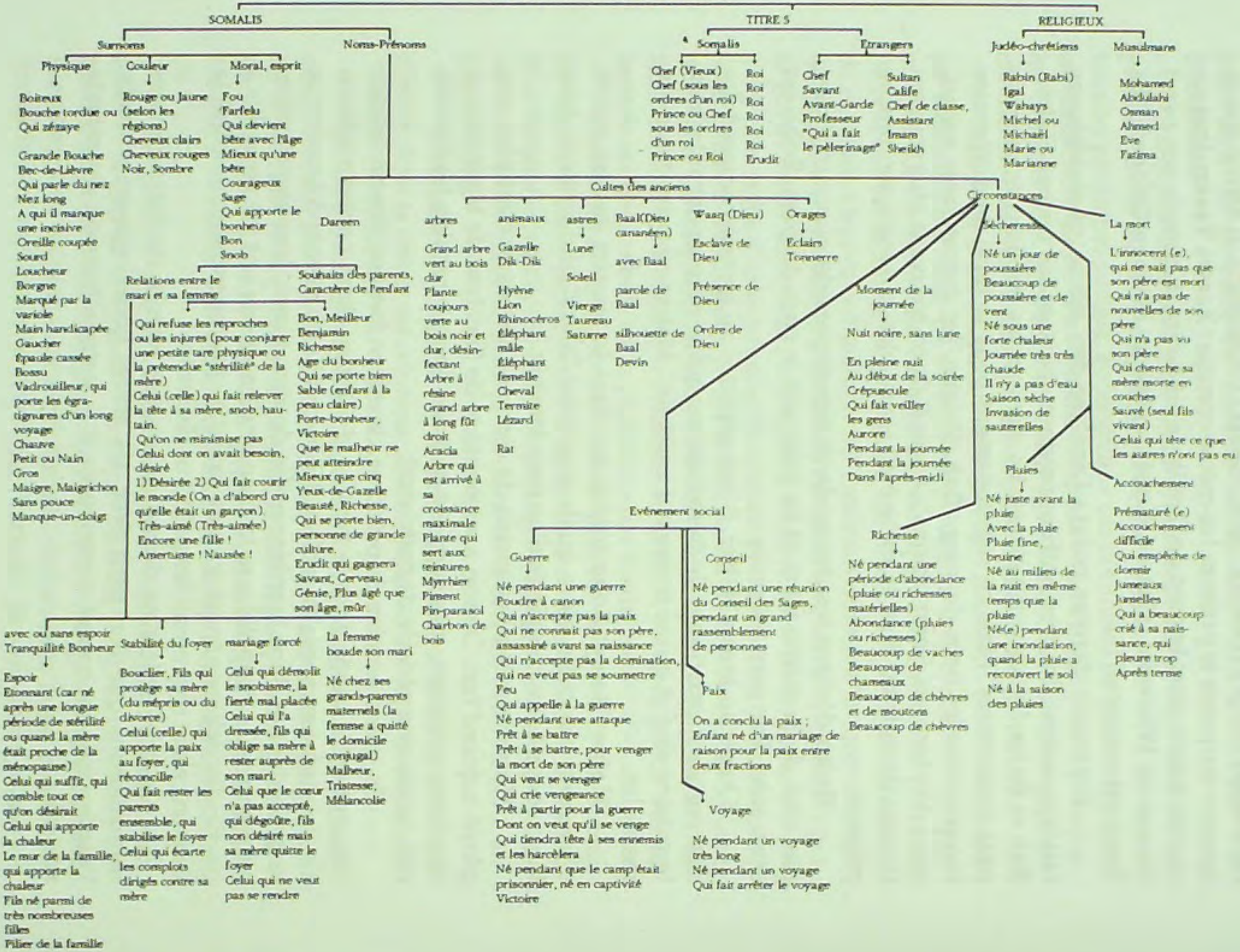
Quant au terme **Habar**, il "est appliqué au groupe composé des descendants agnatiques de frères utérins qui se regroupent autour de leur frère aîné et qui se nomment après lui". **Habar** est suivi d'un nom masculin.

Habar, **Bah** et **Boho** sont donc, dans la plupart des cas, suivis d'un nom masculin alors qu'ils signifient "Mère" et devraient donc logiquement être complétés d'un nom féminin.

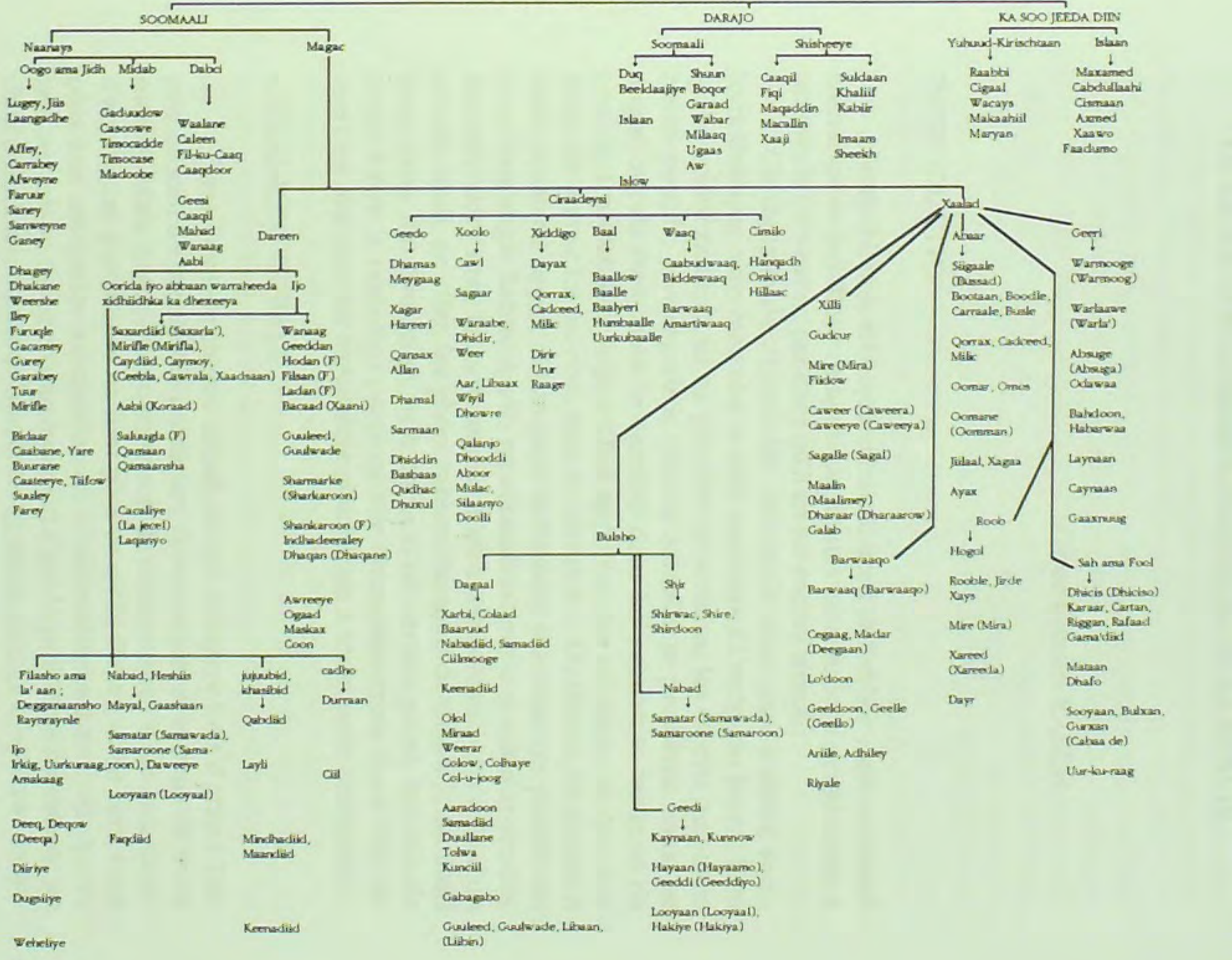
Habar est le plus ancien de ces trois termes et n'est plus employé aujourd'hui. De son ancienneté et de l'analyse de légendes sur des femmes-reines, on a supposé qu'à une époque reculée, les Somalis ont connu une période de matriarcat.

Un grand nombre de prénoms, classés en fonction des circonstances, ont été donnés dans le tableau ci-joint en deux parties : tableau 1A, les prénoms somalis, tableau 1B avec dans les mêmes colonnes que le précédent et dans le même ordre de rangement, leur signification en français. Je rappelle que la plupart d'entre eux ont été recueillis à partir des arbres généalogiques somalis ; j'ai cependant complété la liste en ce qui concernait les prénoms féminins.

Ce bref article ne donne qu'un bref aperçu de l'étendue des informations que l'on peut tirer des arbres généalogiques somalis. J'espère que ce travail contribuera à la compréhension du monde somali...



ODDOROSIDDA MAGACA SOOMAALIGA



NÉCESSITÉ D'UNE RÉFORME INTELLECTUELLE ET MORALE

DE LA NATION COMME CONDITION DE SA SURVIE...

Omar Osman RABEH

INTRODUCTION

Notre Nation est aujourd'hui au bord de l'abîme ; son existence même est en jeu. Pour cette raison, toutes les solutions se réduisent à une seule : la sauver, pendant qu'il en est encore temps...

Ce danger de *disparition nationale* n'est pas, à notre sens, hypothétique mais bien réel et déjà peut-être à l'ordre du jour... bien qu'ils soient rares, pour ne pas dire inexistantes, les esprits qui, dans notre peuple, envisagent à l'heure actuelle le problème sous cet angle. Si cela était, nous le verrions dans les pensées et les actes de ceux qui prétendent aujourd'hui apporter des solutions et qui font tous, de bonne foi ou non, tout le *contraire*... D'ailleurs, la question reste posée de savoir si l'on peut réellement résoudre ces problèmes sous leur angle habituel, s'ils ne nécessitent pas une autre approche, laquelle alors situe l'action requise à un autre niveau... Au delà d'un certain seuil, en effet, les phénomènes changent de *nature* ; c'est ainsi que, dans son évolution, et à partir d'un certain point, la maladie cesse d'être la maladie : parce qu'elle entre désormais dans l'état de mort où elle devient *irréversible* et échappe à toute prise humaine...

L'ILLUSION TRIBALE

Dans l'état de choses actuel, ce qui accapare tout d'abord l'esprit, ce sont les problèmes politiques, économiques et sociaux de notre société. Mais, précisément, en raison de leur ampleur et de leur degré d'acuité, ces problèmes ne sont plus ce qu'ils étaient et ne ressortent plus aux méthodes auxquelles on a habituellement recours : parce que, en raison de ce changement subi par le problème lui-même, les dites solutions ne font qu'alimenter le cercle vicieux et sont par conséquent illusoire. Ces solutions se rattachent aux explications cou-

rantes qui mettent exclusivement l'accent sur des faits qui, s'ils sont certes réels, ne fournissent nullement à l'esprit ni un éclaircissement satisfaisant, ni surtout des voies rationnelles à l'action : à savoir la corruption, le népotisme, le tribalisme, la nature du régime, etc.

Mais c'est là nécessairement une vision partielle (sinon partielle) fragmentaire et superficielle. Précisément ce qui fait problème, c'est cette vision elle-même ; en effet, la *symptomatologie*, à supposer que les signes en soient correctement recensés et observés, n'est pas la maladie.

LA MÉTHODE

La perception exacte de la réalité d'une chose par l'esprit est inséparable de l'appréhension de sa vérité. Mais celle-ci ne peut apparaître complètement que si l'on replace les événements dans leur *perspective historique* dans laquelle les divers aspects du phénomène se ramènent à un petit nombre de principes qui rendent raison de leur être : à savoir la cohérence et l'unité du phénomène, sa structure dynamique et sa durée dans le temps, ses diverses phases et sa morphologie, etc. Ainsi l'événement, qui n'est pas le résultat d'une génération spontanée et qui, d'autre part, ne peut rester sans suite, se situe dans la continuité de la chaîne causale, dont il constitue un *maillon*, et occupe à ce titre une place déterminée... Car, il n'est rien d'isolé, de complètement indépendant dans la nature ; par définition, ce qui est, est par ses relations avec *autre que soi* ; l'être ne comporte pas d'hiatus, et tout se tient en un tout... Ici interviennent l'intelligence avec ses démarches ordonnées génératrices de lumière, le savoir indispensable et l'expérience historique, la méthodologie constitutive de science, laquelle est elle-même le milieu utérin où a lieu la découverte, l'éclosion féconde de la vérité, d'où, à son tour, peut sortir tout un monde grâce à la liberté ainsi éclairée de l'homme. Seulement le drame, c'est que la *mentalité nomade* ignore allègrement tout cela... N'est-il pas fou celui qui voudrait agir hardiment et à l'aveuglette, en dehors de la vérité ? et à plus forte raison contre elle ? Mais ici, la vérité ne se laisse guère capter, comme la chance à la loterie, en tournant au hasard la roue des circonstances...

LES VÉRITABLES CAUSES

Pour nous les causes sont de trois ordres :

1°) La Partition qui a pulvérisé le potentiel économique, culturel et humain de notre Nation.

2°) L'expansion abyssinienne à la faveur du démembrement du territoire national ; et bien sûr les problèmes liés à la lutte qui a été imposée à notre peuple pour reconquérir l'unité et la souveraineté nationales.

3°) La mentalité nomade ; elle nous paraît bien plus importante que les deux causes précédentes. Disons tout de suite qu'il ne s'agit nullement d'incriminer la mentalité nomade comme telle. Rien, en effet, n'est ni bon, ni mauvais en soi dans la nature ; mais seulement dans certaines conditions et relativement à quelque chose de bien déterminé.

Le problème que pose la mentalité nomade est lié à son passage de la vie pastorale au milieu urbain. Ici a lieu la rupture qui change quelque chose dans sa nature en déclenchant un développement nouveau qui l'éloigne de son état originel, sans le rapprocher pour autant de la nouvelle réalité dans laquelle elle se trouve transplantée.

En raison de sa conception particulière du temps et de l'espace, du travail et de la liberté, de l'organisation et du pouvoir, etc., le "nomade urbain" s'avère impuissant et sans prise sur son nouvel environnement. De leur côté, la société et l'État, et toute organisation en général ont du mal à "localiser" le nomade dans l'espace et le temps : à cause, précisément, de son instabilité, de son éternel mobilité physique et intellectuelle, et donc également affective, de la fluidité de son comportement et de tout son être fuyant... C'étaient là des qualités précieuses dans la brousse, dans la faune et la flore où tout était mouvant : hommes et bêtes, nature et climat ; mais qui, transposées en milieu *sédentaire* (par définition stable, organisé et structuré, devant être à tout moment identique à lui-même dans le changement et la continuité), se révèle être des handicaps désastreux tant pour la société que pour l'individu lui-même.

La vérité est que ce nomade urbain est un homme *désadapté* et perdu, donc isolé et malheureux, et par conséquent toujours mécontent, frustré ; c'est un *rebelle en puissance* au regard d'une réalité qui lui paraît d'autant plus tyrannique qu'elle lui est impénétrable : ici l'homme et son milieu paraissent étrangers l'un à l'autre, dressés l'un contre l'autre.

Quand, en fin de compte, la mentalité nomade remet en cause l'ordre étatique et social ; qu'elle ébranle le monde, qu'elle prend peur, elle ne se retrouve pas tout à fait démunie pouvant à tout moment se rabattre sur le tribalisme, plus rassurant, toujours à sa portée ; ce terrain bien connu lui fournit le sentiment d'avoir maintenant le pied ferme face à l'État, lequel, de ce fait, se voit dérouté à son tour, sinon paralysé, comme si l'ancêtre invoqué du clan lui jetait un sort à la face ! Et, paradoxalement, c'est en ville que le tribalisme prend une agressivité et une virulence (citadine) peu ordinaires à la campagne et revêt des formes subtiles et multiples (lobby tribal, souvent déguisé en parti politique...). Mais la tribu (ou, plus exactement le clan) et l'État constituent deux réalités *antithétiques* par nature, *diamétralement opposées* à tous points de vue. Leur affrontement latent ou ouvert, pacifique ou violent selon les circonstances historiques, est donc inévitable ; nous le désignons par l'expression : le *conflit État/tribu*. Celui-ci doit se poursuivre jusqu'à ce que l'un des deux termes (le clan, selon l'expérience historique) soit complètement soumis, et disparaisse, modifié, progressivement assimilé et incorporé harmonieusement à l'entité nationale.

La mentalité nomade ne peut se reconnaître que dans le cadre du clan qui constitue son milieu naturel. Mais la vision clanique est une vision tronquée, stéréotypée, simpliste, appauvrissante et dangereuse tant pour la vie de la Nation que pour celle du groupe tribal lui-même. C'est cette manière de voir qui croit à la vertu cardinale du népotisme comme la panacée à ses problèmes ; outre que cette démarche conduit à l'antinomie dans la mesure où tous les groupes pensent et agissent de même, elle représente la négation pure et simple de tout ce sur quoi se fonde l'ordre social et étatique : à savoir la connaissance et l'organisation, la justice et l'égalité, la hiérarchie et l'ordre, l'obéissance et la discipline, l'effort récompensé et le respect dû aux qualités, aux compétences, la richesse de la différence dans le multiple et le divers... La tendance naturelle du clan est de créer le désordre et l'anarchie, la paralysie et la mort dans la dissolution de toutes structures. Contrairement à l'illusion de l'esprit tribal, le clan ne comporte aucun ordre digne de ce nom et qui lui soit propre ; c'est le degré zéro de l'ordre : l'universelle monotonie du même dans une unicité intérieurement divisée, formelle à l'extérieur. En fait, il apparaît que l'ordre que le clan revendique et sur lequel il se fonde est un ordre qui lui est antérieur, *prémuni* pour ainsi dire, et qui n'est que l'ordre naturel tout court : le sexe, l'âge et la généalogie (autrement dit : le chemin fortuit de la reproduction)... Il est donc

par définition, absence totale de tout ordre ou structure conçu et pensé par l'homme. Pour cette raison, l'esprit tribal est d'emblée refus potentiel de tout ordre établi ou à créer...

LA REFORME INTELLECTUELLE ET MORALE

La Nation somalie ne pourrait sans doute survivre longtemps aux effets conjugués de la Partition et de la *mentalité nomade*. Tant que l'une et l'autre perdureront, notre Nation sera toujours en danger. Ces deux facteurs, d'où découlent les difficultés principales de notre peuple ne se situent pas cependant au même niveau. La Partition est pour ainsi dire le péché historique, extérieur et structurel, infligé au corps de notre Nation au siècle dernier ; elle est datée et bien définie ; elle est apparente car elle touche au *territoire* et au *peuple*. Elle annihile toutes les promesses, tous les espoirs que promet l'existence d'une entité nationale œuvrant dans l'unité et la liberté. Elle constitue un **facteur réducteur** de nos possibilités.

Compte tenu des caractéristiques nationales de notre peuple, et du contexte régional et international, venir à bout de la Partition suppose en premier lieu la *compréhension objective* des données du problème ; et en second lieu l'utilisation rationnelle, à cette fin, de toutes les ressources matérielles et morales de la Nation. C'est ici que la mentalité nomade entre en jeu. Elle *fausse* en effet la perception de la réalité, et cela à tous les niveaux : qu'il s'agisse de la vie quotidienne de l'individu, de la vie collective de la communauté, ou de l'existence historique de la Nation... Elle constitue, à la source, un élément de *distorsion* dans l'appréhension indispensable du réel, de discontinuité dans l'action et d'instabilité dans le comportement... Le "nomade urbain" devient ainsi un être "*imprévisible*", et impuissant...

Ce facteur s'oppose au précédent (la Partition) en ce qu'il est : abstrait, *intérieur* à chacun de nous, *omniprésent* et toujours agissant ; il est d'autant plus crucial qu'il n'a pas encore pris conscience de soi... Nous savons que l'ordre humain superposé à l'ordre naturel, trouve sa base réelle dans l'esprit de l'homme. Tout ce que, en effet, l'homme crée autour de lui n'est que la projection objective, extériorisante, des idées et concepts qu'engendre son intelligence à l'intérieur d'elle-même ; cet ordre humain (social économique, politique et culturel) s'appuie donc sur un ordre intellectuel et moral antérieur, abstrait et subjectif dont il n'est que l'émanation et qui, à ce titre, le fonde et le soutient dans son existence.

La *mentalité nomade* est virtuellement la négation de toute structure ordonnée, définie et durable ; le désordre et l'anarchie qu'elle finit tôt ou tard par substituer à l'ordre étatique et social constituent les effets d'une *tendance latente* qui se manifeste dans des conditions données. Mais qui dit anarchie et désordre dit nécessairement confusion intellectuelle et morale préalable... Cela nous donne une idée de l'impact de cette attitude d'esprit dans notre vie nationale et notre histoire ; et combien il est important d'en venir enfin à elle...

Le mode de pensée de la mentalité nomade est, par définition, anti-dialectique, anti-historique, anti-scientifique et anti-technique, anti-organisationnelle ; il représente comme tel le nœud gordien de nos problèmes... La nécessité de la Réforme intellectuelle et morale signifie donc :

- a) que l'on ne peut résoudre la question de la Partition, et par conséquent, les problèmes préalables qui conditionnent sa mise à terme, tant que notre activité intellectuelle, entravée et déformée, ne nous offrira qu'un reflet erroné du réel ; et cela en raison de la mentalité nomade ;
- b) que la Nation encourt toujours le risque (aujourd'hui si grand !) de disparition, tant que les effets néfastes de ce mode de pensée se cumulent avec ceux, de ce fait aggravés, de la Partition ;
- c) que la survie de notre Nation est directement proportionnelle au degré d'évolution de la mentalité nomade ; ce qui rend cette tâche urgente et seule salutaire à long terme...

La Réforme est donc une remise en ordre dans les idées et les valeurs, les êtres et les choses pour sortir de la confusion régnante et du chaos : afin d'instaurer un ordre rationnel et durable permettant à la Nation unie et réunifiée d'assurer pleinement son existence dans la souveraineté et la liberté après avoir à jamais conjuré les deux sources structurelles, génératrices des dangers permanents et mortels...

SOMALI UNITY AND MILITARY RULE IN SOMALIA

Mohamed-Rashid SHEIK HASSAN

Concepts such as nation, nationhood, and nationalism represent different explanations and definitions to different audiences.

These terminologies become even more problematic when they are applied to African societies or for that matter to Third World societies in general.

In the late 18th and 19th centuries, colonizing Europeans saw these concepts as political judgements associated with civilization, literacy, progress and development ; and therefore should be reserved for the European societies alone. In contrast, Tribe, tribalism or ethnicity, as Anthropologists like to call it, should be applied to mainly non-European societies as these concepts have negative connotations — such as primitiveness, backwardness, and parochialism.

Since the beginning of the twentieth century there have been many books and articles written, mostly by Third World writers and European liberals to encounter and refute this judgement.

Bearing in mind the above two differing viewpoints, I would like to pose a question as to whether there was Somali nationalism before the colonial encounter, and how we could describe Somali society in that state.

In the anthropological theoretical framework, particularly following Dr. Bath, the Norwegian anthropologist's general description, I would like to describe Somali Society as follows : 1) A biologically self-perpetuating population. 2) A society sharing cultural value systems, with its own... a) legal code (heer), b) language, c) pastoral mode of production, d) literature and arts, e) oral tradition, myth and rituals, religion, shrines and tombs. These can be summarised as "collective representations" to borrow Emil Durkheim's terminology. 3) A group that can identify itself and be identified by others as constituting a distinct social group.

THE COLONIAL ENCOUNTER

As we all know, the European powers who partitioned Africa (1848 Berlin conference, or as it is otherwise known. The scramble for Africa), gave no proper attention to the ETHNIC or geographical frontiers of the populations they conquered.

Somali society was fragmented into five separate parts. One under the Italian rule (Somalia) and two parts under British rule (British Somaliland and the Northern Frontier District NFD), another in Djibouti (under the French rule) and finally Western Somaliland or Ogaden under the Ethiopian rule.

Somali Nationalism as a political movement hinges on the unification of this fragmented nation. Before I go any further into the analysis of Somali nationalism, let me put forward some of the theoretical arguments and definitions of nationalism.

THEORY OF NATIONALISM

The theory of nationalism is mainly seen to be associated with modernization, industrialization and capitalism. As an ideological movement, it first arose in Western European countries such as France, England and Germany around the year 1800 spreading to central Europe and Slavic societies then to the rest of the world. This kind of analysis has a marked tendency to judge and explain non-western nationalism by references to this western criterion, — whether it displays the same features as its European counterparts or not — an argument taken up specifically by Argyle.

Professors Kohn and Kedourie are amongst other notable historians who adopted a broadly diffusionist outlook, holding that the original 'Western' or 'Central European' version of nationalism provides the criteria for subsequent types of nationalism.

Another theory, advanced by Plamenatz, distinguishes between the type of nationalism that counted on a high level of technological skills and cultural facilities, as in the 19th century France, Germany and Italy, and those who could not — such as the Slavic, African and Asian countries during the 20th century.

Professor Anthony D. Smith of the London School of Economics and Political Sciences, has written much on the Subject of nations and nationalism, and has drawn our attention to the potential danger of emphasizing the importance of the modernizing aspect of nationalism and overlooking its ancient historic roots.

Lets us now look at African nationalism within this wider frame. Thomas Todkin in his book "African Nationalism", explores the term nationalism to describe any organization or group that explicitly asserts the rights, claims or aspirations of a given African society in opposition to European authority, — whatever its institutional forms and objectives might be. Professor Jacob Ajayi, a Nigerian Historian from the University of Ibadan, argues that in the wider historical perspectives of African History, the few decades of European rule were but a brief interlude. Here Professor Ajayi has rejected that Africa was previously bankrupt of nations or nationalism.

Tom Nairn, another distinguished writer, on the subject of African nationalism, views it as a force, a mass mobilization from a position of relative helplessness or underdevelopment, which is in itself a product of capitalism. In both Nairn and Todkin's arguments, there is a tendency to describe African Nationalism and the ideas associated with it as purely a rejection of colonial rule and capitalism. Theoretically, though this might have some merits, it fails to grasp at the historical roots and the subsequent struggle to retain and assert independent expression.

NOW LET ME TURN TO SOMALI NATIONALISM

The rise of Somali modern nationalism is very much associated with the rise of Sayid Mohamed Abdullah Hassan and his Dervish movement. Somali nationalism can be described as cultural nationalism before the rise of Siyad Mohamed. By cultural nationalism, I mean a society without a central administration, but bound up in cultural facets. Durkheim refers to this as mechanical solidarity. Siyad Mohamed injected political nationalism into the existing cultural nationalism. This was as a direct result of the invasion. Liberating the country from foreign rule and unifying the Somali territories was his main objective, as was clearly expressed through the media of his poetry. For, in the North, the British were consolidating their power, opening Churches along the coastal towns, converting Somali nomads to Christianity; in the South, the Italians were aggressively expanding their rule, not only wanting to conquer Southern Somalia, but also to make it the springboard for their grand designs to create an Italian empire on the Horn of Africa.

The French had already carved out a part of Somali, Djibouti, for themselves.

Meanwhile, in the pastoral hinterlands, reports of Ethiopian soldiers raiding the Somali nomads ~Rears~, seizing their livestock, and the destruction of holy places, angered the Sayid.

The Ethiopian expansion Southwards was the most painful and predatory of the foreign incursions, it was a constant source of disruption and psychic trauma to the nomadic population. This has been well documented by Professor Said Samatar and Dr. Omar Osman Rabi.

Scholars on Somali nationalism and political history are as yet unresolved as to whether Sayid Mohamed and his Dervish movement can be described as religious or nationalistic — or both. For example in his book "Oral Poetry and Somali Nationalism". Professor Sayid Samatar seems to get carried away with the poetic and literary dimensions of the Sayid and seems not to sufficiently demonstrate the nationalistic and the anti-colonial character of the movement. Dr. Ahmed Ismail Samatar in his book, "Socialist Somalia: Rhetoric and reality", gives more emphasis to the movement's anti-colonial and nationalistic aspects, and gives small importance to the strong Islamic character of the movement. Sheikh Jama Omar Essa, who has thoroughly researched and documented the history of the dervish movement, provides a more balanced analysis of the movement incorporating also the poetic and the philosophical temperament of the Sayid.

These various aspects have made a good contribution to the study and understanding of Somali nationalism, however, they have not sufficiently provided a comprehensive picture of its integral relationship with the wider anti-colonial and religious movements of the African continent.

In my view, Sayid Mohamed's Dervish movement was the foundation of the Somali political Nationalism, and still needs more exploration and analysis to comprehend the consequential political awakening of the national consciousness. Before that, Somali nationalism could be described as "cultural nationalism".

After the death of the Sayid, Somali nationalism temporarily submerged into the tribal consciousness of society, re-appearing again with the foundation of the Somali Youth Lige (SYL) in 1943. At this point, the concept of Pan-Somalism became as equally important as Somali nationalism, as it was enshrined in the constitution of the SYL. The two concepts were manifest not only in the cultural levels, but interwoven in the political levels.

The goal of the SYL was to provide a secular structure and a modern political ideology to the existing "cultural nationalism". The thinking of the S. Y. L., on these lines, was helped indirectly, though contrasted, by two other factors: 1) The attempted creation of the Italian East African Empire by Mussolini and 2) The subsequent efforts by Britain to form a greater Somalia in 1948.

The formation of the SYL and its spread throughout the Somali territories (British Somaliland, Northern Frontier District — NFD, Djibouti, and Western Somaliland —Ogaden) during the 40s and 50s, heightened and re-inforced nationalist and pan-Somali feelings.

1950-1960 were years of political upheavals and sharpening of political sentiment both in Somalia and in the African continent. After the Egyptian revolution in 1952, led by the Egyptian President Gamal Abdi Nassir, Cairo became the nerve and the center of African and Arab Nationalism. The Cairo—centred political awakening had a strong influence on the later development of Somali nationalism and the pan-Somali ideals. At this time, many Somali students were given scholarships in the Egyptian educational institutions and so experienced the Egyptian revolution as it unfolded. Exiled politicians such as the two prominent, nationalist and pan-somalists, Mohamoud Harbi and Haji Mohamed Hussein, were well received by the Egyptian government. President Nasser also allowed the inclusion of Somali language broadcasts on the Radio Cairo "The voice of Africa" programmes. The radio became an important medium for the dissemination of pan-Somali ideals.

Kwame Nkruma, a Pan African leader who had also been inspired and encouraged by President Nassir emerged, bringing Ghana to Independence in the year 1957, and hosted the first Pan-African conference in Accra in 1958 where a resolution endorsing the Somali Unity was passed.

The resistance to the colonial rule of each Somali territory has not yet been well researched, but Professor John Markakis has made a valuable contribution in this area, in his book, "National and class conflict in the Horn of Africa" (1973).

THE BIRTH OF THE NEW MODERN STATE

The people of British Somaliland were shocked into action, when, in 1954, Britain gave away the final part of Western Somaliland to Ethiopia!

Demomonstrations were held in Hargeisa and many other Northern towns protesting against this decision. A delegation of prominent politicians and Sultans, including Mr. Michael Maryanio, Dubi Ali Yare, Sultan Abdillahi, Sultan Dirie, Sultan Behih Foley were sent to London and New York to lobby the U.N.O. and the British Parliament. It is worth mentioning here that the money for the trip was collected from the public. It came chiefly from the nomads, whom this decision had affected more than any other social group.

The ensuing struggle well into the 60's, sharpened nationalistic and pan-Somalistic feelings. This was fertile ground for the return of a group of young Somali political activists who had been living in Aden, watching that particular countries own struggle with the British. They returned to their homes in Somali and did their best to add fuel and strength to the nationalistic and pan-somali sentiments of the national parties. These determined young men played a major role in the struggle for the unification of the SNL\USP, the North and South, and the future radical politics of the country.

When, on June the 26th 1960, the Northern parliament was formed, its people demanded immediate unification with the South, who was not in fact due to receive its official independence from Italy until July the 1st 1960. In fact, these Northern people were more committed to unification than the parliament.

Italy had been forced to give up its African possessions as a result of Mussolini's defeat in the second world war. The country had been put under U. N. mandate, and Italy was instructed to prepare for the indepenence of Southern Somali to take place on July 1st 1960.

Whilst Southern Somali was under the mandate, it was thought fit that she should hold her own elections moddled on the European system. The first municipal elections were held in 1954, followed by parliamentary elections in 1956.

The Italian colonial administration wishing to halt the nationalistic pan-Somali wagon, actively encouraged political division on a clan basis. Since they could not reverse the independence date fixed by the UNO, they prepared the ground for the birth of a neo-colonial state which they hoped to influence in the future. Surprisingly, this Machiavellian policy brought about a mother-child dependence, regardless of whatever governement exists in Somalia. The future direction of the country, including the question of the missing territories and their unification later split the SYL. A

radical group headed by Socialist—oriented and Nasserite Haji Mohamed Hussein, a president of the SYL, form 1948—1952, formed a separate party called the Greater Somali League (GSL).

Just before the set independance date, the national consciousness which had been inspired by the liberation struggle began to weaken. This was as a result of the Italian policy which encouraged clan divisions by manipulative and subtle methods, including encouragement to compete for economic and political power. Just a few days before the independence of the South, a parliamentary delegation from the North, headed by Mr. Mohamed Haji Ibrahim Egal (who was actually only Prime Minister for four days) arrived in Mogadicio to sign the act of union agreement. This was the first concrete step towards greater Somalian unity. Minutes of unification talks indicate that the Northern delegation was more committed to the unification issue than the Southern delegation.

For example The Southern delegation insisted on three important points :

- 1) The five star flag to be the emblem for all of Somalia.
- 2) The capital to be Mogadiscio.
- 3) The current President of the National assembly. Mr. Aden Abdullah Osman to be the firts President of the Republic.

The Northern delegation, being responsive to the demands of the people of the North, accepted all the demands of the Southern delegation in order to facilitate a quick unification. During the sixties there followed a decade of integrating the bureaucracy of the two systems. The integration of the people was quite a simple matter, however the matter of coping with the two inherited colonial systems, (the British in the North and the Italian in the South) was not quite so straight forward.

THE SUCCESSIVE CIVILIAN GOVERNMENTS AND THEIR ENDEAVOUR TO REGAIN THE THREE OTHER "MISSING" TERRITORIES.

The unification of the missing territories, was enshzined and embodied in the constitution of the Republic. Though the constitution stated that the search for the missing territories should be carried out by peaceful means, a war broke out between Somalia and Ethiopia on the question of Western Somaliland (Ogaden). Somalia broke its diplomatic links with Britain in 1964 when Britain failed to honour the N.F.D. plebiscite, voting to join Somalia as opposed to

Kenya. Relations between France and Somalia deteriorated to the verge of diplomatic breakdown in 1967 when the French authorities in Djibouti expelled many Somalis from Djibouti after they demanded independence from France.

The short period of time between 1960-68, was a time of intensive upheaval. The rising consciousness of the Somali people and their newly founded power, led to incessant demands for the unification of the three "missing" territories, that is to say Djibouti, N.F.D. and Western Somaliland (The Ogaden) who were, incidentally, longing to join their voices to those of their brothers in the independent North\South Somali.

When the military came into power in 1969 seizing the machine of the state, Nationalistic sentiments were on the wane. The re-emergence of clan interests and clan politics reached a peak in the 1969, coinciding with the general elections. One hundred and twenty-six "clanistic" political groups competed, each one hoping to gain more power for itself. One wonders just how much genuine interest there was for the welfare of the nation at that time.

Undoubtedly there were also some high calibre patriotic leaders in the midst of this throng.

One of the casualties of the election was the President Abdirashid Ali Sharmarke, who was gunned down in a remote town, Las-aanood, by his body guard. The motives of the assassination are not yet fully known.

The 1969 military coup overthrew and imprisoned the members of the civilian government which had recently been headed by Mr. Mohamed Ibrahim Egal. He had started negotiations with Kenya and France, and had intended to negotiate with Ethiopia. He was going on the advice of the Western countries, particularly that of the United States and Britain. He hoped to create an atmosphere of peace. Somalia and Kenya met in Arusha, Tanzania, under the mediation of the President, Julius Nyeere. The agenda of this meeting was supposed to cover the NFD issue of succession, and the Somali\Kenya relationships. The meeting is better known as "Egal's minor and major issues meeting". He was accused by people of a mainly left political persuasion, of being a Western stooge and of selling out the N.F.D. interests in favour of Kenya and the West, who appeared to be worried by the upsurge of the Somali nationalism in the Horn of Africa — which could further disrupt the Western influence already shaken by the Suez Crisis of 1956.

We cannot, as yet, fairly evaluate the Egalistic approach, but sincerely hope to gain a better understanding of those times as Mr. Egal was released from captivity in 1988 and now resides in Mogadicio. Perhaps he could shed light on this period.

Mr Abdi-Razak Haji Hussein, who was in office prior to Mr. Egal, working under the cautious, pragmatic, and legalistic President, Mr. Aden Abdulla Osman, seemed to have had a different approach to the question of the missing territories, appearing to be more emotive on the subject of the Unification. Once again we need more comment to be able to substantiate the events of this period which is as yet not well documented.

That we do however know, is that none of the civilian governments were able to create strong national institutions beyond the basic bureaucratic ones or to form "civil" society able to advance the national consciousness.

NATIONALISM/PAN SOMALISM/AND THE COUP D'ÉTAT OF 1969

The methods and the techniques used by Siyad Barre to seize the machine of the state (1969) have been related by many, including those in the SRC and the cabinet. To my view, Mr. Ali K. Galaydh's article, may be an accurate and revealing account (See Ali K. Galaydh, notes of the state of the Somali state, Horn of Africa journal). Captain Khaawis role in recruiting junior army officers and in creating a nucleus on behalf of Siyad Barre. Equally important are the accounts that Siyad Barre had earlier placed some members of his family who could be used at any time, if the need arose, outside of the military structure. On at least two occasions, when the general faced a danger, civilian members of his family were seen wearing military uniforms and immediately became part of a private army. One occasion in 1988, when the President had had a terrible accident and was flown to Saudi Arabia for medical treatment. It was reported from Mogadscio, that one of his close family members, Mr. Hoosh, who was also believed to be a business associate of the President, now appeared wearing a military uniform. This uniform was emblazoned with military ranks. During the President's absence, there was a time of uncertainty and various power struggles developed within the "ruling clique".

From the outset of his seizure of power, it was apparent that Siyad Barre and his collaborators, did not have a ready political

programme or ideology on hand. For the first few weeks, they were searching for a direction. To consider the West and their system of democracy was unthinkable since the overthrown government had already had a close relationship with the West. Looking to Islam was not seriously thought about, since few of the 25 members of the SRC (Supreme Revolutionary Council) were devoted Muslims. Finally, marxism-leninism as a last resort won the day. Very few of the SRC knew its components, or how to make use of it, let alone believe in its theoretical and philosophical tenets. Siyad Barre and his colleagues approached the leftist elements whom they thought would be of help to them. At this point, we must remember that the Somali army force had a close relationship with the Soviet Union who supplied them with most of their arms and trained most of their higher ranking officers.

With the aid of some leftist intellectuals and some members of the socialist-oriented parties, the SRC put forward an overloaded socialist programme, which of course overshadowed the pan-Somali thesis. The external objectives of this programme reads as follows :

- 1) Support for, and international solidarity with national liberation movements.
- 2) To oppose and fight all forms of colonialism and neo-colonialism.
- 3) To struggle to maintain Somali National security.
- 4) To observe the principle of peaceful co-existence between all peoples.
- 5) To continue and preserve the policy of positive neutrality.
- 6) To respect and recognize all legal international commitments undertaken by the Somali Republic.

On the first anniversary of the coup, the second Charter of the regime was introduced and it declared Somalia to be a socialist state, more precisely, "Scientific socialism" was to be the ideology, economic base, political and social agenda of the regime.

We know that in the Marxist-Leninist tradition, society is analysed with references to class polarisation, capitalism, bourgeoisie, petty bourgeoisie, workers, peasants etc. and it belittles the power and the influence of nationalism. Marxists conceive Nationalism as a false consciousness. Contrary to the official line which described the country as embarking on "A socialist revolution", I would like to argue that the Somalian situation from 1970-1975 can be described fairly as a nomadic and semi-nomadic population, with an

urbanised populace of 40 %. Military coercion and marxist rhetoric were used as instruments of mass mobilisation and social engineering.

On July the 1st 1976, the Somali Revolutionary Socialist Party was established and became the only legal party in the country, replacing the SRC. Siyad Barre became the General Secretary and the head of its polit bureau which consisted of five members of the SRC. He was already President of the Republic, Commander in Chief of the army forces, head of the state security court and the judiciary, with the power to appoint and dismiss high ranking officials — both military and civilian. He had an absolute power, and although he enjoyed a limited measure of popularity in the initial years, the effects of his consolidated power shocked the nation, eventually paralysing all aspects of the life and aspirations of the Somalis.

Mr. Abdulgadir Shire Farah in his book "Death on the coast", Xeebtii Geerida, published July 1990, provided an inside analysis both of the psychology and the character of President Siyad Barre (calling him the double faced personality whose invisible dangerous part destroyed most of the ideals the Somali people stood for).

THE YEARS OF DESPAIR AND CONFUSION

The regime's undemocratic rule killed any public discussion related to national issues, either foreign or domestic. The entire mass media revolved around the President and his personality cult. During the first years, the regime launched an ambitious economic development which was generously supported by the EEC, the Arab countries, the Soviet Union, and the Eastern block of its satellites and China ; one of their more useful innovation was the acceptance of the Somali written script, which had already been pioneered by Somali scholars including Musa Haji Ismaili Galaal, Osman Y. Kenadeed, and the longtime devoted scholar on the Somali language and/culture Professor B.W. Andrzejewski.

Between 1970 and 1972 the regime nationalised the main economic infrastructure which consisted of banking, insurance, and foreign trade. The nationalisation policies brought about an economic shambles and an unprecedented inflation, the nationalization and the bureaucratic structures imposed on society from above destroyed the traditional small businesses particularly the farming communities. The military regime deliberately put the country unnecessarily on war footing since came to power, taking into the

military the able young men and women whom would have been otherwise involved in productive activities.

SECURITY, LAW AND ORDER

After the regime came into power, all other political parties, organizations, Trade Unions, Youth and womens movements were banned. Breaking law N° 54, which had been specifically designed to eliminate any potential opposition was an offence punishable by death or life imprisonment. Human rights organisations such as Ammnesty International and African Watch have closely observed and published facts and figures recording the high level of transgressions against basic human rights which have resulted in torture, the death penalty, and life imprisonment, mostly carried out under the guise of Law 54.

January 23, 1975 ten Sheikh were executed by a firing squad after they confronted Siyad Barre on his interpretations of one verse of the Quran as regards to the Islamic Law of inheritance. There are innumerable stories that could be related, quite disturbing in their content, such as the account of an incident which took place sometime between 1978-81 when the military force burned, machine-gunned and bulldozed entire "rears" and villages in the Mudug and Hiran regions, merely because some members of the Somali Salvation Democratic Front (SSDF) shared blood ties with the local population.

War broke out on May 27-31 1988, when the rebel forces of the SNM (Somali National Movement) attacked two major towns in North, Hargeisa and Burao. The government used excessive force to dislodge them. Planes were sent to bombard them, resulting in about 50,000 fatalities. (Amnesty International and Africa Watch estimate).

On the 14th of July 1989, 47 people were massacred on a beach outside of Mogadiscio following some demonstrations. They mostly belonged to the Isaac clan.

POLITICAL CONSPIRACY

Bribery and corruption were the order of the day from the very start of this regime. Barre was declared as the sole candidate for a presidential election, and then announced that he had been re-elected by 99 % of the votes.

The domestic, economic, social and political plunder by the military regime, has given rise to a poor foreign policy. The president's brother, Abdiraman Jama Barre was nominated as foreign Minister in the earlier days of the 1977/1978 Ogaden war, which was, according to Galaydh's article on the Horn Africa journal, a grave mistake (notes on the state of the Somali state). Mr. Abdirahman Jamma Barre's failure to put the WSLF, and the Somali case before the OAU Mediation Committee, was compared with the inept Joseph Bonaparte whose foibles led to the loss of Spain.

CONCLUSION

I would like to question :

Firstly, — What has been the Impact of the military rule on the growth and sustainment of the national consciouness-nationalism ?

Secondly, — What has been done about the missing territories - which, as I mentioned in the beginning as the pillar of the Somali foreign policy since the formation of the SYL. The subject of this paper was to examine these two concepts within the span of Somali modern state.

After twenty one years of military rule and dictatorial repressiveness most observers agree that the country is on the verge of collapse. There is no comprehensive policy in store, and possibly not even any documentation on the question of the missing territories.

Today there are several opposition groups some of whom are engaged in armed struggle against Siyad Barre. They are the SNM (Somali National Movement), USC (United Somali Congress) and the SPM (Somali Patriotic Movement).

On May the 19th 1990, a peaceful manifesto signed by one hundred and ten Somalis, old statesmen, intellectuals, businessmen and clan chiefs joined voice demanding that Siyad Barre to step down in favour of a professional government. Quite predictably, Siyad Barre has remained impervious to these demands and is still hanging on to power.

The history of the Somali people and their long struggle has been reviewed here with the intention of throwing light onto their present dilemma. This has naturally cast a shadow and hopes for Somali to survive as a united nation seem remote at present. The sufferings of this testing time are experienced by the whole of the

Somali nation. When accounts of sufferings reach the various ears throughout the land, then the dream of pan-Somalism lives in their hearts.

Naturally I live in hope, that like the two Germanies who were recently united Somali people may one day live and prosper under one democratic state and flag.

REFERENCES

- Amministrazione Fiduciaris Italiana in Somalia (AFIS) 1959. Rapport du gouvernement Italien sur la Somalie, 1959, Roma : Ministero degli Esteri.
- Andrzejewski B. W. and Lewis I. M. 1964 "Somali poetry : an introduction".
- Bailey F. G. 1969, "Strategens and Spoils".
- Barre M. S. 1977, "My country and my people", Mogadicio Ministry of information.
- Bohnnan P. and Curtin P. 1974. "Africa and Africans" African Museum of natural History, Garden City. NY.
- Bulhan Hussein A. 1980-81, "Partition of land psyche in Somalia" (Horn of Africa V. 3.
- Burton R. 1894, "First Footsteps in East Africa".
- Tyson & Edwards ed. London Somalia : a tragedy beyond Cambodia. Horn of Africa V. 2. oct. dec.
- Cassanelli L. V. 1982, "The shaping of Somali Society : —Reconstructing the History of pastoral people 1600-1900", University of pennsylvania press. Philadelphia.
- Drysdale J. G. 1964, "The Somali Dispute" praeger. New York.
- Durkheim E. 1950, "Rules of Sociological method".
- Farah N. 1983 "Sweet and Sour".
- Gulliver P. 1969, "Tradition and transaction in East Africa"
- Hees F. L. 1966, "Italian colonization"
- Jardine Douglas J. 1923 "The mad Mullah of Somaliland", Herbert Jenkins. London.

- Kedoure E. 1970, "Nationalism in Asia and Africa".
- Laitin D. 1977, Politics, Language and thought".
- Lewis I. M. 1983, "A modern History of Somalia".
- Markakis J. 1973, "National and class conflict in the Horn of Africa".
- Nkruma K. 1965, "Néo-colonialism in the last stages of imperialism".
- Samantar Ahmed I. Ahmed 1988, "Socialist Somalia : Rhetoric or Reality", Zed Books Ltd, London.
- Samatar S. S. 1982, "Oral Poetry and Somali Nationalism" Cambridge University Press.
- Horn of Africa, journal, 1990.
- Anthony D. Smith 1971, "Theories of Nationalism", Duckworth, "The ethnic Origins of Nations".
- Basil Bacwell, 1986.

SAGESSE ET LITTÉRATURE

"MURTI IYO SUUGAAN"

Études spécifiques sur les différences existant entre la sagesse et la littérature dans la langue somalienne. Sohdinta dhex-taal, murtida iyo suugaanta "murti iyo suugaan" (sagesse et littérature)

Mohamed Said SAMANTAR

Si on analyse à fond les publications concernant la littérature somalienne, on s'aperçoit tout de suite des erreurs et des confusions qui subsistent encore entre "Murtida" et "Suugaanta" et, plus précisément, à la frontière qui sépare la littérature de la sagesse : "Murtida iyo Suugaanta".

Il convient donc d'examiner le sens que la langue somalienne attribue au terme "suugaan". Étymologiquement parlant, on peut rapprocher "suugaanta" de la sensation du goût dans un sens large alors que "murtida" relève de la connaissance. La combinaison de ces deux éléments, le sensoriel et le mental, constitue la base fondamentale de toute vie terrestre.

On peut donc affirmer que les rapports existant entre "murti" et "suugaan" sont du même ordre que ceux existant entre les racines d'un arbre et l'arbre recouvert de son feuillage. Ce symbole de l'arbre situe en même temps la vie humaine et son évolution dans le cadre de la nature : les racines de l'arbre symbolisant la connaissance et le mental, l'arbre tout entier et la luxuriance de son feuillage représentant le sensoriel.

Le propos de cette modeste contribution est de participer aux efforts méritoires des nombreux chercheurs qui tentent de combler les lacunes et de corriger les erreurs que des thèses superficielles ont propagées trop longtemps en ce qui concerne une langue difficile, certes, mais tellement riche et une littérature capable d'offrir encore des milliers de pages aux efforts des exégètes et des traducteurs.

Une fois qu'on s'est entendu sur ce concept, tout devient plus facile à expliquer et à comprendre ; toutefois il faudra d'abord déterminer la différence substantielle qui existe entre "murti" et "suugaan" soit sur le plan linguistique, soit sur le plan étymologique. En nous reportant à ce concept fondamental, clé de la conquête du monde, nous pouvons dire que, par rapport à l'arbre créateur, le "suugaan" concerne tous les phénomènes de développement de l'arbre même qui peuvent être captés par nos cinq sens : vue, ouïe, odorat, toucher et goût. A la suite de quoi nous pouvons assimiler, de façon symbolique, le "murtida" au "geedka" (l'arbre) — lequel commence à fleurir et à fructifier — afin de justifier toutes les appellations qui permettront de désigner le parfum et la couleur d'une fleur, la période de sa floraison ou les différentes variétés de feuilles, de branches, etc.

C'est pour cette raison que nous considérons "suugaanta" comme la première progéniture du "murtida", de la même façon que l'arbre engendre les éléments qui lui appartiennent. Afin de prévenir tout malentendu ou toute interprétation erronée, je précise que, par : "Haan-garaadka, Maanku" j'entends : la conscience qui anime le cerveau, dont le premier bourgeonnement ne peut être que la pensée, laquelle ne peut qu'être le résultat d'un esprit en action. C'est de cette dernière phase que résulte le verbe "penser".

Le fruit du cerveau est la connaissance : "Duxa' Maskaxda waa garashada". Il s'ensuit que la clé de l'existence est la conscience — "Furaha jiritaanku waa maanka" — étant donné que la conscience détermine le bourgeonnement de la connaissance, sans laquelle ni intelligence, ni sagesse ne peuvent exister. "Haddii aan garasho jirrin agooni ma jirteen" : Si l'intelligence n'avait pas existé, il n'y aurait pas eu de connaissance.

A son tour, le verbe "penser", pour avoir un effet, a besoin d'un autre élément déterminant qui à mon sens correspond à "oraahada" (fale-hadal) — (le verbe "parler"). Ainsi nous remarquons que "Maan" a besoin de "Hadal" ou de "Oraah", c'est-à-dire du verbe "parler" en tant qu'interprète ou que décrypteur de la pensée ; lequel transmet quant à lui au verbe "entendre". (Le verbe "penser", pour être enrichissant, a besoin du verbe "parler". Sans quoi le verbe "penser" resterait stérile. Il en résulte que le verbe "parler" est la progéniture première du verbe "penser" ; c'est le point de départ de la notion de connaissance).

Toutefois, après les verbes "parler" et "entendre", pour compléter le concept initial de pensée secrétée par le cerveau, nous avons

besoin d'un autre verbe : fale "guddoonshé", c'est-à-dire le verbe "juger". C'est ainsi qu'une chaîne liant la pensée à l'action est créée. Ce qui, en somalien, correspond à : "Silsiladda" isku haysa afaartaas "fale" iyo "hir-geliye" o "fulluje", qui traduit le verbe "exécuter", "agir".

En résumé, la base de l'existence humaine est entièrement contenue dans ces cinq verbes : penser, parler, entendre, juger et exécuter (ou agir). Et souvent leur différenciation se réfère symboliquement aux cinq doigts de la main qui soutiennent l'existence du monde.

Le cycle ainsi complété, nous sommes parvenu à déterminer la base sur laquelle le "suugaan" appuie ses racines, laquelle base est appelée en somalien "Sal-dhigga-suugaanta" : "la base de la littérature".

Au point où nous en sommes, si nous devons résumer la différence qui existe entre "Murti" et "Suugaan", nous pourrions dire qu'elle correspond à la nuance Haamin-Maammin, source dans laquelle la parole Murti puise sa propre existence suivant ce schéma :

HAAMIN-MAAMMIN

- 1) - Haamis : pensée, penser
- 2) - Hadal ama Oraah : parole, parler
- 3) - Dhaggeysi ama "dhaagid" : écoute, entendre
- 4) - Guddoonshé ama "himiliyé" : juger
- 5) - Dhagaajiyé, ama "fulliyé" : agir ou exécuter

"Miidda murtidu waa meecaadda maanka ka timid" — horaa loo yiri. (L'essence de la sagesse est le produit de l'esprit).

"Moqor iyo af dhuunbaa labada-ba ka maragoo, halka maaxdu jiiftiyo ogsoon maan harraadanéh".

(De l'orifice et de la bouche, la paille est témoin, car elle sait où gît l'eau claire et connaît l'esprit assoiffé).

Ces deux maximes illustrent d'une façon synthétique la symbolique de l'existence, basée sur les cinq verbes fondamentaux que j'ai indiqués.

Quant aux éléments qui cimentent les racines du suugaantu (suugaanta), ils sont aussi au nombre de cinq : vue, ouïe, odorat, toucher et goût. La connaissance et la culture dans son sens large reposent sur ces cinq éléments, eux-mêmes engendrés par les cinq précédemment mentionnés. Dès lors, si nous voulons saisir pleinement la différence entre "murti" et "suugaan", nous devons prendre pour support la

subdivision des cinq verbes à partir desquels chacun des cinq sens s'élabore, multiplie ses possibilités propres et prend le sentier qui conduit à la culture, où le *suungaanta* tire la justification de son appellation.

En d'autres termes, l'habit de la langue est la valeur qu'on attribue à la parole selon son importance et les traces qu'elle a su conserver sur son origine.

Par habit linguistique, j'entends le verbe "parler" dans toute son extension, y compris l'élégance oratoire, marque distinctive de celui qui, à la différence des autres, possède la connaissance étymologique des termes qu'il utilise.

Un bon exemple de maîtrise de la langue est donné dans la stratégie des proverbes introduisant un discours lors d'une compétition entre deux groupes. Afin de régler un problème, les plaignants se présentent devant une assemblée habilitée à peser la justesse de la cause défendue par chacun.

Au cours du débat, si un des porte-parole (Kareen ou Afhayeen) devait mal défendre la cause de son groupe en ne centrant pas la validité de la thèse, un de ses compagnons, gêné et mécontent, peut demander la parole tout en se conformant aux normes qui régissent ce type de débats. Il se lève, et présente ses excuses à l'assemblée pour cette intervention qui n'honore pas les traditions du pays. Au lieu d'accuser directement l'orateur fautif, avec extrême élégance et avec un ton impersonnel, il invoque cette maxime :

"alla qaad afkana waa yaqaan waa na ka aangaag-éh ;
sida eraygu uu u kala ab xiggoh yuu-san oranayn-eh"

("que Dieu l'emporte ! Il connaît la langue, mais il ne sait de quelle manière les paroles lui sont liées").

Dans cette maxime, mi-douloureuse, mi-ironique, on peut déceler toute l'élégance, toute la richesse métaphorique et toute la subtilité des sous-entendus de la langue somalienne, à quoi s'ajoute sa haute perfection technique qui offre la possibilité de trouver la phrase adéquate pour toute circonstance.

L'orateur doit faire preuve d'une grande maîtrise pour élever son discours jusqu'à le rendre compréhensible à la fois pour son adversaire et pour l'assemblée, à laquelle on voue un très grand respect.

Pour atteindre ce résultat, la langue somalienne met à la disposition de l'orateur des instruments destinés à souligner et à condenser n'importe quelle discussion de la société somalienne d'une certaine catégorie et d'un certain niveau culturel. Ces instruments sont précisément les maximes et les proverbes.

Je voudrais ouvrir une brève parenthèse pour préciser que mon attention ne se porte pas seulement sur la confusion qui a été faite entre le *murtida* et le *suugaanta* et sur ce qui les différencie, mais aussi sur les erreurs commises dans le domaine de l'analyse grammaticale de la langue somalienne et dans celui de son infrastructure, secteurs tout deux négligés par les Somaliens eux-mêmes.

Malheureusement, les érudits étrangers de bonne volonté qui se sont intéressés à la littérature somalienne, ont commis eux aussi les mêmes erreurs, compréhensibles, puisque le somalien n'est pas leur langue maternelle. Naturellement, à ceux-ci et aux quelques-uns qui en ont approfondi l'étude vont nos remerciements chaleureux pour la grande contribution qu'ils ont apportée à la diffusion de cette culture et de cette langue dans le monde et en Somalie même.

Cependant, il ne peut pas nous échapper que la plus grande partie de leurs efforts a été dépensée dans le but de recueillir la substance de la production littéraire somalienne (poèmes, proverbes, maximes, fables, histoires...), sans aucun travail d'analyse grammaticale, qui identifierait syntactiquement les multiples éléments de la langue, que j'appellerais, en somalien : *kala* ou *galka* ; *lafa gurka afka*. Quelquefois, même dans des textes gouvernementaux ou dans la presse, nous trouvons réunis sur une seule ligne le pronom, le nom, le verbe, le substantif et l'adjectif. Les Somaliens eux-mêmes ne savent pas distribuer de façon grammaticalement correcte les éléments qu'ils ne réussissent pas à séparer, tels que : *kala*, *la*, *is*, *us*, *san*, *o*, *u*, *ai*, *an*, *ka*, *gu*, *ugu*, *ku*... qui entrent dans la catégorie des pronoms personnels et possessifs ou dans celle des prépositions et des adverbes. Ces confusions se glissent jusque dans les textes scolaires, à tel point que je voudrais lancer un appel à tous les grammairiens nationaux et étrangers, les engageant à se pencher sur ce problème spécifique.

Une étude approfondie de l'onomastique — qui fait encore grandement défaut — aurait sans doute permis une plus large diffusion et un meilleur enseignement de la langue. En outre, cette étude aurait le mérite d'indiquer qu'aucune influence étrangère, notamment arabe, n'intervient dans l'édification de la langue somalienne, qui se révélerait être, de ce fait, un pur produit régional de dérivation kushite.

La richesse de cette langue s'exprime en effet à travers la dénomination détaillée de la flore, de la faune, des astres, des lieux, des montagnes, des fleuves, de la nature du sol, etc., et, évidemment, des anthroponymes.

Toutes ces appellations sont composées d'un nom plus un verbe ou d'un nom plus un adjectif, chacun pourvu d'une signification spécifique qui rend le tout cohérent et naturel. Généralement les anthroponymes tels que Samantar, Guuleed, Faahiyé, Kaarshé, Waaberi, Ka'aha, Kaa'hin, Shar-ma-a'rké sont composés d'un nom plus un verbe, tandis que la majeure partie des surnoms est composée d'un nom plus un adjectif : Ganey (celui à qui il manque une dent), Laangarre (le boiteux),...

Cet immense patrimoine culturel, qui pourrait dissoudre toute équivoque sur l'appartenance linguistique et territoriale du peuple somalien, a trop souffert de la négligence avec laquelle il a été traité.

Pour revenir à la finalité de ce rapport qui est celle de déterminer la stratégie dans l'usage des proverbes et des maximes, on doit préciser que l'orateur dont il était question plus haut fait de cet usage un des moyens par lesquels il annonce le ton et le contenu de son discours, ainsi que ses propres intentions.

Dans un débat pour la défense d'une cause, d'une opinion ou d'une théorie, pour démontrer à l'auditoire l'inanité des arguments adverses, on pourra recourir par exemple à cette maxime composée de trois vers (il y en a aussi de six et neuf vers) :

- "Trois sont les choses qui contiennent leur propre fin :
- "Une progéniture sans mâle"
- "Une route sans puits"
- "Une discussion sans personne qui la solutionne".

C'est par ce genre de maximes que s'exprime le "murti". Notons aussi que, dans le débat, les représentants des deux groupes antagonistes ne sont pas les seuls à recourir à des proverbes ou maximes, c'est aussi le cas du Conseil de l'assemblée qui doit administrer la Justice. Avant de prononcer la sentence, on choisit un proverbe qui met en corrélation Dieu ou le Cosmos avec le jugement afin de garantir son impartialité. En guise d'exemple, citons : "Oh mon Dieu, ne me condamne pas pour mon ignorance, mais ne me pardonne pas pour l'erreur sciemment commise !".

Le Créateur ainsi appelé à témoin devient le Juge Suprême car Lui seul est en mesure d'apprécier la validité du jugement émis. Dans ce proverbe apparaît la source du "murti".

Les proverbes et maximes sont aussi déterminés par d'autres critères, comme le climat ambiant ou encore la disposition des opposants à résoudre ou à ne pas résoudre pacifiquement leur différend. D'une manière ou d'une autre, le choix du proverbe

révélera sans ambiguïté à l'assistance le but recherché. C'est ce que les Somaliens appellent la stratégie des proverbes :

XEESHA MAAH MAAYAHA, qu'on classe de la manière suivante :

Filoosoffiayad : "Rag waa kaas aad tahay kiisa kalé"

(L'homme est cet autre que tu es)

Indheergarad : perspicacité

Mintid : persévérante, patience

"Waayeel tag la ma yiraahdo ee wax uu ku tagaa la tusaa"

(A l'homme sage on ne dit pas va-t-en, il suffit de lui faire comprendre)

Asluub : courtoisie

Saynis : science

Quursi : mépris

Kibir : superbe

Digniin (waano iyo dardaaran) : recommandation

"Ama affeef hore la haw ama adkeysin dambe la-haw"

(Ou tu te préoccupes du présent, ou tu te résignes à supporter le lendemain)

Guubaabo : instigation

"Meesha ka ma tagé waxna ka ma taré"

Codsasho : imploration

Calaacal : lamentation

Quus : exaspération

"War waa iga intaas soo aaddanna Allaa og"

Faan : exhibitionnisme

Ainsi répertoriés, tous les proverbes sont dotés de plusieurs significations, qui devront être interprétées. Ils sont parfois à caractère scientifique, pédagogique ou philosophique ; d'autres fois ils énoncent un conseil, prônent la sagesse ; d'autres fois encore ils expriment la crainte de Dieu et même ils peuvent justifier une certaine condition sociale.

Le proverbe "L'homme est cet autre que tu es" possède une dimension philosophique, scientifique et de "sagesse". Le contexte dans lequel il sera prononcé fera comprendre au public sur quelle voie s'achemine l'orateur pour parvenir à ses fins.

Jamais les Somaliens ne critiqueront l'usage d'un proverbe. Chacun peut y puiser à son bon plaisir car il s'inscrit dans un passé commun et dans un patrimoine culturel national. Son introduction dans un discours ou dans un débat revêt toujours une forme neutre au

contraire de l'usage européen qui recourt à l'expression "un proverbe dit...", semblant dater sa création dans les temps présents en le dépouillant de tout caractère de transmission et d'hérédité.

La forme impersonnelle "il a été dit..." adoptée par les Somaliens est au contraire chargée de toute la sagesse ancienne que leurs Pères ont rassemblée au fil de leurs propres expériences et réflexions.

"Ragina waa kii hore hadalna waa kii u yirié

(Il a été dit que l'homme est celui d'hier et que la substance de la parole a été dite par lui)

Le ton catégorique de ce proverbe indique que la réflexion essentielle est déjà faite et formulée avec une élégance et un art impossible à égaler. Mais c'est peut-être aussi une justification pour d'éventuelles erreurs linguistiques, qui ne pourront pas être imputées à l'orateur étant donné que la trace de la langue a déjà été gravée par les ancêtres.

"Meesha ridmadaadu ku raad beesho yaa raganninadaadu ku ridbataa".

(Là où se perd le sillage de ton lancer se termine la vertu virile).

Cet autre proverbe souligne l'incapacité de la condition humaine à dépasser les limites de sa force. C'est une admonition destinée à accorder les ambitions de l'homme à ses facultés intellectuelles, physiques, guerrières, etc. Facultés traduites par le terme "viril" qui ne se réduit pas à la seule signification biologique. Ce n'est pas un proverbe qui invite à la résignation puisque s'il est vrai que là où la force humaine s'épuise la vie s'achève, on peut, avec un peu de préparation et d'entraînement, pousser son "lancer" plus loin.

Ce type de proverbes est dit "Daahan" (voilé). Mais il sera toujours déchiffrable pour celui ou ceux à qui il s'adresse.

"Wiil inta uu geed boodayo buu talo' ka boodaa"

(Tant qu'un jeune saute par dessus un arbre, il saute aussi par dessus la raison).

Ici, le proverbe exhorte le peuple à l'indulgence vis-à-vis des jeunes, justifiant leur inconséquence.

Par contre, le proverbe :

"Voir, savoir et Dieu appartiennent à tous" est plus globaliste, il affirme l'égalité des possessions humaines fondamentales.

Tandis que les proverbes, parce qu'ils sont l'héritage du peuple, échappent à toute critique, les poèmes, dont les auteurs sont

"personnalisés", sont confiés au jugement publique, qui jouit d'un droit de contestation sur le style, le contenu, la forme et l'argument de l'œuvre.

De toute façon, quelle que soit l'expression artistique : poèmes, maximes, proverbes, chants (hees), berceuses, elle doit obéir rigoureusement à l'allitération qu'exige la langue somalienne.

Le respect de cette forme, ainsi qu'évidemment la valeur de l'œuvre, confère aux poètes et aux sages leur qualification.

Il n'est pas rare d'assister en Somalie à des représentations théâtrales de trois heures, entièrement conçues en termes poétiques chantés (hees ; gabay, poésie ; geraar, poésie rythmée différemment du "gabay"), qui conservent tous les accents dramatiques aux situations, quoiqu'il n'y ait pas de dialogue parlé.

A ma connaissance, l'allitération, qui fait toute la beauté de ces expressions artistiques, est une figure aujourd'hui rigoureusement appliquée en Somalie seulement.

N.B. A l'intention des amateurs de la langue kushite en général et de la langue somalienne en particulier :

La traduction des proverbes et des maximes contenus dans le rapport en somalien n'est pas purement exacte et ce texte en français n'est qu'un bref compte rendu du rapport même.

"IL N'EST PAS UN NOM QUI NAISSE DE RIEN"

(MAGAC CIDLA'KA MA DHALAN)

Mohamed Said SAMANTAR

Nous allons voir, dans ces quelques pages qui ne sont qu'un préambule au texte original en langue somalienne, comment la langue appartient à l'histoire et à la connaissance d'un peuple et comment, de l'étude des origines et de l'évolution d'une langue, on réalise que le sens et le fondement même de toute littérature proviennent du nom.

Le nom à son tour se divise en différentes catégories en fonction de la chose ou de la personne qu'il désigne. Il est également spécifique d'un groupe humain déterminé ainsi que l'élément qui permet d'établir une classification entre différentes langues dans le contexte d'une subdivision anthropologique. Ceci vaut pour les principaux groupes linguistiques qui se partagent la planète et dont les piliers sont entre autres les langues couchitique, celtique, sémitique ou latine.

La langue somalienne appartient, elle, au groupe couchitique que l'on retrouve dans les pays de la Corne de l'Afrique — Éthiopie, Erythrée, une partie du Kenya — et présente des affinités de base avec les langues berbère et sémitique.

Nous assistons depuis quelques dizaines d'années à un regain d'intérêt de la part des chercheurs nationaux et internationaux pour la recherche des origines du peuple somalien et de l'histoire de l'évolution de sa civilisation ; ces efforts que ce colloque se propose d'encourager ont donné des résultats des plus fructueux : en particulier depuis qu'en 1972 la langue somalienne, jusqu'alors transmise par la seule tradition orale, a pu être écrite et en s'étendant, dans cette forme écrite, à toutes les régions de la péninsule, s'enrichir du patrimoine propre à chaque région... Il est également évident que la transcription d'une langue si riche et si variée a grandement facilité la tâche des chercheurs du monde entier qui ont pu ainsi combler de nombreuses lacunes dans la connaissance du patrimoine littéraire somalien, lacunes dues en partie aux difficultés d'accès aux grands

textes littéraires que des décennies de présence coloniale avaient ensuite tenté de reléguer dans la nuit des temps.

Bien qu'on n'ait pu établir de manière scientifique et rigoureuse l'ordre d'apparition des langues couchitique et sémitique, il semble de l'avis de nombreux chercheurs que la langue couchitique soit apparue en premier ; il sera donc intéressant d'étudier les échanges ayant pu avoir lieu et le rôle joué par les langues couchitiques sur l'évolution des langues sémitiques dans le contexte d'une région géographique déterminée.

L'étude d'une langue doit, à mon avis, partir et s'appuyer sur les piliers qui lui servent de fondations, à savoir la terre et le peuple, qui vont, en interaction, donner naissance à la langue. Un peuple en effet va créer et développer sa langue à partir du milieu naturel dans lequel il évolue ; c'est la raison pour laquelle l'étude de la langue relève du domaine que j'appellerai éco-ethno-culturel. En ce qui concerne la langue somalienne qui nous intéresse aujourd'hui il est évident que la lutte pour la survie dans un milieu naturel parfois ingrat et presque toujours hostile a marqué et enrichi une langue qui s'est développée en même temps qu'un combat pour apprivoiser une nature dont il fallait se procurer les moyens de subsistance. Le point de départ fut toujours le choix d'un nom pour chaque plante, animal, montagne ou fleuve, auquel vinrent ensuite s'ajouter les adjectifs permettant d'affiner la description de l'objet ou de la personne en question, suivis ensuite par les pronoms et verbes qui ont permis à leur tour d'enrichir à la fois la description et la pensée. Le nom est donc la base de toute langue et par là même de toute littérature.

L'interaction dont j'ai parlé précédemment entre la langue et le milieu naturel au sein duquel elle va naître et se développer a été longtemps ignorée en ce qui concerne la langue somalienne pour des raisons historiques. Débarquant en Somalie pour la première fois vers le milieu du siècle dernier, de nombreux explorateurs européens — Christopher en 1846, Guillaïn quelques années plus tard, puis Revoil, Richard Burton en 1854 pour n'en citer que quelques uns — constituaient en quelque sorte une avant-garde du colonialisme européen. A leur retour ils rédigèrent de nombreux textes — qui hélas je dois le dire font encore école — relatant leurs voyages et leurs découvertes d'un pays et d'un peuple que presque tous assimilèrent aux populations d'Arabie qu'ils avaient connues lors de précédents voyages. La raison est des plus simples : ces voyageurs dont les récits et ceux de leurs disciples sont trop souvent les références concernant la Somalie ignoraient pratiquement tout du peuple de la péninsule que

ce soit dans le domaine géographique, linguistique ou culturel. L'unique certitude était pour eux l'apparence physique du peuple somalien qu'ils ont souvent bien décrite et son appartenance à l'Islam dont dérivait des coutumes vestimentaires, alimentaires et religieuses qui semblaient les rapprocher du monde arabe sans parler d'une situation géographique qui pouvait renforcer leur thèse.

"Une fois que le mensonge s'est échappé, la vérité ne peut le rattraper" affirme un proverbe somalien qui s'applique parfaitement à la méconnaissance qui pendant des décennies a caractérisé l'approche à la fois de la langue et de la culture somaliennes. Ce manque de rigueur initial a fait que pendant des décennies la Somalie, sa langue et sa culture ont été assimilées au monde arabe. Ce ne sont que des études récentes qui, balayant des thèses superficielles et erronées, ont progressivement retrouvé les racines de la langue somalienne et par là-même l'histoire de son peuple.

C'est dans cet esprit que j'invite les participants de ce colloque à se pencher — et je les remercie de leurs efforts — sur le texte original rédigé en langue somalienne dont le thème est qu'aucun nom ne naît de rien, que sans le nom il n'est point de langue et que sans langue il n'est point de culture, qu'une culture peut s'enrichir au contact des autres mais qu'en aucun cas un peuple n'emprunte sa culture à un autre. La culture et l'homme ne font qu'un et l'un comme l'autre naissent et évoluent dans un milieu naturel qui à son tour influence l'homme, la langue et donc la culture.

"MAGAC CIDLA' KA MA DHALAN"

"IL N'EST PAS UN NOM QUI NAISSE DE RIEN"

Mohamed Said SAMANTAR

FAALLADANI wax'ay ku saabsan-tahay, qaybta afku ku leeyahay, aqoonta iyo soo JIRTADA Ummaddeed. (PEOPLE'S CULTURE AND HISTORY).

Marka haddii dib loo raad raaco' soo martada af kasta oo ad-duunka looga hadlo', waxaa la ogaanayaa in suugaantiisu ka timid MAGACA'.

Magacaas waxaa loogu abtirin karaa afkii la doono: "Kushiitig; Sheeltig; Latiin ama Semiitig.

Sida la habsaday, Afka Soomaalidu, wuxuu ku abtirsadaa afka "Kushiitiga", kaasina wuxuu ka mid yahay, dhawrka af oo ad-duunka looga hadlo' kuwa ugu gu'weyn, inta laga war hayo tan iyo haatan.

Ujeedada qoraal-kaani waa in uu ku geesinnimo geliyo aqoonyahannada, sokeeye' iyo shisheeye-ba, laba toos kuwa ku hawla'n "RAAD -GOOBKA" soo JIRTADA-AB-SUULKA SOOMAALIYEED, in tuba loo mari karo' u ka mid-yahay: magaca' soomaalidu bixiso. Kaas oo la oran karo' waa tiirka loo cuskado' aqoonta, dhaganka iyo hiddaha ay ummadi uga duwan-tahay uumiyaha kale oo Koonka ku la nool. Koonka ama Dunida, (Le Monde) Soomaalidu wax'ay u qaybisaa: CIRKA IYO DHULKA. Dhulka wax'ay soomaalidu u kala taqaan: "Bad iyo Birri. BIRRIGA waxaa loo qaybshaa Buur iyo Bannaan ama oogo' iyo Dagaan. BUURTU wax'ay u qaybsan-tahay:

- 1- CAL ama QAR, waa buuraha aad u dheer-dheer;
- 2- KUR iyo Burun-buur, waa Dhul u dheerta ah, oo daaqsintooda ay jecelyihiin Geela iyo Riyuhu;
- 3- Jar-jar ama jarar, waa dhul ballaaran oo buuraha ay dhexeeyaan waraarih iyo biyo mareeno'.
- 4- Daadag ama Hoobad, waa wixii buuraha ka sokeeya inta aan la soo gaarin dhulka siman.

5- Buurta, wixii u dhexeeya' fiidda iyo salka, maranta u dhaxaysa waxaa lagu magacaaba: "HAADAAN" ama LAAG"; ama WAHAB.

Intaas in kale oo badan baa loo yaqaan dhul u dheerta, mid waliba-na wax'ay leedahay tilmaan baxaalligeeda loogu magac baxsho.

- DHULKU, marka hore' waa CADDUUN IYO QALAX. Caddunku waa dhulka aan dhagaxa lahayn Qalaxuuna waa dhulka ay isku dhaffan-yihiin Dhagaxa iyo Ciiddu; Dhulka soomaalidu u taqaan: Jilicsanta, ama waa DIIRAN ama DOOGLE'; teeda kale' ama waa Hawd Il-bannaan;

- Koonka guudkiisa waxa Soomalidu wax'ay u kala saartaa: MOOD iyo NOOL.

- Moodku waa wixii aan naf-lahayn, wixii naf le'hna wax'ay tiraahdaa: "Dhaqaaqiliyo XIDID-ku NOOL.

DHAQAAQILYADA wax'ay u kala baxdaa: DAD iyo DUUNYO;

DUUNYADU wax'ay u kala qaybsantaa: HEBED iyo BANN—JOOG;

Bann-Joogtu wax'ay markeeda u sii kala baxdaa: Ugaar iyo Dugaag; Ugaadhu waa doog ku nool; Dugaagu na waa "Hillib iyo dhiig ku nool; waxaa loo sii qaybiyaa Dugaaga: in "Bogga ku socotta, in Baabacada ku socotta iyo in Baalka ku socotta; Baalaleydaasi waa, lafley iyo ludley, labaduba na wax'ay ku nool-yihiin, Cad iyo Caysh ba mid kastaana wuxuu quud ka ugaartaa nafleyda wixii u ka awood roon-yahay.

- Xoolaha dadku ku dhaqmo' waa afar meessi: Geel, Lo' 'Ari' iyo Fardoh, 'Ari' gu wuxuu u kala baxaa: Iddoh iyo Riyoh; waxaa fardaha tol ku soo raacaa': Buquulka iyo Dameerka, saddex-daan dambe, Soomaalidu, badi, cadkooda ma cunto', sida Farowga oo ay ayaga i'ssirka wadaagaan.

Inkasta oo ay mid-yihiin xoolaha daaqa ku nool hadana wax'ay kuwa kale uga duwanyihiin, wax'ay leeyihiin "ILKA SARE") saas baa-na soomalidu uga caagan tahay. Xoolaha Hebed-ka ah, inta laf-dheerta ah waxaa lagu magacaaba: Ishkiin inta kale na waxa la yirahdaa: Nugul. DHIRTA (FLORA) iyo XOOLAH (FAUNA) soomaalida wax'ay u kala leeyihiin magacyoh, sida ay magacyada ugu yeeleen waxa dhulku ka kooban yahay, (Toponomia).

Marka wax'aan ora'n karraa, aqoonta iyo Suugaanta Soomaaliyeed wax'ay ka soo shidaal qaateen Magaca iyo we'heliyihisa-

Tilmaameed, kuwaas oo ah hodonnimada af leeyahay. Tilmaan oo dhan: qurux, fool-xumo, udgoon, qurmoon, dheeraan, gaabnaan, dhuubnaan, ballaar, xoog, lihiin, lihiin-yari, midab kala sheegi, naacaw, huur, kullayl, qabow, cudur, caafimaad iyo wixii kuwaas la mid ah baa dhaqan iyo aqooniba ku duugan yihiin, saas darteed bay lagama maarmaan u tahay, in la tix-geliyo marka laga hadlayo ummad soo jirtadeed iyo suugaanteedaba.

Qofkii doona in uu faallo ka baxshaana, haddii usan tix-gelin taas, ma huro' in uu barbar maro' marinkii geyn lahaa sal-Ab-suulka ummaddi ka soo jeeday iyo intii ay kunoolayd dalka ay markaas ku nooshahay.

Gef iyo Il-duuf baa waxaa hore' loogu sameeyey soo jirtaddii Ummadda Soomaaliyeed, markii Dalmareen Yurub ka yimid ay soo gaareen, hilaadda 1846, wax'ayna ahaid markii u horeysey oo dad Yurub ka yimid ay Soomaaliya cagta soo dhigaan. Raggas oo inta la xuso ay u badan yihiin: Christopher, Richard Burton (1843 iyo 1854) oo Ingeles ahaa: GUILLAIN Iyo REVOIL oo Frasis ahaa (1847-48) wixii sanooyin kaas ka dambeeyey, wascaa iska daba-yimid oo ayana sidii kuwii hore' horseed u ahaa gumeysigii Reer Yurub oo dabadeed Soomaaliya waaxyeystey. Raggaasi ayaga oo aan wax baaritiin ah samayn b'ay wax'ay qoreen, Soomaalidu in ay Carabiya ka timid mar hilaadda laga joogo: 1000 AMA 800 sannad-guurood.

Soomaalidu wax'ay tiraahadaa: "*BEEN FAKATAY RUNI MA GAADHO*" Runi saas darteed baa, wax'ay ila tahay laga ma maarmaan in la raad raaco': Magacyada soomaalidu bixiso tilmaamaha ku liifaaqan suugaanta ku da'haaran, si' loo ogaado' in ayagu yihiin saldhigga: suugaanta, dhaqanka, aqoonta, ilbaxnimada, soo jirtada ummadded iyo dhaqankeeda taas la soo kowsadey la na soo taxnaa. Taas baa mara'g ka noqon karta in Dalmareenkii Reer Yurub ay ka ilduufeen abbaarta sugidda "Absuulka" Soomaaliyeed markii ay Carab ugu abtiriyeen, ayaga oo ka shidaal qaatay dhawrka dhallaan-habaabisood":

1. Sawraca dadka soomaaliyeed oo ka duwan kan dadka Afrikada kale ee madow;

2. Soomaalida oo ISLAAM ah, magacyada dadka loo baxshana ay ku badan yihiin, magacyo kale oo SEMMITIG ah, sida: CALI, XASAN, YAASIIN, CABDUL SHAKUUR, CABDU RAXMAAN, NUUX, CABDULRISAAQ, IBRAAHIM; intaas oo dhan waxa laga wada helay, kitaabada diinta la taxan, waana wada carabi iyo Yuhuud, waa Magacyadii NEBIYADII iyo AMBIYADII. Haddiise

la haybsho qofka soomaaliga ah, ujeeddada magacyada ku laran, kuu ma uu sheegi karo' haddii usan aqoon afka carabiga ah.

Haddiise' la haybin la'haa macnaha ay leeyihiin: We'heliye', FAAHIYE'; SHARMARKE'; SHUURRIYE', KAAHIYE' BARRE, SUUDI, SAMANTAR; KAAHIYE' RAAGGE', ROOBLE'; CAWRALA', BUTAACO', BEEYDAN, BUTTO'; BARNI', DAHABO; BIYOOD, UBAX, DHAAMEEL; SHARMOOGE'; iyo kuman kale oo ayaga la mid ah, qofka la weyddiyaa marna ku margan mahayo, ee haddiiba waa u kuu sheegayaa. Magaca soomaalidu bixisaa waa dul saar oo fale' iyo magac ama waa magac iyo tilmmaan isku dhaffan. Saas baan magac cidla' uga dhalan. Sida annu horay u aragnay, Soomaalidu, wixii CIRKA hoostiisa ah iyo wixii DHULKA kurkiisa saaranba, wax'ay u taqan magac, wax magac Carbeed ahna ku ma jiraan ama waa wax faraha lagu tirin karo. Taasina wax'ay mara'g caadda yaal u taharyin aan Soomaalidu Isir Carbeed ka imman. Taasi ma aha ama Carab diidnimo ama in aan daffiro, wax wadaag, wixii soo dhex maray soo taasha, Soomaalida iyo Dadka Carbeed iyo caraabiya, sidaas oo kale: HINDIYA iyo IIRAANba.

Sida soo martada lagu hayo, dalalkaas iyo Soomaaliya waxaa soo dhex maray wax is weydaarsi badan: aqoon, ganacsi mood iyo noolba lahaa, tan iyo kumanyaal sano, welina xariirkaasi waa jira' waa na jiri doona inta ay dalalkaasi jiraan.

Carabta iyo Soomaaliya, derisnimada ka sokow, waxaa ka dhexeeyah Diinta Islaamka. Marka sheegidda arrimahaasi wax yeelmo la dhibsado, ma leh, waxaase' dhib Soomaalida ku ah, aqoontana dhagar ku ah, waa in soomaalida loogu abtiriyo Carab.

Sidkiddaasi wax'ay ka timid ragg aan madaxoodu u lay-layanayn o'gaanshaha ay mudnaayeen: soo jirtada soomaaliyeed ee gu' ga weyn, iyo kaydka aqoomeed oo soo biirisamay intii soo marteedu soo taxnayd, weli na ku sugan, af-keeda, suugaanteedaba iyo harjadkeeda-nololeed, intaas oo raad-kooda laga heli karo': dhaqankeeda iyo dhulkeeda, Carab raacintaasi wax'ay taaratay luggooyo weyn marki la dalfiyey runta Dhalashada Ummadda Soomaaliyeed oo lagu laalay AB iyo Aqoon dad kale, inta laga dhigay unmad dalka dalaw ku timid muddo aan fageyn, arrintaasina ay dabadeed isu rogtey hab siyaasaddeed, si' deriskeeda madow iyo shisheeyihii waaxyeystaba uga sheegtaan dalkeeda iyo dadkeeda la haystey ama weli la haystalba, sida Xabashada iyo Keenyaba. Teeda kale, Islaamnimaaduna wax'ay dhaxal siisay in deriska iyo shisheeyaha Reer Yuruba aysan ka daqnan dhibka la

gaarsiiyo dhimirkeeda iyo gu'weynida soo jirtadeeda ummaddeed ba. Taasina wax'ay hagaasisay koridda, dhamaanshaha dhulkeeda, taagsiga aqoonteeda oo u hana qaadda sidii ay ku haboonana-lahayd. Raggaa annu kor ku sheegnay, wax'ay qoraaladooda isku wada raaceen in Soomaalidu tahay : Dad Islaam ah oo aan u dulqaadan karin wixii aan Islaam ahayn, wax'ay ku sheegeen oo kale, in ay tahay dad aan dhiiga aaddamuhu cuslayn ee ku deddan. Taasi wax'ay meel u bannaysay qaybtii foshaa xumayd oo Soomaalida loo kala waaxyeystey, weli na la'hankeedii sii jiro' sii na jiri doono tan iyo inta qaybtaas dhibaanteedu muuqato.

Dhulmareen kaasi, intaysan Soomaaliya imman wax'ay ku soo wada hakadeen dalalka Carbeed. Dhaqankii ay ku soo arkeen Carbata b'ay ku cabbireen kan soomaaliyeedna oo ay kuwaas meela iska ga e'gyihiin, laba-toos ku dhaqanka Diinta iyo Cuntada qaarkeed, waa na waxa u geeyey in ay soomaalida ugu ISIR daraan Carabta. Raggii, kuwass raad-qaaday waxaa ugu horeeyey, (Enrico Cerulli iyo I. M. Lowis) oo isagu ka dambeeyey, maxaa yeelay isagu wuxuu ku soo biiray kooxda soomaali takoorka wixii ka dambeeyey intii labada gobol (Woqooyi iyo koonfur) gobannimada qaatteen.

In kasta oo labaduba wax weyn ku lahaayeen barashada suugaanta aqoonta soomaaliyeed, hada na la ma ora'n karo', ku ma gafsanayn marki ay soo koobeen soo jirtada iyo Absuulka carab ugu abtirinta iyo markii ay Soomaalida salka u dhigi waayeen ee ay ka dhigeen : halqalawle' dalka ku yimid welina geeddi ku jira' in kasta oo midda dambe' ay suura gal noqon karto, waase' isla dalka dhexdiisa oo soomaalidu dhaqankiisa u simantahay.

Mugdi iiga ma jiro, in haddii ay dabageli lahaayeen, soo martada magaca soomaalidu u bixiso : Dadka, Xoolaha, Dhirta, Buuraha, biyo-marrenada sida webiyaasha, togagga, Dhabayaa-sha, Waraarada, Haadaamah, aysan soo jirtadana kun ama siddeed boqol, ama se soomaalida ugu dhalad dareen. Waxaa sugan in marki hore' arrimahaas dan siyaasaddeed aysan ka marayn. Markii hore' dantu wax'ay ahayd marmarssinyo doon markii dambana eed reeb b'ay u sii jireen muraarooyinskaas lagu dheehay soo Jirtaddii Ummadda Soomaaliyeed. In kasta oo aqoon-yahaannadu soo kordheen hadana, sal-looyinkii laga fiddiyey weli iintoodi waa jirtaa, taasba na mintid dooneysa si tubta loogu toosiyo marikeeda runta ku a'roora'.

Marka aan arrintaas ka gubdo, wax'aan jeclaan-lahaa in aan weyddiyo Aqoon-yahannada, Sokeeye' iyo Shisheeyaba, aqoon nolosha ka baxsani ma jirtaa ? Maxaase' sal u ah Ummad aqoontuse'

xageee' ka soo beerantaa ? Bulsho soo martadeed maxaa lagu gooba oo salab u ah ? Intaas oo wax weyddiin haddii aan soo jeediyey, ujeeddadeydu waa in aan hubo in aqoontu aysan ka horayn karin "Halganka Nolosha" bulshadu soo marto tan iyo u'gunkeedi. Nolosha Bulshada na waxaa sal u ah quud soo helidda ama soo saarka. Quudkuna magac buu kala leeyahay, qaabka lagu doonana magac iyo fale' buu leeyahay.

Marka waxaa la o'ran kara', salka aqoontu wuxuu ku taagan yahay soo martada, taranta iyo soo badashada xeelaha nolosha bulshada. Wax kasta oo bulshadu u makaansato halganka nololeed, wax'ay u la baxday "Magac", saas baa na bulshada Soomaaliyeed oo aan ka duuwaneyn bulshada kale oo adduunka ku nool, wax'ay magac iyo tilmaan u la baxday wax kasta oo nolosheeda lug ku yeeshay.

Haddii hoos loo sii dhuuxo suugaanta soomaaliyeed, lagama heli doono aqoomoh shisheeye' oo ayada caabiyeyn ee waxaa la arki doona in ay la soo kawsatey soo unkankii bulshada Soomaaliyeed, kuna soo hanaqaaday halgan-dheerhii ay soo martay ummadda soomaaliyeed intii ay ku beerantay dalka ay maanta weli ku nooshay, dalkaas ballaaran, oo ay ku simantahay.

Summadu waa magaca ay u bixisay wax kasta oo dalkeeda laga helo, mood iyo noolba, Bad iyo Birriba. Waxa Soomqaalidu dadka kale uga duuwantahay waa magaca oo aan ku abtirsan carab ee ka soo amba qaaday "muuqa iyo sansaanka-abuureed oo dalkeedu leeyahay". Taas waxaa sal u ah waa : "Suugaanta ku dheedan Magaca, tilmaanta iyo falaha afka soomaalida". Magacaas oo wax kasta loo baxsho sidii annu kor ku soo shegnay : dhir, xooloh, dad, dugaag, buuroh, bannaan, dhabbayaal, waddiqooyin, magaalo, webiyaal, balli, ceel, midab, udgoon, cashi, cudur, caafimaad, guul, guul-darro, abaar, doog, jiilaal, gu', dayr, xagaa, diraac, kaliil, barwaaqo, hodannimo, saboolnimo, Geri, Biciid, Goodir, Dibtaag, Garannuud, Jeer, Maroodi, Wiyil, Hooyo, Aabbe, Eebbe', Habar, Oday, Gabar, Wiil, Barbaar, I'nnan, I'nan, Ina, Libaax, Labood, Labeebshe', dheddig, qalab : wara'n, billaawe', seef, gaashaan, mid-di, mudac, maxaad, kaba tole', fallaar, qaanso, leeb, ul, dhamas, burr, garmaqaate', (waa ul xoogbadan oo labada af ka fiiqan), hooto, hooto dhagaley, go'lxaf, waraf, reerka iyo dhaqankiisa : aqal, yeel, ded, harar, dhigoh, galool iyo qabax, gurgur : haamoh, tebed, quluc, qumbe', dhiiloh, haancaanood, haan-biyood, udboh, hangool, guddin, hangool, weylaalis, duub, kaadka aqalka, raarta aqalka, feeraha aqalka, gasada xerada, Guure', Galab carrabo, fiid

socod, kallaho, jarmaado, dhalandhool, har waraableyn, gelin socod, laba minqaad, laba xoola maal, ama laba cana maal, boqoolo, geeddi, hayaan, diga rogasho, digo, hiil, horseed, sahan. Intaas iyo boqolaalo kale baa afka, aqoonta iyo suugaanta soomaaliyeed ka shidaal qaataan, Carabi iyo af qalaak ookale na ku ma jiraan. Marka qofkii aan taas tixgelinna wuxuu meel uga dhacay ummadda Soomaaliyeed iyo soo Jirtadeeda, naftiisana waa hagraday.

Annigu wax'aan hadal ku soo koobay, Ummad la ma deeynsho "Dhalasho, Dhaqan, Aqoon, iyo Jirto midna, ee intuba wax'ay la xariiraan Halganka Noloshu Bulshadu ay ka soo martay Caabiga Abuunka, taas oo soo habaysa soo Jirtada ummaddeed iyo soo beeranka aqoonteeda.

Wixii kale oo ku soo biiraa dhaqanka bulshada waa dheeh, taasina ma noqon karo' tiirka laga amba-qaado marka la raad goobayo, soo martada iyo Absuulka dad ka soo jeeday.

Ummada Soomaaliyeed wax'ay leedahay, hodannimo af iyo aqoonba ka kooban oo aysan cid kale' marti uga noqon karin, ee taas ha la tixgeliyo, marka laga doodayo soo Jirtadeeda iyo soo taxanta suugaanteedu ka soo beerantay. Taasi wax'ay ku baahsan tahay qaybaha aqoomeed oo dhan oo bulsho ku dhisan tahay, Af iyo Magac ba na tiir u ah. Taasi waa midda iga keentay : MAGAC CIDLA' KA MA DHALA'N".

CULTURE-BOUND TROPES IN SOMALI POETRY

Bogumil W. ANDRZEJEWSKI

1. INTRODUCTION

Somali poets use a variety of tropes and they share most of them with their confrères of many, if not all, other nations. They frequently use metaphor, simile and metonymy, which are probably universal in all poetry throughout the world. There are, however some tropes which are specific to the Somali poetic code and which are bound inseparably to Somali culture.

The expression "culture-bound" in the title of this paper indicates that such tropes are all correlated with other cultural phenomena which function in Somali society. The research which I have so far undertaken reveals the existence of seven culture-bound tropes, and I have given them names and provided them with letter codes for future reference. They are :

Onomastic synecdoche	OS
Onomastic transfer	OT
Onomastic replacement	OR
Pseudo-vocative	PV
Rhetorical numeration	RN
Initial targeting	IT
Inter-poem alliteration	IA

In the examples of these tropes, when two translations given, the first is preceded by an asterisk (*) which indicates an ordinary non-tropal rendering and in the second the equal sign (=) indicates a tropal one.

2. CULTURE-BOUND TROPES

Onomastic synecdoche (OS)

Of all Somali culture-bound tropes onomastic synecdoche is by far the most common. It consists of the use of proper names, in most cases those of female camels, in a tropal sense. The semantic changes involved are triggered off by the context and can be summarized as follows :

a) The proper name becomes deonomatized i.e. it acquires the meaning of a common noun and no longer denotes a particular animal bearing that name.

b) The number reference changes. Instead of a proper name in the singular denoting one single individual, now it denotes either a group or an unspecified number of individuals.

c) Sex is not strictly differentiated. While in ordinary usage proper names indicate the sex of the animals, in this trope the distinction is not strict and female names may refer to both sexes.

Examples :

(1) *Wax dawanani dariiqiyo halkay Debec ku foofaaye*

* Roads and the places to which Debec goes out to graze are entered in records.

= Roads and the places to which camels go out to graze are entered in records.

(Xaaji Aadan Afqallooc in Antinucci and Axmad Faarax Cali "Idaajaa" 1986, p. 93).

Debec is the name of a she-camel but it is clear from the context that the poet has in mind herds of camels, both female and male. He refers here to a geographical survey, undertaken by the government of the British Somaliland Protectorate, which included the mapping of roads and of grazing areas.

(2) *Gara naf laga waa*

Hadduu seben gaddidsado

Giirna miis ma leh

* No sustenance can be got from Garo

When times become hard,

And there is no profit then in Giir either.

= No sustenance can be got from goats

When times become hard,

And there is no profit then in cattle either.

(Maxamed Cabdille Xasan in Axmad Cali Abokor 1986, p. 24).

Gara is a junction form of Garo, which is a proper name of a goat, while Giir is that of a cow. The poem from which these lines are taken discusses the relative values of domestic animals at a time of drought. Goats and cattle have to be watered frequently and are thus of no help to their owners. In contrast, camels because of their resistance to thirst can be depended upon in the struggle for survival. It is clear from this context that the names Garo and Giir represent goats and cattle in general and do not denote some particular animals bearing those names. This interpretation is corroborated by the translation given by Axmed Cartan Xaange in Axmed Cali Abokor 1987, p. 25, where Garo and Giir are rendered as "goats" and "cattle".

(3) *Sayidkeennu tii uu na yiri torog ku heensaynnay*

* We reined and saddled Torog, as our Master told us.

= We reined and saddled the horses, as our Master told us.

(Ismaaciil Mire in Said S. Samatar 1980, p. 462).

Torog is a name of a horse as is stated in the glosses on this line in Axmed Cali Faarax "Idaajaa" 1974, p. 36 and in *Suugaan 1*, 1976, p. 36. The poem describes a battle in which a large unit of Dervish cavalry was engaged and it is obvious from this context that Torog denotes a large number of horses and not a particular one. This is corroborated by Said S. Samatar's translation in which Torog is rendered by the word "them" referring to "horses" in the preceding line. The deonomatization of the name is also reflected in the use of the initial lower case letter in the Somali text here and in other editions of this poem in Axmed Faarax Cali "Idaajaa" 1974 and *Suugaan 1*.

Further information on this trope can be found in Andrezejewski 1989.

Onomastic transference (OT)

This trope is rarely used. Like onomastic synecdoche, it involves deonomatization : a proper name becomes a common noun denoting a member of the category to which the bearer of the name belongs. There is no change, however, either in number or in sex reference, which remain the same as in the proper name itself.

Examples :

(4) *Sidii jaawo dhane loo shubaan jeelka kaa bi'ine*

* I shall slake your craving for salt, as one does when one pours brine for Jaawo.

= I shall slake your craving for excellent poetry, as one slakes a she-camel's craving for salt when one pours brine for her into a trough.

(Maxamed Cabdulle Xasan in Jaamac Cumar Ciise 1974, p. 59).

Jaawo is a proper name of a female camel but the context indicates that any female camel is denoted by it. This interpretation is confirmed by Maxamed Cabdi Maxamed, (1989, p. 33) who translates it by the French *une chamelle* "a she-camel". Yaasiin Cismaan Keenadiid (1983, Note 7 on p. 170) also identifies Jaawo as a proper name of a camel, as does Axmed Cali Abokor (1986) in Note 121 on p. 83.

(5) *Barbaar waxaad ahaataba mar baad Beyddan kulantaane*

* When you become a young man then at some time you will meet Beyddan.

= When you become a young man then at some time you will meet a girl.

(Ismaaciil Mire in Axmed Faarax Cali "Idaajaa" 1974, p. 108).

In the first part of the poem from which this line is taken, Ismaaciil Mire speaks about the most cherished hope which Somali pastoralists have when they marry, namely that their wives will bear them sons who will be of help to them, and he describes the disappointment which comes when sons prove to be weak and useless. Beyddan is a woman's name but the context makes it clear that any marriageable girl is referred to.

Onomastic replacement (OR)

This trope consists of replacing a proper name by which its bearer is known in the real world by another, a totally different one. The context on which the operation of this trope depends must include the knowledge of the real name of the bearer, shared by the poet with at least some members of his audience. Without such knowledge the listeners cannot recognize this device as a trope. Onomastic replacement is rare and most of the instances of it so far found are restricted to women.

Examples :

(6) *Waris baa wuxuu wad iga helay iila wacanayde*

* Of all that death will take away from me Waris is the most precious to me.

= Of all that death will take away from me Hodon is the most precious to me.

(Cilmi Boodhari in Rashiid Maxamed Shabeele 1975, p. 79).

Cilmi Boodhari (or Bowndheri), is said to have died of love for a woman called Hodon and the poem was composed when he was already very ill and distressed by her having been given in marriage to another man. Anyone acquainted with the story would immediately recognize that the name Waris refers to Hodon and not to any other woman.

(7) *Daaroole weeyaan, halkaan daawi ku ogaaye.*

* Daaroole is the place where I knew Daawi lived.

= Daaroole is the place where I knew that Hodon lived.

(Cilmi Boodhari in Maxamed Rashiid Shabeele 1975, p. 72).

Daawi is a woman's name, now obsolescent, which is etymologically connected either with the word *daawo* "remedy", "medicine" or with *daawo* "mutual help", "cooperation". As in Example (6) it is clear that the poet refers to no other woman than Hodon. In this poem he sends her a message of love and asks the wind to carry it to her. Daaroole is a quarter of Berbera. Note that the editor uses an initial lower case letter for the name Daawi, and this may be due to the fact that he has interpreted it as one of the common nouns with which the name is connected.

Pseudo-vocative (PV)

The trope which I propose to call the "pseudo-vocative" consists of the use of a vocative form of a noun but without its normal semantic function of direct address. The syntactic positions it occupies are the same as those of a noun in any of the cases other than the vocative. The vocative forms used in this trope have suffixes which are as follows: —ow, —eey, —aay and —ooy and their optional variants —aw, —oow, —ey, —ay, and —oy. A detailed account of their distribution is provided in Saeed 1987.

Examples :

(8) *Dhoor wiillaw, goortuu ratigu dheexo dhabar joogo*

* When Dhoorwiille mounts on the back of Dheexo

= When a stud-camel mounts on the back of a she-camel

(Cumar Maxamed "Ostreeliye" in Suugaan 2, p. 14).

Dhoorwiille or Dhoorwiil is a proper name of a male camel and is used here with the vocative suffix —aw, though it is clear from the syntactic context that it is not the target of direct address but the subject of the dependent verb dabar joogo "is mounted on the back of".

In the Somali original text there is a space between Dhoor and wiillaw, but this seems to be an obvious printing error since in the commentary which accompanies the poem this name is written Dhoorwiille, followed by the gloss baarqabka "a stud camel".

It should be noted that the proper names of the camels used here can be interpreted also as instances of onomastic transfer. The line is taken from a poem in praise of camels and it refers to their mating habits in general.

(9) *Masaw aabbahay iyo intaan magan ka soo gaadhay*

* What I acquired from my father, O beneficent man, and from Magan

= The principle which I acquired from my father, who was a beneficent man, and from Magan.

(Saahid Qamaan in Suugaan 3, p. 29).

The poet speaks here about the principle of equality in the traditional Somali pastoral democracy. The word *masaw* is interpreted here as a variant of *samaw*, involving the transposition of the consonants, a phenomenon which sometimes occurs in Somali poetry and which is correlated with the demands of alliteration. *Samaw* represents a combination of the poetic word *sama* "he who does good" and the vocative affix —aw. *Magan* is probably a mistake for *Madar* and refers to the poet's great-grandfather. The context clearly indicates that *samaw* is not a form of direct address. The interpretation of *masaw* as *samaw* was suggested to me by Mohamed Said Samatar "Gacaliye", who has profound knowledge of Somali poetry.

(10) *Tiicay wadaageed haddii rag isku tuurtuuro*

* When men throw themselves upon the dividing of O Tiica!

= When men rush to divide the camels among themselves

(Aadan-Gurey Maxamed Cabdille in Suugaan 2, p. 7).

Tiica is the name of a she-camel which in this context has the syntactic function equivalent to that of the grammatical case used when a noun is "annexed" by a possessive pronoun, but here it has the vocative suffix —aay. The literal translation which would reflect this function would be "O Tiica, her dividing".

The meaning of *Tiicais* transformed here into that of "a group of camels" through the operation of onomastic synecdoche. The line is taken from a passage in the poem in which a camel-rustling raid is described and the context makes it very clear that poet does not use *Tiicay* as a form of direct address.

Rhetorical numeration (RN)

This trope consists of the use of a cardinal numeral combined with a demonstrative, without explicitness specifying the nature of the units represented by the numeral. It is used by poets when they boast about the excellence of the logic and the aesthetic standard of what they have said in the immediately preceding lines. The contexts in which the rhetorical numeral occurs indicate that what is referred to is either the relevant lines of the poem or the points of the argument presented in them. At the same time it is clear that the numeral must not be taken literally.

Examination of instances of this trope reveals that the number of the lines which precede the numeral is usually much greater than is indicated and that distinct points of argument are not readily reducible to that number. In view of this we must conclude that this trope simply conveys the meaning "what I have just recited in the preceding lines".

In all the instances of this trope which I have examined the numeral is *afar* "four". I have heard of some poems where other numerals were used but have not been able to find the requisite texts.

Examples:

(11) *Afartaa madkeeyaye sidii macallin maw sheegay?*

* I have drawn fire from those four, as one does by twirling the firemaking stick on its base. Have I not stated them like a teacher?

= I have drawn fire from what I have just said, as one does by twirling the fire-making stick on its base. Have I not stated it as clearly as a teacher does?

(Saahid Qamaan in Suugaan 3, p. 28).

This line is preceded by nine, and not four, lines of the poem and the points of arguments which they contain do not lend themselves to division into four units.

(12) *Afartaa ha'da intaan ka deyey, hilin ma qaadsiiyey?*

* Have I not put these four on the road, as I have taken care to to use in them the alliteration in the H sound?

= Have I not presented these lines in a clear and convincing manner, as I have taken care to use in them the alliteration in the H sound?

(Salaan Carrabey in Andrezejewski and Musa H. I. Galaal 1963, p. 195).

This example is preceded by eighteen lines in the poem and as for the number of points of argument, there is the same difficulty in quantifying them as in Example 11.

(13) *Afartaa sidii Deleb la riday, maysu daba joojay?*

* Have not I put these four in a row one after the other, like the sticks thrown in the Deleb game?

= Have I not presented these points of my argument as successfully as when one throws the highest scoring set of dicing sticks in the Deleb game?

(Cali Dhuux in Andrezejewski and Musa H.I. Galaal 1963, p. 24)

There are thirty-four lines preceding this statement and it would be difficult to group the points of the argument sustained in them into four units or groups. The poet uses the imagery taken from the Deleb game which is explained in Section 3.

Initial targeting (IT)

It frequently happens that in the first line of a Somali poem a particular person is addressed by name. This at first gives the impression that the whole poem is intended as a personal communication. Usually, however, that impression is not sustained and it becomes clear that the target of the poem is a wider audience or some person altogether.

Such initial targeting is called in Somali *halqabsi*, a noun related to the phrasal verb *ku halqabso* "to link the subject matter with [someone]".

Sometimes the person named in this trope is known to all the members of the audience, but in many poems his identity may be entirely lost in the oral transmission and this reflects the relative unimportance of identifying him. It is the context which will decide whether the whole poem is addressed to the person named or not.

Numerous instances of initial targeting can be found in the published collections of Somali poetry. Sayid Maxamed Cabdille Xasan, for example, often addresses members of his entourage in the opening lines of his poems but it is clear from what follows that what he says is intended for a wide audience.

Examples:

(14) *Dawruhu, Colaadow, adduun waa daruur sabane*

O Colaad, the vicissitudes of the world are like seasonal clouds.

(Gabay Shinni in Shire Jaamac Axmed 1965, p. 19).

This line is addressed to a man called Colaad, but the poem was composed in order to reprove another man, namely a chieftain who had transgressed the limits of the power granted to him by his people under the covenants of customary law and had assumed dictatorial powers.

(15) *War Suudow sedkaa waa jannee samac kalaankayga*

O Suudi, Paradise is to be your portion, listen to my words.

(Maxamed Cabdille Xasan in Jaamac Cumar Ciise 1974, p. 142).

Ostensibly this poem was addressed to Xaaji Suudi Shabeele, one of the members of the Dervish Supreme Council. It is clear from the context of the poem and the circumstances of its composition that it was a manifesto addressed to the Somali public at large in which Sayid Maxamed Cabdille Xasan condemned the treachery of some previously trusted members of his entourage.

(16) *Tixda gabay beryaa Maxamadow, waanigaan tirine*

For some time, O Maxamed I have not recited any lines of poetry.

(Maxamed Kaahin Feedhoole in *Suu-gaan* 2, p. 9).

This line is addressed to a man called Maxamed, but its intention was to warn young Somalis against the lure of going to Aden in search of work and financial betterment, in view of the poet's unpleasant experiences there.

Initial targeting is by no means an archaic trope and has been used in recent years in polemical poems. We find an example of this in Said S. Samatar 1989, p. 38, where a poem by Khaliif Sheekh Maxamuuud is targeted to a man called Abshir. The editorial note on p. 51 reveals some uncertainty as to his identity and this confirms the view that initial targeting is a form of ornamentation and does not play an important role in the structure of the poem.

Inter-poem alliteration (IA)

It is a custom among the poets, which goes back as far as Somali oral history can reach, to engage in debates, discussions and

disputes in verse. In their exchanges the poets comment on current events, express their views and often engage in aggressive polemics. In the past such exchanges used to take place at clan or inter-clan assemblies but the words of the poets spread all over the country, since they were memorized by poetry reciters who reproduced them verbatim, as accurately as their powers of memory allowed, at other assemblies. For this reason it was possible for poets to communicate across long distances. This custom still continues, though the reciters are now often replaced by cassettes.

According to the unwritten code of Somali poetics it is a sign of artistic refinement if the poetic dialogue is continued in the same alliteration. This binding of different poems by the same alliteration sound I propose to call inter-poem alliteration. This practice is quite common but here I shall limit myself to two illustrations.

After the battle of Jidbaale, where the Dervish forces suffered heavy losses, Kaarshe Saliq, a poet who sided with those Somalis who fought against Sayid Maxamed Cabdille Xasan, composed a poem which expressed his great joy over the event. The poem alliterates in the consonant q.

(17) *Daraawiishta qooqani markay, nagu qamaamaysey*

When the frenzied Dervishes rushed upon us

(Sayid Maxamed Cabdille Xasan in Jaamac Cumar Ciise 1974, p. 249).

When the poem reached Sayid Maxamed Cabdille Xasan, via neutral territory, he replied in a poem using the same alliterative sound. It opens with the following line:

(18) *Nimanyohow qammaadaa i diley, quduro waa yaabe.*

O men, it was a freak of chance that struck me — amazing are the vicissitudes of life.

(Sayid Maxamed Cabdille Xasan in Jaamac Cumar Ciise 1974, p. 249).

A similar case of reciprocal alliteration is found in an exchange between Nuur Cali Qonof and Cali Dhuux. In the first poem Nuur complained about the ingratitude of the people on whom he had bestowed favours and gifts in the past and who now, when he was in need because of a severe drought, did nothing to help him. In the opening line he describes the drought which is so severe that she-camels refuse to suckle their young. The alliterative sound in this poem consists of vowels, which in the Somali system of alliteration are all regarded as the same sound irrespective of their quality.

(19) *Abyanow, abaarahakan dhacay geel ilmihi xoorye.*

O Abyan, in these times of drought that have come, she-camels reject their offspring.

(Nuur Cali Qonof in Shire Jaamac Axmed 1965, p. 54).

Cali Dhuux feared that Nuur bore a grudge against him. His apprehension was substantiated when Nuur, though invited, did not come to the assembly at which Cali Dhuux was to recite his poems. Cali Dhuux then composed a rejoinder in which he put the blame on other people for Nuur's plight and explained that he himself was impoverished by the ravages of the Dervish war. The poem has the same alliterative sound and begins with the following line:

(20) *Nuur Cali! Irdhahay tuseen noogu iman waayey*

O Nuur Cali! He failed to come to us because of the rebuffs they gave him.

(Cali Dhuux in Shire Jaamac Axmed 1965, p. 55).

When several poets take part in a series of exchanges on a common theme, their poems make up a series which in Somali is called silsilad "a chain". A part of such a chain in which Cali Dhuux, Qamaan Bulxan and Salaan Carrabey took part is documented in Andrezejewski and Musa H.I. Galaal 1963, but several other chains are still remembered.

In past time a whole chain was seldom linked all through by inter-poem alliteration, but in the last two decades two long chains of modern political poems were composed which are so linked, and this has given rise to their names: Siinley "The chain alliterating in S" and Daalley "The chain alliterating in D".

3. CULTURAL PHENOMENA

The cultural phenomena with which the tropes under discussion can be assumed to be correlated are listed below and provided with letter codes.

Sustained alliteration	(SA)
Quantitative scansion	(QS)
Transmission of messages	(TM)
Naming system	(NS)
The Deleb game	(DG)
Cult of alliteration	(CA)

A brief description of these phenomena is given here before it is demonstrated in Section 4 how they are correlated with the tropes under discussion.

Sustained alliteration (SA)

In Somali poetry the same alliteration is carried in each line of the whole poem. Thus a long-line poem of say 100 lines must contain 200 words beginning with the same consonant or with a vowel (of any quality).

Further information about this system can be found in Andrzejewski 1982, Antinucci and Axmed Faarax Cali "Idaajaa" 1986, Banti 1987, Said S. Samantar 1982 and Yaasiin Keenadiid 1984.

Quantitative scansion (QS)

Somali poetry has a complex system of quantitative scansion, in which the metric measure is a mora (a unit of time). A short syllable counts as one mora and a long one as two morae, and the length of a syllable is determined by the length of its vowel or diphthong.

Morae are arranged into feet and these in turn are arranged into metric lines. Poetic genres have their own specific metres. In addition to the rules concerning the number of morae there are rules which govern the occurrence of short and long syllables in certain slots within the metre of the line.

Detailed information about this system is provided in Antinucci and Axmed Faarax Cali "Idaajaa" 1986, in Banti's introduction to Xuseen Sheekh Axmed "Kadarre" 1990, in Johnson 1979 and 1988, and Maxamed Cabdi Maxamed 1989.

Transmission of messages (TM)

According to oral traditions the inhabitants of the pastoralist interior in pre-colonial and early colonial times normally conducted their communications across distances by means of oral messages which were carried by travellers or, in exceptional circumstances, by special messengers.

It was a part of the traditional moral code that travellers should accept the task of carrying memorized messages and should deliver them as accurately as possible. In important matters messages were sometimes put in verse form, as an aid to memorization.

In addition to the person-to-person messages, most poets even when they addressed their words to the public at large, expected that their poems would be carried across distances by men who

would memorize them and that others would memorize them again from them. It was in fact a form of "oral publishing" and the unwritten copyright law made it obligatory that the poet's name should be given at each recital of his poems, even after his death.

Accounts of the Somali methods of oral communication and memorization are provided in Andrzejewski 1981, Andrzejewski and Lewis 1964 and Said S. Samantar 1982.

The naming system (NS)

The Somali naming system makes a clear distinction between the names given to men and to women so that the sex of a person is immediately recognized from the name. Domestic animals are also given proper names and although some innovation takes place, each species has its own traditional onomasticon i.e. a repertoire of names which are considered appropriate for its members. These onomasticons are further subdivided according to sex.

The name-giving system applied to domestic animals makes it possible for pastoralists, who are all acquainted with these onomasticons, to recognize from the proper name the species and the sex of the animal referred to.

Annotations identifying proper names of domestic animals in poetic texts are found in Antinucci and Axmed Faarax Cali "Idaajaa" 1986, Axmed Faarax Cali "Idaaja" 1974 and 1977, Axmed Cali Abokor 1986 and 1990, Suugaan 1 and 2, and Yaasiin Cismaan Keenadiid 1984. The annotations in Axmed Cali Abokor 1986 are so numerous that they cover a large part of the onomasticon of camel names.

The Deleb game (DG)

There is a traditional Somali game which used to be played by young men in the nomadic interior, called Deleb. A board was drawn on sand and pebbles were used as pawns. Their movement and the capabilities of taking the opponents' pawns were determined by throwing four small sticks in the manner of dice. Each stick, cut vertically, had a dark side which was covered by bark and a light one which was clean of it. The scoring depended on the configuration of the dark and the light sides of the four sticks as they lay on the ground after the throw. Detailed rules of this game can be found in Morin 1931.

The cult of alliteration (CA)

The mode of communication and the verbal art of the Somali people is characterized by what could be described as the cult of alliteration. This method of bonding and of acoustic ornamentation is extremely popular and is used not only in poetry but also in proverbs, in public oratory and even in the ordinary language of everyday life. Words which are either complementary or contrastive in their meanings are often linked by alliteration e.g. bashbash iyo barwaaqo "contentment and prosperity", bad iyo berri "sea and land", miyi iyo magaalo "town and country", shaahid iyo sheeko "eye witness and report" or wadaad iyo waranle "cleric and spear-bearer".

Playwrights often join their interacting characters by alliteration, e.g. Shabeel and Shallaayo or Diiddan and Diiddane. Some go even so far as to give alliterative names to all their characters in a play and a good example of it is the highly popular *Wadhaf iyo shimbiro war isu ma hayaan* by Cismaan Aadan Xuseen where the dramatis personae are: Muxibbo, Mawliid, Mustafa, Aw Marqaan, Muumina, Muruq, Maryan, Margaret, Madar, Mukhtaar, Muuq-dheer, Mahad, Maxamuud and Mooge.

Some writers of modern fiction also cannot resist the lure of alliteration when they choose titles for their works. Thus for example Faarax Maxamed Jaamac "Cawl" and Maxamed Caynaanshe Cawed named their short novels *Dhibbanaba aan dhalan* and *Masugto meher ma leh*, respectively.

4. CORRELATIONS

The correlations between the tropes under discussion and the cultural phenomena described in the two preceding sections are stated here by juxtaposing their letter codes and placing between them the plus sign(+). In this notation, for example, IA + CA should be read as "the trope IA is assumed to be correlated with the cultural phenomenon CA". In each case the grounds are given for the assumption made.

OS, OT and OR + SA, QS and NS

The use of proper names in the three onomastic tropes, OS, OT and OR enlarges the number of words at the poet's disposal very

substantially and makes it easier for him to overcome the formidable combined constraints of SA and QS. The operation of onomastic tropes would hardly be feasible without the type of naming system (NS) which exists among Somali pastoralists.

PV + QS

The constraint imposed by QS often makes it very difficult to fit the appropriate words into the pattern of scansion used in the poem. The use of PV offers the poet the possibility of increasing the moric length of the word by adding to it a vocative suffix, a practice which is not allowed in comparable sentences in prose.

RN + DG

The assumption of this correlation is very tentative but provides a plausible explanation of the frequent use of RN by Somali poets, especially those with a pastoralist background. The Deleb game used to be very popular among youths and seems likely that the poets in their adulthood would have vivid memories of playing it. The sense of triumph in getting a maximum score in one's throw of the sticks could easily be transferred to any other form of success, an assumption corroborated by Example (13).

IT + TM

Before the advent of cassette recorders, poets depended on memorizers for conveying and disseminating their oral texts. Good memorizers, who were obviously men of exceptional gifts, were greatly valued, even though they served anonymously as channels of communication. They were often minor poets themselves, keen on some form of recognition, which they received by being mentioned in the first line of a poem.

The IT trope, in my view, was a form of honouring and rewarding memorizers of poems or poetic messages and the practice was then enshrined in the Somali poetic code. It still persists even now, when the role of memorizers has been replaced, to a very large extent, by modern technology.

IA + CA

Somali people derive great pleasure from listening to alliterative poetry and this statement is based on both observation and direct inquiries which I have made. Such pleasure is enhanced when

poems concerned with the same themes are also linked by the same alliteration, thus merging their acoustic and semantic aspects.

5. CONCLUDING REMARKS

The culture-bound tropes described here form a significant part of the unwritten code of Somali poetics and it is essential to take them into account in any description of Somali literary culture. They are also of interest to anyone concerned with literary theory in general since they exemplify the interdependence between formal characteristics of poetry and other features of the culture in which they function.

An awareness of the nature of these tropes is essential for editors and translators of Somali poetry, since they have to use methods of elucidation and translation appropriate to the type of readers they have in mind. In monolingual works the editors have to assess the degree of familiarity with the poetic code on the part of their readers and to decide what annotations are necessary. Translators also have to make decisions as to how to deal with the culture-bound tropes. For the general public it may be enough to convey their meanings without revealing the underlying structures, but for readers who wish to gain deep insights into Somali culture some form of annotation is highly desirable.

REFERENCES

Since surnames are not normally used in Somalia, names of Somali authors are given in the order which is customary there and are not inverted. For further details see Andrezejewski 1980.

Ahmed Ali Abokor, 1990. *Somali pastoral work songs: The poetic voice of the politically powerless*. Bloomington, Indiana: MA Thesis, the Folklore Institute, Indiana University.

Ahmed Ali Abokor, 1980. Recommendations for Somali entries in library cataloguing systems. *African Research and Documentation*, 22, pp. 21-22. Rpt. *International Cataloguing*, 11, N° 2 (1982), pp. 23-24.

Andrezejewski B. W. 1981. Traditional media of communication in Somalia. *Northeast African studies*, 3/2, pp. 39-48.

Andrezejewski B. W. 1982. Alliteration and scansion in Somali oral poetry and their cultural correlates. *JASO: Journal of the Anthropological Society of Oxford*, XIII, 1, pp. 68-83. Rpt. in *Genres, forms and meaning: Essays in African oral literature/ Genres, formes, significations: Essais sur la littérature orale africaine*. Ed. Veronika Görög —Karady. Oxford: JASO Occasional Papers, N° 1, with the same date of publication and pagination.

Andrezejewski B. W. 1988. Infills: Nouns and verbs without lexical meaning in Somali poetry. *African Languages and Cultures*, 1, 1, pp. 1-14.

Andrezejewski B. W. 1989. Onomastic synecdoche: The use of camel names in Somali poetry. Paper presented at the Second International Symposium on Cushitic and Omotic Languages. Turin, November 16-18 1989.

Andrezejewski B. W. and Musa H. I. Galaal. 1963. A Somali poetic combat. *Journal of African Languages*, Vol. 2: Part 1, pp. 15-28, Part 2, pp. 93-100, Part 3, pp. 190-205.

Andrezejewski B. W. and I. M. Lewis 1964. *Somali poetry: An introduction*. Oxford: Clarendon Press.

Antinucci, Francesco and Axmed Faarax Cali "Idaajaa". 1986. *Poesia orale somala: storia di una nazione*. Studi Somali 7. Rome: Comitato Tecnico Linguistico per l'Università Nazionale Samala, Ministero degli Affari Esteri, Dipartimento per la Cooperazione allo Sviluppo.

Axmed Cali Abokor. 1986. *Suugaanta geela*. Uppsala: Scandinavian Institute of African Studies.

Axmed Cali Abokor. 1987. *The camel in Somali oral traditions*, Trans. Axmed Arten [Axmed Cartan Xaange]. Uppsala: Somalia Academy of Sciences and Arts in cooperation with Scandinavian Institute of African Studies. [Translation of *Suugaanta geela*].

Axmed Cali Abokor. 1990, see Ahmed Ali Abokor 1990.

- Axmed Faarax Cali "Idaajaa" 1974. *Ismaaciil Mire*. Mogadishu : Akademiya Dhaqanka, Wasaaradda Hiddaha iyo Tacliinta Sare. 1974.
- Banti Giorgio 1987. Letteratura. In *Aspetti dell'espressione artistica in Somalia: Scrittura e letterature; strumenti musicali; ornamenti della persona; intaglio del legno.*, edited by Annarita Puglielli Rome : Università di Roma "La Sapienza", pp. 31-71.
- Cismaan Aadan Xuseen. 1980. *Wadhaf iyo shimbiro war isuma hayaan : Riwaayad*. Edited by Muuse Xaaji Saciid Muumin. Mogadishu : Wakaalada Madbacada Qaranka.
- Faarax Maxamed Jaamac "Cawl". 1989. *Dhibbanaha aan dhalan*. Mogadishu : N.p.
- Jaamac Cumar Ciise, ed. 1974. *Diiwaanka gabayadii Sayid Maxamed Cabdulle Xasan*. Mogadishu : Akademiya Dhaqanka, Wasaaradda Hiddaha iyo Tacliinta Sare.
- Johnson, John William. 1974. *Heellooy : The Development of the genre Heello in modern Somali poetry*. Bloomington : Indiana University Publications.
- Johnson, John William. 1979. Somali prosodic systems. *Horn of Africa*, 2, 3, pp. 46-54.
- Johnson, John William. 1988. Set theory in Somali poetics : Structures and implications. In *Proceedings of the Third International Congress of Somali Studies*, edited by Annarita Puglielli. Rome : Il Pensiero Scientifico, pp. 123-132.
- Maxamed Cabdi Maxamed. 1989. *Ururin qoraallo la xulay/ Recueil de texte choisis. 2, Tix/Vers : Chants et poèmes en Somali avec leur traduction*. Besançon : Service Technique de UFR Lettres.
- Maxamed Caynaanshe Cawed. N. d. *Masugto meher ma leh* [Mogadishu] : N. p.
- Morin, G. 1931. Somali games. *Journal of the Royal Anthropological Institute*. 61, pp. 499-512.
- Rashiid Maxamed Shabeele. 1975. *Ma dhabba jacayl waa loo dhintaa ?* Mogadishu Wakaaladda Madbacadda Qaranka.

- Saeed, John Ibrahim. 1987. *Somali reference grammar*. Wheaton, Maryland : Dunwoody Press.
- Said S. Samantar. 1980. Gabay-hayir : A Somali rock heroic song. *Research in African Literatures*, Vol. 11, N° 4, pp. 449-478.
- Said S. Samantar. 1982. *Oral poetry and Somali nationalism : The case of Sayyid Mahamad 'Abdille Hasan*. Cambridge : Cambridge University Press.
- Said S. Samantar. 1989. Oral poetry and political dissent in Somali poetry : The Hurgumo Series. *Ufahamu*, Vol. XVII, N° II, pp. 31-52.
- Shire Jaamac Achmed. 1965. *Gabayo, maahamaah iyo sheekooyin yarar*. Mogadishu : The National Printers.
- Shire Jaamac Axmed 1965, see Shire Jaamac Achmed.
- Suugaan 1*, see Wasaaradda Waxbarashada iyo Barbaarinta, 1976.
- Suugaan 2*, see Wasaaradda Waxbarashada iyo Barbaarinta, 1977.
- Suugaan 3*, see Wasaaradda Waxbarashada iyo Barbaarinta, n.d.
- Wasaaradda Waxbarashada iyo Barbaarinta, 1976. *Suugaan. Fasalka Koowaad, Dugsiga Sare*. Mogadishu : Xafiiska Manaahijta.
- Wasaaradda Waxbarashada iyo Barbaarinta. 1977. *Suugaan. Fasalka Labaad Dugsiyada Sare*. Mogadishu : Xafiiska Manaahijta.
- Wasaaradda Waxbarashada iyo Barbaarinta. N.d. *Suugaan. Dugsiga Sare. Fasalka Saddexaad*. Mogadishu : Xafiiska Horumarinta Manaahijta.
- Xuseen Sheekh Axmed "Kadarre". 1990. *Waasuge e Warsame (Un viaggio di 30 giorni)*. Translated with introduction and notes by Giorgio Banti. Rome : Bagatto Libri. [Restricted issue. Awaiting publication].
- Yaasiin Cismaan Keenadiid. 1984. *Ina Cabdille Xasan e la sua attività letteraria*. Naples : Istituto Universitario Orientale.

ON TYPES OF SOMALI FOLK-TALES

Georgi KAPCHITS

The Somalies call all genres of folk-lore prose either tales or fairy-tales, using the words *sheeko* or *shekaxariir* for the purpose. A successful effort to untangle this mass of folk-lore, tales was made by the famous investigator of Somali folk-lore Axmed Cartan Xaange. In his book "Sheekoxariirooyin soommaliyeed" ("Folktales from Somalia") he divided the material he had gathered (71 texts) into three categories: tales concerning the origin of the universe, adventure tales about supernatural beings and tales with moral-teaching. The correctness of such a "content"-related attitude does not give rise to doubt, though the classification seems somewhat insufficient. Investigation of samples of oral somali prose contained in my collection (200 texts, ready for publication in Russian translation) made it possible to broaden the above-mentioned scheme. In definitions traditional to world folk-lore it reads in general as follows:

1. (Myths) and mythological tales.
2. Aetiological tales.
3. Classical and heroic legends.
4. Animal tales.
5. Fairy tales.
6. Novellistic tales.

1. *Myths* tell about the origin of people and animals, heavenly bodies and phenomena, extraction of fire; origin of trades and so on. They are about gods and demi-gods — teachers of the first people (so-called "cultural heroes"). Unfortunately there are no myths in my collection, though evidently they do exist. *Mythological tales* in which the process of creation takes place without interference of divine forces, are thematically close to this genre. Such are, for example, "Daldaloole" ("The holy sky") and "Awrka Cir" ("The Heavenly Camel"). The first tale is about the "rising" of the sky (a motif, widely known in world folk-lore) the origin of stars and rain:

Two women pounded millet in mortars and pierced the sky with their pestles. This hurt the sky and it drifted away from the Earth. Sunbeams shine through the holes in the sky. People consider them stars. A cloud in the sky is a girl, carrying a bucket of water and the rain is the drops of the water spilling from the bucket. The second "cosmogonic" tale explains why one of the constellation of the Southern sky resembles a tailless camel. The tail came off when people mounted on each others' shoulders and the topmost man gripped it. The tale "Hyena's cows" tells a story about the way the people became cattle-breeders: The cows belonged to the Hyena, but a man took possession of the cattle by deceiving her. It's true that God in fact interferes her, but ordering people "to look after the cattle", he does it as if belatedly, "legalizing" the already committed act.

2. *Aetiological* tales resemble mythological ones. They explain peculiarities of individual animals, their habits and distinctive features. One of the most famous among them tells about how the Tortoise got her shell: She was presented with it by God, to protect a Tortoise from birds of prey. Another one tells why a hyena has short hind legs: they were shortened by Allah who answered the animals' complaint (they were afraid that the Hyena, who had won a running competition, would capture all the prey). It can also be mentioned that aetiology sometimes takes on an evidently hilarious form — as, for example, in a short tale about a Jackal, who changed his gait to walk like the Prophet, but started to walk even funnier than before as a result; or in a tale about a Crocodile, who lost his tongue: He lent his tongue to a Jackal and the latter failed to return it. In the end the comedy of the situation increases: the Crocodile — already without his tongue — makes a speech to threaten the deceiver.

3. A *legend* is an oral folk-tale become tradition. It is based on a marvel, fantastic image or phenomenon, perceived by the teller or the listener as something real. The cycle about Arraweelo, calling on the women to seize power, about her intellectual competitions with Odey-biiqey — the only normal man (all the rest were castrated) and about restoration of patriarchy after the Queen was killed by her grandson, can be attributed to legends.

Heroic legends tell about real people and events of the past. Having emerged from stories told by eye-witnesses, they gradually shift away from the factual basis, undergoing free poetic interpretation. Semblance to truth of heroic legends is achieved through introduction of a small quantity of "wonders" in the text. Such is, in

my opinion, a cycle about Wiil-Waal, a famous poet and chief, who lived in the end of the 18th — the beginning of the 19th centuries and was celebrated for his strength, courage and quick mind.

4. In *animal tales* actors are animals. These tales are especially full of comedy. One should distinguish animal tales and *tales about animals*. Animal tales are tales with figurative meaning. In them animal imply people. Allegory is their major feature. And tales about animals are about animals as such. The way of life and habits of animals are described in them (often in an amusing way). Such is, for example, the tale "Lion, Hyena and Jackal":

- Hyena, — asked the Lion, — What is it you like most of all to eat?

- I eat everything that doesn't eat me, — answered the Hyena.

- And what about you, Jackal?

- Juicy tail of sheep and a brisket, — he answered.

- And what do you like, Lion?

- Everything, but old women, — said the King of beasts. — My stomach doesn't digest them!

The dominating type of an animal tale is a tale about a trickster. In Somali folk-tales this role is reserved for a Jackal. A wide-spread motif is getting rid of rivals with the aim of taking over a herd. For example, in the tale "Jackal's intrigues" this cunning animal gradually gets rid of the Hyena, Ostrich, Hare and, at last, of the Lion himself (Who falls into the pit the Jackal dug for him and dies). Trickster's behaviour is often innocent and funny. For example, in one of the tales the Jackal steals a shoe from every possible pursuer, so they try but can't catch him, and they stop and begin to cry. Sometimes trickster's actions are cruel and with no obvious aims: the Jackal sends the Hyena to the people assuring her she would be paid in butter, if she helped build a fence. Naive Hyena is killed instead. But sometimes even a trickster himself puts his foot in his mouth. In the tale "Cock and Jackal" the Jackal running away from the Dog says to himself: "Wanted to have good food, but had almost become food myself. Traditionally the dummies in Somali animal tales are the Hyena and the Donkey.

5. *Fairy tales* make an interesting group of Somali tales. Their composition is often complicated. Their heroes are fantastic creatures: ogres, giants and werewolves, though the most extraordinary events happen in a real, well recognized world (when the giant Gannaje's father, for example, gave the last she-camel to his son and said: "Go away, I can't feed you any more", Gannaje set out for

the land of Wiil-Waal). In these tales Good triumphs over Evil (the kind giant Biriir Ina-Barqo kills the wicked Xabbad Ina-Kamas and gives water to the people) and bad deeds are punished (the man who had been saved from death by the Hyena-Werewolf (Qori-ismaris) and then betrayed her, died of hunger and thirst); wicked Suul — a man the height of a thumb — got rid of his relatives and took possession of a herd of cows, but drank too much milk and burst. Somali fairy-tales don't resemble classical models of tales with a definite number of characters and constructive elements (types of fairytale actions). Such elements as sending off a hero from home, bans and breaking them are rather widespread in Somali tales, but not obligatory.

6. Probably the major place in Somali oral folk-lore belongs to the so-called *novellistic tales*. These are the tales with a direct motivation of general meaning. Magic elements are either absent or play a secondary role. The cycle about the cowardly Cigaal Shidaad, wise Siyaad Dheryo-Dhoobe, generous Haragey, just Ina Sanweyne, roguish Yoonis Tuug can be noted. Many tales are based on allegory ("Raage Ugaas", "Huuryo and Kabcalaf", "Three robbers"). Plots about ugly but clever girls preferred to beautiful but silly ones, about stingy and generous people, about judges and trials are popular. A number of tales end with proverbs ("Geeddi Baabow", "Mujiir and Hyena", "Dhagaxtuur"). One-topic tales of the genre can be classified on the basis of binary oppositions of subject groups: Good-Evil, Straight-Crooked, Rich-Poor, etc.

BIBLIOGRAPHY :

- Axmad Carten Xaange. Sheekoxariirooyin soomaaliyeed, Uppsala, 1988.
- Cabdulqaadir, F. Bootaan. Murti iyo Sheekooyin, Muqdisho, 1973.
- Ciise M. Siyaad. Favole somale, Roma, 1985.
- Muuse H. I. Galaal, (ed. by B. W. Andrzejewski). Hikmad Soomaali, London — Capetown, 1956.
- Shire Jaamac Axmed. Iftiinka-Aqoonta. 1-6. Muqdisho, 1966-1967.
- Stith Thompson. The Folktale, Berkeley — Los Angeles — London, 1977.
- В. Я. Пропп. Морфология сказки, Москва, 1969.
- Свод таджикского фольклора. Москва, 1981.
- Сказки народов Африки. Москва, 1976.

PHONATION IN SOMALI PHONOLOGY

Martin ORWIN

This paper demonstrates the inadequacy of assuming the binary distinctive feature (\pm voice) in an explanatory investigation of Somali phonology. The feature (\pm spread glottis) is shown to be explanatorily adequate, overcoming the problems associated with (\pm voice).

Ce papier démontre que la supposition du trait distinctif binaire, [\pm sonore], dans une enquête explicative de la phonologie du Somali est insuffisante. Il sera démontré que le trait distinctif [\pm glotte large] ([\pm spread glottis]) est explicatif et franchit les problèmes associés au trait distinctif [\pm sonore].

In this paper, the symbols used to represent phonological segments are the letters of the Somali alphabet.

In Crystal's Dictionary of Linguistics and Phonetics, phonation is defined as being "A general term in PHONETICS to refer to any vocal activity in the LARYNX whose role is one neither of INITIATION nor of ARTICULATION" (Crystal, D. 1985 p. 227). In a Somali context, therefore, the phonation of a particular sound is that aspect of the sound which is generally termed voice or voicelessness. Thus, the sound /b/, as in the word 'biyo' "water", may be described as voiced, whereas the sound /sh/ in the verb 'sheeg', "to tell", is a voiceless sound. In this paper, I shall demonstrate how these phonation specifications, voice and voicelessness, are inadequate for explaining the phonology of Somali. An alternative feature specification, which proves to be more explaining the phonology of Somali. An alternative feature specification, which proves to be more explanatorily adequate for Somali, will be proposed, based on the ideas of Kim, C. —W. (1970) and Halle, M. and Stevens, K. N. (1971). The feature will be a binary distinctive feature, a type of feature assumed in much of the generative phonology literature. As a starting point for

investigation, however, the binary feature [\pm voice] will be assumed to be the feature specifying phonation in Somali.

The data which is of concern here is that which displays distinctive phonological contrast in terms of phonation. Such contrast is only found among the consonants in Somali, and then only between the following pairs of consonants: /t/ & /d/, /k/ & /g/, /x/ & /c/. These pairs fit into the stop and fricative inventories of Somali in the following way:

(1)

Stops:

voiced	b	d	dh	g	q	' ¹
voiceless		t	j	k		

Fricatives:

voiced					c	
voiceless	f	s	sh	kh	x	h

A note must be given here on the status of the segment /j/. Although it is an affricate, it has been included in the inventory of stops because of its phonological behaviour. /j/ is never found in syllable final position except in Arabic loan words, for example 'xaj', "the pilgrimage to Makkah" and 'taaj', "crown". Leaving such special marked cases aside, /j/ may be said to behave in the same way as /t/ and /k/ which, as will be assumed, the affricate is underlyingly a stop and becomes an affricate due a later default rule.

From the stop inventory one can see that there are six voiced stops and three voiceless stops. This immediately suggests that as far as the stops are concerned the voiceless stops are the marked set. However, as far as the fricative inventory is concerned, the voiced set is the marked set. Assuming the ideas of underspecification theory², it is impossible to have a binary feature marked for both values underlyingly; that is to say, the feature [\pm voice] may not be set up underlyingly both as [+voice] for the voiced fricative and [-voice] for the voiceless stops. One feature value only must be assumed to be marked underlyingly for all segments specified for that feature. A decision must be made about the value of the feature specification: which value is to be assumed to be marked underlyingly? In

order to arrive at a decision let us look at the behaviour of the voiceless consonants.

The most striking aspect of behaviour is the restriction on the voiceless stops set out in the following Somali phonological constraint:

(2) Voiceless stops may not occur in syllable final position³.

When an underlying voiceless consonant does arise in syllable final position it becomes the equivalent voiced stop. For example, the verb with the imperative form 'durug' "to move oneself", in Somali is represented underlyingly as /duruk/. This is apparent from the 3rd person masculine singular form of the simple past of the verb, 'wuu durkay', "he moved himself". In the 3rd person feminine singular form of simple past, however, the underlying /k/ is at the end of a syllable and thus the /k/ surfaces as a /g/, 'way durugtay' "she moved herself". Potential violation of the constraint in (2) may, then, be resolved by the following rule:

(3) An underlying voiceless stop in syllable final position becomes voiced.

Another way of looking at this is in terms of syllable final position being a position of neutralization. Since it is the voiced stop which surfaces, this must be assumed to be the unmarked specification, and the voiceless specification the marked one. Thus, on the evidence from the stops of Somali, it is the [-voice] specification which is the marked specification.

Turning to the fricatives, this conclusion does not seem to be appropriate when the inventory is considered on its own, since there are many more fricatives specified as [-voice] than as [+voice]. However, in contrast to the behaviour of the stops there is no positional constraint relating to the fricatives. All fricatives whether voiced or voiceless may occur in all positions in Somali. The behaviour of the fricatives, then, provides no counter-evidence to the assumption of [-voice] being the marked phonation specification in Somali.

Having now ascertained the marked phonation feature in terms of the feature [\pm voice], attention will be turned to the phonetic realizations of the stops in Somali. When these are examined it

3. Again, as in the case of /j/, Arabic loan words provide what might be seen as counter-examples to this constraint. For example, the word 'fikrad', "idea", has a syllable final /k/. Such examples, however, will not be regarded as counter-examples since they only occur in the special group of Arabic loan words.

1. The apparent discrepancy of placing the glottal stop, which is a voiceless stop par excellence, will be returned to later. It does, in fact, constitute a further argument in favour of the analysis proposed here.

2. See Archangeli (1984).

becomes apparent that the specification [-voice] as the underlying marked values is not appropriate.

It is generally recognized that the voiced stops in Somali exhibit little voicing. Armstrong, for example, says the following about the segment /g/ :

(4) "g" has not much voice initially. In a number of kymograph tracings made by Haji Farah no voice at all is recorded initially... The following subsidiary members of the phoneme occur and may all be represented by g :

- 1) A weak kind of k with before no release ;
- 2) Voiceless (or with slight voicing) and with no release ; or k with glottal closure and release, finally...". (Armstrong, L. E. 1934 p. 9).

This description of the behaviour of /g/ is representative of the rest of the voiced stops (see Armstrong, L. E. 1934 p. 6-11 for further details and examples). From this description it is clear why the feature [-voice] would be inappropriate. Since the major characteristic of segments specified as [-voice] is voicelessness itself, the fact that the "voiced" sounds may be described as being voiceless in certain positions is an anomaly.

It is, however, the description of the phonetic implementation of sounds in Somali which provides a clue to a solution to the problem of which feature is appropriate.

It is generally recognised that voiceless stops in Somali are accompanied by rather strong aspiration. This is also mentioned by Armstrong who says of the sound /k/ : "Aspirated rather strongly" (Armstrong, L. E. 1934 p. 9). Aspiration itself, however, is not a suitable distinguishing feature marking the "voiceless" sounds.

If aspiration were assumed to be the marked feature, attention would need to be turned to the pair of fricatives /c/ and /x/. If aspiration is to be the phonation feature, then it must be assumed that /x/ is also marked for this feature. Since this is a fricative, aspiration itself may not seem a very suitable feature, given the tendency for aspiration to be a phonatory aspect normally associated with stops. It is possible to have aspiration with consonants other than stops but it is still highly inappropriate, given the nature of the fricative in question here. The pharyngeal fricative is so "breathy" in its phonetic realization is concerned ; that is to say, the "breathiness" associated with aspiration is not audible, given the already very breathy nature of the voiceless pharyngeal

fricative, /x/. Aspiration, as such, is not, therefore, an appropriate feature either.

In order to ascertain a more suitable feature, the articulatory phonetics involved in the production of aspiration will now be examined. In the earlier general phonetic literature, aspiration was regarded as a function of voice onset time (or the time lag between release of a stop and initiation of voice). For example, Abercrombie, D. (1967) states "Aspiration, in other words, is a period of voicelessness that follows the voiceless closure phase of a stop" (Abercrombie, D. 1967 p. 148). This matter has been discussed by Chin-Wu Kim in an article, Kim reviews traditional ideas of aspiration, including the idea that it is a function of voice onset time, and that the breathiness is the result of glottal friction. He then goes on to provide a new definition of aspiration. The two major points of this definition are as follows. Firstly, aspiration is a function of the width of glottal opening ; thus "if a stop is n degree aspirated, it must have an n degree glottal opening at the time of release of the oral closure" (Kim, C. -W; 1970 p. 111). The second point is that turbulence in the vocal tract which provides the breathiness of the aspirated consonant "is created not at the glottis but at the point of constriction for the following vowel whose configuration is formed, through coarticulation, during /h/" (Kim, C. -W. 1970 p. 111).

Given this definition of aspiration, it is possible to propose a feature which is manifested, in certain positions, by aspiration. Such a feature, named [\pm spread glottis], was suggested by Halle and Stevens in "A Note on laryngeal Features" (see bibliography). It is this which will be assumed for Somali as a distinctive feature. Underlyingly, then, the stops /t/ and the fricatives /f/, /s/, /sh/, /kh/ and /x/ will be marked [\pm spread glottis]. The "voiced" sounds, on the other hand, will be specified as [-spread glottis]. Although this is not an underlying feature value, it is added to the feature specification of relevant segments by a default rule.

Contrary to the feature [\pm voice], this feature explains various aspects of Somali phonology, some of which will now be mentioned. Looking again at the above description of the [-spread glottis] ("voiced") sound /g/ cited from Armstrong, the various phonetic realizations of the sound may be explained. The fact that this sound may be pronounced as voiceless is no longer problematic, since the distinguishing feature is no longer [\pm voice]. Another aspect mentioned by Armstrong, and readily apparent to anyone listening to

Somali, is the lack of release of final stops, all [-spread glottis] 4. This may also be explained by the assumption of the feature [±spread glottis]. Since a major part of the phonetic realization of the [±spread glottis] stops is aspiration, then it follows that a major aspect of the phonetic realization of [-spread glottis] is a distinctive lack of aspiration; hence the fact that they are unreleased, preventing any possibility of aspiration. This is also confirmed in Armstrong's description of the variation which includes release, since, in conjunction with the release of the stop, glottal closure is apparent (see (4) above). This is an aspect of the sound, which follows from the assumption of the feature specification [-spread glottis], since glottal closure is the least wide or narrowest configuration of the glottis possible.

This mention of glottal closure brings us to the matter of the glottal stop. One problem for a system assuming the feature [±voice] was that in Somali the glottal stop behaves phonologically as part of the natural class of what were described above as voiced stops when, in fact, it cannot possibly be voiced during its articulation (see footnote 1). This is because of the fact that glottal stop is articulated at the glottis and brings together the vocal folds in such a way as to prevent them from vibrating, the action required to produce the voicing of "voiced" stops. Given the feature assumed here however, [±spread glottis], the glottal stop is specified not for voice but for width of glottal opening, and since the glottal stop cannot possibly be specified [±spread glottis], and must be specified [-spread glottis] it groups together naturally with the other [-spread glottis] stop.

In conclusion, I hope to have demonstrated how unsatisfactory the feature [±voice] is in explaining phonation facts of Somali. The feature [±spread glottis], on the other hand, does provide explanations for these problems in a satisfactory way.

4. This is due to the constraint given in (2) which must now be reformulated as follows:
Stops specified [+spread glottis] may not occur in syllable final position.

BIBLIOGRAPHY

- Archangeli D. (1984) "Underspecification in Yawelmani Phonology and Morphology". Unpublished PhD thesis, Massachusetts Institute of Technology.
- Armstrong L. E. (1934) "The Phonetic Structure of Somali". *Mitteilungen des Seminars für Orientalische Sprachen zu Berlin* n° 37. (Republished in 1964 by Gregg International Publishers Limited, Farnborough).
- Crystal D. (1985) *A Dictionary of Linguistics and Phonetics*. Basil Blackwell Ltd., Oxford.
- Halle M. & Stevens K. N. (1971) "A Note on Laryngeal Features". *Quarterly Progress Report* n°101, Research Laboratory of Electronics, Massachusetts Institute of Technology, Cambridge, Mass.
- Kim C. -W. (1970) "A Theory of Aspiration". *Phonetica*, 21, pp. 107-116.

L'IMAGINAIRE ÉTHIOPIEN

Antoni PLANELLS-COSTA

1. DES OBJECTIFS GÉNÉRAUX

Je crois que nous tous serions vite d'accord si j'affirmais qu'en général on fait (ou on essaie de faire) de l'histoire, de l'anthropologie, de la linguistique... etc. (et dans cet "etc." nous pouvons mettre toutes les sciences dites humaines et sociales) non pas par amusement ou pour passer de bons moments mais pour apprendre et, si possible, apprendre aux autres les leçons qu'il est possible d'en tirer.

Voilà mon point de départ d'aujourd'hui et je vous prie d'excuser ce contour, mais il n'est pas toujours facile d'aller directement "au fait" quand, plutôt que des affirmations catégoriques, nous n'avons à mettre en face d'une réalité si difficile à saisir et à comprendre que la perplexité et des questions sans réponse, comme celle que nous envisageons quand nous allons faire de l'histoire ou de l'anthropologie, "chez les autres", sans physiquement connaître, ces "autres-là" ¹.

Établissons donc pour commencer ce que nous tenterons de mener avec nos travaux. Nous voulons d'abord "comprendre", prendre avec, une réalité puis à partir de cette réalité mieux cernée, nous apprendre quelque chose, à nous et si possible aux autres.

D'où le titre de notre communication (puisque habitant dans une culture où les titres sont souvent plus forts, plus importants, que les choses qu'ils doivent représenter, il nous faut intituler les choses) ;

1. Et pourtant, faire de l'histoire et de l'anthropologie, ... "chez les autres", et les autres chez nous, c'est clair, est aujourd'hui une grande nécessité puisque nous sommes à mon avis de plus en plus tentés de : a) nous replier sur nous-mêmes, dans nos hyper-spécialités, devant d'un monde qui se présente à nous hostile, compliqué, insaisissable, qui dépasse notre capacité de compréhension et d'analyse ; et b) de nous laisser aller dans des généralisations creuses, vides de sens, éloignées d'une réalité provocative, dure qui nous échappe.

les quatre mots qui justifient ma présence ici, dans ce Colloque, auquel M. Mohamed Abdi m'a si aimablement invité :

"L'imaginaire éthiopien : son auto-construction et son influence sur la Corne de l'Afrique".

(Bien entendu ma recherche se situe à l'époque que j'appellerai "classique").

Et déjà dans ce titre les questions qu'ils nous faudra travailler sont contenues et apparaissent avec force :

Qu'est-ce que l'imaginaire ?

Qu'est-ce que l'Éthiopie ?

Qu'est-ce que la Corne de l'Afrique ?

Et la première chose qui me frappe est l'extrême dynamisme de ces éléments (ou réalités). Je serai tenté de dire, en essayant une réponse, que je n'en sais rien et alors je serai tenté d'abandonner. Mais l'abandon ne résoud rien et c'est là le défi.

2. LE CONCEPT DE "CLASSIQUE"

Peut-être toute société connaît, a connu, ou connaîtra des époques ou des moments classiques ; des moments où la structure et la dynamique sociales atteignent un "état" spécialement typique, particulier et propre à cette société ; un état (si une chose vivante peut atteindre un état celle-ci n'est jamais statique ; l'immobilité c'est la mort) qui la différencie des autres sociétés voisines ou lointaines, contemporaines ou passées, et lui permet de s'affirmer dans le temps et dans l'espace ; temps/espace qui ne sont pas des coordonnées physiques, mais un "lieu" (un peu métaphysique) dans lequel une société peut se développer, croître, grandir (toutes les choses vivantes grandissent dans un sens ou dans l'autre) avoir des rapports avec d'autres ; intégrer des groupes humains, en rejeter d'autres, et atteindre un certain "point" de relative plénitude (point qu'on peut appeler "classique").

Je considère qu'en Éthiopie il y a eu des moments "classiques" à différentes époques (on y reviendra) et que c'est dans ces moments, parfois séparés par des siècles, que s'est construit ce que j'appelle l'imaginaire éthiopien :

l'image que l'Éthiopie s'est donnée à elle-même et qu'elle a donnée ailleurs, l'image qui s'est créée ailleurs qu'en Éthiopie et que l'Éthiopie a réintégré en partie. Ce point mérite que l'on s'y arrête.

3. NOM ET RÉALITÉ NOMMÉE

Prenons d'abord le nom : Éthiopie.

Parmi les différentes dénominations que les Grecs donnaient à l'Afrique, il y avait : Libye, Olympie, Océanie, Cyrène et Éthiopie². Il est évident que cette partie du monde, l'Afrique, qu'ils nommaient souvent Éthiopie, n'est pas la même Afrique que celle que nous voyons sur les cartes géographiques d'aujourd'hui. L'Afrique qu'ils imaginaient, elle se situait, existait au Sud de la Méditerranée, et s'étendait, entre : au couchant, le grand océan au-delà des colonnes d'Hercule, et au levant, la mer Erytrée, dite aussi Mer d'Éthiopie³. A la suite des Grecs et cela des siècles durant (avant les dénominations musulmanes), l'Éthiopie fut considérée comme la "terre des noirs", synonyme en quelque sorte d'Afrique Noire⁴.

Dans un premier temps, pour nous situer sur l'Éthiopie-Abyssinie, voyons ce que nous dit Dapper à propos des noms :

"Marmol appelle l'Abyssinie le royaume des Abicins ou Abexins, Abaxia, Abassia, Habas et Elhabas, de même que la côte proche de la mer Rouge s'appelle la côte d'Abex. Le mot d'Abyssinie vient, ou du nom des habitants que les Arabes

2. DAPPER, Olfert : *Description de l'Afrique*.

3. Une petite parenthèse : nous trouvons chez Dapper (*op. cit.*) une déclaration que je veux recenser ici parce qu'elle va nous aider à comprendre le mythe d'origine des éthiopiens, au moins un des plus répandus. "Marmol assure que quelques arabes l'appellent encore aujourd'hui Ifiriquie, en mémoire d'un certain Melek Ifiriqui, Roi de l'Arabie Heureuse, qui fuyant devant son ennemi avec le reste de son armée, se retira dans une place de l'Afrique, qu'il commença à habiter et à peupler" (*op. cit.* p. 2). Mais il faut dire que le mot Ifiriquie peut chez le même Dapper prendre une autre signification, "Les arabes qu'ont parcouru autrefois une grande partie de l'Afrique, lui donnent le nom d'Ifiriquie, qui vient de Faruch et signifie en leur langue partie du monde qui était connu pour lors, qui soit plus séparée, non seulement de leur pays, mais même de toutes les autres contrées de l'Univers que l'Afrique, puisqu'elle est séparée de l'Europe par le détroit de Gibraltar et la mer Méditerranée, de l'Asie et de l'Arabie par le Golfe Arabique, de l'Amérique et de la Magallanique par le grand océan" (p. 2).

4. Pour d'autres réflexions étymologiques voir aussi Ali A. MAZRUI : *The Africans*. Little Brown and Co. Toronto-Boston 1986 — p. 23-38.

nomment Abassi ou Habaschi, et avec leur article Elhabaschi, ou des Abaseniens, peuple qui, comme le témoigne Stephanus dans son livre *De Urbinus*, après avoir habité l'Arabie heureuse passa de là en Afrique. On trouve aussi qu'elle tire son nom d'un certain territoire d'Éthiopie nommé Abiss, qui est sous l'empire du Prêtre-Jean, d'où quelques uns croient que tous les Abissins sont venus".

Et ensuite : "Il y en a qui disent que le pays connu aujourd'hui sous le nom d'Abyssinie, comprend l'Éthiopie au-dessous de l'Égypte de Ptolémée, nommée autrefois "terra cinnamomifera", c'est-à-dire qui porte la Cannelle" 5.

Sans trop nous arrêter à propos des noms, j'avance comme l'hypothèse suivante : s'il est difficile de faire correspondre le nom d'Éthiopie avec une "réalité" que l'on puisse se représenter et établir physiquement, c'est parce qu'à cette époque cette réalité était, et cela jusqu'au XVIème siècle, si mobile, si variable, si itinérante, si rêvée (surtout du point de vue de l'Occident) que je suis tenté de dire qu'elle n'existait pas sauf sur les planisphères de l'époque, qui étaient toujours chargés de données fantastiques.

Nous allons voir à ce sujet l'apport si éclairant que nous offre le Portugais Luis de Albuquerque 6.

"Concluiu-se, portanto, que uma tradição geográfica estabelecida desde os primeiros séculos da era cristã dava o nome de Etiopia a uma larga região que se estendia do Atlântico à contracosta; os seus limites setentrionais seriam, de ocidente para nascente, a Mauritania (prolongada até ao rio dos negros), a Núbia e o Egipto" 7.

Il nous faut accepter que le monde change au fur et à mesure que la connaissance que l'on a de ce monde change. L'Éthiopie serait donc un exemple très clair de cette redéfinition constante.

5. DAPPER O. cop. vit., 410. Cette allusion à la cannelle est une donnée je crois très intéressante puisqu'on peut essayer de la situer dans le cadre des rapports économiques très éloignés dans le temps avec la mythique "terre des épices" des navigateurs portugais de la fin du Moyen-Age. Il faut aussi faire attention à la mention du Prêtre-Jean, personnage comme on le verra entre le réel et le mythique, vivace dans toute la mythologie médiévale de l'Europe Occidentale.

6. DE ALBUQUERQUE Luis. — *Introdução à História dos descobrimentos portugueses* (3a edição, revista). Publicações Europa-América (1a ed. 1959). Lisboa ?, Coimbra ?

7. Idem. p. 172. Dans le chapitre "A localização da Etiópia".

Albuquerque nous montre ce processus de changement en constatant comment on voit sur la cartographie de l'époque (du VIIIème au XVème siècle) changer les limites et la localisation de l'Éthiopie 8.

"Século VIII : o mapa-mundo de Albi assinala a Etiópia a sul de Mauritania e chegada ao oceano Atlântico.

Seculo IX : o mapa de Sever, que dá sobre a Africa, de norte para sul e de modo a apanhar todo o continente, as seguintes indicações : Libia, deserto arenoso e Etiópia. Sublinhe-se que esta ficava, a sul do Sara.

Século XIII : a) planisfério de Hereford, que ao sul do Atlas e junto ao Atlântico anota sucessivamente "Tanginer ethiopes" e "agriophagis ethiopes", além dos "marithimi ethiopes", já referidos ;

b) mapa-mundo existente no Museo Britânico. A Africa esta nele representada na forma de um semicírculo ; além da Etiópia oriental, indica na costa atlântica a "Ethiopia calidissima", e, mais ao sul, a Ethiopia "ocidental montuosa" ;

c) carta de um manuscrito de Salústico indicando a "Ethiopia" no sul da Africa, acessível aos navegadores que viajassem ao longo da costa ocidental.

Século XIV : a) planifério anexo a um manuscrito do Polychronicon, de Ranulfo Hidgen (1363), que insere no limite sud da Africa a indicação "Ethiopia".

b) planifério circular anexo a um manuscrito de Frei Paolino Minorita, que apresenta nas proximidades da India a legenda "Ethiopiam orientalis" e, contigua ao Atlântico, uma outra onde se lê "Ethiopia uel Barbaria"...

Século XV : a) planifério anônimo da primeira metade do século. A Africa é limitada ao sul pelo "Mere ethiopiae". Junto à costa oriental estão desenhados três homens com cabeça de cão, e a legenda adverte que se trata de "Abinichibel, rei dos sarracenos, ahtiôpicos", e dois dos seus vassallos, que "andam inteiramente nus, por causa do calor". A esta Etiópia meridional seguia-se a "Nubia, país dos cristãos do Preste João, cujo império vai das proximidades do estreito de Cadis para sul, até ao rio do Ouro".

Il n'est pas inutile d'insister sur un fait que je trouve d'une importance capitale, et qui, de plus, constitue une des bases de la réflexion théorique qui guide cette étude : en plus de la curiosité naturelle, les hommes (individuellement et collectivement) ont besoin de se faire une image du monde, ou, encore, de la réalité plus générale, du

8. Idem. p. 172-173.

connu et de l'inconnu. Si possible cette image s'adapte aux connaissances disponibles au moment où elle se constitue mais l'essentiel c'est que l'image (la représentation) existe, et cela même si les connaissances n'existent pas, ou sont incomplètes et déformées.

Pour ce qui nous intéresse, le même Albuquerque, suivant chez Randles⁹ ce qui pourrait en faire une explication acceptable :

"...a Índia, domínio geográfico muito extenso e de fronteiras imprecisas, era para certa corrente medieval considerada como país do Preste João e abrangia todos os territórios situados a "este do Mediterrâneo, para além do mundo islamita e a sul do Sara (...) O limite que marcava a fronteira da Índia era, em África, o rio Nilo; ora, tendose tornado corrente, em certos meios europeus, a ideia de que um dos braços do Nilo (o Senegal) ia lançar as suas águas no Atlântico, naturalmente ficavam assim consideradas terras da Índia, e domínios do Preste João e abrangia todos os territórios situados a "este do Mediterrâneo, para além do mundo islamita e a sul do Sara (...) O limite que marcava a fronteira da Índia era, em África, o rio Nilo; ora, tendose tornado corrente, em certos meios europeus, a ideia de que um dos braços do Nilo (o Senegal) ia lançar as suas águas no Atlântico, naturalmente ficavam assim consideradas terras da Índia, e domínios do Preste João, todas as regiões para sul daquele rio".

Le pas suivant sera d'identifier le mythique royaume du chrétien Prêtre-Jean avec l'Éthiopie, même si les limites du territoire dépendant de son autorité n'étaient pas encore très précises¹⁰.

"Ve-se pois, que a designação de Etiópia se estendia ainda no século XVI a várias regiões, algumas muito distantes da actual Abissínia. Numa carta anónima de c. 1519, conhecida por Kunstman IV, mas atribuível a Jorge Reinol, estende-se o nome a quase toda a África, incluindo Manicongo. "O rei da Abássia é podero-síssimo e cristão. Tem sob o seu ceptro reis e chefes. O seu domínio estende-se, por um lado, até à grande provincia de Manicongo, a que nós erradamente damos o nome de Preste João e Senhor da Índia. E etíope negro e encarapinhado, mas de certo modo aproximando-se do branco".

9. RANDLES W. GI: "Notes on the Genesis of the Discoveries" in *Studia* vol. V (1960) p. 20 et ss. Albuquerque, op. cit. p. 174.

10. ALBUQUERQUE, op. cit. p. 178.

Albuquerque insiste encore sur le fait que pour Duarte Leite — dans son œuvre "Coisas de Vária História"¹¹ — les indiens chrétiens ne pouvaient être que les Éthiopiens.

Et pour en finir il pense qu'il est légitime de

*"concluir que as ideias divulgadas no Portugal quatrocentista (et aussi par une bonne partie de l'Europe) a respeito do Nilo e da Etiópia (país do Preste João, confundido por vezes com a Índia e outras vezes contendo-a) eram as da geografia de Mela, de Solino e de Santo Isidoro, inscritas num grupo muito numeroso de mapas e de planiférios"*¹².

Je crois bien que tout ce qui vient d'être recensé pourra nous être très utile pour comprendre comment l'Éthiopie-Abyssinie, ancêtre de celle d'aujourd'hui, va se "présenter" chez les Européens occidentaux, mais aussi chez ses voisins les plus proches, et de comprendre le processus à travers lequel une image, d'abord imprécise, légendaire et souvent fantastique, a pris forme et, en se rétro-alimentant constamment (à l'intérieur de l'Éthiopie et ailleurs), a survécu comme une des bases les plus essentielles de l'imagination collective du peuple éthiopien jusqu'à l'heure actuelle : l'image d'une société chrétienne (profondément chrétienne) et donc en cela alliée naturelle de l'Occident chrétien contre les dangers de l'expansionnisme de l'Islam, celui-ci ennemi aussi naturel de l'expansionnisme occidental¹³.

"Il faut se mettre à l'œuvre et proposer une définition — dans le sens de "marquer des limites" — "de travail" de l'imaginaire ; définition qui va elle aussi nous aider à délimiter notre analyse, et en tirer les arguments nécessaires pour relier l'Éthiopie — en la supposant réalité (même si elle reste mobile) géographique, historique, politique et sociale, et on le verra peut-être aussi

11. *Op. cit.*, p. 179.

12. *Idem.* p. 179.

13. Il est très intéressant de voir ces idées exprimées dans les lettres que le roi de l'Éthiopie, David, envoya au roi Manuel de Portugal (1520) et à son fils João III (1524) ; aussi celle envoyée au Pape de Rome (1524) ; et celle que João III envoya à Clément VII en 1532. *Por Mar e terra : Viagens de Bartolomeu Dias e Pero da Covilha*. Biblioteca Nacional. 1988. Lisboa. (Dialogo dos reinos p. 45-63).

culturelle — à l'aire de la Corne de l'Afrique, que je dirais le nez du continent africain¹⁴.

4. L'IMAGINAIRE COLLECTIF

Je donne au mot "image" non pas ce sens du dictionnaire mais celui de la construction de l'imagination. Si l'on accepte qu'il y a une imagination individuelle et une imagination collective on conviendra alors qu'il y a des images individuelles et des images collectives.

Mais, à quoi servent les images ? Quelles sont leurs missions sociales, historiques, pour les uns et les autres ?

Je veux essayer de montrer que c'est à travers des images (individuelles et collectives) produits de l'imagination (aussi bien individuelle que collective), c'est-à-dire de l'imaginaire, que l'Histoire — la grande Histoire comme les petites histoires — s'est faite, et s'est écrite. Cela pas seulement dans la fixité mais dans le renouvellement, la réécriture, en rapport avec les intérêts du système de pouvoir existant à ce moment là, le pouvoir cherchant toujours à se légitimer, à augmenter sa légitimité ce qui n'est pas possible sans "faire de l'Histoire", sans s'approprier l'Histoire d'une manière ou d'une autre¹⁵.

L'Histoire, avec la plus grande majuscule possible, nous en fournit des exemples nombreux et variés. Pourquoi, si non, continuerait-on à faire "les histoires (politique, économique, religieuse, même sociale, même culturelle) avec les noms et les gestes des "big men" ? Celle-là est une question à laquelle je n'ose répondre.

Mais, à part ce fait, peut-être discutable, de l'appropriation de l'histoire par les pouvoirs, on peut signaler que cet imaginaire collectif représente en fait la continuité dans le temps d'un peuple (associé à une culture, une façon de vivre, une civilisation qui font un

14. Il y a une croyance populaire en Inde. (je ne sais ni si elle est très répandue, ni d'où elle provient) qui fait que le nez soit l'élément qui permet de voir tout de suite la personnalité de l'homme qui le porte. Je ne veux pas faire avec cette image un parallèle nez-personnalité/Corne de l'Afrique — personnalité de l'Afrique, mais je ne voulais pas laisser passer l'occasion de la signaler.

15. VOND GEERTZ, CL : FFORD : *La interpretación de las culturas* Gedisa. Barcelona 1989. Chap. 8. "la ideologia como sistema cultural" p. 171 et ss.

tout singulier), son "identité historique", fruit à son tour de ce qu'on va appeler "mémoire collective".

Et si on revoit avec un peu d'attention les phases du devenir historique de ce que nous convenons d'appeler Éthiopie, nous pouvons comprendre comment l'"image de l'Éthiopie" a été une espèce d'aliment, de nourriture pour l'ensemble de la société éthiopienne dans ses moments de crise générale, politique, économique, sociale et culturelle. C'est cette image qui expliquerait l'effort héroïque des Portugais (450 commandés par Cristovão de Gama, quatrième fils de Vasco de Gama) — qui avaient été invités par le Negus de l'Éthiopie — pour sauver des envahisseurs musulmans une monarchie précaire. Si ce n'est le mythe tissé pendant les siècles antérieurs, mythe qui poussa les Portugais à exporter l'œuvre et la lutte "chrétienne", portugaise dans une région pour eux presque inconnue. On constate ici que les "idées" comme les "faits" sont des éléments fondamentaux, à la base de toute Histoire¹⁶.

Donc, du point de vue occidental, l'Éthiopie en tant que réalité historique, depuis l'époque des Grecs, a été un "être" mobile, variable pour ce qui touche au territoire et aussi naturellement pour ce qui touche aux peuples qui l'habitaient.

C'est peut-être pour cela et nous tenterons d'en fournir les preuves, que le mythe occidental de l'Éthiopie a rendu possible que celle-ci fût à une époque récente une puissance colonisatrice d'ordre régional considérant l'ensemble de la Corne de l'Afrique comme faisant partie de son territoire.

Car on voit comment, vers la fin du XIX^e siècle, Johannes IV et Ménélik II sortent à nouveau cette image mythique de l'Éthiopie, alliée naturelle des Européens en Afrique, parce que entourée des musulmans. On voit la survie du mythe à l'intérieur comme à l'extérieur. Les Negus veulent que l'Occident fasse mémoire du passé ; et en se réclamant une force civilisatrice en arrivent à considérer comme territoire historique éthiopien toute la Corne de l'Afrique.

Il faut du reste se demander si la problématique de l'Erythrée des temps présents n'a pas à voir avec la survie de ce mythe de la "Mère-patrie".

16. Je suis obligé de citer ici plusieurs discussions que le professeur Ferran Iniesta et moi-même avons eues à ce sujet, et qui ont été si didactiques pour moi, INIESTA, F. *Antiguo Egipto. La Nación Negra*. Stendai Eds. Barcelona 1989.

En octobre 1952, pendant la cérémonie solennelle de la réunion de l'Erythrée à l'Empire, Sa Majesté Hailé Sélassié Ier déclarait :

Pendant trois mille ans, le territoire de l'Erythrée a assuré à l'Ethiopie, comme il le fait à nouveau aujourd'hui, un accès à la mer. Jusqu'au huitième siècle de notre ère, le port d'Adulis a constitué le débouché de notre empire. Après cette période, Massaouah nous offrit un accès à la mer même au cours des périodes les plus troubles de notre histoire, lorsque ce port fut l'objet des incursions venues de l'étranger" 17.

Certainement, il y a eu des époques 18 où ce débouché vers la mer n'était sans doute pas du tout assuré.

5. CHRONOLOGIE ET HISTOIRE

Essayons, maintenant, de faire une esquisse chronologique et voyons en même temps si ces "trois mille ans" dont parlait le dernier empereur sont reconnaissables et dans quelles conditions, chez deux auteurs qui ont beaucoup et bien écrit autour de l'Éthiopie et de l'Afrique en général. Je parle de Basil Davidson d'un côté et de Jean Doresse de l'autre 19.

J'avance ce qui est selon Davidson le thème essentiel de l'histoire éthiopienne : la survivance d'un peuple montagnard au travers des conquêtes et reconquêtes opiniâtres de ses voisins et envahisseurs ; conserver sa religion et son identité dans une "mer d'ennemis", fournissant un exemple de continuité prodigieuse 20.

De même s'exprime, sous une forme un peu plus épique, Jean Doresse en disant :

17. OUANNOU, Jane et Jean : L'Ethiopie, pilote de l'Afrique. G. P. Maisonneuve et Larose. Paris 1962 (p. 74).

18. Voir les lettres citées à la note 13.

19. Pour ne citer que quelques titres de chacun, voir DORESSE Jean : Histoire de l'Ethiopie. PUF. Que sais-je ? Paris 1970. *L'empire du Prêtre-Jean* (2 vols). Plon. Paris 1957. *La vie quotidienne des éthiopiens chrétiens (aux XVII-XVIIIe siècles)*. Hachette, Paris 1972. DAVIDSON, Basil : *Africa in History*. Macmillan Publishing C8.

New-York, 1974. *La Historia empezô en Africa (Old Africa rediscovered)* Ed. Carriga S. A. Barcelona 1963.

20. Davidson (1963) p. 172.

"L'histoire de l'Ethiopie se résumerait, pour l'essentiel, par la lutte constante des populations des hauts plateaux, détentrices d'une civilisation originale, contre les tribus déshéritées des basses régions d'alentour avides d'envahir ce paradis. C'est pourquoi, des déserts torrides aux sommets tempérés, on constate l'étagement par degrés de niveaux de civilisation de plus en plus élevés" 21.

Mais où et quand a-t-elle commencé à vivre cette civilisation millénaire ?

"According to Ethiopian tradition, the first people to live in Ethiopia were from the family of Ham, the son of Noah. One of the sons of Ham was Cush. In Ethiopian history Cush is also known as Ethiops, the father of Ethiopia. Part of the Cushites who came from Mesopotamia settled in the Ethiopian Highlands.

1. - "About 1500 b. C. Queen Hatshepsut of Egypt sent ships down the Red Sea to trade with the Ethiopians and others peoples living along the Red Sea coast.

The Egyptians traded grain, glass, dishes, and other goods for ivory, monkeys, incense, gold, and different local products. On a wall of one of Queen Hatshepsut's temples in Egypt is a picture of these trading ships" 22.

2. - "About 1000 b. C. the Bible says the Queen of Sheba came to Jerusalem to visit King Solomon. She saw all of his great health and wisdom and praised God for what she saw. In Ethiopian tradition the Queen's name was Makeda, and she had a son by King Solomon who was called Menelik I and became the king of Ethiopia" 23.

3. - Et encore : "Some time between 750 and 500 b. C. Semetic peoples began to cross the Southern Red Sea from Arabia into Ethiopia. From one of these tribes, the Habeshat, the name Habesh, or Abyssinia, was given to the country. Another tribe, the Agazi, gave its name to Geez, one of the oldest languages of Ethiopia. Slowly the Cushites who were probably the first peoples to live in Ethiopia and the Semites who came later to Ethiopia became one people. Over

21. Doresse (1970) p. 8-10-13-15.

22. ATKINS, Harry : *A History of Ethiopia*. p. 1. Central Printing Press. (Exemplaire non daté, Musée ethnologique de Barcelone).

23. Atkins, ibidem.

the years they built a kingdom around Axum in the Northern Ethiopian Highlands" 24.

Évidemment, cette version de l'histoire est un peu simplifiée mais, pour ce que l'on puisse savoir de temps si reculés, elle reste utile.

Il faut se souvenir que dans ces temps anciens tout paraît indiquer l'existence d'une certaine unité culturelle entre les deux côtés de la Mer Rouge au sud de la presqu'île arabique. Les références y sont, même si les limites et la direction des influences sont encore obscures. C'est ainsi que Davidson nous rappelle que :

"los mismos habashan — los que fundarían Axum después de siglos de infiltración e invasiones sabeas y arábicas — aparecen en las primeras inscripciones de la dinastía XVIII (1580-1530 a. C) que hablan del comercio con la tierra de Punt. Y aunque la leyenda que hace remontar al león de Judá a Salomón y a su amor por la reina de Saba es, desde luego, una invención, contiene más de un título verdadero en su esencia simbólica: la Etiopía del Noroeste, la tierra de Habashat, formaba parte del mundo de "punt y el incienso" (...) "en aquel tiempo venerable en que las naves de Hiran, rey de Tiro, surcaban el mar Rojo y llevaban a Israel el oro de Ofir" 25.

Nous trouvons chez Doresse des données semblables :

"La nation se désigne aujourd'hui du nom d'Éthiopie hérité des Grecs qui, toutefois, l'appliquaient indifféremment à toutes les populations de couleur sombre établies au sud de l'Égypte. Le vieux terme d'Abyssinie n'est point employé parce que ressemblant au mot arabe Habash qui comporte une signification méprisante. C'est cependant ce terme d'Abyssinie qui représenterait l'appellation la plus historiquement exacte de la nation, car il remonte, en réalité, au nom de Habashat qui, dès temps pharaoniques, désignait une des principales tribus qui allaient contribuer par la suite à la création de l'empire d'Axoum" 26.

Le commerce à travers la Mer Rouge est à l'origine de la grandeur d'Axoum, et de sa rivalité avec la voisine nordique Kush. Finalement ce fût Axoum qui l'emporta sur Kush. Au quatrième siècle le christianisme va être introduit dans le royaume par des prêtres

24. Atkins, *ibidem*.

25. Davidson (1963) p. 172 et ss.

26. Doresse (1970) p. 8-10-13-15.

venus de l'Empire romain oriental. Cette adoption d'une religion étrange aux traditions locales va donner au royaume axoumite et à son successeur amhara la conscience d'une identité "séparée" des peuples qui l'entourent, cause principale de l'isolement dans lequel vivra l'Éthiopie des siècles durant, entourée d'ennemis "païens" ou "musulmans". Cela signifie aussi que les guerres que connaîtra l'Éthiopie seront des guerres de religion.

Il n'est pas difficile (j'assume le risque de me répéter) de voir ici la genèse du mythe du fantastique, du formidable royaume du Prêtre-Jean 27.

Mais avant de revenir au terrain mythique voyons ce que nous explique Doresse dans une espèce de résumé actuel (1970) de ce qu'il appelle "géographie humaine" 28. Faisons attention aux couleurs qu'il donne aux uns et aux autres, pour ne pas tomber à notre tour dans des argumentations racistes "au vieux style" (Est-elle la couleur de la peau, aussi importante que l'on a bien voulu nous faire croire ?).

"Sauf au Sud et au Sud-Ouest où subsistent des populations noires — Sidama, Nilotes —, l'ensemble des habitants de ces régions est constitué de couchites (Hamites, à peau sombre mais de race blanche, plus ou moins sémitisés). A n'en considérer que les grandes lignes, le développement de la nation, d'abord incarné, au Nord, par les Tigréens, de pure langue sémitique (et dont, au Sud, les Gouragués seraient un rameau), est passé aux mains des Amhara des plateaux du centre par qui la langue guèze s'est trouvée mêlée à un vieux fond couchite, agao, dont les vestiges se retrouvent encore ici et là. L'autre grand éléments constitutif de la nation, les Gallas (apparentés aux Danakil et aux Somalis), partis des régions du Shébelli et de Juba, ont envahi, il y a quelques siècles, une grande partie de l'Empire où leurs tribus, islamisées ou encore païennes, recouvrent, de côté à d'autre, les anciennes populations".

Je ne veux pas entrer ici dans la polémique du concept de "race", ni dans la question qui consiste à penser qu'il a été (et est) utile aux chercheurs qui l'ont employé jusqu'à présent.

Pour revenir à la chronologie, essayons de nous faire un cadre avec les périodes, les rois les plus significatifs et les faits les plus remarquables (même si nous retombons alors dans l'histoire de toujours : "personnages" et "faits") 29 :

27. Tous les auteurs cités jusqu'ici l'ont montré d'une manière ou l'autre.

28. Doresse (1970) p. 6,7,8.

29. D'après Doresse (1970).

I. L'Antiquité.

- La découverte de l'Éthiopie
- De la colonisation sud-arabe à l'empire d'Axoum

II. L'empire d'Axoum aux Zagoué (320-1270)

- L'apogée de l'empire d'Axoum
- Du déclin d'Axoum à la dynastie des Zagoué

III. L'Éthiopie du Moyen-Age (1270-1508).

IV. L'Éthiopie et les Portugais (1508-1632).

- Lebna-Denguel et Claude face à l'invasion de Gragne
- De Minas à Sousnéyos

V. L'Éthiopie de Gondar (1632-1855).

- Les empereurs de Gondar
- Les temps des Princes

VI. Les menaces extérieures (1855-1889)

VII. L'Éthiopie des Ménélik II et les puissances occidentales (1889-1917)

VIII. L'Éthiopie moderne (1917-1970).

Même si pour notre propos ce sont les quatre premières étapes que nous allons travailler plus à fond, n'oublions pas que l'histoire est un continuum, et par conséquent qu'il n'est pas possible de séparer le XV^{ème} siècle, p. ex. des siècles antérieurs ni des siècles postérieurs (bien sûr qu'il y a des ruptures et des sauts mais c'est la continuité qui toujours prévaut). Je serais même tenté de dire que le présent et l'avenir sont déjà, en partie, l'histoire puisque préparés et partiellement conditionnés par le passé : l'immédiat et le lointain.

Nous avons déjà un peu survolé la période suivante à la "nuit des temps". On en connaît très peu de choses.

Après l'apogée d'Axoum arrivent des siècles souvent appelés "obscur". Les perses sassanides d'abord et après les musulmans domineront l'Arabie et les côtes de la Mer Rouge des deux côtés. L'Éthiopie se replie sur elle-même et commence à vivre isolée (l'image est celle-là) entourée de peuples hostiles (c'est surtout la religion, mais pas seulement, qui rend les voisins hostiles aux yeux des Éthiopiens, ou à nos yeux en ce qui concerne les Éthiopiens).

"Plus de monnaies, presque pas d'inscriptions, pas encore de chroniques impériales : il est difficile de tracer l'histoire de ces quelques siècles (IX^{ème}-XIII^{ème}), âge des mutations profondes pendant lequel le christianisme éthiopien et les institutions nationales ne cessent, pourtant, de se développer".

Une fois de plus, c'est Jean Doresse qui écrit ³⁰.

Une donnée : le centre de l'empire se déplace vers le sud.

L'apogée de la dynastie des Zagoué, qui n'appartenaient pas à la dynastie d'origine sud-arabe et de tradition salomonienne mais à la veille souche autochtone des Agao, est une époque de grandeur. Quoique les Zagoué aient pris le pouvoir avant, on les situe entre 1135-1270.

La dynastie va s'éteindre sous les coups d'un prince qui après avoir été couronné s'appellera Yékouno Amlak et qui permet ce que l'on appelle la "restauration salomonienne" (1270-1508).

Il y a, progressivement, une mixture d'éléments culturels d'origine diverse :

"art et littérature dégagés des traditions axoumites, s'ouvrent, à la fois, à la culture arabo-copte et à quelques influences de l'Occident latin" ³¹.

Si d'un côté la monarchie se veut chrétienne et christianisatrice, de l'autre il faudra intensifier la lutte contre les vassaux musulmans qui mettent en danger l'unité nationale ; ainsi que contre les Gallas, qui eux aussi, seront toujours vers l'est et le sud une présence difficile à maîtriser.

"Lorsque se produit, enfin, la rencontre souhaitée de part et d'autre (Occident et l'Éthiopie, déjà identifiée comme étant le Royaume du Prêtre-Jean), elle aboutit à un échec politique et religieux. D'une part, l'arrivée des Portugais en ces mers, jusqu'alors dominées par les flottes égyptiennes et indiennes, va centrer sur ces régions les effets du conflit maritime qui oppose alors Orient et Occident. Avant même que ses nouveaux alliés aient pu lui venir en aide, l'Éthiopie se trouve submergée pour une rébellion de ses provinces musulmanes soutenues par les Turcs et voit disparaître dans les flammes églises, monastères et palais. D'autre part, un siècle plus tard, une seconde catastrophe — une guerre civile — sera provoquée par l'intolérance de quelques missionnaires latins" ³².

Pourquoi une connaissance, un contact si espéré, si imaginaire, si voulu, fut un tellement grand échec, surtout politique et culturel,

30. Doresse (1970) p. 31 et ss.

31. Doresse (1970) p. 46 et ss.

32. Doresse (1970) p. 46-47.

mais qui, disons- le, reste conforme à ce qui en suivait la rencontre des Portugais et des Ethiopiens (même si les mousquets portugais — 1541 — réussissent à rejeter les envahisseurs musulmans) ?

Je tiens à induire une réponse globale, quoique peut-être un peu difficile à démontrer, mais qui nous permettra de revenir sur le terrain dans lequel nous étions au début ; le terrain des idées. Cela parce que la réponse (étant un essai d'explication compréhensive plus qu'une affirmation catégorique) que j'avance est la suivante l'échec est arrivé non pas par manque de bonne volonté mais parce que les images, les représentations imaginaires des autres que s'étaient construites les Portugais d'une part et les Ethiopiens de l'autre, par rapport à la richesse, la puissance, la générosité et toutes les valeurs "nobles" de l'époque, des autres, cette image était trop belle pour trouver une réalité qui puisse s'adapter à elle. Or, nous savons par expérience ce qui se passe quand les attentes éveillées par une situation nouvelle sont déçues par la réalité qui s'impose impitoyablement.

Je ne donne pas le moins du monde cette explication comme solution finale, mais comme une porte ouverte à la recherche.

Pour en finir, je choisirai de retenir un principe de la philosophie indienne, qui nous apprend que : "là où il y a désir, il y a conflit". Loin de moi l'idée d'en déduire que pour se libérer du conflit il faudrait jeter loin le désir ? Pour ce qui touche cette étude, je ne voulais mettre en évidence que le contact entre les Portugais et les Ethiopiens était donc voué à l'échec parce que des deux côtés il y avait "trop de désirs".

C'est peut-être une façon un peu "métaphysique" de conclure mais, à présent je n'en ai pas d'autre suffisamment satisfaisante.

6. LE PRÉSENT EST-IL PLUS FACILE À COMPRENDRE QUE LE PASSÉ ?

Nous vivons dans une époque difficile, nous tous, sans exception dès que nous sommes fiers d'affirmer que la planète est devenue un "village global". Apparemment, les informations sont si nombreuses sur n'importe quel sujet que nous sommes souvent tentés de dire et pire de croire qu'il est possible de tout connaître, de tout savoir. Nous pouvons aller et revenir d'un côté à l'autre du monde en quelques journées. Nous pouvons, en nous déplaçant vers l'ouest, même avancer le temps.

Nous sommes prêts à croire que les distances ne sont plus des murs qui séparent les peuples. L'espace et le temps, au niveau de l'ensemble de la planète, sont devenus des références universelles ; nous sommes tous dans le même temps et dans le même espace. Apparemment seulement.

Tout cela, pourtant si joli, n'est en fait qu'un mirage qui cache une réalité très différente et souvent douloureuse.

Si les distances physiques se sont vraiment réduites, si l'information (il faudrait quand-même voir comment et qui manie cette information) circule à la vitesse imposée par les ordinateurs ; si la distance politique qui jusqu'à hier séparait le monde en deux blocs d'influence qui paraissaient alors inconciliables est presque disparue (ou du moins a-t-on envie de croire) et si nous sommes en face d'un seul modèle socio-économique bien connu : la société de consommation du capitalisme "post moderne", pour employer un mot à la mode ; si... etc., la distance économique entre ces deux parties du monde que par une ironie géographique nous appelons Nord-Sud ne cesse pas moins de s'accroître de plus en plus. Et pourtant on parle bien et fort de coopération, de développement, ...etc. A quoi bon le nier ; tous ces mots ne sont que des euphémismes qui retardent jour après jour une prise de conscience à tel point nécessaire, inévitable, et montrent un abandon honteux (plus évident que jamais) de la part des pouvoirs et des sociétés du sens de mots si grands, si universels que : liberté, fraternité, égalité, justice, solidarité...

Dans le Tiers Monde, dans les pays "en voie de développement (voilà ici encore une expression "en voie de", devenue ironique et ridicule) la plupart des gens ont de la peine à vivre, à survivre ; États militarisés qui dépensent une bonne partie du budget national à payer les armes qui font face aux mouvements nationalistes et au mécontentement des populations qui vivent à la limite de leurs forces.

Et pourtant, on continue à parler de développement, de marché mondial et de crédit pour "qu'ils puissent s'en sortir" !

Qu'est-ce qui se passe aujourd'hui en Éthiopie et dans toute la Corne de l'Afrique, par exemple ?

TABLE DES MATIÈRES

Hommage à Bogumil W. Andrzejewski.....	7
Introduction	11
Fabio Muganaini , Ébauche de la recherche collective en Somalie.....	15
Orsetta Pellion , Ségrégation et résistance à la ségrégation : les formes de solidarité entre les femmes de Marerrey.....	21
Michele Cassano , Pauvreté rurale et économie de marché : le cas de Marerrey.....	33
Simonetta Grilli , Être, naître, appartenir : identité sociale et rôle des lignages dans un village de la Somalie méridionale.....	49
Maurizio Gigli , Exogamie et endogamie dans un village de la Somalie méridionale.....	65
Francesca Declich , Multiple oral traditions and the ethno- historical issues among the Gosha : three examples	87
Virginia Luling , The use of the past : variations in historical tradition in a South Somali community.....	101
Marcel Djama , Modèle de représentations ou représentations de modèles ? Problèmes et enjeux des études de parenté somalie.....	117
Mohamed Mohamed Abdi , Une nouvelle méthode d'utilisa- tion des arbres généalogiques	131

Mohamed Mohamed Abdi, Villages-maisons-parcours ou la structuration somalie de l'espace.....	137
Mohamed Mohamed Abdi & Stéphane Pannoux, Vie-mort, humide-sec, ou comment passer de l'homme à l'arbre.....	157
Mohamed Mohamed Abdi, Les anthroponymes somalis.....	177
Omar Osman Rabeah, Nécessité d'une Réforme intellectuelle et morale de la Nation comme condition de sa survie.....	185
Mohamed-Rashid Sheik Hassan, Somali unity and military rule in Somalia.....	191
Mohamed Said Samantar, Il n'est pas un nom qui naisse de rien (Magac cidla'ka ma dhalan).....	207
Mohamed Said Samantar, Sagesse et littérature. Études spécifiques sur les différences existant entre la sagesse et la littérature dans la langue somalienne. (Murti iyo suugaan. Sohrinta dhex-taal, murtida iyo sugaanta).....	217
Bogumil W. Andrzejewski, Culture-bound in Somali poetry.....	227
Georgi Kapchits, On types of Somali folk-tales.....	247
Martin Orwin, Phonation in Somali phonology.....	251
Antoni Planells-Costa, L'imaginaire éthiopien.....	259
Table des Matières.....	277

ANNALES LITTÉRAIRES DE L'UNIVERSITÉ DE BESANÇON

CENTRE D'HISTOIRE ANCIENNE

Dernières publications :

- 106 - Sylvie VILATTE, *L'insularité dans la pensée grecque*, 1991 (volume 446).
- 107 - Jerzy KOLENDO, *Le colonat en Afrique sous le Haut-Empire*, 2e éd. revue et augmentée, 1991 (volume 447).
- 108 - *Dialogues d'histoire ancienne*, 17/1, 1991 (volume 450).
- 109 - Nicole FICK-MICHEL, *Art et mystique dans les Métamorphoses d'Apulée*, 1991 (volume 451).
- 110 - Domingo PLACIDO, *Index des références à l'esclavage et à la dépendance. Tucidides*, 1991 (volume 452).
- 111 - José Antonio DABDAB TRABULSI, *Essai sur la mobilisation dans la Grèce ancienne*, 1991 (volume 453).
- 112 - *Dialogues d'histoire ancienne*, 17/2, 1991 (volume 458).
- 113 - *Mélanges P. Lévêque*, 6, 1992 (volume 463).
- 114 - Marie-Claude L'HUILLIER, *L'empire des mots. Orateurs gaulois et empereurs romains aux 3e et 4e siècles*, 1992 (volume 464).
- 115 - Mohamed MOHAMED ABDI, *Histoire des croyances en Somalie. Religions traditionnelles et religions du Livre*, 1992 (volume 465).
- 116 - *Les amphores en Gaule. Production et circulation*, sous la direction de Fanette LAUBENHEIMER, 1992 (volume 474).
- 117 - *Dialogues d'histoire ancienne*, 18/1, 1992 (volume 475).
- 118 - Alexandre CHTCHEGLOV, *Polis et chora. Cité et territoire dans le Pont-Euxin*, 1992 (volume 476).
- 119 - Mustapha GHOTTES, *Index des références à l'esclavage et à la dépendance. Tacite*, 1993 (volume 488).
- 120 - *Dialogues d'histoire ancienne*, 18/2, 1992 (volume 490).
- 121 - *Mélanges P. Lévêque*, 7, 1993 (volume 491).
- 122 - Hélène WALTER, *Les Barbares de l'Occident romain*, 1993 (volume 494).
- 123 - *Anthropologie somalienne. Actes du IIe colloque d'études somaliennes (Besançon - 8/11 octobre 1990)*, édités par Mohamed MOHAMED ABDI, 1993 (volume 495).

ANNALES HISTORIQUES DE L'UNIVERSITÉ DE CAEN

CENTRE D'HISTOIRE ANCIENNE

751 - Centre d'histoire ancienne de l'université de Caen

752 - Dernières publications :

753 - Histoire des provinces de la Normandie

100 - Service-VASTIER (Léonard), Les provinces normandes, 1991

101 - Les provinces normandes, 1991

102 - Jean KILBRID, La Normandie au Moyen Âge

103 - Les provinces normandes, 1991

104 - Michel RICK-MICHEL, Art et religion dans la Normandie, 1991

105 - Domingo BLACIO, Index des provinces normandes, 1991

106 - Les provinces normandes, 1991

107 - Les provinces normandes, 1991

108 - Les provinces normandes, 1991

109 - Les provinces normandes, 1991

110 - Les provinces normandes, 1991

111 - Les provinces normandes, 1991

112 - Les provinces normandes, 1991

113 - Les provinces normandes, 1991

114 - Les provinces normandes, 1991

115 - Les provinces normandes, 1991

116 - Les provinces normandes, 1991

117 - Les provinces normandes, 1991

118 - Les provinces normandes, 1991

119 - Les provinces normandes, 1991

120 - Les provinces normandes, 1991

121 - Les provinces normandes, 1991

122 - Les provinces normandes, 1991

123 - Les provinces normandes, 1991

Imprimé par PUBLI-LUX
 70300 LUXEUIL-LES-BAINS

Dépôt légal 2^e trimestre 1993

Cet ouvrage rassemble les contributions présentées lors du Deuxième Colloque des Etudes Somaliennes qui s'est tenu à Besançon, du 8 au 11 octobre 1990.

Ces articles - au nombre d'une vingtaine - sont axés essentiellement sur l'anthropologie somalie : analyse de la parenté, de la famille et de leurs représentations, analyse des mariages, exploitations des généalogies somalies (tissu social, relations inter-groupes, anthroponymes, histoire des groupes tribaux), études des traditions orales et de leurs interprétations, structure de l'espace somali. Quelques articles ont été consacrés à la littérature somalie.