Université de Bourgogne

Moussa Souleiman Obsieh

L'oralité dans la littérature de la Corne de l'Afrique : traditions orales, formes et mythologies de la littérature pastorale, marques de l'oralité dans la littérature

Thèse de littérature française

Centre Pluridisciplinaire Textes et Cultures

Ecole Doctorale LISIT

Thèse soutenue publiquement le 13 novembre 2012 à l'Université de Bourgogne

Membres du jury :

Jacques Poirier, Directeur (Université de Bourgogne)

Jean-Dominique Pénel (Université de Niamey)

Papa Samba Diop (Université de Paris X)

Jean-Pierre Durix (Université de Bourgogne)

Abdoulmalik Ibrahim Zeid (Université de Djibouti)

A mes grand-mères et mère, qui m'ont appris à aimer mon prochain.

A Omar Maalin et Mohamed Hachi Dhamac « Gaarye », hommes de culture.

Remerciements

Mes remerciements les plus chaleureux vont en premier lieu à Monsieur Jacques Poirier, mon directeur de thèse qui m'a guidé tout au long de ce travail et m'a initié aux plaisirs de la recherche. Sans ses suggestions, ses remarques, ses critiques et ses encouragements, le présent travail n'aurait probablement pas vu le jour.

Je remercie également tous ceux qui à Djibouti ou ici en France m'ont soutenu de différentes manières.

Je tiens à remercier aussi l'Université de Djibouti qui m'a libéré le premier semestre de cette année 2012 pour bénéficier des conditions de travail meilleures.

Je ne saurais oublier la gentillesse et l'accueil qui m'a toujours été réservé par le personnel de toutes les structures de l'Université de Bourgogne à commencer par celui de la Bibliothèque-Lettres et Droit. Je leur adresse mes vifs remerciements.

Avertissement

La transcription des termes en somali que nous utilisons dans ce travail est celle adoptée en 1972 par la Somalie.
Cette transcription qui emploie les lettres latines se caractérise par le redoublement des voyelles longues et par l'utilisation des signes suivants :

Caractéristiques phonologiques	Transcription
- Pharyngale sonore	c (cadar)
- Pharyngale sourde	x (xoolo)
- Rétroflexe	dh (dhabar)
- Occlusive flottante	« ' » (da'dka)

Cependant, pour certains noms propres concernant des lieux, des personnes ou des peuples bien connus, nous avons volontairement conservé l'ancienne transcription afin de ne pas dérouter le lecteur non-somali habitué à lire sous cette forme. C'est le cas par exemple des termes comme Issa (Ciisa), Djibouti (Jibuuti), Zeila (Seyla) et de la reprise des mots arabes transcrits selon la méthode courante.

L'oralité dans la littérature de la Corne de l'Afrique : traditions orales, formes et mythologies de la littérature pastorale, marques de l'oralité dans la littérature

Thèse de littérature française

Centre Pluridisciplinaire Textes et Cultures

Ecole Doctorale LISIT

Introduction

Depuis plus d'un siècle, des chercheurs européens (français, anglais et italiens en particulier) ont consacré des travaux à la littérature orale (contes, proverbes, devinettes, légendes, mythes, etc.) aux us et coutumes, aux croyances et aux religions des peuples de la Corne de l'Afrique même si « pendant longtemps l'Afrique d'une manière générale n'a été considérée qu'une réserve d'exotisme où des auteurs à succès venaient puiser sans vergogne le pittoresque et la couleur locale réclamés par un public européen avide de sensations fortes. Pas plus Jules Verne que Pierre Loti – et *a fortiori* leurs nombreux épigones -- n'ont eu le souci de rattacher les pratiques curieuses abondamment décrites dans leurs ouvrages, à une culture originale et authentique »[1]. Il ne fait désormais pas de doute que ces peuples de cultures essentiellement nomades ont développé une littérature orale particulièrement riche.

Emboîtant le pas aux hommes de lettres européens, de nombreux écrivains de la Corne de l'Afrique se sont penchés sur cette littérature et plus spécifiquement sur la tradition orale pastorale pour y puiser les sujets de leurs écrits comme principale source d'inspiration (romans, poésie, nouvelles, théâtre, etc.). D'autres se

[1] Jacques CHEVRIER, *La littérature nègre*, Armand Colin/HIER, Paris, 1999, Avant-propos, p.7.

sont contentés de traduire en français ou en anglais en les publiant des contes, des légendes transmis de père en fils depuis la nuit des temps dans les sociétés pastorales. Toutefois, ces chercheurs, européens ou africains de l'est, qui s'intéressent à la « littérature orale », n'abordent pas la question sur un même angle : leurs méthodes d'approches varient selon leurs objectifs.

A l'instar des peuples qui ont récemment découvert l'usage de l'écriture, la littérature orale est pour les écrivains est-africains la source d'une réflexion permanente. Cela étant, pour des nombreux peuples de la sous-région la littérature écrite proprement dite est particulièrement récente. A l'exception des Abyssins avec leur écriture millénaire (le guèze), les Somalis, les Afars, les Oromos et bien d'autres encore ont découvert l'écrit il y a seulement quelques décennies. Signalons à titre d'exemple que la langue somalie n'a été écrite qu'en 1972 pour la première fois sous la férule nationaliste, faut-il le préciser, du dictateur Syad Barreh. L'afar et l'oromo, deux autres langues sémito-couchitiques de la sous- région, n'étaient pas encore écrites il y a à peine deux décennies. Ainsi le passage de l'oral à l'écrit des langues de la Corne de l'Afrique, surtout en ce qui concerne la Somalie (véritable laboratoire du socialisme scientifique), tient plus à une volonté despotique d'affirmer sa suprématie sur les autres peuples qu'à un processus mûrement réfléchi tendant à sauver la tradition orale de l'oubli ou de combattre durablement l'analphabétisme. Reconnaissons tout de même que, quelles que soient les motivations sous-jacentes, l'adoption du somali comme langue officielle a permis à beaucoup de Somaliens d'apprendre en un temps record à lire et à écrire.

Comme on pourrait bien s'y attendre dans une situation pareille, le développement effréné de l'écriture a sapé voire anéanti les tentatives de production des poètes nomades. Ces derniers qui, autrefois, étaient respectés pour leur pouvoir du Verbe, sont

aujourd'hui regardés avec beaucoup de dédain et ne sont guère appréciés par leurs concitoyens qui ont depuis adhéré à la civilisation de l'écrit. En effet, il y a quelques décennies encore, il n'était pas rare de voir des poètes nomades récitant par cœur des milliers de vers. D'ailleurs la poésie entrait même dans le rite sacré de l'héritage : un fils était considéré au sein de la tribu en fonction du nombre de vers qu'il détenait de son père. Et pour sanctionner toute tentative d'immobilisme, le poète devait innover en enrichissant l'anthologie de la poésie du père. La fille était censée se comporter de la même manière vis-à-vis de sa mère.

Il est vrai que d'une manière générale « l'attention, dans les études consacrées à l'Afrique noire, s'est portée indubitablement jusqu'à ce jour sur les auteurs et leurs œuvres. Ainsi on compte par dizaines des ouvrages qui se sont efforcés de rendre compte de l'histoire de la littérature africaine, en présentant ses principaux auteurs et en analysant les principaux thèmes de cette littérature[2] ». En Afrique de l'est la situation est encore plus dramatique dans la mesure où les travaux de recherches francophones, quels qu'ils soient, en sont à leur balbutiement. L'Université de Djibouti, ouverte seulement en 2000, se trouve dans un état embryonnaire. Tout porte à croire que notre génération a la lourde responsabilité de faire connaître au monde la richesse de la culture pastorale et post-pastorale de notre jeune Nation et de la région en général. Une action d'autant plus urgente qu'il ne faut pas tarder car la mémoire risque de se perdre.

Parmi les chercheurs français qui se sont intéressés à la littérature orale de la Corne de l'Afrique, on peut citer en premier lieu Didier Morin[3]. Spécialiste des langues couchitiques et chercheur au

[2] Locha Mateso, *La littérature africaine et sa critique*, Kartala, 1986, introduction p. 7.
[3] Auteur de nombreuses productions sur les peuples Afar et Somali. Il est à l'origine des *Contes de Djibouti*, textes bilingues français-afar, français-somali.

CNRS, D. Morin parle couramment aussi bien le somali que l'afar. J'ai pu personnellement assister à certaines de ses nombreuses conférences sur les langues régionales à Djibouti dans les années 90 alors que j'étais encore lycéen. Le chercheur français s'est surtout spécialisé dans un genre précis : le conte. Nous aurons évidemment l'occasion de revenir plus amplement sur ses écrits dans le premier chapitre de notre travail de recherche.

D'autres vont lui emboîter le pas à l'instar de J.-D. Pénel qui a participé activement à l'émergence d'une littérature djiboutienne d'expression française. Il s'est efforcé de rassembler dans une œuvre intitulée *Djibouti 70*[4] les écrits (articles de presse, anecdotes, poèmes, proverbes etc.) parus dans les publications coloniales tel que *Le Réveil* (organe officiel du gouvernement de la petite colonie).

Nous tiendrons compte également des écrits des premiers auteurs djiboutiens pour évaluer cette présence plus ou moins forte mais réelle de la tradition orale dans la littérature écrite. Presque tous les principaux pionniers de la littérature djiboutienne d'expression française seront à l'honneur : on peut citer, entre autres, William Syad, Abdillahi Doualeh Wais, Omar Osman Rabeh et Abdourahman A. Waberi etc.

Les détenteurs de la tradition orale de la Corne de l'Afrique ne seront pas de reste comme le mythique Sayed Mohamed Abdullah Hassan, résistant somalien contre lequel la puissance coloniale britannique avait utilisé pour la première fois son aviation militaire pour réprimer une milice indépendantiste. C'était dans les années 1920. Suite à la débandade de sa milice face aux bombardements aériens de l'armée de sa Majesté, celui que les Anglais dénommeront dès le début le « Mad mollah » va se ressaisir auprès de sa population en leur expliquant que l'emploi disproportionné de la force par l'armée de sa Majesté n'est qu'un aveu sanglant d'une prochaine

[4] J.-D. Pénel, *Djibouti 70*, Centre culturel français Arthur Rimbaud, 1998, 215 p.

défaite de cette dernière. Ces vers sont rentrés dans la conscience collective du peuple somali et récités partout.

De ce fait la poésie est-africaine est liée à la vie de tous les jours et, à ce titre, elle peut être proférée, à tout moment par n'importe qui : une mère en train de chanter une berceuse pour endormir son bébé, des bergers abreuvant leurs troupeaux aux puits, un guerrier chantant sa victoire ou clamant sa vengeance voire des enfants jouant aux devinettes. La poésie est tout simplement une activité populaire spontanée : elle se manifeste et s'exprime en effet dans les circonstances les plus diverses. Nul besoin d'appartenir à une famille nombreuse pour se l'approprier. Au contraire elle peut être un impressionnant moyen pour se défendre. Etant donné que l'Afrique de l'Est a connu une civilisation essentiellement pastorale et que la meilleure évaluation de la richesse d'un nomade se mesure au nombre de têtes de son bétail (chameaux, bœufs, moutons, chèvres etc.), nous verrons plus particulièrement la poésie consacrée aux animaux à laquelle la vie de nomades est étroitement liée.

Le but de notre travail consistera dès lors à évaluer l'impact de cette tradition orale sur la littérature écrite djiboutienne d'expression française ainsi que celle des communautés pastorales de la Corne de l'Afrique. Certains écrivains djiboutiens comme Ali Moussa Iyé, auteur du *Chapelet du Destin*[5] et de l'excellent *Verdict de l'Arbre*[6], se sont spécialisés dans la transcription de cette culture pastorale. Ce dernier livre retrace l'incroyable épopée du droit coutumier Issa : le fameux « Xeer Issa » qui garantit la liberté, l'égalité et l'équité entre tous les membres de la communauté. Enoncés par les sages puis appris par cœur par la communauté, les articles du droit coutumier

[5] Ali Moussa Iye, *Chapelet du destin* (Nouvelles), Centre Culturel Français Arthur Rimbaud, 1997.
[6] Ali Moussa Iye, *Le Verdict de l'Arbre*, le « Xeer issa » : étude d'une « démocratie pastorale », 360 p., bibl., éd. Cpte d'auteur, n.d. (vers 1990).

Issa représentent à eux seuls toute la vigueur et la vitalité de la culture orale. A l'époque où la France était écrasée encore sous le poids de l'absolutisme, le destin des petits Issas dénudés de la Corne de l'Afrique était décidé par une assemblée de 44 sages chapeauté par un roi, l'Ogass, qui n'avait qu'un pouvoir symbolique. Le « Xeer Issa » frappe les occidentaux par sa justesse et sa modernité. D'ailleurs Ali Moussa Iyé parle légitimement à cet égard de « démocratie pastorale[7] ».

Nous nous efforcerons également de prouver en quoi la tradition orale peut constituer pour les nouvelles générations d'écrivains une source intarissable d'inspiration pour relater « l'Histoire et la culture des peuples d'une région qui restent à écrire »[8]. La culture est-africaine est particulièrement riche en mythologie comme chez les Somalis la fameuse Arawello qui dans cette contrée terrorisait, autrefois, les hommes après les avoir castrés et réduits en esclavage. Le nom même de Djibouti se rattache à la mythologie et signifie la « défaite de Bouti ». Bouti, une ogresse qui aurait semé, jadis, la panique dans cette partie de l'Afrique. Nous reviendrons plus amplement et de façon plus détaillée les récits de ces figures mythologiques et les interprétations que l'on en fait au cours de notre développement.

Le présent sujet trouve son intérêt en premier lieu dans son originalité. Jusqu'à ce jour, aucune recherche sérieuse n'a été faite sur cette question en Afrique de l'Est. La littérature écrite étant très récente, c'est un honneur pour moi de sonder un terrain qui est encore vierge.

---

[7] Il reprend en fait un titre déjà employé par I. M. Lewis, *A Pastoral Democracy*, Oxford University Press, 1961, 320 p.
[8] Aramis Soulé, *La Nation* du 18 avril 2005, p. 3.

La seconde motivation réside dans un souci personnel de réhabiliter et de faire part des richesses de la tradition orale de ma région. Cela me permet, je l'espère, de m'acquitter du devoir de transmission de ma culture aux autres et d'œuvrer ainsi pour un rapprochement de l'humanité. A cet égard, je considère le français à l'instar de mes compatriotes comme un excellent moyen de communication.

Finalement, j'espère également contribuer à une meilleure (re)connaissance des traditions orales en se joignant à ma manière aux voix de plus en plus nombreuses qui s'élèvent pour sauver de l'oubli les cultures orales, patrimoine de l'Humanité, qui risquent de disparaître à tout jamais.

Nous commencerons tout d'abord notre travail par présenter les repères géographiques et historiques de la Corne de l'Afrique ainsi que le mode de vie et l'organisation sociale de ses habitants et ce, avant de se pencher sur l'étude des formes d'oralité dont les différents genres de la poésie orale traditionnelle et les circonstances de sa profération. Le conte est un genre bien connu du grand public de même que les proverbes, devinettes et autre énigmes qui sont caractéristiques des cultures liées à l'oralité.

Nous nous intéresserons aussi aux chants des jeunes nomades ainsi qu'à l'épopée consacrant les guerriers tribaux. La poésie lyrique constitue aussi un lieu d'expression des sentiments variés (joie, tristesse, amour etc.) des nomades.

Nous verrons par la suite l'impact de la tradition dans la littérature de la corne de l'Afrique. Il s'agit non seulement d'étudier les relations des écrivains djiboutiens avec leur environnement immédiat, c'est-à-dire la culture pastorale, mais également la perception des écrivains et voyageurs français vis-à-vis d'une

tradition qu'ils considèrent comme primitive quoiqu'elle les fascine. Cette culture leur rappelle quelque chose d'un passé qu'ils ont perdu ou oublié. Nous apprécierons aussi les écrits de certains grands écrivains, critiques et philosophes somaliens sur la tradition orale.

Les marques de l'oralité dans la littérature d'expression française de la Corne d'Afrique retiendront également notre attention. Il s'agira de dépister dans les écrits les notions qui nous rattachent textuellement à cette culture pastorale. L'œuvre de J.Kessel, *Fortune carrée*[9], est représentative des écrits qui témoignent de ces marques dans la littérature.

Nous terminerons notre travail en nous posant des questions sur l'avenir de l'oralité même à l'ère de la mondialisation. L'humanité est-elle encore prête et assez mûre pour réaliser la gravité de la situation ? Le patrimoine de l'humanité doit-il forcément avoir une existence matérielle pour être considéré comme tel ?

Durant notre travail de recherche, nous nous sommes trouvés confrontés à un certain nombre de problèmes qui ont été plus ou moins résolus. Notre objet d'étude portant sur l'oralité de la Corne de l'Afrique, très peu d'études francophones ont été faites auparavant sur la question, ce qui a limité notre documentation. Toutefois ce handicap fut compensé d'une part par les écrits en langue somalie qui se sont multipliés depuis les années 80 et d'autres part une littérature orale encore perpétuée par les vieux qui, malgré leur nombre de plus en plus réduit, veillent non sans une certaine nostalgie à honorer les valeurs censées forcément être nobles des ancêtres.

Dès lors nous étions amenés à opérer un certain rapprochement avec des peuples qui possédaient les mêmes

[9] J. Kessel, *Fortune carrée*, Gallimard, 1955, 227 p.

structures sociales que ceux de la Corne de l'Afrique. N'oublions pas que la littérature, quel que soit son lieu d'avènement est par définition, au départ, orale. Partant de ce principe, nous nous sommes interrogés sur les particularités et les circonstances qui ont prévalu dans le passage de l'oral à l'écrit de la littérature de l'Afrique de l'est.

Durant nos lectures, nous fûmes particulièrement surpris par les références constantes des auteurs aux traditions orales ou directement à la poésie orale. Cette constance se trouve aussi bien chez les écrivains est-africains que chez les étrangers et les Français en particulier dès lors qu'il s'agit d'aborder un sujet relatif à cette région.

La guerre fratricide en Somalie nous a privés des documents d'archives qui pouvaient nous être précieux. Mais la partie Nord de la Somalie, la république autoproclamée du Somaliland dont le somali est la langue officielle et l'Ethiopie voisine qui compte une forte minorité somalie ont comblé ce handicap étant donné que tous les Somalis sont musulmans, de culture nomade, et parlent la même langue.

On ne s'étonnera pas de ne pas voir figurer dans ce travail que des auteurs français et est-africains notamment qui ont une production abondante et significative. Par conséquent, on peut classer les auteurs du corpus en trois groupes :

- les auteurs français connaisseurs de la région et qui ont mené une réflexion théorique et globale sur le fait littéraire de la Corne d'Afrique doublée d'une pratique des textes. Nous pensons ici à des auteurs comme Joseph Kessel, Henry de Monfreid, Marie-Christine Aubry. Ou encore D. Morin et J.-D. Pénel qui ont apporté leur contribution pour promouvoir la littérature djiboutienne. Ils se distinguent des autres pour avoir séjourné à Djibouti et dans la

région, à des périodes différentes, afin d'y porter un regard suffisamment détaché. On verra ces noms occuper une place prépondérante dans notre étude parce qu'ils se sont prononcés sur bon nombre des questions relatives à cette région. Certains d'entre eux ont même cherché à s'intégrer, renonçant par là même à la vie citadine occidentale. Ces auteurs nous ont surtout permis d'apprécier la rencontre entre la civilisation de l'écrit et le mode de vie pastorale basé essentiellement sur la tradition orale. Leurs textes nous ont surtout permis d'avoir une idée sur le regard des hommes de lettres et des colons français en général sur les populations indigènes.

Le deuxième groupe est constitué par des hommes de lettres de la sous-région qui ont grandi dans cette culture pastorale et qui ont été les principaux témoins de l'intrusion de l'écrit dans leur société. Ils ont l'avantage non négligeable d'avoir en plus d'une culture occidentale solide des connaissances certaines dans le domaine de la tradition orale au sein de laquelle ils ont grandi. Ce sera pour nous une belle occasion pour déceler la présence de l'oralité dans leurs écrits et les interférences des deux modes d'expression. Nous nous intéresserons particulièrement à deux éminents écrivains de la Corne d'Afrique, et dont les œuvres traduisent parfaitement cette dualité culturelle. Il s'agit d'Abdourahman Ali Waberi, écrivain djiboutien francophone, et du grand écrivain somalien d'expression anglaise Nuruddin Farah. Ils partagent tous les deux la passion de dire leur culture et un engagement politique fort en faveur de la démocratie et d'une meilleure liberté d'expression. Ils vivent tous les deux en exil en Occident en raison de l'absence de liberté dans leurs pays respectifs. Ils occupent chacun une place de choix dans la littérature francophone et anglophone de l'Afrique noire. Toutefois ayant suivi un cursus scolaire puis universitaire français, les écrivains djiboutiens peuvent-ils porter sur leur propre culture un regard si différent de celui de leurs collègues français ? Quel est en réalité le degré d'aliénation ou d'acculturation de ces derniers? Une critique trop

savante basée sur l'histoire coloniale et incluant d'autres événements tragiques (on pense surtout à la guerre d'Algérie) ne déformerait-elle pas le véritable regard des indigènes de la Corne sur les colons français et autres ? Spécialistes de l'écrit, les intellectuels djiboutiens peuvent-ils et ont-ils le droit de s'exprimer au nom de la tradition orale ? Nous essaierons de répondre à ces questions dans le cours de notre développement. Force est de constater que la littérature écrite djiboutienne est récente. Elle naît et se développe dans la foulée des mouvements indépendantistes même si l'indépendance de Djibouti par rapport aux autres pays africains est tardive. Dans sa thèse de littérature générale et comparée, Kadar Ali Diraneh souligne cette caractéristique essentielle :

> Cette littérature écrite est aussi émergente dans l'expression littéraire francophone et cela à deux niveaux. D'une part la littérature d'expression française voit le jour, de façon éclatante, en 1959, avec la parution du recueil de poèmes de William Syad, *Khamsine*, préfacé par Senghor. Il a été suivi par deux autres auteurs ayant produit des textes courts, Abdillahi Doualé et Abdi Houssein. Mais une véritable littérature variée et continue émerge au début des années 1990, puisqu'on compte actuellement une dizaine d'écrivains. Jean-Dominique Pénel en a d'ailleurs dressé un inventaire provisoire et en a étudié la thématique majeure[10].

Occuperont aussi une place prépondérante dans notre travail de recherche les précieux écrits sur la tradition orale du grand intellectuel djiboutien Ali Moussa Iyé qui a contribué énormément avec l'incontournable Omar Maalin, grand connaisseur de la littérature pastorale, à la vulgarisation de la loi coutumière Issa, à travers

[10] Kadar Ali Diraneh, *Regards croisés : français et djiboutiens,* thèse de littérature générale et comparée, Limoges, 25 avril 2005, Introduction, p. 6.

notamment son œuvre majeure *Le verdict de l'arbre*[11] « ou la démocratie pastorale ».

Enfin le troisième groupe peut désigner les spécialistes par excellence de la tradition orale. Ils sont attachés à la perpétuation de la vie pastorale. Ils sont poètes, sages ou homme ordinaire et possèdent des grandes connaissances sur la société pastorale traditionnelle ainsi que de son organisation et de son fonctionnement. Eux aussi nous livrent ici le regard des populations indigènes sur l'homme blanc. Nous apprécierons surtout les travaux en langue somalie du poète, dramaturge et philosophe somalien Mohamed Ibrahim Hachi. Devant l'étendue de la production de la littérature orale et la richesse du répertoire, nous nous sommes rendu compte que, dans le cadre de la thèse, il était impossible d'exploiter toutes ces données. Ceci nous a conduit une exploitation partielle et forcément partiale. Nous avons surtout privilégié les travaux de l'éminent spécialiste djiboutien de la tradition orale Omar Maalin, disparu au cours de l'année 2009. Nous avons également préféré prendre en compte les écrits sur la tradition orale de certains écrivains francophones du continent noir et notamment ceux de l'incontournable Malien, Amadou Hampâté Bâ. Les émissions culturelles sur « Radio Djibouti » ou sur le service somali de la « BBC » ou encore sur la « VOA » (la voix de l'Amérique) animées par des spécialistes de la tradition (conteurs, poètes, chanteurs et danseurs traditionnels) nous ont permis de confronter les connaissances des hommes de tradition avec les travaux réalisés par les hommes de lettres et par conséquent d'infirmer ou de confirmer les propos de ces derniers. Ainsi non seulement nous avons lu beaucoup d'œuvres relatives à la vie pastorale mais également beaucoup écouté pour bien cerner les contours de notre sujet.

[11] *Op. cit.*

Nous avons accordé aussi une place de choix dans notre travail de thèse à deux grands spécialistes de la littérature négro-africaine : Jacques Chevrier, ancien élève de l'Ecole Normale Supérieure de lettres de Saint-Cloud, agrégé et docteur ès lettres, ex-titulaire de la chaire d'études francophones à l'université Paris-IV et ancien directeur du Centre international d'études francophones de la Sorbonne. Auteur de nombreux ouvrages, articles et études, il a participé à la rédaction de plusieurs revues internationales et surtout africaines. Il a notamment été responsable du jury du Grand Prix littéraire de l'Afrique noire avant de partir à la retraite. Il est notamment l'auteur d'une œuvre majeure sur la littérature de l'Afrique noire, *La littérature nègre* publiée pour la première fois à Paris en 1984 chez Armand Colin. Jacques Chevrier étudie essentiellement l'évolution de la littérature africaine d'expression française de 1921 à nos jours. Il montre surtout comment les auteurs de l'Afrique sub-saharienne de tradition orale au départ se sont en peu de temps imposés sur la scène internationale. Le deuxième grand critique qui servira de cadre à nos travaux de recherches est le Congolais de naissance Locha Mateso qui a enseigné à l'Université de Lubumbashi et à l'Institut des sciences et techniques de l'information de Kinshasa. Il participe depuis plusieurs années aux recherches sur la littérature africaine et a publié de nombreuses études dans des revues culturelles franco-africaines. Il est notamment l'auteur d'un excellent ouvrage intitulé *La littérature africaine et sa critique*[12]. L'originalité de cette œuvre tient au fait qu'elle est considérée comme la première synthèse sur la production critique à laquelle a donné la littérature négro-africaine de langue française. Elle constitue un précieux document au service de notre recherche pour mieux comprendre les mécanismes de la critique de la tradition orale avant d'en venir à celle de la nouvelle littérature africaine d'expression francophone inspirée largement des méthodes de la littérature occidentale.

[12] LOCHA Mateso, *La literature africaine et sa critique*, ACTT et Editions Karthala, 1986.

Etant donné que les colons français, anglais et italiens n'ont séjourné dans la région qu'environ un siècle et demi tout au plus (mi-XIXe / fin XXe), nous avons jugé nécessaire de ne pas limiter un tel sujet dans le temps. Nous avons préféré mettre en exergue l'arrivée des premiers colons dans la Corne de l'Afrique car elle marque l'intrusion matérielle de la civilisation de l'écrit dans cette partie du monde au lieu de procéder arbitrairement une quelconque autre délimitation dans le temps (à partir de 1900 ? Depuis la Seconde Guerre mondiale ?) qui impliquerait forcément un jugement personnel du chercheur même si la subjectivité de ce dernier ne sera jamais complètement absente. Nous tenterons ainsi d'éviter de tomber aveuglément dans ce piège qui risquerait d'occulter la perception des faits par les principaux intéressés.

La présentation d'ensemble de notre travail consistera à étudier une expérience pour le moins inédite : la rencontre de deux civilisations diamétralement opposées et partant deux modes d'expression en occurrence la civilisation de l'écrit et la tradition orale. Nous nous efforcerons d'expliquer comment les Européens et les Africains de l'est, après des décennies de méfiance réciproque, finissent par s'accepter avant de se reconnaître mutuellement. Nous chercherons de comprendre comment l'écrit s'est finalement imposé aux populations indigènes tout en insistant sur l'impact de la tradition orale sur les écrits des auteurs originaires de la Corne de l'Afrique.

On comprend alors mieux le choix méthodologique qui sera le nôtre. Nous récolterons les informations relatives à la tradition orale à travers les œuvres écrites généralement en langues régionales (somali, afar etc.) ou celles en langues étrangères qui nous sont léguées par des spécialistes des cultures nomades. Nous nous appuierons constamment aussi sur les véritables détenteurs actuels de cette culture. Ce fut notamment le cas pour mieux comprendre le fonctionnement des organisations sociopolitiques des tribus somalies.

A titre d'exemple, nous verrons en détail le rôle de l'Ogass, ce chef politique et spirituel des Issas.

Dans nos recherches bibliographiques, le Centre culturel français Arthur Rimbaud (CCFAR) de Djibouti, la bibliothèque du Centre de formation du personnel de l'Education Nationale (CFPEN), la bibliothèque de l'Université de Djibouti (UD) ainsi que celle du lycée de Balbala nous ont été d'une grande utilité.

Nous adressons au passage nos vifs remerciements aux responsables et employés de ces établissements. Toutefois, il s'est avéré nécessaire voire indispensable de commander des livres qui m'ont paru particulièrement intéressants comme le tout nouveau livre de Maxamed Baashe X. Xasan, *Hal Ka Hallel*, écrit en somali et paru à Londres en 2004.

J'ai également cherché à entrer en contact avec de grands écrivains de la région pour leur poser quelques questions qui vont être abordées plus amplement dans nos travaux de thèse. J'ai été particulièrement encouragé par l'écrivain djiboutien Abdourahman A. Waberi et le Somalien Maxamed Ibrahim Warsama alias « Hadrawi », considéré comme le plus grand homme de lettres des temps modernes dans son pays.

Les nouvelles technologies de l'information m'ont beaucoup facilité la tâche. D'une part, j'ai pu entrer en contact avec certains écrivains qui se sont intéressés à la région, j'ai pu visiter certains sites consacrés à l'oralité : Afrique de l'ouest, Antilles, Comores etc. (voir bibliographie). L'internet m'a surtout permis de garder le contact avec mon directeur de recherche, M. Jacques Poirier, dont les précieux conseils et critiques ont permis le présent travail de recherche.

En dehors des vieux « sages » avec qui j'ai eu l'occasion de discuter et qui m'ont apporté un éclairage sur certains points sombres de la tradition, l'émission « Tix Maal » (Poésie en somali) de

la Radio et Télévision de Djibouti, diffusée tous les mercredis à 16 h 30 heure locale, m'a beaucoup apporté quant à la structure de la poésie somalie et les principaux thèmes abordés.

Le présent travail, je l'avoue, m'a surtout permis personnellement de lire pour la première fois en somali, ma langue maternelle. Entre autres, je peux citer les œuvres de Maxamed Ibrahim Warsama [13], Maxamed Dahir Afrax[14] ou encore Maxamed Baashe X. Xasan[15].

Dans un proche avenir, il devient urgent pour sauver de l'oubli, partiellement ou totalement, ce patrimoine culturel qu'est la tradition orale de sensibiliser le public francophone et mondial pour une meilleure prise de conscience. En effet, dans cette partie du monde en proie à des mutations considérables, comme partout d'ailleurs, la civilisation technologique et de l'écrit étend chaque jour un peu plus son emprise sur les populations de la région : le transistor, la télévision et le cinéma ont tendance à se substituer aux vieux conteurs d'autrefois, le livre semble faire l'apologie de l'individualisme. A une civilisation de l'oralité se substitue donc progressivement une civilisation de l'écriture dont l'émergence est attestée par l'apparition d'une nouvelle conscience. D'où les reproches adressés très souvent à ces tout nouveaux détenteurs de l'écrit, d'ignorer la « Parole originale » et de parodier gauchement les modèles occidentaux.

---

[13] *Hal Karaan*, Den Norske Sommalika Komitten, Kleppe, Norway, 1993.

[14] *Ma dhab baa Soomalida dhaqankeeda burburka baday* ? Gobaad, january-March 2003.

[15] Auteur de *Hal Ka Hallel*, Londres, 2004.

PREMIERE PARTIE

Peuples de tradition orale

Avant de traverser ce pays, le chacal lui-même fait son testament.

Aphorisme somali.

Chapitre I

Repères géographiques et historiques

Parmi tous les pays de la Corne de l'Afrique, la République de Djibouti, ancien Territoire Français des Afars et des Issas (TFAI), proclamée indépendante le 27 juin 1977, est celle qui, dans toute son étendue, offre aux visiteurs l'image d'un pays désertique et inhospitalier.

A- Le cadre spatial

Avant l'ouverture du Canal de Suez, le navigateur qui venait d'Europe abordait alors ces régions par le sud, puisqu'il avait dû contourner tout le continent africain. Avant l'arrivée des navigateurs européens, seul le port de Tadjourah sur le Golfe qui porte le même nom avait une réelle existence. C'était le passage obligé pour qui voulait connaître le pays. Même après son ouverture en 1869, un certain nombre d'aventuriers s'y sont installés plus ou moins longuement en raison de sa singularité parce que Tadjourah était l'unique port précolonial du pays. C'est le cas de Rimbaud qui le décrit de la manière suivante dans une lettre adressée à sa famille et datant du 3 décembre 1885 :

> C'est un petit village Dankali avec quelques mosquées et quelques palmiers. Il y a un fort, construit jadis par les Egyptiens, et où dormait à présent six soldats français sous les ordres d'un sergent, commandant le poste[16].

Pour ne pas brusquer la vie des indigènes et l'ordre déjà

[16] Rimbaud cité par Petitfils in *Rimbaud*, Julliard, 1982, p.490.

existant et sans doute pour se faire des amis, les Français ont institué à Tadjourah un régime de protectorat bien que l'administration locale n'ait bénéficié d'aucune considération aux yeux des Français : « On a laissé au pays son petit sultan et son administration indigène »[17].

Le Golfe de Tadjourah est dominé par les Monts Mabla et Goda, puissants massifs montagneux au Nord et au Sud le massif d'Arta qui culminent à un peu plus de 1700 mètres. En dehors du port de Tadjourah qui attirait les navires, le Golfe demeurait, pour les marins étrangers, aussi inaccessible que mystérieux. Ainsi J. Trampont, un observateur avisé qui a séjourné dans le pays le confirme :

> Le navigateur n'était guère tenté de pénétrer dans le Golfe : celui-ci se termine en cul-de-sac et ne mène qu'à des terres volcaniques désolées, quasi inhabitées. Une brume sèche en masque fréquemment les contours, ajoutant au mystère. Les côtes offrent peu de mouillages bien abrités[18].

D'autre part, les marins ne voyaient guère l'utilité de se rendre à Tadjourah en raison de son isolement, préférant mouiller à Zayla puis à Aden sur la côte arabique. Les ports de Zayla et de Tadjourah étaient en quelques sortes les débouchés des hautes terres de l'intérieur.

[17] *Ibid.* p.480.
[18] J. Trampont, *Djibouti : un port colonial français de 1896 à 1940*, Dj. CFPEN, 1980, p. 8.

1- Un relief escarpé

Le relief de la République se compose des montagnes et des plateaux, parsemés de « cuvette d'effondrement remplies d'alluvions argileuses ». Des oueds souvent à sec entaillent les plateaux basaltiques. A première vue, ce relief particulièrement accidenté et peu accessible présage des habitants « sauvages » et « incultes » aux yeux des étrangers. Pour Monfreid, « ce sol caverneux de ces résidus volcaniques » où même « les eaux » sont « mortes » nous donne une idée de la difficile vie que mènent les occupants de cette contrée.

Toutefois, sa vie de marin le détourne longtemps de s'aventurer dans ce paysage peu accueillant. N'empêche que même en pleine mer, il redoute « le dédale de hauts fonds et de récifs que les eaux calmes de l'archipel Daklak recouvrent de leur surface unie [19] ».

Kessel, quant à lui, a plutôt une vision apocalyptique du relief de l'arrière pays. Il se révolte contre ce « sol du plateau et les flancs des ondulations couverts, tapissés de cailloux et de graviers noirs[20]». La chaleur infernale de l'astre solaire semble réprimer toute tentative de vie : « Il y avait contact, fusion, unité indivisible entre ces pierres brûlées et cette lumière brûlante »[21] sur cette terre de «deuil sauvage ».

Il est vrai que, contrairement à Monfreid qui semble conserver jalousement le bonheur de sa vie de marin, Kessel connaît aussi bien les hautes montagnes yéménites que les hauts plateaux abyssins en passant par les régions désertiques et stériles de Djibouti.

D'autre part, le relief de la République de Djibouti impressionne

[19] H. de Monfreid, *Aventures de mer*, Grasset, 1932, réd. 1982, p.15.
[20] J. Kessel, *Fortune carrée*, Gallimard, 1955, p.250.
[21] *Ibid*, p. 253.

les visiteurs par ses contrastes. Et c'est ce qui fait d'ailleurs son charme. Ce chaos précédemment décrit domine quelques massifs montagneux.

Au Nord, se dresse Moussa Ali du haut de ses 2021 mètres d'altitudes. Moins imposants avec seulement 1200 mètres d'altitudes s'étalent au Sud et sur plusieurs kilomètres les massifs des Monts Arrey et Dôdin.

Ces hauteurs volcaniques contrastent avec un vaste effondrement, le lac Assal qui se situe à 153 mètres en dessous du niveau de la mer. C'est un site tout à fait exceptionnel, unique au monde. Alimenté par des sources thermales salées, il constitue l'unique endroit d'extraction du sel en Afrique de l'Est. Cela dit, à part quelques caravaniers venus d'Abyssinie, les autochtones ne voyaient guère l'utilité de ce vaste lac salé.

2 - L'eau : l'éternelle problématique

La petite République de Djibouti, pays volcanique, a des soucis constants en ce qui concerne l'eau, dont la question s'est toujours posée avec acuité. C'est une denrée extrêmement rare. Dans la littérature orale somalie, l'eau est même source d'inspiration. On prie même le bon Dieu de « procurer aux morts de l'eau fraîche[22] » comme si dans le paradis il ne pouvait y avoir autre chose. Et pour cause car aucun cours d'eau permanent n'arrose le pays. Chez les Djiboutiens, l'eau n'a d'existence concrète qu'aux rares moments des pluies.

Des études hydrographiques ont révélé pourtant l'existence d'importantes nappes souterraines. Mais la plupart du temps, les lits des oueds restent désespérément secs. Cependant la végétation qui suit le cours de ces rivières souterraines témoigne que

[22] Formule de prière nomade.

l'eau circule sous le relief caillouteux des oueds les plus importants. Autrefois, mourir de soif était bel et bien un risque réel. C'est ainsi que les voyageurs d'hier ne pouvaient s'aventurer dans l'intérieur du pays que pourvus d'un bon guide connaissant parfaitement tous les points d'eau. Kessel dans *Fortune carrée*[23] ne dit pas autre chose : Philippe, le héros du roman, reste deux jours entiers à Dawanlé, village frontalier avec l'Ethiopie, en cherchant « des guides Danakils[24] » connaissant les points d'eau sur son itinéraire. Comparant Harar et sa végétation paradisiaque au socle des plateaux de Djibouti, cette « arène qui semblait dévastée par un incendie de cataclysme[25] », Kessel s'exprime en ces termes :

> Ce n'était plus une course comme celles que Philippe avait faites au Harar où circulait toujours la brise des hauts plateaux, où frémissaient des branches, où la terre avait des aspects changeants. C'était une épreuve sans nom ni mesure, une marche démoniaque un tourment enflammé[26].

3 - Le climat

Pour les voyageurs et marins européens, Djibouti fait figure de « fournaise[27] » peu enviable. On comprend dès lors l'origine « des légendes[28] » qui ont couru sur le climat « effroyable[29] » de Djibouti. Toutefois à l'arrivée des premiers visiteurs dans la Corne, les

[23] *Op. cit.*
[24] *Idem*, p.85.
[25] *Idem.*
[26] *Idem*, p. 87.
[27] M.-C. Aubry, *Djibouti l'Ignoré*, L'Harmattan, p.51.
[28] *Idem.*
[29] *Idem.*

moyens de lutte contre la chaleur et l'étouffante humidité étaient réduits et surtout inefficaces… Soleil meurtrier, « palmier en zinc[30] » avaient établi dans l'imaginaire du voyageur européen une solide légende d'enfer sans ombre.

Toutefois aujourd'hui, les choses ont bien évolué. Ventilateurs, réfrigérateurs et conditionneurs d'air ont largement amélioré les conditions de vie - même si cette petite révolution n'altère en rien la « désaffection » des voyageurs passés et à venir comme le dit si bien M.C. Aubry : « Djibouti, désertique et farouche, n'est pas un pôle naturel d'attraction pour les voyageurs »[31]. Ce qui est sûr c'est que le climat de la République de Djibouti n'en demeure pas moins, en tout cas, un des plus chauds du globe. Il se caractérise par une chaleur élevée, de faibles écarts de températures et un régime des pluies d'hiver (si l'on peut parler d'hivernage) irrégulières accentué par une forte humidité. Inversement, l'intérieur du pays bénéficie des pluies d'été plus abondantes et d'une humidité moindre.

[30] *Idem.*
[31] *Idem*, p.52.

Les deux parties de l'année

De novembre à avril, Djibouti connaît une saison fraîche et relativement agréable, aux pluies plus ou moins fréquentes. Durant les mois de décembre, janvier et février la température s'abaisse à 25°. Djibouti et les plages des alentours donnent alors l'illusion d'une température clémente.

De juin à septembre une saison torride s'installe avec une température maximale d'environ 46°C à l'ombre. C'est cette période qui inquiète les Occidentaux. La mousson du sud-ouest fait souffler un vent chaud, chargé de sable, qui alterne avec un vent du nord-ouest (Khamsin - cinquante en arabe - appelé ainsi en raison de sa durée d'une cinquantaine de jours) également sec et brûlant. Toutefois, ce dernier parvient à Djibouti rafraîchi et débarrassé en partie de son sable.

Les mois de mai et de septembre font figure de mois de transition fort désagréable avec en prime une très forte humidité. Cependant, au fur et à mesure qu'on s'approche de plateau éthiopien, la température s'adoucit sensiblement. Toutefois c'est au Day (seule forêt et de surcroît quaternaire) que le climat est le plus doux avec ses 1500 m d'altitude : la température y est agréable durant toute l'année et il y fait même froid en hiver avec des températures qui tombent sous la barre de 10°C.

4 - Faune et flore

Ce climat aride ne favorise guère le développement de la faune et de la flore, soumises à une intense sélection. La végétation est de type subdésertique. L'essentiel est formé d'acacias épineux, touffes herbacées, dragonniers et palmiers dattiers. L'épineux est la providence des bergers dont les troupeaux de chèvres font une

consommation sans limites. Les palmiers dattiers poussent là où l'eau est la plus abondante : palmeraies d'Hambouli, de Dikhil, de Loyada et de Tadjourah. Le palmier doums pousse quant à lui dans les plaines du Hanlé et du Gaggadé. Avec l'altitude la végétation devient toutefois plus douce. Les pentes du Goda et du Mabla portent d'appréciables pâturages. La forêt de Day dont les genévriers millénaires se meurent offre également l'ombrage reposant de buis magnifiques et d'oliviers sauvages.

Dans les centres urbains, l'obstination de l'homme a réussi à faire du « désert madréporique du ras Djibouti » une cité verdoyante. C'est là un bel exemple de ce que peut faire la volonté humaine de ce milieu physique apparemment sans ressources.

Cette misérable végétation suffit cependant à entretenir de grands troupeaux de chèvres et quelques-uns de moutons, de bœufs et de chameaux qui se sont acclimatés à ces conditions extrêmes. On trouve également quelques animaux du désert comme les gazelles petites et grandes, hyènes, chacals, autruches et autres animaux domestiques : ânes, dromadaires. Beaucoup d'oiseaux vivent également dans ce pays désertique : aigles, charognards, francolins, outardes, tourterelles, échassiers sur les côtes.

Malgré ces conditions de vie et ce climat difficiles, ce petit bout de terre qu'est Djibouti a fasciné les voyageurs et autres marins européens (portugais, anglais) et orientaux (turcs, arabes etc.) bien avant l'installation et la mise en valeur des Français à partir du milieu du XIXe siècle.

B - Repères historiques

1- Terre des origines

Même si les contrées de la Corne de l'Afrique ont été peuplées dès la préhistoire (certains, avec les récentes découvertes archéologiques, considèrent même qu'elles sont à l'origine de l'humanité : découverte de Lucy…), elles restent malgré tout assez mal connues. Seuls les ports attiraient les voyageurs mais l'arrière pays en raison de son escarpement est resté inconnu pour ces derniers.

Toutefois la rivalité des puissances coloniales européennes pour la maîtrise et la sécurité de la route des Indes seront à l'origine de la réouverture de la mer Rouge et de l'exploration des pays riverains après l'interdiction faite par les Arabes et les Turcs aux navires européens de mouiller en mer Rouge depuis que Renaud de Châtillon, audacieux croisé, a réussi une aventure extraordinaire en menant sa cavalerie en Mer Rouge et aux Portes de La Mecque.

Cela dit, la Corne de l'Afrique était connue dès la Haute Antiquité. Les récits historiques nous apprennent que les Egyptiens commerçaient assez régulièrement avec le fabuleux Pays de Pount, l'actuelle Somalie, qui fournissait à ces derniers des produits de luxe. Toutefois, le petit bout de terre qui deviendra Djibouti ne semble être mentionné nulle part, comme ses habitants d'ailleurs. Djibouti fait partie intégrante des vastes territoires peuplés par les nomades de la Corne de l'Afrique et ne semble présenter un intérêt particulier :

Si les inscriptions hiéroglyphiques ne laissent

> aucun doute sur les productions du Pays de Pount - aromates, peaux, ivoire - et permettent de les situer sans conteste entre les sources du Nil et la Somalie d'aujourd'hui, aucun témoignage n'a subsisté concernant la région précise qui nous occupe[32].

Le plus authentique témoignage des contacts entre les habitants des pays du Pount et l'Egypte antique nous est rapporté au début du XVe siècle avant Jésus-Christ lorsque :

> La reine Hatshepsout a commandité une expédition comprenant cinq importants navires avec chacun à son bord une centaine de personnes (équipages, soldats, scribes, porteurs et artistes). Ils transportaient divers marchandises et cadeaux et le commandant de navires avait une note diplomatique de la reine pour le monarque du pays de Pount[33].

Les inscriptions hiéroglyphiques nous donnent des indications sur la contrée et ses habitants. La scène décrite et les portraits des personnages correspondent parfaitement au mode de vie et d'habillement en vigueur même de nos jours chez les pasteurs :

> Entre les cases paissent des bestiaux sans bosses et circulent des caravanes d'ânes lourdement chargés. Des palmiers-doums dominent la scène, des arbres à encens forment l'arrière-plan. On aperçoit une girafe. Plus loin, voici les habitants, précédés de leur chef. Le prince de Pount s'appelle Parhou nous dit une brève inscription. Long nez aquilin, barbiche pointue, cheveux courts, il n'a rien de négroïde. Il est vêtu d'un pagne dont deux pans

[32] J. P. Poinsot, *Djibouti et la CFS*, Hachette, 1984[1964], p.7.
[33] Hersi Ali Abdulrahman, *The Arab factor in Somali history,The origins and the developement of Arab entreprise and culturel influence in the Somali peninsula,* Ph.D. Dissertation. University of California; Los Angeles, 1977, p.48.

> retombent sur le devant. A sa ceinture passe un poignard qui n'est point de type égyptien et qui présente plutôt un ouvrage de l'industrie locale. Au cou il a un collier à grosses boules ; des anneaux minces, enfilés les uns au-dessus des autres, parent ses chevilles[34].

Aujourd'hui encore les nomades de la Corne d'Afrique se servent des ânes pour le transport des marchandises alors que les chameaux sont utilisés pour le déplacement des habitations qui sont bien sûr démontables facilement. La sève du palmier-doum est la boisson préférée des populations Afars. Il présenterait même selon certains des caractéristiques aphrodisiaques.

De même, les Grecs et les Romains ont laissé maints traités géographiques et récits d'expéditions en Afrique de l'Est. Les Grecs qualifient les habitants de la Corne d'Afrique de « barbares », de « troglodytes ».

Là où les témoignages se recoupent avec les Egyptiens, c'est surtout l'énumération des produits que la région exportait à l'étranger :

> Arômes et épices de toutes sortes, ivoire, corne de rhinocéros, cuirs d'hippopotames, écaille de tortue, produits cosmétiques, peau de panthère, animaux exotiques, esclaves etc. Beaucoup de ces produits sont encore commercialisés dans la Corne de l'Afrique et exportés à l'étranger[35] .

Les Chinois, qui furent de grands voyageurs et commerçants à cette époque, eurent leurs mots à dire sur les habitants de cette Corne d'Afrique qu'ils accostaient. Ils décrivirent surtout les comportements alimentaires des populations des côtes est-africaines. On remarque bel et bien qu'au VIIIe et IXe siècle, Somalis et Afars

[34] Jean Doresse, *Histoire sommaire de la Corne d'Afrique,* Geuthner, Paris, 1983, p. 55.
[35] Ali Moussa Iyé, *Le verdict de l'Arbre*, à compte d'auteur, 1988, p. 29.

consommaient les mêmes produits que de nos jours. On peut relever toutefois une ressemblance frappante avec les Massaïs actuels du Kenya qui en plus du lait et de la viande des animaux, se nourrissent aussi de leur sang, chose impensable de nos jours chez les Afars et Somalis. Voici ce qui est écrit dans un document chinois datant du IXe siècle :

> Le pays de Pi-pa-li (déformation du port de Berbera, au nord-ouest de la Somalie actuelle ?) est dans l'océan du Sud-Ouest. Les habitants ne consomment point de céréales mais mangent de la viande et même plus souvent encore, ils saignent la veine d'un de leurs bœufs, mêlant ce sang avec du lait et le mangeant sans le faire cuire. Ils n'ont point de vêtement mais ils enroulent à leurs reins une peau de moutons…Les habitants de ce pays s'emparent de leurs propres citoyens pour les vendre aux étrangers… Pour combattre, ils utilisent des défenses d'éléphants, des côtes et des cornes de bêtes, emmanchés comme des lances. Ils ont des corselets et des arcs avec des flèches[36].

Effectivement, les pasteurs somalis et afars sont de grands consommateurs de lait et de viande. N'étant pas agriculteurs, les produits d'origine végétale leur étaient toujours venus de l'extérieur. Ils utilisaient aussi des armes rudimentaires tirées de ces animaux pour se défendre. Pour les Somalis, une tribu, « Les Tumaals[37] », s'est spécialisée par la suite dans la fabrication des matériaux de guerre (lance, poignard, bouclier, couteau etc.).

Mais ce sont essentiellement les données fournies par les voyageurs arabes à partir du Xe siècle sur les habitants de la Corne d'Afrique qui ont été déterminantes parce qu'elles sont les plus

[36] Edition Hirth et W.W.Rockhill, Saint-Petersbourg, 1911, réimprimé par ch'eng Publishing Co.,Taipeh, 1967, p. 84.
[37] Les Tumaals sont une tribu considérée par les Somalis comme de basse condition.

proches de la réalité. Avec des hommes aussi lettrés et aussi cultivés que Ibn Batouta, nous sommes loin des préjugés de certains aventuriers qui par méconnaissance ont traité de barbares les habitants de cette Corne d'Afrique : d'où le nom de la ville de Berbera au nord-ouest de la Somalie, selon certains historiens. Voici ce qu'en dit l'un de ces chroniqueurs avisés :

> Les pays des « Zendjis », autre appellation des habitants de la région, est immense. Sa végétation est noire et se compose de dourah qui est leur principal aliment, de canne à sucre et d'autres plantes. Les rois Zendjis sont constamment en guerre… Dans le cœur des zendjis règne une vénération mêlée de crainte pour les Arabes…Chez ces noirs on prononce des Kotbah, serment religieux. Il n'y a aucun peuple de prédicateurs aussi éloquents pour prononcer la Kotbah qui est dite dans leur propre langue. Dans ce pays, il y a des gens voués au culte d'Allah. Ils tiennent en main un bâton. Ils recherchent les habitants qui viennent s'assembler autour d'eaux. Le prédicateur se tient debout pendant toute la durée du jour jusqu'à la nuit. Il prêche et rappelle à ses auditeurs Dieu tout-puissant. Il décrit le sort de ceux d'entre eux qui sont morts…C'est de ce pays de Zendjis qu'on exporte les peaux de panthères, dites panthères de Zendjis tachetées de roux et de blanc qui sont grandes et fortes[38]…

Plus près de nous, Turcs, Portugais, Anglais et Français se sont succédés dans la Corne mais seules les côtes ont été visitées comme les ports de Massaouah, Zayla, Aden, Berbera.

Dans l'histoire récente, c'est l'ouverture du Canal de Suez en 1869 qui attisera la concurrence des puissances coloniales et

[38] Gabriel Ferrand, *Voyage du marchand arabe Sulayman en Inde et en Chine*, Abu Zayd HASSAN, Editions Bossard, Paris, 1922, p. 127-128.

permettra une meilleure connaissance des populations de la Corne de l'Afrique. Longtemps sous tutelle abyssine, les habitants de la future République de Djibouti menaient une vie frugale en dehors de toutes contraintes.

D'autre part, Poinsot constate que Somalis et Afars ne sont que « Tribus en mouvement qui ne possèdent en propre ni villes ni hameaux, mais qui se succèdent au gré des saisons sur des territoires vides et dont aucune de ces tribus ne saurait revendiquer l'exclusive possession »[39].

2 - Islam et Afrique de l'est

L'avènement de l'Islam constitue sans conteste un événement majeur pour la Corne de l'Afrique. Certains disent même que les Arabes, une fois convertis à l'Islam, ont propagé la nouvelle religion jusqu'aux abords de la Corne du vivant même du Prophète Mohamed. Les Somalis comme les Afars situent d'ailleurs l'origine de leur Histoire aux alentours du VIIe au VIIIe siècle. Philippe Oberlé et Pierre Hugo sont surpris que « beaucoup de peuples africains touchés par l'Islam datent leurs origines de l'époque de leur conversion »[40]. Ainsi les Somalis - Issas se déclarent descendants d'un certain Cheikh Issa originaire du Yémen. Ce dernier est venu s'installer au pays de la Corne de l'Afrique et y épousa une femme galla. Les plus audacieux d'entre eux se réclament de la lignée directe du prophète comme certains monarques arabes[41] d'aujourd'hui.

Les Arabes apportèrent à la population de la Corne de l'Afrique la nouvelle religion - l'Islam - qui instaura une certaine unité entre

[39] P. Oberlé et P. Hugot, *Histoire de Djibouti, des origines à la République*, Présence africaine, 1985, p.21.
[40] R. Cornevin, *Histoire de l'Afrique des origines à nos jours*, Paris, 1984[1964], p.32.
[41] C'est le cas notamment de Mohamed VI du Maroc ou du roi Abdallah II de Jordanie.

les différentes tribus. Toutefois, si les Somalis et les Afars, comme les autres ethnies converties à l'Islam, se découvraient unifiés sous la bannière de la nouvelle religion, l'antagonisme allait croissant vis-à-vis des Abyssins chrétiens qui dominaient jusque-là ces derniers.

A ce sujet, R. Cornevin[42] écrit :

> Habitant un pays déshérité entre tous, les populations Danakil et Somali devaient apprécier une religion qui leur apportait, outre des promesses pour la vie éternelle, la perspective d'aller piller les seigneurs méprisants des riches terres chrétiennes[43].

Dès lors, l'Abyssinie devint une cible privilégiée pour les peuples de la côte qui voulaient ériger dans la région un puissant Etat musulman. Cet Etat se construira plus tard autour du port de Zeila : c'est le Royaume d'Adal. Inutile de signaler le soutien massif des Arabes et plus tard des Turcs qui allaient occuper l'Arabie en faveur des forces musulmanes de la Corne.

Face à ces déferlements des armées musulmanes dirigées par un certain Ahmed Ibrahim dit « Gragne » au début du XVIe siècle, l'empereur Abyssin de l'époque Lebna Dengel se réfugie dans la province du Tigré et appelle à la rescousse « une nation chrétienne et amie, le Portugal ».

Revenons maintenant aux composantes ethniques du royaume musulman d'Adal. Même de nos jours, il existe une tribu afar qui s'appelle « Adal ». Toutefois au XVIe siècle le terme d'Adal signifie indistinctement les Somalis, les Afars et les Hararis (habitants de Harar). Quoi qu'il en soit, à l'époque, Djibouti peuplé par les Somalis ou les Afars ou les deux à la fois appartenait sans doute à ce

[42] *Op. cit.* p. 35.

[43] Gragne appelé « Gurey » par les Somalis symbolise la victoire des peuples musulmans de la Corne sur la domination des monarques chrétiens d'Abyssinie. De son véritable nom Ahmed Ibrahim porte également le nom de Gourey.

royaume. Toutefois, à cette époque seule la ville de Tadjourah est mentionnée par les voyageurs arabes comme Ibn Batouta, le grand géographe.

Il est attesté également que la partie du pays occupée aujourd'hui par les Somalis-Issas était peuplée entièrement il y a deux siècles par les Afars. Certaines localités du Sud portent encore des noms afars : c'est le cas de Khalaf, Ali-Sabieh, Ali-Addé, qui sont tous d'origine Afar selon certains linguistes. Autrement dit jusqu'à la fin du XVIIIe siècle, l'actuelle République de Djibouti était peuplée exclusivement par une seule ethnie, les Afars qui habitent aujourd'hui même plus des trois quarts du territoire national. Mais avec l'affaiblissement du royaume d'Adal surtout par les aventures coloniales successives, les vieilles confrontations interethniques se ravivent. Et les Somalis auraient chassé les Afars de Zeila et du territoire environnant. Cela dit, il n'existe pas à ce jour d'écrits témoignant de cela à part quelques récits épiques des sages autochtones qui tendent à mettre en valeur l'héroïsme de l'une ou l'autre ethnie. Les Afars comme les Somalis étant nomades, il n'existe pas non plus de traces laissées par ces premiers sur les territoires abandonnés.

Comme, on vient de le constater et en dehors des légendes et des récits épiques, la présence attestée des Somalis et des Afars n'est signalée qu'au milieu du XVe siècle. Toutefois ces derniers semblent occuper le pays bien avant les Somalis dont leur nom n'apparaît qu'au XVe siècle pour la première fois. Cela dit, il se peut qu'ils aient eu d'autres appellations comme « Berberahs » en relation avec le port de Berbera sur les côtes somaliennes. Autrement dit, l'histoire écrite de l'actuel territoire de Djibouti n'a véritablement commencé qu'avec la période coloniale et surtout avec les Français qui, sans conteste, ont forgé de près ou de loin sa destinée.

3 - Début de la colonisation : Abyssinie, objet de convoitise

Les puissances coloniales européennes s'intéressent particulièrement à l'Abyssinie dès le début du XVIe siècle. L'Abyssinie représente pour la Grande-Bretagne, la France et l'Italie « un riche potentiel économique favorisé entre toutes au point de vue climatique, agricole, et minier »[44]. Elle suscita très tôt « intérêt et convoitises » de la part des puissances coloniales. La religion chrétienne était censée faciliter en plus une compréhension mutuelle.

Au départ, les souverains chrétiens d'Abyssinie en « querelles incessantes » contre leurs voisins musulmans voyaient d'un bon œil l'arrivée des puissances étrangères, et ont même tenu à encourager leurs actions.

[44] P. Oberlé et P. Hugot, *Histoire de Djibouti des origines à la Républiques*, Présence Africaine, 1985, p.49.

4 - Les côtes est-africaines : le passage obligé

Avant de discuter des relations commerciales entre l'Europe et l'Abyssinie, il fallait d'abord traverser toute cette étendue de territoire occupée par les musulmans. Bon nombre d'audacieux aventuriers y laisseront la vie. Dans *Histoire de Djibouti des origines à la République*, Philippe Oberté et Pierre Hugo écrivent :

> Toute l'ardeur des pionniers européens du XIXe siècle allait s'attacher à briser l'isolement de l'Abyssinie, à créer des courants commerciaux nouveaux, à ouvrir des brèches dans l'environnement musulman qui détenait à la fois la maîtrise des routes caravanières et le monopole des opérations commerciales[45].

Autrement dit, les populations musulmanes étaient omniprésentes sur les « rives africaines de la Mer Rouge et de l'Océan Indien », établies depuis de longs siècles. Ainsi, en quelques décennies, des ports comme Massaouah, Zeïla, Berbera, Bulhar, étaient devenus de véritables plaques tournantes. Car ces ports constituaient les points de départ des caravanes qui allaient sillonner en profondeur la vaste Abyssinie. Quant aux populations autochtones, nomades Afars et Somalis, ils y trouvèrent leur compte : en assurant la sécurité des caravanes, ils percevaient en contre partie de « fortes redevances » de la part des Européens.

Toutefois, cet état de grâce n'allait pas durer et les puissances coloniales, de plus en plus avides de contrôler d'autres contrées, entrent en compétition. Désormais, tous les moyens sont bons pour piéger ses concurrents et gagner la confiance des populations locales.

[45] *Ibid*, p.96.

5 - Compétition entre puissances coloniales

Avec l'ouverture du Canal de Suez, l'Afrique de l'Est devient une région stratégique. Les principales puissances coloniales de l'époque, comme la Grande-Bretagne, l'Italie et la France, commencent à signer avec les chefs des tribus locales des accords pour s'approprier la grosse part du gâteau abyssin et sécuriser la libre circulation de leurs ressortissants respectifs sur les côtes et à l'intérieur de l'Ethiopie. Mais les chefs de tribus locaux n'étaient pas de reste dans cette course d'influences. Ils écoutaient attentivement les plus offrants d'entre eux :

> Les sultanats musulmans, comme d'ailleurs les princes abyssins, surent tirer parti avec habileté des rivalités européennes, tant pour s'assurer le maximum de ressources que pour asseoir leur autorité politique dans cette région perpétuellement soumise à de sournoises luttes pour le pouvoir[46].

Dès lors chaque puissance coloniale décida de mettre en place une politique visant à encourager la création de « solides plates-formes territoriales ». Certains gouvernements négocièrent l'achat pur et simple de terrains ou de territoires pour des prix souvent dérisoires. A titre indicatif, les îles Moucha et Mascali, proches de Djibouti ville, furent vendues aux Anglais par des chefs Afars au milieu du XIXe siècle contre dix sacs de riz. Précédés par les Anglais qui ont réussi tant bien que mal à contrecarrer leurs visées en Ethiopie, ces mêmes Français décidèrent alors de s'installer durablement sur la côte.

[46] *Ibid.* p.51.

6 - La création d'Obock

Après l'envoi des missions successives en Mer Rouge, les Français s'installèrent sur la rive opposée de la ville d'Aden contrôlée par les Anglais. C'est le 11 mars 1862 qu'un traité fut signé à Paris entre M. Touvenel, ministre secrétaire d'Etat aux Affaires étrangères, et Dini Ahmed Aboubaker, agissant au nom du Sultan de Tadjourah, de Raheita et du Gobaad. Par ce traité les chefs Danakali cédaient à la France les ports, rade et mouillage d'Obock, ainsi que la plaine qui s'étend de Ras Ali à Doumeira.

Cette cession était faite moyennant paiement de 10.000 thalers[47] (8500 euros environ) et était garantie par les chefs signataires. A cette époque Obock n'était qu'un simple rocher. Ce sera la première bourgade côtière créée de toutes pièces par les Français en 1886. Deux ans plus tard, ces derniers, trouvant Obock

[47] **Le thaler de Marie-Thérèse** (abrégé MTT par les Américains) est une monnaie d'argent qui a été utilisée dans le commerce international sans discontinuer depuis le début de sa frappe en 1741. Il doit son nom à l'impératrice Marie-Thèrèse, qui a dirigé l'Autriche, la Hongrie et la Bohême entre 1740 et 1780.

Le succès du Thaler de Marie-Thérèse en Afrique

A partir du règne d'Empereur Iyasu II d'Ethiopie (1730-1755), les thalers de Marie-Thérèse apparaissent en circulation en Ethiopie. D'après le voyageur James Bruce la pièce, non dévaluée comme les autres monnaies, dominait les régions qu'ils a visité en 1768. Joseph Kalmer et Ludwig Hyun dans le livre « Abessinien » estiment que plus de 20% des 245 millions de monnaies frappées depuis 1931 ont terminé en Abyssinie. En 1868, l'expédition militaire Britannique à Magdala, la capitale de l'Empereur Tewodros II d'Ethiopie, sous le commandemant de Robert Napier, emporta des thalers pour payer les dépenses. En 1890 les Italiens introduisirent le « Tallero Eritreo », créés d'après le style des thalers de Marie Thérèse, dans leur propre colonie d'Erythrée en espérant imposer cette monnaie dans le commerce avec l'Ethiopie. Cette tentative ne fut pas couronnée de succès. Au début du XXe siècle, Menelik II tenta sans succès de frapper des Thalers de Menelik; avec son effigie, mais gravés selon le style des thalers de Marie Thérèse et rendit leur cours forcé. La nouvelle banque d'Abyssinie émit aussi des billets dénommés Thalers. A partir de 1935, les Italiens ont frappé des thalers dans la monnaie de Rome pour s'en servir dans leur conquête de l'Ethiopie. Pendant la Deuxième Guerre mondiale, les Britanniques ont émis environ 18 millions de thalers de Marie Thérèse à Bombay pour s'en servir dans leur campagne contre les Italiens en Ethiopie.
Le Thaler de Marie Thérèse a aussi été la monnaie de Muscat et Oman. La pièce reste populaire en Afrique du Nord et dans le l'Est africain dans sa forme originale : des monnaies d'argent qui présentent le portrait de l'impératrice à l'avers et le double aigle des Habsbourg au revers. On dit que la tenue portée par l'opulente impératrice a grandement contribué au succès de la pièce.

inconfortable, s'approcheront de l'Océan Indien : c'est la création de la ville de Djibouti en 1888, un port jugé stratégique car donnant accès à la Mer Rouge, à l'Abyssinie et à l'Océan Indien.

Conclusion

Comme on a pu le constater, les peuples de la Corne de l'Afrique étaient connus dans l'Antiquité commerçaient déjà avec les pharaons d'Egypte. Même de nos jours, les nomades somalis et afars s'habillent à peu près de la même manière que les Egyptiens d'autrefois. On retrouve surtout la tunique blanche qui entoure la taille des pharaons dans les vieilles peintures rupestres. Toutefois, les voyageurs avaient du mal à distinguer les différents peuples de la Corne de l'Afrique jusqu'au début de la colonisation des Européens. En fait, quelles sont les différentes ethnies qui peuplent la Corne de l'Afrique ? Ont-ils le même mode de vie ? Vivent-ils comme des peuples primitifs ou arrivent-ils à s'organiser pour mieux vivre en société ? Quels sont les changements occasionnés par l'intrusion de l'Etat moderne ?

Chapitre II

Géographie humaine

Cette impression de vide et de désolation que me produit cette région chaque fois que je la contemple à distance, je suis surpris de ne pas la ressentir au même point quand je m'y trouve. Sans doute parce que la trace de l'homme est visible pour ainsi dire à chaque pas dans ces solitudes.

Edgar Aubert de la Rue, géographe.

Vingt cinq fois plus petite que la France métropolitaine, avec ses 23.000 km² de superficie, décrite par les premiers voyageurs français comme «ingrate et désolée », la République de Djibouti est le plus petit pays de la Corne de l'Afrique. A côté d'elle, même l'Erythrée nouvellement indépendante (depuis mai 1993) fait figure de géant. L'intérieur du pays est peuplé de deux principales ethnies (les Afars et les Somalis) même s'il existe d'autres communautés minoritaires surtout dans la capitale.

A - Corne de l'Afrique : trait d'union des peuples

Vivant à l'extrémité Nord-Est de l'Afrique et aux confins de la Mer Rouge, les Somalis et les Afars présentent des particularités qui leur sont propres. Rattachés anthropologiquement au groupe des Chamites, ils constituent incontestablement une population de contact entre l'Afrique noire et le monde blanc (Arabes, Occidentaux voire Asiatiques) :

> Même s'ils ont une peau plus sombre que claire, Afars et Somalis possèdent des caractéristiques bien différents et des Noirs (nègres) et des Blancs, ce qui les rapproche plutôt des insulaires comme les Malgaches ou les Réunionnais avec toutefois une allure plus élancée et plus mince[48].

L'Occidental qui a pu les côtoyer les présente ainsi *:*

> Ils sont généralement grands, plus d'un mètre soixante-dix en moyenne pour les Somalis, maigres, très élancées, musclés et vigoureux. Le

[48] P. Oberlé et P. Hugot, *Histoire de Djibouti des origines à la République*, Présence africaine, 1985, p. 18.

> visage est fin, le nez droit, la chevelure frisée, ou parfois lisse. Hommes et femmes ont une allure fière et noble, une incontestable élégance naturelle. Leur couleur est nettement moins foncée que celle des nègres. Par leurs traits physiques, ils ressemblent davantage aux sémites qu'aux négroïdes[49].

Les anthropologues supposent des migrations des populations couchitiques vers l'Afrique orientale. Ensuite, ces derniers refoulèrent les populations nègres en se mélangeant toutefois avec une certaine proportion de Noirs. Quoi qu'on pense, la côte orientale de l'Afrique fut incontestablement une plaque tournante commerciale depuis l'aube des temps. Sa situation de lieu de passage entre l'Egypte, le Soudan, l'Arabie et l'Asie moyenne amène des brassages de population.

1- Les principales ethnies peuplant la Corne de l'Afrique

En Afrique, les États et leurs frontières sont totalement artificiels. Les territoires ont été délimités au cours du XIXe siècle en fonction des conquêtes militaires et des tractations diplomatiques, dans l'ignorance et le mépris le plus total des peuples réels du continent africain. Depuis 1960, ces entités absurdes ont obtenu l'une après l'autre une indépendance au moins formelle - car la plupart sont demeurées en fait des semi-colonies gérées par des gouvernants qui parfois n'ont aucune idée de la gestion étatique. Cependant, depuis quelques décennies, les véritables nations, les ethnies, tendent de plus en plus à prendre conscience d'elles-mêmes et à mener une triple lutte : contre les impérialismes extra-africains toujours présents, contre les États existants et les minces couches bourgeoises ou bureaucratiques dominant ceux-ci ; enfin les ethnies mènent entre eux une lutte discrète mais réelle sous couvert du

[49] *Idem*, p.19.

pouvoir étatique. Etant donné la grande confusion idéologique et l'extrême imbrication d'intérêts divers, on arrive dans chaque zone à des situations à la fois très complexes et très changeantes.
Nous voudrions seulement indiquer ici l'essentiel des contradictions nationales dans la zone dite "Corne de l'Afrique", et faire le point de la situation actuelle.

Les principaux groupes ethniques

Les Amhara

Ils peuplent notamment les régions montagneuses et riches du Shoa, du Godjam, du Wollo et du Beguemder. Ils appartiennentt à la famille linguistique sémitique, comme les Hébreux et les Arabes ; les dialectes gouragué, gafat et harrari (celui-ci formant un îlot linguistique) se rattachent à la langue amharique, qui est la langue officielle de l'État et de l'enseignement. Les Amhara sont la seule nation d'Afrique, avec les Egyptiens-Coptes et la majorité des Tigraï, à être traditionnellement de religion chrétienne (église monophysite). Elle est aussi la seule nation africaine qui, ayant formé un État national au XIIIe siècle, appelé Abyssinie puis Ethiopie, et a pu le conserver jusqu'à aujourd'hui (à part la conquête italienne de 1936-1941).

Toute l'histoire des Amhara est constituée par un double mouvement : résistance aux invasions des États et peuples musulmans voisins (Turcs, Arabes, Afars, Somalis, Oromos), tentatives de conquêtes sur les peuples voisins (Afars, Somalis, Oromos, Sidamas, Agaws). Au XIXe siècle, l'empereur Ménélik parvint à étendre les frontières jusqu'aux confins de la Mer Rouge ; et au XXe siècle, Hailé-Sélassié commença une modernisation qui consista surtout à construire une structure bureaucratique étatique sur une

réalité sociale essentiellement féodale, en l'absence presque totale d'une bourgeoisie nationale.

A la suite des revers militaires en Erythrée et de l'effroyable famine du Wollo, une révolution démocratique bourgeoise en 1974 renversa l'empereur et se transforma très vite en révolution socialiste, réalisant une radicale révolution agraire et donnant tout le pouvoir aux cadres supérieurs de l'armée (d'origine populaire et souvent non-amhara). Mises à part les luttes entre clans et groupuscules révolutionnaires (civils et militaires), il existe une révolte armée contre le nouveau régime, organisée par le parti conservateur "Union Démocratique Ethiopienne", qui trouve quelque soutien populaire parmi les petits propriétaires amhara du nord-ouest (Godiam, Beguemder), demeurés très cléricaux et hostiles à une collectivisation des terres à laquelle ils n'étaient pas préparés.

Les amharas pastoraux au début, comme les autres peuples de la Corne, ont commencé à se sédentariser petit à petit. Physiologiquement très proches des Somalis, les Amharas cherchent à dominer leurs concitoyens en affichant leur volonté expansionniste. Ils sont en concurrence avec les Somalis qu'ils considèrent leurs véritables rivaux dans la région. Jusqu'en 1974, les Amharas constituaient la principale composante de la bourgeoisie impériale qui traitait les affaires de la région avec les puissances occidentales, revendiquant par la même occasion de vastes étendues de territoires qu'elle n'avait guère la possibilité de contrôler.

Les Tigraï

Les Tigraï sont une ethnie appartenant également à la famille sémitique ; ils habitent la partie centrale et la plus riche de l'Erythrée, ainsi que la province éthiopienne du Tigré et une petite zone côtière du Soudan. Ils sont en général chrétiens monophysites

comme les Amhara, sauf une fraction septentrionale qui est musulmane. Intégrés depuis les origines à l'empire amhara, ils en partageaient assez largement la civilisation, mais y étaient toujours en situation subordonnée jusqu'en 1991, date à laquelle ils prennent le pouvoir par les armes et donnent aux régions de larges autonomies dans l'optique de déclarer leur indépendance pure et simple le cas échéant.

Massawa et la zone côtière passèrent sous domination turco-arabe en 1557, puis au XIXe siècle les Italiens conquirent la plus grande partie du pays qui, avec des zones peuplées par d'autres ethnies, forma la colonie d'Erythrée ; seule la zone sud, appelée province du Tigré, demeura dans l'empire d'Ethiopie. Les occupations italienne, puis anglaise après 1941, permirent un certain développement de l'économie et de l'instruction, la formation de couches ouvrières, petites bourgeoisies et intellectuelles, et enfin l'apparition d'une certaine vie politique démocratique. Les Tigraï sont physiologiquement très proches des Amharas dont ils partagent la religion : ils sont tous coptes à part une minorité musulmane. Ils sont agriculteurs ou éleveurs.

Les Somalis et les Afars

Cette ethnie, qui appartient à la famille couchitique, entièrement de religion musulmane, jouit d'une grande homogénéité et d'une réelle conscience nationale jusqu'en 1991, date à laquelle s'effondre le gouvernement central somalien. Formés pour l'essentiel de tribus nomades demeurées pratiquement indépendantes jusqu'à la fin du XIXe siècle, tendant depuis des siècles à gagner du terrain vers le nord-ouest, l'ouest et le sud-ouest, ils luttèrent contre les puissances coloniales, mais ne purent empêcher le partage du pays entre l'Italie,

l'Ethiopie, l'Angleterre et la France. En 1960, deux fractions du territoire somali, les Somalies ex-britannique et ex-italienne, fusionnèrent et devinrent une république indépendante. Depuis cette époque, tous les Somalis ont pour objectif la libération des territoires encore colonisés et la réalisation de l'unité nationale c'est-à-dire « la grande Somalie ». La Somalie revendique donc :

1. la partie nord-est du Kenya, peuplée de Somalis ;
2. la République de Djibouti, ex-Somalie française ;
3. en Ethiopie, la province d'Ogaden et divers autres territoires plus à l'ouest.

En fait, seul le sud-est de la République de Djibouti, avec la ville elle-même, est de peuplement somali ; de même, en Ethiopie, le nord-ouest de l'Ogaden n'est pas somali, et il a été créé artificiellement un "Front de Libération des Somalis-Abos", qui est simplement une tentative d'absorber une partie des Oromos dans la Somalie. Ironie du sort, la Somalie disparaît de la scène internationale en 1991. Le Somaliland (autrefois sous tutelle britannique) s'autoproclame « république indépendante » à la suite d'une guerre fratricide entre des milices de l'opposition et l'armée régulière somalienne qui évolue vite en violents conflits tribaux. Jusque dans les années 60, les Somalis sont des populations nomades vivant exclusivement de l'élevage. Depuis 1972, la population est largement sédentarisée et alphabétisée; la langue nationale a été dotée d'une écriture et est devenue la langue de l'administration et de l'enseignement.

Quant aux afars qui possèdent les mêmes caractéristiques physiques et partagent le même mode de vie que les Somalis, ils peuplent l'Ethiopie, l'Erythrée et la République de Djibouti. C'est une population pour la plupart nomade vivant de l'élevage. A l'instar des Somalis, l'idée d'une grande Afarie qui regrouperait toutes ces populations sous une même nation avait un moment circulée mais ne s'est jamais concrétisée.

Les Oromo

Cette composante ethnique qui est peut-être la plus nombreuse des ethnies de la "Corne de l'Afrique", appartient à la famille linguistique couchitique et peuple plusieurs provinces éthiopiennes : le Wollega, l'Aroussi, le nord-ouest de l'Ogaden, l'ouest du Balé, l'est du Sidamo, ainsi que le centre-nord du Kenya. Les Oromo, qui avaient envahi au XVIe siècle une large part du territoire amhara, furent conquis et intégrés à l'empire sans grande difficulté, car ils ont toujours manqué de cohésion. Divisés en clans et tribus rivaux, ils sont également divisés au point de vue religieux, certains étant christianisés, d'autres islamisés, tandis que ceux du sud sont restés fidèles à leur religion traditionnelle.

C'est principalement dans les terres oromos que les féodaux amharas s'étaient taillés des "latifundi" si bien que les paysans oromos sont les grands bénéficiaires de la révolution agraire. Mais ils sont aussi parmi les principaux acteurs de la révolution, car ils sont très nombreux parmi les cadres inférieurs de l'armée qui sont maintenant au pouvoir. Il semble certain que l'on assiste à un premier réveil national-oromo ; leur langue a maintenant une place à la radio et dans la presse. Essentiellement cultivateurs, les Oromos sont linguistiquement et morphologiquement très proches des Somalis.

2 - Mode de vie des populations indigènes

Afars et Somalis ont sensiblement le même mode de vie. Tous nomades, ils mènent une vie rustique voire biblique, jusqu'à l'arrivée des colonisateurs. Dans un décor géographique hostile, la population ne peut vivre que de l'élevage. La population autochtone, Somalis et Danakils, vit dans l'intérieur, toujours à côté de points d'eau, et se nourrit du lait de chamelle ou de chèvre, de la viande de ces animaux.

Les nomades Somalis et Afars se transportent d'un point d'eau à un autre aussitôt qu'ils ne trouvent plus sur place les ressources nécessaires à leur bétail. Ainsi on les voit sillonner au gré des saisons les zones frontalières d'Ethiopie ou de Somalie depuis des siècles : ils sont inlassablement en mouvement.

A l'intérieur du pays, ce cadre de vie des nomades a longtemps suscité chez les visiteurs mystères et incompréhension tellement la vie qu'on mène là-bas paraissait étrange. Pierre Loti, l'un de premiers visiteurs européens, est inquiété par ce décor nocturne :

> Très hautes sans doute, ces montagnes qui se dessinent là-bas partout en silhouettes entassées, d'autant plus confondues avec les obscurités du ciel, d'autant plus noires qu'elles sont plus loin, dans ces zones intérieures où les hommes blancs ne vont pas. Quels hommes peut nourrir une terre pareille[50] ?

[50] P. Loti, *Voyages (1872-1913)*, Robert Laffont, Bouquins, Paris, 1991, p.42.

Mais les nomades autochtones n'ont pas la même vision que Pierre Loti. Ils mènent fièrement une vie frugale qui se passe tout entière derrière le troupeau de chèvres ou des chameaux, qui constitue leur seule richesse. Les campements, toujours éphémères, regroupent plusieurs toukouls ou huttes réalisés à l'aide d'éléments facilement démontables et transportables à dos de chameau. Leur armature de branchages est couverte des nattes tressées ou d'écorces d'arbres bouillis, qui, une fois étirées en fines lanières, peuvent être aisément tressées. Quelques nattes, des peaux de chameaux, quelques ustensiles ménagers en bois ou en fibres tressées, des outres en peau de chèvres pour l'eau, des armes traditionnelles (lance, poignard, hache, bouclier etc.) constituent souvent les seuls objets usuels des nomades.

Leur nourriture est très frugale : les nomades Afars et Somalis mangent peu et se contentent d'un repas par jour, à base de produits fournis généralement par le troupeau. Ils consomment également le dourah ou d'autres grains pris à la côte ou venus de l'Abyssinie. Malgré le gibier, pourtant fort abondant en certaines régions, les nomades ne chassent pas. On a l'impression qu'ils éprouvent une certaine forme de respect envers les animaux inoffensifs.

3 - Occupation territoriale

Qu'il soit Afar ou Somali, le nomade djiboutien mène son combat quotidien dans une nature hostile dénuée de tout. Sa seule richesse est ses troupeaux. Cela ne veut pas dire que les nomades ne connaissent pas le bonheur. Bien au contraire, « la hantise de la soif et de la faim, la dureté de son existence ont enlevé au Somali, cette joie spontanée de vivre qui nous séduit souvent chez les primitifs ».[51]

La possession du bétail et l'usage des pâturages amenaient autrefois ces pasteurs nomades à être aussi des guerriers, notamment pour la défense ou l'appropriation de territoires ou des points d'eau. La guerre était une occupation noble et les guerriers jouissaient d'une grande considération. Toutefois le recours à la guerre pour les nomades n'était point aussi systématique que le laisse entendre René Rivals : « Un jeune homme ne pouvait se marier que s'il avait tué au moins un ennemi et le prestige était proportionnel au nombre d'ennemis tués »[52].

Certains écrivains exploitent même la sauvagerie supposée des nomades à des fins narratives : « Omar enfonça lentement son couteau entre les côtes du meurtrier, élargit la plaie, Moussa, y plongea sa main invincible, déchira les chairs arriva jusqu'au cœur, le saisit. Il gémit de plaisir, et d'un mouvement sauvage l'arracha »[53]. Même si les guerres opposaient et opposent encore occasionnellement les guerriers nomades, souvent Afars et Issas cohabitent plus qu'ils ne s'entretuent.

Ainsi, depuis une centaine d'années ces guerres n'existent plus en ville où les deux communautés cohabitent pacifiquement. Cependant le nomade ne se sépare jamais de son poignard ni de la canne; il possède aussi une ou plusieurs armes à feu (fusil ou plus

[51] R.Rivals, cité in *Guide de Djibouti*, 2005, p.57.
[52] J. Kessel, *Fortune carrée*, Gallimard, p.316.
[53] R. Rivals, cité in *Guide de Djibouti*, p.61.

rarement kalachnikov) dans la brousse éthiopienne surtout, le port d'armes à feu étant interdit à Djibouti.

B - Afars et Somalis de Djibouti : Comment les distinguer ?

Il est vrai que c'est un exercice très délicat pour un étranger et encore plus pour un occidental de distinguer un Afar d'un Somali. Et pour cause, selon la Genèse, les Afars et les Somalis ont certainement les mêmes origines. Les sémites venus d'Arabie et débarqués sur la côte auraient enrichi ces peuples. Nous sommes donc en présence d'un peuplement chamito-sémitique issu des Chamites orientaux. Afars et Somalis parlent deux langues différentes mais de même famille couchitique. La culture djiboutienne puise ses ressources du nomadisme. La société de type patriarcal accorde des marges de manœuvres importantes à l'individu dans la gestion de sa vie et de ses biens. Tous les individus sont égaux devant la loi qui garantit la sécurité collective et les biens des personnes. Les nomades cherchent à vivre en autarcie et tirent l'essentiel de ce dont ils ont besoin de la nature (habitations, vaisselle en bois) ou de leur cheptel (chaussures à partir de la peau de vaches ou des chameaux, récipients pour conserver l'eau à partir de la peau des chèvres).

La société djiboutienne est marquée par l'oralité. Les bergers sont capables de dire par cœur des poèmes durant des heures.

Inutile de dire qu'il est très difficile même pour un Djiboutien de distinguer les Afars et les Somalis qui se sont sédentarisés au cours des dernières décennies. La différence la plus notable reste la langue même si pour les uns comme pour les autres le français

occupe de plus en plus une place prépondérante dans la vie courante.

Dans la campagne, les nomades Afars et Somalis ont un mode de vie similaire. Pour les uns comme pour les autres, la menace la plus redoutable qui pèse sur eux et leurs troupeaux reste la sécheresse. « Ces gens vivent en corps à corps avec une nature hostile et la lutte pour survivre est permanente[54] ».

Les jeunes nomades passent leur journée à surveiller les troupeaux en les amenant aux pâturages : les jeunes filles gardent les moutons et les chèvres, les garçons, les chameaux et les bœufs. Les vieux jouent les éclaireurs en allant dénicher les meilleurs endroits pour la survie des animaux. Quant aux femmes, elles s'occupent d'une part de l'approvisionnement en eau (souvent puisée à plusieurs kilomètres de là) et d'autre part de la cuisine, faisant cuire sur trois pierres le frugal repas.

Le nomade est un infatigable marcheur. Chaussé de solides sandales en peau de bœuf ou de chameau, son bâton en travers les épaules, le poignard battant son flanc, avec pour toute provision de route une petite gourde d'eau ou de lait aigre, il peut marcher des journées et des nuits entières à un rythme insoutenable. Inutile de s'embarrasser de nourriture : il sait qu'à tel tournant de la piste, au flanc de telle colline ou après le passage de tel oued il trouvera un campement prêt à l'accueillir où il pourra manger, boire et coucher. La coutume afare comme somalie veut en effet que tout étranger, au sein de chaque tribu, ait le droit au gîte et au couvert selon l'hospitalité millénaire de ces peuples. Le trait caractéristique de l'habillement c'est le pagne (foutah) qui tient lieu de pantalon.

La femme porte volontiers des bijoux modestes, vu les moyens dont elle dispose. Elle utilise le kohol autour des yeux souvent dans un but, dit-on, thérapeutique. Chez les Afars, certaines portent un pois d'or dans l'aile du nez (usage copié sur les femmes arabes).

Malgré une similitude trompeuse, en tout cas pour les

[54] *Idem*, p.60.

étrangers, les Afars et les Somalis présentent de nombreuses divergences. D'abord, ils ont des coutumes très différentes. En ce qui concerne par exemple la disposition spatiale du territoire, chez les Afars, chaque tribu occupe une portion du territoire bien délimitée, une sorte d'espace vital qui lui est propre. Les autres tribus bien qu'Afar ne doivent pas transgresser ce territoire dirigé par un sultan. Chez ces derniers la vie sociale est assez hiérarchisée.

Les Afars se divisent en deux grands groupes : les Adohyamaras (hommes blancs) et les Assahyamaras (hommes rouges) qui vivent dans des contrées différentes. Autrefois chaque grand groupe était dirigé par un sultan secondé par des vizirs. De nos jours l'Administration centrale tend à remplacer la structure traditionnelle et une kyrielle de sultans au rôle symbolique apparaît par-ci, par-là.

La cohésion de cette communauté très ordonnée s'exprime aussi à travers la « fi'ma », une sorte d'association d'entraide et de secours mutuel qui se charge aussi de l'organisation des jeux et des fêtes. Elle est même parfois amenée à régler les différends, conflits ou disputes. A Djibouti, les Afars occupent quand même près des trois quarts, si ce n'est plus, du territoire national.

L'autre grande communauté vivant à Djibouti est celle des Somalis. Outre les Issas, l'on rencontre des Gadaboursis et des Issaks, tous Somalis. Dans notre étude nous allons surtout nous focaliser sur le mode de vie des Issas, la plus grande communauté des Somalis vivant à Djibouti, parfaitement représentatifs de toutes les composantes somalies dont ils partagent la langue, la religion et le mode de vie pastorale.

Contrairement aux Afars, il règne chez les Issas une certaine anarchie apparente mais, bien qu'individualiste, le nomade Issa a un sens tribal très développé. L'organisation sociale y est très souple. La

frontière pour les Issas comme pour les Somalis en général est tout à fait fictive et perméable. La transhumance, nécessitée notamment par les conditions climatiques a amené la construction de groupes territoriaux au sein desquels des gens de fractions différentes sont mélangés.

La vie chez les Issas est régie par le fameux « Xeer Issa » qui jette les bases d'une cohabitation pacifique entre les différentes tribus voire les différents membres. La communauté est dirigée par des représentants de différentes tribus composantes avec un guide suprême au rôle très symbolique : l'Ogass. Ce dernier, équivalent de roi, ne constitue qu'une autorité morale.
Le mérite de ces nomades pauvres est d'avoir assuré une présence humaine dans des régions pourtant hostiles. Ceci force l'estime de l'étranger mais suscite également de l'incompréhension quant à l'utilité de demeurer dans un espace aussi aride.

> Dans ces contrées, les valeurs sont différentes de celles que nous avons établies en pays développés ; le comportement de ces hommes peut nous paraître cruel parfois, immoral même. Si l'on devait définir leur caractère, nous pourrions dire que ce dernier est dominé par un immense appétit de liberté[55].

C- Les autres communautés

En dehors des Afars et des Issas, Djibouti abrite également une forte minorité arabe et autres Somalis allogènes. Leur présence à Djibouti est étroitement liée à l'histoire même de ce pays. Ils ont même participé à l'évolution des coutumes et à la citadinisation de

[55] H. Deschamps, *L'Histoire du XXe siècle*, Sirey, 1966, p.116.

deux autres composantes nationales.

a - Les Arabes

L'implantation des Arabes à Djibouti ne date pas d'hier. L'arrivée des premiers d'entre eux serait liée étroitement à l'expansion de l'Islam. Pourchassés par les païens de la Mecque, les Compagnons du Prophète trouvèrent même refuge auprès du puissant roi chrétien d'Abyssinie. Avant même la création par les colons français de la ville de Djibouti, les Arabes du Yémen commerçaient activement avec les habitants d'Obock et surtout avec ceux de Tadjourah, l'un des plus anciens ports de la région.

Contrairement aux autres communautés, les Arabes de Djibouti étaient des pêcheurs avant de s'initier à l'agriculture sur le lit de l'Oued d'Ambouli qui divise la ville de Djibouti en deux avant de se jeter à la mer.

Connaissant les Yéménites, les Français fraîchement débarqués commencèrent par séduire les Arabes pêcheurs qui sillonnaient la Mer Rouge. Ces derniers étaient déjà bien installés, avant l'arrivée des Français, sur les côtes de la Corne et notamment à la ville de Zayla, située à quelques dizaines de kilomètres de la ville de Djibouti. De par ses activités économiques florissantes (pêcheurs, commerçants), la communauté arabe était considérée un moment donné comme une société à part. Dépositaires d'une vieille civilisation de l'écrit, les Arabes de Djibouti avaient déjà une longueur d'avance sur leurs concitoyens. Ils n'eurent donc aucun mal, contrairement aux Afars et Somalis, à prendre part aux différentes activités économiques de la petite colonie. Aujourd'hui, les Arabes représentent à peu près 8% de la population nationale. Ils habitent presque exclusivement la ville de Djibouti où ils détiennent les clés du commerce.

b - Les Somalis allogènes

A part les Issas, deux autres composantes de l'ethnie Somalie peuplent Djibouti : les Issaks et les Gadaboursis. Ils ont activement pris part à la libération nationale, subissant parfois des punitions collectives de la part des colons français. Bon nombre d'entre eux ont été expulsés de la capitale Djibouti durant la période coloniale vers l'ex-Somaliland britannique. Ils ont été surtout victimes de la nouvelle appellation à partir de 1967 : la nouvelle nomination de Territoire Français des Afars et des Issas (TFAI) les mettait presque définitivement en marge de la société. Inconsciemment, les Français s'étaient privé d'un savoir-faire précieux en procédant à l'expulsion d'une part importante de la main-d'œuvre indigène.

Chapitre III : L'organisation juridico-politique traditionnelle chez les Issas

Les sociétés traditionnelles avaient leurs propres lois. Bien que orales, ces lois permettaient de résoudre l'ensemble des conflits et des différends opposant les membres de la communauté. C'est cette législation pastorale qui met en place également les mécanismes relatifs au choix et à la désignation du chef spirituel de la société pastorale. Chez les Issas, ce chef prend le titre de « Ogass », une fois intronisé.

1 - Le concept du « Xeer Issa »

Les sociétés nomades somalies ont cherché à mettre en place des structures juridiques non-écrites permettant de sauvegarder la cohésion de ses membres. Le « Xeer Issa » est sans aucun doute la structure la plus élaborée et la plus aboutie d'entre elles. Même si le « Xeer » n'a jamais fait l'objet d'une étude digne de ce nom de la part des chroniqueurs étrangers, un grand écrivain djiboutien lui a consacré un excellent ouvrage[56] qui récapitule l'Histoire, les concepts fondamentaux et la littérature du Xeer. Les colons et autres voyageurs-chroniqueurs ont péché par ignorance ou par orgueil en assimilant le Xeer à un ensemble disparate de mœurs et coutumes pastorales. Les spécialistes de la question dans leur habitude de n'accorder crédit et attention qu'aux codes et législations écrites, ont rejeté le Xeer Issa dans la grande catégorie-amalgame des « droits coutumiers des peuples sans écritures[57] ».

Né dans un milieu hostile du point de vue climatique, le Xeer a le mérite d'avoir sauvegardé et renforcé pendant des siècles la cohésion de la confédération tribale issa. En effet très peu de guerres inter-claniques ont éclaté au sein de la confédération. Le mal a été à chaque fois tué dans l'œuf. La force de persuasion et dissuasion de Xeer a toujours bien fonctionné :

[56] Il s'agit bien sûr de l'œuvre francophone majeure de la culture orale, *Le verdict de l'arbre : le Xeer Issa, étude d'une « démocratie pastorale »* d'Ali Moussa Iyé.
[57] *Idem,* p. 149.

Le Xeer Issa est un contrat social à tout le sens du terme. Il se distingue des autres systèmes coutumiers non seulement par la rigueur de sa structuration et la codification de ses lois, mais aussi par la rôle primordial qu'il joue dans les fondements de la « démocratie pastorale » des Issas[58].

Contrairement à ce que l'on pourrait penser le Xeer n'est pas un savoir détenu par une infime minorité de la communauté mais est présent dans la conscience collective des membres de la confédération. L'incroyable capacité de mémorisation des pasteurs nomades a permis à ce contrat social de traverser le temps :

Malgré son caractère oral, le Xeer n'en est pas moins construit comme un code établi avec précision et ressenti comme tel par ceux auxquels il est appliqué. On peut même dire que cette oralité, en rendant le Xeer transmissible et accessible à tous, renforce sa présence dans les esprits. En effet, ce qui se transmet oralement de génération en génération, s'il survit aux tourbillons de l'histoire tels que les catastrophes naturelles, les dominations culturelles ou les exterminations, tombe rarement dans les oreilles de sourds ou de distraits. Avec toute la capacité de mémorisation que développe l'oralité, l'individu qui reçoit les lois du Xeer n'est pas prêt à les oublier. C'est pourquoi la majorité des pasteurs concernés par le Xeer connaissent les lois et par conséquent leurs droits et devoirs, contrairement aux peuples de l'écriture qui sont souvent perdus dans les dédales de leurs propres lois écrites[59] ».

Voici maintenant quelques principes fondamentaux du Xeer connus de tous les pasteurs Issa depuis cinq siècles environs :

a- Principe d'égalité : *Ciise waa wada ciise, nina caara ma dheera*[60]

[58] *Idem*, p. 149.
[59] *Idem*, p. 153.
[60] Ce principe nous fait penser curieusement au premier article de la Déclaration Universelle de Droits de l'Homme : « Tous les hommes naissent libres et égaux en droit ».

(Tous les Issas sont égaux sans exception).

b- Principe de l'inviolabilité de la loi : *Xeerka ciise waa geyd Jeerin ah* (le Xeer issa c'est comme l'arbre Jeerin[61]).

c- Principe de l'origine humaine de la loi : *Eebahay xogunbu iga abuuray, aabahayna xeer bu ii dhigay* (Dieu m'a créé à partir d'une semence et mon ancêtre m'a laissé le Xeer).

d- Principe fondant la société de droit issa : *Ciise xaraga iyo xeerba u isku dila. Ciise boqol iyo buulo maahe, bili malaha* (Il arrive que les Issas se battent à tort ou à raison mais aucune rancune n'est permise si le Xeer a réparé les délits).

e- Principe de la primauté de la communauté : *Tol waa tollane* (la communauté forme un tissu indéchirable).

f- Principe imposant le Xeer comme modèle de conduite : *Xeer wa kab lagu socdo* (le Xeer (la loi coutumière) est le soulier qui fait « marcher » la société.)

g- Principe fondant le communalisme issa : *Ciise sadex ba u dhex'ah : Dhulka, Martida iyo Ugaas* [les Issas possèdent en commun la terre (le pâturage), l'hôte (hospitalité), et l'Ogass (leur chef spirituel)].

h- Principe fondant la spécificité des Issas : *Ciise marti mahay, magan malaha* (les Issas donnent l'hospitalité à l'étranger mais ne l'acceptent pas comme protégé).

[61] L'arbre Jeerin se caractérise par deux aspects : il est très bas de tronc et étalé sur une grande surface donc il est difficile de passer en dessous ou de sauter par-dessus.

2 - La désignation de l' « Ogass » : une vieille tradition

Le dernier Ogass des Issas, l'Ogass Hassan Hersi, s'est éteint le 29 août 1994 à Dire-Dawa en Ethiopie. Il est le dix-septième « roi » d'une longue lignée qui remonte au XVIe siècle, « siècle charnière qui inaugurera une période tourmentée avec la décadence des Sultanats et des Cités musulmans de la Corne de l'Afrique[62] ». L'Ogass des Issas est surtout respecté pour son rôle majeur dans la résolution des conflits et le maintien de la paix aussi bien au sein de sa communauté qu'avec leurs frères somalis ou afars. C'est pourquoi lors de sa mort « les cérémonies funéraires qui ont marqué cette disparition ont réuni à Dire-Dawa, non seulement les Issas de toutes nationalités mais aussi des délégations des différents pouvoirs traditionnels et communautés de la région. Elles furent significatives de l'impact politico-symbolique de cet événement et de la renommée dont jouissait cet humble roi, sans apparats, sans armée[63] ». Ceci témoigne du rôle pacificateur de ce dernier et de l'aura dont il bénéficie dans toute la région. Preuve que la disparition d'un Ogass peut être un facteur non négligeable de déstabilisation. En tout cas sa disparition n'a laissé personne indifférent car :

> Si les Issa pleuraient la mort de leur "père" spirituel, leurs voisins, amis ou adversaires selon les cas, regrettaient, eux, la disparition d'un grand médiateur, d'un gardien de la paix entre les communautés concurrentes de la région. Les inquiétudes des uns et des autres étaient d'autant plus réelles que cette mort intervenait à un moment

[62] Ali Moussa Iyé, Omar Maalin et Mohamed Ismael, *La recherche de l'Ogass dans la tradition du Xeer,* 1998, p.5, étude encore non publiée.
[63] *Idem*, p.6.

> crucial où la Corne de l'Afrique négociait un nouveau tournant de sa longue histoire[64].

L'importance de l'Ogass des Issas vient aussi du fait qu'il est unique en son genre. Contrairement aux autres clans somalis, il est l'unique représentant de tous les Issas alors que chez les autres groupes claniques, chaque clan peut avoir son propre Ogass ou son équivalent. Ceci renforce la cohésion sociale des Issas en dépit du vaste territoire qu'ils occupent.

La désignation de l'Ogass fait intervenir à un ensemble des paramètres plus ou moins liés à l'Histoire des Issas, à la religion musulmane, à l'intelligence humaine, à des procédés divinatoires voire astrologiques :

> L'Ogass est choisi par une Assemblée spéciale de sages à la suite d'une longue sélection appliquée selon des critères socio- psychologiques et des signes paranormaux définis par la tradition. C'est une sélection où les sciences telles que l'astrologie, la divination, la cabalistique, l'interprétation de songes jouent un rôle aussi capital que l'observation clinique de la personnalité des candidats[65] .

Selon le « Xeer », la loi traditionnelle des Issas, l'Ogass est toujours issu d'un même sous-clan. La succession ne se fait cependant pas par hérédité. Seule, l'assemblée des Sages composée de 144 membres est habilitée à désigner après maints examens le futur Ogass :

> La succession de l'Ogaas chez les Issa ne se fait ni par hérédité comme chez certains groupes somalis, ni par alternance héréditaire comme chez

[64] *Idem*, p.6.
[65] *Idem,* p.7.

> les Afars, ni enfin par procédé électif comme chez d'autre peuples dans le monde. Elle s'effectue selon un long processus de recherche qui fait intervenir divers paramètres dont certains sont incontrôlables par les hommes[66].

On comprend aisément par là que chez les Issas, on ne brigue pas le poste de l'Ogass. Il appartient aux seuls représentants de la confédération des tribus Issas de désigner celui qui est à même de s'occuper du bien-être de la société :

> Le processus de recherche du roi, le rituel de sa prise et de son intronisation prouve que chez les Issa on ne se présente pas soi-même à la charge royale, on ne la revendique pas comme un héritage et surtout on ne gagne rien à l'avoir. C'est la communauté qui désigne son chef spirituel et au besoin lui confie le fardeau royal contre son propre désir et contre la volonté de sa famille et de son clan[67].

[66] *Idem*, p. 13.
[67] *Idem*, p.14.

3 - Pouvoir et rôle de l'Ogass

Ce qui frappe l'étranger c'est justement l'absence totale des leviers du pouvoir chez l'Ogass, le roi des Issas. En réalité, il est dépourvu d'armée, ne possède guère de grandes richesses étant donné que ce sont les Issas qui sont chargés de subvenir à ses besoins élémentaires pour gouverner. Il ne joue pas non plus un rôle politique particulier car il ne lui est pas permis, selon le « Xeer », de prendre une décision tout seul :

> Le pouvoir de l'Ogaas issa n'est pas déterminé par sa puissance militaire comme chez certains peuples, ni par la richesse économique dont il dispose comme chez d'autres, ni enfin par le poids politique dont il jouit. La légitimité de I'Ogaas réside au contraire dans son manque de pouvoir militaire, économique et politique. C'est son symbole magique et son utilité dans I'édifice du Xeer et notamment le rôle de garant de la démocratie pastorale qui constitue le fondement du pouvoir royal chez les Issa[68].

Bien que respecté profondément par toute la communauté, l'Ogass, en réalité, joue dans la communauté un rôle symbolique. Unique père spirituel de tous les Issas, il veille surtout à la sauvegarde de l'unité de la confédération tribale. Il se consacre à la prière et à la bénédiction de son peuple. Il préside les assemblées et veille au respect du Xeer. En effet,

l'Ogass est le père spirituel de sa communauté, le symbole de la Loi, le garant de l'unité de la confédération des 12 familles de

[68] *Idem*, p.13.

clans réunies autour du Xeer. Malgré la sacralisation dont il fait l'objet, l'Ogaas issa n'exerce aucun pouvoir temporel, ne dispose d'aucune force de coercition pour imposer sa volonté. Un précepte du Xeer définit de manière sans équivoque l'essence de ce pouvoir royal : l'Ogaas préside (les Assemblées) mais ne décide pas[69] . *(Ugaas Wu Gudoonshaaye Ma Gooyo).*

Ainsi les préceptes de la loi pastorale Issa étonnent le profane par sa modernité. Depuis le XVIe siècle, l'Ogass incarne

> une portion d'un monde spécifique, d'une autre conception du pouvoir, de l'autorité et des relations entre les différents peuples de la Corne de l'Afrique. Un exemple d'un autre type de légitimité, incarnée sans force de coercition et sans richesse ostentatoire[70] .

Contrairement au cynisme des adeptes de la politique « moderne » héritée du colonialisme où la corruption prend des proportions incalculables, finalement on n'a rien à gagner personnellement en devenant Ogass :

> Ainsi l'Ogaas issa règne mais ne gouverne pas ; comme dans les monarchies constitutionnelles modernes, il appose son sceau en bénissant les décisions des Assemblées mais ne tranche pas. En fait, le roi issa a plus d'obligations envers ses sujets que des privilèges sur eux[71] .

[69] *Idem*, p.13.
[70] *Idem*, p.5.
[71] *Idem*, p.13.

Selon l'Okal général, Mr. Daher Moussa, chef du droit coutumier de la ville d'Ali-Sabiéh située au sud de la République de Djibouti, le Xeer définit clairement le rôle de l'Ogass dans la communauté. Les attributs qui lui sont reconnus par la loi peuvent être résumés en trois rôles :

- servir d'arbitre dans les conflits opposant des Issa et maintenir la paix et l'unité au sein de la confédération : *rôle de garant du consensus socio- politique ;*

- prier sans arrêt pour son peuple pour le protéger contre la sécheresse, les maladies et les autres calamités naturelles *: rôle protecteur et d'intercesseur auprès de Dieu ;*

- bénir les décisions des Assemblées (le « Guddi » et le « Gande ») et prodiguer conseils et hospitalités à tout Issa : *rôle de père spirituel.*

Selon la légende, les Sages ne purent désigner le premier Ogass. Ils seraient ainsi aidés dans le choix du tout premier dirigeant issa appelé Ugadh Makahiil par la manifestation d'un événement miraculeux :

> La désignation du premier Ogaas s'est faite dans l'improvisation et serait due à une intervention providentielle avec la révélation d'un "enfant sauvage" aux Sages embarrassés qui cherchaient désespérément un gardien et garant pour le Xeer. Le premier roi, Ugaadh Makaahiil, serait « attrapé[72] » parmi un troupeau de gibier sauvage avec lequel il vivait. Ce qui implique que les procédures et

[72] « Attrapé, capturé, kidnappé » est un vocable caractéristique de la désignation de l'Ogass. Un groupe de sages est chargé pour désigner le futur Ogass après avoir reccueilli des informations discrètement sur un nombre déterminé des jeunes « candidats » potentiels. Une fois l'Ogass révélé, il est aussitôt arrêté et mis sous surveillance pour sa sécurité : c'est justement « la capture de l'Ogass ».

protocole en cours ont été définis et formalisés après l'intronisation du premier Ogaas[73] ».

Toutefois, le débat fait rage actuellement entre les « conservateurs » qui veulent garder intactes toutes les procédures traditionnelles relatives à la désignation de l'Ogass et les « réformateurs » qui veulent s'en tenir à des critères beaucoup plus objectifs en parfait accord avec le monde moderne. Les défenseurs de la tradition voient l'Ogass comme le garant suprême de la spécificité des Issas.

> Ils se veulent défenseurs de la pureté, de l'authenticité de la royauté. Leurs arguments s'articulent autour de ce constat : L'Ogaas est avant tout un symbole, une référence vivante d'un mode de vie et de pensée. En tant que tel, son rôle principal est de refléter, de sauvegarder l'essence originelle de la société issa incarnée par le Xeer, à travers notamment cette conception particulière du pouvoir qu'il préconise. L'Ogaas est le socle sur lequel beaucoup d'autres traditions issa prennent appui et doit rester le plus stable des ces éléments[74].

Quant aux réformateurs, ils pensent que l'Ogass doit être en phase avec son époque et suivre ainsi l'évolution de son peuple. Il doit être en mesure de comprendre les enjeux politiques et géostratégiques de son pays.

> Ils affirment surtout que l'Ogaas, en tant que leader de sa communauté, ne peut se permettre de rester en dehors de l'évolution

[73] *Idem*, p.14.
[74] *Idem*, p.8.

> des mentalités imposées par la modernité à ses sujets. Il ne peut faire l'économie d'une adaptation à l'air du temps car plus il comprendrait les enjeux ethniques, nationalitaires régionaux et internationaux, plus il pourrait mieux guider son peuple à travers les écueils de l'histoire en cours. Ces partisans d'un Ogaas "connecté" à son temps sont en général en faveur de son intégration en milieu urbain et d'une modernisation de son éducation. Il le voit utiliser certains attributs des pouvoirs modernes et se livrer à certaines activités politiques nécessitées par la situation actuelle[75].

Toutefois les réformateurs semblent ignorer les conséquences qui découleraient d'une révision du statut de l'Ogass. Ne risquerait-on pas de voir arriver au pouvoir un roi tout puissant qui n'hésiterait pas à imposer comme la plupart des dirigeants africains son point de vue à tous ses concitoyens ? Que resterait-il de l'esprit du Xeer qui garantit la liberté de chacun et l'égalité de tous ? N'assisterait-on pas à un recul sans précédent des libertés des membres de la communauté Issa ? Les Issas ne seraient-ils pas réduits à mettre en place des royautés parallèles dissidentes comme leurs autres frères somalis ? Ne risque-t-on pas en définitive de mettre en péril l'unité des Issas ? Autant des questions dont il serait difficile d'anticiper les réponses.

Un fait incroyable qui montre une fois de plus la modernité du Xeer bien qu'il ne soit pas écrit est la destitution pure et simple de l'Ogass. Autrement dit, on peut se tromper sur le choix de l'Ogass. Dans ce cas les Issas ont le droit d'en choisir un autre plus conforme à leurs attentes :

[75] *Idem*, p. 8.

> Contrairement à beaucoup d'autres royautés, l'Ogaas issa n'est jamais certain de finir son règne tranquillement. Il n'est pas de droit divin même si on lui prête des dons surnaturels et que son choix découle de l'observation des signes annonciateurs tels les astres, la cabalistique et les rêves prémonitoires. Il peut, à tout moment et de la manière la plus légale, être destitué. En effet, il suffit que certaines attentes du peuple issa ne soient pas satisfaites pour que les Assemblées des sages posent la question non seulement sur la légitimité du roi, mais aussi sur la justesse de leur choix. Or, Dieu étant le seul à ne pas se tromper comme ils aiment le rappeler souvent, les sages Issa ont généralement l'humilité de reconnaître leur défaillance et leur déficit de sagesse[76].

Toutefois les causes de cette décision ne sont jamais évidentes. L'Ogass peut même être destitué pour des raisons indépendantes de sa volonté. Par exemple si ces prières ne sont pas exaucées, cela peut constituer une raison suffisante de destitution :

> Les raisons de destitution ne sont pas définies de manière claire et objective dans le Xeer. Ces sont des raisons qui concernent aussi bien les manquements personnels du roi que les incapacités indépendantes de sa personne qui sont laissées à l'appréciation du Guddi dont la décision tient compte de l'expression de la volonté communautaire.

[76] *Op.cit.* p.46.

> Maigre est la vénération dont jouit l'Ogass auprès de son peuple, ce dernier juge souvent sans complaisance les performances de son roi. La destitution de l'Ogass intervient généralement au cas où, aux yeux de sa communauté, celui-ci fait preuve de son incompétence et ou de son impuissance dans les deux principales fonctions qui lui sont confiées, à savoir :

- assurer la paix et l'harmonie au sein de sa communauté (rôle d'arbitre et de médiateur) ;
- protéger la communauté contre les fléaux extérieurs tels que la sécheresse, les inondations, la maladie etc. ... (rôle de protecteur et d'intercepteur auprès de Dieu)[77] .

Toutefois, destituer un Ogass n'est pas une décision facile à prendre. Cela engage l'ensemble de la communauté Issa. La destitution se fait à travers un geste hautement symbolique, celui de jeter par terre le turban de l'Ogass. Cet acte est accompli par un proche de l'Ogass du point de vue tribal pour montrer que l'abdication du roi des Issas fait l'unanimité. Superstitieux, les Issas craignent pourtant cet acte effronté et évitent de le faire tant que c'est possible :

> La décision de destituer l'Ogaas n'est cependant pas prise à la légère. C'est une Assemblée spécialement constituée pour l'occasion qui tranche, après une très large concertation auprès des Issa des différentes «DIX» (circonscription territoriale du Xeer). C'est un WARDIIQ, REER YEESIF, REER GEEDI CALI qui a la charge d'exécuter le geste symbolique de jeter à terre le turban de l'Ogaas. Ce

[77] *Idem*, p.46-47.

> geste de destitution, même s'il est recommandé par la Loi, est considéré comme lourd de conséquence pour celui qui l'accomplit. Même en le destituant, les Issa croient encore que l'Ogass conserve toujours son pouvoir magique, et notamment le pouvoir de malédiction. Les Issa croient que celui qui exécute ce geste tragique est terrassé par «l'œil» du roi ainsi humilié et n'en survit pas. Ainsi, si destituer un Ogass incompétent est une nécessité de la démocratie du Xeer, accomplir le geste du « découronnement » est un sacrifice pour celui qui est désigné de le faire[78].

La brutalité de la destitution de l'Ogass s'explique aussi par les conditions de vie particulièrement difficiles des milieux dans lesquels vivent les Issas. Ces derniers trouvent tout à fait normal de demander de comptes à leur chef spirituel :

> Les Issa vivant dans un environnement fragile souvent soumis aux calamités naturelles. Il est, bien sûr, tenu compte du degré d'importance des calamités et des circonstances particulières de leur survenance. Mais l'appréciation est laissée aux sages et aux Issa qui sont souverains de décider de l'avenir de leur roi dont le principal rôle, selon la démocratie du Xeer, est d'être d'abord au service de son peuple[79] .

4 - Fonctions et caractéristiques des «deux chambres»

Les Gandé et Guddi sont les deux institutions majeures du « Xeer Issa ». Ils sont chargés de veiller au respect du droit coutumier.

[78] *La recherche de l'Ogass dans la tradition du Xeer,* op. cit. p. 47.
[79] *Idem*, p. 47.

C'est au cours de la réunion de ces deux assemblées que sont prises les grandes décisions engageant l'avenir de la communauté. Ils jouent bien sûr des rôles distincts et n'ont pas les mêmes compétences.

Omar Maalin[80] définit la composition et les fonctions du Gandé comme suit : « Comme on le sait, le Gandé est une assemblée composée de 44 membres représentant tous les tribus, clans et sous-clans de la confédération issa. Le premier rôle du Gandé est de protéger "le texte" et l'esprit du Xeer contre toute dérive conjecturelle et toute interprétation contraire à cet esprit de la Loi. Il accomplit différentes fonctions complémentaires de celles du Guddi, notamment :

- Il peut être amené à trancher dans des affaires ayant épuisé toutes les procédures prévues par le Xeer, dont les 12 Arbres (Appels) sans arriver au consensus nécessaire ;

- Il délibère sur les nécessités et propositions d'évolution et de changement du Xeer et peut, par exemple, autoriser une modification de la jurisprudence en vigueur ;

- Il arbitre dans les conflits opposant des clans ou sous-clans issa qui risquent de mettre en question l'unité de la confédération, partageant ainsi ce rôle avec l'Ogaas selon les circonstances ;

- Les membres du Gandé finissant leur mandat servent de formateurs et de conseillers une fois de retour dans leur campement d'origine, faisant

[80] L'un des plus grands spécialistes du « Xeer » à Djibouti, Omar Maalin est polyglotte. Il a surtout beaucoup contribué à la réalisation du *Verdict de l'Arbre* d'Ali Moussa Iyé. Op. cit.

ainsi profiter leur communauté de leur expérience de juriste[81].

Ainsi toutes les décisions engageant l'avenir des Issas doivent être prises lors des sessions plénières du Gandé au vu et au su de toutes les tribus confédérées. Cela donne une caractéristique incontestablement démocratique au Xeer. A partir de là commence le rôle de l'Ogass qui est chargé de bénir et d'approuver la décision prise à l'unanimité. Par conséquent selon la loi coutumière l'Ogass a plutôt une dimension spirituelle que politique. N'oublions pas non plus qu'une fois choisi, l'Ogass doit suivre une formation dispensée par des Sages et autres spécialistes du Xeer. Au cours de cet apprentissage, il prend connaissance des prérogatives que lui concède la loi et son rôle dans la société. Il apprend par la même occasion l'Histoire des Issas, celle du Xeer et de ses prédécesseurs :

> l'Ogass issa étant généralement jeune quand il est choisi et intronisé. Bien que chez les pasteurs la période d'adolescence n'existe presque pas et que l'on devienne homme sans transition dès l'âge de 15-16 ans, le jeune roi est encore largement inexpérimenté lorsqu'il reçoit la charge. Pourtant le rôle qui lui est confié nécessite une "sagesse" et un charisme que l'on ne retrouve habituellement que chez les anciens. [...] Pour l'Ogaas, il faudrait donc brûler les étapes, épaissir son vécu, bref lui donner un âge mental correspondant à son rôle. Son éducation est dès lors confiée à des hommes soigneusement choisis pour leur connaissance des lois et de la tradition, leurs vertus et leur habilité pédagogique pour devenir ses précepteurs[82].

[81] Omar Maalin anime aussi des émissions culturelles de langue somalie sur Radio Djibouti.
[82] *Idem*, p. 45.

Quant au « Guddi», il est composé de cent membres se réunissant ponctuellement. Ils sont chargés de faire discrètement l'enquête qui déterminera en fin de compte le futur Ogass. Ils travaillent la plupart du temps dans l'anonymat. Les membres du « Guddi » rendent compte de leurs travaux au « Gandé », les 44 membres permanents. Ils procèdent de la manière suivante :

> Cette Assemblée est chargée de lancer l'enquête nécessaire pour identifier l'élu en envoyant notamment certains de ses membres pour aller inspecter secrètement les campements des Reer XASAN, le sous-clan dans lequel doit être choisi le roi. Le Guddi spécial collecte les informations nécessaires (généalogies du père et de la mère, qualités personnelles, miracles et signes annonceurs des potentiels candidats etc.) auprès des WARDIIQ, en veillant à exclure de la concertation le sous- clan de l'Ogass, les reer XASAN. Les informations sont étudiées à la lumière des sciences occultes et des critères établis afin de dresser une liste finale de sept candidats dans lequel il faudrait reconnaître le futur Ogass[83].

Comme on vient de le voir, le travail de « Guddi » se passe presque entièrement sur le terrain, contrairement au « Gandé » qui décide tout sous l'arbre à palabre. D'où l'importance particulière accordée à la moralité et à la compétence des membres du « Guddi». Ils sont choisis « non seulement pour leur sagesse et leur intégrité morale mais aussi pour leur connaissance des sciences occultes (astrologie, divination du « faal », interprétation du rêve etc.) ». Ils doivent faire preuve d'impartialité, de rigueur et de responsabilité pour désigner les candidats probables pour devenir Ogass.

[83] *Idem*, p. 23-24.

Chapitre IV

L'intrusion de l'Etat moderne

1- La période coloniale

Mais l'arrivée des colons européens bouscule ses structures traditionnelles. La période coloniale s'étend de la création d'Obock en 1886 jusqu'à l'accession du pays à l'indépendance en 1977. Les rapports entres colons et indigènes varient selon l'évolution des événements dans le monde. Durant la première période d'une soixantaine d'années qui va de l'arrivée des Français jusqu'à la fin des années 40, le pays connaîtra une certaine stabilité et les Français jouiront auprès des autochtones d'une image positive. Ces derniers prendront même part aux côtés des Français aux deux guerres mondiales. Le « Bataillon somali » s'illustrera dans bon nombre de batailles et particulièrement lors de la bataille de Verdun.

Les Somalis seront remerciés pour leur abnégation et leur bravoure et l'attachement sans faille que cette troupe a su montrer à la France pendant ses épreuves.

Toutefois avec la naissance des mouvements indépendantistes comme partout sur le continent noir, les relations entre colons et indigènes vont se dégrader progressivement. Après la décolonisation de certains pays africains, les Djiboutiens commencent à aspirer à plus de liberté et d'autonomie. La vie politique du territoire connaît un certain trouble. Les Français, pour contrecarrer tout rapprochement avec la Somalie nouvellement indépendante, décident de changer l'appellation officielle de la petite colonie, histoire de diviser pour mieux régner.

La Côte Française des Somalis (CFS) devient alors du jour au lendemain Territoire Français des Afars et des Issas (TFAI). Cette appellation semble avoir pour objectif de couper court à toute velléité annexionniste de la Somalie sur la petite colonie. Toutefois ce projet échouera malgré l'expulsion de nombreux « Somalis allogènes ».

La violence atteindra son apogée avec l'arrivée à Djibouti du Général de Gaulle en 1966. Une manifestation tourne alors en bain

de sang et la France réalise à ce moment-là la détermination du mouvement indépendantiste. Après l'échec des gouvernements locaux successifs à calmer la situation, la métropole pense désormais sérieusement à l'indépendance de la petite colonie. Le 27 juin 1977, le TFAI devient la République de Djibouti.

2 - Difficile partage du pouvoir

Depuis l'accession du pays à l'indépendance, Afars et Somalis sont condamnés à vivre ensemble dès lors que les Français sont rentrés chez eux. Malgré quelques évictions de part et d'autres les gouvernement successifs s qui ont dirigé le pays reflètent ce souci constant de l'équilibre ethnique. Le partage du pouvoir se fait « selon une arithmétique qui ne peut être » à la portée de l'Occidental, comme le disait si bien Hassan Gouled, le premier président de la République. Les politiques ont donc eu le mérite de démentir les dires des colons selon lesquels le territoire serait le théâtre de violences interethniques une fois qu'ils seraient partis. En tout cas jusqu'en 1991 où une rébellion s'est déclenchée au nord du pays. Heureusement que le conflit, bien que meurtrier, a été de courte durée. En fin le compte, les Djiboutiens se sont retrouvés à la table de négociations. Certains observateurs n'hésitent pas à dire que ce semblant d'équilibre est en défaveur des Afars. Quoi qu'on en pense, cette volonté affichée d'être bien représenté existe bel et bien à l'intérieur des différents groupes ethniques.

Il est vrai aussi que le pouvoir se concentre entre les mains du président de la République. Toutefois avec l'instauration de la démocratie pluraliste les choses sont amenées à changer à court terme.

Le pays est entré dans une nouvelle ère avec l'instauration du multipartisme intégral en septembre 2002. Malgré tout, l'opposition

n'est toujours pas représentée au Parlement. Elle a dénoncé les résultats des dernières législatives qui officiellement ont été remportées par la coalition présidentielle le 10 janvier 2003.

Depuis l'indépendance, la République de Djibouti a surtout acquis une certaine respectabilité dans la région en raison de sa stabilité. Le pays a notamment réussi à opérer un rapprochement historique entre l'Ethiopie et la Somalie, qui pourtant se sont promis d'annexer la petite République. Les accords militaires avec l'ancienne puissance coloniale ont permis de dissuader ses voisins de passer à l'acte. Malgré la présence d'une forte communauté somalie dans le pays, les dirigeants politiques ont eu la sagesse de mener une certaine politique de neutralité dans la région.

3 - Politique, presse et livres

A l'époque coloniale la presse écrite était réduite à un seul hebdomadaire qui paraissait en fin de semaine : il s'agissait du *Réveil*. Après l'accession du pays à l'indépendance, les dirigeants politiques d'alors n'ont pas jugé utile de faire évoluer les choses : *Le Réveil* a changé de nom en devenant *La Nation*[84]. Il faut dire qu'à l'époque peu de gens étaient capables de lire vu le taux élevé d'analphabétisme. Ce n'est qu'après 1991 que la presse politique a connu une expansion fulgurante. Les premiers partis d'opposition ont mis sur pieds leurs propres organes de presse : *Le Combat*[85] pour le Front de la Restauration de l'Unité et de la Démocratie (FRUD) d'Ahmed Dini, *La République*[84] pour le Parti National Démocratique (PND) d'Aden Robleh Awaleh et *Le Renouveau*[84] du Parti du Renouveau Démocratique (PRD) de Mohamed Djama Elabeh. Quinze ans après, seule *La République* paraît et d'une manière épisodique.

[84] Quotidien gouvernemental de langue française.
[85] Périodiques des partis politiques d'opposition de Djibouti.

Quant au *Renouveau,* en raison de ses diatribes à l'égard du pouvoir, son directeur de publication et président du Mouvement pour le Renouveau Démocratique et le Développement (MRD), Daher Ahmed Farah, a été maintes fois emprisonné puis contraint à l'exil. Depuis la fin du conflit, le FRUD, au départ un mouvement armé s'est transformé en une formation politique et a commencé à éditer un nouvel organe de presse, *Réalité*[84]. Les pressions politiques ont également eu raison de lui. Toutefois, une version électronique est mise de temps en temps à la disposition de ses lecteurs. Le PRD de feu Mohamed Djama Elabeh, ayant compris bien avant les autres l'attachement de la société à l'oralité avait lancé la diffusion des cassettes audio de sensibilisation sur les idées du parti. Le MRD, émanation directe du PRD, est le seul parti politique ayant actuellement une station radio, *La voix de Djibouti*[86], dont les programmes très critiques à l'égard du pouvoir en place sont diffusés uniquement le week-end. Depuis 1999, des coalitions des partis politiques d'opposition dont notamment l'Union pour l'Alternance Démocratique (UAD) dirigé par Ismail Guedi Hared ont vu le jour mais le parti du Président Ismail Omar Guelleh a pu se maintenir au pouvoir malgré les accusations répétées de ces derniers. Toutefois, Djibouti membre de la ligue arabe a eu sa dose des soulèvements du fameux « printemps arabe ». Des manifestations sans précédent ont secoué le régime en place en 2011. Cela a contraint l'actuel Président d'annoncer qu'il quittera le pouvoir à la fin de son actuel mandat.

Tous ces journaux sont écrits en français et il n'existe pas des journaux dans d'autres langues même arabophones à part la version à peine traduite de l'organe officiel, *Al-Qarn*[87]. L'élite du pays étant essentiellement francophone pour ne pas dire exclusivement, l'arabe, qui est aussi la seconde langue officielle, est relégué au second plan. Le français est sans conteste la langue de l'administration et du

[86] Rare voix de l'opposition djiboutienne.
[87] Quotidien du gouvernement djiboutien de langue arabe.

discours politique déjà bien implanté avant l'arabe. Le français est aussi la langue de l'élite dirigeante d'autant plus que les premiers écrivains djiboutiens se font connaître dans les années 70. Le premier d'entre eux, William Syad a été l'élève de Léopold Sédar Senghor. Ce n'est qu'après l'indépendance que vont apparaître les jeunes écrivains avec notamment Abdourahman A. Wabéri (il a écrit entre autres *Pays sans ombre*[88], *Cahier nomade*[89], *Balbala*[90], *Transit*[91], *Les Etats-Unis d'Afrique*[92] ou plus récemment *Passage de larmes*[93]**)** ou encore Idriss Elmi Youssouf, l'actuel directeur du Centre linguistique du pays, auteur de recueils de poèmes notamment *Nostalgies ou le joug du verbe*[94].

[88] Abdourahman A. Waberi, *Pays sans ombre*, Paris, Le Serpent à Plumes, 1994
[89] Abdourahman A. Waberi, *Cahier nomade*, Paris, Le serpent à Plumes, 1996
[90] Abdourahman A. Waberi, *Balbala*, Paris, Gallimard, 1997
[91] Abdourahman A. Waberi, *Transit*, Paris, Le Serpent à Plumes, 2003
[92] Abdourahman A. Waberi, *Les Etats-Unis d'Afrique*, Paris, Le Serpent à Plumes, 2006
[93] Abdourahman A. Waberi, *Passages de larmes*, Paris, JC Latès, 2009
[94] Idris Youssouf Elmi, *Nostalgies ou le joug du Verbe*, Paris, L'Harmattan, 1997

Conclusion

Ainsi même si les premiers Français semblent être accueillis favorablement au début, les relations des indigènes avec les colons français se dégradent particulièrement après les deux guerres mondiales. L'accession à l'indépendance de la « République sœur de la Somalie » semble constituer le principal catalyseur de l'indépendance de Djibouti. Cela dit, la France entend rester, même après la décolonisation, le principal parrain de Djibouti. Elle façonnera à sa façon la petite colonie et n'hésitera pas le cas échéant à monter les groupes ethniques les uns contre les autres pour préserver ses intérêts. Les Français seront notamment les principaux instigateurs de la carte ethnico-tribale du pays ainsi que la répartition de ses différents groupes. Avec l'avènement de la guerre froide, Djibouti se découvre des charmes insoupçonnables. Avec les progrès techniques, l'homme est désormais capable d'améliorer ses conditions de vie. Les Français s'installent durablement sur cette portion de la Corne de l'Afrique.

Chapitre V

Regards des Français sur la population de la Corne de l'Afrique

A - Henry de Monfreid : L'enfant adoptif

Ce qui frappe le plus chez Monfreid c'est surtout la simplicité de la vie chez les Somalis où chacun, jeunes et vieux, se sent bien intégré, jouissant d'un certain bonheur :

> Même à un âge avancé, où chez nous un homme songe seulement à bien porter son titre de grand-père et n'attend plus rien de lui-même, l'Arabe[95] retrouve une surprenante verdeur dans la jeunesse d'une épouse nouvelle ; auprès d'elle se galvanisent ses dernières forces, et l'âme désabusée du vieil homme se régénère par l'ambiance d'un foyer où la vie recommence[96].

Henry de Monfreid découvre une autre conception de la vie. Il fait ici presque une apologie exaltée de la polygamie. Même si le « vieil homme » retrouve un semblant de jeunesse, Henry de Monfreid passe sous silence les remords de l'ancienne épouse, qui, même si elle reste toujours intégrée au groupe, voit d'un mauvais œil la venue de sa jeune rivale. Cela dit cette pratique controversée, fréquente autrefois, commence à s'essouffler voire à disparaître d'une part avec la sédentarisation qui a porté un sérieux coup à la structure patriarcale

[95] Les Somalis, les Afars voire les Oromo, tous musulmans peuvent facilement se reconnaître dans cet «Arabe » étant donné que la structure familiale de toutes ces communautés est très proche.
[96] H. de Monfreid, *L'Enfant sauvage*, Grasset, 1996 [1932], p.10.

de la société et d'autre part une meilleure connaissance de l'Islam [97] retenu jusque- là en otage par une poignée de religieux qui malgré leur maigre savoir faisaient semblant de détenir la vérité.

Toutefois, il est vrai que la communauté arabe est plus attachée à ses valeurs traditionnelles alors que les Somalis sont passés en une cinquantaine d'années du nomadisme à l'urbanisation : il existe actuellement en Occident une diaspora Somali qui sait bien s'intégrer depuis la désintégration du gouvernement central somalien et les structures étatiques.

Cette structure millénaire, misogyne et préislamique, faut-il le rappeler, empêche l'instauration d'un véritable Etat ; c'est pourquoi le Yémen est dirigé par un assemblage des groupes tribaux qui font figure de partis politiques.

En brousse, Henry de Monfreid apprécie à sa juste valeur la vie rustique mais pleine de bonheur du nomade Somali. Les enfants apprennent instinctivement à vivre en harmonie avec la nature dès leur plus jeune âge comme Abdi qui, à quatre ans déjà, se sent bien dans sa peau en aidant sa grand-mère à garder le bétail :

> Ainsi donc Abdi comprenait toute la nature ; aussi ne souhait-il rien d'autre au milieu d'elle et de ses créatures. L'univers se refermait autour de lui en un cycle si complet et si harmonieux qu'il en perdait la notion des limites de son être : le vent qui anime la forêt le frôlait de sa fraîcheur, le soleil qui illumine les nuages du matin le brûlait de ses rayons, l'eau du torrent qui gronde entre les roches chantait aussi pour lui. En coulant entre les herbes du ruisseau et la fleur offerte aux abeilles elle lui donnait son parfum. Alors

[97] Contrairement aux préjugés des Occidentaux, les textes religieux exhortent explicitement à la monogamie.

> quand sa poitrine respirait, quand ses yeux voyaient, quand ses oreilles entendaient, lorsque son corps sentait la fraîcheur du vent, la caresse de l'eau, la morsure des ronces, il avait l'impression d'être en toute chose, et il les sentait toutes en lui[98].

Inutile de dire que Henry de Monfreid est fasciné par ce bonheur simple et primitif dans le respect total des lois de la nature. La réflexion exprimée ci-dessus s'apparente plus à des remords plutôt qu'à une simple constatation. Est-il possible que l'humanité tout entière retrouve un jour ce paradis d'autrefois ? L'action désastreuse de l'homme ne laisse guère susciter un tel espoir et Monfreid de se reconnaître :

> Le paradis terrestre dut être ainsi pour le premier homme mais il le perdait quand il fonda l'humanité pour déclarer la guerre à la nature[99].

Authentique colonisateur et fidèle à son esprit bienveillant de civiliser les « sauvages » et bien qu'étant intellectuel, Henry de Monfreid n'échappe guère à ce comportement condescendant voire méprisant vis-à-vis de la population indigène. Il ne fait point de différence entre les autochtones et leurs troupeaux même si les premiers seront forcés, maltraités, tortures.

Pour voler au secours de la France métropolitaine durant les deux guerres mondiales, les colons n'hésitaient pas à enrôler de force les populations autochtones dans la guerre en punissant de surcroît les proches de ceux qui tentaient de s'échapper de cet enfer :

> On fait soigneusement le tirage des hommes appartenant à la tribu des fugitifs, pour les laisser à

[98] *Op. cit*, p.12-13.
[99] *Idem.* p.13

> Obock et diminuer le plus possible les dangers de rébellion en cours de route[100].

Cette maltraitance physique et cette pression psychologique ne constituent pas les seuls déboires des habitants de la Côte Française de Somalis. Ils faisaient également l'objet d'insultes permanentes qui s'apparentent ni plus ni moins à du racisme à une époque où l'homme blanc se prenait pour le représentant de la civilisation. Avec Michel Leiris, Monfreid est l'un des rares écrivains aventuriers à avoir dénoncé les comportements brutaux des représentants de l'Occident envers les populations autochtones même s'il a, au début, du mal à se départir de certains préjugés. En effet, chassé le naturel, il revient au galop. Monfreid décrit ainsi un de ces matelots :

> C'est un homme de vingt cinq ans, laid, d'une laideur sans appel, qui semble être le reflet de pensées troubles, une laideur à laquelle on ne s'accoutume pas. Et puis son regard étrange, sans expression, comme celui d'un fou, gêne et met mal à l'aise[101].

Il est vrai, toutefois, que les Djiboutiens qui ont pu côtoyer les colons gardent une certaine nostalgie de la justice française de l'époque quand il s'agissait bien sûr de départager deux individus ou groupes indigènes. Quant aux Français, nous apprennent les anciens, ils avaient leurs « privilèges ».

Monfreid est aussi convaincu que la population indigène le considère comme un être supérieur capable de faire face à tous les malheurs qui peuvent survenir au cours des voyages:

> J'embarque avec Abdi et Ali Omar, les seuls dont le sang-froid et le courage aient fait leurs preuves. Le premier, Abdi, parce qu'il ignore toujours le danger et se

[100] *Idem*, p.66.
[101] *Idem.* p.63.

croit invulnérable quand il est à mes côtés[102].

Contrairement aux autres groupes ethniques (Afars, Somalis), les Arabes forment une société éclatée où la tribu constitue la seule structure digne de ce nom. Par conséquent les chefs tribaux pour imposer leur autorité exploitent les étrangers de passage d'une manière ou d'une autre :

> D'où qu'ils partent ils auront toujours à payer les droits de passage à travers chaque petite tribu qui se considère comme un Etat. S'ils n'ont pas d'argent, ils payent en nature : celui qui est maçon bâtira un mur pour le cheik (le chef de tribu) dont il veut traverser le territoire ; le charpentier fera des portes ou des fenêtres à l'une de ses maisons… et ainsi il en sera sur chaque territoire dont certains sont à peine grands comme un canton[103].

Ce morcellement du territoire national en d'innombrables subdivisions tribales est aujourd'hui encore une réalité dans certains pays arabes comme le Yemen. J'ai eu l'occasion de me rendre dans ce pays à plusieurs reprises et je fus frappé par le poids de la tradition qui étouffe jusqu'à la religion. Même pour un musulman comme moi, il est particulièrement choquant de voir le caractère excessivement sexiste de la société et la vulnérabilité de l'Etat central. Chaque territoire est sous l'autorité d'une tribu dont les chefs rendent des comptes à l'Etat central tant bien que mal. Au Yémen, chaque tribu assure sa propre sécurité c'est pourquoi le port d'armes est totalement autorisé.

Pour contrôler les territoires de la Corne de l'Afrique et les confins de la Mer Rouge, la concurrence entre les puissances coloniales était particulièrement acharnée. La présence d'un Français

[102] *Idem.* p.7.
[103] H. de Monfreid, *Aventures de mer*, Grasset, 1996 [1932], p.50.

par exemple sur un territoire sous protectorat anglais alertait et inquiétait profondément le gouverneur. A Aden, Monfreid en personne a fait l'expérience des agissements peu amicaux que les Anglais lui ont réservés :

> Qu'importe qu'un Français soit traité comme le dernier des nègres, pas d'histoires…Il s'agit de plaire au gouvernement du moment pour assurer l'avancement et les bonnes indemnités, pour avoir le congé payé avec des prolongations de santé…Il s'agit de caser sa femme dans un bureau, on créera pour elle un poste nouveau et inutile [104].

Maltraité, un ressortissant de la puissance concurrente peut rapporter gros. Toutefois, cette détention du colon français par les Anglais a le mérite de le sensibiliser aux véritables traitements réservés au « dernier des nègres[105] ». Même s'il tend certainement et forcément à exagérer.

Convaincu de sa mission de civilisateur de cette partie du monde, Henry de Monfreid fustige sans détour toute intégration, dans la société Somalie de quelque Européen que ce soit. Ainsi, il s'en prend vivement à un fils d'une veuve anglaise dont le mari sous-officier de l'armée de sa Majesté est mort alcoolique : l'orphelin blanc s'est tellement fondu dans la communauté locale que seule la couleur de sa peau et celle de ses yeux arrivent à le distinguer des autres. Il accomplit d'ailleurs avec succès tout ce qui lui est confié :

> Il apprit le Somali avant l'Anglais, et la mission protestante eut plus de mal avec ce petit Anglo-saxon aux yeux bleus qu'avec le plus sauvage de ses orphelins noirs. Il apprit à courir à pied nu en plein soleil, sans chaussures ni coiffure. Il disparut quelque temps, et on le retrouva au fond du

[104] *Idem*, p. 136.
[105] *Idem*

Somaliland, gardant des chèvres avec des nomades[106].

Toutefois, complexe de supériorité oblige, le fils du marin anglais ne se laisse pas dominer par des "sauvageons". Bien au contraire comme ses compatriotes, il tient à dominer les enfants noirs de son âge : « Il fut vite un chef parmi les gamins Somalis de son âge »[107].

Le marin français est également fasciné par le fatalisme des musulmans. En effet, ils semblent accepter avec un certain stoïcisme ce que leur réserve l'avenir, convaincus que toutes nos actions sont vouées à l'échec « D'ailleurs le musulman passe sans effort ni regret de l'opulence fastueuse à la mendicité : indifférence fataliste… ou suprême sagesse »[108].

Cela dit, le fatalisme musulman est un véritable mythe chez les Occidentaux. La constitution de nombreux Fronts de libération dans les pays musulmans pour se débarrasser des colons quoique leurs moyens aient été limités démontrent, si besoin est, leur ignorance[109] de la communauté musulmane. Le rapprochement du terme fatalisme avec l'islam est récent. Ce n'est qu'au début de la période coloniale que les Européens ont manifesté du mépris à l'encontre des populations indigènes dont ils venaient occuper le pays. Les médias se sont ensuite emparés de ces notions pour leur prêter des pensées obscurantistes. Il n'y a pas si longtemps, le fatalisme était vu sous un angle plutôt exotique. C'était une sorte de manifestation de foi profonde.

Fin connaisseur du milieu de vie pastoral, Henry de Monfreid explique avec force détails les déplacements incessants et épuisants des broussards dans un environnement hostile. Contrairement aux

[106] *Idem*, p.152.
[107] *Idem*, p. 252.
[108] *Idem,*. p. 147.
[109] L'inverse est vrai aussi : Avant leur arrivée, les populations indigènes ignoraient tout des Occidentaux et de leur mode de vie.

autochtones, qui ont l'habitude de sillonner quotidiennement de vastes territoires derrière leurs troupeaux, Monfreid est mort de fatigue. Seuls, les peuples de cette partie du monde et ceux qui ont pu les côtoyer durablement peuvent comprendre les tableaux de Monfreid. Il peint avec précision les hommes et leur cadre de vie :

> Depuis l'aube, je trotte sur ma mule saggar (marchant à l'amble) et – en dépit de cette allure qui évite la fatigue du trot à l'anglaise imposée par le cheval — je suis à bout de forces. Le jour baisse, et les ombres s'allongent sur l'immensité de la brousse épineuse où serpente la piste qui semble n'avoir pas de fin.
>
> Devant moi, la lance en travers des épaules, le guide mène, depuis l'aube, ce train régulier d'environ huit kilomètres à l'heure[110].

En tout cas, l'hostilité de l'espace géographique (soleil, manque d'eau etc.) semble contraindre les indigènes à modifier leurs comportements : ils sont forgés pour affronter tous les caprices de la nature. Sportifs nés et filiformes, les nomades de la Corne d'Afrique maîtrisent leur espace vital. Ce n'est pas un secret pour eux. Marcher est une activité quotidienne, essentielle, et non un sport. Les Occidentaux sont fascinés par l'endurance de ces derniers. Peu parmi eux s'aventurent à leur emboîter le pas. Cela témoigne tout l'engagement de Monfreid à adopter un style de vie complètement différent du sien. C'est un bel exemple d'une intégration réussie. Ses

[110] Henry de Monfreid, *Le Dragon de Cheik Hussen*, Grasset, 1995, p.9.

sacrifices sont à la hauteur de sa détermination. Toute son admiration pour ces peuples est empreinte de poésie :

> Mon porte-fusil ferme la marche dans l'ombre de ma monture. Ces deux Somali, infatigables coureurs de brousses, ne courent pas à la manière des Blancs qui ne connaissent que le « pas gymnastique ». Ils ont, eux, un pas très allongé, intermédiaire entre la course et la marche, et qui évite l'allure sautillante. Lorsqu'on voit émerger leurs épaules au-dessus des buissons, de tels coureurs semblent glisser. Il n'y a donc pas d'énergie perdue par le mouvement de haut en bas, et peut-être est-ce là le secret de leur incroyable endurance.
>
> Je n'ai plus d'eau : il serait temps d'arriver à ce fleuve que, depuis midi, le guide m'annonce, pour m'encourager sans doute : « Derrière ces arbres » me dit-il régulièrement. « Après cette colline »...Je me suis résigné et je ne pose plus de questions[111]... .

Dans cette vie frugale, les hommes vivent de la chasse. Ils vivent en bonne intelligence avec les animaux domestiques qui ne les craignent guère. Monfreid opte définitivement pour ce monde de vie qui ne laisserait indifférent plus d'un Occidental ; une vie primitive qui reprend ses droits. Seules, les armes à feu rappellent bruyamment la lointaine Europe :

> Je prends mon fusil.
>
> La mule sait que je m'apprête à tirer et baisse la tête : elle a l'habitude. Je ne puis

[111] *Idem*, p.10.

> mettre pied à terre pour mieux surprendre le gibier et assurer la justesse de mon tir, car cette attitude anormale mettrait les bêtes en méfiance et plus aucune ne traverserait la piste. [...] Depuis que, fusil en main, je me tiens à tirer, plus aucun gibier ne se présente ! Ce n'est qu'au moment où, découragé, je vais rendre le fusil au porteur, qu'une antilope Waterback vient se planter à vingt mètres devant moi. Elle culbute comme un lapin !
>
> Le dîner est assuré et le fleuve —si longtemps attendu-- se trouve enfin à mes pieds[112]».

Monfreid rapporte aussi, dans les moindres détails, les appréhensions superstitieuses des indigènes face aux phénomènes de la Nature. Certaines manifestations de la nature, connues des lois de la physique, peuvent provoquer chez les autochtones peur et panique ; cela amuse particulièrement l'Occidental averti. Rares sont ceux qui, parmi les écrivains voyageurs, ont rapporté et décrit avec autant de précisions ces pratiques superstitieuses. Monfreid en a vécu de l'intérieur :

> A cette heure du jour, quand le soleil se trouve au Zénith, des tourbillons de poussière montent de tous côtés dans le ciel bleu. Leurs colonnes jaunes se tordent dans l'air surchauffé, comme de gigantesques serpents.
>
> Les indigènes redoutent ces météores, bien qu'ils soient sans autre danger que les maléfices imaginaires de leurs esprits malins. Peut-être cette

[112] *Idem*, p.10-11.

superstition est-elle née de l'étrange phénomène d'attraction qui les dirige vers certains obstacles de préférence mobiles, comme par exemple un cavalier, qui à leur approche, prend la fuite. Il est aussitôt suivi par la trombe, poursuivi même peut-on dire, car elle suit vraiment sa trace. J'avoue qu'il y a de quoi être impressionné, surtout quand vous revient à l'esprit l'histoire de ce mauvais génie. A la réflexion, je crois que ce « mouvement » est provoqué par le déplacement d'air, cet appel qui derrière un véhicule en marche entraîne la poussière et les feuilles mortes.

Dus à l'ascension de l'air surchauffé au contact de la terre brûlante, ces tourbillons arrachent au passage arbustes et saisissent tout ce qui ne tient pas fortement au sol : ils l'enlèvent quelquefois à plus de cent cinquante mètres de hauteur[113] .

Monfreid est également fasciné par le caractère immuable du mode de vie des nomades. Une vie faite de simplicité et d'immobilisme. On a l'impression que le temps s'est arrêté une fois pour toutes :

Depuis des milliers d'années –des milliers de siècles peut-être - ces peuples n'ont rien changé à leur manière de vivre, car ils n'en ont jamais eu besoin. Ils ont continué la vie de leurs ancêtres, et l'ont transmise fidèlement à leurs enfants. Les uns et les autres s'y sont conformés inconsciemment

[113] *Idem*, p. 22.

> sans jamais se demander si un changement pouvait être meilleur.
>
> Comme l'oiseau fait son nid, ils bâtissent leurs huttes toujours identiques à celles d'il y a dix mille ans, car jamais aucun besoin nouveau n'a dû s'y loger[114].

L'espace peut se montrer hostile, surtout aux étrangers, qui n'ont aucune idée des techniques de déplacement des nomades. On n'est jamais à l'abri de la soif qui nous guette dès qu'on met les pieds dans cette partie du monde. Du coup, il devient dangereux de se déplacer sans guide :

> Sans point de repère pour se diriger, l'homme tourne, fatalement, en rond. Croyant marcher droit devant lui, il décrit un cercle de rayon plus ou moins grand, selon sa nature, de sorte que, bien souvent, après une harassante journée de marche, il se retrouve le soir au point de départ du matin. Où est le point d'eau qu'il avait espéré trouvé en fin d'étape ?...Son outre est vide, la soif le dévore, la mort rôde dans la nuit[115]... .

Monfreid adhère entièrement à ce mode de vie pastoral. Il déplore que le développement n'a, jusque-là, apporté à l'humanité que guerres et destructions permanentes. Les propos de l'écrivain voyageur s'inscrivent aussi dans le cadre des Deux Grandes qui ont anéanti l'Europe :

---

[114] *Idem*, p.29.
[115] *Idem.*

> La race blanche, en effet, se distingue par son continuel et insatiable désir de changement. C'est ce fameux progrès dont les Blancs sont si fiers : poudre à canon, machine à vapeur, électricité, bombes atomiques et les voilà partis à la conquête du ciel[116]… .

Il souligne aussi les méfaits de la civilisation occidentale qui a tendance, peut-être sans le savoir, à s'approprier du bonheur de ces peuples primitifs. A l'inverse, les Arabes sont parvenus sans bousculer ces traditions millénaires à convertir à l'Islam les pasteurs de la Corne d'Afrique. Est-ce ce respect dû à l'Autre qui aurait poussé Monfreid à se convertir à l'Islam ? En tout cas, l'admiration pour l'Islam est palpable dans l'ensemble de son œuvre :

> Lorsque, après la mort du Prophète Mahomet, les Arabes venus du Yemen pénétrèrent en Afrique pour convertir les fétichistes, ils se gardèrent de toucher à ce millénaire équilibre de la Nature et ces peuples restés inchangés. Ils se contentèrent de renverser leurs idoles, sans leur donner des besoins nouveaux ni leur offrir un bonheur à leur façon. Ils comprirent qu'ils fausseraient ainsi la grande Loi de la Nature, cette Nature qui nous paraît implacable et cruelle lorsque les épidémies et les cataclysmes font périr des milliers de créatures. Nous la jugeons même stupide, quand, par contre, elle en tolère d'inutiles ou nuisibles à l'égal d'un fléau. Depuis les temps préhistoriques, n'ayant pas encore domestiqué certains animaux tels que le cheval ou le bœuf, les

[116] *Idem*, p.31.

> hommes se domestiquèrent mutuellement. Selon les fortunes de la guerre, le vaincu devenait « esclave » du vainqueur. Aujourd'hui, peut-être en préparation d'un nouvel équilibre universel, ces mêmes hommes, après avoir condamné l'esclavage, se sont faits eux-mêmes esclaves d'un nouveau maître, inexorable celui-là : la machine[117].

L'auteur n'échangerait pour rien au monde le récit des contes nomades, en pleine Nature. Un conte authentique, vivant, où la voix du conteur se mêle miraculeusement à celles des animaux sauvages, une musique naturelle. Une image qui témoigne de toute la poésie de la vie du nomade, aussi rustique soit-elle :

> Jusqu'à l'aube, j'écoutais mon hôte me conter, par le menu, l'histoire fabuleuse de son ancêtre. Tandis qu'il parlait le hurlement lointain des hyènes – cette voix millénaire de l'Afrique — faisait un étrange fond sonore à ce récit qui, sur l'aile du rêve, m'emportait au fond de la nuit des temps.
>
> Le chant du coq m'éveilla brutalement à la réalité…
>
> Je vais essayer de traduire cette légende, mais pourrai-je en exprimer toute la poésie que lui donne la belle langue arabe, riche et colorée comme l'âme de son vieux peuple nomade et guerrier qui, toujours, en secret, adore les étoiles[118] ?

Si en Occident, les civilités et les bonnes manières sont d'abord exprimées à travers la parole, chez le nomade, tout est dans

[117] *Idem*, p.30-31.
[118] *Idem*, p.26.

le geste. Les valeurs intrinsèques comme la générosité, le courage, le respect des vieux parlent pour leurs auteurs :

> Le jeune berger mena son troupeau aux proches environs du village et grâce à cette hospitalité naturelle des peuples simples où le mot merci n'a aucun sens, il put demeurer dans le voisinage de celle, qui était maintenant sa raison de vivre, de cette belle fille qui avait emporté son cœur[119].

[119] *Idem*, p.89.

B – Joseph Kessel: l'éternel voyageur

Comme la plupart de ses compatriotes, Joseph Kessel porte un regard superficiel sur les peuples indigènes. La manière dont il les dépeint est non seulement caricaturale mais ne correspond guère non plus à la réalité. Pour lui ces peuples inconnus, sans histoire et sans influence, n'obéissant à aucune structure organisationnelle ou étatique, ne peuvent accéder au rang des hommes. La vue des Blancs les fascine.

> Ils [...] s'assirent autour de nous dans un silence avide. Ils n'avaient jamais vu des figures blanches[120].

Cette vision réductrice est fort contestable car c'était la même chose en Europe à l'arrivée des premiers Noirs. Le comique de la situation c'est que ces « sauvages » portent exactement le même regard sur les Blancs. Cela prouve en tout cas combien les voyageurs européens sont prisonniers de leurs préjugés sur les sociétés colonisées. Cette négation à peine voilée de l'homme noir, de l'Arabe, du Malgache bref de l'autre est récurrente dans les écrits laissés par ces Européens.

Ce qui est surprenant parfois c'est que ces voyageurs de l'inconnu cherchent à s'adapter une fois qu'ils se trouvent au beau milieu des indigènes. Dans la société pastorale la femme est reléguée au second plan. Elle ne se manifeste guère devant les étrangers et encore moins devant les Blancs sauf en cas de force majeure (maladie, vaccination etc.).

Il n'y a pas d'autre place pour la femme que celle de servante. Ainsi les aventuriers se conformaient à cet état de fait, ne serait-ce que par commodité. En tout cas Monfreid laissait sa femme à Obock pendant ses expéditions, Lippmann a abandonné la sienne à Djibouti

[120] J. Kessel, *Marchés d'esclaves*, Edit. 10/18, 1998 [1933], p.75.

pour s'enfoncer dans la brousse et Kessel voyage seul. Il est même déconcertant de constater que la femme brille par son absence même dans certains de leurs écrits : *Fortune carrée*[121] est un livre sans femme mise à part Yasmine, la petite Bédouine, encore enfant.

Le récit romanesque est ainsi placé entièrement sous le signe de la virilité qui va jusqu'aux soupçons de relations homosexuelles dans une sorte de fraternité d'armes. L'exaltation des retrouvailles entre Mordhom et son jeune ami Philippe dans le paysage apocalyptique du Gubbet Al Kharab ne suggère pas autre chose :

> Mordhom ne l'écoutait pas. Il disait : « Philippe, mon petit, vous êtes là. J'avais si peur. Vous avoir lancé dans une telle aventure. Je ne pouvais me le pardonner ». Ils se tenaient les mains étroitement serrées, comme si quelque chose les pouvait désunir encore, riaient nerveusement, balbutiaient ensemble des mots sans suite[122].

Cette méconnaissance de la population indigène va jusqu'à la caricature barbare. Ainsi dans *Fortune carrée*[123] Omar et Moussa, deux autochtones membres de la caravane de Mordhom, pour venger la mort de leur compagnon se livrent à un spectacle peu humain une fois l'assassin arrêté :

> Omar enfonça lentement son couteau entre les côtes du meurtrier, élargit la plaie, Moussa y plongea sa main invincible, déchira les chairs, arriva jusqu'au cœur[124], le saisit. Les battements se répercutèrent dans tout son

[121] J. Kessel, *Fortune carrée*, Poche, 2001 [1932], 317 p.
[122] *Idem*, p.63.
[123] *Op. cit.*
[124] Né en Argentine, il se peut que Kessel soit inspiré dans son récit des sacrifices humains des Aztèques. En effet des documents archéologiques témoignent qu'ils pratiquaient l'ablation du cœur d'esclaves et des prisonniers de guerre, dans un lieu sacré qui était le plus souvent un temple au sommet d'une pyramide

> bras. Il gémit de plaisir, et, d'un mouvement sauvage, l'arracha[125].

Même si à l'époque les guerriers Afars et Issas s'affrontaient en brousse, il serait impensable de pousser la cruauté jusqu'à de telles limites, le but principal de la guerre était de s'emparer du butin de l'autre pour s'enrichir et non pas forcément de tuer son adversaire. Le passage cité ci-dessus a le mérite d'« effrayer les moineaux », entendez ici les Européens.

Cette extrapolation de la haine ne peut nous étonner lorsque l'on sait que Joseph Kessel ne maîtrise guère les différents groupes ethniques indigènes. Ainsi il confond entre l'Issa et le Somali alors que finalement tous les deux sont Somalis. Les Issas étant un sous-clan de ces derniers : « l'athlète Issa et le jeune Somali dirent en même temps : il nous a pris notre cœur »[126]. Alors commence une mise en scène macabre digne de *Détective*[127],journal fondé par Joseph Kessel.

Le regard que porte souvent le voyageur sur Djibouti est plutôt subjectif. Ce dernier étale sur des pages parfois son impression personnelle sur le pays. L'état des lieux qu'il dresse reflète souvent malheureusement un point de vue personnel prétextant l'absence ou le nombre réduit des écrits précédents sur Djibouti. Tout ceci ouvre la voie à une sorte de concurrence dans laquelle les aventuriers prêtent leur imagerie traditionnelle et autres stéréotypes au cadre dans lequel ils évoluent. Ainsi Kessel ne voit la vie à Djibouti qu'en noir et blanc :

> Un grésillement rugueux et noir sous la flamme du soleil qui montait, montait, chaque instant plus pesant, plus mort. Ses rayons

[125] *Idem*, p. 316.
[126] *Idem*, p 305.
[127] Hebdomadaire français à sensations qui rapporte des crimes passionnels particulièrement horribles.

> n'avaient pas de vie dans cette arène qui semblait dévastée par un incendie de cataclysme. Leurs faisceaux tombaient comme une masse presque solide à force d'intensité, d'éblouissement et restait prisonnier, immobile, sans vibration, sans nuage, ensorcelé par les pierres noires, la poussière noire et soudé à elle pour l'éternité, semblait-il, (…) au-dessus d'elles le ciel dépoli, corrompu par ce feu et sa réverbération aveuglante, était le ciel d'un autre monde, funeste, et maudit[128].

Avait-il été impressionné par la coulée de lave qui s'est figée soudain au bord de la mer à Gubbet al Kharab et qui s'étend sur plusieurs kilomètres ? Toujours est-il que ce dernier a marqué la terre de Djibouti d'une empreinte épique, tragique voire apocalyptique sans commune mesure :

> Sauf le ciel, où le soleil s'élevait comme un monstre dévorant et qui prenait un éclat intolérable aux yeux non acclimatés, tout était noir. Le sol, à perte de vue, ne présentait qu'une théorie sinistre de noires montagnes et de noirs ravinements. Pas une plante pas une herbe. Des cailloux, des galets, des graviers noirs, telle était l'unique végétation. Terre rocailleuse, grumeleuse, d'un noir sourd, corrompu, collines jonchées d'une sombre avalanche, dépression pareille à des grèves de deuil, pierrailles funèbres qui cliquetaient sous les sabots des bêtes et les pas des hommes…
>
> Le monde entier semblait avoir été

[128] J. Kessel, *Fortune carrée*, Gallimard/Plon, 1955, p.82.

> calciné par un incendie cyclopéen et recouvert d'une couche de suie pétrifiée. Dans cette arène infernale, les rayons solaires eux-mêmes n'avaient aucune envie. Leur faisceau pesait comme un élément presque solide et demeurait captif, immobile, sans nuance ni vibration, pris dans la masse des pierres noires, des roches noires, de la poussière noire et faisait bloc avec elles dans un étrange et charbonneux flamboiement[129].

Certes Kessel a le mérite, contrairement à d'autres, de fouler à pieds la lointaine brousse djiboutienne, éthiopienne, yéménite mais il est vrai aussi qu'il rend la nature responsable de sa fatigue. On ne peut faire abstraction quand même du combat quotidien que livre l'homme à cette nature inhospitalière. Il est même à parier que les nomades Djiboutiens n'échangeraient pour rien au monde cette vie qui nous paraît extravagante. Kessel m'impressionne toujours par l'exactitude de ces portraits. Il décrit presque infailliblement ma région d'enfance citant au passage les noms des villages qui me sont familiers par dizaines. Il s'est emparé de la terre ferme contrairement à Monfreid qui, malgré sa fascination pour cette partie du monde, préférait la mer à la mer.

Néanmoins Kessel ne porte pas un regard toujours aussi péjoratif sur le reste de la Corne d'Afrique. Contrairement aux pauvres Danakils de Djibouti, il envie volontiers la vie simple des Massaï du Kenya. Leur apparent dénuement cacherait en réalité une vie pleine de bonheur réduit au strict minimum :

> Le troupeau autour duquel s'ordonnait le convoi était composé d'une centaine de

[129] J. Kessel, *Tous n'étaient pas des anges*, Plon, 1963, p.75.

> vaches maigres et chétives. L'épine dorsale et les côtes se dressaient sous leur peau avec autant de relief que sur un squelette. Et cette peau terne, lâche, était couverte de déchirures sanguinolentes aux lèvres desquelles se gorgeaient des essaims des mouches. Mais la tribu, ou plutôt le clan dont ce malheureux bétail était le bien unique, ne portait aucun des stigmates habituels de la misère : crainte, abêtissement, tristesse ou servilité. Ces femmes sous leurs cotonnades en guenilles, ces hommes dénudés plus que vêtus par le morceau d'étoffe jeté sur une épaule du côté où ils tenaient leur lance-tous, ils allaient les reins fermes, la nuque droite et le front orgueilleux. Des rires et des cris violents couraient le long de leur file. Personne au monde n'était aussi riche qu'eux[130], justement parce qu'ils ne possédaient rien et ne désiraient pas davantage[131].

Notons tout de même que l'aventurier français se contredit en interprétant le dénuement matériel de Danakil comme l'expression de la sauvagerie alors que celui des Masaï incarnerait l'homme libéré des préoccupations quotidiennes. Etant donné que les Djiboutiens et les Masaï sont proches morphologiquement, cette différence d'appréciation serait-elle due aux conditions climatiques presque diamétralement opposées des deux pays ?

Il ne fait pas de doute que Kessel apprécie énormément les

[130] C'est le mythe européen des peuples pauvres mais heureux, en contraste avec les Occidentaux, riches mais toujours inquiets, préoccupés, insatisfaits.
[131] J. Kessel, *Le Lion*, Gallimard, 1995 [1958], p.132.

parcs naturels kenyans dans lesquels l'homme cherche toujours à préserver la nature. Il est surtout fasciné par ces Occidentaux qui ont consacré toute leur vie à préserver la savane africaine et les espèces en voie de disparition. En échange, ils ont le mérite d'être compris et respectés par tout le monde :

> Patricia continuait de sourire, mais ce sourire n'exprimait plus seulement la moquerie et un sentiment de supériorité. Il reflétait de nouveau la tranquille certitude et la faculté qui étaient les siennes de pouvoir communiquer avec les êtres les êtres les plus primitifs selon les lois de leur propre univers[132].

Contrairement aux sociétés industrialisées, ces nomades de la Corne de l'Afrique dans leur ensemble vivent en dehors du temps. Ils mènent leur vie avec une certaine nonchalance. Alors que continuellement occupé et en course constante contre la montre, l'Européen ne voit guère la vie passer. Dans *L'équipage*[133], Mermoz s'exprime ainsi « Comme l'existence est brève, on n'a pas beaucoup de temps pour être jeune vraiment ».

[132] *Ibid*, p. 24.
[133] J. Kessel, *L'Equipage*, Gallimard, 1969 [1923], p. 67.

C - Autres points de vue sur Djibouti

Les administrateurs de la colonie restent quand même les témoins privilégiés de ce qui se passe dans la Corne d'Afrique. Mais ils ne portent pas souvent dans leur cœur des populations indigènes qu'ils sont tenus d'administrer, aussi « primitifs » et « barbares » soient-ils. Agacés par le mode de vie primitif et surtout maîtres du destin des peuples colonisés, les fonctionnaires de l'administration coloniale s'en prennent aux pauvres indigènes. Fidèles à leurs préjugés, influencés par ces derniers, les voyageurs tombent inévitablement dans l'erreur. Ainsi Salma s'aventure à distinguer un Ethiopien d'un habitant de la Côte Français de Somalis. Il écrit naïvement à la fin de 1893 :

> L'Abyssin se distingue des autres races africaines par ses traits européens, son intelligence, sa morale et ses aptitudes pour la civilisation et le progrès industriel[134].

Opération séduction ou volonté délibérée de nier la population autochtone ? Toujours est-il que morphologiquement les peuples de la Corne d'Afrique sont très proches les uns des autres. De l'éloge de l'Abyssin, Louis de Salma passe sans transition au mépris des habitants de la colonie :

[134] A. Faire, *Obock --- exploitation du golf de Tadjourah, du Gubbet-kharab et de Bar-assal*, texte dactylographié, 1893, p.103.

> On éprouve une singulière impression à la vue de ces têtes noires desquelles retombe une toison de véritable laine jaune pâle tire-bouchonnée, assez semblable à celle d'un mérinos crotté. Leur face moutonnière aidant, on s'imagine qu'ils vont bêler[135].

Ainsi la généralisation abusive est de mise. Le goût du meurtre, de la férocité, de la barbarie est dans ce cas précis indubitablement le fait d'une race africaine dont les Abyssins ne font pas partie. Les colons sont surtout impressionnés par le vide ambiant de l'intérieur du pays. Jean-Marie Lavanceau note avec inquiétude l'absence de l'homme dans cet environnement hostile dans l'hebdomadaire officiel de la colonie :

> Je ne rencontrais ni gens, ni animaux. J'étais seul avec le vent, avec la nuit, avec le temps. Que venais-je chercher dans la solitude ? Rechercherais-je les autres là où ils n'étaient pas ? Je marchais ainsi, au rythme des ondulations de la piste. Je rêvais, j'attendais, mais tout était absence[136].

Hubert Deschamps, qui connaît bien le pays pour y avoir exercé la fonction de gouverneur, le décrit si bien :

> C'est un désert brûlant de basalte et de sables, les lacs sont salés, les oueds souterrains[137].

Pourtant, tous les voyageurs ne participent pas à cette dévalorisation. Certains écrivains se gardent bien de porter un

[135] *Ibid.* p. 97.
[136] J.-M. Lavenceau, *Le Réveil,* Djibouti, 28 avril 1973, p. 17.
[137] H. Deschamps, *L'Histoire du XXe siècle*, Sirey, 1966, p.116.

jugement de valeur forcément subjectif. Ainsi, Jean Doress décrit les nomades de la Corne :

> Tribus en mouvement qui ne possèdent en propre ni villes ni hameaux, mais qui se succèdent au gré des saisons sur des territoires vides et dont aucune de ces tribus ne saurait revendiquer l'exclusive possession[138].

Même si Doress ne mentionne pas le nom de ces tribus, il s'agit certainement des Somalis, étant donné que chez les Afars (appelés aussi Danakils) chaque tribu nomadise dans son territoire propre. Quant à la vacuité des lieux, elle n'est pas à démontrer car à part la capitale et quelques chefs-lieux des régions, la République de Djibouti est presque complètement vide en raison de son rude climat. Parfois le voyageur se veut rapporteur, c'est-à-dire dire un simple témoin. Il cherche à rester le plus objectif possible, réprimant jusqu'à ses sentiments. Borelli écrit religieusement **:**

> Ecrivant le plus souvent sous la dictée des faits que je crayonnais sur un carnet en cours de route ou de conversation, j'ai tenu à ne relater que ce qui a pu frapper mes sens, ayant pour premier objectif la vérité : je ne décris que ce que j'ai vu, « de mes yeux vu » entendu, goûté, palpé, ou du moins patiemment contrôlé[139].

Il est vrai que devant une barrière linguistique presque hermétique, le voyageur était tenté de se limiter uniquement à une description minutieuse à défaut de céder face au conformisme ambiant : tous ceux qui n'ont pas la même culture que nous sont des barbares donc forcément méchants.

---

[138] J. Doress, *Histoire sommaire de la Corne de l'Afrique*, Hachette, 1971, p.96.

[139] Merab Dr., *Impressions d'Abyssinie*, H. Libert, 1951, p. VIII.

Certains aventuriers français ont préféré ne rien dire sur la région toujours aussi monotone. C'est particulièrement le cas de Rimbaud qui pourtant semble la connaître mieux que les autres ayant fait souvent le trajet Harar Tadjourah :

> Ne vous étonnez pas que je n'écrive guère le principal motif serait que je ne trouve jamais rien d'intéressant à dire [...]. Des déserts peuplés de nègres stupides, sans routes, sans courriers, sans voyageurs : que voulez-vous qu'on écrive de là[140] ?

Les rares écrits qu'on a de Rimbaud se limitent à quelques lettres adressées à ses parents ou à ses représentants commerciaux. Etait-il occupé, comme les mauvaises langues le suggèrent, à sa traite d'esclaves ou sa contrebande d'armes ?

Dans tous les ouvrages que j'ai pu consulter ce qui m'a le plus frappé c'est surtout la méconnaissance de la culture des nomades et la négation de l'autre, de ses traditions, de ses modes de vie.

Les voyageurs évoquent souvent la cruauté, la sauvagerie voire la barbarie des nomades même si curieusement ils reviennent presque tous sains et saufs. Attardons-nous avec Lippmann la description d'une hutte chez les Issas :

> Il faut se courber pour y pénétrer, et on ne peut s'y tenir debout tant il est bas. C'est une hutte de six tapis soutenus par une dizaine de bâtons fichés au sol, terminés en forme de crosse et maintenus par des lianes. De l'encens y brûle en permanence (...) Je remarque dans un coin, outre les jarres d'eau, deux calebasses pleines de beurre[141].

---

[140] « A sa mère et sa sœur », le 25 février 1890, cité in *Rimbaud*, Julliard, 1982, p. 507.
[141] A. Lippmann, *Guerriers et sorciers en Somalie*, Hachette, 1953, p. 7.

Lippmann a probablement visité une hutte en ville car en brousse les nomades n'utilisent pas des « jarres » pour garder l'eau. En réalité les nomades conservent l'eau dans des peaux des chèvres. La hutte a également l'avantage de démonter facilement.

D – Marie-Christine Aubry ou le regard critique

A la différence des autres écrivains français, M.-C. Aubry, qui est essayiste, a eu l'avantage de séjourner durablement à Djibouti. Elle a pu donc voir de près le mode de vie des Djiboutiens[142]. Elle a pu aussi apprécier les coutumes et mœurs de tel ou tel groupe ethnique. M.-C. Aubry a séjourné Djibouti dans les années qui ont suivi immédiatement l'accession à l'indépendance.

C'est donc un pays libéré du joug colonial et un peuple qui panse bon gré mal gré les stigmates de longues décennies de dominations et d'occupations qu'elle trouve. Il faut dire que les toutes dernières décennies de l'époque coloniale ne furent pas de tout repos. Avec l'apparition des premières formations politiques de libération, la machine coloniale s'en prend délibérément aux Somalis, privilégiant ainsi la carte ethno-tribale afin de diviser la population indigène. M.-C. Aubry, assiste ainsi presque en direct à l'éclosion d'un jeune Etat qui dépend encore de son ancienne métropole pour effectuer ses premiers pas. Le regard qu'elle porte sur les Djiboutiens et leur pays est complètement différent de celui de tous ces prédécesseurs qui voyaient ce territoire comme une colonie et les autochtones comme des être forcément inférieurs. C'est dans un pays entièrement bâti par les Français durant un siècle et demi qu'Aubry débarque. Cette dernière porte également un regard rétrospectif sur ses compatriotes avec le temps.

[142] Il est vrai aussi qu'entre l'arrivée des premiers colons dans la Corne de l'Afrique et la fin de la période coloniale, les Européens et les indigènes ont eu durant ce siècle et demi le temps de s'apprécier. C'est pourquoi on peut dire que le changement d'époque explique aussi le changement d'optique. Les nouveaux écrivains portent forcément un regard nouveau sur les populations de la Corne d'Afrique et ces dernières ne perçoivent pas de la même manière les Européens que leurs prédécesseurs.

Elle nuance en quelque sorte la traditionnelle relation de condescendance des Français vis-à-vis de la population indigène. Elle va même jusqu'à adresser à certains un rappel à l'ordre non sans une certaine ironie :

> Pendant un demi-siècle, les touristes européens ont apprécié sans se lasser le voyage en chemin de fer, car il exaltait leur sentiment de puissance. Loin de la foule désordonnée des autochtones, ils pouvaient, sans souffrir outre mesure, profiter du spectacle de choix offert par la brousse indomptée et troublante. Et quelle fierté d'incarner la civilisation, face aux sauvages éberlués, puis peu à peu apprivoisés[143].

Aubry est également été la première essayiste française à avoir porté un regard critique, dans ses écrits, sur les voyageurs précédents qui sont allés un peu vite à la besogne. Cette sorte de mea culpa s'inscrit dans cet effort de recadrage des écrits dans lesquels les auteurs oublient le respect dû à la personne humaine. M.-C. Aubry cherche à corriger, semble-t-il, le sens de l'histoire en plaçant ces écrits dans leur contexte :

> Djibouti n'est qu'une curiosité accessoire et ne mérite pas un éclairage spécial : la rapidité du voyage [...] ne les encourage guère à s'attarder[144].

En ce qui concerne la mer, M.-C. Aubry exprime une opinion qui est plus proche de la réalité que celle de Monfreid qui fait référence à de nombreux marins Somalis. Durant longtemps les Somalis et en particulier les Issas regardaient la mer avec une certaine méfiance. Elle incarnait pour ces derniers de par son

[143] M.-C. Aubry, *Djibouti l'Ignoré*, L'Harmattan, 1992, p. 46.
[144] *Idem*, p. 47.

mystère le lieu de tous les dangers. En tout cas M.-C. Aubry a raison d'écrire :

> Aussi étonnant que cela puisse nous paraître aujourd'hui, la mer ne s'est trouvée que tout récemment incorporée à la vie djiboutienne. Les autochtones s'en sont toujours détournés, surtout les Somalis, et, pour les voyageurs, elle n'a pas longtemps représenté qu'une indispensable voie de transit, sans attrait par elle-même[145].

Autrefois, les rares Somalis qui voyageaient en mer étaient très souvent des pèlerins qui se rendaient aux lieux saints de l'Islam. La consommation de poisson chez ces nomades était il y a encore quelques décennies impensable. Les récits des nomades qui sont tombés malades après avoir mangé du poisson se rapportent chaque année. Par contre les Afars qui habitaient depuis un certain temps dans des villes côtières ont une avance certaine sur les Somalis. Au contact des Yéménites, ils se sont familiarisés avec les techniques de la pêche voire la fabrication des pirogues et des petits navires.

Aubry avertit poliment le lecteur de ne pas croire trop vite les informations de tel ou de tel aventurier qui se soucierait plus de rapporter quelque chose de sensationnel que de rapporter une vérité parfois désolante :

> On voit bien pourquoi la recherche de la vérité objective ne peut guère progresser par l'entremise de l'aventurier : malgré sa connaissance privilégiée des êtres et des choses, il est loin d'être le meilleur médiateur entre un public avide de sensationnel et un pays duquel lui-même ne veut retenir que le sublime[146].

[145] *Idem*, p. 87.
[146] *Idem*. p. 143.

L'auteur de *Djibouti l'Ignoré* a surtout le mérite de prendre du recul par rapport aux écrits de ses prédécesseurs qui présentaient souvent l'Afar et le Somali comme des sauvages qui n'hésitaient guère à assassiner des pauvre aventuriers civilisateurs dont l'innocence n'est pas à démontrer. Elle met toutefois leurs erreurs d'appréciation sur le compte des mentalités de leur époque :

> Tout homme est partiellement façonné pas son siècle et le voyageur n'échappe pas aux préjugés de son temps. Il y a un siècle et demi les premiers voyageurs venaient dans un pays qu'ils jugeaient primitif à tous égards, convaincus de la supériorité et même de l'unicité de la civilisation européenne[147].

Mais les mentalités ne changent guère facilement, même pour des sociétés qui se sont accaparées la notion de civilisation pour en faire malheureusement un instrument implacable de domination. Alphonse Lippmann, qui a séjourné à Djibouti juste après la Seconde Guerre mondiale, apporte sa pierre à l'édifice colonial :

> De ces buveurs de sang, toujours prêts à émasculer leurs victimes, de ces mangeurs d'organes vitaux et de leurs femmes « cousues » et « recousues » « objets » et « marchandises » dont l'homme tire un profit, nos nouveaux dirigeants ont fait des électeurs et des électrices [...] folle démagogie[148] .

Le colon français ignore malheureusement que le pauvre indigène se fait de lui une idée similaire. Les femmes françaises qui mettaient du rouge à lèvres étaient perçues comme des buveuses de sang. D'ailleurs comme les Français venaient de fonder la future capitale, celle-ci a été nommée « Jab Bouti (Djibouti) » ce qui veut dire littéralement en somali le "terroir de l'ogre" ou "du vampire". Il serait

[147] *Idem*, p. 153.
[148] A. Lippmann, *op. cit.*, p.7.

intéressant de demander à M. Lippmann ce qu'il en penserait réellement. Quant aux « électeurs » et « électrices », ils n'avaient guère la capacité de faire triompher leur choix étant donné que les colons recouraient souvent à des fraudes massives pour faire triompher leur cause. Il est particulièrement révoltant de chercher à faire porter sur les indigènes les responsabilités de quelques assassinats durant un siècle et demi d'occupation sans dire un mot sur les atrocités de ces mêmes colons vis-à-vis de la population indigène.

On n'a jamais cherché à établir objectivement la vérité et les victimes furent toujours par principe présumées innocentes. Jusqu'aux années 70, les Français ont géré Djibouti comme un véritablement département français oubliant au passage la présence des indigènes. Caressant de grands rêves, ils ont mis sur pied le CFE (Chemin de Fer Franco-éthiopien) pour avoir accès aux insondables richesses d'Abyssinie. Durant longtemps, Djibouti était considérée et l'est toujours mais dans une moindre mesure uniquement comme un port.

A part quelques écoles catholiques, éduquer n'a jamais été une priorité. A titre indicatif sur une population de 350 000 habitants en 1977, les bacheliers indigènes se comptaient sur les doigts d'une seule main. M.-C. Aubry retient de Djibouti de l'époque coloniale la fissure presque « matérielle » qui sépare les colons Français et les populations autochtones. Djibouti se résume ainsi :

> Des populations nomades, soumises ou ignorées, plus une cité prospère, entièrement créée par les étrangers et vivant à leur mode[149].

Cette séparation physique de populations, cet apartheid de fait est presque aussi visible à nos jours : les Français ont leurs écoles, leurs hôpitaux, leurs bases militaires, leurs magasins etc.

[149] M.-C. Aubry, *op. cit.*, p.164.

Bizarrement cet état de fait ne semble déranger personne parce que la majorité des Djiboutiens considèrent curieusement que les Français sont bel et bien chez eux à Djibouti.

Un privilège dont ne peuvent se prévaloir les Somalis et autres Ethiopiens. Ainsi, M.-C. Aubry s'efforce de recadrer les écrits de ses prédécesseurs qu'elle attribue tantôt aux mentalités de l'époque tantôt à la distraction du voyageur. Elle a surtout l'avantage d'avoir résidé au pays durant quelques années. Notons toutefois que la société djiboutienne a radicalement changé de structure après l'indépendance. On est passé d'une société nomade de structure tribale à une société sédentaire républicaine, même si les hommes (surtout les politiques) cherchent à attiser les divisions tribales pour leurs intérêts personnels. Cela veut dire que forcément Aubry et ses prédécesseurs ne portent pas le même regard sur la société djiboutienne parce que ce n'est plus la même société. Toutefois, elle cherche à changer son fusil d'épaule en dénonçant les comportements inacceptables de certains écrivains qui expriment dans leurs écrits du rejet, de la haine voire du racisme.

Toutefois certains intellectuels djiboutiens qualifient le travail de Marie-Christine Aubry, dans *Djibouti l'ignoré,* de « démarche classique » :

> Le titre de cet ouvrage, qui est une étude du regard français à travers les témoignages des voyageurs, est révélateur en lui-même : il s'y exprime un seul regard, un seul point de vue. Il n'y a point de dialogue[150].

D'autre part, il indique bien l'agent regardant (le Français) et l'objet de ce regard (l'espace djiboutien) dans une relation d'ignorance. Dans

[150] Kadar Ali Diraneh, *Regards croisés*, Thèse de doctorat, Limoges, 2004, p. 8

la conclusion, l'auteur invite les Djiboutiens « à réagir à leur tour devant ce portrait vu de l'extérieur».

Contrairement aux propos du Dr. Kadar Ali, je trouve personnellement cet ouvrage passionnant parce que M.-C. Aubry n'a pas voulu assumer la lourde responsabilité de s'exprimer à la place des autres. Elle n'a pas voulu non plus présenter aux lecteurs des points de vue djiboutiens arbitraires qui pourraient être interprétés comme offensants par les principaux intéressés. Au contraire, elle invite sagement les Djiboutiens à prendre la parole à leur tour et à porter sur les Français, cette fois par écrit bien sûr, leur jugement. C'est chose faite depuis au moins deux décennies.

Conclusion

Ainsi les visiteurs français ont laissé, chacun à leur manière, des traces écrites dans cette Corne d'Afrique souvent influencée par la conjoncture historique et façonnée par les multiples actions de l'entreprise coloniale. Ils ont tous considéré Djibouti comme leur « propre création ». Une conception partagée dans une certaine mesure même de nos jours par une tranche non négligeable des indigènes. Vestige palpable entre autres de cette France à la fois si proche et si lointaine, la langue française est la première langue officielle du pays. Quelles idées les Djiboutiens se font-ils alors du français et de la langue française d'une manière générale un quart de siècle après l'accession du pays à l'indépendance ? Ont-ils atteint la maturité nécessaire pour transcrire et donc traduire les sentiments de leurs ancêtres à l'égard des colons ? A-t-on pu transmettre, conserver les dires de la société nomade d'antan au sujet des colons européens ?

Avant d'apporter quelque éclairage à ces questions, nous essayerons tout d'abord les différents modes d'expression de la société nomade. Nous nous intéresserons surtout aux différents genres de la « littérature » orale pastorale ainsi que les divers contextes de leur énonciation.

DEUXIEME PARTIE

Formes et mythologies de la littérature pastorale

Toute culture est valable qu'elle soit écrite ou orale.

William Syad

Chapitre VI

Les genres de la littérature orale pastorale

En raison de sa position stratégique, la région de la Corne de l'Afrique a toujours suscité l'intérêt chez toutes les grandes puissances. Même si la colonisation « active » prônée par les puissances du vieux continent date réellement du XIXe siècle européen, la région a subi plus ou moins fortement la domination des Arabes et des Turcs auparavant.

A – Une région désenclavée

Il ne fait tout pas de doute que la Corne de l'Afrique était connue dès la Haute Antiquité. Les récits historiques attestent que les Egyptiens commercèrent assez régulièrement avec le fabuleux pays de Pount qui fournissait à ces derniers des produits de luxe. Il existe même des traces d'écriture témoignant de la vigueur de ces échanges comme l'écrit J.-P. Poinsot :

> les inscriptions hiéroglyphiques ne laissent aucun doute sur les productions du Pays de Pount – aromates, peaux, ivoire- et permettent de le situer sans conteste entre les sources du Nil et la Somalie[151].

De même les Grecs et les Romains ont laissé maints traités géographiques et récits d'expéditions en Afrique de l'est.

Plus près de nous, Arabes, Turcs, Portugais, Anglais et Français se sont succédés dans la Corne même si seules les côtes ont été visitées comme les principaux ports de la région : Massaouah, Zayla, Aden, Berbera etc.

[151] J.-P. Poinsot, *Djibouti et la CFS*, op. cit., p.7.

Dans l'Histoire récente, c'est en réalité l'ouverture du Canal de Suez en 1869 qui attisera la concurrence des puissances coloniales européennes et permettra une meilleure compréhension des populations de la Corne de l'Afrique.
Même si des récentes découvertes archéologiques attestent que la Corne de l'Afrique fut le théâtre de l'origine de l'Humanité avec la découverte de Lucy, le plus vieil ossement humain, ses populations restent malgré tout assez mal connues.

De civilisation essentiellement pastorale, les populations de la Corne de l'Afrique fascinent les puissances occupantes successives. Nomade, ils se déplacent au gré de la pluie et du pâturage. Cela a permis d'éviter une confrontation sanglante, au départ et pour quelque temps, avec les colonisateurs. Pour les éleveurs de la Corne de l'Afrique, la terre ne saurait être la propriété d'un individu quel qu'il soit. C'est un bien divin qui appartient à tous les homes. On ne peut donc ne pas exclure que cette vision des nomades ait beaucoup facilité aux colons européens de s'installer dans la Corne de l'Afrique. L'Occidental averti finit quand même par remarquer que les Somalis et les Afars sont des :

> Tribus en mouvements qui ne possèdent en propre ni villes ni hameaux mais qui se succèdent au gré des saisons sur des territoires et dont aucune de ces tribus ne saurait revendiquer l'exclusive possession[152].

A partir du moment où les nomades avaient pleinement la liberté de mouvements à l'intérieur de leur région natale, ils ne voyaient aucun inconvénient à ce que les Européens puissent s'y

[152] P. Hugot et P. Oberlé, *Histoire de Djibouti, des origines à la république*, Présence africaine, p. 21 cité par Moussa Souleiman dans *Djibouti à la croisée de la francophonie*, mémoire de maîtrise de lettres modernes, Dijon, 2004, p. 19.

installer. Par contre ces derniers ne cachaient guère leur enthousiasme vis-à-vis de ce qu'ils considéraient « leurs » nouvelles colonies.

a) Modes de vie de la population de la Corne d'Afrique

La Corne de l'Afrique est essentiellement peuplée de nomades. Les Somalis, peuple pastoral par excellence, nomadisent en Somalie, à Djibouti et en Ethiopie. Les Afars également éleveurs peuplent Djibouti, l'Ethiopie et l'Erythrée. Ils ont le même mode de vie que les Somalis. Précisons d'emblée qu'aussi bien pour les Afars que pour les Somalis, les frontières entre les Etats tracées par les Européens n'ont aucune signification sur le terrain. Pour les nomades, le passage d'un pays à un autre n'a aucune incidence sur le cours de leur vie.

Les Oromos qui peuplent l'Ethiopie se divisent en éleveurs et agriculteurs. Considérés comme les plus nombreux, ils ont longtemps été considérés par les Abyssins comme des citoyens de seconde classe. Depuis deux décennies toutefois, ils nourrissent des espoirs meilleurs et font trembler le régime en place à Addis-Abeba.

Quant aux Amharas, on leur prête une intelligence au-dessus de la moyenne. Majoritairement chrétiens orthodoxes et propriétaires d'une écriture millénaire, ils ont longtemps gouverné l'Abyssinie, souvent par la force et la terreur : sédentaires depuis des siècles, ils ont toujours voulu imposer leur culture aux autres groupes sociaux. Et pour cause, l'amharique est la première langue officielle de l'Ethiopie jusqu'à nos jours. Les Amharas se sont inspirés du français pour imposer leur langue aux autres ethnies.

Dans nos travaux de recherches, nous privilégierons la littérature orale pastorale et ses incidences sur la récente littérature

écrite, notamment francophone, de la Corne de l'Afrique. Autrement dit, nous allons observer de près les productions des peuples afars et surtout somalis sachant qu'ils ont de modes de vie similaires.

b) Des peuples en mouvements.

Les Afars et les Somalis ont sensiblement le même mode de vie. Tous nomades, ils mènent une vie rustique et passent leur journée exclusivement derrière leur cheptel (chameaux, vaches, moutons, chèvres etc.). Dans un décor géographique particulièrement hostile, ils incarnent l'obstination de l'Homme face à la nature. Vivant tout près des points d'eau, et se nourrissant du lait de chamelle ou de chèvre, de la viande de ces animaux, les Afars et les Somalis forcent l'estime du voyageur. Ce dernier est fasciné par la singularité du milieu de vie des pasteurs, un milieu « désertique et farouche, qui n'est pas un pôle naturel d'attraction pour les voyageurs[153] ».

Ainsi on les voit sillonner au gré des saisons les zones frontalières de l'Ethiopie, de Djibouti et de la Somalie depuis des siècles. Ils mènent une vie très frugale qui se passe tout entière derrière le troupeau de chèvres ou des chameaux, qui constitue leur seule richesse. En mouvements constants, leur vie est réduite au strict minimum. Les objets usuels des nomades proviennent directement de la nature environnante immédiate et de leur bétail.

C'est dans cet environnement « désertique » du moins pour l'occidental que va voir le jour une littérature orale pastorale particulièrement riche, transmise de père en fils et de mère en fille, et qui va aider l'Homme à mieux exprimer ses préoccupations, ses espoirs et ses regrets.

[153] M.-C. Aubry, *Djibouti l'Ignoré*, L'Harmattan, 1992, p.13

c) Emergence de la littérature écrite

Il est à signaler qu'indépendamment du phénomène colonial, la littérature orale a toujours prospéré dans cette Corne de l'Afrique. Par exemple, l'espace djiboutien portait déjà une coloration et une empreinte propre, sociale et linguistique dans le groupe somali aussi bien que dans le groupe afar.

L'idée même d'une littérature écrite de la Corne de l'Afrique est une notion tellement récente qu'elle peut paraître problématique. L'avènement de l'écriture dans cette région, à l'exception notable de la langue gaez, écrite depuis des siècles, est étroitement lié à l'occupation coloniale européenne.

La littérature se définissant par rapport aux langues, la notion de littérature de la Corne d'Afrique renvoie d'abord aux langues afar et somali c'est-à-dire à des ensembles linguistiques parlés sur d'autres espaces voisins ou lointain. Dans ces conditions, on sera toujours tenté d'instruire la littérature djiboutienne dans des productions littéraires à l'intérieur de domaines bien plus larges : le somali (couvrant l'espace somalien mais aussi éthiopien, voire même kenyan), l'afar (parlé en Ethiopie et en Erythrée) et le français se référent à des entités linguistiques et territoriales plus larges encore.

De plus, le pluralisme devient une marque dominante de nombreuses littératures nationales. Il suffit de jeter un coup d'œil autour de Djibouti. Si l'on parle de littérature éthiopienne, on désigne nécessairement un ensemble composite de langues et d'écritures ; de même la littérature somalienne, plus homogène, comporte des données secondaires en arabe, en anglais et italien.

La littérature djiboutienne d'expression française étant récente, son histoire débute dans les années 1950 avec la parution en France

de *Khamsine*[154] de William Syad[155]. Ce recueil de poésie publié aux éditions Présence Africaine en 1959, avec une préface de L.S. Senghor (ce qui est à la fois un témoignage de la qualité de l'œuvre et une sorte de parrainage pour la littérature djiboutienne), constitue le « premier grand repère de la littérature djiboutienne d'expression française »[156]. Toutefois, du fait que William Syad passe une partie de son existence en France même si sa poésie est toujours continuellement nourrie de ses racines, sa production est un phénomène exceptionnel.

Mais il est incontestable que l'émergence de la littérature djiboutienne d'expression française est étroitement liée à l'histoire de l'école. Malgré l'installation relativement ancienne des Français dans la Côte des Somalis, à partir de 1884, la littérature djiboutienne d'expression française n'a commencé à émerger que tardivement, ce qui n'a rien d'étonnant lorsque l'on sait que la classe de terminale ne commencera à fonctionner à Djibouti qu'en 1961-62. C'est pourquoi les instituteurs vont être incontestablement à l'origine du véritable et tardif essor de cette littérature écrite djiboutienne d'expression française. Ils sont surtout deux à sortir de l'anonymat : Houssein Abdi, le premier instituteur-adjoint, et Abdoullahi Doualé Wais, ancien élève du Cours Normal et instituteur.

Le premier fait paraître *Abdi, enfant du Territoire Français des Afars et des Issas* (TFAI) en 1972, alors que le second rédige ses premiers articles en 1970. Ces deux auteurs ont le mérite « de produire et de publier localement »[157], ce qui témoigne d'un processus plus collectif contrairement aux écrits de Syad.

Ce n'est qu'après l'indépendance et dans le contexte de la liberté retrouvée avec la vulgarisation de la scolarisation que les Djiboutiens se mettent réellement à écrire. Dans les années 80,

[154] W. Syad, *Khamsine*, Présence africaine, 1959,
[155] Il porte le sobriquet de « Poète-ancêtre », une connotation en rapport avec la tradition orale.
[156] J.-D. Pénel, *Djibouti 70*, CCFAR, 1998.
[157] J-D. Pénel, *Djibouti 70*, CCFAR, 1998.

certains leaders indépendantistes dont Omar Osman Rabeh[158] vont remettre en cause les orientations politiques de la jeune République. On ne peut réellement parler d'émergence de la littérature djiboutienne d'expression francophone que vers la fin des années 80 et le début des années 90 avec le retour au pays des premiers groupes d'universitaires formés en France. Bon nombre de ces jeunes et nouveaux écrivains djiboutiens ont cherché à transcrire la tradition orale, sous ses différents aspects, pour « sauver du néant tout un patrimoine culturel, héritage de l'expérience unique de chaque société à travers les siècles de son histoire particulière »[159].

La tâche n'était pas facile pour ces pionniers de la littérature écrite djiboutienne et pour deux raisons essentielles. Tout d'abord, ils allaient utiliser la langue française pour parler de la culture orale djiboutienne (afare et somalie). Or, chaque langue portant une vision du monde, la transcription en français d'une tradition orale est-africaine peut parfois aboutir à quelque chose d'incompréhensible pour un lecteur européen, ne connaissant rien d'une telle culture. Mais qu'est-ce que peut bien représenter dans l'imaginaire d'un Français le thème récurrent de « La chamelle » dans la littérature orale est-Africaine ? A l'inverse, « Le bateau ivre »[160] de Rimbaud n'est jamais évident dans l'imaginaire d'un poète nomade.

Ensuite, l'autre difficulté provient du fait que les écrivains francophones djiboutiens n'avaient pas eux-mêmes assez de connaissances sur leur propre culture puisqu'ils ont été envoyés à l'école pour apprendre le français dès leur plus jeune âge.

La situation semble meilleure chez les Somaliens car la transcription de la tradition se fait en somali et par conséquent la langue reste attachée à son contexte culturel. Ecrit depuis 1972, le somali, qui utilise l'alphabet latin, a prospéré sous la dictature de Syad Barreh. Fer de lance d'une politique expansionniste et pansomaliste, la langue somalie est très vite apparue pour le régime

[158] Omar Osman Rabeh, *Le cercle et la spirale*, Les Belles lettres, Paris, Pais, 1984.
[159] Luc Bouquiaux, avant-propos de *Contes de Djibouti*, Edicef, 1988, p.5.
[160] Rimbaud, *Poésies. Une saison en enfer. Illuminations*, folio classique, Edit.1995, p.122.

militaire en place comme le meilleur moyen pour délimiter « la grande Somalie ».

Ainsi, Djibouti, le Kenya et près d'un tiers du territoire éthiopien appartenaient virtuellement à la Somalie. Mais malgré le dispositif de propagande impressionnant du régime communiste, certains intellectuels se sont opposés à la pensée unique. Ce n'est pas un hasard si la Somalie est l'un des rares pays en Afrique où la littérature politique a été particulièrement prolifique. Parmi les grandes figures de la littérature engagée, on peut citer Maxamed Ibrahim dit Hadrawi qui n'a pas hésité à prendre les armes pour combattre physiquement la dictature en place. Le cas de la Somalie est intéressant dans la mesure où il s'agit d'un système social en pleine transition. En un demi-siècle, la société somalienne est passée d'un état nomade à un état sédentaire, d'une civilisation orale à une civilisation de l'écrit.

d) La transcription de la tradition orale

Ce sont les colons européens qui ont été à l'origine de la redécouverte et de la revalorisation du passé culturel africain autour de 1920. Parmi les promoteurs de ces travaux, on peut citer le grand savant allemand Frobenius qui demeure jusqu'à aujourd'hui l'un des représentants les plus illustres même s'il a été très contesté par les anthropologues et par certains auteurs de la négritude dont L. S. Senghor. Les années suivantes marquèrent la croissance et le développement de nombreux travaux qui se proposaient de porter à la connaissance du public les trésors d'une littérature et d'une tradition orale trop longtemps méconnues.

Mais en réalité, ce n'est que depuis les indépendances africaines qu'on a assisté à la mise sur pied d'un vaste programme d'enquête et de recension de la tradition dont les artisans se recrutent de plus en plus parmi les Africains qui dorénavant semblent être les mieux placés. On pense notamment au Rwandais Alexis Kagamé[161] qui avait entrepris de transcrire la geste de rois de son pays, les Mwamis. Sont venus s'adjoindre l'historien Joseph Ki-Zerbo[162], pour le Burkina Faso, et le Nigérien Boubou Hama[163], chercheur infatigable puisqu'on lui doit d'importants travaux sur la tradition orale. Au Mali, l'érudit Amadou Hampaté Bâ[164] est l'auteur de très nombreuses traductions. Et l'on assiste actuellement dans les

---

[161] Alexis Kagamé, *Inganji Karinga (The victorious Drums)*,Kabgayi, Éditions Morales, 1943.
Isoko y'amajyambere (Sources of progress). Kabgayi, Éditions Morales, 1949-51.

[162] Joseph Ki-Zerbo *Le Monde africain noir*, Paris, éd. Hatier, 1964 ;
Histoire générale de l'Afrique, ouvrage collectif, éd. Présence africaine/Edicef/Unesco, Paris, 1991

[163]Boubou Hama, *L'aventure d'Albarka*, les Novelles Editions Africaines, Dakar/Abidjan, 1981
Aujourd'hui n'épuise pas demain (titre original : *Hon si suba ben)*,Paris, Ed. P. J. Oswald, 1981

[164] A. Hampaté Bâ, *Koumen*, texte initiatique des pasteurs peuls, Paris/La Haye, Mouton, 1961
Njeldo Dewal, mère de la calamité, conte initiatique peul, Abidjan/Dakar/Lomé, Les NEA, 1985

rangs des étudiants africains à un renouveau d'intérêt pour la tradition orale.

En Afrique de l'Est, les travaux de transcription de la tradition orale ont pris un certain retard en raison de la scolarisation tardive des populations indigènes d'une part ; et de la barrière civilisationnelle entre les colons européens sédentaires et les nomades de la Corne de l'Afrique d'autre part. Durant des décennies les promoteurs de ces deux modes de vie vont se côtoyer certes avec méfiance mais pacifiquement avant de chercher à se reconnaître parfois dans le déchirement et la douleur.

Face à des mutations sociales sans précédent, il convient en effet d'accélérer le travail de recension et de transcription des textes de la tradition orale « si l'on veut éviter que ne s'abîme dans l'oubli le plus profond la mémoire des peuples africains que perpétuent encore non seulement les traditionalistes professionnels, généalogistes, chefs religieux, chefs de village et de famille, griots, conteur… mais aussi des anciens de toutes catégories »[165]. Recueillir la tradition orale suppose en effet chez le chercheur un ensemble de qualités rares qui ne sont point l'apanage de tout le monde. Le chercheur doit avoir une bonne connaissance du terrain, le sens des relations humaines et surtout de la méthode et beaucoup de discernement. En Afrique de l'Est, il faut ajouter à cela un séjour de quelques mois en brousse pour appréhender la vie laborieuse des nomades. Cela suppose un changement de mode de vie chez le chercheur autrement dit un certain sacrifice pour mieux comprendre et saisir le champ d'application de la littérature orale.

A Djibouti, un seul chercheur a su être à la hauteur de cet investissement ô combien bénéfique. Il s'agit bien sûr de Ali Moussa Iyeh, auteur du *Verdict de l'Arbre*[166], qui a sillonné durant des mois les brousses djiboutienne, éthiopienne et somalienne pour recueillir

[165] Jacques CHEVRIER, *La littérature nègre*, Armand Colin, Paris, 1999 [1984], p. 207.
[166] *Op. cit.*

le maximum d'informations sur le mode de vie des Issas malgré l'inaccessibilité de certains endroits, foyers de la tradition orale, en raison des moyens de transport presque inexistants.

Une fois le texte recueilli, de nombreux problèmes surgissent, en particulier au niveau de la transcription souvent rendue difficile par la diversité des versions. Il faut ensuite traduire, analyser, classer et répertorier les documents recueillis ce qui dépasse largement le cadre du simple transcripteur car il faudra faire appel à la collaboration d'historiens, de linguistes, d'ethnologues etc. Cela suppose donc la formation préliminaire, et le plus vite possible, des traditionalistes africains afin qu'ils soient rompus aux techniques de la recherche moderne pour sauver de l'oubli une civilisation de l'oralité trop souvent négligée ou méprisée par les premiers intéressés eux-mêmes.

e) Les limites de la transcription de la littérature orale

Quelle que soit l'importance que nous accordons à cette littérature orale, il est indéniable qu'elle présente des limites. Elles tiennent d'une part à l'inaccessibilité du genre, et d'autre part à l'évolution rapide des moyens de communication entre les hommes dans l'Afrique de nos jours presque définitivement tourné vers l'écrit.

Il est particulièrement vrai que la transcription écrite d'un texte destiné au départ à l'oralité le dénature et que probablement dans ce même processus, le texte oral s'appauvrit. Ainsi, il n'est pas du tout certain que la transcription d'un conte oral somali en français puisse apporter grand chose si ce n'est sa préservation dans le temps.

La littérature orale s'enferme chaque jour un peu plus sur elle-même en raison de cette tendance à intellectualiser les textes écrits par « les Occidentaux et leurs disciples »[167] alors qu'ils considèrent la tradition orale avec une certaine « curiosité exotique et anachronique[168] ».

L'évolution des structures de la société traditionnelle et sa transformation à un rythme accéléré compliquent un peu plus encore les travaux des chercheurs sur les traditions orales.

Avec le dépérissement de la tradition et l'introduction d'une nouvelle forme d'éducation occidentale, on est tenté de penser que l'Afrique est en train de basculer (définitivement ?) de l'ère de l'oralité dans l'âge de l'écriture. Le développement incessant des moyens de diffusion de l'information (radio, télévision, cinéma, presse etc.) participe activement à ces grandes mutations de la société traditionnelle africaine.

Cela étant, dans l'Afrique d'autrefois, la littérature orale a connu son heure de gloire. Dans cette Corne d'Afrique principalement nomade où la vie n'a pas toujours été facile, l'homme s'est souvent

[167] J. CHEVRIER, *La littérature nègre*, *Op. cit.,* p. 208.
[168] *Idem.*

réfugié dans la tradition orale comme pour soulager les difficultés du quotidien. Ainsi une riche littérature s'y est développée avec des genres souvent variés.

Dans la littérature traditionnelle nomade de la Corne d'Afrique, les genres sont bien distincts et chacun traite une question bien précise destinée à former l'homme pour qu'il puisse mieux appréhender son environnement immédiat. Ainsi, on distingue les anecdotes, les contes, les chants, l'épopée, les proverbes et devinettes, et les chants.

B - Les principaux genres de la poésie pastorale

a) Les contes

A l'instar de la situation géographique de cette région, le conte de la Corne de l'Afrique est une illustration de cette convergence d'influences moyen-orientales et africaines. Ainsi d'une rive à l'autre de la Mer Rouge, un conte peut connaître des variantes régionales : tradition arabo-persane, amharique, afare ou somalie. Transcendant les différences linguistiques, le conte met en évidence une sensibilité et des modes de communication communautaires spécifiques, caractéristiques de cette région du Continent africain. Le conte est un récit de la nuit, après la chaleur et le travail du jour, lorsque les bêtes sont rentrées et que le campement s'endort. Même s'il n'exclut pas les adultes, le conte s'adresse en premier lieu dans cette partie du monde aux enfants. Le conte se dit assis, à proximité du seuil de la tente. La récitante, chez les Somalis, fait face aux auditeurs qui participent au récit. C'est aussi un genre qui, contrairement aux autres, a une portée didactique.

b) Les chants

Associés à la fois à des manifestations socioculturelles et au rythme de l'activité humaine, les chants ponctuent les travaux quotidiens des pasteurs somalis et afars de la Corne de l'Afrique. Des berceuses pour enfant aux chants de l'abreuvement en passant par les travaux de récolte de l'encens, autrefois célèbre dans ce pays de Pount, les chants de travail se manifestaient et se manifestent encore

dans diverses circonstances, destinés à soulager « leurs utilisateurs de la pesanteur routinière des charges quotidiennes, ces chants avaient surtout en milieu rural, la particularité d'être l'apanage des éleveurs nomades faisant l'éloge du cheptel[169]».

Les nomades de la Corne de l'Afrique passent leur vie, derrière leur troupeau, qui constitue en réalité leur véritable raison d'être. Par conséquent, ils distinguent d'un côté les petits ruminants (adhi) en l'occurrence les caprins et les ovins et de l'autre les grands ruminants comprenant les bovins et les camelins regroupés sous la même dénomination: «ichine» ». Il existe enfin une dernière composante du cheptel, à savoir les bêtes de somme comme les ânes, les mulets et les chevaux désignés quant à eux sous le nom de «gammaan ». Des traditions pastorales établies depuis fort longtemps dans cette Corne d'Afrique sont à l'origine de cette catégorisation des animaux domestiques. Les pasteurs somalis dressent ainsi une hiérarchie au sein du troupeau, hiérarchie basée sur des valeurs d'ordre affectif mais aussi économique.

Les chants à l'adresse de troupeaux obéissent à un rituel précis et un cadre spatiotemporel bien défini: A midi, moment où les troupeaux ont bien mangé toute la matinée les herbes fraîches et sauvages de dernières pluies, l'envie de se désaltérer se manifeste. Les bergers et leur troupeau toutes catégories confondues se retrouvent autour des puits. Des puits particulièrement profonds dans cette partie du monde où l'aridité n'est pas un vain mot. Pour soulager la soif des animaux, un berger se met tout au fond du puits et un autre au bord tout près de l'abreuvoir, chacun tenant un seau à la main. Celui qui est au fond du puits, remplit son seau et le lance vers la périphérie du puits où l'autre s'en empare en laissant tomber malicieusement le sien vide au fond du puits, aussitôt récupéré par

[169] Said Warsama, *Hees hawleedo* (chants de travail) op. cit. , p.199.

son alter ego. Le berger qui est au bord n'a qu'à verser son eau sur l'abreuvoir où les troupeaux se bousculent déjà pour boire. Et le ballet de seaux se succède jusqu'à ce que toutes les bêtes se désaltèrent. Cette activité physique est particulièrement éprouvante pour les bergers. Inutile de rappeler ici qu'il s'agit là exclusivement d'un travail d'homme.

C'est à cette heure privilégiée de l'abreuvement que les pasteurs entonnent des airs de circonstances autour du point d'eau, du puits, de l'abreuvoir… Hommes et bêtes se retrouvent dans une promiscuité qui, bien qu'apparente, cache en réalité tout le système de l'abreuvement, une véritable division du travail basée sur la solidarité. On commence ainsi toujours par abreuver les animaux nécessitant le moins d'effort, c'est-à-dire les petits ruminants. Le moment où les bêtes se désaltèrent coïncide aussi au déploiement de tout un rituel gestuel accompagné de chants.

Les chants de travail qui font l'objet de cette étude se réfèrent à la partie du bétail revêtue traditionnellement d'un prestige social particulier, les dromadaires et les bovins. Voyons tout d'abord ce que le berger dit au sujet de ces derniers. Ces premiers groupes de vers traduisent l'état de manque ou d'abondance dans lequel se trouve la vache, et les comportements qui en découlent. Le berger commence par énumérer trois éléments, qui rassemblés, feraient le grand bonheur du bovin:

Saddex lagu baray
Baadidoonyoo
Biciidkuba waa:
Bur dareemo ah

Boonjida carrada ah
Laaska badhaxa ah[170]

Qui peut se traduire par:

On t'a habitué à trois choses
Et même la biche en cherchant
N'a pu les trouver :
Une touffe de hautes herbes,
Une terre meuble et salée,
Une source d'eau délicieuse.

Le chanteur évoque ici les trois éléments indispensables au bonheur de la vache mais qu'on ne trouve jamais rassemblés au même endroit. Le travail du berger consiste à conduire le troupeau au meilleur pâturage sans trop s'éloigner des points d'eau et à leur apporter régulièrement à dos de chameau, souvent de très loin, de la terre salée.

Mais une fois dans l'abondance, le berger prévient son troupeau qu'il ne faut point crier victoire trop vite dans cette partie du monde aux humeurs climatiques changeantes :

Barwaaqada Guban
Waa Bil Kaliyee
Beerka ha u Lulin[171]

Autrement dit :

[170] Ahmed Saïd Warsama, *Hees Haawleedo, Hoobanta Afka Hooyo,* ACCT, 2è ed. 1992, p.2.
[171] *Idem*, p.3

Ne te réjouis pas si vite
L'herbe de "Guban"
Ne dure qu'un seul mois.

«Guban» est une région côtière chaude où, dès qu'il pleut, poussent des herbes courtes mais abondantes qui sèchent et disparaissent rapidement. Est aussi associé à ce terme tout bien éphémère. Si on revient maintenant à la moralité de ces trois vers, le chanteur conseille à son animal préféré, la vache, de ne pas gaspiller ses richesses car la saison sèche est inévitable. Une fois au pâturage, la vache se met à consommer voracement les herbes fraîches. Voici ce qu'en dit le chanteur pour apaiser la gourmandise de l'animal :

Puisque avec tes grandes bouchées
Tu ne seras pas rassasié
N'abîme donc pas ta panse
Ni tes mâchoires.

Face aux situations de manque, le berger ne reste pas non plus indifférent car la vache ne cesse de beugler en manifestant son impatience de brouter l'herbe verte et tendre à la veille d'une saison des pluies. Il dit ceci en guise de consolation:

Cirku caad leh
Dhulku caws leh
Kaagan ciyayee
Calaacalayaa

Calool nugulaa
Mu cawadii sugo[172]

Ce qui donne en français:

Il y a des nuages dans le ciel
De l'herbe sur la terre
De l'eau dans les puits
Et toi tu beugles?
Et tu te plains?
Que tu es impatiente
Pourquoi n'attends-tu pas ta chance?

Pour soulager l'inquiétude de la vache, le berger énumère dans ce chant les véritables atouts de subsistance et l'espérance d'une pluie salvatrice. Toutefois se dessine en filigrane un sentiment d'amertume et d'impuissance du berger face aux attentes réelles de son bétail. Sa vie est entièrement conditionnée par la pluie et le pâturage dont il n'est pas maître.

Comme on peut le constater, en parcourant ces chants, le berger s'adresse à un animal, mais il parle aussi au-delà de ce dernier, à tous les animaux du cheptel, comme il s'adresse à tous les hommes car ces chants relatifs aux bêtes peuvent aussi s'appliquer aux hommes. Ces chants témoignent surtout du degré d'affection du

[172] *Idem*, p.5

berger à l'égard de son troupeau. Il est capable de toute sorte de sacrifice pour le bien-être de son bétail.

c) La poésie

Dans la Corne de l'Afrique comme dans le reste du continent noir, la poésie orale traditionnelle est l'affaire de tous car elle traduit l'action de la vie quotidienne. Contrairement à l'Afrique de l'Ouest où griots et conteurs font figures de véritables professionnels patentés du verbe, en Afrique de l'est, la poésie s'inscrit dans les activités populaires. Tout homme qui se sent inspiré peut s'exprimer en public à tout moment sans demander une quelconque permission à qui que ce soit. Said S. Samatar, spécialiste de la poésie orale traditionnelle, définit la place de celle-ci dans la société pastorale :

> La poésie a une force rituelle chez les Somalis et ils y ont recours dans pratiquement tous les actes publics d'importance : un homme explique son attitude envers les autres par l'oraison poétique ;[…] des vers sont chantés pour mener des guerres ou perpétuer des vendettas. […] La poésie est pour les pasteurs somalis le principal véhicule du pouvoir politique[173].

[173] Said S. Samatar, *Oral poetry and Somali Nationalism : The Case of Sayyid Mahammad Abdille Hassan*, 1982 p. 56.

Cela n'a pas empêché l'émergence des grandes figures poétiques comme Sayed[174] Mohamed Abdallah Hassan[175] dont les vers ont uni les Somalis derrière lui pour combattre les colons anglais. Il est devenu surtout très célèbre pour les vers qu'il a improvisés après l'emploi par les Britannique de leur aviation militaire, un fait qui a traumatisé bon nombre de Somalis en raison notamment de l'intrusion dans leur cadre de vie d'une technologie dont ils n'ont jamais entendu parler. Pour la petite histoire, les nomades somalis, à la vue de ces engins extraordinaires, ont égorgé des moutons pour demander au bon Dieu de les débarrasser de ce dont ils considéraient comme une malédiction. Sayed Mohamed Abdulle Hassan, fuyant les bombardements aériens de l'armée de sa Majesté, prononce quelques vers pour conjurer la défaite :

Coomaado dulaaya bay cadan ka keeneene
Cirkû iyo dhulkii baa isqabsaday qadhadhacdoodiye
Caamir wa saleelee anna haadan cararaya
Adi guba caqlaleedehe carar maxa dhaama[176].

Autrement dit :

Ils ont emmené d'Aden des engins[177] volants
Qui ont rempli de bruits assourdissants le ciel et la terre

[174] La forme du nom du leader nationaliste somalien varie sous l'influence de l'arabe. Le *Sayyid* (fréquemment *Sayid* en somali) s'appelait exactement (en orthographe somali) Maxammad (Maxamed) Cabdille Xasan et est usuellement appelé « *ina* (fils de) Cabdille Xasan ».
[175] Jaamac Cumar Ciise (Aw), *Diiwaanki gabayaadii Sayid Maxamad Cabdulle Xasan*, Muqdishu, 1974, Wasaarada Hiddaha iyo Taclinta Sare.
[176] *Idem*, p. 136.

A l'instar de Amir, j'ai envie de prendre la fuite
A ton avis raisonnablement qu'y a-t-il mieux que de fuir ?

En tout cas, les bombardements de l'aviation britannique ont entamé en quelque sorte le charisme de ce leader hors pair qu'est le Sayed Mohamed Abdulle Hassan. Son armée s'est dispersée dans la nature à l'instar de son principal lieutenant, Amir. Mais ce qui fait aussi la force incontestée de cet homme est la justesse de ses propos devant l'urgence de la situation, en plein champ de bataille. Certains ont interprété ce quatrain comme un ordre du Sayed, à l'endroit de ses «derviches» (chevaliers), leur suggérant de se mettre à l'abri des bombardements. Incrédules et médusés, les Somaliens ont découvert pour la première fois les progrès technologiques.

Toutefois, il ne faudrait pas oublier que la poésie du Sayed Mohamed Abdulle Hassan a été instrumentalisée par le pouvoir en place issu de la révolution communiste de 1969 ; et c'est pour plusieurs raisons. Tout d'abord le Sayed n'était pas seulement poète. Il était aussi guerrier et religieux. Une autre raison et non de moindre c'est qu'il appartenait à la même tribu que le dictateur Syad Barré. Tout cela on fait qu'il soit l'unique poète traditionnel qui ait fait l'objet d'une attention particulière. Didier Morin écrit à ce sujet :

> Celui que les Britanniques ont popularisé sous le sobriquet de « Mad Mullah » (bien qu'il ne fût ni fou ni mollah) va faire l'objet du plus grand nombre d'études. Sans compter les thèses, les articles et autres morceaux choisis des manuels scolaires, les livres qui se multiplient en même temps qu'ils enrichissent notre connaissance sur l'époque fondatrice du nationalisme somalien,

> participent à une compétition où l'assaut d'érudition prolonge la joute poétique traditionnelle[178].

Avant d'ajouter :

> A ce titre, la poésie du Sayyid porteuse de l'idée nationale occupe légitimement la première. Réciter les textes du meilleur poète (« Victor Hugo, hélas ! » disait Gide) ou de ses compagnons est le critère de distinction parmi les traditionnistes et un moyen d'accès au cercle du pouvoir[179].

« Cette mise au panthéon[180] » de la poésie du Sayyed a eu un effet catastrophique sur le développement des autres formes poétiques. La poésie pourtant riche et variée des poètes contemporains du leader nationaliste somalien est jetée aux oubliettes. Les actions controversées du Sayed contre les autres groupes tribaux rivaux sont passées sous silence. Paradoxalement, la poésie orale somalienne ne retrouvera sa vivacité qu'avec la disparition de l'Etat central.

La poésie orale traditionnelle est l'affaire de tous. Elle fait corps avec la vie quotidienne et ponctue également les temps forts de la vie sociale. Comme partout ailleurs, elle sert à exprimer des sentiments forts. Ainsi Abdillahi Doualeh Waïs chante un véritable hymne à la beauté de sa bien-aimée. Bien qu'écrit en français, le texte célèbre l'archétype de la beauté féminine dans la tradition pastorale. Voici ce qu'il en dit :

> Ainsi ton dos recouvrant,
> Noir et ondoyant,

[178] Didier Morin, *Littérature et politique en somalie*, N° 56, 1997, p. 4
[179] *Idem.*
[180] *Idem.*

Jusqu'aux hanches descendant,
M'impressionne.
Ces sourcils très fournis,
Ces bords de cils garnis,
De tes yeux bleu gris
Au regard exquis,
M'illusionnent.
Ce nez bien bâti
De belles narines nanti.
Cette bouche jolie
De bombées lèvres munies
M'empoisonnent.
Ces dents que tu exposes
Quand un sourire repose
Sur tes lèvres mi-closes,
A voir tes joues roses,
Fantôme, j'explose[181] !

Avec l'arrivée des colons européens les thèmes de la poésie pastorale se diversifient. Les Somalis sont impliqués de plain pied dans les deux grandes guerres avec le fameux «Bataillon Somali» qui a courageusement combattu le nazisme aux côtés des forces alliées. Les Somalis commencent à prendre connaissance de l'existence des grandes puissances de cette époque comme l'indique le poème qui suit. Juste après la Seconde Guerre mondiale, certains d'entre eux pensent déjà à militer pour une indépendance totale de leur pays comme un certain Abdi Gahair *(1875-1958).* Vers 1943, sa plus jeune épouse demande à ce dernier de lui procurer des bijoux. Surpris par la désinvolture, voire l'impertinence, de cette demande et sachant

[181] Paru dans *Le Réveil,* organe de presse coloniale, le 19 septembre 1970 cité par J.-D. Pénel in *Djibouti 70* op.cit. p. 71

qu'il ne peut pas l'honorer, Abdi Gahair tente de sensibiliser sa femme sur la situation économique mondiale particulièrement défavorable. Il met surtout l'accent sur la déchéance des grandes puissances telles que la France et le Royaume-Uni. Que penser alors du pauvre Abdi Gahair ? Voici la traduction en français de ses propos:

Dans ce monde bouleversé, où la vie devient impossible,
Comment toi, fille du célèbre Oumar Gadhoon,[182]
Oses-tu me demander des bijoux avec insistance?
Ne sais-tu pas que la France occupée connaît la misère et le désespoir?
Que le Général[183] ne déjeune plus en toute quiétude depuis le début de la guerre?
Que les Britanniques ont quasiment perdu toutes leurs possessions?
Que les sinistrés anglais s'entassent dans les plages du Canal de Suez?
Que ces avions qui sillonnent notre espace
Ramènent chaque jour des centaines de citoyens de la Couronne[184]
Qui viennent trouver refuge chez nous?
Dans ce monde, aujourd'hui à feu et à sang,
Celui qui trouve quelque chose doit s'estimer heureux

Serait-ce une boîte d'allumettes?
Remercions donc le Tout Puissant de nous avoir mis à l'abri des malheurs

[182] Omar Gadhoon, le beau-père d'Abdi Gahair, était un grand homme, notoirement connu par son courage, sa générosité et son éloquence.
[183] Il s'agit bien sûr du Général de Gaulle.

[184] La couronne du Royaume-Uni.

Qui frappent, chaque jour, des milliers de nos semblables
Et buvons tranquillement notre thé[185].

L'introduction de nouveaux thèmes (patriotisme, liberté retrouvée etc.) dans la poésie pastorale avec notamment l'accession du pays à l'indépendance occasionne la naissance d'une nouvelle conscience citoyenne. Cette nouvelle poésie épique consacre l'aboutissement du combat des indépendantistes. Ainsi le 27 juin 1977, jour de l'indépendance de la République de Djibouti, le célèbre poète djiboutien, Ibrahim Souleiman alias Gadhle, a déclamé, devant une immense foule rassemblée pour les festivités un long poème composé pour la circonstance et dont voici deux passages traduits en français:

O ! Patrie reconquise au prix de tant de sacrifices,
Toi que le Tout Puissant as voulu si attachante
Toi qui, sur cette Corne d'Afrique, est mon coin préféré
Toi qui, après une longue lutte et effusion de sang viens d'être libérée
O! Terre de mes aïeux! Toi qui, à l'époque de l'oppression et des martyrs,
N'arrêtais point de trembler pour protester contre le massacre de tes fils
A présent que le drapeau national flotte sur tes cieux,
Que nous venons de l'honorer par des parades militaires
Nous t'implorons de ne plus jamais bouger
Ne tremble plus, de grâce ! Sois désormais paisible et douce
Ne sois plus désertique, improductive
Avec tes fils, sois généreuse et promets-leur une vie

[185] J.-D. Pénel, *Djibouti 70,*op. cit., p. 189.

meilleure.

[...]

Dans le passage suivant, le poète s'adresse au drapeau en ces termes

D'innombrables patriotes sont hélas morts pour ta cause

Aussi, n'en citerai-je que quelques uns :

Sais tu que Harbi [186] n'a pu faire son testament et ses ultimes prières?

Sais-tu qu'on n'a même pas retrouvé son corps, pour l'inhumer parmi les siens dans les

cimetières du pays?

N'a-t-il pas été atrocement assassiné Cheick Osman?

N'est-ce pas pour toi aussi qu'ont été fusillés

Gaulis, Gachamalé et tant d'autres héros[187]?

Cette évolution thématique marque justement le passage de la tradition orale à l'écriture de la littérature de la Corne. De nouveaux genres voient le jour avec la sédentarisation des nomades qui désormais se ruent vers les villes. Ainsi, apparaît le genre théâtral et les chants modernes accompagnés d'instruments musicaux.

Un seul homme symbolise à lui seul ce passage à l'écrit de la littérature pastoral de la Corne de l'Afrique. Il s'agit de Maxamad Ibrahim Warsama dit Hadrawi. Ecrivain, dramaturge, philosophe, penseur, il est l'auteur de nombreuses pièces théâtrales, d'innombrables chansons et de nombreux recueils poétiques. Il s'est particulièrement illustré dans le combat contre la dictature de Syad

[186] Mahamoud Harbi, député à l'Assemblée Nationale française, premier vice-président du Gouvernement en 1957, fit campagne pour le « non» au référendum de septembre 1958. Le «oui» l'ayant emporté, il est destitué de son poste. Il continua sa lutte hors du pays, mais mourut dans un accident d'avion en 1961.

[187] J.-D. Pénel, *Djibouti 70*, op.cit. p. 185. (Le poète passe ici en revue les noms de grandes figures qui ont payé de leur vie la lutte pour la liberté.)

Barréh, ce qui lui a valu plusieurs séjours en prison. Maxamad Ibrahim Warsama est considéré comme le père fondateur incontesté de la littérature moderne Somalie. Comme pour condamner définitivement l'oralité, il s'adresse en ces termes à sa fille Sahra:

Heedhee Sahraay heedhe
Sarta hilibka dheehaaga
Samaydaada dhereerkaaga
Sarajooga muuqaaga
Sanqoroorka j aahaaga
Dahab iyo xariir saaran
Uma baahna saantaadu
Hadaa, silis ha xidhan maaha
Luquntana ha sudhin mahaa
Waxan uga socdaa heedhe
Marka aad sunuud hayso
Waxa suuq mug-weyn yalla
Ha la simmin KITAAB weeye [188].

[188] Maxamad Ibrahim Warsama, *Hal Karaan*, Den Norske Soumaliska komitten, Kieppe, Norway, 1993, p. 113.

Proposition de traduction**:**

Ecoute-moi Sahra écoute
Ta forme physique altière
Ta démarche fascinante
Ta taille majestueuse
La perfection de ton nez
Se passent d'or ou de soie
Mais tu peux toujours porter une chaîne autour de ton cou
Or quand tu auras un peu d'argent
Sache que tout ce qui se trouve au marché ne vaut pas UN LIVRE.

d) Les anecdotes

Dans la littérature orale de l'Afrique de l'est, les anecdotes constituent un genre un peu particulier. Il s'agit des faits qui se sont produits à un moment donné et dont les protagonistes sont bien connus de la société. Elles peuvent avoir une valeur distractive ou véhiculer une sagesse morale. Les anecdotes sont généralement drôles et sont faites pour faire rire le public. Contrairement aux contes abstraits lointains, indéfinis dans le temps et dans l'espace, les anecdotes évoquent des individus qui ont réellement existé. La première anecdote que nous allons voir a une valeur purement distractive.

Premier exemple d'anecdote : Ainsi elle exploite les saints[189]

Raïsso porte sur le dos un enfant de quatre ans. Elle veut regagner son domicile qui se trouve à quelques kilomètres de là. Elle conduit un chameau chargé de provisions et se trouve en pleine nature. C'est pourquoi elle est obligée de porter son enfant sur le dos car, malgré ses quatre années, celui-ci ne peut pas traverser un désert de cinq à six kilomètres. Malheureusement, le chameau s'accroupit et s'obstine à rester dans cette position. Raïsso caresse longuement l'animal, mais celui-ci refuse de se lever. Elle le frappe à coups de bâton, en vain. Ceci arrive parfois aux chameaux **;** c'est un phénomène connu des bédouins. Alors Raïsso prie Cheik Abdoul Kader, ce saint musulman, ce sage des sages, l'homme le plus instruit de tous. C'est Abdoul Kader qui devrait succéder à Mohamed si celui-ci n'était pas le dernier des prophètes selon les nomades.

-- Abdoul Kader! Abdoul Kader! S'écria Raisso, aidez-moi à redresser mon chameau, aidez- moi à le persuader. Je suis en plein désert, avec cet enfant...

Heureusement, Dieu prend pitié d'elle: le chameau se met débout et commence à marcher... par l'intervention d'Abdoul Kader...

Le petit enfant a de l'esprit ; il est curieux. Stupéfié par cette scène, il demande à sa mère

-Maman, quel lien de parenté y a-t-il entre nous et Cheik Abdoul Kader?

Et la femme de répondre

-Rien. Je m'en suis servi pour redresser notre chameau.

[189] Anecdote parue le 22 août 1970 dans *Le Réveil* de Djibouti, organe d'information du gouvernement colonial in *Djibouti 70,* op. cit.

La seconde anecdote a une portée morale: un vieil homme Rirach découvre à travers le comportement de chacune de ses femmes un mode de vie particulier:

Deuxième exemple d'anecdote : les femmes de Rirach[190]

La femme de Rirach est acariâtre. Elle crie toujours, insulte tout, condamne tout, critique tout. Elle contredit son mari, se mesure à lui, ne garde aucun respect envers lui. Rirach en a marre. Il supporte patiemment ses injures; il ne peut pas la répudier parce qu'elle produit beaucoup d'enfants (c'est ce que désire le nomade), parce que les enfants ont besoin de leur mère **;** le foyer a besoin d'une femme, parce qu'il n'a jamais les moyens de se remarier.

Enfin son heure sonne; la femme meurt. On l'enterre. Quelque temps après, Rirach et ses voisins déménagent; ils s'installent ailleurs. Des années se sont écoulé quand Rirach et d'autres paysans conduisant des caravanes passant à côté du cimetière où est enseveli le corps de madame Rirach. Comme d'habitude, les bédouins s'arrêtent et prient pour tous les morts. Rirach se met sur la tombe de sa femme et s'apitoie

- Pauvre tombe, elle souffre de ses bruits.

Après la perte de sa femme, Rirach est obligé de se marier **;** et il se

[190] Anecdote parue le 21 février 1970 dans *Le Réveil* dans la rubrique « Entendu en flânant » animée par Abdillahi Doualeh Wais in *Djibouti 70* op. cit.

marie. La nouvelle épouse se révèle un ange par rapport à la première. Elle a toutes les qualités d'une femme et Rirach la vénère. Devenu vieux, Rirach perd ses dents **;** d'où l'impossibilité de manger les grains de doura. Il s'agit là d'une bien grande difficulté, le doura étant l'aliment de base de la nourriture paysanne. La nouvelle femme résout le problème: à table, c'est elle qui mange d'abord, ou plutôt elle mâche les graines et, après avoir complètement broyé, elle rejette le contenu de sa bouche dans la main de Rirach qui l'avale facilement.
Rirach vit des années de la sorte. Il est très content de cette femme ruminante, il est profondément touché par son humilité. Comme il se fâche, comme il regrette, comme il maudit- quant il se rappelle- celle qu'il a perdue, celle dont il ne voulait pas divorcer ! Son amour à la présente augmente en conséquence.

Enfin, son heure arrive: l'ange ruminant meurt. Rirach pleure abondamment. Il est désespéré ; le soir tombe sur lui.
Et, quand les assistants étonnés de ses pleurs exagérés lui posent des questions, il répond qu'il vivait grâce à elle, car il mangeait grâce à elle, qu'il ne peut pas trouver une femme qui puisse la satisfaire, que tous les plaisirs de la vie se trouvent anéantis pour lui et qu'il ne peut sentir que les vives pointes du désespoir qui le déchirent…

Rirach épouse une troisième cavalière. Il lui apprend sa gêne et la tâche qu'accomplisse la défunte. A son tour, la nouvelle partenaire se voit obligée de trouver une solution au problème. Et elle la trouve: elle ne mâche pas, elle moud. Elle écrase les grains avant la cuisson. Ensuite, elle cuit la farine ainsi obtenue, puis elle la mélange avec du lait et du beurre, et voilà! Rirach mange de la nourriture saine, préparée humainement.

A son grand étonnement, il s'aperçoit que l'ange ruminant l'avait dupé. Il la sous-estime et la méprise. Mépris posthumes ! A posteriori, il peut juger. Il juge par ce proverbe populaire: Chacun tient à son mode de vie tant qu'il n'en connaît pas d'autre...

Conclusion

Comme nous venons de voir, la littérature orale de la Corne de l'Afrique tire ses thèmes de la campagne et du bétail dont dépend la vie même de nomades. Les genres sont aussi riches que variés. Cela étant, cette littérature traditionnelle reste menacée et ce pour plusieurs raisons. Les sécheresses répétées et les conflits armés ont accentué la dépendance des campagnes de l'arrière-pays. Cette situation de crise permanente se traduit par un exode rural massif: les pasteurs se transforment de plus en plus en citadins déracinés. Les multiples mutations qui touchent cet univers ont été préjudiciables à la perpétuation de cette littérature orale traditionnelle. Même les nomades restés en brousse ont tendance à la négliger.

Les jeunes de la ville, quant à eux, ignorent presque tout de leur culture qui est au moins aussi riche que celle des autres peuples. Le temps est venu donc de revaloriser cette littérature orale pour la garantir d'une disparition scandaleuse. Le présent travail s'efforce de préparer le terrain à des futurs travaux qui sont à entreprendre dans ce domaine.

Chapitre VII

Les figures de la mythologie pastorale

Précisons d'emblée que la notion de mythologie n'a pas le même sens qu'en occident. Ici, les personnages mythologiques sont plus proches de la réalité. Ils deviennent des mythes par leurs histoires insolites, par leur présence unanime dans la conscience collective des nomades. Les histoires mythologiques se déroulent dans un cadre exceptionnel et les faits qui y sont rapportés sont invraisemblables. A l'instar des contes et des fables, elles contiennent des leçons morales. La mythologie nomade raconte le génie ou la sottise des êtres humains : contrairement à la mythologie grecque, à aucun moment il ne sera question de Dieu ou des dieux. Comme le rappelle Odile Gandon dans son *Dictionnaire de la mythologie* :

> La mythologie grecque n'a pas été créée en un jour, par un poète génial qui aurait tout inventé à la fois. L'ensemble s'est construit peu à peu, à partir des traditions orales de peuples très divers. Dès le IIe millénaire avant Jésus-Christ, des envahisseurs venus du nord, les Indo-européens, s'installèrent par vagues successives en Grèce. Ils apportaient avec eux leurs légendes et leurs croyances, qui se mêlèrent à celles des populations d'origines. La Méditerranée depuis la plus haute Antiquité, était le lieu d'une intense activité commerciale et maritime : les mythes, les légendes circulaient au rythme des navires, racontés dans les ports par des marins venus d'Asie et d'Afrique. Ainsi Aphrodite, déesse de l'amour, et Dionysos, dieu du vin, sont des divinités asiatiques importées dans la mythologie grecque, où ils ont peu à peu pris leur place[191].

Par contre, la mythologie nomade garde une caractéristique majeure de sa consœur grecque : l'oralité. Et Odile Gandon de confirmer l'autre visée de la mythologie grecque :

[191] Odile Gandon, *Dictionnaire de la mythologie*, Hachette, 1992, introduction p.15-16.

> Si elle raconte la naissance des dieux et leurs aventures, la mythologie raconte aussi les exploits des hommes. Les récits qui composent la « mosaïque » mythologique ont été longtemps portés par la tradition orale, véritable bibliothèque vivante de la mémoire des hommes. On se racontait les exploits des ancêtres, la fondation de la cité, les misères des guerres d'autrefois, les longues expéditions de conquête ou de commerce, les voyages par terre ou sur mer. Et, de génération en génération, l'art des conteurs et l'imagination des auditeurs embellissaient les récits, mêlaient les dieux aux hommes[192].

La mythologie pastorale constitue une aubaine pour les jeunes écrivains de la Corne d'Afrique en mal d'inspiration. Elle cherche aussi à magnifier ou à avilir les actions de ses personnages selon qu'ils sont bons ou méchants. Le cadre spatio-temporel n'est jamais précisé. Contrairement au conte, les histoires mythologiques peuvent être à l'origine des proverbes et l'on se réfère constamment aux personnages mythologiques dans la production littéraire orale notamment dans la poésie, la forme la plus accomplie de la rhétorique.

Il faut signaler aussi que le concept de mythe est radicalement différent d'une région à l'autre en Afrique. En Afrique de l'ouest, la notion de mythologie est beaucoup plus proche de celle de la Grèce antique. La croyance en des dieux multiples dans un cas comme dans l'autre et la place qu'occupent les esprits des ancêtres chez certains peuples de l'Afrique occidentale confèrent à la mythologie une place de choix chez ces communautés. Jacques Chevrier écrit avec beaucoup de justesse concernant les Africains de l'ouest :

> Le mythe apparaît en relation directe avec les forces qui commandent l'architecture du monde et le

[192] *Idem*, p.20.

> sens de l'univers ; c'est l'expression de ces valeurs, formulées non pas comme un traité philosophique abstrait, mais selon les contours d'un récit ou d'une suite de récits. Le mythe fait partie de la parole sérieuse qui est objet de croyance et d'initiation, il forme l'arrière-plan de la pensée et de la vision traditionnelle du monde[193].

Par contre en Afrique de l'est où les populations sont presque toutes de religion monothéiste (musulmane, chrétienne ou juive), le mythe n'est jamais pris au sérieux. Les dieux ou les ancêtres sont rarement sollicités et les histoires mythologiques sont parfaitement vraisemblables quoique des fois magnifiées à outrance. On peut dire ici que les histoires mythologiques sont très proches des contes traditionnels.

Nous tenterons de reproduire les principales figures mythologiques des nomades somalis tout en cherchant à comprendre les raisons de leur profération.

A - Arawello : la reine diabolique

Arawello est la plus célèbre des figures mythologiques pastorales. Dans une société éminemment patriarcale, une femme, Arawello, va réussir à prendre le pouvoir et instaurer un pouvoir tyrannique exclusivement au service des femmes. Voici le récit incroyable d'Arawello[194]. Autrefois, en Afrique de l'est, les hommes gouvernaient le pays qu'ils étaient chargés de défendre. Les femmes gardaient les enfants et s'occupaient des tâches ménagères. Tout semblait aller bien dans ce royaume. Un jour, un couple de la contrée

[193] Jacques Chevrier, l*a littérature nègre*, Armand Colin, Paris, 1984, Réd. 1999, p.197.
[194] L'histoire d'Arawello est connue de presque toute la population somalie. Présente dans la conscience collective de cette dernière, elle se transmet de père en fils ou de mère en fille avec, toutefois, quelques variations selon les régions.

donna naissance à une fille, qu'il nomma Arawello. C'était une fille très, très belle, convoitée par les hommes de toute la région. Les prétendants d'Arawello ne se firent pas attendre mais sans beaucoup de succès. Finalement, son père décida de la marier à un jeune homme très riche de la région. Mais Arawello n'aimait pas les travaux réservés aux femmes. Elle aimait participer aux travaux réservés à son mari et aux autres hommes en général. Pourquoi ne pas prendre part aux assemblées qui décident du destin de la communauté ? Pourquoi ne pas prendre les armes et défendre le pays comme font les hommes ? Elle fit part de toutes ses interrogations à son mari, qui pour toute réponse, la somma de se comporter comme toutes les autres femmes en s'occupant de ses enfants et des travaux domestiques. Agacée par ses propos sexistes, Arawello s'emporta contre son mari : « Avec un peu de bonne volonté la femme est capable d'accomplir les mêmes travaux que les hommes sachant d'autant plus que la plupart des hommes sont simples d'esprit » avant d'ajouter « Pour quelles raisons refuse-t-on à ce que des femmes intelligentes prennent part aux assises sur l'avenir de la nation alors que des sots y participent à leur place ? ». Surpris par ces propos inédits dans la bouche d'une femme, le mari céda face à la détermination d'Arawello tout en la trouvant insolente et orgueilleuse. Face au refus des hommes d'autoriser les femmes à prendre part aux réunions des sages, Arawello convoqua la gent féminine en une assemblée extraordinaire au cours de laquelle toutes les femmes prirent l'engagement solennel de céder aux hommes toutes les tâches domestiques et ce durant trois jours. Les femmes s'emparèrent alors de toutes les armes et prirent le pouvoir. Les hommes n'eurent d'autre choix que de se rendre. Ainsi la très intelligente Arawello mit son projet à exécution et s'autoproclama Reine de toute la région. Certains hommes supportant mal d'être gouvernés par une femme contestèrent l'autorité d'Arawello. Ils furent tout simplement exécutés. Les autres furent réduits en esclavage après avoir été castrés à l'exception notable d'un vieux sage appelé

Oday-Biiqe. Devinant le projet diabolique d'Arawello, il avait décidé de fuir dans la forêt craignant d'être arrêté par les soldats de la nouvelle reine. Elle lança ses eunuques à sa poursuite mais il arriva à les convaincre pour qu'on puisse le laisser en liberté. En contre partie, celui-ci devrait déchiffrer les énigmes d'Arawello et par conséquent être utile à ces mêmes eunuques dont la vie et la mort dépendaient du bon vouloir de la cruelle reine.

Mais malgré les dires de ses serviteurs, elle était convaincue qu'Oday-Biiqe était toujours en vie. Elle chercha à travers un certain nombre d'énigmes à sonder l'intelligence du vieux sage et à en déduire son existence parce qu'elle le considérait comme l'unique menace de son pouvoir. Les résultats ne se firent pas attendre et Arawello s'exclama : « qui avait dit que des hommes non castrés vivaient dans mon royaume ? Quelle surprenante affirmation ? ». On déduit aisément par là que selon la tradition les hommes castrés étaient plus intelligents que les eunuques. La castration correspondrait alors à une manière de détrôner l'homme par la destitution de sa virilité. Ironie du sort, la légende raconte que c'est ce vieil homme qui mettra enceinte la fille de Arawello qui donnera naissance à un garçon appelé « Ilyoup », le borgne, car sa grand'mère, ulcérée, de ne pas avoir une fille, lui piqua un œil. Ce sera pour Arawello le geste de trop. Sa fille et son petit-fils organiseront la révolte et le pouvoir reviendra de nouveau aux hommes. Selon la mythologie, Arawello serait enterrée dans la région autonome du Pountland en Somalie. Sur sa tombe, les femmes jettent des fleurs et les hommes…des pierres.

On peut rapprocher Arawello des mythes dans lesquels les femmes gouvernent comme « les Amazones ». Selon la légende, les Amazones, ces femmes guerrières, terrorisaient les autres armées composées exclusivement d'hommes. Elles entretenaient avec la gent masculine des rapports exclusivement charnels. Les Amazones sont connues pour leur cruauté envers les hommes :

> Sous l'autorité d'une reine, les Amazones formaient une bien étrange société, dont les hommes étaient exclus, sinon pour des unions éphémères qui leur permettaient d'avoir des enfants. Mais les nouveau-nés du sexe masculin étaient soit tués, soit destinés à être des esclaves. Entraînées très jeunes à la chasse et au combat, les amazones se coupaient le sein droit pour être plus à l'aise au tir à l'arc, ce qui explique leur nom qui signifie en grec « qui n'a pas de sein ». Vivant à la dure, elles se nourrissaient uniquement du produit de la chasse[195].

Il est intéressant de comparer le geste d'Arawello à l'encontre des hommes et celui des Amazones contre leur propre corps. La castration des hommes a pour but de leur enlever toute virilité alors que les Amazones en se coupant le sein droit sacrifiaient ainsi une part de leur féminité. La femme veut montrer que si la violence est l'unique argument pour gouverner, elle ne saurait être l'apanage des hommes. Dans un cas comme dans l'autre, la femme refuse de se soumettre à l'homme qui n'accepte pas qu'elle soit son égale. On peut même dire qu'Arawello est plus dure envers les hommes que les Amazones puisqu'elle n'envisage même pas des rapports sexuels avec ces derniers. Ils forment de facto une caste inférieure qui ne mérite aucune considération. D'autre part, contrairement aux héroïnes de la mythologie grecque, Arawello ne semble pas être complexée par son corps : les Amazones ne chercheraient-elles pas à ressembler aux hommes en tout point de vue ? L'histoire d'Arawello comme celle des Amazones est la métaphore de la femme qui veut se battre pour sa liberté.

[195] Odile Gandon, *Dictionnaire de la mythologie*, Hachette, 1992, p.59-60.

La fin de l'histoire d'Arawello me fait penser aussi personnellement, dans une moindre mesure, à la légende d'Œdipe rapportée par Sophocle dans *Oedipe roi.* Le vieil homme serait Laïos, le père d'Œdipe, « Ilyoup », Œdipe lui-même sachant qu'à la fin de la pièce il se crèvera les yeux découvrant qu'il est à l'origine de la malédiction qui frappe la ville de Thèbes et sa population.

Ce qui fait l'originalité de l'histoire d'Arawello c'est sa portée idéologique. Cet incroyable récit profondément féministe se déroule pourtant dans une région où les femmes sont souvent reléguées à l'arrière-plan et où le patriarcat s'est définitivement installé.

D'autre part étant donné que ce sont les hommes qui rapportent cette histoire mythologique, on cherche à exagérer les défauts d'Arawello tout en passant sous silence ses innombrables qualités : son intelligence est taxée de cynisme, sa beauté est à peine mentionnée. Mais ce qui est sûr c'est que l'ombre d'Arawello plane sur cette région et dès qu'une femme manifeste une certaine arrogance on la traite d'Arawello.

Certains historiens de la sous-région associent à l'histoire d'Arawello celles des reines qui ont effectivement gouverné les peuples de l'Afrique de l'est et du bassin arabique (surtout le Yémen voisin). Arawello serait-elle la déformation par des hommes misogynes de l'histoire de la reine de Saba ? Ou celle non moins glorieuse de l'égyptienne Hatshepsout ? Toutes les hypothèses sont permises d'autant plus que les Somalis ont entretenu des rapports commerciaux de longue date avec les Egyptiens. De la même manière les Ethiopiens revendiquent la paternité de la reine de Saba au même titre que les Yéménites. Mais dans ces pays là, les femmes sont loin d'exercer des responsabilités politiques. Au plus, un faible pourcentage leur est réservé dans les élections législatives quand elles n'occupent pas des postes ministériels vidés de leur substance. Sinon, elles sont constamment manipulées par le pouvoir en leur faisant miroiter à chaque fois une situation meilleure dans l'avenir.

a - Arawello et les femmes dans l'œuvre de Nuruddin Farah

Dans l'ensemble de l'œuvre de Nuruddin Farah, la femme est au centre de l'intrigue. D'ailleurs ce sont elles qui font avancer les choses. A l'exception notable d'*Exils* et de *Sésame ferme-toi*[196] dont les héros respectivement, Jeeble et le fou, sont des hommes, dans tous les autres livres de Nuruddin Farah il est plutôt question d'héroïnes. Ebla est le personnage central de *Née de la côte d'Adam* comme Duniya est l'héroïne de *Dons*[197], Médina de *Sardines*[198] et Misrat de *Territoires*[199]. D'autre part, Ladan est engagé aux côtés de ses frères Soyaan et Loyaan engagés contre une dictature sanglante dans *Du lait aigre-doux*[200]. Alors que les hommes sont occupés à financer la guerre, les femmes pensent à reconstruire leur pays dans *Hier Demain*[201]. L'ombre d'Arawello plane sur toutes ces héroïnes bien que le nom de la femme mythologique soit prononcé explicitement seulement dans *Née de la côte d'Adam* et dans *Territoire :*

> Parfois tu ne savais plus avec qui il [Qorrax] était marié – jusqu'au jour où une femme à qui tu donnas le surnom de « Sharawello[202] » fit son entrée sur scène et réussit à rester (comme le fit Shéhérazade dans Les Mille et Une Nuits). Mais tu n'aimais pas ses enfants non plus[203].

Nuruddin Farah met aussi toujours en valeur les noms des femmes. L'auteur met en valeur chez chacune une dimension

---

[196] Nuruddin Farah, *Sésame ferme-toi* [*Close sesame,* 1983], roman, Zoé, 1997.
[197] Nuruddin Farah, (*Gifts*, 1993), *Dons*, roman, Le Serpent à Plume, 1998.
[198] Nuruddin Farah, (*Sardines,* 1981), *Sardines*, roman, Zoé, 1995.
[199] Nuruddin Farah, (*Maps*, 1986), *Territoires*, roman, Le Serpent à Plumes, 1995.
[200] Nuruddin Farah,(*Sweet and Sour Milk,* 1979), *Du lait aigre-doux*, roman, Zoé, 1994.
[201] Nuruddin Farah, *(Yesterday Tomorrow) Hier demain. Voix et témoignages de la diaspora somalienne.* Le Serpent à plumes, 2001.
[202] Variante du nom d' Arawello, reine légendaire réputée pour sa cruauté comme son intelligence
[203] Nuruddin Farah, *Territoires*, *op. cit.,* p. 30.

d'Arawello. Ebla[204] veut dire en somali « la parfaite » ; elle est à la recherche d'une vie meilleure, en quête du bonheur. Elle fuit l'oppression du pouvoir patriarcal en se rebellant contre la logique qui en transcende. Analphabète, elle compte sur son unique détermination. Duniya veut dire en somali le « cosmos » : femme éduquée et cultivée, elle est la valeur « travail ». Elle élève aussi ses enfants dans la dignité en leur empêchant d'accepter « les dons » des autres. Elle emprunte à Arawello l'orgueil et la fierté. Médina qui vient de l'arabe « la ville » incarne la civilisation contre la barbarie de la dictature. Rédactrice en chef du quotidien gouvernemental *Xidigta Oktoobar*[205], elle se rebelle contre le mode de gouvernement du Général. A l'instar de la reine mythologique, elle n'a pas peur des hommes, pas même du Général. Démise de ses fonctions, elle n'est toutefois pas emprisonnée ni torturée : une attitude qu'elle juge sexiste car elle pense que les hommes comme le Général sont convaincus que la femme est trop faible pour supporter de telles souffrances. Elle décrit la nature du dictateur en ces termes :

> Le pouvoir du général et moi nous sommes pareils à deux lézards engagés dans la danse de mort de varans ; nous sommes deux duellistes dansant une tarentelle où ils défient leur propre destinée. Il est aussi agressif envers moi que je le suis envers lui. Il use d'un langage violent et je fais de même. Il me traite de « bourgeoise dilettante », de « réactionnaire » ; je le traite de « fasciste » et de « dictateur ». Pourquoi ne m'a-t-il jamais mise en prison ? Le Général est un primitif (pour employer un autre terme violent, agressif) quand il pense que les femmes ne valent pas la peine qu'on le prenne au

[204] Nuruddin Farah écrit dans *Née de la côte d'Adam,* p. 25 : « Traduit, le nom Ebla veut dire à peu près « gracieuse » (douée de grâce) et elle essayait toujours de faire en sorte que ses actions correspondent à son nom. Il lui arrivait de penser à beaucoup des choses qui ne seraient pas venues à l'esprit d'une femme de sa société »,

[205] En français « l'Etoile d'octobre », c'est l'organe de presse du système marxiste-léniniste qui avait dirigé la Somalie de 1969 à 1991. Il avait mis à genou le pays et les guerres civiles qui se sont déclenchées à sa chute sont toujours d'actualité.

> sérieux, ce qui ne fait que prouver qu'il est arriéré et fasciste et, pire encore, un imbécile sans éducation[206].

L'étroitesse d'esprit du Général et de son entourage qui était composé en gros des analphabètes de sa tribu tranche avec le raffinement de l'éducation de Médina et de son ouverture d'esprit. Femme moderne et polyglotte, elle se considère comme une citoyenne du monde. Il est vrai qu'on ne peut pas ne pas penser à l'auteur lui-même à travers le passage décrivant Médina. Nuruddin Farah, conférencier d'envergure internationale, est invité partout dans le monde. Il a été aussi journaliste et avait publié un certain nombre d'article dans le *Xidigta Oktoobar*[207]. On retrouve ici quelques caractéristiques de son portrait :

> Médina en émergea finalement avec un souvenir fait des plumes colorées d'un oiseau de paradis ; Elle parlait assez bien quatre langues européennes et en écrivait deux : son arabe était aussi bon que son somali parlé ; elle considérait comme siens leur richesse, leur littérature et leurs arts ; elle aimait autant qu'elle aimait Mogadiscio ces villes étrangères dans lesquelles elle avait résidé. Médina était habituée à recevoir ce qu'il y avait de mieux. En Europe, que ce soit à Stockholm ou Londres ou Rome ou Paris, elle était la magnifique déesse noire ; en Afrique, que ce soit à Mogadiscio ou Ouagadougou ou Dakar,

[206] Nuruddin Farah, *Sardines*, Le Serpent à Plumes, 1995, p. 68.
[207] « Le quotidien *Xidigta Oktoobar* "Etoile d'octobre", en somali, qui succède à *Stella d'Ottobre,* tire à 30 000 exemplaires. Il publie les premiers feuilletons qui suscitent un réel engouement populaire avec des signatures qui deviendront célèbres comme celle de Nuruddin Farah qui y contribuera en somali jusqu'en août 1974 », Didier Morin, Chargé de Recherche CNRS au Centre d'Etudes d'Afrique Noire, « Littérature et politique en Somalie », N° 56-1997, p. 3.

on l'enviait pour son aisance cosmopolite, son orgueil africain et son ouverture d'esprit[208].

Les femmes dans la société traditionnelle sont présentées comme des prisonnières. C'est l'homme qui accapare toute la richesse de la famille et décide en plus du destin de la femme. De jeunes filles sont offertes comme mariées à des hommes des fois deux fois plus âgées qu'elles. Dans *Née de la côte d'Adam*, l'auteur s'offusque de cette situation. Ainsi Ebla va dans sa fuite chercher à conquérir sa liberté en refusant le mariage forcé avec le vieux Giumaleh :

> S'échapper ! Se rendre libre de toute contrainte, ne pas être la femme de Giumaleh. Partir loin de tout ce qui est désagréable. Briser les cordes avec lesquelles la société l'enveloppait tout entière et être libre et être soi-moi. Elle pensait à tout cela et à bien d'autres choses encore[209].

Le geste d'Ebla a quelque chose de révolutionnaire du fait qu'elle va rompre avec un mode de vie pastoral qui l'a vu grandir. Elle n'a jamais vu la ville et ne sait pas comme les gens y vivent. Elle ne compte sur personne. Elle fuit le climat capricieux de cette corne d'Afrique où il pleut rarement. Pour elle, tout est devenu contrainte : la brousse, les hommes, leur mode de vie. C'est en tenant compte de tous ces éléments qu'on peut mesurer le courage de cette femme pour qui la ville incarne désormais la liberté, la civilisation. Elle nous fait penser parfois à Ilyoub, l'unique homme qui a pu s'échapper du giron d'Arawello :

> Au fond d'elle-même, elle savait pourquoi elle souhaitait fuir. En fait, c'était plus qu'un souhait : c'était un désir, un désir plus fort que tout, elle y aspirait de tout son

[208] *Idem*, p. 86.
[209] Nuruddin Farah, *Née de la côte d'Adam*, *op. cit,*. p. 29.

> être. Fuir, c'était la liberté. Fuir, c'était une nouvelle vie. Fuir, c'était dire adieu à la campagne et à la dure vie qu'on y mène. Fuir, c'était l'émancipation du corps et de l'âme de l'être humain qu'elle était .Plus fort que tout, elle avait ce désir de s'enfuir : de s'envoler comme un coq qui a réussi à dénouer la ficelle qui attachait sa patte au mur. Elle voulait s'échapper pour ne plus dépendre des saisons, des saisons qui déterminent la vie et la mort des nomades. Elle voulait échapper aux querelles causées par l'eau, aux querelles causées par le manque d'eau, ce qui voulait dire que la saison était mauvaise[210].

Pourtant Ebla est une femme qui est très attachée à son environnement même si elle le quitte à contre cœur. Le vent, le paysage, les cris des animaux et les chants des oiseaux lui sont familiers. Et puis, elle avait sa propre conception du monde, peu importe qu'elle soit juste ou pas. Toutes ces légendes et petites histoires qu'on lui avait racontées toute jeune bouillonnaient en elle :

> Ebla était la nature, la nature en elle était personnifiée. Les arbres, la terre, le bruit, les voix des gens de la caravane faisaient aussi partie de la nature. Le vent de l'aube lui caressait les joues. Les oiseaux pépiaient leurs chants. Les étoiles se retiraient dans leurs tout petits trous dans le ciel ; peut-être pour se reposer et en même temps pour se recharger pour la nuit qui les attendait[211].

[210] *Idem*, p. 30.
[211] *Idem*, p. 39.

Il est vrai que parfois, Nuruddin Farah prend lui-même la décision de dénoncer la ségrégation contre les femmes dans la société nomade tout en adoptant le point de vue d'Ebla. C'est pourquoi il est peu probable d'imaginer qu'à la fin des années 60, une Somalienne, de la campagne de surcroît, puisse évoquer des thèmes aussi modernes que le sexisme existant dans la société traditionnelle ; elle qui a toujours grandi dans une société où les hommes et les femmes avaient des tâches bien distinctes. Peut-être que si le mari qu'on avait imposé à Ebla était de son âge, elle ne se révolterait pas. En tout cas, Nuruddin Farah est en Afrique un pionnier dans ce domaine puisqu' à l'époque les écrivains africains étaient occupés à enjoliver les succès des luttes coloniales contre les colonisateurs européens :

> Elle détestait cette discrimination entre les sexes : cette idée que les garçons rehaussent le prestige de la femme et font vivre son nom. Même un débile de sexe mâle coûtait deux fois plus cher que deux femmes quand il s'agissait de payer le prix du sang[212].

C'est bien sûr les hommes qui perpétuent cette discrimination mais les femmes aussi, en tout cas les plus anciennes, apportent leur pierre à l'édification du monument de la misogynie. Ainsi Idil, la belle-mère de Médina, incite son fils à ne pas écouter sa femme. Idil[213] est l'incarnation de la femme rétrograde, prisonnière de son passé, l'anti-Arawello. Non seulement elle veut monter son fils Samatar, le seul ministre intègre du gouvernement, contre sa femme mais elle le pousse aussi à la corruption :

---

[212] *Idem*, p. 31.

[213] Personnage obscure dans le roman *Sardines*, Idil s'inscrit en porte-à-faux avec les idées de son fils Samatar et de Médina, sa belle-fille. Elle se réclame d'une supposée tradition pastorale, solide selon elle. Elle parle à son fils en ces termes : « On ne devrait pas chercher à trouver mon passé dans les multiples contradictions culturelles de ton présent et de ton avenir. J'ai cueilli et mangé le fruit de l'arbre que mes parents avaient planté. Je suis ce et celle que je suis. Je suis le produit d'une tradition à la cohérence et à la solidité données ; toi, celui de la confusion et de l'indécision. J'ai Allah, ses prophètes et les saints de l'Islam pour guides illustres. Pour toi rien n'est sacré, rien n'est tabou. Tu es aussi inconséquent que tes croyances et tes principes sont incohérents. », *Sardines,* p. 112-113.

> Quel genre de fils ai-je fini par avoir ? Un homme qui dépend de sa femme ? Et pourquoi donc est-ce que tu es ministre ? [...] Regarde tes collègues. Ils ont changé de maison et de femme et de maîtresse. [...] Connais-tu un seul homme dans ce pays qui fasse confiance à sa femme sur un sujet aussi délicat que l'administration de ses affaires financières[214] ?

Idil est le genre de femmes qui s'accommodent voire acceptent la suprématie des hommes sur les femmes. Son plus grand malheur c'est d'avoir eu l'infortune de tomber sur un mari trop doux, incapable de gronder sa femme. Elle a tant aimé être traitée sur le même pied d'égalité que les autres femmes. Le père de Samatar, selon ses mots, l'a privée de ce plaisir :

> Il n'y a pas de plaisir pareil de se rappeler la souffrance du passé, disait Idil, et à n'avoir aucune honte de son passé. Tu ne saurer imaginer quelle souffrance ton père m'a causée. Non, non, je ne parle pas de souffrance physique. Il ne m'a jamais battue, n'a jamais levé un petit doigt pour me frapper. Non. Il n'avait tout simplement pas le cran de crier contre quelqu'un, et je me contente de grogner tout bas, de souhaiter qu'un jour il me battrait comme tous les autres hommes battent leurs épouses, qu'un jour il crierait plus haut que les autres hommes ou même que moi, sa femme. Lui, c'était un *si-commandante*. Toi ? Tu es comme ton père. Médina a de plus grands testicules que toi.

[214] Nuruddin Farah, *Sardines*, *op. cit.*, p. 96.

> Comme j'en avais de plus grands que ton père[215].

Les femmes apparaissent dans l'œuvre de Nuruddin Farah plus courageuses que les hommes. Ainsi Ebla décide de prendre en main son destin pour faire évoluer les choses. De même Duniya se consacre corps et âme à ses enfants qu'elle élève toute seule, et à son travail. Quant à Médina, elle décide d'affronter le Général et son système corrompu même si son mari est promu ministre. Elle sacrifie ses privilèges pour l'intérêt de la nation :

> Il savait par exemple pourquoi elle avait perdu son poste. Il avait vu les changements éditoriaux qu'elle avait faits et s'était demandé comment elle avait pu s'en tirer. Imaginez quel casse-cou elle avait été lorsqu'elle avait raccourci le discours du Général. Seule une folle aurait employé pour y placer les infos de dernière heure l'espace dévolu à la sagesse quotidienne du Général s'adressant à la nation, avaient dit tous ses amis[216].

En tout cas, Keynaan n'est vraiment pas tendre envers sa femme. Loin de là. Il est très agressif envers elle et n'hésite pas à les menacer, elle et ses enfants. Des propos déplacés, une phrase comprise de travers, le stress au travail : Tout est prétexte pour frapper sa femme. Et les femmes battues n'ont pas le droit de se plaindre[217]. Elles doivent attendre que leurs fils deviennent assez grands pour que le père se tienne à carreau. Les propos de l'auteur sonnent comme un appel au soulèvement des femmes :

---

[215] *Idem*, p. 113.
[216] *Idem*, p.121.
[217] Les femmes sont ulcérées de trouver les hommes partout, même au tribunal, Ebla s'exprime en ces termes dans *Née de la côte d'âme* : « Si une femme veut discuter, veut prouver que ses droits fondamentaux ne sont pas respectés par son mari, c'est encore une fois un homme qu'elle est obligée d'aller trouver, dans les bureaux du gouvernement ou ailleurs – elle sourit en elle-même, fière d'être au courant du langage technique de la ville. Avant d'avoir ouvert la bouche, elle est condamnée à la tombe. » p. 119.

> Une averse d'injures de la part de Keynaan, et des joues mouillées de larmes, pauvre Qumman. Chaque fois qu'un de ses supérieurs l'humiliait, il rentrait et était agressif envers les jumeaux et envers sa femme. Il les fouettait, il les battait – grand et puissant qu'il était, le Grand Patriarche dont l'autorité trempait ses victimes impuissantes dans le sang de ses coups de fouet. [...] La société, en outre, exigeait que les femmes soient tolérantes, réceptives, accueillantes – et indulgentes[218].

Dans la tradition peule, la femme connait le même mépris. Le grand défenseur de la tradition orale, Amadou Hampaté Bâ rapporte un poème récité à l'occasion du nouvel an dans la tradition peule dans lequel est dit tout le mal qu'on pense de la femme :

Aga t'a dit : Homme prends garde
Crains l'éventail[219] tressé par la femme
Il est plus dangereux que la lance guerrière
Dans la femme tu peux te noyer.
Te perdre et sombrer sous les yeux de tous
Qui touche à l'immondice ses mains souillera
La beauté de la femme aveugle le mâle
Il en divague au point de disloquer son honneur
Il tâtonne, il bégaie, il béquète en vain
S'il réussit, c'est la honte
S'il échoue, c'est le mépris[220].

[218] Nurrudin Farah, *Du lait aigre-doux*, *op. cit.*, p. 110.
[219] « L'éventail de la femme, ce sont ses manèges et ses artifices. L'immondice désigne ici l'adultère, si réprouvé dans la tradition. Ce n'est donc pas l'acte sexuel qui est mis en cause, au contraire il est sacré mais son accomplissement hors des rites et des normes est prohibé », in Juvénal Ngorwanubusa, *Boubou HAMA et Amadou HAMPATE BA, la négritude des sources*, Publisud, 1993, p. 35.
[220] Amadou Hampâté Bâ, *Njeddo dewal, mère de la calamité*, « conte » initiatique peul, Abidjan/Dakar/Lomé, Les Nouvelles Editions Africaines, 1987, p. 122.

Heureusement que la nouvelle génération, souvent mieux éduquée que les précédentes porte sur les femmes un regard beaucoup plus juste. Pour Loyaan, la femme est engagée quotidiennement dans un combat contre toute forme d'oppression :

> Keynaan et sa génération n'ont jamais rien su des femmes. Les femmes sont simplement une espèce humaine victime de généralisation et plus mystérieuse que les Martiens[221].

Keynaan et sa génération avait une idée exécrable de la femme. Pour eux, la femme ne représentait guère mieux qu'un simple objet sur lequel on pourrait se défouler. On pourrait offrir sa sœur ou sa fille à un « vieil édenté » en échange de quelques têtes de bétail. Elle est désavantagée du berceau au tombeau par rapport au garçon, souvent traitée comme une marchandise :

> Les femmes sont des êtres inférieurs, déclarait-il sans hésiter. [...] Tout d'abord, Beydan comme enfant, comme petite fille, n'avait jamais reçu un globe à illustrer ni un monde à rêver. Elle avait reçu des pots de terre cassés pour jouets, et des os à habiller comme des poupées. Elle était liée pieds et poings à un choix autre que le sien propre. Sa main a été accordée contre remise d'argent comptant. Elle était la propriété de quelqu'un. Elle n'était personne[222].

Selon la tradition ancestrale, les femmes n'ont pas accès aux chambres funéraires. Ainsi, Keynaan, le père de Soyaan et de Loyaan, est convaincu que la femme a quelque chose de malsain, qu'elle ne peut même pas voir le corps de son fils mort. Cette tradition n'existe cependant pas chez les Somalis du nord du pays. Il est cependant

[221] Nuruddin Farah, *Du lait aigre-doux*, *op. cit.*, p. 111.
[222] *Idem*, p. 191.

vrai que les hommes s'occupent seuls à creuser les tombes parce que c'est une activité qui demande beaucoup d'effort physique. Il est vrai qu'on prête aussi aux femmes une certaine fragilité sentimentale. Elles passeraient ainsi leur temps à pleurer sur les morts. Keynaan ne veut en tout cas pas voir sa femme dans la chambre funéraire :

> Sa présence salit la chambre, cette femme malfaisante. Fais-la sortir de là. Ou sinon c'est moi qui entrerai et je la traînerai dehors moi-même. Et je suis sérieux, Loyaan. C'est ce que je ferai si tu ne la fais pas sortir[223].

C'est Ebla qui résume la situation qui prévaut dans la société somalie de cette époque : Dans la vie du couple, l'homme prend seul toutes les décisions concernant la famille et la femme lui doit une obéissance aveugle. La femme n'est pas vue comme une partenaire, comme une alliée. Elle est réduite au silence. C'est pourquoi Ebla se demande s'il vaut la peine de se marier. Un mariage qui est d'ailleurs considéré comme un « fossé[224] » :

> La situation d'esclave était tout ce qui existait chez les couples mariés qu'elle connaissait. La femme était une esclave. Ebla, elle voulait bien ce à quoi on l'avait réduite, elle ne levait pas le petit doigt pour y mettre fin. Mais puisqu'il n'était pas en son pouvoir d'agir autrement, pourquoi ne pas se marier afin de vivre avec le statut de femme mariée et ainsi éviter celui de célibataire? En agissant ainsi, elle passerait sa vie en femme mariée. Pourquoi ne pas épouser Awil ? Ou le prochain qui tombe sur le bord de la route dans le fossé

[223] *Idem*, p. 45.
[224] Même des nos jours à Djibouti les jeunes surtout les garçons utilisent la métaphore de l'enterrement pour parler du mariage : on dit par exemple pour quelqu'un qui se marie qu'il est «porté au tombeau… », qu'il a été « enterré ».

> du mariage, rit-elle doucement en elle-même[225]… .

Ce qui fait la singularité d'Ebla c'est cette volonté d'aller toujours de l'avant. On voit qu'elle est vraiment en avance par rapport aux femmes de sa société. Dans une société où la notion même d'amour est tabou, elle veut aller de l'avant en voulant proposer le mariage à Awil avec qui elle a déjà couché plusieurs fois. Pour exorciser ses craintes et ses doutes, elle fait appel à l'histoire d'amour la plus romantique dans la société somalie comme une forme de jurisprudence :

> Ebla avait peur de ne pas pouvoir rassembler le courage nécessaire pour Awil. « Qu'est-ce que je dois lui dire ? Je le connais à peine. Et les gens n'ont pas bonne opinion d'une fille qui demande à un homme de l'épouser. Mais pourquoi se marier après tout ? Pour avoir des enfants ? Pour élever tout un carquois d'enfants ? C'est tout ? Ou est-ce aussi pour aimer ? Pour aimer un homme ? Dans l'histoire de l'amour en Somalie, l'histoire la plus fascinante s'est passée près de Barbara entre Hodan et Elmi Bowderi. Lui est mort d'amour. Est-ce que cela valait la peine ? Que s'est-il passé à Hodan ? J'aimerais bien le savoir. J'aimerais la rencontrer, elle. Peut-être qu'elle a des tas et des tas d'histoires intéressantes à mes raconter[226].

[225] *Idem*, p. 117-118.
[226] *Idem*, p. 117.

Nuruddin Farah dénonce aussi la pratique de la polygamie[227] qui est très fréquente dans la société somalie. Pour les hommes, les filles n'ont pas plus de valeur que les autres marchandises. Elles sont souvent offertes au plus offrant peu importe son âge. En général, ce sont les plus vieux qui s'offraient des filles de plus en plus jeunes. A ce sujet, le jugement d'Ebla est pertinent :

> Elle savait d'expérience que les jeunes filles sont des matériaux, comme des objets, ou des produits sur les rayons d'une boutique. On les vendait et on les achetait comme les bergers vendaient leurs chèvres sur la place du marché, ou comme les boutiquiers vendaient leurs denrées à leurs clients. Pour un marchand, quelle différence y avait-il entre une fille et ses produits à vendre ? Aucune, absolument aucune[228].

Puis, Ebla fait un portrait élogieux d'Arawello qui sonne aussi comme une note d'espoir, comme pour rappeler aussi aux hommes qu'ils ne sont pas à l'abri d'une révolution de la gente féminine. Arawello a conseillé aux femmes de ne pas céder à la tentation sexuelle pour pouvoir vaincre l'homme :

> Arawello, la femme somalie la plus sage qui ait jamais vécue, a donné quelques conseils aux autres femmes avant de mourir. Elle a dit : « Ô vous, femmes, dites non même si après coup, vous en venez à regretter. Soyez obstinées et ne laissez aucun homme ébranler votre résolution de femme.

---

[227] Ceci n'est pas le cas pour les auteurs traditionnalistes qui voient la polygamie comme un avantage pour la société. Ainsi Amadou Hampaté Bâ écrit que la tradition considère la polygamie comme une compensation pour la femme qui ne serait pas à la hauteur des attentes de son mari ou de sa communauté : « " Tu épouseras exactement quatre femmes ou une seule femme égale à quatre; épouse une bonne femme, une femme belle, une femme génitrice pour accroître ta famille et puis une femme d'amour.", Buytoring, ancêtre mystique à son fils Helléré. A. Hampaté Bâ, *Khaïdara,* Dakar/Abidjan, 1978, p. 149

[228] Nuruddin Farah, *Née de la côte d'Adam*, *op. cit*., p. 118.

Et soyez pleines de respect et aussi de décence. » Je me demande si elle n'était pas plus sage que les hommes qui lui étaient apparemment supérieurs[229].

b – Arawello et les personnages féminins chez Waberi

La deuxième catégorie des personnages qui bénéficient du regard bienveillant de Waberi sont les femmes. Les femmes jouent un rôle moteur dans ses œuvres et y sont valorisées. Elles nous font toutes penser à la reine de la mythologie pastorale, Arawello. Dans le *Pays sans ombre*[230], Marwo, personnage principale de la nouvelle intitulée « Une femme et demi », incarne à elle seule la force de l'émancipation contenue durant des années de la femme de la Corne d'Afrique. Elle prend le contre-pied de toutes les lois ancestrales qui faisaient de la femme un être soumis. Elle rompt le cercle vicieux qui faisait des femmes des mineures. Ce refus d'obéir les hommes faisait partie du discours contestataire d'Arawello envers les femmes. Elle décide toute seule de prendre son destin en main en se libérant du pouvoir et de l'oppression du patriarcat. Waberi souligne la détermination de la jeune fille dans ce passage anaphorique :

> Marwo [...] fuit le bidonville, un fragment d'humanité dans la gadoue et l'ennui rustique. Marwo fuit le père humiliant qui veut la donner à un vieillard édenté. Elle fuit la détestation du vieux bouc, elle les agressions de Chireh, son frère aîné, sbire de la police politique, conquistador de la violence nue, jouisseur devant les corps marcescents des victimes et grand esthète de la torture[231].

[229] *Idem*, p. 207.
[230] *Op. cit.*
[231] *Idem*, p. 101.

Elle entreprend un voyage initiatique hautement symbolique. Elle fuit la ville, Balbala, pour trouver refuge en brousse. C'est un retour aux origines pour se ressourcer. Est-elle à la recherche du royaume perdu des femmes ? C'est aussi pour Waberi un moyen de dénoncer une fois de plus les comportements véreux de ces nouveaux nomades qui veulent « vendre » Marwo à un vieil homme. C'est donc pour elle une fuite loin de ces hommes sans scrupules qui ont échoué en ville vers des valeureux nomades, tel que Haybé, la sage.

La symbolique est également dans le nom donné à Marwo qui veut dire en somali la mûre, l'intelligente. Le voyage initiatique de Marwo (que waberi qualifie, de par le titre de la nouvelle, d'«Une femme et demie ») est préparé avec beaucoup de sang-froid et de détermination. Marwo est aussi un nom qui a une connotation politique : c'est la grande Dame. Marwo, c'est la femme-intelligence, la femme-courage. Elle déjoue tous les pièges et met à exécution sa stratégie en pleine nuit, trompant ainsi la vigilance des hommes qui voulaient la livrer au « vieil édenté ». L'inévitable confrontation est suggérée par la présence du champ lexical de la guerre.

Enfin, dans les œuvres de Waberi, les noms des femmes ont tous des significations en somali à l'instar de Marwo comme on vient de le voir. Dans *Balbala*[232], Il est question d'un personnage féminin qui s'appelle Anab. Or, Anab veut dire en somali « raisins ». Autrement dit, Anab est aussi délicieuse que le fruit du raisin. C'est dire son charme, sa gentillesse. C'est la femme-fruit. Tout le monde l'apprécie. C'est surtout son rôle de leader dans son groupe qui nous fait penser à Arawello. Elle remet en cause de par sa bravoure l'ordre social établi. Il décide de prendre les choses en main. Elle se révolte contre les règles ancestrales qui relèguent la femme en seconde place. Elle décide alors d'affronter l'indifférence et le cynisme des hommes. Elle revendique son rôle de pionnière :

[232] *Op. cit.*

> Partout on l'exclut parce que, avoue-t-elle, je dis la vérité à une époque et dans un milieu où personne n'ose le faire. [Elle] n'hésiterait pas à passer derrière la caméra pour raconter le film de sa vie, ses joies comme ses peines, ses glissements comme ses ébahissements, ses amours comme ses solitudes[233].

Elle est même prête à se révolter contre « la fratrie aux commandes qui avait fait du silence un art de vivre[234] ». Son frère la décrit d'ailleurs comme suit :

> Je défais ma mémoire comme Anab seule sait dénouer ses longs cheveux noirs et soyeux. Anab, ma sœur, mon unique amour, mon lopin de paix et ma douce citadelle. Anab, ma sœur, mon unique amour, mon étoile ignée. Anab, mon cœur de palmier, ma Nefertiti. Sur son corps somptueux, je me prends à écrire mes angoisses. Ecrire, voilà mon ultime parapet contre l'ennui, le silence et la béance infinie de la nuit[235].

On reconnaît ainsi l'écriture de Waberi par la dimension poétique de ses nouvelles. Il les a empreintes d'un caractère ironique et lyrique. C'est pourquoi certains critiques littéraire ont évoqué un regard neuf, parlant de sa manière d'écrire.

Il faut dire que *Balbala*[236] est un roman[237] (même si certains contestent cette appellation) résolument féministe, représentatif de cette littérature africaine postcoloniale qui exploite de nouveaux horizons :

> A la fin des années 1970, le surgissement d'une littérature féminine, voire féministe, atteste, si besoin était,

[233] Abdourahman A. Waberi, *Balbala*, *op. cit*., p.87-88.
[234] *Idem,* p.170.
[235] *Idem*, p. 19.
[236] *Op. cit.*
[237] Il faut dire aussi que la plupart des critiques s'accordent pour dire que Waberi est meilleur dans la nouvelle que dans le roman. D'ailleurs *Balbala* qui fait se succéder des histoires ressemble aussi à une suite de nouvelles. Il est meilleur pour brosser des tableaux que pour tisser une intrigue.

de la vitalité de la production littéraire africaine de ces dernières décennies. Une production qui a su également investir de nouveaux territoires comme le démontre le développement récent d'une littérature de la « Migritude », au moyen de laquelle se fait entendre la nouvelle génération des « enfants de la postcolonie[238].

D'une manière générale l'image de la femme dans les œuvres de Waberi n'est pas si différente de celle des autres auteurs du continent noir. Ainsi, dans *Monnè, outrages et défis* Ahmadou Kourouma dénonce fortement le sort dégradant qui leur est depuis toujours imposé :

> Dans ce monde, les lots des femmes ont trois noms qui ont la même signification : résignation, silence, soumission[239].

Mais cette image va heureusement évoluer et de plus en plus de femmes en Afrique prennent la plume pour dénoncer les injustices qui leur sont faites et pour revendiquer au même titre que l'homme la place qui est la sienne dans la société :

> L'évolution de l'image littéraire de l'Africaine est, elle aussi, un indicateur précieux des changements profonds à l'œuvre dans l'Afrique actuelle. Longtemps absentes du monde de l'édition, les femmes-écrivains prennent, en ce moment, une revanche éclatante et il n'est pas un pays qui ne s'enorgueillisse de romancières, des dramaturges ou des poétesses reconnues, revendiquant le droit, le devoir d'écrire. Cette impétuosité d'écriture vient du désir de rattraper le temps perdu, de compenser des décennies pendant lesquelles seuls les hommes avaient parlé d'elles[240].

---

[238] Jacques Chevrier, *Anthologie de la négritude*, *op. cit.* , p. 10.
[239] Ahmadou Kourouma, *Monnè, outrages et défis*, Seuil, 1990, p. 130.
[240] Denise Coussy, *La littérature africaine moderne au sud du Sahara*, *op. cit.,* p. 41.

B -- Cigaal Chedaad

Ce personnage mythique de la tradition orale s'est rendu célèbre par sa peur légendaire. Il ne rate pas une occasion pour mettre en avant son obsessionnelle prudence. Dans un environnement inhospitalier comme celui dans lequel vivent les nomades, l'individu doit constamment faire valoir ses qualités humaines pour mieux s'intégrer dans la société. Entre autres, le courage constitue une qualité essentielle pour surmonter les innombrables difficultés qui se dressent face à l'individu. Il est très fréquent de voir un nomade voyager la nuit, seul, parcourant à pied de vastes étendues. Cela peut même constituer un rite initiatique pour se faire accepter en tant que membre à part entière de cette communauté. Durant ce voyage souvent nocturne l'homme doit faire face aux dangers. Il doit surtout se trouver confronté aux animaux sauvages de la savane africaine (lion, léopard, guépard etc.), et être prêt à toutes les éventualités. C'est justement durant ces moments de tensions intenses qu'on attend de lui qu'il fasse étalage de son héroïsme et de sa bravoure. Ciigaal Chidaad fait fi de cette valeur essentielle. Il souffre d'une paranoïa qui le fait tourner en ridicule. C'est l'incarnation même de l'archétype de l'anti-héros et de la lâcheté. C'est aussi un personnage insolite dès lors qu'il refuse de se conformer aux règles du jeu. Par exemple, il ne veut pas prendre part à la guerre ; il préfère céder ses biens (chameaux et autre cheptel) au lieu de risquer sa vie ; il trouve toujours une astuce pour justifier ses comportements insolites.

Mais Ciigaal Chidaad est aussi un poète. Il manie tellement bien le verbe que malgré ses défauts, vrais ou supposés, il parvient à s'attirer la sympathie des auditeurs par ses propos déroutants. D'un autre côté, on est en droit de penser que Ciigaal Chidaad cherche à cultiver sa différence. N'est-ce pas une manière pacifique de remettre en cause cette société ? Ne la trouverait-il pas trop violente ? Ne fait-il

pas, courageusement et seul contre tous, la promotion d'une autre conception de vivre ? Il est fort à parier que les récits de Ciigaal Chidaad constituent une manifestation certes rudimentaire mais incontestable d'une remise en cause des valeurs de la société pastorale. A travers sa peur légendaire, Ciigaal Chidaad n'a d'autre but que celui de vivre plus heureux et plus longtemps. Autrement dit ceux qui parmi les hommes se disent « courageux » ne sont-ils pas en réalité ceux qui sont à l'origine des souffrances de l'humanité en déclenchant des guerres stupides ?

En tout cas, Ciigaal Chidaad est un personnage mythique dont les aventures fantasques et drôles sont omniprésentes dans la conscience collective des nomades de la Corne d'Afrique. De nos jours, on traite de Ciigaal Chidaad quelqu'un d'égoïste qui veut garder jalousement ses privilèges sans se préoccuper du sort de son prochain. Il s'inscrira par conséquent complètement en porte-à-faux avec la traditionnelle solidarité des nomades. Cela montre, si besoin est, une fois de plus la singularité de ce personnage insolite.

C - Djibouti

Selon la légende, les mythes traditionnels seraient à l'origine des noms de certains lieux de la Corne d'Afrique. Ainsi, Djibouti tirerait son étymologie de « Bouti», une ogresse qui semait la panique dans la région. Profitant de l'absence des hommes des campements, Bouti dévore les enfants et les femmes et suscite la terreur partout d'autant plus qu'elle est capable de se métamorphoser constamment pour éviter de se faire repérer : elle prend tantôt la forme d'une jeune fille séduisante, tantôt celle d'un chameau qui mange paisiblement les hautes branches des arbres. Elle cherche à tout moment à

tromper la vigilance des vaillants chevaliers. Tout le monde parlait de la redoutable Bouti :

> Il était une fois, une redoutable ogresse qui s'attaquait aux femmes et aux enfants.(...) dès qu'on prononçait le nom de Bouti, les enfants se réfugiaient dans les bras de leur mère. Au puits quand les nomades venaient faire boire leurs bêtes, on entendait souvent dire que l'ogresse avait tué un jeune berger ou une jeune bergère[241] ». Bouti employait toutes les astuces possibles pour s'approcher de ses victimes : « Bouti faisait plus peur que les bêtes féroces comme le lion, l'hyène ou le chacal. Elle pouvait attaquer de jour comme de nuit et se transformait en être humain pour mieux tromper sa victime : tantôt elle prenait la forme d'une vieille femme qui avait du mal à marcher et qui demandait de l'aide ; tantôt ; elle devenait une petite bergère à la recherche d'une chèvre égarée ou encore un enfant qui ne retrouvait pas le chemin de son campement[242].

Selon la légende, l'ogresse Bouti suçait le sang de ses victimes pour se fortifier. Elle appréciait particulièrement les seins des jeunes filles qu'elle croquait à belles dents. Elle avait le corps d'une vieille femme et la tête d'une hyène. Son corps, disait-on également, était tout couvert de poils et de sa bouche coulait une bave particulièrement nauséabonde ce qui la rendait plus désagréable. Les guerriers nomades toléraient plus ou moins les agissements de Bouti jusqu'au jour où elle massacra une famille entière. Les sages convoquèrent alors tous les vaillants guerriers de la région et donnèrent l'ordre de tuer l'ogresse pour qu'elle cesse définitivement ses crimes. Après maintes tentatives, les guerriers finirent par

[241] Omar Youssouf Ali, *L'Ogresse des temps anciens*, imprimerie Rift Valley, 2004, p.3
[242] *Idem*, p. 4

retrouver l'horrible créature et l'exécutèrent sur le champ. Avant sa mort Bouti demanda à ses bourreaux qu'on lui laissât son « son petit doigt, l'auriculaire ». Son vœu fut exaucé. Une fois morte, l'auriculaire devint un beau bâton magique. Récupéré par les chameliers, il se fondait dans le corps de l'animal à chaque fois que ces derniers donnaient des coups à leurs chamelles. Aussitôt la chamelle ne donnait plus de lait et mourait subitement dans cette région désertique de la Corne de l'Afrique où la Bouti fut définitivement vaincue. D'où le nom mythique de « Jab-Bouti » qui veut dire en somali « Jab »; la défaite de « Bouti » ; « l'ogresse ». La déformation phonétique des Français qui entendent mal le somali transforma « Jab-Bouti » en « Djibouti ».

D - D'autres mythes antéislamiques

1- « Caada qaate »

« Caadal qaate » est un homme qui se présente devant les familles qui viennent d'avoir des nouveau-nés et demande de l'argent. Superstitieuses, les familles donnent en général cet argent pour détourner le mauvais oeil de cette personne et son "habaar" ou malédiction. Le « adal qaate » est un homme de la tribu des Tumal. Beaucoup de gens ignorent l'origine de cette tradition et considèrent les hommes de la tribu de Tumaal comme des charlatans. Or, selon les sages que j'ai pu interroger sur ce phénomène, il existe une histoire qui légitimerait cette pratique. Autrefois, les Issas auraient tué un homme valeureux de la tribu des Tumal. Et les Tumal n'ont jamais oublié ce meurtre. La réparation ou « Mag » ne leur a jamais suffi et ils sont revenus plusieurs fois demander réparation. Les sages se réunirent et déclarèrent que leur réparation serait éternelle (« Mag aanan dhamaaneyn ») et depuis certains Tumal se sont donnés le droit de percevoir quelque chose sur chaque naissance.

2- La tradition de « Jabe »

La tradition du « Jabe » consiste à faire du café et du pop-corn le mercredi après-midi. Une des choses qui m'a toujours intrigué dans cette cérémonie c'est le rituel qui veut qu'on jette une poignée de pop-corn dans deux directions différentes avant de boire le café. Pour certains spécialistes de la tradition orale, ces offrandes sont destinées aux esprits des ancêtres. Le mercredi représente pour beaucoup de Somalis le jour des saints. Ils sont convaincus que les saints ne sont satisfaits qui si on partage ses biens avec les pauvres.

Le « jabe » constitue en tout cas un moment exceptionnel car la solidarité prend tout son sens. Tout le monde est donc invité à prendre part à cette cérémonie au cours de laquelle on distribue gratuitement du café et du pop-corn. Contrairement à ce que l'on pourrait penser, cet événement n'a rien de religieux. L'ambiance est plutôt festive et constitue l'un des moments forts de l'expression à l'appartenance sociale. C'est en général le moment où les différents membres du corps social se retrouvent pour s'enquérir sur les problèmes des uns et des autres. La cérémonie du « Jabe » se termine toujours par une prière.

3 - la « Sitti- Fatouma »

Une autre tradition des peuples somalis qui m'impressionne est le "Siti Fatoumo", ce rituel que toutes les mamans font au neuvième mois de leur grossesse. Aujourd'hui encore, il est fréquent qu'on fasse une petite « fête » entre femmes pour exprimer un souvenir pieux, selon la légende, envers la fille du prophète Fatouma. Mais en réalité, il s'agit d'un rite païen hérité de l'ère préislamique des Somalis.

D'après les recherches faites par le Professeur Ali Jimale Ahmed et publiées dans son livre *The Invention of Somalia*[243], la société somalie était matriarcale avant que les Arabes n'introduisent le patriarcat. Ainsi le pouvoir, l'économie et les saints appartenaient aux femmes (comme la reine Arawello et bien d'autres). Parmi ces femmes « saintes », il y en avait une qui était chargée de veiller sur la future maman et son fœtus durant les derniers mois de grossesse qui sont les plus difficiles et les plus dangereux incluant l'épreuve de l'accouchement. La tradition veut donc que toute future mère doit implorer sa divinité de la protéger au neuvième mois de la grossesse. Lorsque l'islam est arrivé, et que les oulémas ont banni les rites

[243] Ali Jimale Ahmed, *The Invention of Somalia*, The Red Sea Press, 1995.

païens, ils ont eu du mal à effacer ce dernier car c'était une question de vie ou de mort. Et comme à l'époque il n'y avait pas de stupides barbus ignorants mais des savants intelligents, ils ont remplacé la sainte païenne par la fille du prophète d'où le nom de "siti Fatoumo".

Personnellement, je n'ai jamais entendu un ouléma ou imam s'exprimer sur la véracité de ce récit. Toujours est-il que la « Sitti Fatouma » est une fête pleine de réjouissances où les femmes jouent le « Zayli'i[244]».

[244] Le « Zayli'i » est une danse traditionnelle qui tire son nom de la ville de Zayla, située sur les côtes somaliennes à une cinquantaine de kilomètres de la ville de Djibouti. Historique, cette ville a fait l'objet de toutes les conquêtes : Arabes, Turcs, Portugais, Anglais, Italiens…Henry de Monfreid lui-même y a séjourné et y fait référence dans ses écrits. Cette danse folklorique qui admet pleinement la mixité (hommes/femmes) nous fait penser à celles des « soufis » tourneurs turcs. On prête d'ailleurs au « Zayli'i » des origines turques.

TROISIEME PARTIE

Marques de l'oralité dans la littérature de la Corne de l'Afrique

En Afrique, un vieillard qui meurt est une bibliothèque qui brûle.

A. Hampaté Bâ.

Chapitre VIII

Nuruddin Farah :
L'impact de l'oralité sur son œuvre

I - Nuruddin Farah, une écriture originale

Dans l'ensemble de l'œuvre de Nuruddin Farah, la tradition orale[245], qui s'est transmise de père en fils, est omniprésente. L'auteur, on le voit, est imprégné de cette culture pastorale qui le vit naître et grandir. Avant de rentrer dans les détails, on va s'attarder un peu tout d'abord sur les ouvrages de Nuruddin Farah dont les titres proviennent directement de la tradition orale. Le tout premier livre de cet auteur somalien, désormais d'envergure internationale, s'intitule *Née de la côte d'Adam*[246] ». Voilà un titre qui sort directement de l'imaginaire de la culture nomade somalie. En fait, ici l'auteur fait référence à l'héroïne de son roman qui s'appelle Ebla (la parfaite en somalie). Ebla est en fait représentative de toute la gent féminine. Et la femme, donc Eve, selon une légende somalie, est créée à partir de la côte du père de l'humanité, Adam[247]. Or, on sait qu'une côte par définition étant tordue, qui s'efforce de la rendre droite la casse forcément. Et la femme est à cette image. La tradition somalie présente ainsi la femme comme un être fragile, un être mineur au même titre que les enfants, qu'il faudra manier avec beaucoup de précaution. C'est pourquoi l'homme doit toujours pardonner à la femme même quand elle fait quelque chose qui compromet sa dignité.

[245] Boubou Hama écrit à ce sujet dans *Le Double d'hier rencontre demain,* U.G.E, 1973 : « Ce que je dis, je le tiens de mon père et celui-ci le tenait de son père qui l'apprit du sien, lequel l'apprit, dit la tradition, des Atakourma qui furent les premiers habitants de notre terre. Mais ceux-ci ont cessé d'être visibles à nos yeux d'humains. Ils n'en existent pas moins parmi nous.», p. 18

[246] Nurrudin Farah, *Née de la côte d'Adam* (titre original *From a Crooked Rib* ,1970), roman, Hatier, 1987.

[247] Le même motif apparaît dans la Bible ce qui nous fait penser que le christianisme a traversé un moment donné cette société nomade. Il existe aussi de nombreux objets traditionnels en forme de croix (chaussures et peigne traditionnels par exemple), ce qui renforce cette hypothèse. D'autre part, chez les Somalis le nom de Dieu, « Eebe » semble dérivé de « Aabo », le père. Référence supplémentaire au christianisme ?

L'homme qui chercherait à se venger d'une femme n'a aucune valeur dans la société pastorale parce que la femme étant déjà considérée comme mineure doit être protégée. Conscientes de cela, certaines femmes exploitent cette situation parce qu'elles savent pertinemment que leur mari ne franchira jamais le pas.

Ici, l'auteur à travers ce titre veut tout simplement insinuer le côté rebelle de son héroïne. En effet, Ebla bafouera tous les interdits et tabous de la société pastorale dans sa fuite effrénée du système patriarcal, quitte à vendre son âme au diable. Une fois qu'elle a pris sa décision, personne n'arrive à la raisonner. Elle est définitivement tournée vers le futur qui est symbolisé ici par la ville, la capitale Mogadiscio. Elle ne se soucie guère du passé, la campagne. Ebla va rompre une fois pour toutes le cycle légendaire de l'homme décideur et de la femme obéissante en cherchant à prendre son destin en main. Donc, le titre du premier roman de Nuruddin Farah comme d'ailleurs son contenu est entièrement ancré dans la tradition pastorale somalie. Ce livre aux accents féministes est un hymne à la libération de la femme somalie. Une libération qui se concrétisera, certes maladroitement mais sûrement, par la mise en pratique et à pas forcés du socialisme scientifique à partir de 1969[248].

La deuxième œuvre de Nuruddin Farah dont le titre est l'émanation même de la tradition pastorale est « *Du lait aigre-doux*[249] ». Le lait est par excellence la matière principale sur laquelle est fondée la vie même des nomades. Les nomades vivent du lait et de la viande qu'ils tirent de leurs troupeaux (chamelles, vaches, chèvres etc.). Le lait pour les nomades c'est le symbole, l'étalon de la richesse. Le « lait doux » pour les nomades c'est le lait frais, la meilleure qualité qui soit. Mais le « lait aigre-doux » est à la fois savoureux et amer. Ce titre imagé ouvre le cycle de la trilogie consacrée à une dictature africaine. Le lait « doux » que tout le monde avait espéré avec

[248] Le dictateur Syad Barreh, le Chef suprême du régime de type marxiste-léniniste, exécutera sur la place publique en 1975 une dizaine des dignitaires musulmans qui ont osé proclamer que les textes coraniques ne traitent pas les hommes et les femmes sur le même pied d'égalité.
[249] Nurrudin Farah, *Du lait aigre-doux* (titre original : *Sweet and Sour Milk*, 1979), roman, Zoé, 1994.

l'accession à l'indépendance des pays africains a pris un autre goût avec l'arrivée au pouvoir des dictateurs sans foi ni loi. C'est un titre une fois de plus révélateur de l'écriture imagée et poétique de ce grand auteur contemporain qui a raflé tous les grands prix littéraires à l'exception du prix Nobel.

Mais, *Née de la côte d'Adam*[250] reste incontestablement l'œuvre de Nuruddin Farah par excellence qui célèbre le mode de vie traditionnel des Somalis à tel point que certains lecteurs étrangers ont trouvé le texte inaccessible. Il est vrai que le cadre spatial de la narration est complètement étranger aux citadins. En tout cas au début du roman. Jean-Pierre Durix, spécialiste des littératures postcoloniales anglophones, relève dans la préface du roman sa spécificité majeure par rapport au courant littéraire d'alors :

> Ce roman s'inscrit dans la lignée des œuvres destinées à célébrer le renouveau artistique qui accompagne les indépendances. On pourrait donc à ce titre s'attendre à ce que Nuruddin Farah nous livre une version somalie du roman villageois, mi-nostalgique, mi-revendicatif, qu'Achebe a contribué à populariser[251] .

Bien au contraire[252]. Au lendemain de l'indépendance il s'en prend au mode de vie social de la société somalie qui, il est vrai, n'accorde que trop peu de place à la femme. Le roman sonne dès lors comme un tir de sommation à l'endroit des tout nouveaux dirigeants indigènes :

> Loin d'idéaliser un passé à jamais brisé par la colonisation, Farah offre un tableau

[250] Op. cit.
[251] Jean-Pierre Durix, Préface de *Née de la côte d'Adam*, op. cit. p.7
[252] A ce sujet, Juvénal Ngorwanubusa écrit : « Les œuvres décrivent les cultures de la mémoire, c'est-à-dire du ressort de la Négritude des Sources, consistant à mettre en exergue ce qui est spécifique à la culture, à l'idéologie et aux religions intrinsèquement africaines, à lever le défi du « civilisateur » européen et à montrer l'Afrique secrète « mère des monstres » avec ses mythes, sa magie et ses symboles, éléments qui nourrissent l'œuvre de B. Hama et d'A. Hampaté Bâ. [Ces œuvres] sont souvent esquivées par la critique africaine et Georges N'gal qui appelle à cor et à cri une « relecture dynamique de la tradition », est loin d'être satisfait » *Boubou Hama et Amadou Hampâté Bâ,* Publisud, Marseille, 1993, p. 15

> critique et contrasté d'une société somalie où tout repose sur le pouvoir de l'homme et où la femme ne reste qu'une créature à peine plus importante que le cheptel. Le narrateur de *Née de la côte d'Adam* prend si nettement parti pour la cause des femmes que certains critiques ont cru deviner, à tort, que l'auteur était de sexe féminin. [...] Farah y dénonce clairement la séparation des rôles dans une société où la femme est soumise à une forme d'excision particulièrement mutilante, où elle n'a pratiquement aucun pouvoir de décision face aux hommes qui l'achètent en mariage et disposent de son corps comme d'une marchandise[253] ».

Chinua Achebe échappe aussi à la liste noire des écrivains africains qui, une fois l'indépendance acquise, ont cherché à idéaliser un supposé passé glorieux des Africains. Nombreux sont ceux qui furent aveuglé par la lumière de la liberté reconquise :

> A célébrer ainsi sans trêve et restrictions la communion de l'homme avec la nature et avec les rites, certains écrivains se sont sentis menacés par un danger d'angélisme. Beaucoup en ont été conscients : Achebe[254], par exemple, a toujours craint de glisser vers un « discours idyllique en technicolor ». Pour se protéger de cette dérive, il a su nuancer ses descriptions chaleureuses de la société traditionnelle en prenant soin, par exemple, de mettre également en scène

[253] Jean -Pierre Durix, préface de *Née de la côte d'Adam*, *op. cit.* , p. 7-8.

[254] « L'obscurité suscitait une sorte de terreur pour ces gens, même les plus braves d'entre eux. On demandait aux enfants de ne pas siffler la nuit dans la crainte d'éveiller les esprits malfaisants. Dans l'obscurité, les animaux dangereux devenaient encore plus sinistres et mystérieux », Chinua Achebe, *Things Fall Apart*, Londres Heinemeinn, 1958, cité par Denis Coussy (voir ci-après), p. 9.

l'effroi de l'homme africain au sein de son environnement[255].

Cette conception selon laquelle le pouvoir appartiendrait aux hommes est, faut-il le rappeler, un peu simpliste. En fait le pouvoir même au sein de la famille appartient à l'aîné, au plus vieux. Et c'est ce dernier qui prend les décisions majeures. Donc si le grand-père est vivant, le père n'a aucun mot à dire. N'oublions pas aussi que la société somalie est une société mercantile. C'est pourquoi on préfère donner à sa fille, à sa sœur quelqu'un qui est matériellement stable quoique vieux. Ce serait d'ailleurs une erreur de penser que les vieux seraient des individus sans scrupules qui ne regardent que ce qu'ils reçoivent. Mais il faut tenir compte aussi cette volonté de « donner » à sa fille un homme qui la mettrait à l'abri du besoin.

Et puis combien des jeunes filles – même dans les sociétés occidentales modernes – se sont jetées dans les bras d'hommes politiques ou de stars pour espérer une vie meilleure. Certains hommes célèbres se sont d'ailleurs liés avec des filles qui pourraient avoir l'âge de leurs petites- filles. C'est, il est vrai, en toute liberté même si leur seule motivation ne saurait être autre que matérielle ou financière.

Prémonitoire, le roman s'ouvre sur l'image du grand-père d'Ebla. Un homme affaibli par le temps mais sur qui repose tout le destin de sa famille. En effet, c'est lui et lui seul qui prend les décisions les plus lourdes. Il est écouté parce que de par son âge, il est une mémoire vivante. Il se consacre désormais à la prière car il sait qu'il est plus près de Dieu que des hommes. Il se comporte presque comme un devin d'autant plus que l'art divinatoire était, à l'époque en tout cas, très répandue chez les Somalis qui confondaient souvent à tort religion et divination. Forgé par la vie, le vieil homme, stoïque, ne semble pas être impressionné par les événements. Il se réfugie dans la prière :

[255] Denise Coussy, *La littérature africaine moderne au sud du Sahara*, *op. cit.*, p. 9.

> Le vieillard comptait les perles de son chapelet. Il y en avait quatre-vingt-dix neuf qui représentaient les noms de Dieu. Il était totalement émacié. Ses collègues en ce monde avaient depuis longtemps répondu à l'appel de Dieu. Les gens de sa région se demandaient s'il allait jamais mourir. [...] Son rôle était de conseiller ; de faire référence aux temps où les autres n'étaient pas encore nés ; de parler de la saison des pluies à venir ; de dire ce que l'on devait faire et ce que l'on ne pouvait pas dire ; d'instruire sur le culte à rendre au Tout-Puissant, à qui lui, le vieil homme, avait consacré sa vie bien des années auparavant[256].

Mais une seule chose peut faire revivre cette âme polie par les ans : la poésie. Et pas par n'importe laquelle : la poésie du Sayyed[257] avec toute sa tonalité épique qu'il ne manquait jamais d'amplifier:

Quand on lui parlait, il racontait dans les moindres détails l'histoire de la guerre entre Sayyed Mohamed Abdulle et les Anglais. Il en parlait comme un duel entre le Sayyed et les Anglais. Le Sayyed avait fait ceci. Le sayyed avait fait cela. Le sayyed avait tué Corfield[258]. Le sayyed avait par la suite détruit ces rebelles. Il vous récitait presque tous les poèmes du Sayyed. C'était la seule chose qui pouvait faire revivre son enthousiasme envers son passé ; pour le reste, il ne sentait rien[259].

Ceci témoigne, si besoin est, de la place de la poésie dans la société ancestrale. Ce vieil homme qui a la mort dans l'âme, seule la poésie peut la faire vibrer, la faire revivre.

---

[256] Nuruddin Farah, *Née de la côte d'Adam*, *op. cit.,* p.18-19.
[257] Sayyed Mohamed Abdulle Hassan, célèbre guerrier somali, a combattu les Anglais au début des années 1920. On le soupçonne aussi d'être à l'origine de certaines exactions contre des clans somalis jugés pro-coloniaux. Orateur né, on lui doit un répertoire impressionnant de la poésie orale somalie.
[258] Corfield est le nom du chef de l'armée coloniale britannique engagée à l'époque en Somalie.
[259] Nuruddin Farah, *Née de la côte d'Adam*, *op. cit.,* p.19.

Nuruddin rapporte aussi dans les moindres détails les habitations des nomades et les matériaux qui les composent. Il est fort probable que les lecteurs qui n'ont aucune idée du caractère pastoral des Somalis se perdent dans leur description. Les gens de voyage seraient indubitablement les plus proches des Somalis que ce soit du point de vue de leurs mouvements ou de leurs habitations. Mais une fois de plus, les Somalis ne sont pas des marginaux étant donné que d'une part, presque toutes les populations de la Corne d'Afrique mènent un mode de vie semblable et que d'autre part, ils vivent exclusivement de l'élevage. Nuruddin dépeint ici la vie des nomades, une vie entièrement vouée à leur cheptel. Composées généralement de plusieurs familles, les concessions regroupent souvent des individus de même clan.

> C'était une habitation, comme n'importe quelle habitation du voisinage. Pas différente du tout. Le nombre des êtres humains dans le campement était dix fois moindre que celui du bétail. C'était l'habitation d'un certain *Jes*, le *Jes*[260] étant un groupe de plusieurs familles vivant ensemble. Elle semblait unique et d'une certaine manière elle l'était. […] Dans le noir, les huttes ressemblaient plus ou moins à des fourmilières, peut-être d'une taille excessive[261].

Les maisons des pasteurs sont adaptées à leur mode de vie. Entièrement tirées de leur milieu, les huttes sont pratiques et peuvent être pliées à tout moment. Un seul chameau suffit à transporter une hutte. Deux heures peuvent suffire pour la

[260] Il faut rappeler toutefois que la signification du mot « J*es* » varie selon les régions habitées par les Somalis. L'auteur étant originaire du Sud n'a pas tenu compte du sens de ce mot chez les nordistes. Chez les nomades de Djibouti, le mot « *Jes* » renvoie à un état d'isolement. Du coup, le « *Jes* » est composé généralement d'une famille restreinte c'est-à-dire un homme, sa femme et leurs enfants.
[261] Nuruddin Farah, *Née de la côte d'Adam*, *op. cit.*, p. 23.

démonter. Les nomades ont ainsi longtemps vécu indépendamment du monde extérieur :

> Ces huttes étaient faites de claies, tissées pour former un objet comme une sorte de natte avec un couvercle. Ces nattes d'osier étaient posées sur des bâtons qui servaient de piliers. Chacune avait une porte, une porte haute de bien quatre pieds, ou plus d'un mètre. C'était une maison portative, que l'on pouvait mettre sur la bosse d'un chameau quand venait le temps d'aller dans une zone de pâturage plus haut ou plus bas, ou à l'est ou à l'ouest. C'était la hutte portative, différente de la maison de pierre ou de la case en pisé en ville[262].

Contrairement à ses collègues africains (Chinua Achebe, Ngugi etc.) qui à la même époque chantaient la gloire des cultures africaines disparues, Nuruddin Farah s'attache à décrire les tableaux de la vie quotidienne qui s'offre à lui :

> La vie des gens dépendait de celle de leurs troupeaux. La vie des troupeaux dépendait aussi de l'abondance ou de la rareté de l'herbe verte. Mais serait-on en droit de dire que leur existence dépendait des verts pâturages, directement ou indirectement ? Oui : la vie dépendait bien des verts pâturages[263].

Il est vrai que la vie des nomades suit une trajectoire cyclique quotidienne qui ignore superbement les notions de temps et d'espace. « Ignorer » c'est surtout ne pas reconnaître la légitimité des frontières étatiques faites par les colonisateurs. Les nomades ne

[262] *Idem*, p.23.
[263] *Idem*, p.24.

poursuivent aucun autre objectif que celui de trouver du pâturage pour leurs troupeaux. Dans ces régions chaudes et asséchées, les pluies sont le principal motif de leur déplacement. C'est pourquoi Jean-Pierre Durix décrit si bien leurs mouvements dans le passage qui suit :

> L'auteur tisse avant tout un récit poétique dans lequel les jours sont rythmés par la traite du bétail, la recherche de pâturages et le voyage dans de vastes espaces balayés par un vent brûlant. […] Ici Ebla grandit dans le milieu des nomades, qui voyagent dans l'Ogaden sans se soucier de savoir si leur campement du jour se trouve sur une terre appelée Ethiopie ou Somalie[264].

Nuruddin dépeint ici la vie des nomades. Une vie entièrement voué à leur cheptel. Composées généralement de plusieurs familles, les concessions regroupent souvent des individus de même clan.

[264] Jean-Pierre Durix, Préface de *Née de la côte d'Adam*, *op. cit.*, p.9.

A - Croyances et légendes chez les Somalis

Nuruddin Farah a souvent recours dans ses écrits à la tradition pastorale. Il emprunte à celle-ci les croyances, les mythes, les légendes ainsi que les anecdotes, les contes et autres proverbes. Cela témoigne une grande connaissance de la culture nomade de la part de l'auteur. Dans l'exemple suivant, il est question d'une vieille croyance qui tire peut-être son origine de la religion hindoue : la réincarnation. Les pasteurs somalis sont convaincus que le serpent est le produit d'une métamorphose d'un membre de la famille. C'est pourquoi ils invitent gentiment ce dernier à quitter la maison lorsque par mégarde il s'y introduit :

> Et voici que le serpent revint en effet, son visage reproduisait les traits d'un homme dont Askar avait déjà vu une photographie, une photographie dont on lui avait dit qu'elle était celle de « Père ». Il ne put alors s'empêcher de penser à un parent qui lui avait dit de ne pas faire de mal aux serpents qui rendaient visite à la concession de la famille, parce que certains serpents étaient parents par le sang de cette famille-là[265].

Les membres de la famille ont l'habitude de l'inviter à quitter la maison en l'interpellant par « Père » ou « Grand père ». Par contre la

[265] Nuruddin Farah, *Territoire,* Le Serpent à plumes, 1994[1986], p. 88

vipère qui passe pour un reptile méchant ne bénéficie pas de ce traitement de faveur. Elle est tuée sur le champ.

Les Somalis sont convaincus aussi que les petits enfants sont protégés physiquement par les anges. Cela justifierait selon eux le peu d'accidents des gosses malgré leurs mouvements parfois violents. Nuruddin rapporte aussi cette pratique d'une manière imagée :

> Askar ne pleurait pas. Il continuait de tomber et de se relever, sans jamais se lasser, sans se froisser un muscle ou se briser un os. Et la voix de quelqu'un lui dit : « Les enfants tombent sans se faire mal parce que des anges gardiens se placent entre l'enfant qui tombe et le sol de ciment, jouant le rôle du matelas sur lequel les athlètes se laissent tomber d'une très grande hauteur, grande comme leurs rêves de records battus[266].

La malédiction des parents sonne aussi comme une menace constante contre les jeunes qui ont la mauvaise pensée de prendre leurs distances par rapport aux règles de la tradition. Effectivement ces derniers doivent respect et obéissance à leurs parents. Dans *Née de la côte d'Adam* Ebla interprète tous ses obstacles comme le résultat de la supposée malédiction de son vieux grand-père. Pour entretenir cette légende, les adultes racontent à leurs enfants le malheur de ce qui est arrivé à ceux qui ont refusé de voler au secours de leurs parents :

> Je connaissais le cas d'un jeune homme qui avait été maudit par sa mère parce que, alors qu'ils traversaient une rivière, il avait refusé de la porter sur son dos pour éviter qu'elle se noie. (…)Le désir d'une femme s'était logé dans ses reins. Il se plaignait sans cesse,

[266] *Idem*, p.101.

> disant qu'il entendait dans sa tête le bruit d'une scie mécanique. La femme en question prit ses distances parce qu'elle était persuadée qu'un jeune homme qui était insensible pour rester indifférent aux prières de quinze jours après leur lune de miel. Elle tint donc compte des conseils de la communauté et rejeta ses avances[267].

La légende du dromadaire du ciel est également très connue des nomades. Selon la tradition, une femme avait un vieil âne pour ramener l'eau du puits à la concession familiale. Une nuit où elle rentrait tard, elle vit dans le ciel grâce au jeu de constellations un jeune et beau dromadaire assis. Une envie folle prit la femme de troquer son vieil âne contre le beau dromadaire du ciel. Elle précipita alors son animal d'une haute montagne. Un geste qui révéla plu tard son peu d'intelligence. Comme on le voit bien, cette histoire est empreinte de la traditionnelle misogynie des nomades. Dans le passage suivant l'auteur nous suggère cette légende somalie présente dans la conscience collective :

> La nuit dessinait sur la face du ciel une constellation d'étoiles qui suggéra à Loyaan (comme elle l'aurait fait à tout autre barde nomade) la figure d'un dromadaire, un dromadaire traînant ses jambes arrière blessées sur les sentiers inexplorés d'une double voie d'étoiles allumées. L'obscurité traçait pour l'imagination non contrôlée de Loyaan les contours du cou du dromadaire, ses épaules, sa bosse, son nez, et ses jambes avant[268].

[267] *Idem*, p. 118-119.
[268] Nuruddin Farah, *Du lait aigre-doux*, *op. cit.,* p.111.

Une autre légende célèbre est celle qui relie la vie sur terre et la lune. Les pasteurs somalis croient qu'il existe un lien évident entre la destinée de l'homme sur terre et la lune : le relief de la lune vaguement visible depuis la terre à l'œil nu est pour les nomades le grand arbre de l'Humanité. Chaque fois qu'un être humain meurt, sa feuille tombe de l'arbre de la lune, asséchée :

> Sur le visage de la lune, il y a un grand arbre et chaque feuille de cet arbre représente un individu. Chacun meurt quand sa feuille tombe de l'arbre qui est sur la lune. La feuille se dessèche quand quelqu'un a gardé le lit longtemps[269].

Ainsi est présentée la mort de la personne d'une manière imagée. C'est une théorie qui en tout cas va à contre-courant de la conception de la mort selon les religions monothéistes (Judaïsme, Christianisme et Islam) qui soutiennent que l'âme de celui qui est mort monte vers le ciel :

> Avant minuit, la feuille du vieil homme se détacha et tomba doucement de l'arbre sur la lune. Ce fut une mort très douce. Et chut. Et la douce chute de cette feuille desséchée n'alla pas jusqu'à effleurer le puits des émotions de Karin, pas plus qu'elle ne perça ses poches lacrymales. Elle ne pleura pas, n'annonça à personne le départ de l'âme du vieil homme avant le lendemain matin[270].

---

[269] Nuruddin, *Née de la côte d'Adam*, op. cit. p. 205
[270] Nuruddin Farah, *Territoire,* op. cit. p.135

Ainsi, la feuille comme le corps humain change d'état et de couleur : verte, elle finit par devenir rouge. Elle perd aussi son eau et devient sèche. Pour les poètes nomades la sécheresse est la métaphore de la mort comme l'eau l'est pour la vie :

> Il avait inconsciemment dessiné un cercle, comme celui d'une lune, sur la terre. Au centre même du cercle il enterra le mégot de sa cigarette. *Ceci est la lune feuillie*, pensa-t-il. La feuille de celui qui est mort tombe à l'instant où l'âme retourne vers son créateur. Une feuille sèche. Une feuille sans vie. Jaunie anémique et l'air malade, la couleur de la jaunisse[271].

Les nomades ont également la ferme conviction que pleurer sur le mort peut aggraver[272] la situation de celui ou celle qui est morte. Les larmes de ceux qui pleurent se transforment alors en un feu brûlant pour les morts. C'est pourquoi il est déconseillé de ne pas trop pleurer sur ces derniers. Dans *Du lait aigre doux,* la mère de Soyaan somme sa fille de ne pas pleurer sur son frère empoisonné par la dictature en lui rappelant cela :

> Qumman dit à Loyan : « Je l'ai avertie. Personne ne peut dire que je ne l'ai pas fait. J'ai dit à Ladan que chaque larme qu'elle laisse couler vaut à celui qui est mort (que la miséricorde de Dieu soit sur lui) un coup supplémentaire de lanière ardente, de la part de l'enfer où brûlent les corps des pécheurs. Je le lui ai dit, ça[273].

---

[271] Nuruddin Farah, *Du lait aigre-doux*, *op. cit.*, p.184.

[272] Les Ethiopiens orthodoxes sont convaincus du contraire. Ils engagent même de pleureuses pour les grandes funérailles. J'ai remarqué aussi un comportement similaire chez certains Yéménites musulmans qui engagent des femmes qui couvrent d'éloge le mort comme si le but était de prouver au bon Dieu la bonté du mort afin qu'il aille au paradis.

[273] *Idem*, p. 37.

C'est pourquoi s'abstenir de pleurer en ces moments de douleur est interprété unanimement comme un acte de courage. Le nomade étant lui-même de par sa vie un être tragique et fier n'apprécie pas qu'on étale ses émotions devant les autres. Il doit dépasser la souffrance, la douleur et ne doit guère s'apitoyer sur son sort :

> Avant minuit, la feuille du vieil homme se détacha et tomba doucement de l'arbre sur la lune. Ce fut une mort très douce. Et chut. Et la douce chute de cette feuille desséchée n'alla pas jusqu'à effleurer le puits des émotions de Karin, pas plus qu'elle ne perça ses poches lacrymales. Elle ne pleura pas, n'annonça à personne le départ de l'âme du vieil homme avant le lendemain matin[274] .

Les nomades avaient autrefois aussi un étrange préjugé contre l'image. N'ayant jamais vu une photo, celle-ci représentait pour eux une volonté délibérée de l'homme d'imiter Dieu, le Créateur. Certains étaient même convaincus que la sanction divine était immédiate pour quiconque aurait vu une photo. C'est le cas d'Ebla qui panique la première fois qu'elle en a en sa possession ; elle est à la fois fascinée et angoissée :

> C'était la première fois qu'Ebla tenait une photo. A la campagne, on pensait que cela raccourcissait la vie si on était photographié : on était sûr de mourir avant l'heure. Et même si elle n'avait pas cette crainte-là, elle n'avait jamais vu quelqu'un avec un appareil qui veuille la prendre en photo[275].

[274] Nuruddin Farah, *Territoire,* op. cit. p.135.

[275] Nuruddin Farah, *Née de la côte d'Adam*, op. cit., p. 162.

L'autre caractéristique de l'écriture de Nuruddin Farah est la présence de nombreuses anecdotes pour égayer certainement le récit. En général, il rapporte les innombrables mésaventures que rencontrent les nomades une fois arrivés en ville. C'est pourquoi contrairement aux autres genres (légendes, contes, poésie etc.), les anecdotes se passent souvent en ville. C'est le fruit d'un peuple en mutation. Elles traduisent souvent le décalage entre les gens de la campagne avec leurs valeurs, leur naïveté ainsi que leur ignorance du nouveau cadre social ; et ceux de la ville avec leur décadence morale, leur ruse voire leur méchanceté. Les anecdotes se présentent comme une critique de la société. Voici une première anecdote qui traduit l'innocence des campagnards qui ont grandi sous les coups d'une morale rigoriste et qui découvrent tous les excès de la ville. La scène a quelque chose de cocasse et de pathétique :

> Cela rappelait à Ebla une histoire qu'elle avait souvent entendue. Elle disait qu'un homme de la campagne était allé à Hargeisa vendre des vaches. Après les avoir vendues, il avait décidé d'aller à la mosquée dire ses prières. En chemin, il vit un homme qui fumait, quelque part, sur le trottoir. Il alla à lui et lui demanda s'il voulait bien lui garder son argent jusqu'à ce qu'il revienne de la mosquée. Le fumeur ayant accepté, il lui remit son argent. L'homme de la campagne partit pour la mosquée, fit ses prières et revint chercher l'argent confié à l'homme qui avait du feu dans la bouche. Dans le quartier, il rencontra un homme qui fumait.
>
> - Donne-moi mon argent, dit-il à cet homme
> - Quel argent ?

Ils se mirent à se battre et la police finit par intervenir.

- Comment sais-tu que c'est à lui que tu as donné ton argent ? demanda le policier au campagnard.
- Parce qu'il avait du feu dans la bouche[276].

L'autre anecdote concerne la première fois que les nomades somalis ont découverts « le sucre » et son goût délicieux. Cela a évidemment généré des conflits au sein de la communauté. Pour pallier tous ces problèmes et ne plus manquer de sucre dans l'avenir, les vieux sages ont trouvé une idée originale :

> L'histoire disait qu'une certaine tribu avait un grand sac de sucre : c'était la première fois qu'ils avaient la chance inespérée de posséder une telle quantité de cette substance si agréable. Les uns après les autres, ils voulurent goûter : ils la trouvèrent très sucrée…Vint le moment de la distribution mais chacun voulait en avoir plus que son voisin. Il n'y en avait pas assez et on se mit à échanger des coups dans le campement. Deux se battirent si violemment que les vieux du campement durent intervenir pour mettre fin à la bagarre. On écouta les suggestions des vieillards les uns après les autres. Elles ne résolvaient rien. Après beaucoup de temps, un vieil homme avança l'idée qu'il valait mieux jeter le sucre à la rivière commune, qui ainsi deviendrait sucrée. Cette suggestion convint à tout le monde et c'est ainsi qu'ils vidèrent le sac dans la rivière[277].

[276] Nuruddin Farah, *Née de la côte d'Adam, op. cit.*, p. 129-130.
[277] *Idem*, p. 130.

Même si la décision du vieil homme a provoqué la moquerie des citadins, ce ne fut pas le cas d'Ebla qui au contraire loua la sagesse de ce dernier tout en blâmant les comportements de ces derniers :

> Ebla avait entendu les gens de la ville dire que ceux de la campagne n'avaient pas agi de façon sensée. « Mais, pensa-t-elle en elle-même, le vieil homme avait eu comme seul but de mettre un terme aux disputes : il était très sage. Mais ce ne sont que les gens de la ville qui ne comprennent pas. Et même s'ils comprennent, ils agissent comme s'ils ne comprenaient pas[278].

Nuruddin Farah fait appel aussi aux contes somalis et arabes. Le premier conte appartient à l'univers nomade et évoque comment les dik-dik se sont organisés pour lutter contre les éléphants. Les contes bien que souvent racontés aux enfants sont également un moyen de faire réfléchir les adultes :

> Un jour un dik-dik vaquait à ses affaires, cheminant sur un étroit sentier dans une forêt très dense, quand un éléphant très pressé essaya de le dépasser. Après plusieurs essais, l'éléphant courroucé frappa le dik-dik de sa trompe, et l'animal tomba dans un énorme tas de crottes d'éléphants. Reprenant ses esprits après ce choc, le dik-dik convoqua un rassemblement de son clan, au cours duquel les dik-dik décidèrent de marquer leur territoire et de faire leurs crottes toujours au même endroit afin d'en faire un énorme montage dans laquelle un éléphant pouvait s'enliser tout entier, y compris la trompe. Et il

[278] *Idem*, p. 130.

advint que ce soir-là un éléphant femelle eut cette mésaventure[279]. »

Voici un autre conte emprunté cette foi-ci à la tradition orale arabe. Il s'agit du personnage de Juxaa (Lire Joha[280] en français) à la fois intelligent et astucieux. Juxaa sait comment se comporter envers ceux qui, par malheur, cherchent à se montrer malhonnête envers lui :

Un chasseur qui était un des amis de Juxaa lui apporta un jour un faisan en cadeau, que la femme de Juxaa se mit à préparer pour les hommes. Deux mois plus tard, un homme que ni Juxaa ni sa femme ne connaissaient frappa à sa porte. « Qui es-tu ? demandèrent-ils à cet homme.

- Je suis un ami de l'homme que vous connaissez, le chasseur, se présenta-t-il, celui qui vous a fait cadeau d'un faisan que ta femme a préparé et dont vous vous êtes régalés tous les trois. »

Juxaa et sa femme firent entrer cet homme et le nourrirent généreusement. Le visiteur partit, promettant de faire savoir au chasseur qu'un vrai festin lui avait été donné en son honneur. Quelques semaines passèrent et un autre homme frappa à la porte de Juxaa. A la question « qui es-tu ? » l'homme répondit qu'il était un voisin de l'ami de l'homme qui connaissait Juxaa, le chasseur, qui leur avait fait cadeau d'un faisan, dont ils s'étaient tous régalés.

- bienvenue », dit Juxaa à cet homme, le faisant entrer.

Une demi-heure plus tard, Juxaa plaça devant l'homme une énorme marmite, avec un couvercle dessus. Quand l'homme eut enlevé le couvercle, il découvrit à sa grande surprise qu'il n'y avait rien dans ce grand pot, sauf de l'eau bouillante. « Qu'est-ce que cela veut dire ? » s'enquit le visiteur.

[279] Nuruddin Farah, *Dons,* Le Serpent à Plumes, 1998, p.128.
[280] Les contes de Joha sont célèbres en Orient dans la culture arabe et hébraïque.

Juxaa dit : « Cette eau qui bouillonne devant toi a été cuite dans exactement la même marmite que le faisan dont l'homme que je connais, le chasseur, nous a fait cadeau ; de plus, cette marmite est bien le pot dans lequel le reste de ton ami a été préparé. Sois le bienvenu. Mange. »

Sans dire un mot, l'homme sortit de chez Juxaa[281]*. »*

Juxaa sais aussi se montrer malicieux. Dans le conte qui suit, il ne manifeste aucun scrupule à s'emparer du bien des autres. Il fait d'abord tout pour piéger l'autre avant de le punir. On sent ici une certaine malhonnêteté de la part de Juxaa qui fait tout pour humilier son adversaire :

« Un jour, Juxaa, le fou sage, invita un bon nombre d'amis à un repas mais il découvrit qu'il n'avait pas de marmite assez grande pour le faire cuire. Il en emprunta une à un ami, promettant de la rendre. Le lendemain après-midi, Juxaa rendit l'énorme chaudron qu'on lui avait prêté, mais il y plaça une plus petite marmite. Le voisin lui rappela qu'il ne lui avait prêté que la grande marmite. Peut-être que la petite avait été empruntée à un autre voisin ?

« Votre énorme chaudron, tout bien pensé, a dû donner naissance à un petit pendant la nuit, dit Juxaa. J'ai pensé qu'il n'était pas juste de te cacher cette naissance miraculeuse. Etant donné la situation, l'assura Juxaa, le petit pot et le grand pot sont tous les deux à toi et tu peux le garder. »

Le voisin fut hautement impressionné et décrivit Juxaa comme un gentilhomme tout à fait digne de confiance, une race bien rare. Les deux hommes se séparèrent, chacun chantant les louanges de l'autre et aussi celles d'Allah.

« Environ un mois plus tard, Juxaa emprunta la grande marmite à son voisin dans un but similaire, pour donner une fête. Juxaa ne rendit pas le pot le jour promis, ni même une semaine plus tard, si bien

[281] *Idem*, p. 172.

que le voisin alla en personne chez Juxaa, lui demandant de lui rendre son bien.

Juxaa, la tête basse, dit : « Je suis désolé, j'ai oublié de venir te porter mes condoléances, car l'énorme marmite est morte et nous l'avons enterrée.

- Morte ? demanda le voisin, complètement incrédule.

- C'est bien cela. Elle est morte et nous l'avons enterrée.»

Le voisin éclata d'un rire méchant. « Qui va donc croire à cette histoire d'un chaudron qui meurt et que l'on enterre ?

Tout bien pensé, répliqua Juxaa, qui donc a jamais entendu dire qu'une grande marmite ait donné le jour à une petite ? » Vaincu, le voisin s'en fut et ne chercha plus querelle à Juxaa[282]. »

Ces anecdotes ont pour objet d'amuser voire de faire rire le public. Ce genre particulier est souvent repris dans les pièces de théâtre modernes que ce soit chez les Afars ou chez les Somalis. Elles rendent compte surtout des premiers contacts amusants des nomades avec le monde moderne. Certains individus en profitent aussi pour stigmatiser certaines tribus en raison de leur ignorance en attribuant l'origine d'une telle ou telle anecdote.

Les anecdotes peuvent apparaître dans les écrits de la Corne de l'Afrique dans leur intégralité comme en vient de le voir. Elles peuvent aussi servir simplement de fond à un récit. Elles participent donc beaucoup comme les mythologies d'ailleurs à l'intertextualité.

[282] *Idem*, p. 112-113.

L'oralité est utilisée dans la Corne de l'Afrique comme un instrument de domination. Les différents régimes ont mis en place des stations de radio pour vendre à la population leur discours démagogique. L'écriture apparaît alors comme la seule échappatoire.

B - Ecriture et engagement contre la dictature[283]

L'auteur décrit tout un pays qui est sous la coupe réglée du Général. Les hommes sont réduits à l'état d'objets. Ils sont tous à son service. Les valeurs humaines sont tout simplement bafouées et tout le monde vit dans la terreur. Seuls les médiocres et les parvenus s'enorgueillissent de cette situation. La violence est au cœur du système de gouvernance de cette dictature. Après son frère Soyaan qui a perdu la vie en cherchant à sauver son pays, Loyaan se révolte à son tour par ses mots :

> Bouffons. Poltrons. Et parvenus (du tribalisme) : c'est avec ceux-là que je travaille. Le sommet de l'administration publique de ce pays n'est constitué que par eux. Des hommes et des femmes n'ayant aucun sens de la dignité, ni aucune intégrité ; des hommes et des femmes dont la fierté a été brisée par la Sécurité du Général ; des hommes et des femmes qui ont succombé et qui ont accepté d'êtres humiliés. (…) Les méthodes du Général et celles du KGB ne diffèrent pas, je peux vous les dire. « Elève des enfants, mais pas ta voix,

[283] Alors que l'oralité semble être entre les mains du dictateur, l'écriture est considérée par Nuruddin Farah comme une échappatoire.

> ni ta tête. Pour survivre, il faut faire le bouffon[284] .

Mais son père ni sa mère ne veulent plus entendre parler de cette déviation. Soyaan est alors présenté comme un fou, un ensorcelé. Son discours est tout simplement nié, présenté comme incohérent. La mère, surtout dans ce qui suit, ne supporte plus les injures contre le Général parce qu'elle a peur pour son fils même si elle ne sait pas encore qu'il vit ses dernières heures :

> Tu as proféré des obscénités concernant le Général. Mais c'étaient là des moments de confusion tumultueuse et de forte fièvre. J'étais présente. Ainsi que Mère. A un certain moment, elle a crié : le Coran, le Saint Coran. Lis un passage, réfugions-nous dans la parole de Dieu. (...) C'était une preuve suffisante, a-t-elle soutenu, que tu étais envoûté[285].

La dictature exploite surtout l'ignorance des citoyens pour les monter les uns contre les autres. Elle utilise même l'oralité à des fins criminelles. Les analphabètes prennent plaisir à surveiller et d'espionner les honnêtes cadres du pays. Toutes les qualités intellectuelles de ces nomades fraîchement convertis à la vie citadine sont mobilisées pour nuire aux forces qui veulent le changement.

> Le tyran syracusain avait fait construire une caverne en forme d'oreille humaine qui lui répétait en polysyllabes tout ce que les prisonniers se murmuraient secrètement les uns aux autres. Soyaan et moi nous y avons

[284] Nuruddin Farah, *Du lait aigre-doux*, *op. cit*. p.48-49.

[285] *Idem*, p. 23.

> vu une ressemblance avec la méthode appliquée par le Général jusqu'ici. Les services de Sécurité dans ce pays recrutent le gros de leurs forces parmi les illettrés, des hommes et des femmes qui appartiennent à une tradition orale, et qui ne lisent ni n'écrivent mais qui rapportent chaque jour, qui rapportent ce qu'ils entendent comme ils l'ont entendu, mot à mot[286].

Les rares individus engagés contre la dictature réalisent combien il est difficile de triompher d'un ennemi qui cherche constamment à instrumentaliser toutes les couches de la population. Cette dernière vit dans un hypothétique changement pacifique qui malheureusement ne viendra jamais. Soyaan cite ici un passage du *Prince* de Machiavel :

> Rien n'est plus difficile à prendre en mains, plus dangereux à conduire, ou plus incertain quant au succès, que de prendre la conduite de l'introduction d'un nouvel ordre des choses. Car l'innovation a pour ennemis tous ceux qui ont prospéré sous les conditions précédentes, et pour tièdes défenseurs ceux qui prospéreront peut-être sous les nouvelles[287].

Nuruddin Farah présente aussi la dictature comme une émanation de l'autorité patriarcale. Le père de la famille qui écoute rarement les suggestions de ses enfants semble par effet de contagion avoir transmis son arrogance au dirigeant de la Nation. D'ailleurs

---

[286] *Idem*, p. 172.

[287] N. Machiavel, *Le Prince*, 2000 [1515], Poche, cité in *Du Lait aigre-doux*, *op. cit*., p. 27.

l'engagement du père de Soyaan et de Loyaan aux côtés du dictateur est entier :

> Mon père a grandi avec l'idée que l'univers était plat ; nous, qu'il est rond. Nous pensons que nous avons un point de vue qui procède par inclusion – plus global ; nos opinions sont plus « rondes ». Nous pensons que les siennes procèdent par exclusion, qu'elles sont plates (et partant inintéressantes) comme l'univers auquel son esprit borné le lie[288].

Pour perpétuer la dictature, le régime fabrique ses propres héros. Il exploite tout le monde aussi bien les morts que les vivants. Ainsi les assassinats politiques sont présentés comme des héros tués par les ennemis de la nation. La plupart des honneurs sont rendus à titre posthume pour ne pas éveiller les soupçons des familles. Si la corruption ne produit aucun effet, la menace est appelée en renfort. Voici les propos plein d'amertume de Loyaan qui refuse de croire à la mort naturelle de son frère :

> Loyaan à lui-même : Humilier les vivants ; revendiquer l'âme de morts ; soudoyer le vivants ; épingler d'étoiles d'honneur sur les poitrines de sable et à la tête de tertre funéraires des morts résignés. Décorer les tombes avec la dignité étoilée du martyre[289] .

Quant au Général, il est présenté comme un être supérieur qui tient son pouvoir de Dieu. Même la religion est instrumentalisée dans cette révolution communiste de type laïque au départ. Le Général s'arroge ni plus ni moins la place de Dieu dans la foi musulmane. La profession de foi (il n'y a de Dieu qu'Allah) est scandaleusement

[288] *Idem*, p. 109.
[289] *Idem*, p. 103.

confisquée. Nuruddin Farah reprend ici ironiquement les flagorneries envers le Général scandées par le peuple :

> Longue vie au Général.... Il n'est de Général que le Général... Longue vie à la Révolution...La Révolution Marxiste-léniniste Islamique....Longue, longue vie au Général....Pater Noster, Père de la nation[290]....

Malgré tout le dispositif répressif du régime, des hommes et des femmes ont décidé de le défier. Ils ne sont guère impressionnés par ses moyens colossaux. Armé de ses seuls principes et déterminés à aller jusqu'au bout, voici comment Loyaan décrit son face-à-face avec un ministre puissant du système. On perçoit à travers ses mots tout son courage et sa rage :

> Nous nous rencontrons d'homme à homme, lui au faîte de sa puissance avec ses étoiles sur les épaules et le bureau qu'il occupe et la garde à sa porte et le sens que prend sa signature chaque fois qu'elle apparaît sur un morceau de papier ; moi au faîte de mon impuissance parce que je n'ai pas la chevelure de Samson ni la formule magique de Sésame-ouvre-ci-ouvre-çà, pas de trésor et guère d'avenir[291] .

Malgré les flagorneries incessantes du régime et le culte de la personnalité quotidien du Général, un groupe d'individus montra par son nombre et sa misère les échecs cuisants de la fameuse révolution d'octobre. Cette pauvreté qui s'étalait au grand jour dans la capitale, Mogadiscio, souligne le décalage entre le discours officiel et la réalité sur le terrain :

---

[290] *Idem*, p. 233.
[291] *Idem*, p. 204.

> Après tout, ils faisaient partie des aspects repoussants de la pauvreté, la mauvaise conscience de la Révolution, des mendiants qui vous rappelaient la mauvaise situation de l'économie nationale en dépit des statistiques publiée par des communiqués gouvernementaux. L'un d'entre eux commença à chanter les louanges du Général et s'étouffa avec. […] C'était comme le public d'un théâtre qui ne se serait pas mis d'accord pour applaudir ou non : l'applaudissement solitaire mourant au stade immature du ridicule[292].

Les répartitions honteuses des richesses de la nation étaient un autre signe de la décadence de la révolution communiste. Dans certains cas, on aboutissait à des situations grotesques voire absurdes. Les morts étaient parfois mieux lotis que les vivants. Ainsi, certains barons du régime une fois mort s'offraient un tombeau de luxe :

> Les nantis se faisaient construire un monument carré en pierre, les nantis et les puissants dépensaient pour une simple tombe ce qu'aurait coûté un cabanon de zinc à la périphérie de la ville pour les pauvres. Des tertres. Des tumulus. Quand une personne trouvait une mort violente entre les mains du Service de Sécurité, il était de notoriété publique que sa famille ne pouvait pas même demander à voir le corps de leur être cher, se dit Loyaan[293].

[292] *Idem*, p. 290.
[293] *Idem*, p. 55.

Cette pratique trahissait même les principes fondamentaux du système communiste qui, en tout cas dans les textes, avait l'ambition d'instaurer une meilleure répartition des biens entre les citoyens. Mais tout le monde sait qu'en Afrique comme partout dans le monde, une petite oligarchie s'est emparée du pouvoir en instaurant une dictature[294] implacable qui a coupé le pays du reste du monde.

II – Un écrivain issu d'une tradition orale

L'auteur somalien cherche aussi à prouver la suprématie des peuples de l'écriture sur ceux de l'oralité. Selon lui, les peuples à tradition orale se font toujours dominés par les autres. Il présente ainsi les peuples de civilisation de l'écriture comme des conquérants qui même s'ils sont minoritaires sont capables d'administrer les régions conquises. Il prend pour exemple les volontés de domination de certains peuples de la région sur leurs voisins :

> Oncle Hilaal dit encore : « L'histoire a prouvé que quiconque est soutenu par la métaphysique écrite dans une tradition finit par l'emporter dans la lutte du pouvoir». « C'est-à-dire que les peuples de langues amhariques, parce qu'ils avaient une tradition écrite, ont pu étendre leur pouvoir sur les peuples de tradition orale comme les Somalis, les Arusa et même les Oromo qui, à eux tout seuls, forment la plus grande communauté

[294] Nuruddin Farah dénonce l'absurdité de ce type de pouvoir à travers une métaphore kafkaïenne : « Loyaan (…) suivait le soldat que le Ministre à la Présidence avait envoyé pour l'escorter à travers le dédale aux mille colonnes des couloirs du pouvoir… » *Du Lait aigre-doux*, *op. cit.* p.216.

> ethnique de l'Ethiopie. Les peuples de langue amharique furent eux-mêmes conquis, à une période plus ancienne de leur histoire, par les peuples de langue tigrina – apparemment, là aussi un peuple avec une écriture, en fait le gaez[295].

Grâce à l'écriture les colonisateurs sont parvenus à imposer leur culture et leur civilisation aux peuples conquis. Ainsi, ils condamnent ces populations à abandonner leur langue et leurs cultures. Les peuples conquis sont considérés comme des barbares qui doivent être civilisés : c'est toute la mission des Européens qui se sont lancés dans l'entreprise coloniale :

> Je dis à Oncle Hilaal : « Nous savons ce que font les conquérant avec les tradition écrites quand ils occupent les terres d'un peuple à tradition écrite. Nous savons qu'ils leur imposent une loi qui leur interdit de considérer comme de êtres humains. C'est ce qu'on fait les colonisateurs européens. Peux-tu penser à un seul peuple conquérant, nomade ou non, qui n'ait pas imposé un savoir, une langue et une culture étrangers à ceux qu'il a conquis[296] ?

C'est dans cette optique que l'Empereur éthiopien Haïlé Sélassié s'est adressé en 1956 aux Somalis d'Ethiopie avec beaucoup de condescendance. Il les invite ainsi à apprendre sa langue au détriment de la leur s'ils veulent occuper un quelconque poste au sein de son gouvernement :

---

[295] Nuruddin Farah, *Territoire, op. cit*., p.307.

[296] *Idem*, p. 312.

> Dans un discours adressé en 1956 aux Somalis de l'Ogaden, l'empereur Hailé Sélassié dit : »Allez dans mes écoles, mon peuple. Car là vous profiterez de l'occasion qui vous est donnée d'apprendre à lire et à écrire l'amharique. C'est seulement alors que vous pourrez postuler aux divers postes de l'administration du gouvernement central. » (…) Dans la marge je peux lire, de l'écriture griffonnée d'Oncle Hilaal : « N'est-ce pas révolutionnaire que de revendiquer comme nous le faisons la langue, la culture et la justice de notre peuple[297] ?

Et puis les peuples de la tradition orale sont toujours vus d'un œil négatif même quand ils parviennent à s'imposer militairement. Ils sont alors constamment dénigrés malgré leur courage et leur qualité de guerrier :

> Le Goths, des Teutons qui étaient illettrés en ce sens qu'ils n'avaient pas de culture écrite, pillèrent Rome et le sud de la Gaule de même que l'Espagne. Je suis certain qu'il y en a beaucoup d'autres, comme les mongols. (…) Gengis Khan – ce nom signifie empereur universel – était peut-être à la tête d'une cavalerie de soldats hors pair mais l'histoire le dépeint comme un « barbare » et l'accuse d'avoir pillé des villes riche de savoir et d'avoir mis le feu à des bibliothèques d'une valeur inestimable[298].

[297] *Idem*, p. 160-161.
[298] *Idem*, p.311.

Toutefois, les peuples à tradition orale peuvent s'illustrer dans le domaine littéraire grâce à leurs talents d'orateur. Ainsi les Somalis possèdent des figures célèbres dans des domaines précis (conte, poésie etc.) contrairement au peuple amhara qui connaît l'écriture depuis plusieurs siècles. Ceci ne fait que prouver que la suprématie de l'écriture n'est pas entière :

> L'essentiel de ce qu'il disait n'était pas de toute première importance, même pour lui-même, tu le voyais bien mais cela touchait à un sujet qui t'intéressait à savoir la relation entre la « grande littérature » et les « écrits ». Il cita deux exemples : l'amharique qui, bien que s'écrivant depuis de siècles, n'a pratiquement aucune figure littéraire « exceptionnelle », suffisamment connue ; le somali, langue sans transcription écrite jusqu'en 1972, avec des poètes « exceptionnels », des orateurs brillants et des créateurs au style remarquable. Il ne s'agissait pas, à son avis, d'opposer une littérature orale à une littérature écrite, non. Il s'agissait d'une langue (à savoir le somali) avec une littérature d'un extrême raffinement, à opposer à une autre (l'amharique) mal défendue par ses poètes et ses prosateurs[299].

D'autre part, les peuples de traditions orales sont plus enclins à accepter, à intégrer les cultures des autres peuples même quand ils sont en position de supériorité. Ainsi, ils se montrent plus tolérants :

> Les Peuls d'Afrique de l'Ouest sont le seul peuple conquérant que je connaisse qui a toujours adopté la langue et la culture du

[299] *Idem*, p. 360.

> peuple qu'il a conquis. Je n'ai jamais su pourquoi[300].

Askar, personnage principal de *Territoire*[301], a une certaine appréhension de l'écriture. Issu de la tradition orale, il se méfie de l'écriture parce qu'il craint d'abandonner la lutte armée au détriment des études dont il n'est pas encore sûr de leur utilité pour son pays. Peut-être qu'il voit aussi l'écriture comme l'éternel allié de ses ennemis:

> Ce qui lui faisait souci, c'est qu'à l'université il allait probablement se consacrer avec beaucoup de plaisir à de hautes réflexion intellectuelle et que, par conséquent, il ne jugerait plus nécessaire de se battre jusqu'à la mort pour libérer le désert semi-aride qu'est l'Ogaden[302].

D'un autre côté, il voit que l'écriture est un instrument indispensable dans un monde tourné définitivement vers elle. Ce serait donc un moyen pour faire connaître son pays et le défendre au niveau mondial où l'écriture a la primauté. C'est aussi un excellent moyen pour exposer sa culture et le mode de vie de sa société aux autres peuples. Ici Nuruddin Farah pose la question même de l'engagement dans la littérature. Il semble privilégier ici la thèse de Jean-Paul Sartre qui considère que l'intellectuel doit s'engager aux côtés de son peuple :

> Une formation universitaire n'allait-elle pas lui fournir des arguments meilleurs et plus convaincants, n'allait-elle pas l'équiper de raisonnements logiques sur le plan

[300] *Idem*, p. 312.
[301] *Op. cit.*
[302] *Idem*, p. 306.

> économique, politique et culturel, ne serait-il pas mieux placé pour débattre plus habilement ? Peut-être écrirait-il un livre sur l'histoire de l'Ogaden, étayant ses recherches de tout un arsenal de sources puisées dans la tradition orale des habitants. Alors, allait-il prendre un fusil ? Ou allait-il avoir recours au stylo, pour y investir toutes ses capacités[303] ?

De toute façon, il devrait avoir en tête que seul l'écrit résistera au ravage du temps. Ecrire c'est aussi laisser aux générations futures un héritage dont ils seront fiers. Ecrire c'est quelque part préserver la tradition orale elle-même :

> Tu pourrais prendre plumes et livres, dit-il, quand je me tourne vers lui, comme des métaphores du pouvoir matériel et spirituel. Et le plus puissant parmi nous est celui qui insistera pour que les plumes écrivent ses pensées sous la forme d'une lettre de gloire adressée à la postérité et que les livres gardent la trace de ses bonnes actions[304].

[303] *Idem*, p. 106.
[304] *Idem*, p. 310.

III - Style d'écriture de Farah

Nuruddin Farah a un style qui lui est propre. Il représente le versant écrit d'une riche et profonde tradition orale. Son écriture est à la fois poétique et imagée. Des images souvent empruntées à celle-ci : le troupeau, le pâturage.

> Elle était restée couchée bas sur l'horizon. Voulant paître dans un espace plus dégagé, la lune s'était heurtée à un troupeau de nuages et elle s'était fait des bosses sombres comme une blessure incurable : c'est alors qu'à pas de loup elle quitta ce pâturage de bandage nuageux d'une finesse de gaze, et loin du troupeau. (…) Le ciel cependant releva le défi : il s'ouvrit petit à petit, comme une vache écarte ses pattes, accueillant les avances que lui faisait la lune ; il se comporte comme une vache consentante en compagnie d'un taureau excité.(…) La brise du soir, orientée ouest, accordait des caresses câlines aux joues de Keynaan et de Loyaan – tel père, fils différent, Dieu merci[305] !

Son style est aussi le fruit d'une littérature universelle savamment mixée. De tradition nomade somalie, Nuruddin Farah a fait ses études en Inde avant de conquérir le monde par sa plume. Polyglotte, ses textes gardent toujours leur saveur même traduit :

> Ils avaient l'habitude de prendre chacun leur tour pour lui raconter des légendes de

[305] Nuruddin Farah, *Du lait aigre-doux*, *op. cit.*, p. 107-108.

> pays lointains, les sagas d'Islande et de Norvège, les Mille et Une Nuits, les récits de Tagore, les contes d'Ukraine et ceux de la Chine[306].

Prosateur hors pair, il fait appel à toutes les langues pour produire du son et de sens avec son texte. La manière dont il dépeint les choses et les êtres nous font penser aux techniques de plus grands peintres. C'est vrai que l'auteur passe pour un artiste aux yeux de certains critiques littéraires. Ici le jeu de mots est tout simplement inattendu :

> Biyo : l'eau pour les Somalis c'est la vie. Bio : la vie organique en grec. Vois le symbole dans le mythe, vois dans le vent qui la précipite la feuille tombée, sans poids, sans arbre-mère bien disposé à se séparer d'elle – comme des fragments de canne à sucre mâché que l'on recrache, laids comme de la sciure, jetés comme une chose qui n'est plus d'aucune utilité[307].

Chez les Somalis, la patrie est souvent présentée comme une femme infidèle entre les mains de plusieurs hommes. Ces derniers sont en réalité les différentes puissances coloniales qui ont occupé le Pays des Somalis à savoirs les Français, les Anglais, les Italiens et les Ethiopiens. Ici, le Général Syad Barreh est présenté comme le dernier amant de la Somalie :

> Pouvoir d'Octobre. Vive Lénine ! Vive l'hégémonie ! Cette aurore d'Octobre 1969 quand la puissance du pouvoir (une maîtresse aux agissements pervers) dormait sans homme, non

[306] *Idem*, p. 139.
[307] *Idem*, p. 184.

aimée, quand elle eut des raisons de croire qu'elle n'était pas la plus belle des maîtresses, quand le chaos régnait et que les hommes des années soixante n'arrivaient pas à se mettre d'accord sur qui aurait sa main.[...] Vint un prétendant cette aurore en Octobre, vint un Général que le mois allait, un an plus tard jour pour jour, parer d'une couronne révolutionnaire et de ferveur ; qui arriva en exhibant un as (celui de la « volonté populaire »). Il s'enfuit avec elle et l'aima secrètement et s'occupa d'elle avec des baisers chuchotés et du charme[308].»

On retrouve exactement la même image dans l'œuvre *Territoire* :

Pourquoi parle-t-on de certains pays comme de Mère Patrie et d'autres comme du pays de nos pères ? (...) Tu sais, bien sûr, que les poètes de Somalie voient leur pays comme une femme – une femme qui a pris l'habitude de trahir son homme, le Somali, tu le sais[309] ?

Dans d'autre cas, la Mère-Patrie apparaît aussi sous la métaphore d'une chamelle. Pourquoi la chamelle ? C'est l'animal le plus aimé des nomades somalis parce qu'elle procure beaucoup de lait à son propriétaire. Et le lait est le symbole de la richesse :

Elle disait : « Ne sais-tu pas que les Somalis aiment beaucoup évoquer leur pays, tout du moins dans leur poésie, sous forme d'une chamelle – l'idée de base étant que la chamelle, après tout, est «la mère des hommes », n'est-ce pas[310] ?

[308] *Idem*, p. 217.
[309] Nurrudin Farah, *Territoire,* op. cit. p.184.
[310] *Idem*, p. 186.

L'écrivain instaure une certaine corrélation entre la souffrance du personnage d'Askar et l'invasion de son pays par des forces étrangères. En effet, il tombe malade à chaque fois qu'une partie du pays est occupé. C'est une manière originale d'écrire propre à Nuruddin Farah :

> Puis, un mercredi, je rentrai à la maison avec une forte fièvre. Le jeudi matin, on m'emmenait chez le médecin. Le vendredi, diagnostic du docteur : paludisme. J'avais presque tout le temps des vertiges, étais incapable de soulever la tête. (…) Au cours de ces quelques jours, les généraux soviétiques, cubains et ceux venus d'Aden (avec les Ethiopiens pour leur prêter main forte) organisèrent l'attaque décisive qui remit à nouveau le destin de l'Ogaden entre les mains de l'Ethiopie[311].

Dans les textes de Nuruddin Farah tout a un sens. Tous les noms propres sont motivés souvent puisés de la tradition orale. Chacun correspond à des faits, des gestes. Rien n'est dit gratuitement. Voyons un exemple concret :

> La vie est aussi amour. Salaado et Hilaal sont amour. Arla – la terre ; Qorrax – le soleil dans ses manifestations masculines ; Hilaal – la lune ; Salaado – les cérémonies, les prières, etc. ; Misrat – fondation de la terre ; Karin – une colline à l'est, de bosses sur des dos ; Cali Xamari – un retour à un commencement ; et Riyo – des rêves[312] ! »

[311] *Idem*, p. 284.
[312] *Idem*, p. 436.

Chapitre IX

WABERI : Sur les traces de ses ancêtres

I - Dire son pays

A - Références au cadre spatio-temporel

Tous les écrivains quels qu'ils soient sont plus ou moins influencés par leur culture d'origine, leur mode de vie et leurs cultures livresques. Waberi n'échappe pas à la règle. C'est pourquoi il est important de rappeler d'emblée que l'ensemble des écrits de Abdourahman A. Waberi fait d'une manière ou d'une autre référence à la tradition orale pastorale. Le mot « nomade » figure dans trois titres de ses œuvres : *Cahier nomade*[313] (1996), *L'œil nomade*[314] (1997), *Les Nomades, mes frères vont boire à la Grande Ourse*[315] *(2000).*

Le premier ouvrage de Waberi est un recueil de nouvelles intitulé *Pays sans ombre*[316] publié en 1994 chez Le Serpent à Plumes à Paris. Le titre de l'œuvre fait clairement référence au cadre spatial de la Corne d'Afrique et plus précisément à celui de la République de Djibouti. Allusion est faite aux conditions climatiques difficiles du pays. Le titre fait ici référence au soleil qui règne sans partage dans cette partie du monde et la chaleur qui en découle. En relation toujours avec le titre l'auteur évoque même « une volonté assassine d'un soleil impérial[317] ».

---

[313] Abdourahman A. Waberi, *Cahier nomade*, Paris, Le Serpent à plumes, 1996.
[314] Abdourahman A. Waberi, *L'œil nomade*, Djibouti/Paris, Centre culturel Arthur Rimbaud/ L'Harmattan, 1997.
[315] Abdourahman A. Waberi, *Les nomades, mes frères, vont boire à la Grande Ourse*, Impr. Pierron, France, 2000.
[316] Allusion probable aussi à l'œuvre de l'allemand Adalbert von Chamisso, *Peter Schlemil ou l'homme sans ombre,* 2011[1813], Nos Classiques . Dans ce texte fantastique, l'absence d'ombre est un signe de malédiction.
[317] Abdourahman A. Waberi, *Pays sans ombre*, Paris, Serpent à Plumes, 1994, p. 32.

Par extension on pourrait même dire que Waberi va beaucoup plus loin en assimilant l'ombre à la trace. Dans ce cas précis l'auteur évoque une caractéristique majeure des nomades : le fait de ne laisser aucune empreinte, aucune trace. Certains historiens sont même convaincus que les pasteurs de la Corne d'Afrique vivent dans cette région du monde depuis 4000 ans mais trop peu de choses sinon rien n'atteste de cette présence : pas de grands monuments, pas de traces écrites…..

Le pays sans ombres ne serait-il pas alors un pays sans hommes (on est tenté par l'homonymie !), un pays fantôme presque imaginaire, sans Histoires avec un grand H, sans passé…

En tout cas cette chaleur semble prendre la gorge surtout à cette capitale tropicale jusqu'à l'étouffer comme elle étouffe ses habitants qui n'ont en fin de compte d'autre alternative que celle de s'accrocher aux rares loisirs existants, comme se réfugier dans les salles de cinémas une fois la nuit tombée :

> Et que dire des formes plantureuses, généreuses des actrices italiennes ou indiennes sur l'écran galeux du principal cinéma populaire, envahi dès que la nuit posait son couvercle d'ombre fraîche sur la cuvette suffocante de cette ville[318] ?

« La cuvette suffocante[319] » est une périphrase désignant la ville de Djibouti qui, selon les Afars, aurait la forme d'une marmite, autre appellation permettant de suggérer par la même occasion le climat caniculaire qui y règne. Face à cette chaleur, le cinéma

[318] *Idem* p. 33.
[319] Amadou Hampaté Bâ évoque aussi ce soleil « assassin » : « Au maximum de son ardeur, le soleil brillait, luisait et aveuglait hommes et bêtes. Il fit bouillir comme une marmite la couche gazeuse qui enveloppait la terre. », *L'étrange destin de Wangrin*, Editions 10/18, 1992[1973].

métaphore de la culture y est présenté comme l'un des rares sinon l'unique échappatoire.

Le deuxième ouvrage de Waberi, *Le cahier nomade*[320]**,** souligne lui aussi le contexte culturel djiboutien. Précisons d'emblée le caractère contradictoire qui caractérise les deux termes qui composent le titre. On peut même parler d'oxymore. Le cahier fait référence à la civilisation de l'écrit alors que le terme nomade représente le domaine de l'oralité. Waberi chercherait en effet à concilier sa culture d'origine, le nomadisme**,** et sa formation d'écrivain. Le titre de l'œuvre traduit aussi la volonté de l'auteur de dire sa culture en utilisant l'écriture. Le cahier nomade serait alors une sorte de cahier imaginaire, virtuel dans lequel les anciens nous conteraient les légendes, les histoires et les récits de leurs traditions orales. Ainsi l'écriture de Waberi caractérise cette transition entre la civilisation de l'écriture et celle de l'oralité. Il fait ainsi une sorte de trait- d'union entre les deux civilisations, il formerait la jointure entre les deux.

De même *Balbala*, considéré comme le tout premier roman de Waberi, ne fait pas exception à la règle. Ici aussi le titre fait référence aussi bien au cadre spatial qu'au climat ambiant. Balbala veut dire en fait en somali « celle qui brûle » ou la caniculaire. C'est le nom donné au bidonville situé à la porte de la capitale. Ce titre renvoie donc clairement à la chaleur torride du pays. La description apocalyptique de la canicule se retrouve à peu près dans toutes ses œuvres avec la même détermination et intensité :

> Mon paysage est une mauvaise aquarelle : une bousculade de maisonnettes de

[320] Est-ce un clin d'œil au *Livre des nomades,* comme le mentionne D. Morin dans un article intitulé « Littérature et politique en Somalie, écrit en 1997 pour le compte du Centre d'études d'Afrique noire de l'institut des études politiques de Bordeaux : « L'alphabétisation appuyée par des manuels comme *Buuga reer miyiga* (Le Livre des paysans) , *Buuga reer guuraaga* (Le Livre des nomades), *Codka macalinka* (La voix du professeur), *Miyigga maanta* (La vie rurale, aujourd'hui), assurent la première diffusion du somali normatif, sur une grande partie du pays », p. 3.

> tôles et de bois entrecoupée par des allées sinueuses et boueuses. Pire, une nature morte noyée par un soleil à détiquer les chameaux, un soleil à trancher le fil de toute vie. Un troupeau de nuages, un figuier de Barbarie ou un cactus (preux chevalier du désert) volent au secours des insectes. Touffe de désordre et de soif, absence d'eau, feuillage de fortune[321].

On avance aussi d'autres interprétations qui décrivent toutes le cadre spatio-temporel bien que certaines soient directement liées à l'histoire coloniale de Djibouti. *Balbala*[322] renverrait selon certains au phare surplombant ce lieu et qui permettait de guider les bateaux. Les nomades assimilaient la lumière intermittente du phare à un feu « brûlant ». La troisième et la dernière interprétation date de l'époque coloniale. Les français, pour endiguer l'immigration vers Djibouti, avaient mis en place une barrière barbelée à l'entrée de la ville. Selon certains, le mot « Balbala» serait une déformation du mot « barbelé » par les populations indigènes. Les « fils » barbelés électrifiés en dessous desquels gisaient des mines anti-personnels encerclaient la ville de Djibouti à partir de 1966. Pour les français c'était la meilleure manière de gérer les « sans-papiers ».

Enfin, le roman *Transit*[323]**,** renvoie à une situation de précarité comme celle des nomades. En premier lieu le terme « transit » est en relation directe avec le voyage. Il implique l'idée de pause après un moment de déplacement, de voyage. Une pause momentanée avant la reprise du voyage. Les nomades quant à eux sont constamment en transit. Ignorant les frontières étatiques, ils sont en mouvement perpétuel. Il n'y a pas de chez soi définitif d'où l'idée de précarité. Bref, ils sont dans un état perpétuellement provisoire.

---

[321] *Idem*, p. 59.
[322] *Op. cit.*
[323] Abdourahman, A. Waberi, *Transit*, Gallimard, 2003.

La « transition » implique aussi le passage d'un état à un autre. Mais lorsqu'elle devient perpétuelle, elle équivaut à la stagnation, à la routine. C'est pourquoi selon certains chercheurs même s'ils ne sont pas nombreux les nomades sont incapables de se projeter dans l'avenir. Ils ignoreraient complètement la notion de temps et de l'espace. On peut se référer ici au concept de « mentalité nomade » qui a été développé par le philosophe djiboutien Omar Osman Rabeh. Waberi lui-même insiste sur leur incapacité à se situer dans le temps et dans l'espace et ainsi de se souvenir de leur passé :

> Ils ont tellement périclité qu'un obscur instituteur étranger s'enorgueillit d'écrire leur première histoire intitulée *Chroniques souterraines* ainsi qu'une petite géographie en estampes. Les Troglodytes, de nos jours, ne célèbre ni baptême, ni anniversaire, ni décès, ni mariage. Leur mémoire s'est fossilisée, leur histoire figée[324].

Ce point de vue n'est pas partagé par tous les chercheurs parce que les nomades connaissent les points cardinaux et savent très bien s'orienter dans l'espace sinon, ils ne seraient pas nomades justement. Quant à la notion du temps, ils suivraient le calendrier lunaire.

[324] Abdourahman A. Waberi, *Pays sans ombre*, *op. cit.*, p. 43.

B – Mode de vie et culture de la société pastorale

Waberi s'attache aussi à décrire le mode de vie des nomades. Ces derniers passent leur vie derrière un troupeau de chèvres et de moutons. Ils se nourrissent de la viande et du lait de ces derniers menant ainsi une vie frugale. Waberi les décrit ainsi en plein mouvement :

> Les hommes marchaient en tête de la caravane, les dromadaires les talonnaient. Puis les garçons suivis par les filles, l'âne, les moutons et les chèvres. Les enfants trop jeunes fermaient la caravane avec les femmes. [...] Pas un instant, ils ne s'arrêtèrent. Dieu seul sait vers quel but ils cheminaient[325].

Il souligne ici les déplacements incessants des pasteurs nomades derrière les pâturages. On a même l'impression que cela lui inspire une certaine admiration. Il leur attribue un certain nombre de valeurs telles que l'endurance, le courage et l'amour propre qui les caractérisaient :

> Ces Troglodytes ont été dans un passé pas trop lointain des pasteurs farouches et fiers qui pérégrinaient avec leurs troupeaux pour quêter l'herbe fraîche dans la savane. Redoutés par leurs ennemis[326].

[325] Abdourahman A. Waberi, *Passages des larmes*, JC Latès, 2009, p.46.
[326] Abdourahman A. Waberi, *Le Pays sans ombre*, op. cit. p.42-43.

Contrairement aux citadins, les nomades mènent une vie poétique et pleine de liberté, en totale symbiose avec leurs aspirations quoique harassante durant les périodes de sécheresse, « une vie de pérégrinations derrière [leur] troupeau, une vie de privations certes, mais une vie pleine de poésie et de liberté également[327] ». L'auteur tente de nous rapporter selon ses propres termes le « passé grandiloquent » de ses ancêtres. Dans cette partie du monde, l'homme est en combat perpétuel contre la nature. C'est sa ferme volonté de ne pas abdiquer face aux affres de la vie (chaleur torride, sécheresses cycliques, paysages inhospitaliers…) malgré le peu de moyens dont il dispose qui fait sa grandeur :

> La contrée tète un breuvage couleur de pus depuis que les nuages ont entamé leur bouderie. L'eau a disparu pour retrouver sa liberté sans bornes. Elle a déserté les nappes phréatiques pour quelque destination inconnue. […] Pour elle, c'est l'éternelle transhumance, l'exil toujours recommencé, là-bas, ici et ailleurs. La soif, la soif et encore la soif[328].

Waberi souligne aussi le courage des nomades qui malgré leurs moyens limités sont parvenus à chasser les colons de leur pays. Un peuple qui jusque-là a fait montre d'une grande indépendance vis-à-vis de l'étranger occidental dans la prise de décision engageant son avenir : « n'oublions pas que nous n'avons jamais accepté la domination du colon. Même devant le fait accompli et la loi du plus fort, nous résistons sourdement, secrètement[329] » clame dans *Transit* Awaleh le père de Bachir qui n'hésite pas à rappeler qu'entre les nomades et les colons européens le conflit était ouvert. Les pasteurs

[327] *Idem,* p.61
[328] Abdourahman A. Waberi, *Balbala*, Folio, Paris, 1997, p. 17.
[329] Abdourahman A. Waberi, *Transit, op. cit*. p.73.

avaient pris la ferme décision de rejeter tout ce qui provenait de ces derniers y compris les gestes humanitaires :

> Les actions les plus apparemment généreuses de l'administration étaient ignorées sinon rejetées massivement comme les campagnes de vaccinations. Le village, l'école ou la ville, nous les avions refusés et préféré notre vie rustique[330].

Ils se sentaient libres dans cette immensité de la nature ignorant complètement les interminables vérifications d'identités des habitants des villes nouvellement occupées. Les nomades voyaient ainsi les pièces d'identité comme une véritable obstruction à circuler librement dans ce pays qui pourtant leur appartenait. C'était en quelque sorte des attaches, des selles, l'équivalent des bracelets électroniques modernes. Selon Waberi, « pour un oeil étranger, il n'est pas aisé de classer, répertorier, ficher ou cataloguer[331] » les nomades. L'aliénation de la liberté commencerait pour eux avec l'identification de l'individu. Identifier quelqu'un c'est le considérer comme potentiellement coupable.

> Par chance, nous avions assez d'espace pour nous replier, contrairement aux contrées à très forte densité comme le Burundi, le Rwanda (…). Nous pouvions nous replier dans la brousse, ni vus ni connus. Et surtout pas de papiers[332].

Le regard de Waberi qui a été conditionné par la culture occidentale n'est toutefois pas dénuée d'un certain exotisme.

---

[330] *Idem* p.73.
[331] Abdourahman A. Waberi, *Le Pays sans ombre*, *op. cit.*, p.43.
[332] Abdourahman A. Waberi *Transit, op. cit.*, p. 74.

Par opposition au mode de vie pastorale Waberi critique voire condamne la conversion des anciens nomades en pseudo-citadins. Une fois arrivés en ville, ces anciens nomades se dépouillent de leurs valeurs ancestrales et sombrent dans la médiocrité et la mesquinerie. Dans la nouvelle « la racine des Troglodytes » de *Pays sans ombre,* l'auteur désigne clairement les peuples de cette région sans complaisance et non sans une certaine dose d'ironie parfaitement perceptible :

> On attribue ces bizarreries, ces étrangetés à leurs habitudes alimentaires, ou plus précisément à une racine succulente qu'ils sucent à longueur de journée. Ils pratiquent cette succion en groupe compact ou dispersés dans les recoins de leurs grottes où règne une touffeur meurtrière[333].

La ladite plante n'est autre que le fameux « khat », plante euphorisante prisée dans cette partie du monde. Waberi s'attaque ici à « cette plante » qui pervertit les mœurs à tel point que les hommes ne se rendent même compte de la situation dramatique dans laquelle ils vivent.

> La touffeur meurtrière » n'est qu'une façon imagée de présenter le destin tragique voire infernal de ce peuple sans pour autant omettre de mentionner leur passé glorieux. Une autre manière de montrer de la part de l'auteur son incompréhension face à l'apathie qui s'est emparée de ces anciens pasteurs menés à leur tour comme des troupeaux inoffensifs incapables d'améliorer leur vie quotidienne et se contentant de surcroît de « végéter dans la médiocrité d'une vie sans

[333] Abdourahman A. waberi, *Le pays sans ombre*, *op. cit,*. p. 41.

éclats aux multiples espoirs gâchés depuis longtemps[334].

Waberi regrette en quelque sorte que ces nomades aient sombré dans la sédentarité :

> Ces Troglodytes ont été dans un passé pas trop lointain des pasteurs farouches et fiers [...]. Redoutés par leurs ennemis – tuer était un sport pour ce peuple belliqueux. A présent ils portent sur leurs épaules le tombeau tumultueux d'un passé grandiloquent[335].

Les références à la culture pastorale font aussi parties intégrantes de l'œuvre de Waberi dans son intégralité. En plus de la description du mode de vie des nomades, l'auteur rapporte des mythes, des contes, des proverbes etc.

Il rapporte ainsi le mythe fondateur de la ville de Djibouti. Une histoire qui est présente dans la conscience collective des nomades de la région. Selon la légende le nom Djibouti n'est qu'une déformation de « Jabouti » :

> Au commencement était l'ogresse. Puis vinrent les hommes qui la vainquirent. Sa mort avait donné naissance à cette ville blanche et lépreuse qui porte en son sein le seau indélébile. Qu'on s'entende : Djibouti (ou plus exactement « jabouti ») signifie selon une légende toujours en vigueur la défaite (Jab) de l'ogresse (Bouti). L'ogresse est donc la mère nourricière, le saint patron de cette ville centenaire[336].

L'auteur en fait aussi un portrait digne des personnages sortis tout droit des films d'horreurs hollywoodiens :

---

[334] *Idem*, p.40.
[335] *Idem.*
[336] Abdourahman A. Waberi, *Pays sans ombre*, *op. cit.*, p. 32.

> Il y avait d'abord l'ogresse, la mère oubliée, la bête surgie des marécages : cruelle créature velue, canines tranchantes, ongles longs bien aiguisés et manteau de peau d'hyène usé. Elle portait d'une main une lance en fer forgé et de l'autre un bâton de pèlerin. Sa peau était toute couverte de croûtes, de gerçures qu'on dirait un saurien[337].

Waberi n'hésite pas à faire la parallèle entre l'histoire du Bouti avec la légende fondatrice de la ville de Rome :

> Il y avait l'ogresse amphibie, prédateur des hommes par excellence. Ses empreintes sont marquées en lettres d'or, dans cette région depuis des temps immémoriaux ; c'est le génie de cette contrée bigarrée, un peu comme la louve romaine[338].

Cette légende est en réalité un prétexte pour dénoncer les comportements de certains habitants concitoyens. Il déclare un peu plus loin :

> Les héritiers de l'ogresse avaient depuis longtemps englouti le pays dans les sables mouvants de la désespérance[339].

Les dirigeants politiques ne sont-ils pas quelque part des ogres en puissances vus leurs comportements prédateurs ?

L'autre légende qui attiré l'intention est celle qui consiste à expliquer l'origine des inégalités homme-femme. En fait les femmes étaient complètement absentes de ce que l'auteur appelle « la première négociation ». Waberi rapporte les propos de Haybe, un sage nomade, qui tente d'expliquer à Marwo, la jeune fille qui fuit son

[337] *Idem,* p.31.
[338] *Idem,* p. 31.
[339] *Idem,* p. 32.

foyer parental pour échapper à un mariage forcé, l'origine de cette inégalité :

> Lorsque Waaq le dieu antéislamique des Somalis a donné à l'Ancêtre le chameau, l'animal de la vie dans le désert, Waaq a demandé à l'Ancêtre de lui sacrifier ce qui lui était le plus cher. (…) De retour au campement, l'Ancêtre réunit l'assemblée des anciens sous l'arbre tutélaire et informa le conclave du pacte avec Waaq. Tous n'étaient pas d'accord sur les termes et bien entendu il n'y avait aucune femme parmi les anciens[340].

Cela permet de justifier au moins la décision de Marwo qui refuse de se plier aux règles archaïques de la tradition.

Waberi emprunte aussi à la culture pastorale des contes voulant témoigner ainsi de la richesse et la diversité de la littérature orale traditionnelle. A titre d'exemple, on peut citer la nouvelle intitulée « La légende du soleil nomade ». Selon les pasteurs de la Corne d'Afrique, la terre ne tournerait pas autour du soleil. Ce dernier a selon la légende deux grottes l'une à l'est et l'autre à l'ouest. Ce n'est que tard dans la nuit que le soleil cherche à rejoindre sa grotte de l'est en faisant le chemin inverse de celui du jour et en se cachant des humains :

> Dans la nuit noire le soleil se cache des hommes tel un époux adultérin tandis que tout le monde dort et que seule une hyène rugit par moment. Le soleil, emmitouflé derrière ses nuages, se roule sur lui-même en sens inverse c'est-à-dire d'ouest en est. Il se

[340] *Idem*, p. 105.

cache derrière ces nuages afin qu'aucun œil humain ne capte le moindre rayon[341].

Toujours selon cette légende, ce retour du soleil vers sa grotte initiale porterait chance à tout individu qui le verrait :

> La personne qui a la chance majestueuse de surprendre le Soleil-Roi dans sa déroute, cette personne –là sera récompensée tout au long de sa vie. Tout ce qu'elle touchera aussitôt se couvrira d'or. Ses maigres ressources se multiplieront à l'infini, son troupeau traversera les sécheresses sans crainte. Même ses arrière-petits-enfants connaîtront un avenir exceptionnel[342].

Dans ses écrits, Waberi se réfère constamment au climat inhospitalier surtout pour les étrangers occidentaux de cette partie du monde en rapportant le caractère légendaire d'un soleil qui règne sans partage :

> Le soleil de midi était sur nos têtes comme une auréole mortuaire, un halo singulier de fin du monde. Le ciel faisait montre d'une débauche d'ocre et d'anthracite qui décrivait des arabesques insensées[343].

Les œuvres de Waberi sont également truffées de proverbes puisés de la tradition nomade. Entre autres, on peut citer :

> « Un peuple sans queue ni tête c'est comme une plante succulente sans racine[344]. »

> « Il y a rarement pluies sans nuages[345].»

[341] Abdourahman A. Waberi, *Cahier nomade*, *op ; cit.* , p. 69.
[342] *Idem*, p. 70.
[343] *Idem*, p. 15.
[344] Abdourahman A. Waberi, *Le Pays sans ombre*, *op. cit.* , p.43.

« Il y a une vipère sous le buisson[346].»

« Dans une histoire il y a toujours une autre histoire imbriquée en elle tout comme chaque oignon porte dans ses rondelles un autre oignon plus jeune et plus soyeux[347].»

« Le lait doux de la paix[348].»

« La mort n'oublie personne pas même les absents[349]. »

« Si ton bienfaiteur est bon comme du miel, il ne faut pas le gober d'un seul coup[350].»

« A pervertir la tradition, on s'attire le courroux de Dieu[351].»

« Le crayon de Dieu n'a pas de gomme[352].» (Proverbe créole).

« Quand une branche est pourrie il faut savoir la couper à temps[353].»

« Un mort vaut bien moins que sa paire de sandales[354].»

---

[345] *Idem*, p.61.
[346] *Idem.*
[347] Abdourahman A. Waberi, *Cahier nomade*, op. cit. , p.69.
[348] Abdourahman A. Waberi, *Le Pays sans ombre*, op ; cit. , p.81.
[349] Abdourahman A. Waberi, *Rift Routes Rails,*, Le Serpent à plumes, 2001, p.16.
[350] Abdourahman A. Waberi, *Balbala,*, op. cit. p. 107.
[351] *Idem*, p.98.
[352] *Idem.*
[353] *Idem*, p. 76.
[354] *Idem.*

« Rien ne sert de courir après des mirages quand bien même on est bon marathonien[355].»

« Les hyènes savent reconnaître l'agneau pécheur[356].»

« Honni soit l'animal qui apporte la teigne au troupeau[357].»

« Un cumulus tout seul n'amène jamais l'orage[358].»

« Bats toujours ta femme, si tu ne sais pas pourquoi, elle le sait[359].»

« On ne frappe pas une fille avec une fleur…à moins qu'il s'agisse d'Elmi face à Hodane[360].»

« Il ne sert à rien de cacher sa nudité à ceux qui vont te donner ton dernier bain avant la sépulture[361]. »

On voit bien ici que si Waberi cite fidèlement des proverbes de la tradition pastorale, il en fabrique aussi quelques uns ce qui crée un effet comique. Il se permet même de transformer une morale de La Fontaine pour en faire un proverbe.

---

[355] *Idem.*
[356] *Idem.*
[357] *Idem.*
[358] *Idem.*
[359] *Idem*, p.61.
[360] *Idem*, p. 109 : Elmi Bodhari et Hodane : couple amoureux mythique chez les Somalis. Ils inspirèrent beaucoup de poètes, dramaturges voire écrivains.
[361] Abdourahman A. Waberi, *Rift Routes Rails*, *op. cit*., p. 67.

Les proverbes représentent plusieurs significations dans l'œuvre de Waberi. Premièrement, ils témoignent de la culture orale de l'écrivain qui a les connaissances nécessaires pour l'aborder avec une certaine aisance. Les proverbes participent aussi à l'argumentaire des personnages qui s'appuie sur leur culture et montrent ainsi de la solidité de leurs propos : ce sont des arguments d'autorité vérifiables par tous ceux qui sont dépositaires de cette culture nomade. Les proverbes sont enfin comme les mythes, légendes et les anecdotes le témoignage d'une culture pastorale encore vivace.

Ainsi les textes de Waberi sont truffés de mythes, de légendes, de contes, de proverbes.... et j'en passe, qui sont directement empruntés à la tradition orale de la Corne d'Afrique. Waberi est animé par la soif de dire son pays et sa région. La culture pastorale constitue pour lui une source intarissable d'inspiration à tel point qu'elle influence sa forme d'écriture.

C – La Tradition vue par Waberi

Waberi, on le voit dans l'ensemble de son œuvre, porte sur la tradition pastorale et les pasteurs un regard positif. Tantôt il met en relief leurs valeurs intrinsèques (courage, détermination, ambition etc.) tantôt il expose au grand jour leurs talents de poètes. Pour lui, la sédentarisation est venue à bout de ces hommes intrépides qui dominaient pleinement leur espace vital. Et le citadin est toujours cité comme un contre-exemple. Il oppose ainsi les courageux guerriers d'antan aux hommes troglodytes qui croupissent sous la dépendance du khat. L'inaction de ces derniers tranche avec l'impétuosité des pasteurs qui remuaient ciel et terre pour nourrir leurs troupeaux :

> Ces Troglodytes ont été dans un passé pas trop lointain des pasteurs farouches et fiers qui pérégrinaient avec leurs troupeaux pour quêter l'herbe fraîche de la savane. Redoutés par leurs ennemis—tuer était un sport pour ce peuple belliqueux. A présent ils portent sur leurs épaules le tombeau tumultueux d'un passé grandiloquent[362].

Le nomade est présenté dans l'œuvre de Waberi comme un être supérieur qui incarne les valeurs du héros tragique. Si le pasteur était prêt à monnayer sa vie pour défendre son territoire et ses biens, il n'en était pas moins un être intelligent. Ainsi, il était tenu de respecter un certain nombre de principes et surtout ceux énoncés par le Xeer, le droit coutumier. Dans *Le Pays sans ombre,* l'auteur décrit ainsi les sages des Issa convoqué pour un événement inédit dans la nouvelle intitulée « Le mystère de Dasbiou » :

[362] Abdourahman A. Waberi, *Le Pays sans ombre*, *op. cit.*, p. 42-43.

> Les quarante-quatre Sages portaient, en majorité, une belle barbe roussâtre à cause du henné (qui n'est plus l'apanage des femmes), avaient la soixantaine bien tassée, et se distinguent par une connaissance débridée des us et coutumes. Ils vénéraient, dit-on, l'harmonie séculaire entre le monde visible et l'autre monde, lui visible, méconnu ou simplement oublié des morts. Ainsi les quarante-quatre Sages rencontrèrent l'okal[363] de Dasbiyou, le très respectueux et non moins sage Rayaleh Abaneh, et tinrent conseil sous le fameux arbre de Galilée, un acacia s'entend[364].

Waberi souligne aussi que les Sages, garants de la tradition, sont représentatifs de la société. Ils ne vivent pas dans le luxe comme les dirigeants politiques même si parmi eux se trouvent des hommes aisés comme toutes les autres catégories de la société :

> Beaucoup arrivèrent par le train, d'autres par des bus spécialement affrétés pour l'occasion. Deux ou trois vinrent à la tête de leurs caravanes comme par le passé. D'autres encore se débrouillèrent avec les moyens de bord, c'est-à-dire pédestrement. Enfin, l'un d'entre eux, ancien travailleur immigré dans les pays du Golfe, en bon homme d'affaires pressé, débarqua de son hélicoptère privé[365].

Il existe aussi, toujours dans la conception de Waberi, une organisation certaine dans la désignation de celui qui va mener la

[363] Doyen, Chef du village (Note de l'auteur).
[364] *Idem*, p.60.
[365] *Idem*, p.59-60.

destinée de la communauté c'est-à-dire l'Ogass. Il est vrai que les règles coutumières sont plus accessibles et mieux respectées que la soi-disant constitution des citadins, éternellement remaniée. Corrompus et paresseux, les nouveaux citadins ne font aucun effort pour faire respecter la loi. Ainsi, Waberi dénonce leur passivité. Le nomade se sent en tout cas perdu dans cette nouvelle vie. Il éprouve surtout de la solitude :

> Il se souvenait qu'à l'instar de l'ogresse il était tout seul sur cette côte, enroulé sur lui-même, délaissé, nu comme à son premier jour. Il se demandait s'il n'était pas engendré par l'humus et les flatulences de l'océan, s'il n'avait pas pour arrière-arrière-grand-mère l'ogresse des origines ? [...] Et que de rêves d'évasion pour le moins agités, que d'espoirs secrets, d'yeux rivés sur le lointain, la ligne bleue, la frontière océane ! « Fuir, là-bas, fuir », prêchait le poète[366] ».

Waberi apprécie aussi les nomades pour leurs talents de poètes. Bien sûr, les pasteurs maîtrisent le verbe et sont initiés pour la plupart d'entre eux à la mélodie et au rythme de mots dès leur plus jeune âge :

> La parole est ce carrosse que chevauchent les dieux fous et les indigents du monde entier : les mots et les sons offrent gîte et couvert ; la conjuration du destin, telle est la tâche de la voix. Pour qui sait parler, dire les mots à la manière du grand poète Hadraawi. (...)Chaque silence peut être complice, la mémoire collective sert d'archives

[366] *Idem*, p.33.

> dans cette région qui en manque cruellement[367].

Ainsi, la poésie nomade n'a point d'égale. Elle puise son mystère de l'Orient profond et mythique. Il suffit de l'entendre pour tomber sous son charme. La poésie est l'unique patrimoine culturel des nomades. Ici, le poète est apprécié mieux que quiconque. Waberi le décrit en tout cas avec une certaine ironie :

> Chaque nuit, à l'heure où se promènent d'ordinaire les fauves nyctalopes, Daher jette ses états d'âme en pâture à son maigre public. Il livre dans le désordre, au gré de sa pensée migrante, quelques bribes de vérité. (…) Comme la conteuse orientale, sa vie est menacée : on lui a refusé son passeport, on le garde sous une éprouvante épée de Damoclès tenue par un crin de papier. Mais, grâce à Dieu, il demeure la plus belle voix de la contrée – Oum Khalthoum[368] officiant l'appel aux fidèles. Et son nom – Daher – exempt de toute souillure. Daher : c'est du linge immaculé ; le d, le h et le r se fondant dans une heureuse euphonie ; une harmonie que prolonge le a et le e. Daher c'est l'émasculée conception, la parole nomade. Prononcez « Daher » et vous sentirez du miel dans la bouche[369].

Certains auteurs de la négritude ont voulu rompre ne serait-ce que partiellement avec la culture du colonisateur. C'est notamment le cas de J.S. Alexis qui dès les années 1950 s'est prononcé pour « une

[367] Abdourahman A. Waber, *Cahier nomade*, *op. cit.*, p. 99.
[368] Célèbre chanteuse égyptienne.
[369] *Idem*, p. 136.

science de la littérature nationale ». Il appelait les écrivains à adopter les formes esthétiques de la littérature orale traditionnelle :

> Elevons les formes artistiques qui vivent chez nous, étudions les formes discursives et le style narratif de nos conteurs populaires, assimilons-nous leurs organons formels, renouvelons-les pour recevoir le message de l'homme noir[370].

Mais de par sa simplicité, sa frugalité et ses mouvements, la vie des nomades est faite de poésie. A l'instar des bohémiens, leur mode de vie fascinant fait rêver les autres. Autour d'eux tout est poésie : le décor, leurs habits, leur troupeau :

> Saisons nomades, saisons drapées dans les lambeaux du silence. Saisons de migration. Saisons de migraine et des rudes caravanes. Des ancêtres, souffrant d'insolation mentale, pataugeant dans la boue de l'incurie. On appelle ça le bon sens paraît-il. Les paysages du doute, les plus partagés ces temps-ci, sont sans éclat ni relief[371].

Il ne manque d'ailleurs jamais l'occasion de s'apitoyer sur leur sort tout en soulignant que même s'il a changé de forme, le nomadisme se poursuit toujours dans cette partie du monde :

> De tout temps, l'aiguillon de la faim et de la soif a poussé les nomades à chercher pitance ailleurs. Ces mêmes nomades avaient quitté, il y a plusieurs dizaines de siècles de cela, le Sahara jadis verdoyant pour les savanes humides du sud. Pour tout héritage, ils laissèrent des peintures rupestres au

[370] Locha Mateso , *La littérature africaine et sa critique*, Karthala, 1986, p.120.
[371] Abdourahman A. Waberi, *Balbala*, *op. cit*., p.35.

> Sahara algérien ou lybien, au Tchad et chez nous également ; c'est la même errance qui se poursuit de nos jours où, parfois, il fait bon traverser la mer Rouge en espérant trouver un emploi de manœuvre ou un poste de gardien à Djedda, à Koweït City ou au Qatar[372].

Dans l'œuvre de Waberi, les vieux sont respectés à leur juste valeur. Dans *Le Pays sans ombre,* tous les vieux de la tribu Issa vont se réunir pour statuer sur un cas du droit coutumier. Le portrait qu'il en fait en dit long sur le respect que l'auteur a pour la tradition pastorale. Il apprécie surtout leur ponctualité bien qu'ils demeurent les uns très éloignés des autres :

> Rayaleh Abaneh décida de convoquer un comité des Sages pour vendredi, c'est-à-dire une semaine jour pour jour après l'incident. [...] Le vendredi comme prévu, les quarante-quatre Sages furent tous présents au rendez-vous tant attendu. Tous se montrèrent désireux de passer aux choses sérieuses[373] ».

Par contre, le nouvelliste n'a pas un regard aussi indulgent envers le père de la famille ou le Père de la Nation. Il s'en prend même violemment à ces deux figures. Il considère même que l'un est une émanation de l'autre. Le patriarcat est peut-être l'un de rares vestiges du nomadisme. Mais il en a gagné en capacité de nuisance.

Toutefois, on ressent chez l'auteur une certaine nostalgie vis-à-vis de la vie des nomades qu'il considère en quelque sorte comme un bonheur perdu. Il cherche même à lui ressembler non seulement par son errance (il se dit exilé) mais aussi par ses croyances[374]. Ou est-ce un prétexte pour fuir un présent devenu trop encombrant ? L'auteur parle du poète nomade en ces termes :

---

[372] *Idem*, p. 113.
[373] *Idem*, p.58-59.
[374] J'ai écouté sur RFI en 1997 Waberi dire qu'il ne fait ni la prière ni le ramadan et qu'il croyait en un Islam maraboutique. Il est vrai qu'à l'exception notable du ramadan, les nomades étaient peu nombreux à faire la prière même si la tendance n'est plus la même de nos jours.

> Il dormait à la belle étoile comme les pasteurs d'autrefois, de l'époque du Xeer et d'avant le déluge. […] Tout ça, c'était avant le déluge[375].

Le *Faal* est une vieille tradition divinatoire qui consiste à prédire l'avenir avec des petits cailloux ou avec les graines du chapelet. C'est l'équivalent archaïque de la cartomancie moderne. Cette pratique est certainement antérieure à l'arrivée de l'islam dans cette partie du monde. Car l'islam va interdire par la suite tout ce qui est basé sur la superstition. Seul Dieu, chez les musulmans, détient les clés des sciences occultes. Ce qui est intéressant chez Waberi, c'est qu'il s'agit d'une femme qui « détient la science du Faal » alors que d'habitude c'est les hommes. Il y a une volonté de la part de la femme de revendiquer les mêmes droits que les hommes. Ce rêve est par ailleurs incarné par Anab, « l'espoir de tout un peuple » :

> Grand-mère avait prédit que cet enfant (c'est-à-dire Anab), née un soir d'éclipse, serait un pilier pour sa famille, une oasis d'amour et de lumière pour son époux, un puits de réconfort pour ses amis, un repère pour sa société… […] On attendait imperturbablement le pronostic de grand-mère, cette historienne de la mémoire en furie phagocytée toutefois par les vers de l'oubli. (…) La vieille loquace avait la science du *Faal*, le système de divination somali, qui combine des grains de chapelet ou des petits cailloux pour prédire l'avenir. Routes, chemins de traverse, méandres, culs –de-sac, murs de chicane, sens uniques et points de non-retour…autant de métaphores spatiales sur le sable de la vie. Et l'oralité empruntant les versants de

[375] *Idem*, p. 33.

> l'invisible, le merveilleux à peine nommable. Voilà pour le *Faal* vieux de quelques siècles et toujours en vigueur[376].

L'auteur nous rapporte aussi une autre croyance traditionnelle chez les Somalis dans l'œuvre de Waberi. On retrouve exactement la même croyance dans le texte de Nuruddin Farah. Selon la tradition, les Somalis sont convaincus qu'un énorme arbre feuilli se situe sur la Lune. Chacune des feuilles de cet arbre correspond à une vie humaine sur terre. C'est pourquoi on dit lorsque quelqu'un meurt que sa feuille est tombée de la Lune. L'auteur déforme ici légèrement cette légende en la réduisant aux enfants :

> Chaque fois qu'un enfant meurt, nous apprend le borgne, une feuille tombe de la Lune. Il en tombe beaucoup ces temps-ci, à se demander si le bouclier céleste n'est plus en mesure de retenir ces étoiles filantes qui piquent et plongent dans la fange[377].

La poésie est également une autre manière de voir le monde dans une société conservatrice. Elle devient surtout un moyen efficace pour faire voler en éclat le carcan de tous les tabous. Ainsi Waberi rapporte même une scène érotique :

> Retour en poste. Un Blanc, chauve, court sur pattes, chenille molle, me propose trois cents balles pour me labourer l'anus. J'ai dit oui. Méticuleux, il plie, déplie et replie ses effets, opine du chef, me souffle un bonsoir mademoiselle, avant de vider les lieux. Il reviendra, à coup sûr. Un bon client, je le tiens aussi. D'autres découvrirons la joie au calice

[376] Abdourahman A. Waberi, *Balbala*, *op. cit.*, p.61.
[377] Abdourahman A. Waberi, *Rift Routes Rails*, *op. cit.*, p. 67.

de ma bouche. Mon caleçon rase le nombril devant et rase la moule derrière[378].

Waberi énumère une mini-bibliographie[379] qui nous rappelle aussi qu'il est un produit de la civilisation de l'écrit. Ceci nous révèle surtout l'une des caractéristiques de l'auteur : un polyglotte né et un homme ouvert sur le monde. Il se considère nomade à sa manière et s'inscrit dans une nouvelle conception universelle de l'écriture, la littérature-monde:

> On me jette à la figure que j'ai lu *La Femme mystifiée* de Betty Friedman et *Femmes d'Alger dans leur appartement* de l'Algérienne Assia Djebar, que j'ai eu vent d'Angela Davis, de la Beauvoir ou d'Angela Carter. Qu'est-ce que ce chapelet de noms étrangers peut bien raviver chez moi ? Confidence pour confidence : j'ai aussi lu *Aqoondarro Wa Uu Nacab Jacayl*[380] du Somalien Farah M. J. Cawl, *La Répudiation* de l'Algérien Rachid Boujedra ou *Femmes en guerre* du Nigérian Chinua Achebe, et alors[381] ?

A l'instar de toutes les sociétés, les pasteurs somalis ont leur propre conception de la beauté. Et par qui d'autre pourrait-elle être incarnée, cette beauté, si ce n'est par une femme. Un vibrant hommage est rendu également à la ville de Djibouti qui est source d'un certain nombre de légendes :

> Ici, la beauté a un visage : il faut avoir un cou de biche, des dents impeccablement blanches, légèrement écartées au milieu. Ici, c'est-à-dire Djibouti, mon pays inabouti, mon

[378] *Idem*, p. 75.
[379] Il est vrai que certains passages dans les œuvres de Waberi prennent l'allure d'une bibliographie de la littérature monde : les auteurs en question comme leurs textes appartiennent à des horizons culturels très disparates. On retrouve cette même caractéristique chez Nuruddin Farah.
[380] *L'ignorance, ennemie de l'Amour*
[381] Abdourahman A. Waberi, *Cahier nomade*, *op. cit*., p.56.

> dessein brouillon, ma passion étourdie : cette ville – jadis blanche comme le madrépore - où toutes les mythologies firent escale avant de s'échouer un peu plus loin[382].

L'auteur est hanté par l'image d'un père très attaché à l'oralité. Comme pour répondre aux titres que son fils vient de citer, le père énumère les grands de la littérature orale somalie (poètes, compositeurs, interprètes, chanteurs, dramaturges, etc.) :

> Avant d'être occis par le nervis du tyran bien-aimé, mon père, ce panseur d'âmes, était, la tendre enfance passé, chanteur de *guux*, les blues de chez nous. Il avait interprété toutes les grandes lumières de la contrée, du Sayyid à Abdi Qays en passant par Oumar Dhoulé ou les frères Hamarqoodh. Soiffard les jours de grand soleil, dieu parmi les bovins locaux, il chantait le passé impur d'outre-temps. (...) Je veux chanter comme toi Burti Caareey ; je réveillerai Furshed, Aden Farah, Abdi Bow-Bow et Qarshileh. J'appellerai, à la rescousse, Ahmed Naji et Hadrawi, Hamad Lacde et Timacaade, Nima Djama et Fatouma Ahmed. Il faut qu'ils jouent avec moi et pour toi. Je vais passer mon temps à clamer ton nom. Je suis pleinement ta douleur. Ici le Patriarche a écrit partout (en lettres de sang) : « L'avenir, c'est moi » avec en guise d'avertissement : « Si je vais en enfer, nous irons tous[383] .

Le « guux » comme le « gabay » et le « geraar » sont des formes de la poésie traditionnelle somalie. Ils se distinguent par leurs registres

[382] *Idem*, p. 57.
[383] *Idem*, p.118-119.

et leurs mélodies. Par exemple le « geraar » est un genre utilisé uniquement par les guerriers. On emploie souvent le registre épique car il faut mettre en valeur l'héroïsme et le courage des vainqueurs. Le « guux » est récité en cas de défaite, il correspond au registre lyrique souvent triste (énumération des pertes humaines). Le « gabay » quant à lui correspond aux thèmes de la vie de tous les jours avec des registres très variés.

Ce père que l'auteur semble admirer tant est très attaché à son pays. La terre natale nous retient comme le cordon ombilical. Le voyage ou l'exil ne sont que des étapes intermédiaires. Il est l'incarnation de la tradition authentique car sa dignité est plus grande que tout le reste. Il sait que la justice est plus importante que « la tribu », « le clan » voire « la patrie ». C'est le portrait d'un père iconoclaste auquel on rend hommage ici :

> Où que tu ailles, quoi que tu fasses, tu emporteras ton pays sur ton dos et n'en déplaise à ceux qui veulent se persuader du contraire, on ne peut s'exiler de soi-même. C'était ton credo, je t'écoutais. Quel que soit le nombre d'années passées à l'étranger et les charmes de l'exil, la nostalgie te tisonnera et l'appel du pays est plus fort que les tentations du tout-monde. [...] Non, toi tu ne savais pas vibrer pour les grandes formules magiques comme « essence tribale », « honneur du clan », « arbre généalogique » ou même « patrie[384] ».

Cela n'empêche pas bien sûr beaucoup des gens de prendre le chemin de l'exil parce qu'ils sont désespérés de la situation sans issue dans laquelle leur pays est engagé. Ce n'est pas seulement les

[384] *Idem*, p. 121.

citoyens de cette région qui veulent fuir mais toute la plaque est-africaine qui est condamnée à s'émanciper du reste de continent :

> Que penser de ce désert sans Tartares boudé par sa progéniture qui lui préfère les grasses plaines du Canada, les volutes de Londres ou la bohème d'Amsterdam quand elle ne se nourrit pas de songes creux. Une terre irrédente qui, chaque année, s'éloigne un peu plus de la plaque africaine, une corne tentée par l'aventure et la dérive. Que penser de la cohorte de citoyens qui courent après un mandat envoyé de l'étranger par un cousin, un lot de terrain, une licence d'importation de produits douteux, un permis de conduire sans qualification, une franchise pour le lait ou l'eau de Cologne[385].

A l'instar des couples amoureux mythiques des civilisations écrites (Tristan et Yseult, Roméo et Juliette etc.), la littérature orale pastorale a son propre couple amoureux mythique : Elmi Bodhari et Hodane[386]. Cette histoire d'amour a inspiré bon nombre des compositeurs des chansons somalies, (même des plus récentes), des poètes et des dramaturges etc.

> Ces deux-là (Elmi Bodhari et Hodane) se nichent encore dans une case particulière de la mythologie locale. Leurs noms et leur geste ont été traduits dans une foule de langues régionales. Des poèmes subversifs

[385] *Idem*, p.151-152

[386] Aussi paradoxal que cela puisse paraître, l'histoire d'amour entre Elmi et Hodane se passe dans la ville de Berbera au Nord de la Somalie. Un matin de bonne heure, Elmi qui vendait du pain (Bodhari veut dire en somali vendeur du pain) a vu Hodan. Le premier regard a suffi pour qu'il tombe éperdument amoureux d'elle. La légende raconte qu'il s'est endormi par la suite sous un arbre. Il apprendra des autres que durant son sommeil Hodane est venue le voir. A partir de ce jour-là et jusqu'à sa mort, il refusera de dormir. Et il ne reverra plus Hodane. Ces amis lui proposeront alors un groupe de filles aux poitrines nues. Il récite alors un poème devenu célèbre dans lequel il dit qu'aucune de ces filles aux poitrines dénudées n'est à la hauteur de Hodane , sa bien-aimée.

> célébrant l'amour et la sexualité, et entretenant pour toujours le soleil du couple légendaire, fleurissaient partout dans la péninsule. Et tout cela apportait de la bonne eau au moulin de la passion exaltée. On les répétait à satiété, en toute occasion[387].

Avec l'arrivée du train, symbole majeur de la modernité, la tradition recule inexorablement. Le train remplace le chameau qui était jusque-là le principal moyen de transport. La phrase (« le monstre de fer a brouté les épineux ») traduit plus la vitesse du train que l'action de manger, réservée au chameau. La première mission de cet « engin infernal[388] » est de « raccourcir » les distances. Mais il provoque aussi chez les nomades des changements profonds : «L'outre » traditionnelle, rempart contre la soif, laisse la place au « thermos » ; les maisons en contreplaqués remplacent «les huttes portatives » ; et enfin le droit coutumier s'incline devant la justice moderne. Ce processus de désappropriation conduit les nomades à un état de pauvreté absolu. Ils perdent ainsi tous leur savoir-faire. Démunis, nombreux sont les pasteurs qui ont pris le chemin de l'exode vers les villes. Ainsi, le train et ses corollaires sont venus à bout de l'ensemble du dispositif vital des nomades. Ils ont perdu alors leur indépendance et leur liberté:

> Une outre pour garder l'eau fraîche avant l'ère du thermos, voilà encore un objet, un symbole en voie de déshérence. La modernité a fait irruption avec l'arrivée tonitruante du train. Et deux lignes parallèles ont changé immédiatement la notion même du temps – deux lignes pour raccourcir la géographie. Le monstre de fer a brouté les

[387] Abdourahman A. Waber, *Balbala, op. cit.,* p. 109.
[388] Abdourahman A.Waberi, *Le Pays sans ombre*, *op. cit.,* p. 93.

épineux et fait la nique aux rongeurs de tout acabit. […] La rondeur des huttes portatives façonnées par les femmes nomades reculera devant les baraquements bancals, plus ou moins rectangulaires. L'œil suivra de loin en loin les termites de la brousse aux allures de fossiles, il s'installera à l'intérieur de la ville. Avec le train, une nouvelle géométrie est arrivée. La justice traditionnelle et ses nuances antiques, est tombée en désuétude au profit d'un glaive austère lisible sur le fronton carré du plus grand immeuble de la ville, boulevard de la République[389].

Le train, rejeté au départ puis ne pouvant être ignoré parce qu'il fait parti désormais du décor, finit par fasciner les nomades qui lui composèrent alors le poème suivant. Tout en énumérant ces défauts, ils lui reconnaissent une qualité majeure, le gain du temps :

L'acier qui avance (le train)
Le fer qui le soutient (le rail)
Et celui qui leur répond (les poteaux)
Quels sont donc ces métaux
Qui envahissent le pays ?
Il crache, il râle et il pue.
Mais avec lui tu brûles les distances.
Le matin ici, et le soir fort loin
Au campement de ton clan à l'heure de la traite
Pour partager avec eux, le lait
Encore mousseux[390].

[389] Abdourahman A. Waberi, *Balbala*, op. cit. p. 31
[390] Chant bédouin cité par cité par Ali Moussa Iyé dans « Le djibouto-éthiopien ou l'épopée du Far East » (*Autrement* n°21, janvier 1987).

II – Oralité et discours politique

A – Engagement politique

La question de l'engagement en littérature a été théorisée par certains écrivains français du XXe siècle dont Jean-Paul Sartre qui explicite le rôle de l'écrivain dans la société :

> La fonction de l'écrivain est de faire en sorte que nul ne puisse ignorer le monde, et que nul ne s'en puisse dire innocent[391].

Mais d'autres intellectuels comme Roland Barthes[392] récusent cette appellation de « littérature engagée » car ils sont convaincus qu'elle est sous-tendue par un penchant idéologique. D'où la question du rapport entre la fiction et la politique qui n'est pas toujours clair. Mais d'autres écrivains emboitent le pas à Sartre puisque l'écrivain quel que soit l'objet de ses écrits est condamné à prendre position ne serait-ce qu' à travers le vocable qu'il emploie. Ainsi Benoît Denis est convaincu que l'engagement est endogène à l'écriture :

> Toute œuvre littéraire est à quelque degré engagée, au sens où elle propose une

[391] Jean-Paul Sartre, *Qu'est-ce que la littérature ?*, Paris, Gallimard, 1985, p. 29-30.

[392] « Nous en saurons [...] davantage et sur la littérature, et sur la gauche, le jour où nous expliquerons pourquoi un écrivain peut être de gauche autrement qu'en le disant. », Roland Barthes, *Œuvres Complètes*, t. II, Paris, Seuil, 1993, p. 162

certaine vision du monde et qu'elle donne forme et sens au réel[393].

L'engagement de Waberi au sens sartrien du terme est explicite. Il suffit de lire ses œuvres pour s'en rendre compte. Waberi est très critique envers la société djiboutienne, convaincu qu'elle a complètement raté son intégration dans la vie sédentaire. Il est persuadé qu'elle a très mal négocié son virage. Par contre, il garde une certaine nostalgie de la société pastorale qui avait au moins des valeurs humaines et des principes séculaires à défendre.

Toutefois, il reproche même à cette dernière un certain nombre de choses dont notamment le poids insupportable du système patriarcal et la misogynie. Ainsi l'Ogresse, la Bouti, personnage féminin incarne le mal absolu. Cela aurait pu bien être un homme mais les hommes semblent en avoir décidé autrement. N'est-ce pas pour se dédouaner des maux qui s'abattent sur la société et dont la femme est implicitement présentée comme le bouc émissaire alors que les hommes sont les véritables responsables.

Waberi s'en prend surtout vivement à la société djiboutienne nouvellement sédentarisée, en raison de son échec dans la vie urbaine. Cet échec est clairement exprimé à travers la nouvelle intitulée « Les Troglodytes[394] » dans laquelle l'auteur le décrit en s'attardant sur la description de la vie « sans honneur[395] » et « végétative[396] » des anciens nomades. Anesthésiés par le khat, plante euphorisante qu'ils consomment tout au long du jour, ces anciens pasteurs refusent de prendre leur destin en main pour améliorer leurs conditions de vie. Bien sûr, « le khat » représente la cause principale de cet échec. Pour l'auteur, le khat équivaut à « une incarcération perpétuelle » vue la durée des séances journalières : les acrocs passent quotidiennement pas moins de huit heures à mâcher

[393] Benoît Denis, *Littérature et engagement. De Pascal à Sartre*, Paris, Seuil, 2000, p. 10.

[394] Abdourahman A. Waberi, *Le Pays sans ombre*, *op. cit.*, p.40.
[395] *Idem.*
[396] *Idem.*

le khat assis. Waberi s'attaque surtout au fatalisme et au laxisme qui se sont emparés de ces anciens nomades.

Cette plante conduirait en fait les hommes à une forme d'aveuglement suicidaire. Un suicide collectif. Ces nouveaux sédentaires développeraient une certaine claustrophobie qui leur empêcherait de voir le soleil, figure allégorique de « la vérité éclatante[397] ». Ainsi des maux comme la corruption, la fainéantise, le tribalisme, l'hypocrisie rongent la société touchée par une cécité collective car personne n'ose réagir. Ces anciens pasteurs, devenus amnésiques, oublient leur « passé glorieux » et vendent leur âme au diable.

Ce fiasco est incarné par un personnage haut en couleur dans *Transit,* le personnage de Bachir Ben Laden. Ce dernier, après l'échec scolaire, va rapidement sombrer dans la violence en prenant part à la guerre civile. C'est un personnage à la fois orgueilleux et plein de préjugés. Toutefois, le regard qu'il porte sur les autres est à juste titre intéressant. A l'instar des anthropologues occidentaux au service de l'entreprise coloniale qui s'amusent à répertorier, classifier et hiérarchiser les populations autochtones, Bachir Ben Laden animé par cet orgueil nomade s'amuse à faire de même pour les Blancs occidentaux. D'un côté on a les belliqueux et de surcroît avares en premier lieu les Français, les Anglais et les Américains et de l'autre ceux qui sont à la fois gentils et généreux en occurrence les Suédois, les Norvégiens, les Finlandais.

> J'avance un peu pour suivre Moussa. Ah, j'ai laissé tomber mon vrai nom, Bachir Assoweh. Je m'appelle depuis six mois Benladen, Moussa il a avalé de travers son café donné dans un verre plastique. Ne répète jamais ça ici, il m'a dit. Ca attire la farouche des Français, des Anglais, des Américains et

[397] *Idem.*

> même des gentils Norvégiens qui paient les ONG pour nous et ferment leur gueule[398].

Une fois à Paris, il n'hésite pas non plus à traiter les français d' « autochtones[399] » intervertissant ainsi le rôle et le regard.

Seule une catégorie sociale particulière échappe à cette critique et donc à cette cécité généralisée, à cette malédiction collective : les fous. Ils sont en effet les seuls à avoir d'une certaine liberté de parole en dénonçant la mauvaise gestion du pays et la dilapidation des deniers publics.

A travers les fous, Waberi s'attaque de manière virulente à l'oligarchie au pouvoir. Plutôt que des hommes politiques, il parle « des dignitaires qui ont précipité le pays dans les gouffres[400] » du sous développement. Plutôt que de véritable pays, il est question dans ses textes souvent des « républiques ensablées[401] » gouvernées par « une minorité borgne[402] ».

Waberi est aussi un auteur politiquement engagé. Il fait le parallélisme entre le patriarcat traditionnel et « le pouvoir politique masculin » à la tête du pays. Le président porte sans sourciller le titre honorifique mais dévastateur de « Père de la Nation ». L'auteur utilise aussi le terme de « Géniteur ». Cela symbolise le pouvoir illimité voire presque « divin » du Président de la république et l'enracinement de la dictature.

Il s'inscrit alors dans la lignée des écrivains de la Négritude qui ont fait de la réhabilitation de la culture des indigènes comme une forme d'engagement politique. Ainsi que l'écrira Mohamadou Kane :

> Il ne s'agit plus seulement d'assurer la défense et illustration des traditions et cultures africaines, mais, en leur nom de

[398] Abdourahman A. Waberi, *Transit*, *op. cit.,* p. 14.
[399] *Idem*, p. 16.
[400] Abdourahman A. Waberi, *Pays sans ombre*, *op. cit.,* p.43.
[401] *Idem,* p. 21.
[402] *Idem*, p. 43.

résister à la colonisation, d'œuvrer à son anéantissement[403].

Waberi s'en prend surtout aux comportements prédateurs de ceux qui ont la charge de veiller sur les intérêts et les biens de la nation Djiboutienne. Il reprend ainsi certaines métaphores populaires et nomades en vogue à Djibouti.

> C'est le chaos encore, la situation retrouvera son cours normal sous peu, disait l'Hyène matinale, le ministre de l'intérieur, à la RTD. RTD, vous connaissez pas encore, n'est-ce pas ? C'est Radio Télédiffusion de Djibouti, c'est écrit en grosses lettres d'or sur le bâtiment, à côté de la Présidence[404].

Ainsi les ministres en raison de leur comportement alimentaire sont comparés à « des hyènes ». Dans *Transit,* Waberi parle ainsi de « l'hyène en croissance[405] », « l'hyène repue[81] », « l'hyène matinale[81] » qui sont tous des membres tristement célèbres de l'actuel gouvernement étant donné qu'il n'y a jamais eu de remaniement depuis dix ans ! L'hyène représente dans l'imaginaire nomade un animal sanguinaire impitoyable capable de décimer en une nuit tout un troupeau. C'est pour cette raison que cette œuvre a failli être interdite à Djibouti.

D'ailleurs dans une interview sur la situation politique à Djibouti il qualifie l'oligarchie au pouvoir de « petit groupe d'individus sans pitié ni vision ».

---

[403] M. Kane, *Roman africain et tradition*, Thèse d'Etat, Université de Lille III, 1978, p.39.
[404] Abdourahman A. Waberi, *Transit*, *op. cit.*, p.23.
[405] *Idem*, p. 24.

B – Dictature et aliénation de la tradition

Waberi décrit la manière dont le pouvoir en place pervertit et corrompt les représentants de la tradition. Le conseil familial composé ici de « vingt-quatre pères de famille » prend la responsabilité de ramener sur le droit chemin les membres récalcitrants de la tribu. Tous ces « pères de familles » qui sont au service du Patriarche sont arrosés de khat c'est pourquoi ils se sont tous offusqués de « l'insubordination et injures envers le Père de la nation ». Le « tribunal clanique » aura reconnu le crime de haute trahison de Waïs qui par la même occasion devient indigne de leur tribu. Les représentants tribaux sont ainsi sous les ordres du pouvoir qui les utilise comme bon lui semble. Manipulés, les ténors du droit coutumier sont ainsi discrédités auprès de la population. A Djibouti-ville, ils portent même le sobriquet peu élogieux de « quarante-quatre salopards » :

> Un tribunal s'est réuni un après-midi d'avril. Vingt-quatre pères de famille enturbannés étaient assis en cercle sous la véranda de la maison d'un cousin, officier de la gendarmerie nationale. Quatre fois vingt-quatre bottes de khat avaient été envoyées au tribunal de la parentèle. A l'aube, un bouc blanc à tête noire avait été écorché dans cette même cour. Il avait baigné dans son sang jusqu'aux alentours de dix heures. Ses yeux ne reflétèrent qu'une fois le visage de ses bourreaux. […] Tel fut le préambule[406].

Rappelons que depuis l'accession du pays à l'indépendance, le contrat social coutumier ne se prononce plus sur les affaires

[406] Abdourahman A. Waberi, *Balbala*, *op. cit*., p. 76 .

judiciaires. Le régime en place fait appel à lui quand il s'agit seulement des affaires sociales :

> Vingt-quatre « Amen » fusèrent dans la cour de l'officier ventripotent. Le père de Waïs étant mort depuis des années, c'est le plus âgé de ses oncles qui représentait la famille. Chefs d'accusation : insubordination et injure envers le Père de la Nation, réactivation d'association dissoute. Rien de moins pour le tribunal clanique qui, d'ordinaire, se préoccupait de mariages, divorces ou secours « humanitaire » aux membres de la famille élargie[407].

L'état d'esprit des écrivains africains est mentionné par Jacques Chevrier qui distingue dans leur engagement deux étapes importantes. Ils ont d'abord dénoncé les pratiques des colonisateurs avant de s'atteler à instaurer la transparence dans la gestion des nouveaux Etats indépendants :

> D'abord attaché à dénoncer le système colonial, le roman africain ne tarde pas à exprimer le profond désenchantement engendré par des Indépendances en forme d'imposture, et le thème récurrent du rapport de l'intellectuel avec un pouvoir le plus souvent totalitaire y est largement prédominant ; Ce conflit qui porte aussi bien sur la gestion du présent que sur le sens à donner à l'avenir, témoigne de l'engagement réitéré de l'écrivain dans le combat sans cesse renouvelé qu'il entend mener contre l'obscurantisme[408].

---

[407] *Idem.*
[408] Jacques Chevrier, *Anthologie de la négritude*, Librio, 2008, p. 10.

L'image du Père de la nation est ici récusée parce qu'elle a tendance à infantiliser le peuple tout en accordant tacitement le Président le droit de gouverner comme il l'entend à l'instar du père de famille qui dispose dans la tradition du destin de ses enfants. Les conséquences de cette concentration du pouvoir entre les mains du « Patriarche » ne se sont pas fait attendre. Waberi évoque ici la guerre civile qui a secoué le pays entre 1991 et 1994 :

> A force de tantôt amadouer la population tantôt l'affoler ou la traiter comme un enfant fautif, le pouvoir actuel et sa branche répressive revêtent l'emblème du père détestable parce que Fouettard. Face à lui, une seule solution : la sécession. La nation est un corps habitable, ouvert à tous et non une demeure close, un patio réservé au cercle du Patriarche[409].

Dans ce pays d'Afrique de l'est où le parti unique détient tous les leviers du pouvoir, il n'est guère question de liberté d'expression. La parole est tout simplement confisquée enfreignant ainsi les règles de la tradition selon lesquelles chacun a droit à la parole. Les termes « déligotée » et « conquête » traduisent la violence que subissent ceux qui comme les journalistes cherchent à aller à l'encontre du pouvoir en place. L'absence de la parole empêche la tenue d'un dialogue sociopolitique constructif qui renforcerait la fraternité des concitoyens:

> Nous voulons inaugurer un banquet de la parole où tout le monde serait convié, où chacun trouverait sa place avec ses mots et son passé, bref avec toute sa mémoire nomadisante. Nous voulons une parole déligotée, dirigée vers les autres, une parole

[409] *Idem*, p.87

> qui soit lien, pont, arborescence et prise de conscience à la fois. L'apprentissage de la fraternité passe par cette conquête, cette parole aux accents pluriels[410].

Waberi dénonce aussi la volonté délibérée de l'oligarchie au pouvoir de vouloir sciemment occulter la mémoire de ceux qui se sont sacrifiés pour libérer ce pays. Des événements clés qui ont conduit à la libération du peuple djiboutien sont passés sous silence par le régime qui se complait à entretenir des débats futiles sur un développement hypothétique de l'ancienne colonie française. Ainsi, les élèves Djiboutiens ignorent tout de leur histoire. Ici la tradition orale semble être un prétexte tout trouvé pour ignorer les grands noms de la lutte pour la libération nationale. Toutefois, tout ce qui s'est passé durant la période coloniale est conservé par la puissance coloniale. Cela révèle de la part des nouvelles autorités une certaine naïveté, étant donné qu'on saura la vérité tôt ou tard. L'auteur reconnait ici le dépérissement de la tradition orale contrairement à l'écrit. Le gouvernement s'inscrit dès le départ sur une logique de falsification des faits historiques qui semble être un leitmotiv pour l'ensemble des gouvernements africains des pays ayant accéder à l'indépendance :

> Mai 1975, le Front de libération de la Côte française des Somalis (FLCS) enlève M. Jean Gueury, ambassadeur de France à Mogadiscio, en République socialiste somalienne (RSS), et le relâche contre une forte rançon de cent mille dollars en or et l'élargissement de deux détenus politiques, dont M. Omar Osman Rabeh, qui se trouvaient en métropole. L'échange s'est effectué en terrain neutre, à Aden, en République du Sud-Yémen. Ce même mois, le vingt-cinq

[410] *Idem,* p. 88.

> précisément, les échauffourées entre les populations civiles (Issas contre Afars, disait-on à l'époque), suscitées par les autorités locales, font onze morts. Tout cela est écrit dans les journaux et gravé dans la mémoire de ceux qui avaient l'âge de suivre ces événements vieux d'à peine quelques poignées d'années[411].

Cela s'explique aussi en partie par le fait que la plupart de nouveaux dirigeants sont en réalité des anciens membres de l'administration coloniale. Donc, ils ont une part de responsabilité dans ce qui s'est passé. Ils cherchent alors à se faire une nouvelle virginité en occultant les événements tragiques de toute la période coloniale. Heureusement que de nombreux Djiboutiens se souviennent encore de la plupart des acteurs de ces séquences de l'histoire djiboutienne :

> Pourtant ce n'est écrit nulle part dans les cahiers d'écoliers et dans les archives de la petite république. D'ailleurs, cette dernière n'a rien consigné pour l'instant ; elle se complaît dans l'anémie entretenue par les plus hautes sphères du pouvoir. Surtout ne rien écrire, ne rien dire : la vieille peur de toutes les autocraties. Ne rien garder, tout doit disparaître. Falsifier, oublier. Faire mentir l'encre et les papiers, faire mentir les tampons, les sceaux, les passeports qu'on vient de commander pourtant à une imprimerie française. Faire mentir les morts, le drapeau à peine hissé. Faire mentir une mémoire dont

[411] *Idem.*

> les protagonistes sont encore vivants, bon pied bon œil.
> Faire mentir la tradition aussi[412].

Les conditions de vie de ces anciens nomades devenus « dockers » sont particulièrement déplorables parce qu'ils n'ont aucune qualification pour exercer un quelconque autre métier. En dehors de l'exercice de cette activité particulièrement éprouvante, Waberi, on le sent, s'oppose à cette reconversion brutale puisqu'elle implique plus qu'un changement de métier : un bouleversement social pour les principaux concernés. Le portrait des dockers révèle l'exploitation dont ils sont victimes. Le vocable marxisant de l'auteur, à travers notamment l'expression de « prolétariat local », est amplement justifié. Il en fait même une histoire personnelle car il s'engage à écrire une œuvre consacrée à ces pauvres ouvriers. Force est de constater que dix ans après, l'œuvre en question se fait toujours attendre :

> La foule des dockers du port, le premier prolétariat local, mérite une monographie, un ouvrage à lui entièrement dévoué. Je me donnerai, un jour prochain, les moyens de le réaliser. Je photographierai la sueur des bergers reconvertis sur le tard en manœuvres. Je coucherai sur papier glacé le chant de ces captifs, prisonniers d'un salaire de fortune qui ne leur procure ni l'eau courante ni l'électricité. Vers midi, leurs cabanes de bois aux couleurs crues les engloutissent sitôt le seuil franchi ; ils en sont éjectés vers quatorze heures, à l'heure du khat. Ah, je tâcherai de

[412] *Idem*, p.98-99.

> tracer le testament trahi des dockers du port[413].

Les droits des prisonniers d'opinion sont souvent violés : Ils sont victimes de mauvais traitements. Les cellules portent les séquelles des inscriptions maladroites des « occupants » qui n'avaient certainement pas la capacité d'écrire plus. L'auteur suggère ainsi que les prisons sont des centres de tortures. Des tortures qui peuvent conduire à la mort. Sont également condamnés à mort tous ceux qui essaient d'une manière ou d'une autre de « témoigner », de faire émerger la vérité. Ainsi journalistes et écrivains sont des cibles favorites. Dès lors écrire devient un délit auprès de la dictature locale :

> On peut lire, incrustés sur les murs cendreux des cellules, les prénoms malaisément tracés des anciens occupants qui, assurément moururent là. Des signatures, des croix burinées à la craie, des hiéroglyphes parmi d'autres. Rien d'extraordinaire pour des captifs désireux de témoigner devant la terre entière de leur exil. Sinon la rage d'inscrire dans la pierre l'écheveau des paroles évanouies, des rêves naufragés et des êtres disparus. Sinon cette certitude coulée dans le marbre de la foi : témoigner avant de mourir, écrire avant de disparaître. Ne plus s'éclipser derrière la feuille de vigne d'une soi-disant ignorance. Ecrire pour mourir. Si tu parles tu meurs, si tu écris tu meurs. Alors écris et meurs[414].

Au lendemain de la décolonisation, s'est posée en Afrique la question de la langue à enseigner étant donné que la plupart des

[413] *Idem*, p. 94-95.
[414] *Idem,* p. 75.

pays avaient plusieurs dizaines de dialectes. C'est pourquoi les cadres d'alors ont adopté pour la plupart comme langue d'enseignement le français ou l'anglais. En plus de leur caractère international, ces deux langues avaient le privilège d'être considérées comme neutres. Ce qui devrait être source de richesse avec la diversité culturelle et linguistique a déclenché des vives tensions entre les différentes communautés nationales, chacun voulant imposer l'enseignement de sa langue maternelle. Waberi revient ici sur cet épisode amusant avec son humour habituel :

> Les étudiants, formés dans les meilleures écoles étrangères avec les boyaux de la mère-nation, prétendent que tous les peuples de ce grand pays devraient parler une seule langue qui serait choisie à main levée pour ne pas effriter la noble démocratie. (…)D'autres rétorquent qu'il va du salut national d'utiliser une seule langue qui aurait la rare qualité de réunir toutes les nuances de nos quarante-quatre parlers subnationaux et qu'ainsi nous deviendrons plus riches linguistiquement parlant[415] !

L'auteur s'attaque aussi avec virulence contre le semblant de démocratie dans le pays. Ce qui paraît être une pluralité de voix n'est en réalité qu'une simple cacophonie où chacun chercher à crier plus fort que son voisin dans une langue qui n'est pas accessible aux autres. Par conséquent personne ne comprend personne et aucun débat n'est possible. Le choix du « Président de l'assemblée » n'est pas anodin parce qu'il traduit qu'il n'existe aucun compromis entre les différentes ethnies. Une fois de plus, la parole se trouve ligotée et la démocratie prise en otage. Cette situation traduit aussi qu'en Afrique le parlement ne joue pas son rôle puisqu'il n'est pas indépendant du

[415] A. A. Waberi, *Cahier nomade*, *op. cit,*. p. 36.

pouvoir exécutif. Du moment qu'il est incapable de prendre des décisions, il devient une simple chambre d'enregistrement :

> Des églises, des chapelles, des groupuscules, des lobbies et bien d'autres associations ont fleuri comme des champignons après la pluie. On compte jusqu'à septante le nombre de ces coteries qui militent pour une langue, un parler, un dialecte ou une mimique locale (…) Chaque ethnie a placé au sein et dans les entrailles du gouvernement un porte-parole qui ne doit jurer, prier, ou gesticuler que dans sa langue d'origine. L'Assemblée est devenue une véritable tour de Babel. Les réunions ministérielles passent pour des folies ambulantes et contagieuse, nous avons pris l'habitude de les appeler des opéras : personne n'écoute personne et chaque porte-parole, vêtu de ses plus beaux atours aux couleurs de sa tribu mais aux frais de l'Etat, a pour mission de débiter le plus de mots possible dans sa langue sans prendre le moindre retard par rapport aux autres concurrents[416].

Waberi souligne ici que les institutions modernes et leurs protocoles rigides n'étaient pas au départ comprises de tous. Il tourne en dérision le parlement, haut lieu où se décide normalement le destin d'un pays, qui prend les allures d'une crèche pour adultes. Ce dernier ne joue donc plus son rôle de législateur. Il est même incapable de terminer dans l'ordre et le calme une seule séance. Le choix des membres dudit parlement n'a pas été clair dès le départ :

[416] *Idem*, p.37.

on a préféré les représentants tribaux aux citoyens compétents et consciencieux :

> Dès que le président de l'assemblée – nous avions choisi sur les conseils de l'OUA un étranger qui puisse rester neutre et courtois en toutes circonstances – déclare : « La parole est ouverte. » Avez-vous remarqué que le narrateur abusif que je suis vous signale qu'il a bien dit « La parole est ouverte »? (nous ne parlions plus de séance, le mot était périmé chez nous). Dès l'ouverture donc le Parlement grouille, chahute, clapote, jure, injurie, crie et pleure dans toutes les langues du pays. Chaque ethnie soutient gaillardement son homme, applaudissant quand il lui arrive de s'égosiller plus fort que ses collègues, le maudissant quand il ne se fait pas entendre[417].

La dénonciation passe aussi par les métaphores. Le Président de la République est ainsi assimilé à un « taureau géniteur », un terme qui renvoie aussi bien qu'à ses interminables ébats sexuels que sa progéniture nombreuse. Il est secondé dans sa fonction par un individu obscur, chef de la sécurité nationale, qui porte le titre peu flatteur d' « Assommeur public ». Même s'il a renoncé – temporairement ?- à la violence physique, il ne cesse d'amadouer ses compatriotes par la désinformation et le mensonge. Il contrôle ainsi l'unique « organe » de presse, l'unique radio et l'unique chaîne de télévision du pays. Son discours se conjugue entièrement au futur et s'articule autour des divers grands projets que le gouvernement va entreprendre pour anéantir à jamais le chômage, les maladies et

[417] *Idem*, p.38.

l'ignorance. L'Assommeur, « le second homme fort du pays » se prépare discrètement à remplacer le vieux « Patriarche » :

> Le Président, taureau géniteur de la population nationale, passe le plus clair de son temps à l'étranger, à Rainville-les-Eaux exactement, pour soigner ses bronches. Il s'avère qu'Il a une confiance inouïe pour l'homme que nous surnommons, avec désobligeance il est vrai, l'Assommeur public. Il ne faut pas se méprendre sur son compte. Oh non, il est incapable de torturer une cartomancienne ou d'énucléer un bambin ! Il nous assomme tout autrement. C'est qu'il a la lourde charge – entre autres tâches enviables – de publier dans l'organe officiel du pays la liste exhaustive des projets que les promoteurs étrangers entreprendraient au sein de la nation pour maintenir, sauvegarder et assurer la survie de nos enfants[418].

Ces grands projets énoncés dans *Cahier nomade*[419] ont réellement été présentés aux Djiboutiens au lendemain de l'accession du pays à l'indépendance. Les dirigeants actuels en parlent lors de chaque « élection ». Aucun d'entre eux n'a jamais été réalisé à ce jour:

> Cette semaine la liste assommante, sournoise, s'allonge, entretenant de façon fort pernicieuse des faux espoirs chez les membres des couches défavorisées, c'est-à-dire pratiquement tout le cheptel humain que compte la nation, autrefois démocratie

[418] *Idem*, p.40.
[419] 1 – La sucrerie de Jacemellow, p. 42.
2 - La cimenterie de Balberac, p. 42.
3 – L'usine des matières plastiques, p. 42.
4 – La minoterie et l'usine des pâtes alimentaires de War Amoussa, p. 43.
5 – L'abattoir pour animaux d'Afminshar, p.44.

> pastorale selon l'un des derniers étrangers illuminés à avoir manifesté quelque intérêt pour cette contrée lunatique. La sagesse populaire veut qu'on l'appelle l'Assommeur public parce qu'il est également le second homme fort du pays[420].

Le régime entretient aussi les « faux espoirs » du peuple par l'organisation des « kermesses politiques[421] » comme le « jour du stade ». C'est l'occasion rêvé pour chanter la gloire du « Président de la République ». Il a un nombre incroyable des titres les uns plus honorables que les autres. Dans ce passage satirique, Waberi souligne le culte de la personnalité dont fait l'objet le chef d'Etat. Par un jeu de substitution, l'auteur fait allusion au vendredi qui est - chez les musulmans - jour de prière, où les gens se rendent à la mosquée. Par la même occasion le Président est tenté de prendre la place de Dieu :

> Le vendredi c'est le jour du stade chez nous. Le président de la République, commandant de l'Armée de terre, de l'air et de mer, général de tous les corps d'Etat, grand amateur du café d'Annaba, entré depuis longtemps dans la civile glorificatrice, les Ministres, porte-voix des composantes ethniques, les représentants du clergé et de la mosquée, connaisseur du superbe pommeau de Bruxelles et les seigneurs des Affaires culturelles se retrouvent au stade[422].

Les déplacements fréquents du Président de la République paralysent l'économie du pays puisque toutes les énergies sont mobilisées pour « accompagner dans un fier élan patriotique Son Excellence ». Tout le monde doit prendre part à ces journées de fêtes.

---

[420] *Idem,* p.41.
[421] Abdourahman A. Waberi, *Le Pays sans ombre*, *op. cit.*, p.40.
[422] *Idem*, p.44.

Toute la population est confisquée. Les médias commentent le culte du Chef de l'Etat plusieurs jours avant son déplacement : ils attributs au Chef de l'Etat des qualités surhumaines. Chez les nomades, le taureau est l'incarnation de la force et de la brutalité :

> Le Président, Son Excellence El Hadji, se rend en Soumandie orientale, toute la population est invitée à accompagner dans un fier élan patriotique Son Excellence, protecteur de la nation, héraut de la patrie, le président commandeur lumineux sur le droit chemin, père de tous les adultes, grand-père de tous les enfants, taureau généreusement géniteur de la nation une et indivisible…» braillaient depuis trois jours et autant de nuits les haut-parleurs accrochés dans tous les coins et recoins de la capitale. La tourbe se lève pour applaudir comme un seul homme. Le président, père débonnaire, père bienfaiteur, père guérisseur, père aimé et adoré, père et époux de la nation, fait son apparition[423].

Durant les festivités tout le pays est à l'image de son président. Waberi pointe du doigt le gaspillage inutile des deniers publics juste pour satisfaire le Président. Sa photo est accrochée partout. Son nom est clamé haut et fort par les innombrables haut-parleurs. L'Etat dépense sans compter pour faire des tee-shirts, des casquettes et autres parapluies à l'effigie du Chef de l'Etat. Les grands édifices du pays portent son nom. L'armée nationale et la police, confisquées, sont gérées comme les sociétés de gardiennage. Elles sont toutes acquises à sa cause :

> Les fanfares portaient des robes à l'effigie du président, père divin, père mystique, ami des morts et des vivants. […]

[423] *Idem*, p. 44-45.

> Les véhicules civils et militaires étaient décorés avec les grands portraits de Son Excellence, tête pensante et réfléchissante de la nation. Partout on pouvait voir les photos du Père fondateur et libérateur de notre République : sur les murs lépreux de la ville, sur les autocars, sur les écrans de quatre cinémas de la ville, sur les grilles de l'unique stade (qui porte son nom), sur les vêtements que fabrique notre usine textile nationale, sur les beaux timbres (c'est étrange, plus le pays est pauvre, plus ils sont beaux), sur les cartes postales, sur les pièces de monnaie et sur les billets de banque[424].

Cependant, tout cet attroupement est sans défense au moindre souffle de Khamsin, ce vent chaud qui souffle sur le pays pendant l'été. Même l'armée, la plus puissante des institutions de défense bat en retrait. Tel un troupeau de chèvres qui subit les assauts soudain des hyènes, tout le monde prend la fuite dans le désordre le plus total. Et Waberi ne se départit guère de la métaphore nomade : le président est assimilé à un « berger » et le peuple « son troupeau ». C'est aussi une image qui dénonce la docilité et l'absence de prise de décisions de la population qui vit en spectateurs les excès du régime. Il appelle de ses vœux un réveil populaire salutaire à l'instar du « Khamsin » tout en soulignant la faiblesse de la dictature :

> Le farouche Khamsin n'épargne guère la nation. Ce vent venu du désert - patrie des Orgabos ignares et combatifs – la couvre tout entière, puis la fait vibrer avec une violence aussi inouïe que gratuite qui surprend même notre commandant-en-chef-de-l'Armée-nationale-qui-se-veut-le-bras-droit-et-musclé-

[424424] *Idem*, p.45-46.

> du-président. Il ne laisse que cendre et malheur. Le président, père annonciateur et berger à vie du troupeau national, l'a déclaré ennemi historique juste après les Ebonys lâches et subversifs qui sévissent dans le sud du pays ; Voilà pourquoi Papa-la-paix, gardien des institutions et de la mémoire collective, l'a consacrée. Il est intimement persuadé que l'exquise éolienne est faite à son image nationale[425].

Waberi s'attaque surtout à la situation d'impunité qui sévit au sein du gouvernement et qui est devenue un mode de gouverner : Le premier cercle du pouvoir étant empêtré dans des histoires de corruption, il ferme les yeux sur les disfonctionnements de tout l'appareil : Les deniers publics sont détournés au vu et au su de tout le monde. Cela ruine la bonne gestion de la ville et service public est quasi inexistant. Ainsi se dégrade la vie de toute la société :

> En quelques traits et paroles, je peux te brosser le tableau de la vie de chez nous. Des hommes de peu de foi et des plaisirs immédiats, retourneurs de vestes aux rêves délavés comme des fripes déjà beaucoup portées. La gabegie et la corruption sont les seules choses administrées avec compétence. Nos voisins, les ordures, prospèrent aussi bien que sous l'ancien régime, je veux dire le précédent régime. Tiens, c'est un temps de mauvaise lune, les hanches s'élargissent, les fesses s'agrandissent et la graisse partout s'introduit. Les voluptés grasseyantes,

[425] *Idem*, p.50.

excessives ont les faveurs du public filiforme[426].

La presse qui soutient les dictatures en Afrique à l'instar de *Jeune Afrique*[427], organe de propagande de Ben Ali et qui a consacré de nombreux numéros au régime djiboutien, est également épinglée. Le *Canard enchaîné*[428], l'hebdomadaire satirique français l'a même une fois ironisé en l'appelant « jeune à fric » :

> La meule autoritaire n'a rien perdu de sa réputation même si elle se donne, dans une certaine presse étrangère avide des francs, des airs de jeune fille fragile de la gorge. On a beau trembler de tout son corps comme en proie à une crise de paludisme, on doit secouer son coccyx de la poussière en marche. Pas de quoi pavoiser. Pas la peine d'esquisser un embryon de sourire[429].

Après le départ des colons, les écrivains africains s'attachent à lutter contre la mal gouvernance dans les Etats africains nouvellement indépendants. Ils dénoncent ainsi le dysfonctionnement de l'Etat à commencer par la corruption qui ne cesse de prendre de l'ampleur. Cette manière facile de s'enrichir des responsables politiques et de leurs proches fascinent les classes défavorisées qui à leur tour expriment le souhait de connaitre le même sort :

> L'état de la nation est avant tout présenté au travers du prisme déformant de la corruption qui est devenu le leitmotiv obsessionnel de ces littératures. Présentée comme l'intervention inévitable du politique sur l'économique, elle est l'expression du dysfonctionnement social généralisé. […] Toutes les classes la pratiquent : les défavorisés arnaquent les

[426] Abdourahman A. Waberi, *Rift Routes Rails*, *op. cit.*, p. 56.
[427] Hebdomadaire se disant « panafricain », édité à Paris.
[428] Hebdomadaire satirique français paraissant le mercredi.
[429] *Idem*, p. 59.

déshérités, les nantis grugent les pauvres, les dignitaires détournent et dilapident les fonds publics, les juges réclament des pots de vin…et, au sommet du système, les politiques gangrènent l'appareil de l'état[430].

[430] Denise Coussy, *La littérature africaine moderne au sud du Sahara*, Karthala, 2000, p. 85.

C - Les patronymes chez les nomades : sources d'information

De manière générale, chez les Somalis, les patronymes féminins voire masculins portent des valeurs intrinsèques c'est pourquoi il faut toujours donner à son enfant un nom valorisant. Ils sont convaincus que le nom a un impact sur l'enfant. Ils se fondent ainsi sur un récit rapporté du Prophète Mohamed (et non Mahomet), selon lequel le Prophète a constaté un jour un enfant turbulent. Il a demandé son nom, on lui a dit qu'il s'appelle « Harbi » c'est-à-dire « guerrier ». Le Prophète a conseillé à ses parents de lui faire changer de nom en l'appelant « Sahal », « le calme ». Depuis ce jour, l'enfant serait devenu moins turbulent.

> Les noms des personnes sont surtout de précieuses sources d'information dans la société pastorale. Il suffit d'entendre le nom de quelqu'un pour avoir un certain nombre d'information sur lui. D'ailleurs il existe un proverbe qui rend compte de l'importance du nom : « Il n'est pas un nom qui naisse de rien[431] ».

A part les noms issus de l'islam dont les noms des Prophètes du monothéisme sont repris (Mohamed pour Mahomet, Moussa pour Moise, Souleiman pour Soloman, Issa pour Jésus, Yahya pour Jean), les Somalis ont des noms qui sont certainement antérieurs à l'islam mais qui ne remettent pas en cause leur nouvelle croyance. Ces noms proviennent généralement de la nature. Il existe aussi des titres (royaux, religieux) donnés parfois mais rarement aux enfants dès leur naissance. En général c'est une fois que la personne a fait ses preuves qu'elle acquiert ces genres de titre. On a par exemple : *Sayyed* Mohamed Abadallah Hassan. Le terme « sayyed » est un titre religieux. A sa naissance, le leader nationaliste somalien ne s'appelait

[431] En somali : « Magac cidla' ka ma dhalan ».

donc pas à sa naissance Sayyed. Il a obtenu ce titre tout d'abord en allant à la Mecque où il a fait ses études ; et en faisant la guerre aux colons européens et les tribus soupçonnées de collaboration avec ces derniers. Même chose pour le titre de « cheikh ». L'ex-président de la Somalie s'appelait *Cheikh* Sharif *Cheikh* Ahmed. Le terme *Cheikh* n'est pas un nom[432] ; c'est juste un mot qui fait référence à sa formation religieuse. Toujours dans ce domaine et à titre d'exemple, le premier président de Dibouti s'appelait Hassan Gouled Aptidon. Depuis qu'il est allé à la Mecque, son nom était toujours précédé d'*El Haj*. Ces titres religieux (Sayyed, cheikh, El Haj, etc.) traduisent la piété vraie ou supposée des propriétaires. Ils sont toutefois utilisés de nos jours à des fins politiques.

L'anthropologue somalien francophone, Abdi Mohammed Abdi définit le rôle du nom dans la société traditionnelle somalie :

> 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[433] .

Seuls, les noms traditionnels sont porteurs de sens. Les noms d'emprunts (titres religieux ou royaux comme les noms adoptés avec l'arrivée de l'Islam dans la région) ne sont pas très significatifs. Abdi Mohamed Abdi écrit à ce sujet :

> Quand ils ne sont pas d'ordres 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[434].

[432] Par contre en Afrique de l'Ouest le mot « Cheikh » équivaut un nom propre : Cheikh Hamidou Kane.
[433] Mohamed Abdi Mohamed, « les anthroponymes somalis » in *Actes du IIe Colloque des Etudes Somaliennes* (Besançon 8/11 octobre 1990), 177.
[434] *Idem*, p. 178.

Les noms traditionnels chez les nomades somalis traduisent aussi bien les circonstances environnementales que les rapports humains. L'état d'esprit des parents au moment de la naissance de l'enfant peut influer aussi sur son nom :

> 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 Diiriye ou Dugsiiye (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[435]).

On voit bien ici que dans la tradition les nouveau-nés ne sont pas à l'abri d'un nom ayant une connotation négative. Il traduit en fait des circonstances précises qui peuvent-être les moments de la journée ou de la nuit, les conditions climatiques ou encore l'état de précarité ou d'opulence de la famille au moment de la naissance de l'enfant :

> Le choix des prénoms sera 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.[...] 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[436].

[435] *Idem*, p. 179.
[436] *Idem*, p. 78.

Il existe aussi des noms pour les enfants nés en plein conflit entre le père et la mère. Cet enfant peut-être le fruit d'un mariage arrangé. Alors la mère peut donner à son fils un nom reflétant sa désapprobation, son désaccord. Ce sentiment peut se muer en tristesse qui aura des effets sur le nom du nouveau-né :

> Des fois le mariage est un arrangement entre deux familles, conclu sans que les jeunes gens concernés n'aient été consultés, ou encore 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, eIle 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'eIle 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[437].

[437] *Idem*, p. 179.

Des noms en rapport avec le climat ou l'heure au moment de l'accouchement :

- Robleh : c'est le « pluvieux » parce qu'il est né en pleine pluie ; ou il en a précédé donc annoncé la pluie.
- Awaleh : le « chanceux » pace qu'il est né en période de prospérité ou qui a survécu à un accouchement pénible. Dans *Transit*, Awaleh est un personnage haut en couleur. Il incarne le père du narrateur et le suit en esprit.
- Rayaleh : le « nuageux » parce que sa naissance a coïncidé avec un ciel nuageux.
- Dirir : c'est « la pluie ». On donne ce nom à celui qui est né en pleine pluie.
- Duhur : c'est « Midi ». On donne ce patronyme à celui qui est né à midi.
- Galab : c'est « l'après-midi ». On appelle Galab quelqu'un qui naît un après-midi.
- Waberi : « l'aurore » pour qui est né ce moment de la journée. Ou qui porte l'espoir des jours meilleurs.
- Dayax : c'est « la lune » pour quelqu'un qui est né en pleine lune.
- Jilal : c'est la « saison fraîche » pour quelqu'un qui est né la même période.
- Haga : pour quelqu'un qui est né en « été ».
- Ramadan : pour quelqu'un qui est né le même mois.

Même chose pour les patronymes des filles :

- Robo : « la pluvieuse ».
- Raïsso : la prospérité.
- Sagal : le vent qui annonce la pluie.
- Sabtiyo : qui est née samedi.

- Axado : qui est née dimanche.
- Isnino : qui est née lundi.
- Khamiso : qui est née jeudi.
- Galabo : qui est née l'après-midi.
- Barwaqo : qui est née en période de prospérité.

Des noms révélateurs des conditions de l'accouchement :

- Ragueh : « qui a tardé » pour quelqu'un dont l'accouchement n'a pas été facile.
- Sougueh : Idem.
- Sahal : « qui est né dans la douceur »
- Abadid : « qui a refusé son père » pour un enfant qui est né alors qu'il y avait une querelle entre le père et la mère.
- Aptidon : « qui a préféré son oncle maternelle » par rapport à son père qui était en conflit avec sa mère.

Force est de constater que les filles ont de très beaux noms chez les Somalis parce que le nom est étroitement lié à toute la grâce et au charme souhaités à la jeune fille :

- Saada : c'est le « bonheur »
- Nimo : c'est la « bienfaisance »
- Hibo : c'est le « don » de Dieu
- Hodan : c'est « la richesse »
- Ajabo : la « surprenante »
- Amina : « la croyante »
- Istiqlaal : « l'indépendante »
- Amira : « la princesse »
- Malika : « la reine »
- Marwo : « la Dame »
- Madhiba : « la gentille »
- Beerloula : « la charmante », « la séductrice »

III – Regard rétrospectif sur la période coloniale

A – La colonisation : appropriation culturelle et physique

Waberi n'hésite pas non plus à dénoncer les comportements des colons français qui ont abusé de la confiance des chefs coutumiers des Afars et des Issas. En effet, ils avaient dès le départ, l'intention de s'installer durablement sur l'ensemble du territoire contrairement aux premiers accords. En plus de leur volonté de venir à bout des cultures des indigènes, ils avaient également pris la décision de monter les uns contre les autres en « découpant la ville en portions ethniques ». Durant, la période coloniale la ville de Djibouti a été maintes fois l'objet d'affrontements interethniques. Ce qui n'est plus le cas aujourd'hui :

> Imprimer sa présence par le décorum. S'installer face à la mère. En savourer la brise. Juxtaposer les fragments. Egrener les îlots de l'archipel. Découper la ville en portions ethniques. Militariser, mutiler, napoléoniser. Raturer la culture autochtone[438]. Restaurer pour longtemps et assimiler dans un même mouvement les hommes et les paysages[439].

[438] On retrouve des propos similaires dans le *Cahier d'un retour au pays natal* d' Aimé Césaire : « La famille entretenue, le sadisme policier, l'isolement intellectuel à quoi veillait une censure imbécile, l'empoisonnement moral, savamment organisé par le Service d'Information et de Déformation, l'obscurantisme faisant écho du racisme déclaré ou sournois, la volonté bien nette de décapiter, de décérébrer notre peuple, de l'humilier, de le faire reculer par degrés insensibles jusqu'aux jours de l'esclavage et de l'acceptation animale, un « ordre moral » hypocrite où crevaient de temps en temps les œufs pourris du scandale, le petit terrorisme travaillant à la petite semaine, l'arbitraire, la bêtise, le préjugé, l'ajournement sine die des vraies solutions, des vrais problèmes martiniquais », cité par Régis Antoine in *Littérature franco-antillaise*, Karthala, 1992, p.193.

[439] *Idem*, p. 149.

Cette écriture révoltée[440] de Waberi nous fait penser au discours contestataire des intellectuels africains dans les années 1940-50 où toute l'Afrique luttait pour se libérer du joug du colonisateur. Il s'agit ni plus ni moins de rejeter la manière de penser et d'écrire des colonisateurs. Cette écriture qui cherche à rompre avec l'esthétique des écrits littéraires français apparaît contestataire comme l'écrit Bernard Mouralis :

> A une période au cours de laquelle la production littéraire africaine reflétait les conceptions politiques, culturelles et esthétiques du colonisateur a succédé une période tout à fait différente, caractérisée sur le plan littéraire par le refus radical de ces conceptions et une valorisation délibérée de la culture négro-africaine considérée désormais comme une source essentielle d'inspiration pour les écrivains[441].

L'auteur rapporte ici une pratique devenue courante après l'arrivée du général De Gaulle à Djibouti. L'armée française avait multiplié les exactions contre les autochtones. Et parmi la méthode de torture la plus prisée, il y a le fameux « coup du ventilateur ». Cette technique qui existait déjà dans les autres colonies a fait son apparition à Djibouti. Les indigènes furent donc contraints d'enlever de leurs maisons ces objets nécessaires mais devenus dangereux tout d'un coup. Cela témoigne de tout le sadisme et la violence gratuite d'une armée qui portait l'uniforme d'une nation qui se disait respectueuse des Droits de l'Homme. Un peu plus loin, l'auteur parle de la « mort à huis clos » :

> La crainte du ventilateur mal accroché qui risquait de tomber, à tout moment, n'était pas exagérée. On avait peur du côté de la

[440] Colloque littéraire sous le titre de « Waberi, une écriture révoltée » à Barcelone du 9, 10 et 11 juillet 2010.
[441] Mouralis B., *Littérature et développement*, Paris, Silex, 1981, p. 271

> population de se retrouver la gorgé tranchée, la mort administrée par le fin tranchant d'une pale de ventilateur. Non, assurément ce n'était pas une mort douce et légère comme la caresse de l'ouate. On chuchotait que, dans la conquête des colonies, le coup du ventilateur assassin avait été utilisé par le 2ème Bureau de l'Armée française pour se débarrasser des activistes. On avait déjà usé de cette technique en Indochine, en Algérie et à Madagascar. Gorge tranchée comme un bélier le jour de la naissance du Prophète[442].

La plupart des auteurs africains sont unanimes sur le fait que la colonisation a été pour les Africains une expérience douloureuse et traumatisante. Ils mettent surtout en avant le fait que le rendez-vous est manqué entre ces deux civilisations de forces inégales. Cela a été surtout néfaste pour les populations africaines :

> Toutes ces impuissances découlent, bien évidemment, du passage du pouvoir noir traditionnel au pouvoir blanc des colonisateurs. Si quelques auteurs s'en tiennent à un contexte précolonial et montrent alors comment les Africains géraient leurs problèmes en s'appuyant sur des lois et des coutumes très efficaces mais rigides, la plupart des écrivains choisissent de décrire l'arrivée des colonisateurs comme l'événement capital de l'histoire africaine. Cette imposition hors nature est présentée comme un choc où, ainsi que le dit Tchicaya U Tam'si en quatrième couverture de son roman Les *cancrelats*, « deux mondes, sans avoir convenu d'un rendez-vous, se sont mal rencontrés[443].

[442] Abdourahman A. Waberi, *Cahier nomade*, *op. cit.*, p.23.
[443] Denise Coussy, *La littérature africaine moderne au sud du Sahara*, *op. cit.*, p. 63.

Nombreux sont les écrivains qui se sont penchés sur l'analyse de ce rapport de forces inégales. Voici comment Cheikh Hamidou Kane donne son point de vue non sans une certaine ironie. Selon lui les colons et les indigènes ont fait connaissance par la violence et la guerre. Voici ce qu'il écrit dans *L'aventure ambiguë* :

> Etrange aube ! Le matin de l'Occident en Afrique noire fut constellé par des sourires, de coups de canon et des verroteries brillantes. Ceux qui n'avaient point d'histoire rencontraient ceux qui portaient le monde sur leurs épaules. Ce fut un matin de gésine. Le monde connu s'enrichissait d'une naissance qui se fit dans la boue et le sang.
>
> De saisissement les uns ne combattirent pas. Ils étaient sans passé, donc sans souvenir. Ceux qui débarquaient étaient blanc et frénétiques. On n'avait rien connu de semblable. Le fait s'accomplit avant même qu'on prît conscience de ce qui arrivait. [...]
>
> D'autres voulurent palabrer. On leur proposa, au choix, l'amitié ou la guerre. Très sensément, ils choisirent l'amitié : Ils n'avaient point d'expérience.
>
> Le résultat fut le même cependant partout[444].

Enfermés chez eux, les autochtones avaient, en plus de la violence permanente, l'impression de vivre dans des camps de concentration. En tout cas entre la peur et la chaleur ambiante du « soleil imposant[445] », les indigènes optèrent pour la seconde :

> Pendant le couvre-feu de l'été 1966, dans la ville, pratiquement tous les foyers

[444] Cheikh Hamidou Kane, *L'aventure ambiguë*, Paris, 10/18, 1998 [1961], p. 85.
[445] Abdourahman A. Waberi, *Le Pays sans ombre*, *op. cit.*, p.40.

> enlevèrent leur ventilateur puisque cet appareil devint le meilleur allié du pouvoir brutal et colonial. Le ventilateur à quatre ailes : emblème de ce pouvoir de miel et de fiel -, des esprits malins n'hésitèrent pas à l'associer au funeste svastika du IIIe Reich[446].

L'année 1966 fut la plus mémorable de toute la période coloniale pour les Djiboutiens. A l'arrivée du général De Gaulle à l'aéroport, une foule immense qu'il croyait venue pour l'acclamer, étale devant des pancartes et des banderoles pour demander une indépendance immédiate. Cet accueil qui prend de court les autorités locales, met le général hors de lui et l'oblige en même temps à écourter sa visite tellement la situation dans la petite colonie est devenue insurrectionnelle :

> La visite du général-président prit de court tout le monde dans le confetti de l'Empire. Ce dernier sur le chemin de Phnom Penh [...] avait souhaité faire une pause digne de son rang sur ces arpents de basaltes appelés la Côte française des Somalis. Pourtant, le général-président ne cachait pas son immense mépris pour ces territoires de poche, qui s'agitaient de par le monde, qu'ils se trouvent dans la mer turquoise des Caraïbes, dans la mer dite Rouge ou dans l'océan Indien[447].

Mais la répression ne se fait pas attendre. Une fois le général parti, les arrestations, les expulsions et les assassinats pures et simples devinrent monnaie courante. Les plus âgés se souviennent

[446] Abdourahman A. Waberi, *Cahier nomade*, *op. cit,*. p. 24.
[447] *Idem*, p.25.

même de nos jours des tirs à balles réelles des légionnaires français sur les manifestants :

> Beaucoup de cadavres furent retrouvés, gorge tranchée, à la morgue municipale après la visite du général-président. Il y eut partout des enterrements à cinquante francs où tout le monde pleurait. Beaucoup d'emmerdeurs prirent la route de l'exil, nomadisant pour longtemps sur des chemins d'infortune. [...] Au soir de son départ, le général-président daigna goûter la viande d'oryx préparée avec abnégation par les anciens de la Division Leclerc au mess des officiers, boulevard de la République, en face de l'unique lycée de la colonie fondée par le vicomte Léonce Lagarde de Rouffeyroux. [...] A vingt heures, il prit son envol pour atterrir à Phnom Penh. [...] Chez nous, le gouverneur reprit son costume de canaille, sa palette d'assassin, sa tête de chien et ses yeux de rapace. La colonie s'endormit sous le charme discret de la douleur tropicale[448].

Les activistes politiques furent particulièrement visés. Les bruits du tonnerre témoignent de la colère et de l'atrocité du massacre commis par les français. Les exactions et les actes de torture firent leur apparition sur la petite colonie. Beaucoup de familles prirent le chemin de l'exil. Waberi rabaisse sciemment le général De Gaulle au même titre que les autres généraux-présidents qui pullulent en Afrique à cette époque et qui pratiquent surtout la torture contre leurs concitoyens. C'est à cette période-là que le pays changea de nom aussi : histoire de diviser pour régner. La Côte

[448] *Idem*, p. 26-28.

Française des Somalis (CFS) devint alors Territoire Français des Afars et des Issas (TFAI).

> A l'ouïe de la nouvelle du départ du général-président, une coupe de chape était tombée sur Khalif, Nasr, Mahamoud et les siens. L'espoir était mis sous tutelle, l'indépendance renvoyée aux calendes grecques. Le ciel grondait de plus belle comme trente-trois éléphants s'étaient mis à battre de la patte en cadence. Trente-trois jours de pluie drue, on avait rarement vu ça au pays du soleil. Un soleil tortionnaire qui faisait flèche de tout bois. [...] Le général-président parti, les porteurs de pancarte qui avaient demandé l'indépendance totale eurent la gorge tranchée[449].

L'auteur djiboutien rejoint les écrivains de la négritude par sa capacité à jongler avec les mots afin d'explorer de nouveaux sens, jusque-là cachés. Les mots sont inattendus et le lecteur n'en finit pas d'aller de surprise en surprise jusqu' à la fin de la phrase :

> Les mots retrouvent souvent une pureté originelle, ils se « déblanchissent», révèlent des arêtes oubliées et, lancés par le poète noir, ils se cognent, dansent[450].

En parlant de « porteurs de pancartes » pour désigner les indépendantistes, Waberi joue ironiquement sur l'euphémisme en adoptant le point de vue des colons qui avaient l'habitude de minimiser l'ampleur de ces mouvements. Avec cette répression sanglante, bon nombre des autochtones ont cru que Djibouti ne serait pas indépendante :

---

[449] *Idem*, p. 29.
[450] Locha Mateso, *littérature africaine et sa critique, op. cit.*, p. 164.

> Nous n'avions jamais aimé ce gradin galonné. Zamzam, la paix et le reste attendraient une éternité de plus. La ville n'était plus que cendres et larmes. Les pans rougeoyants d'un ciel liquide d'août ne laissaient prévoir rien de bien beau. Des cohortes d'indigènes partirent pour le désert où ils escomptaient trouver Dieu en personne. Mahamoud Harbi, le chef des porteurs de pancartes, fut poignardé dans le dos. Il avait échappé de justesse au coup du ventilateur assassin. L'exil l'appelait de toutes ses forces et il ne pouvait lui résister[451].

Ce fut aussi pour les collaborateurs des colons français une occasion toute trouvée pour procéder à quelques règlements de compte. « Le gouverneur boucher » en question n'est autre qu'un certain Ali Aref, un indigène qui présidait la colonie, disait-on. La répression ne s'est pas arrêtée-là puisque les Français ont commencé alors à entourer toute la ville de fils barbelés tout en déposant des mines anti-personnels. Les actes de tortures et la violence à l'encontre des indigènes devinrent systématiques. Cette fuite en avant révéla aussi la faiblesse des colons. Cela incita les nationalistes à entreprendre des actions de plus en plus audacieuses comme si cette violence aveugle avait exorcisé la peur des militants indépendantistes :

> Nasr et Mahdi étaient assis sur des tabourets à pieds épais, l'un en face de l'autre. Ils avaient, à présent, des cheveux poivre et sel, blanchis avant l'heure. [...] De folles et obsédantes pensées encombraient leurs têtes. Ils mâchonnaient les mêmes mots entre les

[451] Abdourahman A. Waberi, *Cahier nomade*, *op. cit.* , p. 30.

> mâchoires. Des mots qui n'effleuraient que les déments de la cité. [...] La mort froide, blanche et grasse ainsi qu'une maîtresse en disgrâce, les attendait calmement comme une araignée affamée. Beaucoup d'entre nous avaient chanté la mort, espérant par les incantations en accélérer la venue. Mais voilà que s'en venait le temps ogressal. Nous étions demi-morts d'effroi. Nous étions à fleur de folie. Le général-président avait rejeté d'un revers de main les vœux des porteurs de pancartes. Il avait refusé du coup le statut du peuple[452].

Pour dissuader les jeunes de rejoindre les mouvements indépendantistes, l'armée française pratiquait la torture au su et au vu de tout le monde. La répression s'est intensifiée avec l'arrivée du Général De Gaulle. Le gouverneur, issu des autochtones, s'est illustré durant cette période par sa cruauté :

> Depuis la prison de Gabode, on entendait les hurlements des jeunes gens dépecés. Sur l'étal du gouverneur boucher on trouvait, entre burlesque et épouvante, c'est-à-dire pêle-mêle, les insignes du général-président, des seins des autochtones et des bouts de cigares [...] Le gouverneur embastilla la ville pour l'éternité. Les artificiers de l'Indo entourèrent cette dernière d'un rideau de fils barbelés entrelardé de bombes à fragmentations. [...] Utile outil qui avait fait en 1941 la joie des nazis et en 1945 celle de l'armée française matant les insurrections de la région de Sétif, en Algérie[453].

[452] *Idem*, p. 31.
[453] *Idem*, 30-32.

B - Regard sur les écrivains aventuriers français

Comme pour répondre à Marie-Christine Aubry qui appelait les Djiboutiens à prendre à leur tour la parole, Waberi passe en revue les noms des grands écrivains voyageurs qui ont sillonné le monde en faisant escale à la petite colonie. Ils viennent à Djibouti parce qu'ils sont en quête d'inspiration. Il sous-entend aussi que Djibouti leur a apporté la célébrité :

> Des aventuriers, en peine de sensations et de sueurs moites, s'échouent sur ce rivage. Ils laisseront leurs noms pour nonante année au moins – Arthur Rimbaud, Henry de Monfreid, Joseph Kessel, Teilhard de Chardin, Victor Segalen, Albert Londres, Romain Gary, Michel Leiris et *tutti quanti*… pour ne citer que ceux se réclamant de la république des lettres[454].

Mais nombreux étaient également les marginaux de la métropole poussés vers les colonies pour se faire une nouvelle vie. Les populations indigènes, en plus des barrières culturelles, étaient amenées à vivre gentiment à côté de ces « trafiquants » de tout genre. Les colonies étaient aussi une source intarissable pour la presse à sensation car les journalistes et écrivains français se considéraient comme les seuls témoins de la complexité de ce nouveau monde :

> En dehors de l'intérêt dûment économique pour la métropole, la colonie avait l'avantage d'accueillir les fils rebelles, les délinquants, les patoisants, les marchands d'armes, les communards et autres

[454] Abdourahman A. Waberi, *Balbala, op. cit,*. p.30.

> indésirables. Les écrivains venaient y puiser leur stock d'idées reçues et d'images morbides dans ce qui leur semblait une momie spatiale[455].

Waberi chercherait même à se mettre à la place des Français pour porter un regard biaisé sur la population et l'ensemble de la région. Voici comment un jeune gentilhomme s'y prend pour expliquer à sa compagne ce pays lointain. Il lui offre le livre écrit par un autre Français sur cette contrée ; et les préjugés se transmettent ainsi presque de père en fils :

> Récemment, il lui a offert, dans l'avion précisément, pour son premier voyage dans la Corne de l'Afrique, le dernier roman d'un écrivain et homme politique français parce qu'il s'intitule tout bonnement *Tadjoura*[456]. A présent, il y a seulement deux jours qu'ils sont arrivés dans ce pays de nomades assoiffés, de plaines arides et de ciels frémissants. Une *finis terrae* africaine, le trou du cul de l'hyène, un boui-boui au ban du monde, se disaient-ils en prenant congé de l'Australie, le cœur léger[457].

Contrairement aux préjugés des colons, les peuples indigènes portent aussi sur eux un regard plein de dédain. Ne parlant pas leur langue, ils disent leur désapprobation par des gestes. Mais les colons saisiront-ils le sens de ces gestes qui parfois ironiquement leur signifient de rebrousser chemin et de retourner chez eux. Et puis, les indigènes ont leurs propres préjugés sur les colons. Ils ne portent pas toujours sur eux un regard bienveillant :

> Comment l'autre, l'étranger de passage ou non, le voyageur au long cours qui

[455] Abdourahman A. Waberi, *Cahier nomade*, *op. cit.,* p. 24.
[456] Jean-François Deniau, *Tadjoura*, Livre de Poche, Paris, 2001.
[457] Abdourahman A. Waberi, *Rift Routes Rails*, *op. cit.*, p.32.

> ambitionne une résidence ou recherche l'ébahissement, peut-il aborder cette contrée ? Ou comment l'avait-il déjà approchée ? Rappelons donc l'exploit ou l'effroi. L'outrage et le prodige. D'abord le regard ; tout est dans le regard du nomade impassible, ce matelot des sables au masque de mépris. D'abord le regard, puis la langue. Oh, pas de grand discours, juste un mot, un refus le plus souvent. Enfin, ces gestes : un hochement de la tête pour la politesse, et un geste très ferme de la main, définitif cette fois, comme pour dire : « Non, allez-vous-en ! Gardez vos verroteries, vos bimbeloteries et autres bondieuseries. Quittez ces terres basaltiques, elles sentent la poudre et ne sont ni à vendre ni à louer. Retournez dans vos flottilles. Que le Diable vous emporte[458] !

Waberi s'en prend surtout à Rimbaud pour avoir méprisé des peuples qu'il a côtoyés durant des années. Il insiste surtout sur la réciprocité de l'amour. Ce qui n'est manifestement pas le cas pour Arthur Rimbaud. Pourtant, même blessé, ce dernier bénéficie de tous les égards des indigènes. Waberi pointe du doigt l'ingratitude du poète français qui a trop peu écrit sur Djibouti. Il fait même la parallèle entre la cruauté de certains colons à l'égard des populations autochtones et la chaleur humaine qui entoure un Rimbaud blessé :

> Oiseau migrateur ayant quitté très tôt son port d'attache, le jeune-vieux aigri qui promenait sa carcasse de bélître, d'Aden au Harar et d'Awash à Tadjourah, n'aimait guère les autochtones. Et nous, pourquoi aurions-nous de la tendresse pour lui ? Tu ne nous

[458] Abdourahman A. Waberi, *Balbala*, *op. cit.,* p.27.

> aimes plus, nous non plus ! Vogue la vie. Qu'est le jeune-vieux poète devenu ? Qui dira désormais, à dix-sept ans à peine, un vers comme celui-ci » : « J'allais sous le ciel, Muse ! Et j'étais ton féal » ? Pareille extravaganza ne se renouvelle pas tous les quatre matins[459].

L'auteur rappelle aussi la gentillesse des indigènes vis-à-vis de Rimbaud. Ceux-là mêmes qui étaient traités par un certain nombre de ces concitoyens de « barbares ». D'ailleurs, le Centre culturel français qui porte son nom a permis à bon nombre de Djiboutiens d'accéder à la culture. Est-ce de la part des Français une manière de se racheter et de faire oublier l'indifférence de l'auteur du « bateau ivre » pour cette région ?

> Enfin, tu as quitté cette région sur une civière, heureusement que les porteurs somalis, qui t'embarquèrent pour Aden, n'avaient pas eu l'idée de te jeter par-dessus bord, toi, l'homme au genou malade, livide, geignant. Cela était aussi courant à l'époque, et même aujourd'hui : les voyageurs clandestins en savent quelque chose quand ils n'ont pas l'heur de tomber sur un commandant un brin charitable. Il paraît que tu voulais te faire des couilles en or en Afrique. Tu es parti démuni, délirant et mourant. Voilà une fort curieuse manière de prendre congé de cette péninsule dont le nom couvre aujourd'hui toute la disette de la planète[460].

On retrouve cette condescendance chez bon nombre des colons français. Voici comment réagit l'indigène qui se sent blessé par les

[459] *Idem*, p. 32.
[460] *Idem*, p. 33.

propos maladroits d'un homme qui, lui-même se trouve sous les commandes d'un autre. D'autant plus que l'autochtone en question parle parfaitement la langue des colons, considérée comme une véritable science :

> Je supportais difficilement dans mon for intérieur que cet homme, lui-même subalterne, me parlât sur un ton des plus condescendants. Depuis quelques temps, j'attache une grande importance aux subtilités du langage. Je brûle de l'intérieur chaque fois que quelqu'un me manque de respect[461].

M. Gastien, puis que c'est de lui qu'il s'agit, est convaincu de la supériorité des hommes de sa race et loue constamment le bien-fondé de la mission civilisatrice des Européens. Il fait part de ses états d'âme à son ami Raoul :

> C'est l'heure où M. Gastien fait de l'esprit soit en se riant de nous (« pauvres nègres incultes ») soit en taquinant son brave et lugubre associé. Cependant, avec sa voix de stentor, il n'oublie jamais, pour ainsi dire, de rendre un fraternel hommage à la race sans laquelle – encore une fois – cette contrée ne serait pas le havre de paix, le pays de cocagne célèbres de par les mers. Oui, monsieur, cette terre est grâce à notre énergie un foyer salubre, une oasis calme et doucereuse[462] !

Le colon en question étale au grand jour la mégalomanie qui l'anime. Ce rêve de grandeur devient strictement personnel. Il interpelle l'autochtone qui se croyait assimiler parce qu'il parlait la langue des Blancs en ces termes :

---

[461] Abdourahman A. Waberi, *Le pays sans ombre*, *op. cit.,* p.73.
[462] I*dem*, p. 73-74.

> Tu sais, mon petit Zoko, que je peux tout te dire. […] T'es pas pour rien l'autochtone le plus futé que je connaisse hein ? (Silence, il respire fort. Voix de stentor à nouveau.)Voilà je suis en train de mettre un petit pécule de côté. Tu sais à quoi servira cet argent, devine bourricot ? A dresser une statue à mon nom dans mon village en Gironde. Une statue de marbre avec un écriteau : « Pour la Patrie reconnaissante, notre commune est fière de mettre un piédestal son fils Gastien Moteur, explorateur bâtisseur mort chez les Barbares[463] .

Le pauvre indigène quant à lui est surpris des airs de grandeur de cet individu banal. Il se souvient de la fameuse « Exposition coloniale » qui avait vu le couronnement de la déshumanisation des populations indigènes avec l'exposition des êtres humains[464] comme objet de curiosité au même titre que les animaux :

> J'en avais le souffle coupé. Pétrifié. Ainsi M. Gastien nourrissait des rêves de grandeur aux couleurs et à la mesure de l'Empire. Peut-être avait-il rêvé d'un stand dédié à lui tout seul lors de l'Exposition coloniale qui vient de s'achever à Paris ? Je le savais un peu fou mais j'avoue qu'il m'a surpris avec son histoire de statue napoléonienne[465].

Toutefois, Henry de Monfreid échappe à ce jugement sévère de Waberi sur les écrivains français de la Corne d'Afrique. Monfreid a droit à un traitement de faveur. Il rapporte les propos élogieux du rédacteur en chef du journal gouvernemental *La Nation* tout en se

[463] *Idem*, p.74.
[464] Voir aussi sur ce sujet : Nicolas Bancel, *Zoos humains*, Essai, Paris, Poche, 2004.
[465] Abdourahman Waberi, *Le Pays sans ombre*, *op. cit.*, p. 74.

moquant de l'auteur de l'article qui va un peu trop loin dans son jugement :

> Le simple fait que M. de Monfreid ait compris avant les autres Européens, toutes nationalités confondues, la beauté insolite de notre cher pays prouve indiscutablement le génie que lui concéderont, d'ailleurs, tous ses pairs. Je suis de ceux, nombreux, qui tiennent l'auteur des Secrets de la mer Rouge pour le plus grand écrivain français de son siècle. En sus, Henry de Monfreid reste et restera un anthropologue éclairé, un grand chercheur d'épaves, un voyageur infatigable doublé d'un humaniste engagé. Il faut le clamer bien haut, et je le fais ici très solennellement, que M. de Monfreid est un fils de cette région à qui notre pays doit tant et tant pour son image de marque[466]…

[466] *La Nation* du 18 Juillet 1992 cité par Waberi in *Balbala* , *op. cit,*. p.44.

IV – L'écriture de Waberi

Waberi est un écrivain qui mélange les genres littéraires. Dans une même œuvre on peut retrouver aussi bien le récit que le conte philosophique, la poésie, l'écriture journalistique voire le théâtre. Passer d'un genre à un autre peut avoir une signification lourde de sens. C'est le témoignage d'une écriture instable à l'instar justement des nomades qui ont du mal à se fixer durablement à un même endroit. On parle aussi d'une « écriture caravanière ». Et à juste titre certains médias parlent de Waberi comme l'auteur du « nomadisme ». Il fait aussi souvent référence à cette région « riche en sel, en soleil et en poètes[467] ».

Tout premier admirateur des poètes de la contrée, Waberi prend la défense de ces hommes oubliés par le reste du monde :

> Les vrais rejetons du ciel et de la terre, eux, déambulent migrant et errant sur la ligne flottante de la vie. La faim et la soif, ils ne les fréquentent pas en touriste. Elles ont laissé des creux sur leur corps, allégeant irrémédiablement le poids de leur squelette. La volonté de survivre : leur seule certitude. Ne sont-ils pas eux aussi fils d'Adam, des buveurs de lait comme les autres ? Ne sont-ils pas nés au bout de neuf mois à l'instar des touristes repus[468] ?

Waberi emprunte à la culture nomade un certain nombre de métaphores. Il s'amuse à nous représenter l'étranger européen vu par les pasteurs de la région. Ce dernier est tantôt haï voire condamné tantôt regretté. *L'image de l'ogresse* incarnerait les « colonialistes »

[467] A. A. Waberi, *Rift Routes Rails*, *op. cit.*, p.14.
[468] *Idem,* p. 38.

(deux cents ans de colonisation). « Au commencement était l'ogresse. Puis vinrent les hommes qui la vainquirent. Sa mort avait donné naissance à cette ville blanche et lépreuse qui porte en son sein le sceau indélébile[469].»

Face à l'échec du gouvernement national postcolonial, la population autochtone semble des fois regretter certains traits positifs des colons. Il parle alors de « Khaireh Addeh[470] ». Ce nom est utilisé par les pasteurs nomades qui étaient loin de la répression qui s'abattait sur les populations citadines. « Sincèrement nous regrettons l'ère de Khaireh Addeh qui avait le mérite de la clarté au moins[471] ». Cette expression est emprunte d'une certaine ironie. Il y a même une certaine interversion de rôles. Le Blanc symbolise l'innocence, la naïveté aux yeux des nomades alors que ces mêmes nomades pensent incarner l'intelligence, la vaillance.

A l'instar des écrivains issus de tradition orale, Waberi cherche à ressusciter la culture pastorale en utilisant des termes emprunter à la langue somalie. Il fait en tout cas beaucoup de clins d'œil aux auteurs antillais surtout dans la nouvelle intitulée « Le mystère de Dasbiyou ». Dans ce village situé à 80 kilomètres de Djibouti, un jeune chamelier, possédé, se mit à parler tout d'un coup une langue inconnue qui se révélera être par la suite…du créole. Les autorités municipales firent alors appel à tous les locuteurs de cette langue qui vivaient dans la capitale:

> Le commissaire adjoint, toujours aussi actif chaque fois qu'il pouvait tirer profit d'une telle affaire publique, fit venir de la capitale tous les volontaires, parlant créole. Un martiniquais, instituteur et franc-maçon, originaire de Fort-de-France. Une kinésithérapeute guyanaise. Un cuisinier

[469] *Idem*, p. 32.
[470] Le « Blanc bienfaiteur » en somali.
[471] A. A. Waberi,, *Le Pays sans ombre* , *op. cit.*, p. 22.

> réunionnais d'origine probablement tamoule. Un diplomate haïtien féru de poésie césairienne et marié à une fille du pays. Un militaire guadeloupéen, fort bel homme, natif de Gosier. Enfin quelques jeunes gens qui avouèrent timidement et non sans honte leur connaissance approximative en la matière[472].

Les nombreuses références à la Martinique, à la Guadeloupe et à Haïti sans oublier la mention faite à la « poésie césairienne » dans ce petit paragraphe en dit long sur la volonté de s'inscrire sur la lignée des auteurs de la négritude.

Ils reconnurent tous que le jeune chamelier répondant au nom de Jilaal parlait bien la langue créole :

> Le diagnostic tomba aussi sec qu'un bulletin météorologique : Jilaal s'exprimait parfaitement en créole. Un créole riche et coloré, ni trop technique, ni trop abstrait. Ils décelèrent cependant quelques tournures archaïques, voire anachroniques[473].

Le créole est à l'origine une langue orale qui n'est ni une langue africaine ni une langue européenne. Waberi rapporte dans « le mystère de Dasbiou » la conversation entre le jeune Djiboutien possédé et le citoyen martiniquais en séjour professionnel à Djibouti :

> Le Martiniquais, pour se convaincre, posa une dernière question *« Sa ou fé ? – Moin la ka bé.* – Il dit qu'il va bien, reprit le traducteur enthousiasmé.
>
> *- Mwâ-iko shuval, la ka galopé, mwâ veni la Matinik*, chantonnait Jilaal pour lui-même.

[472] Abdourahman A. Waberi, *Pays sans ombre*, Le Serpent à plumes, Paris, 1994, p. 64.
[473] *Idem.*

- Je viens de la Martinique, j'ai galopé comme un cheval[474]. »[…]

A travers les termes « enthousiasmé » et « chantonnait », on décèle une certaine admiration de l'auteur pour le créole. Un peu plus loin, il rapporte même des strophes entières :

« *Shuval la ka galopé*
Shuval la ka kuri
Shuval la ka volé
Shuval shapé adâ soleye
Mwa volé â la nuit[475]*… » […]*
Lagié mwé, lagié mwé,
Vauclin sa paï
Matinik sa paï mwâ
Mwâ chéché soleye[476]*…*

A l'instar des défenseurs de la créolité, l'existence d'une forme d'oralité dans les textes de Waberi participe d'un sentiment identitaire, l'appartenance à une tradition d'oraliture. C'est une manière de se ranger du côté des auteurs de la créolité.

Waberi emprunte aussi à un autre grand nom de l'oraliture qui n'est autre qu'Edouard Glissant. Ainsi dans la nouvelle intitulée « Conte de fer » qui retrace l'intrusion tonitruante du train dans la vie de nomade utilise le diptyque suivant :

« Il traversera le pays réel
Il traversera le pays rêvé. »

[474] *Idem*, p. 65.
[475] *Idem*, p. 66.
[476] *Idem :* Lâchez-moi, lâchez-moi
Vauclin c'est ma commune
La Martinique c'est mon pays
Moi je cherche le soleil…

Or « *Pays rêvé, Pays réel*[477]» est une œuvre d'Edouard Glissant publié en 1985. Par ces nombreuses références, Waberi est en train de célébrer les écrivains de l'oraliture et de la créolité. L'oraliture se définit alors comme le fait de :

> Chercher à faire émerger la vraie parole antillaise et de souligner l'importance de la mémoire collective dont l'oralité constitue la voie d'accès privilégiée. [C'est un] relais de la parole riche des stratégies de résistance du conteur oublié, du conteur qui s'est tu[478].

L'œuvre de Waberi *Transit* présente toutes les caractéristiques de la créolité. Elle est surtout incarnée par un personnage haut en couleur, Bachir Benladen, qui pense en somali et parle en français maladroit :

> On dit président, il s'en fout de tout, pays, patrie, population. Il est trop trop vieux. Donc il est parti en vacances dans hôpital parisien, après repos dans villa-château privée parce que maintenant c'est *haga* (ça c'est l'été de Djibouti, le soleil c'est plomb fondu sur le crâne, même le bitume de la route il crie : maman maman je suis fondu beaucoup). Haga, c'est farouche. Tous les leaders (ça avant c'était anglais, maintenant on ne sait plus) ils sont partis se reposer à Paris, Suisse, Washimton (pour les grands quelqu'uns[479]).

Curieusement, l'écriture de Waberi nous fait penser aussi à celle d'Arthur Rimbaud. Cette prose compacte et vagabonde à l'image de son auteur aurait-elle inspiré l'auteur djiboutien ? Ce qui est sûr ce que les œuvres de Rimbaud se trouvent en abondance au Centre

[477] Edouard Glissant, *Pays rêvé, Pays réel*, Editions du Seuil, Paris, 1985.
[478] Katia Levesque, *La Créolité*, Editions Nota bene, Montréal, 2004, p. 31.
[479] Abdourahman A. Waberi, *Transit*, *op. cit.* p.54.

culturel français qui porte son nom. Il se peut que très tôt Waberi ait fréquenté ce dernier. En tout cas on retrouve cette force des mots, ces cris profonds :

> Le principal trait d'identité de cette prose est peut-être sa brutalité, sa violence. La poésie est pour Rimbaud parole d'urgence, étonnante (au sens de tonnerre), détonante, asymétrique. Elle dit la rupture plus que la continuité, la déflagration plus que la liaison. En quelques mots le projet accompli est radical[480].

Il existe aussi une certaine corrélation entre l'écriture de Waberi et la superficie du pays. Djibouti est en effet un petit pays de 23000 km2. Waberi écrit aussi court. Ces textes ne sont pas très longs ce qui lui fait dire « République miniature, écriture minuscule[481] ».

Ainsi Waberi s'inspire beaucoup de la tradition orale d'où son écriture poétique : ses écrits sont des véritables poésies en prose qui se déploie dans toute son œuvre. Il dit clairement but et les missions qu'il se fixe : lutter contre l'oubli. Il veut tout raconter sur son pays : la colonisation, la lutte nationale pour l'indépendance et ses héros qui ne sont pas toujours reconnus, la dictature et ses excès :

> Je refuse de suivre les sirènes pacifiques qui prônent l'oubli et le pardon. Oublier m'est impossible, mieux vaut mourir encagé ou écartelé. Je vous livre le fil de mon récit car je refuse le tombeau du silence, même après ma mort. Retenez au moins la trame : Ahmet ne pardonne pas, il n'oublie pas. Il s'entête à fouiner dans tout le territoire

[480] Pierre Grouix, *Etude sur Rimbaud,* in « une saison en enfer » *Illuminations*, Aubin Imprimeur, Poitiers, 2001, p. 43.
[481] Interview accordé à Eloïse Brézault au sujet de *Moissons de crânes*, le génocide Rwandais (2000)

> mémoriel pour recouvrer l'honneur de son père[482].

L'auteur semble investi d'une mission d'intérêt général : rapporter le mode de vie de ces nomades. Il chante l'espoir et le désespoir de ce pays qui tire de son essence de sa poésie nomade. Les mots de Waberi sont à l'état brut, désordonnés mais touchants. Exactement à la manière de la poésie pastorale, improvisée mais plein de sens :

> Je suis l'historien local, celui qui sait par cœur les menus et hauts faits de ce peuple – trois ethnies, une seule tresse -- et a grand mal à couper le cordon sanglant qui l'amarre à cette humanité, pas n'importe quelle humanité : « Ici, la terre est maigre et le squelette apparent », chante le poète. J'ai pris en belle passion la mer aux milles couleurs, les montagnes chauves, les pâtres impassibles. Je donnerais tout pour ces terres d'Afrique fertilisées par la parole : prières adressées aux esprits, gospels pour les ancêtres, odes tressées pour les bêtes à cornes, gloria pour les dieux uniques d'importation récente, pierres phalliques dressées pour les cultes antiques, voix intérieures et orchestrées du sacré. Entre l'écorce et la sève, la parole toujours vivante, passant d'un soleil à l'autre[483].

Ici encore, on peut faire le parallélisme entre Waberi et les auteurs de la créolité. Dire les choses telles qu'elles sont est l'un des principes des auteurs qui défendent l'oraliture parce que c'est

[482] Abdourahman A. Waberi, *Le Pays sans ombre*, *op. cit.*, p.105.
[483] Abdourahman A. Waberi, *Rift Routes Rails, op. cit.,* p.35.

l'expression de leur différence, leur originalité par rapport aux colons. Ce n'est ni plus ni moins une forme de contestation vis-à-vis des règles classiques de genres littéraires :

> Le roman créole doit être cacophonique (et non harmonique, ce qui impliquerait la notion d'ordre), à l'image de la cacophonie du réel. Les quartiers populaires qui, dans leur confusion même, incarnent le mieux le génie de la créolité auquel il faut trouver un équivalent textuel[484] .

C'est Senghor qui évoque pour la première fois, dans le cadre de la recherche d'une esthétique africaine de l'art. Pour lui, la civilisation négro-africaine se caractérise par la cohabitation de genres. Il y a une unité des arts et une confusion des genres :

> Douanier ni poteaux indicateurs aux frontières. Du mythe au proverbe, en passant par la légende, le conte, la fable, il n'y a pas de frontières [...] À l'intérieur même des genres, les murs de classification se révèlent poreux[485] .

Chez les auteurs de l'oraliture ou de la créolité comme chez Waberi d'ailleurs l'œuvre ne suit pas le cheminement ordinaire. Il n'y a pas des parties, il faut aborder le tout dans son ensemble :

> L'œuvre ne donne pas lieu à une diégèse "ordinaire". Elle ne suit pas une trame ordonnée, conformément à l'architecture traditionnelle de l'œuvre littéraire. Il ne s'agit pas d'une histoire, mais plutôt de l'expérience d'un cheminement, entrepris, non pas par un personnage, mais plutôt par une conscience

[484] Katia Leveske, *La créolité*, Montréal, 2004, p. 34.
[485] Cité par David N'Goran, « Travers et traversée du monde : une lecture de *Lagon, lagunes, tableau de mémoire »de* Sylvie Kandé, in *Revue de l'Université de Moncton,* Vol. 37, n° 1, 2006, 183-201

> incarnée par « la rebelle mise au ban des identités admises ».
>
> Ce personnage emblématique affronte les conformismes, à la recherche d'un point d'ancrage, avant de se complaire dans l'errance, ce hors-norme, érigé dorénavant en norme[486].

Waberi pratique le dévoilement poétique c'est-à-dire une poésie qui dit les choses telles qu'il les perçoit. C'est une poésie qui ne se laisse pas obstruer par les tabous sociaux ou les menaces politiques. L'auteur reconnaît lui-même cette caractéristique majeure de sa poésie. Ici, il s'engage aux côtés des enseignants djiboutiens lors des soulèvements sociaux des années1990 :

> Contrairement aux centaines de jeunes qui se vautrent dans l'absence, nous cherchions sûrement mais maladroitement le dévoilement du monde. Nous ne pouvons pas savoir, qui l'eût pu prévoir, que le métier d'enseignant serait le plus déprécié qui soit dans cette portion du monde. Les deux bouts sont, en l'espèce, très difficiles à joindre, comme le reste, le salaire aussitôt parti en fumée, si jamais il est touché[487].

Waberi lui-même se considère comme quelqu'un qui a le nomadisme dans l'âme. Ses déplacements et voyages incessants à travers le monde font qu'il se remémore le mode de vie de ses ancêtres même s'il refuse de se considérer comme un nomade au sens traditionnel du terme. D'autre part, il considère le nomadisme comme une attitude, une manière d'être et non un état :

---

[486] *Idem*, p. 187.
[487] Abdourahman A. Waberi, *Rift Routes Rails*, *op. cit.,* p. 65-66.

> Je suis un nomade de tempérament. Anthropologiquement, je suis de la première génération des pasteurs nomades coupés de leur arrière-pays mental. J'ai coutume de dire que mon grand-père était un véritable nomade, mon père un semi-nomade dans sa tête bien qu'ayant toujours vécu en ville[488].

L'indigence de cette région de la Corne d'Afrique est compensée par une riche poésie qui assure à sa population l'essence de leur vie. On a l'impression que le temps s'est arrêté mais c'est pour permettre à l'homme de savourer son existence :

> On ne pose plus la question du temps qu'il fait : On existe et c'est amplement suffisant. On n'a rien inventé ici, ou si peu. Tout se vit au plus simple de la vie, la poésie en prime[489].

Comme pour attester cette appartenance à l'oralité, le texte de Waberi est truffé de mots en somali, sa langue maternelle. Quand ce ne sont pas que des mots, ce sont des phrases :

- « Khaireh Addeh[490] », expression élogieuse désignant les colons par le « Bienfaiteur blanc » mais qui peut s'avérer aussi ironique.
- « Nabi Issa[491] », c'est le Prophète Jésus-Christ
- « le Xeer[492] » ou le Contrat social qui régissait les tribus somalies
- « Ogass[493] » : Chef spirituel des Issas
- « Okal[494] » : Doyen, chef de village
- « Kitaab[495] » : Le Coran
- « Jab Issa[496] » : Défaite des issas

---

[488] Interview de Waberi par Alain Mabanckou, le Blog d'Alain Mabanckou.
[489] Abdoourahman A. Waberi, *Rift Routes Rails*, *op. cit.,* p. 53.
[490] Abdourahman A. Waberi, *Le pays sans ombre*, *op. cit.,* p. 22.
[491] *Idem*, p. 23.
[492] *Idem,* p.33.
[493]*Idem*, p.58.
[494] *Idem*, p.60.
[495] *Idem.*
[496] *Idem*, p.91.

- « Ciisow Sarakac !Ciisow sarakac[497] ! » : Debout les issas ! Debout !
- « Askari[498] » : soldat de l'armée coloniale
- « Jilal[499] » : saison des pluies
- « Nabsi[500] » : infortune, ruine, mort
- « Nabsi wa mid[501] » : même fortune, même destin inique.
- « Xamar waa lagu xumeeyayee/Yaa ku xaal marin doona[502]? » :"Oh Mogadiscio, tu as été avili/qui va te rendre ton honneur?"
- « Gobaad[503] » : plaine sablonneuse au sud-ouest de Djibouti
- « Kartilé[504] » : le courageux, nom d'un quartier de la capitale.
- « Anigu waa Djamac[505] » : Je m'appelle Djama.
- « dharta baan ahay[506] : Je suis médecin.
- « Waan ku daween[507] » : Je vais te soigner.
- « Dawo[508] » : Médicament.
- « Mad bukta[509] » : Es-tu malade ?
- « Nabad gelyo[510] » (que la paix vous accompagne) : Au revoir
- « Magaca[511] ? » : « Comment t'appelles-tu ?
- « Imisa Jir baatahay[512] ? » : Quel âge as-tu ?
- « Xalkeed gasha[513] ? » : Où habites-tu ?
- « Walaalo mad ledaahay[514] ? » : As-tu des frères ?
- « Iska waran[515] ? » : Comment ça va ?
- « Maxaad dooni[516] ? » : Qu'est-ce que tu veux ?

---

[497] *Idem.*
[498] *Idem*, p. 102.
[499] *Idem,* p. 104.
[500] *Idem*, p.160.
[501] *Idem,* p. 163.
[502] Abdourahman A. Waberi, *Cahier nomade*, *op. cit.*, 1996.
[503] *Idem*, p. 113
[504] Abdourahman A. Waberi, *Rift Routes Rails*, *op. cit.*, p. 66.
[505] Abdourahman A. Waberi, *Aux Etats-Unis d'Afrique*, JC Lattès, 2006, p. 192.
[506] *Idem.*
[507] *Idem.*
[508] *Idem.*
[509] *Idem.*
[510] *Idem.*
[511] *Idem,* p. 193.
[512] *Idem.*
[513] *Idem.*
[514] *Idem.*
[515] *Idem.*
[516] *Idem.*

- « Xariir » : La soie.
- « Hibo[517] » : Don de Dieu.
- « Hooyo[518] » : La mère.
- « Aabo[519] » : Le père.
- « Hooyaday[520] » : Ma mère.
- « Aabbahay[521] » : Mon père.
- « Cunid[522] » : Manger.
- « Cun[523] » : Mange !
- « Cabbid[524] » : Boire.
- « Caab[525] » : Bois !
- « Bixid[526] » : Sortir.
- « Baax[527] » : Sors !

Ceci est en tout cas un témoignage éloquent d'un « enracinement dans l'oral (…), l'irruption dans la modernité, le choix d'une parole[528] ». C'est l'une de règles d'or de l'antillanité chère à des écrivains comme Edouard Glissant ou Patrick Chamoiseau ; Et Katia Levesque d'écrire :

> Parce que la « non intégration de la tradition orale fut l'une des formes et l'une des dimensions de l'aliénation [des Antillais] » (Bernabé, Chamoiseau et Confiant [1989] 1993 :35), l'écrivain créole devient un archéologue de la parole antillaise qui doit incontournablement enraciner la littérature antillaise dans l'oraliture créole, voire dans

[517] *Idem.*
[518] *Idem,* p.195.
[519] *Idem.*
[520] *Idem.*
[521] *Idem.*
[522] *Idem.*
[523] *Idem.*
[524] *Idem.*
[525] *Idem.*
[526] *Idem.*
[527] *Idem.*
[528] Katia Leveske, *La créolité*, *op. cit.*, p. 33.

> l'oralité elle-même pour mettre un terme à cette aliénation. Le but qu'il doit poursuivre est de créer un continuum oralitude-littérature[529].

Ses références multiples à la tradition orale nous font penser que Waberi poursuit aussi le même objectif. Son écriture est constamment puisée de l'oralité des poètes nomades.

Dans le roman intitulé *Aux Etats-Unis d'Afrique* dans sa stratégie d'inversion de rôle, l'écrivain s'en prend à la rigidité de la langue française aux yeux du narrateur à côté de la langue somalie, plus riche en termes de sonorités. Le but est de prouver que toutes les cultures se valent en dehors des préjugés des uns et des autres :

> « NB : Quelques remarques à retenir
>
> 1 - Notre son C guttural n'existe pas en français, cette langue orthographie le son K par la lettre C, voire par la lettre Q. Ce qui manque singulièrement de logique.
>
> 2 – La lettre *X* se prononce à peu près comme *eks*, rien à voir avec notre soyeux *X* comme dans *Xariir.*
>
> 3 – Leur H est tantôt aspiré, tantôt expiré. D'où d'inexcusables confusions comme dans le couple *hiibo* et *ibo*.
>
> 4 – Enfin, contrairement à nos langues à tons, à accents et à clics, le français est une langue monotone, dépourvue d'accent et de génie.
>
> Ça suffit pour aujourd'hui. Est-ce vraiment si nécessaire d'apprendre cette foutue langue, fût-elle maternelle ? Une langue en mal d'écriture et de savoirs fixes. Une langue en manque de gloses, d'analyses, de manifestes, de conciles ou de

[529] *Idem.*

séminaires. Une langue sans revue et, bien entendu, sans académie ni panthéon[530].

On ne peut pas non plus passer sous silence la dimension critique du passage qui veut ici montrer que toutes les langues méritent d'être étudiées et qu'il n'existe évidemment pas des langues qui sont plus aptes à la communication que d'autres. C'est aussi pour l'auteur l'occasion de dénoncer le regard condescendant des Occidentaux sur les langues africaines ou latino-américaines.

A l'instar des auteurs de l'antillanité, il y a un soupçon de volonté de revaloriser la langue maternelle. Cela pour ressembler un appel au secours pour sauver de l'oubli les langues africaines et leurs cultures. Ce processus de revalorisation des langues des peuples indigènes était aussi cher à Gratiant[531] :

> Le créole?… J'en veux codifier l'écriture, en fixer la grammaire, réunir une conférence de tous les créolisants du bassin des Antilles…Ce que j'aurai acquis de la civilisation blanche, ce que j'aurai conservé de la noire par la créole, j'en veux faire des armes de la délivrance pour la vraie civilisation noire à laquelle, cependant à mon regret, j'entends si peu de choses[532].

[530] Abdourahman A. Waberi, *Aux Etats-Unis d'Afrique*, *op. cit.,* p.193-194.
[531] Auteur de *Fab Konpè Zicaq* (1950) œuvre écrite délibérément en créole, Gilbert Gratiant est l'un des précurseurs de l'antillanité.
[532] Gratiant, *op. cit.,* p. 181.

Conclusion

Comme Waberi s'inspire très souvent de la tradition pastorale, son écriture mi-prose mi-poétique s'inscrit dans une culture de l'oralité. Waberi se considère lui-même comme un auteur non pas « engagé » mais « engageant » c'est-à-dire qu'il cherche à réveiller la conscience de ses concitoyens en les incitant à ne pas accepter l'humiliation et la médiocrité et à prendre leur destin en main. Waberi s'inspire également, et les références sont multiples et nombreuses, des écrivains de la négritude comme Senghor ou Aimé Césaire. Il s'inscrit aussi dans la lignée des auteurs de l'antillanité comme Glissant, Confiant ou encore Chamoiseau. Grand admirateur de Nuruddin Farah et des poètes nomades de la tradition pastorale somalie dont il partage la langue maternelle, Waberi s'inscrit dans une conception plus vaste de la littérature : la littérature-monde en raison de sa connaissance des cultures d'Afrique, d'Orient et d'Occident. Il se réclame aussi de cette nouvelle écriture née des conflits régionaux surtout en Afrique et qui ont contraint bon nombre d'intellectuels à fuir leur pays d'origine : C'est la littérature de la Migritude qui, selon Jacques Chevrier, « a su investir de nouveaux territoires[533] » et dont le fer de lance est la « littérature féminine voire féministe[534] ». Même si on ne le considère pas comme un « nomade » au sens traditionnel du terme, son écriture et sa vie suivent un « mouvement nomadique ». Son écriture est en constante transition entre « la prose et la poésie ». A l'instar des nomades, il veut mener librement sa vie en dehors de toute contrainte. Par conséquent son exil bien que choisi est aussi une forme de nomadisme salutaire comme disait le grand écrivain somalien Nuruddin Farah : « Il est salutaire de vivre loin de chez lui, loin des pressions amicales ou

[533] Jacques Chevrier, *La littérature africaine*, *op. cit*., p.10.
[534] *Idem.*

familiales, car vos proches vous recommandent toujours plus de prudence ou vous conseillent de ne pas prendre de risques inconsidérés[535] ».

[535] Article de Nuruddin Farah paru pour la première fois, sous le titre de “A Country in Exile”, dans la revue *Transition*, 1995.

Chapitre X

Autres écrivains de la Corne de l'Afrique

I – Idris Youssouf Elmi

A l'instar de Nuruddin Farah dans *Sésame-ferme-toi*[536] et de Waberi dans *Le Pays sans ombre*[537], Idris Youssouf Elmi fait appel à l'image du fou, diseur de vérité. Subhan est un fou mégalomane qui aime que son nom soit associé aux Prophètes. Contrairement à ces derniers, Subhan est prêt à pratiquer un prosélytisme d'un autre genre : il est prêt à acheter ses fidèles. Ceci est en soi une remise en cause du monothéisme, présenté ici comme une forme de pensée unique : Subhan dès lors qu'il dit la vérité dans cet environnement hostile est déjà prophète à sa manière.

> Subhan, le fou éternel de cette contrée prêchait toute une philosophie. [...] Nul doute que chaque homme pouvait boire du thé à condition de considérer Subhan comme le cinquième prophète choisi par Dieu. Oui Subhan était convaincu qu'il était envoyé après Moïse, Abraham, Jésus Christ et Mahomet. Il suffisait, donc, de lui avouer reconnaissance, pour mériter une bonne tasse de thé bien fumante en ce temps de vent d'hiver qui vous gèle le sang circulant dans le corps[538].

Subhan était l'unique animation du village. Sa folie faisait vibrer tout le monde en cette période de guerre entre la Somalie et l'Ethiopie, défiant même les bombardements. Sa disparition a enlevé aux enfants la joie de vivre. Depuis sa mort, le temps s'est arrêté.

---

[536] *Op. cit.*
[537] *Op. cit.*
[538] Idris Youssouf Elmi, *La Galaxie de l'Absurde,* L'Harmattan, 1997, p. 15.

Personne n'ose hausser la voix pour dire la vérité comme Subhan. D'où cette sensation d'anéantissement :

> Aujourd'hui Soubhan n'est plus. Sa contrée n'est plus. La nuée d'enfants qui grouillait et appréciait ses contes a été cannibalisée par le temps. Aujourd'hui, il n'y a ni fou, ni nobles, ni femmes. L'injustice n'a que faire de ce vide à l'odeur macabre[539].

On retrouve aussi dans l'œuvre d'Idris Youssouf Elmi un point de vue similaire au sujet du soleil que dans les textes de Waberi. Le soleil torture, fait souffrir les nomades et leurs cheptels. Il empêche la vie d'éclore à cause de la sécheresse qu'il provoque même si le stoïcisme des pasteurs prend toujours le dessus. D'ailleurs ces derniers n'ont pas la même perception que les sédentaires qui ignorent la patience et la lutte perpétuelle contre les caprices parfois désastreux de la nature :

> Le soleil tape les têtes des nomades accablés par la sécheresse qui sévit depuis cinq ans. La terre, meurtrie par la chaleur, ignore ce qu'était l'eau. Elle a dû sûrement oublier ce qu'était même la verdure. Les hommes et les bêtes ont la peau collée aux os. Seul l'espoir fait vivre, dans ce bled de désolation que l'œil étranger considère comme un lieu de condamnation perpétuelle. L'homme qui y vit épouse bien la chaleur, le volcan et la sécheresse qu'il côtoie depuis bien des générations[540].

On comprend tout de suite que le soleil n'était qu'un prétexte pour dénoncer les méfaits de la dictature. On retrouve dans les propos et le portrait du soleil ceux du despote qui affame son peuple

[539] *Idem*, p. 17.
[540] *Idem*, p. 39.

pour mieux l'asservir. Seuls ceux qui se dévouent au culte de sa personnalité sont récompensés :

> Ainsi, le soleil adopte le régime alimentaire employé dans les environs de la Grande Vallée et dit : « Je digère, vous ruminez le vent. Dites les louanges et les éloges de mes rayons, et la douceur de ma chaleur[541].

Ce sentiment de toute-puissance et d'égocentrisme est souligné ici à travers la soumission même de la nature. Le despote se considère alors irremplaçable et unique. En d'autres termes, Waberi est encore plus explicite puisqu'il parle d' "un soleil patriarcal[542]", d'"un soleil patricide[543]", et d'"un soleil impérial[544]". Par contre Youssouf insiste sur le désastre de la politique du tyran :

> Seule, sa présence rythme l'existence des nomades et des bêtes de la Grande Valée. Même l'acacia de la plaine et le baobab colossal lui sont soumis, et fournissent leur ombre au gré du roi, le soleil. Les différents visages expriment une certaine reconnaissance au coucher de sa Majesté[545].

Entre le soleil et le roi, la jointure est faite et les deux personnages finissent par ne devenir qu'un seul. La prosopopée qui suit montre les velléités du dictateur de contrôler tous les faits et gestes de la population. Il considère que le destin de son peuple est entre ses mains et qu'il le dispose comme il l'entend. Tout lui est soumis et tous lui doivent obéissance de gré ou de force. Il n'y a ni liberté ni liberté de penser. Seul, le point de vue du roi-soleil[546] compte :

> D'une tirade digne d'un monarque le soleil dit : « N'oubliez pas qu'il ne peut y avoir de meilleur jour sans moi. Les choses ne peuvent s'arranger,

[541] *Idem*, p. 39.
[542] Abdourahman A. Waberi, *Le Pays sans ombre*, *op. cit.*, p. 80 .
[543] *Idem*, p. 81.
[544] *Idem*, p. 32.
[545] Idris Youssouf Elmi, *La Galaxie de l'Absurde*, *op. cit.*, p. 39.
[546] Le clin d'œil de l'auteur à l'Histoire de France et surtout à l'absolutisme de Louis XIV, le Roi-Soleil, est assez clair.

> s'améliorer qu'en ma présence. J'ordonne à la pluie de tomber, aux graines de pousser, au plant de grandir. Je demeure maître-créateur de la soif. Je suis aussi maître-anéantisseur de la faim grâce à mes amis de la Galaxie. Les discours et la parole qui viennent d'ailleurs ne vous concernent point. Ils ne vous sont pas destinés. Ecouter est un délit. Seules mes phrases apportent la mélodie qu'il faut pour vos oreilles. Elles véhiculent ma conviction et vous procurent ce qu'il vous faut. Votre vue n'est pas nécessaire, votre regard inutile. Je vois pour vous. L'ignorance du peuple est le salut de mon intelligence. Le lendemain est mon souci, l'attente votre sagesse[547].

Les hommes, vaincus, sont ainsi réduits à la passivité, se contentant de subir au lieu de se révolter. La « radio » apparaît ici comme un instrument de domination, de désinformation. Elle diffuse un discours unilatéral qui réduit les hommes au rôle de simples auditeurs. Le dialogue entre le pouvoir royal et ses « sujets » est inexistant. Cela conduit à une certaine confusion, une certaine incompréhension :

> Yonis et d'autres hommes-sujets, qui écoutaient aussi la radio de la capitale, passaient de l'allocution du dictateur du pays aux propos du soleil de la Grande Vallée et puis retournaient de la dissertation solaire au discours radiodiffusé ; mais, déjà, il était impossible de dissocier l'un de l'autre[548].

L'auteur dénonce aussi l'instrumentalisation du mode de gouvernement en Afrique. Par le détour d'un jeu de mots ironique, il

[547] *Idem*, p. 42.
[548] *Idem*, p. 43.

pointe du doigt l'interminable renouvellement de mandats des dictateurs africains et le caractère presque héréditaire de la passation du pouvoir : Le président n'est prêt à céder sa place qu'à son fils ou à son neveu, profitant ainsi de l'ignorance et de la docilité des masses populaires :

> Depuis des générations, les Rienqueux sont au trône. Et aujourd'hui le petit-fils du petit-fils de la Maman Rienquelle 1ère de la nation, épouse de sa majesté Rienquelui 1er, vient d'avoir soixante ans. Journée de fête. Une journée imposée, chômée, nourrie mais pas payée, crise oblige, est accordée au peuple toujours par décret de la cour. Et le peuple chante les louanges de son roi Rienquelui V. Le peuple souhaite comme toujours longue vie au Guide, rêve de justice et de paix à Toutaeuxville[549].

L'auteur souligne aussi la complicité entre les despotes africains et les pays occidentaux. Sachant pertinemment que leur aide va être utilisée à des fins politiques, ces derniers ferment les yeux, pour ne pas dire cautionnent, son détournement. C'est pourquoi les produits alimentaires de première nécessité « Made in USA » ou « fabriqué en France » destinés au départ à la population vulnérable, sont écoulés sur le marché local au vu et au su de tout le monde et parfois avec la collaboration des représentants de ces pays.

> Le jour de la naissance de sa majesté Rienquelui V reste l'unique jour où le peuple mange à sa faim. Le palais offre à tout le monde des sacs de riz « USAID ». Chaque sac fournit l'énergie qu'il faut pour souffler, à la place du roi, les soixante bougies spécialement commandées à cette occasion, unique en son genre, à Toutaeuxville[550].

[549] *Idem,* p. 64.
[550] *Idem*, p. 65.

D'autre part, sont réduites en silence les voix contestataires, submergées par les louanges télévisées et radiodiffusées à l'endroit du despote. Le culte de la personnalité gagne du terrain. Il devient alors tous les sujets de conversation :

> La voix du peuple, semaine après semaine, entonne le cantique à sa majesté. Comme en un seul homme, les vivants redoublent d'intensité et la République de besstataite vibre[551].

Les pseudo-écrivains redoublent d'effort pour proposer la meilleure hagiographie possible du tyran en gommant tout ce qui le fait apparaître comme un être ordinaire. Chez lui, tout est mis en valeur : aussi bien son portrait physique (ses photos témoignent toujours d'une jeunesse d'une jeunesse à toute épreuve, côtoyant toujours les grands de ce monde) que son intégrité morale (il apparaît comme quelqu'un d'honnête, courtois et animé par l'amour de son pays).

> Renaître comme sa majesté le roi Rienquelui V à l'aide des biographes qui jugent que son excellence était un homme de culture et qu'il préféra rendre l'âme dans ses archives, dans la documentation nationale à la recherche du bonheur perdu de son peuple et de son pays[552].

En tout cas le contraste est saisissant entre la pauvreté dans laquelle sont engluées les masses populaires et le train de vie insultant des dirigeants politiques. Une situation paradoxale qui traduit leur cynisme :

> Qu'importe si l'eau manque
> quand on danse l'opulence
> qu'importe l'estampe

[551] *Idem.*
[552] *Idem*, p. 68.

du nomade assoiffé
quand l'euphorie domine
l'hérésie de la cité[553].

A - L'image de la Femme dans les textes d'Idris Youssouf Elmi

Idris Youssouf Elmi porte le même regard que Waberi et Farah sur la femme, qui inaugure les activités quotidiennes des nomades. Au fond ces dernières n'ont rien de dégradant d'autant plus qu'elles résultent d'une division du travail traditionnel. De même les hommes sont appelés à risquer leur vie pour défendre la concession des attaques étrangères et creuser les puits :

> Les femmes sans perdre de temps, se dirigent vers l'enclos pour traire les rares bêtes qui peuvent encore fournir quelques gouttes de lait. Elles servent les hommes et les enfants, sans pour autant se soucier de leur propre vie[554].

Idris Youssouf Elmi revient très souvent sur l'image de la mère et il le répète dans ses conférences auxquelles j'ai pu prendre part, qu'il est très attaché à sa mère. De toute façon, dans la Corne d'Afrique la mère a quelque chose de sacré puisqu'elle est tout simplement amour, contrairement au père qui incarne l'autorité, la violence :

Je la regarde dormir ma mère
et ça me rappelle mon enfance
enfance bercée par sa voix

[553] Idris Youssouf Elmi, *Nostalgies ou Le joug du Verbe,* L'Harmattan, 1996, p. 44.
[554] Idris Youssouf Elmi, *La Galaxie de l'Absurde*, *op. cité.,* p. 40.

je revois encore son sourire enivrant
son dos sans risque
son regard prolétaire
j'entends toujours l'écho
de son verbe qui caresse
oh ! mère
toi qui me voulais immortel
j'ai cherché ta poétique
j'ai rencontré la politique[555].

Toutefois, les règles du jeu sont biaisées avec la sédentarisation de la société pastorale. Un déséquilibre flagrant s'instaure entre les hommes et les femmes. Si ces dernières se dévouent pour les tâches ménagères afin d'entretenir le bien-être familial, les premiers contraints, souvent au chômage, ne jouent plus leur rôle dans la famille. Quant à ceux qui travaillent, ils se considèrent comme les pourvoyeurs de fonds de la famille, ce qui leur épargne des tâches jugées trop dégradantes comme faire la cuisine, nettoyer les chambres, laver le linge etc.

La vie continue. Le temps passe. Les hommes constatent. Les femmes agissent. Au moins ces dernières années rythment l'ordre du temps. Elles font le bonheur et la joie des sourds. A quatre heures du matin, la cuisine les attend pour servir à manger ceux qui vont entamer dès le lever du soleil le marathon du jeûne. Voilà des femmes qui ignorent encore l'existence de Benoîte Groult[556]. Elles savent amortir les chocs de la vie, des hommes et des guerres qu'ils provoquent. Elles ont maintenant appris à être veuves et élever des orphelins. Pourtant elles restent le paysage de l'espoir d'ici. Un paysage agissant[557].

[555] Idris Youssouf Elmi, *Nostalgies ou Le joug du Verbe*, *op. cit.*, p. 25.
[556] Femme de lettres française, née en 1920, elle est surtout connue pour son engagement féministe. Elle est l'auteur de plusieurs œuvres notamment: *Le féminin pluriel* (1965) ; *La part des choses* (1972) ; *La touche étoile* (2006) ; *Mon évasion* (2008) etc.
[557] Idris Youssouf Elmi, *La Galaxie de l'Absurde*, *op. cit.,* p. 55.

Avec la perte du mode de vie pastoral, l'homme semble perdre aussi ses valeurs. Les impétueux guerriers d'autrefois laissent la place à des hommes insensibles à la souffrance de leurs enfants. Ils se contentent de survivre avec l'aide internationale. Se contenter de peu semble être leur philosophie avec tous les risques que cela comporte. Inertes et fatalistes, ils n'ont plus l'envie de se battre pour améliorer leur sort. Ils n'entendent plus la femme qui les interpelle :

> La vieille femme reprend son soliloque : « Aujourd'hui, j'ai creusé la terre avec mes amis et planté la graine de l'espérance. La voir pousser, c'est mon objectif. Mais surtout c'est voir les miens réagir et faire de même ; c'est voir la boue des mains des miens effaçant tous les panneaux HCR, UNICEF, PAM et autres organisations d'aides aux pays en voie de développement ou plutôt en voie de disparition qui me procureront la plus grande béatitude[558].

Chanter les louanges de la femme est aussi un comportement bien nomade. Dans la tradition l'homme qui frappe les femmes ou les insulte n'est pas apprécié[559]. Le poète bédouin, galant de formation, doit toujours faire l'éloge de la femme[560]. En échange, la jeune fille offre à son amant des objets traditionnels (une gourde, un peigne, une ceinture en perle etc.) au vu et au su de tout le monde. On retrouve ces caractéristiques chez les écrivains de la Corne :

> Si le foyer n'était pas entretenu par elles, le froid et la débauche prendrait place. Si le soir en dormant, la main du mâle ne

[558] *Idem*, p. 51.

[559] Cela peut être aussi l'expression d'une certaine forme de misogynie étant donné que la femme est considérée constamment comme une mineure.

[560] « Femme sans voile
Femme de Pount
Femme du peuple
Jeunesse folle
Séraphin sans aile
L'inadmissible macule
Ton espoir-vérité », Idris Youssouf Elmi, *Nostagies ou Le joug du Verbe*, L'Harmattan, 1996, p.40.

> dessinait pas les hanches nostalgiques et les seins comme une paire de jumelles, le lit serait identique au cachot d'un prisonnier. Aucun homme n'aime vivre seul[561].

Mais aussi on voit bien que l'homme a d'énormes activités à accomplir pour ne pas dire le plus difficile dans le mode de vie pastoral. Son souci majeur reste celui de protéger la famille contre les ennemis, la faim et la soif. Il est aussi l'agent de liaison entre la ville et la campagne. Rendre la justice et prédire l'avenir à travers les différents procédés divinatoires font partie aussi de ses missions :

> Oui, les hommes sont les derniers à entamer les différentes tâches de la journée. Guerriers, courtiers, sages et à la fois hommes de palabres mais aussi de décisions ; ils consultent pourtant les ordres du soleil. La chaleur, qui pénètre la peau bien cuite, leur livre le message. Certains posent quelques pierres pour prédire la journée. D'autres se préparent pour aller chercher le nécessaire en ville, sans oublier d'emmener quelques bêtes à vendre au marché de la capitale. D'autres, enfin, s'occupent des chameaux, de la recherche de point d'eau[562].

[561] *Idem*, p. 56.
[562] *Idem*, p. 41.

B - Hommages aux auteurs de l'oraliture[563]

1 - William Syad[564]

Idris Youssouf Elmi mentionne ici celui qui désigné unanimement comme le pionnier de la littérature Djiboutienne d'expression française. Il rapporte surtout la détermination d'un homme qui a voulu influer sur le destin de tout un peuple : unifier les Somalis. Le premier ouvrage de William Syad, *Khamsine* (1959), est rentré par la grande porte de la négritude parce qu'il a été préfacé par L. S. Senghor en personne. L'auteur se réfère constamment à la tradition orale somalie :

> Le temps, comme toujours, s'égrène. Un autre temps me donna plus tard l'occasion de côtoyer Syad, le naufragé du destin. Sobre pasteur. Sobre en mots. (...) Tu portes ta passion comme une couronne d'épines. Tu voudrais sauver le monde et tu penses que ta crucifixion changera le cours de l'histoire. Tu t'es battu seul, tu es mort, seul, avec comme unique compagnon la plume de la solitude. A ton retour, tu croisas, à hauteur de la grande place de la capitale, l'indifférence et un boucan de tous les diables[565].

---

[563] Les auteurs de l'antillanité et de la créolité comme Patrick Chamoiseau, Glissant, Confiant etc. utilisent ce terme pour mettre en valeur la tradition orale. Il s'agit « d'un enracinement dans l'oral à travers la réintégration dans les écrits de la tradition orale, la mise à jour de la mémoire des peuples colonisé, la thématique de l'existence, l'irruption de la modernité et le choix d'une parole », Katia Levesque, *la créolité*, *op. cit.,* p. 33.

[564] William Syad est né en Somalie française en 1930 et a fait ses études à Aden et à l'Université de la Sorbonne. En tant que partisan de l'unité somalienne, Syad a passé une grande partie de sa vie en exil. Il a travaillé pour Radio Djibouti à compter de 1955-1960, mais s'est ensuite enfui en exil une fois encore. Lorsque la République de la Somalie a été formée, Syad est devenu chef du département du Tourisme et de la culture au ministère de l'Information à Mogadiscio. Il a connu ensuite une longue et éminente carrière dans la diplomatie somalienne. Il écrit aussi bien en français qu'en anglais.
Syad a publié quatre recueils de poésie, *Khamsine* (1959), *Cantiques* (1976), *Harmoniques* (1976) et *Naufragés du destin* (1978).

[565] *Idem*, p. 99-100.

L'auteur de *La Galaxie de l'Absurde* nous présente ici l'éternel poète incompris voire rejeté par sa société. William Syad a partagé avec ses pairs son sentiment de liberté et son appartenance à une culture africaine donnée, ici la culture pastorale. L'expression de cette culture passe toutefois par la langue française[566] :

> Incompris naufragé du destin, tu resteras en question pour ton peuple. Tu resteras impalpable. Plus insaisissable. D'une culture pure, d'une raison pure, tu as toujours réuni les deux extrêmes, comme le signifiait déjà ton nom quand j'avais l'âge de mes culottes. Qui es-tu Syad ? Poète universel. Poète sans frontières[567].

L'auteur rend hommage à sa manière au poète de la négritude qu'il a eu, par ailleurs, la chance de côtoyer. Il souligne ici surtout son courage et sa détermination tout en lui exprimant son admiration :

> Mais poète de la négritude pourquoi cherches-tu à te fondre avec le « sable fin » du pays natal[568] ? Pourquoi demeures-tu « seul solitaire » à attendre « le bouillonnement de l'aurore » ? Es-tu « ange ou démon » ? « A bientôt « Nègre Marginal[569] », « nègre d'Orient », fils de la « reine de Saba ». (…) « William Syad ajouta de l'eau au moulin déjà inondé de ma passion et de mon rêve d'une vie et demie[570].

---

[566] William Syad écrit également en anglais dans une moindre mesure.
[567] *Idem*, p. 102.
[568] Sans doute allusion à Césaire et au *Cahier d'un retour au pays natal*, Présence africaine, 1956 [1939]. L'édition de 1947 est préfacée par André Breton, essayiste et théoricien du surréalisme.
[569] Expression de L. S. Senghor désignant en général les Africains de l'Est qui ont la peau moins foncée que les Africains au Sud du Sahara.
[570] *Idem*, p. 104-105.

2 – Abdillahi Qarshe[571]

A l'instar des tous les poètes de tradition orale qui disparaissent, Idris Youssouf Elmi est convaincu que la mort de celui-ci a été une perte immense pour la culture orale somalie. Même si ce dernier a su atténuer le choc en écrivant un nombre important des pièces de théâtre, il n'en demeure pas moins une icône et savoir qui nous quittent :

A chaque pas
et chaque jour
une histoire s'étiole
un pilier se brise
un vieillard nous quitte
une sagesse se tait
avec ce verbe qui se rompt
la mort nous oblige
à tirer du silence
le message de la vie[572].

C - Le mythe du couple amoureux chez les Somalis

Idris Youssouf Elmi reprend aussi le mythe somali du couple amoureux. Dans les sociétés de la Corne d'Afrique, qu'elles soient nomades ou sédentaires, cette histoire est unique en son genre. Force est de constater aussi que le mythe est né avec le début de la sédentarisation des Somalis car l'histoire se déroule dans la ville

[571] Grand poète de la tradition orale, Abdillahi Qarshe est surtout connu dans la Corne d'Afrique pour avoir fixé les formes actuelles du « théâtre somali » : Un mélange de scènes dramatiques et des chansons toutes obéissant à un même thème général.
[572] Idris Youssouf Elmi, *Nostalgies ou Le joug du Verbe*, *op. cit.*, p. 63.

côtière de Berbera. Comme tout amour platonique, il se termine de manière triste :

> Une merveilleuse histoire d'amour. Elmi Bodhari et Hodan. Référence de cœur de tous les somaliens. Les « Roméo et Juliette » de la Corne de l'Afrique. Les « kays et Leila » de la terre de Pount. Un amour qui mène jusqu'à la déchirure, jusqu'à la mort. Un jour, le désespoir décapite cette passion[573].

Il est vrai aussi que ce mythe fait partie de la conscience collective de la société somalie. Il est enseigné aussi dès leur plus jeune âge et les poètes de l'amour ne manquent aucune occasion de s'y référer. L'auteur se fait un devoir de transmettre à son tour, et par écrit cette fois-ci, l'histoire du couple :

> Du moins je crois que je vais vous livrer cette histoire d'Elmi Bodhari que je porte depuis que j'ai senti mon cœur battre. Il est donc de mon devoir de la laisser poursuivre sa route sur l'élytre du temps vers des futurs qui n'en finiront pas de se réitérer, vers des nouvelles oreilles qui n'en finiront pas d'ouïr, vers de juvéniles esprits qui n'en finiront pas de commenter, d'accommoder et de mettre en application[574].

Il adopte toutefois un profil bas à côté du chantre de la transcription de la culture orale somalie, un homme dont les talents sont unanimement reconnus par tous :

> Mon aventure est une psyché où chacun de vous peut apercevoir sa propre métaphore. Je ne suis pas Hadraawi et je ne peux pas être aussi sobre que lui mais peut-être qu'une

[573] Idris Youssouf Elmi, *La Galaxie de l'Absurde*, *op. cit.*, p. 125.
[574] *Idem,* p. 126.

> nuit, au déclin du jour de ma vie, je verrai jaillir les circonvolutions vagues et indéterminées d'un capital inappréciable que je ne possède pas : la placidité[575].

Idris Youssouf Elmi n'hésite pas non plus à souligner le charme et la grâce des femmes de la Corne d'Afrique en insistant surtout sur le mode vestimentaire traditionnel. Il emprunte aussi à Elmi Bodhari un vers qui traduit leur beauté éblouissante :

> Un appel nous rejoint. Bodhari sursaute et reconnaît la personne à la voix. C'est Hodan en tenue traditionnelle, elle aussi. Tenue de belles femmes de la Corne de l'Afrique. Quelle démarche ! *Idholaha ay agtiisa marta sidu arkayu u eega* – l'aveugle, si elle passe à côté de lui, la regarde comme s'il la voyait -, chantait le poète[576].

Il rend hommage aussi au bonheur simple de ses ancêtres dont la vie se réduisait à quelques gestes et une vie entièrement en harmonie avec la nature. On sent ici une nostalgie qui considère déjà le nomadisme comme une sorte de paradis perdu :

> Un simple geste assouvit autrui
> Traire ses vaches, boire le lait
> Tisser le temps qui passe
> Pour des jours meilleurs et anonymes
> Et pourtant[577]…

A cette époque que Waberi qualifie d' « avant le déluge[578] », l'homme comme la femme[579] d'ailleurs se consacraient à la poésie.

---

[575] *Idem*, p. 129.
[576] *Idem*, p. 130.
[577] Idris Youssouf Elmi, *Cure de paroles aux miens puînés*, L'Harmattan, 2005, p. 46
[578] Cf. *Le Pays sans ombre*, *op. cit.*

Mais en général, le poète trouve une meilleure inspiration dans les moments critiques de la vie :

A force de faire le malin
La poésie de l'effort
Et le goût de la vie
Lui font défaut
Et pourtant[580]....

Mais la sédentarisation est venue à bout de ce mode de vie pastoral. On retrouve ici la conception de Jean-Jacques Rousseau[581] sur la nature. Selon lui, l'homme dans la nature est bon mais c'est la société qui le corrompt : avec la vie sociétale, l'homme renoue avec la perversité et le vice. Idris Youssouf Elmi évoque ici les excès des régimes postcoloniaux :

Il y a eu un temps
Où l'exemple était là
Et la force présente
Où la raison souriait
Derrière une baie vitrée
Mais l'avalanche du pouvoir
Et pourtant[582] ....

On retrouve aussi chez cet auteur, les accents des écrivains traditionnalistes comme A. Hampaté Bâ ou B. Hama. Il aborde aussi dans ses vers la place qu'accorde la société pastorale aux vieux. Détenteurs de la mémoire collective et en raison de leur expérience, ils occupent une place importante. Ils incarnent surtout la sagesse et la garantie d'une bonne transmission de la culture des ancêtres. Ils sont notamment respectés pour leur conseil et le règlement des

[579] Chez les Somalis, les femmes ont en poésie un genre qui leur est propre : le bourambour, au ton souvent lyrique aborde des thèmes très divers. L'un des plus célèbres est celui de Fatouma Ahmed, célèbre chanteuse djiboutienne, et relatif aux événements de 1966.
[580] Idriss Youssouf Elmi, *Cure de paroles aux miens puînés, op. cit.*, p. 49.
[581] "Tout est bien sortant des mains de l'Auteur des choses ; tout dégénère entre les mains de l'homme. », J. J. Rousseau, Livre I, *Emile ou de l'Education*, [1762], GF Flammarion, 2006
[582] Idris Youssouf Elmi, *Cure de paroles aux miens puînés, op. cit.*, p. 44.

conflits entre les différents clans c'est pourquoi l'auteur apprécie leurs enseignements et n'hésite pas à considérer la vieillesse comme un lieu d'apprentissage :

La vieillesse cette école
Qui enseigne à l'humain
Comment vivre au foyer
Comment vivre sans rancune
Dans l'épaisseur de la nuit
La dignité de l'homme
Annoncée par le livre[583]…

De nos jours, l'écrivain est assigné à rendre compte de ce mode de vie des nomades. C'est pour lui une manière de sauver de l'oubli comme les historiens ou les journalistes des cultures humaines vouées à disparaître. C'est aussi un artiste puisqu'il doit le manipuler avec délicatesse : faire connaître fidèlement sa culture est sa principale mission.

Je suis l'étoile filante
Repères du chamelier
Sur les pistes du désert
Où glane la mélodie
De l'écho du néant
Je suis l'étoile variable
De l'aube au crépuscule
De l'homme qui peint toujours
Les paysages du monde
Des gens de la Caverne[584]…

Et puis sans tarder, il commence à faire l'éloge de la vieillesse, considéré e par l'auteur comme salvatrice puisqu'elle coïncide pour l'individu la fin d'une période d'instabilité et de turbulence gratuites :

[583] *Idem*, p. 87.
[584] *Idem*, p. 111.

la jeunesse. Elle est définitivement marquée par le seau de l'immédiateté et de la superficialité.

Un jour, se rencontrent
Dans ma tête solitaire
La vivacité de mon jeune âge
Et la grâce de ma vieillesse
La première trop courte
Juge le séjour terrestre
La seconde le considère
Cependant plus long
La première trouve
Sombre son temps
La seconde savoure
La clarté de l'instant
La première sent déjà
L'arrivée du trépas
La seconde sourit
A sa renaissance[585].

[585] *Idem*, p. 98.

II - Abdi Mohamed Farah

Dans le préambule consacré à son œuvre poétique, Abdi Mohamed Farah considère déjà le mode de vie nomade comme quelque chose de dépassé. Nostalgique, il cherche à accompagner la mort lente de la tradition orale de ses aïeux. Il reconnaît et salue la symphonie de la poésie nomade : une poésie qui traduit l'effort et la passion des hommes qui cherchent à vaincre un milieu hostile :

> Vers nomades dans le no man's land de la mémoire. Quatorze titres pour composer une oraison funèbre d'un style de vie. Pour accompagner de la musique des mots les derniers pas de ces hommes – nos grands-pères – qui ont connu les senteurs du sable chaud, les couleurs erratiques des matins premiers et les défis de la vie dans le désert[586].

Première génération à rompre avec le nomadisme, le poète reconnaît les pertes de repères de sa génération. A l'aide de la langue française, il tente de sauver à sa manière ce qui peut l'être encore et surtout de témoigner. Mais avec tout son savoir, il ne pèse guère lourd à côté du chamelier-poète. C'est l'occasion aussi pour l'auteur de sauver de l'oubli toute une culture qui mérite d'être enseignée, comme toutes les autres. Une culture de plus qui permettrait à l'homme de voir le monde avec un peu plus de couleur et non toujours en noir et blanc :

> Réminiscences d'un fils de pasteur qui se souvient…d'une existence qui l'a hantée. Mais aussi dessins des lapsus et tics de cette première génération d'urbanisés écartelés entre cet hier

[586] Abdi Mohamed Farah, *Nomad : No man's land*, CCFAR/L'Harmattan,1998, p. 7.

> inconnu et ce maintenant non maîtrisé. Grâce à une procession de lettres d'une autre langue. Une caravane de phrases à la rythmique peu en phase avec celle de la poésie d'ici. Avec une série de mots malaisés, sur une suite de signes immobiles mais insaisissables pour les antiques chameliers, chantres du verbe chanté, murmuré ou proféré… Afin de fixer les contours subjectifs du réel d'une époque en partance. Pour ce demain incertain… Ces quelques vers surgis du no man's land (le néant, cet espace vide qui n'appartient à personne) d'une mémoire collective/déroutée par l'irruption de la pensée uniformisante et secouée par l'avènement de l'Homme-monde et de l'ère planétaire[587].

Force est de constater que le poète adopté d'emblée un point de vue étranger en rapportant l'inhospitalité réelle ou supposée de la nature de cette Corne d'Afrique. Il la présente comme un lieu tout simplement invivable. C'est le même regard que celui des écrivains venus d'ailleurs : tout n'est que désert et silence à perte de vue. Il se trahit toutefois en admettant une forme de vie dans ce paysage en apparence sauvage et indomptable. Les chants traditionnels (Heelo) témoignent même que les nomades éprouvent un certain plaisir à mener cette vie :

« *Nomad or no man's land*
Etendue
Le désert immobile
Dunes ou pierrailles
Soleil, mirages et silence
[…]

NOMAD…PASTORAL LAND

[587] *Idem.*

Rythmiques d'une Heelo[588] aux lointains
Symphonies flûtées accompagnant le
tchador des crépuscules
Bêlements des troupeaux aux
premières heures aurorales[589].

En ce qui concerne la justice, les nomades ne raisonnent pas en termes de « chambres » mais d' « arbres ». Chez les Issas par exemple il existe douze (12) arbres disséminés sur l'ensemble du territoire où nomadise la communauté. Chaque « arbre » est indépendant et le plaignant a le droit, s'il n'est pas satisfait du verdict, de changer d' «arbre » à chaque fois. Il pourra ainsi faire le tour des douze « arbres ». Les hommes se réunissent aussi sous « l'arbre » pour s'informer, se concerter sur les éventuels déplacements en cas de sécheresse. Le début du voyage pédestre coïncide en général avec l'aube afin de profiter de la fraîcheur matinale :

Le conseil est sous l'arbre
L'heure du voyage ou
l'envoi du Sahane[590]
Découlera de ces longues
consultations
Et il faudra choisir les explorateurs
de la savane.

L'éveil est à l'aurore
Le moment idoine des
transhumances pastorales
Viendra avec la lumière

[588] Chants traditionnels nocturnes au cours duquel les jeunes nomades se retrouvent à quelques kilomètres du campement pour danser et, pour certains, entretenir la flamme de leur amour.
[589] *Idem*, p. 8.
[590] Homme envoyé en éclaireur charger de localiser le lieu propice pour les hommes et leurs cheptels.

Virginale de l'aube
Et il faudra préparer bêtes et
hommes au grand voyage[591].

Dans ces poèmes Abdi Mohamed Farah fait appel aussi au terme nomadisme. Une manière peut-être d'exprimer son attachement à cette culture. C'est aussi une manière d'avouer que ces termes n'ont pas leur équivalence en français.

Le Guudi[592] a tranché
La paix de la pensée imprègne
l'assemblée
Le Golxad[593] des guerriers repose
dans l'enclos
Le lait doux de la paix est là

Les anciens ont pactisé
La sueur des mots se dégoutte dans
le Gorof[594] de la paix
Le suaire des morts recouvre
la saison des douleurs
Les Geel[595] de nos tribus paîtront ici[596].

Le poète évoque ensuite la nouvelle vie des fils des anciens nomades. Une vie sans loisir et sans passion si ce n'est les interminables séances de Khat. Un moment d'évasion qui fait oublier

[591] *Idem*, p. 11.
[592] Assemblée de notables chargés de prendre par consensus ou à la majorité, les grandes décisions engageant la communauté.
[593] Arme blanche traditionnelle. Grand poignard incurvé que portent les nomades Issa et Afar sur leur hanche grâce à un ceinturon confectionné en peau de bête.
[594] Récipient en forme de bol, fabriqué par les femmes nomades. Cet ustensile sert à recueillir exclusivement le lait des vaches et des chamelles. Le Gorof est la coupe qu'on tend en signe de bienvenue à l'hôte de passage.
[595] Dromadaires, improprement nommés « chameaux » dans le français de Djibouti. Cet animal représente pour les peuples de pasteurs la valeur suprême, l'étalon avec lequel on peut évaluer la richesse d'un homme.
[596] *Idem*, p. 15.

aux hommes les aléas de la vie. Ces moments extatiques procurent aux consommateurs du khat une sensation ineffable de bonheur en contraste total avec le goût amer de la plante en question, le khat. Mais ces moments d'ivresse ne durent que peu de temps et les consommateurs retombent dans des zones d'ombres où même le poète citadin perd son inspiration :

Surfer sur le Mirghan[597]
Ca vient et ça s'en va
cette sensation de voler
des heures miraculeuses
au temps prescrit par le Destin
friction des ailes de la fiction

Ca vient et ça s'en va
cet effet du mirghan
ivresse Khatique[598]
comme la fièvre erratique
des âmes possédées par le Sar[599]

Ca vient et ça s'en va
cette grâce et ses corollaires
mélancoliques[600]
comme à chaque randonnée
Khatique
durant ces périples ferroviaires[601].

Le poète souligne ici les transformations qui s'opèrent dans la vie de ces anciens nomades une fois arrivés en ville. Le changement

[597] Lors des séances de Khat, moments d'extases où le brouteur ressent une joie immense.
[598] Procurée par le Khat, cette plante célèbre dans la Corne d'Afrique est une drogue, interdit dans certains pays européens dont la France alors qu'il est autorisé voire encouragé par les despotes de la Corne de l'Afrique : le khat, il est vrai, entretient la société dans une certaine léthargie, comme dirait Voltaire dans une « heureuse stupidité ».
[599] Selon la tradition danse violente d'origine orientale où les femmes, dit-on, sont en proie à un esprit qui secoue tout son corps.
[600] Phase descendante de la séance du khat où le sujet est en proie à toute sorte d'angoisse.
[601] *Idem*, p. 19.

de lieu s'accompagne d'un ensemble de travestissement physique et psychologique. Il troque ainsi son habit traditionnel contre celui de la ville ; il change aussi de métier et de mode de vie. Abdi Mohamed Farah insiste surtout sur la rapidité de cette métamorphose qui conduit aussi une perte de valeurs chez le nomade. La « villa » est le symbole de la corruption de l'enrichissement effréné des fils des nomades. Mais tout cet « univers factice » ne leur rapporte cependant pas le bonheur. D'autres s'enlisent dans la pauvreté en grossissant davantage les bidonvilles de la capitale.

SAFAR EN SAFARIS
De village en ville
de ville en villa
Le voici en villégiature
dans un univers factice
De pagne en pantalon
d'éleveur en chômeur
le voici déguisé dans une réalité flottante

Des jours en séjour
des habitudes en hébétudes
le voilà habitant dans
une mansarde de Balbala
la désincarnée[602].

Les enfants des nomades sont actuellement dans une phase transitoire. Quant aux anciennes générations, elles se sentent perdues dans ce nouveau monde où les vieux ne représentent plus grand chose. Ils occupent des fonctions subalternes dans cette ville dans laquelle ils ont perdu tous leurs repères. Il y règne une incompréhension réciproque entre citadin et pasteurs. Ils évoluent dans des couloirs parallèles.

A MI-CHEMIN

[602] *Idem*, p. 20.

De cet homme nu transmuant
du noir
Au blanc dans un couloir aux
couleurs ternes
Vigiles du sommeil d'autrui
Qui sombre dans un coma diurne
Sédentaire et nomade dans une ville
Issue du néant, voguant elle-même
vers l'océan
A l'orée de ce siècle au chiffre rond
Un pas devant l'autre ou
Un mot derrière les autres
A mi-chemin de son destin, il vit le
même refrain
Sans passion et sans espoir ce
Sisyphe africain
Qui s'en va traîner son corps entre
Héron et Hayabley[603].

L'auteur proclame tout son attachement à la Somalie meurtrie par les interminables guerres civiles, les famines et les sécheresses à répétitions. Il exprime toute sa douleur face à la décomposition du corps social somalien. Il condamne aussi l'indifférence et l'apathie du reste de l'humanité qui se contente de suivre ce désastre humain sur les chaînes de télévision sans bouger le petit doigt. L'écriture apparaît dès lors un moyen pour exorciser cette souffrance autrement dit une véritable thérapie. Dénoncer l'inertie des autres est aussi pour soi-même une manière de se déculpabiliser :

> La décharge émotionnelle qu'engendre en moi chacune de mes rencontres avec ces trois syllabes SO MA LI. La hantise de ce territoire dans mes journées d'homme. Le

[603] *Idem*, p. 23.

caractère « voyeur » d'une humanité hypocrite qui ne se lasse pas de visionner le feuilleton tragique (avec des rebondissements aux effets macabres) que vivent un peuple, un pays et une période. Bref, pour extraire la colère du cœur. Pour laver la compassion[604] de la conscience. Pour calmer l'âme apeurée, tourmentée et épouvantée. Pour conjurer le découragement de la raison. Pour tout cela et pour d'autres motifs complexes et indicibles, il m'a fallu recourir à la thérapie de l'écriture[605].

Le poète rapporte aussi la déshumanisation des Somaliens consécutive à la disparition du gouvernement central en 1991. L'absence de l'Etat a entraîné une dislocation de l'identité somalie. La nation est blessée au plus profond d'elle-même par les guerres claniques et tous les somaliens sont touchés de près ou de loin. Nombreux sont ceux qui ont pris le chemin de l'exil :

LE CORPS EN DISPERSION

C'est parti !
Avec la fumée des canons tonitruant
dans le vent de la fuite des nuées
vers les mirages lointains des
contrées
Et Somaliens nous fûmes
Et poussières de clans, d'éclopés
et de quémandeurs

[604] L'auteur dédie d'ailleurs cette œuvre poétique à la Somalie déchirée par les guerres. Il écrit ceci : « Et au peuple somalien enfin, alité, émacié complètement déstabilisé par la longue nuit d'épouvante…pour me soigner de son influence et pour lui souhaiter d'émerger de son crépuscule, nimbé de maléfices. Incha Allah ! », p. 3.
[605] *Idem*, p. 31.

nous devînmes sur la vaste carte
de la planète
éparpillés, dans la turbulence des faits divers[606].

Abdi Mohamed Farah revient enfin sur cette expérience insolite qui consiste à rendre compte de sa culture, de son identité grâce à la langue française. Il est en proie à l'angoisse profonde de tout poète, celle de ne pas être compris. Il appelle de ses vœux po un monde plus métissé du point de vue linguistique et se présente comme un agent du multiculturalisme.

> Embrasser poétiquement ma réalité de Djiboutien somali. Et restituer l'imaginaire de mon univers intérieur grâce à la langue française… m'ont incidemment mis dans la peau du Cadi, amené à unir un couple mixte. A l'instar de cet homme pieux, j'ai prié encore pour la célébration du mariage interculturel. Pour que ces combinaisons linguistiques ne desservent ni le rythme du vers, ni le fonds de ma pensée. En d'autres termes, j'espère n'avoir pas dérouté les lecteurs avec ces mots de chez moi mélangés à la langue française[607].

[606] *Idem*, p. 35.
[607] *Idem*, p. 47.

III – Chehem Watta[608]

L'écrivain djiboutien Chehem Watta a consacré son recueil de poèmes intitulé *Pèlerin d'errance* au poète français Arthur Rimbaud. Il dit toute son admiration pour la poésie rimbaldienne qui semble hanter toute cette partie de la Corne d'Afrique. Il paraît que pour le poète rien n'a changé en réalité depuis le passage d'Arthur Rimbaud dans cette région : le soleil, les tribus et les femmes suivent toujours la même trajectoire. On a l'impression que le temps s'est arrêté :

Le passé s'efface
aux parfums
des couleurs éternelles de l'été.
Ô pays des nomades
le temps est libre ?
les femmes sont libres ?
la mémoire est libre ?
Le présent s'enlise
dans le langage tribal !
et les remous claniques[609] !

Pour l'auteur, Rimbaud a partagé avec les habitants de cette contrée cette vie de solitude. Il a préféré celle-ci aux nombreuses

[608] Chehem Watta est né en 1962 à Bouraïta, en République de Djibouti, dans une famille de pasteurs. Après des études supérieures en France, il rentre au pays en 1985 et occupe divers postes importants dans l'administration djiboutienne avant de travailler au Programme des Nations-Unies pour le Développement (PNUD). Il a soutenu en 2003 une thèse en psychologie clinique. En 1985, il a obtenu le Grand Prix de Poésie Libre à Paris au concours organisé par l'Amicale des Amateurs d'Art. Il a publié des poèmes dans diverses revues et participé à des lectures poétiques (Université de Columbia, 1997). Ses deux premiers recueils, *Pèlerin d'errance* et *Sous les soleils de Houroud*, ont été primés au concours organisé, à l'occasion du « Temps des Livres » à Djibouti, en mars 1996, par le Centre Culturel Français Arthur Rimbaud.

[609] Chehem Watta, *Pèlerin d'errance,* L'Harmattan, 1996, p. 17.

animations des villes de France. Cela dénote une certaine sagesse de la part du poète français : se retirer du monde pour mieux l'évaluer. Il s'agit de savoir prendre du recul. Interroger le silence obscur de la nature.

Nœuds des plages
et Histoire.
Grondent couleurs
Sons et solitudes.
Rimbaud
s'astreint.
Rimbaud
s'abstient :

Là où le libre
est le silence.
Là où le livre
parle silence[610].

Chehem Watta cherche à rendre compte à Rimbaud des faits qui se sont produits depuis sa mort. Ici, la poésie est présentée comme quelque chose d'intemporel. On sait que Rimbaud allait souvent à Harar où il a d'ailleurs toujours son temple : la maison Rimbaud. Certes, il n'a pas eu la chance de voyager en train mais il a vécu à Harar et l'a aimée. Chehem Watta met en relief aussi la dimension historique de la ville de Harar qui a maintes fois changé de main au gré des conquêtes :

Oui depuis
tes funérailles de rêves
on voyage à l'envers
dans un train haleur
avec un brin criblé
de pâleur voyageur
vers là où encore

[610] *Idem*, p. 50.

s'intronise Harar. Harar :
c'est toujours Harar Rouge !
Harar où fissurent
Harar
où fermentent
les odeurs de sagesse
des vents révoltés
aux fusils, à l'histoire
rebellée de Gragne !
On fait halte
sur les hâves tapis
tumultueux d'acacia[611].

Mais les habitants de cette ville se souviennent-ils vraiment qui est Rimbaud ? Chehem Watta veut justement lutter contre l'oubli de celui qui a su vivre en plein milieu d'indigènes à un moment où la plupart des colons étaient convaincus de la sauvagerie des peuples autochtones. Il a su se faire apprécier des autres tout en les respectant : désormais « Rimbaud le Nègre » fait partie des indigènes. Comme eux, il a décidé de mener une vie pleine de liberté mais austère.

Derrière
Ô d'un jadis
tumultueux
face au tapis
d'odeur d'espérance
le temps quel con dilué
vent effacer mesquin les souffles
De Rimbaud le Nègre.

Dans l'espace
en cannelle

[611] *Idem*, p. 52.

des collines fleuries
au fond d'une boucle de lave,
Rimbaud est passé
ossement des siècles graves
en pèlerin buveur d'errance[612].

La poésie de Chehem Watta sonne comme une véritable oraison funèbre à l'endroit de Rimbaud. Il fait appel au dieu préislamique pharaonique Iris (Dieu du soleil) pour célébrer la mort du poète dans la pure tradition orale. Les nomades étant le seul public autorisé à le faire accéder au panthéon de cette terre ensoleillée et inhospitalière :

Le pollen du Dieu Soleil
tourné vers ta tombe d'Afrique
sous les souches d'acacia
a noté pour l'histoire
dans sa langue orale
qu'il y aurait dans le vent,
sur son sol de savane
qu'un IMMENSE Pied
De RIMBAUD des Ardeurs
aux couleurs de la Marche
et qu'il n'acceptait des pèlerins
que des BROUSSARDS en zonase[613].

L'auteur rappelle ici que les jeunes de la Corne d'Afrique sont fascinés par l'exil à l'instar d'un Rimbaud même si ces derniers sont souvent poussés pour ne pas dire contraints à l'errance, contrairement au poète français qui en a fait un choix de vie.

Mais l'Enfant de cette Corne
palpant entières des saisons de famine

[612] *Idem*, p. 54.
[613] *Idem*, p. 62.

adore comme toi, RIMBAUD,
les bouleversements des années
à fusiller sans craintes[614].

L'écrivain djiboutien formule à sa manière les soupçons qui pesaient déjà sur Arthur Rimbaud : il est présenté des fois comme un commerçant d'armes. Mais cela ne diminue en rien le rêve nomade du poète qui avait adopté le mode de vie des pasteurs de la contrée. Elle est toujours hantée par son image comme le rapporte Chehem Watta :

La lune tournoie
Encore et encore
Ses seins énormes.
Dans les palmiers
Aux reflets de démons
Ta carabine luit et toi,
Rimbaud sirotant
Le thé cardamome
Au silence ferme !
Mille pas feutrés
De chameaux en cavale
Gloussent dans tes rêves[615].

Dans la poésie traditionnelle, le dromadaire occupe une place de choix. En raison de son endurance et de ce qu'il représente aux yeux des nomades, il est constamment loué, chanté, adulé parce qu'il est entre autres l'unique moyen de transport de ces derniers. Toutefois, l'auteur semble s'adresser à Rimbaud qui représenterait ce « dromadaire-vaisseau » puisqu'il est le trait d'union de deux modes de vie diamétralement opposés et que seul Arthur Rimbaud pourrait enclencher un début de conciliation :

[614] *Idem*, p. 63.
[615] *Idem*, p. 65.

Ô dromadaire-vaisseau
m' as-tu appris toi
au fond des sables
à compter le silence
à monter tes traces
cheminant dans les tourmentes
à danser le poignard
avec les arbres
dans l'azur si pur
de ce ciel africain[616].

[616] *Idem*, p. 96.

CONCLUSION

La littérature de la Corne de l'Afrique est imprégnée de l'oralité pastorale qui tire son essence des traditions nomades séculaires qui se sont transmises de génération en génération. L'oralité est omniprésente dans les activités quotidiennes des pasteurs de la Corne de l'Afrique. Les mythologies nomades servent de références aux différents genres littéraires. Les contes et les devinettes sont destinés à développer l'intellect de l'enfant et de l'adulte en raison de leur portée didactique. Mais c'est surtout la poésie qui joue un rôle prépondérant dans cette partie du monde. La plupart des écrivains voyageurs qu'ils soient Italiens, Anglais ou Français désignaient les habitants de la Corne de l'Afrique par l'expression élogieuse de « peuple de poètes ». Avec les soulèvements indépendantistes et les affrontements conséquents entre les colons et les populations indigènes, cette expression perd de sa valeur, les autochtones sont perçus comme un « peuple belliqueux » car la poésie fait aussi figure d'arme de guerre. Le genre poétique oral somali se présente sous différentes formes. Le thème et la tonalité varient suivant le contexte de sa profération. Le Gabay[617] est la forme la plus utilisée. Il aborde des thèmes comme le bonheur, la richesse, l'éloge de la tribu. Pour vanter son animal préféré (la chamelle en général), le nomade fait appel au Gabay qui est utilisé aussi pour célébrer les mariages. Le Geraar[1] est une forme poétique consacrée exclusivement à la guerre. Il aborde des thèmes comme la guerre, la victoire, la vengeance. La tonalité est lancinante et les rythmes violents. Le Guux[1] est une forme sombre qui aborde exclusivement des thèmes tristes. On clame le Guux pour regretter la perte d'un être cher, pour se plaindre d'une sécheresse trop rude, pour se plaindre d'un pouvoir despotique. Ce dernier présente les mêmes traits que les Blues chantés par les esclaves noirs des Etats-Unis. La poésie traditionnelle bien qu'orale est un genre versifié, rythmé et mélodieux.

[617] Formes poétiques traditionnelles somalies.

Le but de notre étude consistait à étudier l'ampleur de l'impact de l'oralité sur la littérature de la Corne de l'Afrique. Pour ce faire, il fallait tout d'abord explorer la tradition orale et l'oralité pour mieux évaluer le poids de celle-ci dans la littérature moderne. En raison de mon cursus scolaire francophone, il a fallu m'imprégner des cultures traditionnelles de la région pour pouvoir prononcer par la suite un quelconque pronostic. C'est pourquoi je me suis penché sur les œuvres des écrivains aventuriers et des hommes de lettres français et étrangers qui ont sillonné cette région. Les us et coutumes des populations qu'ils ont vues ou côtoyées, consignés dans leurs écrits nous éclairent sur leur mode de vie. Nous avons cherché à confronter cela avec les réalités qui sont sur le terrain. Ces recherches nous ont surtout permis de nous réapproprier de notre culture traditionnelle. Véritables voyages initiatiques, elles furent pour nous l'occasion de (re)découvrir notre propre culture. Nous nous sommes souvent identifiés au personnage féminin de Waberi, Marwo, dans la nouvelle « Une femme et demie[618] ». Nous avons suivi en tout cas la même trajectoire (retour vers le passé, les origines en quittant la ville) en ayant à peu près les mêmes soucis : retourner à la campagne pour mieux se ressourcer. Des déplacements nous ont conduits outre les régions de l'intérieur de Djibouti, les pays limitrophes comme l'Ethiopie ou la Somalie, notamment la république autoproclamée du Somaliland. Ces recherches ont coïncidé opportunément avec un événement socio-politique et culturel majeur : l'intronisation de l'Ogass des Issas en 2011. Cela a son importance car nous assistons en général à ces moments historiques une recrudescence de la littérature orale pastorale.

L'impact de l'oralité dans la littérature écrite nous paraissait évident dès le départ mais nous fûmes surtout surpris par son ampleur. En Somalie, les travaux de B. W. Andrzjewski et I. M. Lewis en étroite collaboration avec des chercheurs somaliens comme

[618] Abdourahman A. Waberi, *Le Pays sans ombre*, *op. cit.*

Mohamed Said Samantar et Mohamed Ali Farah « Ida Jaa » avaient déjà fait savoir la riche littérature orale et notamment la poésie. A Djibouti, la décennie 1990-2000 est la période qui a connu le plus grand nombre de publications que ce soit les œuvres littéraires (nouvelles, roman, pièces de théâtres) ou les travaux de recherches. Les travaux de Didier Morin, chercheur au CNRS et spécialistes des langues couchitiques (il parle aussi bien le somali que l'afar) et de Jean-Dominique Pénel qui, en dehors de ses nombreuses conférences, a tout fait pour sauver de l'oubli des textes plus anciens en les regroupant dans une même œuvre, *Djibouti 70*[619], ont posé les jalons pour une meilleure connaissance de la littérature écrite. A l'époque, le Centre de Formation du Personnel de l'Education nationale (CFPEN) et le Centre culturel français Arthur Rimbaud (CCFAR) sont les principaux viviers de la jeune littérature djiboutienne. Depuis, le Pôle universitaire de Djibouti (PUD), structure universitaire embryonnaire, a pris la relève. Le PUD a cédé la place à l'Université de Djibouti (UD) qui se veut désormais indépendante. Elle accueille souvent des colloques et des journées scientifiques. Toutefois la question de publication des travaux se pose avec acuité. Si l'Université de Djibouti édite tant bien que mal sa propre revue, *Revue Universitaire de Djibouti,* en collaboration avec l'Imprimerie nationale, de nombreux travaux risquent de ne pas voir le jour faute de maison d'édition même si l'internet se pose de plus en plus comme l'ultime recours. C'est pourquoi de nombreux jeunes qui éprouvent le besoin d'écrire ont du mal à publier leurs écrits.

En tout cas, la relève semble assurée. Les travaux de nombreux docteurs et doctorants sont d'ores et déjà disponibles à l'Université de Djibouti. Toutefois avec la disparition des vieilles personnes, la mémoire risque de s'effriter. Avec l'exode rural qui s'accentue en raison des sécheresses fréquentes et de la poussée de la désertification, les nomades sont contraints à une reconversion

[619] J.-D. Pénel, *Djibouti 70*, Centre culturel français, Arthur Rimbaud, 1998, 215 p.

professionnelle qui les oblige à abandonner leur caractère d'orateur ou de tribun. Il n'est pas étonnant de voir en ville un célèbre poète pastoral devenu, une fois en ville, un simple colporteur.

Les nouvelles technologies ouvrent pourtant à la conservation de la tradition et de la littérature orales des perspectives inespérées. Avec des moyens dérisoires, on peut aujourd'hui sauver de l'oubli cette richesse immatérielle. Avec un simple téléphone cellulaire, on peut récolter des milliers de vers. Lors de nos recherches, nous avons appris l'existence de nombreux sites où sont conservés des poèmes, des proverbes et des contes sous forme audio. Ces sites sont gérés par des Somaliens. On peut ainsi entendre des voix devenues célèbres comme celles de Mohamed Abdillahi Suldaan « Timacaddde[620] ». Sa poésie condamne le tribalisme et fait l'éloge de la patrie. Ses vers sont jugés prémonitoires par les Somaliens.

Ce souci de conservation de la tradition semble se retrouver dans les œuvres littéraires de Nuruddin Farah et d'Abdourahman Waberi. Nuruddin Farah rapporte dans ses œuvres toute la psychologie et les croyances du nomade. Ebla, l'héroïne de *Née de la côte d'Adam*, en est une illustration parfaite. Même dans sa trilogie consacrée à une dictature africaine, l'auteur ne cesse de se référer constamment à l'oralité. Le va-et-vient entre l'image du père génétique et le général-dictateur est omniprésent. C'est pourquoi il y a une certaine complicité dans *Du lait-aigre-doux* [621]entre le père de Soyaan et le Père de la nation. En fait Nuruddin Farah est hanté par la dictature du pouvoir patriarcal. Celle du Général est en réalité perçue comme la continuité de cette dernière. La trajectoire d'Ebla qui part de la campagne vers la ville Mogadiscio est présentée comme une quête de liberté. Par contre Daher Ahmed Farah perçoit la ville

[620] Poète indépendantiste somalien, il devint surtout célèbre pour ses vers patriotiques le jour de l'accession à l'indépendance de la Somalie. Il est l'auteur de « *Dugsi male qabyaaladi waxay dumisoo mooyaane* », (le tribalisme n'a d'autre conséquence que la destruction), 1er Juillet 1967.
[621] *Op. cit.*

dans *Splendeur éphémère* [622]comme le lieu de déperdition, de débauche et de corruption même si Djibouti est mise en valeur en tant que nom : Khairqaba, la bénite en somali. Le jeune personnage va perdre toutes ses valeurs humaines qu'il a acquises en brousse au cours de sa vie citadine. Il finit par devenir un monstre qui terrorise les plus vulnérables de ses concitoyens.

Dans l'œuvre de Nuruddin Farah, les femmes sont souvent présentées comme des héroïnes. Le refus de se soumettre au pouvoir traditionnel et à la tyrannie du Général est une constante chez les femmes. Ainsi la plupart d'entre elles empruntent leur détermination et leur courage à la reine de la mythologie pastorale, Arawello. Est-ce un souhait de la part de cet écrivain résolument tourné vers la modernité de confier le pouvoir aux femmes en Somalie ? Il serait plus juste de dire que l'auteur somalien se réfère souvent à la tradition orale qui se définit comme étant tout ce qui se rapporte aux us et coutumes, au folklore et au mode de vie des peuples n'ayant pas connu de système d'écriture.

Par contre, dans les textes d'Abdourahman A. Waberi, l'oralité qui est tout ce qui se rapporte à la littérature des peuples sans écriture, est omniprésente. Ainsi Waberi fait référence à toutes les formes de la littérature traditionnelle. Dans «L'ogresse des origines[623] », Waberi rapporte l'histoire mythologique sur la création de Djibouti. Un récit qui nous fait penser à la mythologie européenne sur la création de la ville de Rome. Dans « Un conte de fer[7] », il rapporte des vers entiers au sujet du train qui est à l'époque une intrusion fracassante de la modernité dans la vie des nomades. Dans « Une femme et demi[7]», Waberi valorise la sagesse de Haybe, ce personnage attachant symbolise le nomade d'autrefois qui court au secours de Marwo qui a fui la dictature patriarcale. Contrairement à

[622] Daher Ahmed Farah, *Splendeur éphémère*, L'Harmattan, 1993.
[623] Abdourahman A. Waberi, *Le Pays sans ombre*, *op. cit.*

Nuruddin Farah, pour l'auteur djiboutien, la ville peut s'avérer être une vaste prison. Il est vrai aussi que le patriarcat prend pour Waberi aussi les allures d'une accablante dictature. Marwo prend le chemin inverse de celui d'Ebla mais toutes les deux sont en quête de liberté. On a surtout l'impression que les personnages de Waberi sont en phase transitoire exactement comme la société djiboutienne entre tradition et modernité. Il insiste sur l'échec collectif à travers « Les racines des Troglodytes ». Le personnage de Bachir Benladen dans *Transit*[624] incarne parfaitement ce cheminement. Ses préjugés infantilisant sur les Blancs et son français maladroit confèrent au texte une dimension comique.

Abdourahman A. Waberi beaucoup plus d'ailleurs que Nuruddin Farah semble revendiquer cette appartenance à une culture de l'oralité. Dans *Les Etats-Unis d'Afrique*[625], Waberi souligne avec sarcasme la pauvreté de la langue française tout en mettant l'accent sur la richesse de sa langue maternelle, le somali. Si un tel discours peut prêter à sourire, il soulève néanmoins des questions légitimes sur l'avenir des langues africaines. Ces dernières, menacées, sont également porteuses des cultures humaines qui risquent de disparaître à jamais. Le Djiboutien fait partie de cette nouvelle génération d'écrivains qui cherchent à s'émanciper de la tutelle de la littérature française en explorant d'autres voies d'une écriture à la fois nouvelle et différente. Ainsi, sa création est plus conforme à son goût et à la littérature orale. Cette dernière conforme à la sensibilité des auteurs africains demeure en tout cas une source intarissable d'inspiration. Tout en gardant les techniques d'écriture des genres littéraires modernes, l'auteur intègre des éléments de la littérature orale. Waberi revendique aussi un certain lien avec les auteurs de l'oraliture. Pour Patrick Chamoiseau,

[624] *Op. cit*
[625] *Op. cit.*

> L'oralité et l'oraliture sont des formes vivantes de la parole, celles derrière l'écriture. C'est justement sous la forme orale que tout le patrimoine culturel et toute la tradition intellectuelle des peuples s'est traditionnellement présenté – le règne de l'écriture n'a duré encore que quelques siècles. Tel est le cas aussi en Martinique, île des Antilles à la mer Caraïbe, département français. La littérature orale martiniquaise représente pour le peuple martiniquais sa mémoire collective[626].

Waberi se réfère constamment aux auteurs de l'oraliture que ce soit Edouard Glissant, Aimé Césaire ou Régis Antoine ou Patrick Chamoiseau. Il consacre même tout un conte à la célébration de la créolité : il s'agit de « Mystère de Dasbiou[627] ». Ses multiples clins d'œil à Aimé Césaire et à sa Martinique natale trahissent une réelle volonté de s'identifier à lui et aux autres auteurs de l'antillanité. L'écriture de Waberi contrairement à celle de Farah s'inscrit aussi dans cette revendication vindicative propre aux francophones.

Toutefois, l'expérience n'est pas la même en ce qui concerne la présence des éléments de l'oralité dans les littératures créoles et africaines. Si les africains peuvent se prévaloir de l'existence des traditions orales indépendantes qui ne connurent leur déclin qu'avec l'arrivée des Européens sur le continent, la créolité est étroitement liée aux contacts entre plusieurs civilisations. A ce sujet Patrick Chamoiseau écrit :

[626] Patrick Chamoiseau, *Paroles d'espoir*, Emilia Melasuo, 2004, p. 3.
[627] Abdourahman A. Waberi, *Le Pays sans ombre*, *op. cit.*

L'émergence de l'écriture littéraire en Martinique s'est produite en dehors du soubassement culturel oral. Il n'y pas eu de passage progressif, harmonieux, comme dans les vieilles littératures européennes, d'un tissu littéraire parlé (contes, chansons de geste, ballades …) à une production littéraire écrite.

Il s'est produit une rupture

Cette rupture provient du fait que la culture et la langue créoles (au sein desquelles l'oralité s'inscrit) sont apparues dans la matrice de l'habitation esclavagiste ; elles se virent de ce fait, après l'abolition de l'esclavage et l'effondrement du système des habitations, frappées de discrédit. Née dans l'esclavage, cette culture, cette langue, cette oralité renvoyaient à la condition esclave qui ne fascinait personne. De plus, les rares moyens de promotion sociale se voyaient essentiellement conditionnés par l'acquisition de la langue et de la culture françaises, ou mieux : la francisation.

Les Békés (le mot « Béké » désigne la lignée des colons européens) avaient toujours idéalisé cette culture. L'idéalisation des valeurs culturelles françaises permettait aux Békés de s'anoblir d'une certaine manière, mais aussi de légitimer, en quelque sorte, leur domination sur ces terres et sur ces êtres barbares[628].»

[628] Patrick Chamoiseau, « Que faire de la parole ? » in *Écrire la « parole de nuit » : la nouvelle littérature antillaise* / textes rassemblés et introduits par Ralph Ludwig. - Paris : Gallimard, 1994. p. 152.

Les auteurs africains d'une manière générale qui s'expriment en français pour créer des œuvres romanesques ou d'autres genres qui ne font pas explicitement appel à la tradition orale, se servent constamment d'éléments de l'oralité, soit par l'emprunt ou la traduction de mots, soit par l'intégration ou la transposition d'énoncés traditionnels ce qui crée dans l'œuvre un ensemble d'interférences linguistiques, textuelles et culturelles. L'insertion d'éléments et de parties du discours oral dans les œuvres littéraires est généralement interprétée comme recherche d'une identité.

Certains écrivains africains cherchent en introduisant dans leurs textes des éléments de l'oralité à revendiquer leur spécificité culturelle, leur humanité. La culture apparaît sur cet angle comme un échange réciproque qui enrichit tout le monde. Les apports de l'Occident sont utiles pour l'Africain, de même l'Européen, lui aussi, doit apprendre et assimiler des éléments de la culture africaine. Abdoulaye Sadji, écrivain sénégalais, voit sa mission de fait, dans ces deux objectifs : le deuxième ressort explicitement dans ses propos :

> Le rôle particulier de la littérature dans la colonisation consiste donc à mieux faire connaître au peuple colonisateur le peuple colonisé sous l'angle de l'universelle humanité et non comme une espèce singulière grevée de tares et de vices incurables. Se mieux connaître dans ce qui est vrai en chacun de nous, c'est finalement s'aimer, et, peut-être, pour toujours[629].

A travers l'intrusion de la tradition et de la littérature orales dans leurs écrits, les auteurs africains cherchent à instaurer un

[629] Abdoulaye Sadji, *Littérature et Colonisation*, Présence Africaine, 1985 [1949], 139-140.

dialogue entre les cultures. Il y a aussi le souci de faire revivre des valeurs humaines qui risquent de ne plus se renouveler.

Autre fait marquant de la littérature de la Corne de l'Afrique, c'est l'omniprésence du thème de la politique. Les œuvres de Nuruddin Farah s'annoncent comme une dénonciation de la mal gouvernance politique. L'oralité est souvent présentée comme une arme aux mains du dictateur. Les poètes fraîchement débarqués de la campagne redoublent de zèle pour couvrir d'éloge le Général. La plupart des espions sont des nomades incapables d'écrire un seul mot qui rapportent les propos « irrévérencieux » de leurs concitoyens à l'encontre du Président.

Quant à Waberi, il critique la manipulation par le régime en place des orateurs traditionnels. Ils sont souvent recrutés pour faire le culte de la personnalité du Président. La priorité est donnée aussi à la radio plutôt qu'aux journaux qui restent en raison du taux d'analphabétisme élevé de la population inaccessibles à tous. Les hommes politiques de l'opposition n'ont pas accès à la radio. Cela sape sérieusement leurs efforts pour propager leur point de vue. L'Etat djiboutien leur refuse aussi le droit de posséder leur propre radio. Cette dernière devient dès lors un moyen implacable pour gouverner. La même règle s'applique à l'unique chaîne de télévision nationale.

Paradoxalement dans toute la région c'est la Somalie qui compte le plus de chaînes de télévisions indépendantes. Depuis la chute de l'Etat central, la société civile se reconstruit de l'intérieur malgré la guerre. Une dizaine de chaînes de télévisions appartenant à la diaspora émettent dans toute la région. On est vraiment loin de l'unique chaîne de télévision d'Ethiopie ou de Djibouti. Dans ces chaînes de télévision où la parole est libre parce qu'elle ne dépend d'aucun régime despotique, les opposants des pays de la région y

trouvent leur compte. Ces chaînes de télévision contribuent aussi à la vivacité de la culture orale. Des chercheurs et des poètes sont invités souvent. Cela permet de donner un second souffle à l'oralité car aussitôt enregistrées, les émissions culturelles peuvent être visionnées sur You Tube.

Des nombreux quotidiens paraissent en Somalie. L'Etat autoproclamé du Somaliland édite à lui seul pas moins d'une trentaine de quotidiens, tous somaliphones. Les Somaliens n'ont aucune difficulté à lire et à comprendre leur langue maternelle quand les Djiboutiens pour accéder à l'instruction doivent apprendre une langue qui n'est pas la leur. Le résultat n'a rien de surprenant : une grande partie de la population ne sait ni lire ni écrire. L'unique quotidien du pays, *La Nation*, peine à trouver des lecteurs.

Rappelons que le présent travail de recherche s'est déroulé dans des conditions extrêmes. Professeur de lettres au lycée, j'étais amené à dispenser vingt heures de cours par semaine. Il ne me restait plus alors que trop peu de temps pour se pencher sur mon projet de thèse. Il me venait très souvent de sacrifier mes vacances semestrielles ou mon congé annuel pour mes recherches. Cela m'a permis non seulement de visiter les pays de la région pour collecter le maximum d'informations ou venir comme c'était le cas en France pour la documentation durant la période estivale. A l'exception de l'année dernière où j'ai bénéficié de six mois de congé annuel, je n'ai obtenu aucune autre faveur en guise d'encouragement pour mener à bien mes travaux de recherche. J'ai supporté pendant six longues années les frais de voyage et de séjour en France alors que certains de mes collègues avaient bénéficié durant cette même période d'une bourse française et une prise en charge des toutes les dépenses. Seules, ma passion pour la recherche et ma détermination m'ont permis d'aller jusqu'au bout. J'avoue aussi que c'était de ma part une question d'honneur, un défi.

Le présent travail m'a procuré néanmoins un certain bonheur. Cela m'a surtout permis de me réapproprier ma langue maternelle, le somali. Si j'arrivais à peine à déchiffrer cette belle langue au début de mes travaux, je suis capable aujourd'hui de lire et de la comprendre aisément. S'il existe une certaine homogénéité de la langue écrite, il existe aussi des nombreux dialectes selon les régions. Malgré l'exode rural, la poésie est toujours prisée par les Somaliens. Elle est récitée à chaque fois que l'occasion se présente. Autrefois proclamée oralement seulement, elle commence aujourd'hui à envahir les colonnes des journaux. La poésie est omniprésente sur la toile. Les Somalis de la diaspora participent activement à cette renaissance culturelle : Ils animent des centaines des sites d'internet consacrés à la culture et à l'information.

Mes travaux de recherche m'ont conduit jusqu'en Suède. Dans ce pays fabuleux où réside une forte communauté d'origine somalienne, l'enseignement des langues des immigrés est valorisé. Après l'Angleterre, c'est le pays où les Somaliens publient le plus dans leur langue maternelle. A la bibliothèque, des rayons entiers sont consacrés à la littérature et à la culture somalie. Cela a déjà permis de sauver de l'oubli de nombreux récits. Contrairement à la France, les enfants d'immigrés ont le droit d'apprendre à l'école leur langue maternelle en Suède.

Si la tâche s'avère assez simple pour les chercheurs somaliens qui n'ont qu'à mettre sur papier les récits et poèmes existants déjà sous forme audio, le travail est tout autre pour les Djiboutiens qui utilisent la langue française. La plupart des lettrés scolarisés dès leur plus jeune âge en français connaissent davantage la culture française et celle de leurs ancêtres. Depuis l'accession à l'indépendance jusqu'à aujourd'hui le programme scolaire en vigueur à Djibouti est strictement conforme à celui de la France. Même des matières comme l'Histoire ou la Géographie étaient importées de France. Ce phénomène d'acculturation a marginalisé pour un temps les défenseurs de la culture locale. Entre l'enseignement de l'une ou

l'autre de deux langues nationales, l'afar et le somali, le français s'est imposé comme une langue d'arbitrage. Cela a retardé aussi les éventuels travaux de recherche sur les langues nationales. Aujourd'hui, il existe une prise de conscience plus forte.

Mais pour sauver le patrimoine oral national, les Djiboutiens doivent passer par la transcription. Cela n'est pas un travail facile car en passant d'une langue à une autre, le contenu risque de voir son sens s'effriter. Le texte peut également perdre sa dimension culturelle. Pour conserver l'authenticité de textes, Didier Morin a publié plusieurs œuvres bilingues. *Les contes de Djibouti*[630] sont écrits en français, en afar et en somali. La version originale côtoie la version traduite. Ainsi les lecteurs peuvent évaluer la pertinence de la transcription. Il est vrai que la langue française ne peut pas rendre compte du contenu culturel de tous ces textes. Elle constitue toutefois un bon moyen pour sauver ces contes qui sont menacés de disparition.

C'est surtout le patrimoine oral de la république de Djibouti qui risque de disparaître, car comme les vieux qui sont les dépositaires de la tradition orale disparaissent l'un après l'autre alors que les jeunes qui vont à l'école sont alphabétisé en français, la chaîne de transmission risque d'être rompue. D'où notre volonté d'agir rapidement avant que ce ne soit trop tard. Au sein de l'Université de Djibouti un groupe de travail intitulé THEMA (Territoire, Histoire et Mémoire A Djibouti) dont je suis membre s'active pour récolter le maximum d'histoires, de contes, de légendes, de proverbes en somali et en afar sur toute l'étendue du territoire national. L'objectif consiste à transcrire tous ses récits en collaboration avec les personnes âgées qui pourraient nous aider. Leurs témoignages nus seraient très utiles en cas de litiges.

L'oralité est pour les auteurs africains une source intarissable d'inspiration. Elle est également pour les chercheurs du continent

[630] Didier Morin, *Les contes de Djibouti*, *op. cit.*

noir des pistes de travail prometteuses. En ce qui concerne la littérature, je fus impressionné par les possibilités offertes aux jeunes écrivains. Les mythologies traditionnelles peuvent nourrir des textes de tous les genres. Les patronymes offrent aux romanciers un éventail des noms traditionnels qui peuvent donner un sens au récit. La plupart des noms des personnages figurant dans les œuvres de Nuruddin Farah et d'Abdourahman Waberi sont issus de l'oralité, cela donne au récit une originalité insoupçonnée. Les thèmes de la littérature pastorale ne sont pas encore sérieusement explorés. Le présent travail de recherche s'inscrit dans ce domaine afin d'encourager surtout les jeunes chercheurs à faire connaître leur région. Il devient alors impératif de faire appel comme c'est le cas ici de l'anthropologie, de la sociologie, de l'archéologie voire de l'histoire et de la géographie pour éclairer les lecteurs. C'est dans cette optique que la jeune université de Djibouti ambitionne de devenir un pôle de recherche francophone en Afrique de l'est.

J'émets le vœu de voir les jeunes générations explorer des thèmes en rapport avec la tradition et la littérature orale afin de sauver de l'oubli ce patrimoine immatériel.

BIBLIOGRAPHIE

I - Culture / Traditions / Société

- Ahmed Absieh, *Le khât, toxique du TFAI*, thèse Bordeaux II, n°103, éd. Bergeret, 1973, 223 p.

- Ahmed Aden : « Quand la tradition est soucieuse de l'avenir », *La Nation*, 11 ovembre 1982, p.6 (suite) 25 novembre 1982, p.6.

- Ali Moussa Iye, *Le Verdict de l'Arbre*, le « Xeer issa » : étude d'une « démocratie pastorale », 360 p., bibl., éd. Cpte d'auteur, *n.d*. (vers 1990).

- Andrzejewski (B.), (Professeur de langue et de littérature couchitiques à Londres) : « Les langues de Djibouti : une origine commune », *La Nation*, 20 janvier 1983, p.7.

- Carton-Dibeth (V.), *Manuel de conversation Somali-français*, L'Harmattan, 1988, 80 p.

- Chedeville (M.), *Fractionnement des tribus Issas*, CFPEN, Djibouti, 1965, 28 p., textes dactylographiés.

- Cohen (M.), « Langues chamito-sémitiques » p.81-188881, *Les langues du Monde*, CNRS, 1952.

- Seral (L.)- *Population et habitants dans la ville de Djibouti*, mém. IGER, Bordeaux III, 1973, 107 p.

- Signard (M.C.)- *Etude ethnosociologique et biomédicale des femmes du TFAI*, 1976, 170 p., ronéot.

II – Vues d'ensemble

- Ambassade R.F. (services de presse), *La Somalie française*, New York, 1961, 24 p.

- Angoulvant (G.) et Vigneras (S.), *Djibouti, Mer rouge, Abyssinie*, Lib. afr. et col. J. André, 1902, 415 p.

- Aubert De La Rue (E.)- *La Somalie française*, Gallimard, 1939, 162 p.

- Clarke (W.S.*), A developmental bibliography for the republic of Djibouti*, Djibouti, 1979.

- Delabergerie (G.*), Fleuron de la Mer Rouge, le TFAI*, Boulogne, Delroisse, 1972, 128 p., préf. Ali Aref Bourhan (alors Président du Conseil de gouvernement du TFAI).

- Denis de Rivoyre (L.B.)- *Mer Rouge et Abyssinie*, Plon, 1880, 308 p.

- Doresse (J.), *Histoire sommaire de la Corne de l'Afrique*, P. Geuthner, 1971, 389 p.

- Ferrand (G.), *Voyage du marchand arabe Sulayman en Inde et en Chine*, Abu Zayd HASSAN, Editions Bossard, Paris.

- Ghida (N.)- *Cinq mois au pays des Somalis*, Berger-Levrault, 1898, 223 p.

- Hancock (G.), Lloyd (S.), *Djibouti, terre d'échanges et de rencontres*, Nairobi, H.L.Ass., 1982, 79 p. (un ouvrage à la gloire du gouvernement en place, dont le titre est un slogan officiel).

- Hassan Gouled Aptidon (premier président de la république de Djibouti), « Djibouti, son histoire, son chemin de fer et son port », *Rev.Fr.-Euraf*. N°102, janvier 1959.

- Hidalgo (F.)- *Guide touristique de la République de Djibouti*, Djibouti, Office djiboutienne du Tourisme (ODT), 1982, ph. J.P. Baille et Moussa Robleh Awaleh, directeur de l'ODT.

- Jourdain (H.), Dupont (C.), administrateurs des colonies, *D'Obock à Djibouti*, A. Corbier, 1933, 140 p.

- Jousseaume (F.) – *Impressions de voyage en Apharras*, J.B. Billlère et Fils, 1914.

- Lacroix (L.)- *TFAI,* 1976, 31 p.

- Laudouze (A.)- *Djibouti, nation –carrefour*, Karthala, 1982, 2288 p., Préf. H. Tazief.

- Mérab (P.)- *Impressions d'Ethiopie (l'Abyssinie sous Ménélik II*), H. Libert, 3t. 1921, ill. (Médecin particulier du Négus, le Dr Mérab a séjourné en Ethiopie une douzaine d'années au total, et il est, comme tant d'autres, passé par Djibouti pour se rendre à Addis-Abeba. Il se flatte de ne pas être « un des ces touristes-coureurs qui, semblables à certains chameaux, parcourent en toute hâte un pays » (préf. VIII).

- Oberlé (P.)- *Afars et Somalis, le dossier de Djibouti*, Présence Africaines, 1985, 346 p.

- Oberlé (P.) et Hugo (P.), *Histoire de Djibouti des origines à La République*, Présence Africaine, 1985, 346 p.

- Pierre-Alype (F.J.), *L'empire des Négus, de la Reine de Saba, à la Société des Nations*, Plon, 1925, 312 p.

- Syad (W.), *Djibouti, terre sans dieu et sans espoir,* mém. CHEAM, n°2919, 1958, 67 p.

III- Histoire et vie politique

- Absieh Omar Warsama, Botbol (M.)- *Djibouti, les institutions politiques et militaires*, BIDOI, 1989, 200 p.

- Aden Robleh Awaleh - *Djibouti, clef de la Mer Rouge*, caractères, 1986, 165 p.

- Ahmed Goumane, Meker (M.), *Allocutions et interviews*, Djib., imp. Adm., 1957, 25 p.

- Ali Aref Bourhan, « Entretien avec Jean de Lacouture », *Le Monde*, 5 août 1960. Le vice-président du Conseil de la CFS déclare : « notre territoire a encore de longues étapes à parcourir avec la France ».

- Ben Yahmed (B.)- « Pas un sou, pas un homme », *Jeune Afr.*, 20 mai 1977.

- Bouet, *Historique du Bataillon Somali*, Rochefort-sur-Mer, Piéron, 1931, 67 p.

- Comte (A.)- « Sous le règne du parti unique – Djibouti : l'indépendance sans liberté », *Le Monde Diplomatique*, n°309, décembre 1979.

- Deschamps (H.), *L'Histoire du XXe siècle*, Sirey, 1966.

- Goum (G.)- *Djibouti, création française, bastion de l'Empire*, Com.Af.fr., 1939.

- Guillot (E.)- *La Mer Rouge et l'Abyssinie* (les Italiens à Massaouah), Lille, Imp. Danel, 1890, 44 p.

- Hanotaux (G.)- *Le partage de l'Afrique-Fachoda*, Flammarion, 1909, XII-357 p.

- Hassan Gouled Aptidon, « Le CFS, la France et les autres », *Union Fr.*, n°85, juillet 1957, P.8-9.

- Le Pointe (H.)- *La colonisation française au pays des Somalis*, Lib. Jouve, 1914, 99 p.

- Lochowarn (Y.)- *Les Afars de la Corne d'Afrique*, DEA d'Etudes Africaines, IGP Bordeaux, 1982, 73 p. dact.

- Monfreid (H.de) :- *Le radeau de la Méduse ou comment fut sauvé Djibouti*, Grasset, 1958, 191 p.

- *Le Canard*, « Djibouti : tortures en voie de développement », 11 juillet 1979.

- Omar Osman Rabeh, *Le cercle et la spirale*, Les Lettres Libres, 1984, 174 p.
  République de Djibouti ou roue de secours de l'Ethiopie ?
  Atelier Silex, 1985, 140 p.

IV- Visions littéraires

- Aubry (M-C)- *Djibouti l'Ignoré*, 1988, 388 p.

- Celarie (H.) – *Ethiopie XXè siècle*, Hachette, 1934, 252 p.

- Charbonnier (F.)- « insolite Djibouti **»,** *La Croix*, janvier 1982.

- Decraene (P.)- « Djibouti, escale plus que territoire », *Le Monde*, 14-15-16 janvier 1973.

- Deshamps (H.) – *Roi de la brousse, mémoires d'autres mondes*, Berger-Levraut, 1975, 360 p.

- Dreyfus (P.)- « Djibouti sans roman ni légende », *Le Dauphiné*, 9-11 juin 1971 (I/Voyage au pays de la soif, II/ A l'ombre tiède du palmier en zinc, III / Une vigie à la Corne de l'Afrique »).

- Esme (J. d')- *A travers l'empire de Ménélick*, Plon, 1928, 336 p.

- Frantz (G.)- *Djibouti la Brûlante au royaume de la Touffeur*, Verdun sur Meuse, Impr. M. Le fèvre, 1932, 196 p.

- Gary (R.)- *Les trésors de la Mer Rouge*, Gallimard, 1971, 115 p. (Un reportage à Djibouti (p.2-65) puis au Yemen, paru dans *France-Soir* en mars 1971, sous le titre accrocheur « « Enfers au bord de la Mer Rouge ».
- Heudebert (L.)- *Au pays des Somalis et des Comoriens*, J.Maisonneuve, 1901, 214 p.
- Jumillac (E.B.) – *Ethiopie moderne*, Berger-Levrault, 1933, 168 p.

- Kessel (J.) – *Marchés d'esclaves*, Ed. de France, 1933, 227 p.

- Leiris (M.) – *L'Afrique fantôme*, NRF, Gallimard, 1934, 533 p. (Djibouti est évoqué seulement à la fin du livre).

- Lippmann (A.)- *Guerriers et sorciers en Somalie*, Hachette, 1953, 256 p.

- Londres (A.) – *Les Pêcheurs de perle*, A. Michel, 1931, 305 p.

- Loti (P.), *Voyages (1872-1913)*, Robert Laffont, Bouquins, Paris, 1991.

- Malraux (C.) - *Le bruit de nos pas*, Grasset, 2 t., 1966. (Un seul paragraphe est consacré à l'escale de Djibouti, dans l'expédition qui mena le couple Malraux en 1923 à la découverte des temples inconnus de la jungle cambodgienne.)

- Monfreid (Gisèle de) – *Mes secrets de la mer Rouge*, France-Empire, 1982, 249 p.

(Un demi-siècle après avoir quitté Obock, la fille aînée du pirate égrène quelques historiettes de son enfance en 58 chapitres.)

-- *De la mer Rouge à l'Ethiopie*, France-Empire, 1958, 208 p.

- Monfreid (H. de) - *Journal de bord*, Artaud, 1984, 237 p.
  (Extraits du journal écrit par Monfreid de 1913 à 1921, à lire en contrepoint de ses fictions romanesques).
  - *Le Dragon de Cheik Hussen*, Grasset, 1995.

- Nizan (P.)- *Aden-Arabie*, 1932, rééd. Maspéro, 1960, 188 p.
  (Quelques pages seulement sur Djibouti)

- Poinsot (J.P.)- *Djibouti et la CFS*, Hachette, 1964, 126 p.

- Rimbaud (A.)- « Correspondances 1880-1890 », *Œuvres complètes*, Gallimard--Pléïade, 1951, p.320-520.

V - Ecrivains de la Corne

A - Ecrivains francophones[631]

- Abdi Ismael : *L'enfance éclatée*, (Nouvelles), CCFAR, Djibouti, 1997.

- Abdourahman Ali Waberi (Grand prix littéraire de l'Afrique Noire, 1996).
  Le pays sans ombre (Nouvelles), Ed. Le Serpent à plumes, 1994.
  Cahier nomade (Nouvelles), Ed. Le Serpent à plumes, 1996.
  Moisson de crânes, Nouvelles et essais, Le Serpent à Plumes, 2000.
  Balbala, Roman, Le Serpent à Plumes, 1997.
  Rift Routes Rails, Nouvelles, Coll. « Continents noirs », 2001.
  Les nomades, mes frères, vont boire à la grande ourse, Poèmes, Editions Pierron, Sarreguemines, 2000.
  L'œil nomade, L'Harmattan, 1997.
  Transit, Gallimard, 2001.
  Aux Etats-Unis d'Afrique, JC Latès, 2003
  Passage des larmes, JC Latès, 2008.

- Ali Moussa Iyé : *Somalitudes* (Nouvelles), Revue Noire, 1996.

- Chehem Watta : *Pèlerin d'errance*, L'Harmattan, Poèmes, L'Harmattan, 1999.
  Cahier de brouillon (des poèmes du désert), Poèmes, L'Harmattan, 1999.

- Daher Ahmed Farah : *Splendeurs éphémères* (roman), Ed. L'Harmattan, 1993.

- Houssein Abdi : *Abdi enfant du Territoire Français des Afars et des Issas*, Djibouti, Imprimerie nationale, 1972.

[631] Pour les auteurs djiboutiens, j'ai conservé l'ordre de transcription des noms djiboutiens étant donné que mes travaux s'adressent en premier lieu aux habitants de la Corne d'Afrique. Toutefois, pour les auteurs djiboutiens de noms français, j'ai adopté le modèle français.

- Idriss Youssouf Elmi : *La galaxie de l'Absurde*, Nouvelles, éditions, L'Harmattan (1997).

  Nostalgies ou Le joug du Verbe, L'harmattan, 1998.

- Omar Ousmane Rabeh : *Le Cercle et la spirale* (autobiographie), Lettres Libres, Paris, 1986.

- Syad (W.) : *Khamsine* (Poésie), Présence Africaine, 1959 (préface de L.S.Senghor).

B - Littérature orale

- Ali Moussa Iyé : *Le Verdict de l'arbre,* (droit oral et littérature traditionnelle) Dubaï, 1993, A compte d'auteur.

  Le chapelet du destin, Nouvelles, Revue Noire, 1997.

- Andrzejwski B. W., Lewis L.M. *Somali Poetry. An Introduction*.Oxford.1964.

- Axmad Artan Xaange. *Gogoldhig –Sheekoxariirooyinka Soomaliyeed.* Uppsala. 1988

- Axmed Cali Abokor, *The Camel in Somali Oral Traditions.* Uppsala. 1987.

- Duchenet (E.) : *Histoires somalies* (contes et chants), Ed. Larose, 1936.

- Kapchits G. L. *On type's of Somali Folktales,* London, 2001.

- Mohamed Abdi, *Anthropologie somalienne*, Paris, 1993.

- Morin (D.), *Contes de Djibouti* (afar-français ; somali-français), CILF-EDICEF, 1986.

  Le Gi nnili, devin poète et guerrier afar (poème afar-français), Peeters-SELAF 1995.

  Des paroles douces comme la soie (contes) Peeters-SELAF, 1995.

- Said S. Samatar, *Oral poetry and Somali Nationalism : The Case of Sayyid Mahammad Abdille Hassan*, Mogadiscio, 1982.

C – Œuvres anglophones

- Nuruddin Farah (traduit de l'anglais) :

(*From a Crooked Rib,* 1970), *Née de la côte d'Adam*, roman, Hatier, 1987.

(*Sweet and Sour Milk,* 1979), *Du lait aigre-doux*, roman, Zoé, 1994.

(*Sardines,* 1981), *Sardines*, roman, Zoé, 1995.

(*Close Sesame*, 1983), *Sésame ferme-toi*, roman, Zoé, 1997.

(*Maps*, 1986), *Territoires*, roman, Le Serpent à Plumes, 1995.

(*Gifts*, 1993), *Dons*, roman, Le Serpent à Plume

(*Secrets*, 1998), *Secrets*, roman, Le Serpent à Plumes, 2001.

(Yesterday Tomorrow) Hier, demain. Voix et témoignages de la diaspora somalienne. Le Serpent à plumes, 2001.

Exils, Le Serpent à Plumes, 2010.

D -- Œuvres en somali et en afar[632]

- Axmad Cartan Xaanga, *Sheekoxariirooyin Soomaaliyeed* (Folktales from Somalia), Scansom Publishers, Sweden, 1988.

[632] Idem pour les noms somalis et afars.

- Dimis & Reedo, Qfar afak : *Yabti rakiibo* et *Ixxiga ifuk barit isiinah af*, Paris, 1976.

- Jaamac Cumar Ciise, *Diiwaanka gabayadii Sayid MaxamedCabdulle Xasan*, Moqdishu, Wasaarada Hiddaha iyo Tacliinta Sare, 1976.

- Maxamed Sh. Hassan, *Sheekooyinkii Boqoraddi Arraweelo*, Scansom Publishers, Sweden, 1994.

- Maxamad Sh. Xasan, *Sheekooyinkii Cigaal Shidaad*, Scansom Publishers, Sweden, 2002.
- Maxamed Sh. Xasan, *Sheekooyinka Dadqalatadii Dhegdheer* (Dhegdheer the Cannibal), Scansom Publishers, Sweden, 2002 (Avec les illustrations de Amiin Caamir, le plus grand caricaturiste somalien).

- Muuse Cumar Islaan, *Sheekooyin Somaaliyeed*, Mogadiscio, Wasaarada Hiddaha iyo Tacliinta Sare, 1973, p.7.

- Shire Jaamac Axmad, *Gabayo, maahmaah iyo sheekooyin yaryar*, Mogadiscio, Wasaarada Hiddaha iyo Tacliinta Sare, 1965.

- Xassan Sheekh muumin, *Shabeelnagood*, Mogadiscio, 1970 (Traduit du somali sous le titre de *Leopard Among Women* par B.W. Andrzejewski, Oxford University Press, London, 1974).

VI - Œuvres critiques

- CHEVRIER (Jacques) : *Littérature nègre, Afrique, Antilles, Madagascar*, - Paris, A.Colin, 1974, 288 p. (coll. U prisme).

- ENO BELINGA (Martin Samuel), *Littérature et musique populaire en Afrique noire*. – Paris, Cujas, 1965, 259 p. (coll. Culture et Coopération).

- FALQ, J. et KANE, M., *Littérature africaine. Textes et travaux*, Paris, Nathan-Afrique /Dakar-Abidjan, NEA, 1974. – 352 p.

- GREGOIRE, Henri : *De la littérature des nègres*, Maroda, 1808/Nendeln (Lichtenstein), Kraus, Reprints, 1971, 288 p.

- JAHN, Janheinz : - *Introduction to African Literature*, London, Lougnar, 1967.

- LEBEL, Roland : - *Histoire de la littéraire coloniale en France*. Paris, Larose, 1931, 236 p.

  - *La Littérature Africaine à l'âge de la Critique*, Introduction de Roger Caillois, Paris, Gallimard, 1972.

- LECHERBONNIER, Bernard : - *Initiation à la littérature négro-africaine*, Paris, Nathan, 1977 - 109 p.

- LEUSSE, (Hubert de) : - *Afrique et Occident, heurs et malheurs d'une rencontre* : - *les romanciers du pays noir*, Paris éd. De l'Orante, 1971 – 303 p.

- LOCHA Mateso : *La littérature africaine et sa critique*, A.C.T.T. et Editions Karthala, 1986.

- MOORE , Gérald : - *Seven African Writers* (Chinua ACHEBE, Wole SOYINKA, Ezekiel MPHALELE, SENGHOR, David DIOP, Camara LAYE, Mongo Beti), London / Nairobi / Ibadan / Accra, Oxford University Press , Fayard, 1972, 108 p.

- NANTET, Jacques : *Panorama de la littérature noire d'expression française*, Paris, Fayard, 1972.

- SARTRE, Jean- Paul : - *Orphée noir*, in Situations III, Paris, Gallimard, 1949.

- TOUGAS, Gérard : - *Les écrivains d'expression française et la France*, essais, Paris, Denoël, 1973.

VII – Travaux universitaires

- ABDOURAHMAN Barkat God, *Etude critique et historique de l'œuvre d'Henri de Monfreid : De l'orientalisme à l'impérialisme,* thèse de doctorat, INALCO, janvier 2010.

- ABDOURAHMAN Yacin Ahmed, Littérature djiboutienne d'expression française ; thématique et écriture, thèse de doctorat, Bourgogne 2010.

- ABDOULMALIK Ibrahim Zeid, *Le discours du voyageur sur Djibouti de 1930 à 1936,* thèse de doctorat, Limoges, 2004.

- ADEN, Zeinab Abdi, *La femme dans les œuvres de Nuruddin Faran et d'Abdourahman A. Waberi,* mémoire de DEA, Université de Limoges, 1998.

- AMINA Said Chire, *Le nomade dans la ville en Afrique : Stratégie d'insertion urbaine et production d'espace dans la ville de Djibouti*, Université Michel de Montaigne, janvier 2001.

- DJAMA Said Ared, *Les représentations de la femme dans la littérature djiboutienne d'expression française*, mémoire de maîtrise, Université de Bourgogne, 2004.

  ----------, *L'espace et la femme dans l'univers romanesque de Waberi et de Nuruddin Farah,* mémoire de DEA, Université de Bourgogne, 2005.

- HERSI Ali Abdulrahman, *The Arab factor in Somali history,The origins and the developement of Arab entreprise and culturel influence in the Somali peninsula,* Ph.D. Dissertation. University of California, Los Angeles, 1977.

- HIBO Moumin Assoweh, *La poétique du dévoilement dans la première trilogie de Waberi*, mémoire de DEA, université de Bourgogne, 2003.

- KADAR Ali Diraneh, Regards croisés entre Français et Djiboutiens dans la littérature de 1836 à nos jours, thèse de doctorat, Limoges, 2005.

- Kane (M.), *Roman africain et tradition*, Thèse d'Etat, Université de Lille III, 1978

- MOUSSA Souleiman Obsieh, *Djibouti à la croisée de la francophonie*, mémoire de maîtrise de lettres modernes, Dijon, 2004.

- SOUNY William, *L'écriture du désir dans l'œuvre de William Joseph Farah Syad,* thèse de doctorat, Limoges, 2001.

ANNEXES

ANNEXES CHAPITRES I et II

LA STRUCTURE DE « LA FI'MA »DANS LA SOCIETE AFAR

Par Hadj Houmedgaba Maki.

1) DEFINITION

Le mot *fi'mà* est utilisé à propos de personnes qui ont le même âge. Cependant, pour désigner des gens dont les âges diffèrent d'environ une année, on dit *raawè* ; de ceux qui sont nés dans la même année, on dit qu'ils sont *wadaaya* ; s'ils sont nés dans le même mois, on dit qu'ils sont *aado* ; et s'ils sont nés dans la même semaine, on dit qu'ils sont *foodu.*

On peut donc définir la *fi'mà* comme une société groupant toutes les fractions de plusieurs tribus Afar vivant dans une région. Pour les *fi'mà* dans la ville de Tadjourah, c'est une société de personnes (hommes et femmes, adultes et enfants). En effet, les *fi'mà* de la ville de Tadjourah est un système de classe d'âge. C'est aussi une organisation d'aide et secours pour toute personne et animal en danger.

Les prestations en nature sont également fréquentes : un décès, un mariage, un troupeau décimé etc. En toute occasion, cette organisation fait jouer la solidarité de *fi'mà.* Nous n'avons pas trouvé l'équivalent de la *fi'mà* chez les autres peuples. C'est une institution typiquement AFAR pour faire connaître notre société.

2) ORGANISATION

La *fi'mà* est une organisation forte de tadjouriens. Les *fi'mà* féminines ont également la même organisation que les hommes. Avant la colonisation, les *fi'mà* assuraient le maintien de l'ordre et la sécurité extérieure. Pour cela, elle est le bras droit du Sultanat qui en est le Chef suprême.

A)-SCHEMA DE L'ORGANISATION DE FI'MA

A- Le Sultan est le chef suprême de *fi'mà* ;

B- Makaabantu après le Sultan, défend l'intérêt général de *fi'mà* ;

C- Eebo tient en sa disposition les deux baantà (clairon).

D- les *fi'mat-abba* de deux *fi'mà* (saharriyto et galaqto) sont responsables des disciplines des *fi'mà*. Ils suveillent et aiment que les *fi'mà* créent entre eux un esprit de camaraderie.

3) SON DOMAINE

Son domaine s'étend : DADHA au nord ; DALLAYI à l'est ; Golfe de TADJOURAH au nord/est et sud ; LAC ASSAL au sud/ouest ; BALHO à l'ouest ; DADDA'TO au nord/ouest.

4) INTEGRATION DANS LA SOCIETE DE FI'MA

- Si le père de l'intéressé n'était pas membre de la société de *fi'mà,* l'enfant doit demander son inscription dans la société et dans la classe de son âge et paie 3000 fd.

- Si le père de l'intéressé ètait membre de la société de *fi'mà*, automatiquement le fils est né dans cette société.

- Les petits enfants à l'âge de 6 ans commencent à se connaître dans les écoles coraniques, puis dans les écoles françaises, voilà déjà une société de classe d'âge est formée.

Ensuite, à l'âge de 12 ans environ, ces jeunes garçons se présentent aux anciennes *fi'mà* pour être nommés parmi les

fi'mà. On donne un nom pour leur *fi'mà,* et ils choisissent parmi eux un chef qui les dirige. A l'âge de 15 ans, cette jeune *fi'mà* est désignée pour servir le nouveau marié en qualité de « *qarus-ma'anxiixi* »= serveurs du nouveau marié ».

C'est le nom donné à ette catégorie de *fi'mà*.

Les *fi'mà* de Tadjourah ont le privilège de désigner leur chef qui prend le titre de *fi'mat-abba* « le père de la *fi'mà* ». L'organisation d'une *fi'mà* est comme toute organisation de la société humaine.

Puisque la *fi'mà* de Tadjouah est organisée ici par classe d'âge et que la ville de Tadjourah abrite plusieurs groupes de tribus ; ce sont les « Anciens » qui procèdent à la nomination du chef. Ce dernier est choisi en fonction de ses qualités sans tenir compte de son appartenance tribale. Véritable meneur d'hommes, il doit être intelligent et dynamique. il doit être impartial, effectivement l'impartialité est la qualité que nous exigeons avant tout d'un meneur d'homme Il est adopté par les membres de la *fi'mà* qui le reconnaissent comme leur chef ; et la nomination des « Anciens » n'interviennent que pour entériner leur choix. Comme vous voyez chaque *fi'mà* de classe d'âge, a un chef *(fi'ma-abba),* mais il y a un chef suprême désigné par le SULTAN et qui prend le titre de « *maloktî malaaka* » (voir le croquis ci-dessus).

5) LES REUNIONS

La *fi'mà* se réunit souvent pour :

- réconciliation des mécontentements entre les membres.
- annoncer les jeux traditionnels à l'occasion du mariage ou autres…
- avant toutes les fêtes pour organisation des jeux.
- rassemblement inopiné à l'arrivée d'un grand personnage à Tadjourah,
- creuser le puis de Tadjourah,
- secourir un animal enlisé dans la boue ou tombé d'une montagne, alerter pour un secours parfois difficile. Cet appel est prononcé par moyen de « baantà » = clairon.

6) LES PUNITIONS

A- PUNITION CORPORELLE

A titre de l'éducation de la *fi'mà,* les chefs de *fi'mà* ont toujours recours à un « *gariddu* » = branche de palmier, pour frapper les étourdis ne respectant pas les règles traditionnelles de *fi'mà.* Pour cela, on fait une réunion de *fi'mà* dont chacun est autorisé à frapper trois fois le puni avec cette branche. Cette branche de palmier est choisie pour frapper à titre d'éducation. Ce « *gariddu* » = branche de palmier est de nature fragile, flexible et cassable sous la moindre pression de force. C'est d'ailleurs pourquoi elle est utilisée au profit de toutes éducations d'enfants et de *fi'mà.*

B- PUNITION PECUNIERE

a) - Pour SULTAN : 24 riyals soit 24000 fd.
b) - Pour MAKAABANTU : 12 riyals soit 12000 fd.
c) - Pour EEBO : 12 riyals soit 12000 fd.
d) - Pour MALOKTÎ MALAAKA : 6 riyals soit 6000 fd.
e) - Pour MEMBRE DE FI'MA : 3 riyals soit 3000 fd.
f) - Pour 'AROUS (nouveau marié) : 24 riyals soit 24000 fd.

Comme les types de *fi'm*à de Tadjourah fondés sur les classes d'âge, en Awsa et à Rahayto il ya plusieurs *fi'mat abba* et un « *maloktî malaaka* ». Il y a d'autres types de *fi'mà* dont l'organisation et la constitution sont tout à fait différentes à ceux que nous venons d'étudier : Ainsi dans la région de *Gooba'ad*, il en existe une qui s'adapte essentiellement dans tous les cas de guerre. Il en est de même à *Dok'a,* parce que les gens qui y vivent sont frontaliers avec les Tigrés d'un côté, et avec les Amharas de l'autre. De même encore dans le *Ba'adou* où l'on se trouve en contact avec les Issas.

Tous les AFAR qui sont voisins avec d'autres groupes ethniques, ont adapté leur *fi'mà* aux nécessités résultant de leur situation.

Il y a encore des types de *fi'mà DARATLE*. (C'est la plus forte). Cette *fi'mà* se trouve dans le distric d'OBOKH. C'est une *fi'mà* régionale qui groupe douze tribus. Elle est très dispersée et la plus perfectionnée. *Elle coiffe et protège* toute la région.

Il y a encore d'autre types de fi'mà dans le District de Tadjourah :

1) Existe une fi'mà de « Songô goda » qui groupe huit grandes tribus (bacra awdi) :

- Adqali, Gittiirisso, Mafà, Dacrumà; Ayrollasso, Qablè, Casoobà, Fadiicittè.

2) Existe également à « Mablà » une fi'mà de quatre tribus (affara awdi) :

- Ayrollasso, Maqanxiyta, Seekô sarrà, Basooma.

3) Une fi'mà de « lamma ad'ali » à GODA :

- Balawtà et Kabboobà.

4) Existe aussi une fi'mà qui groupe trois grandes tribus à « Wee'ima » :

- Fargala, Caffali, Moggolà.

Photo d'un guerrier afar en tenue traditionnelle

ANNEXES CHAPITRE III

La légende du Xeer p. 1

La légende du Xeer p. 2

Légende du Xeer p.3

L'Ogass Moustapha Ibrahim Waiss, dernier Ogass des Issas courronné à 17 ans à Zayla en mars 2011

Jeune fille somalie en tenue traditionnelle.

ANNEXES CHAPITRE V

Michel Leiris : Djibouti en passant

Envoyé pour une mission d'ethnographie, Michel Leiris a eu l'occasion de sillonner l'Afrique d'ouest en est pendant deux ans, suite à l'invitation de son collègue ethnographe Marcel Griaule. C'est au mois de mai 1931 qu'il a entrepris à Dakar ce long voyage qui a pris fin en 1933 à Djibouti. Malgré l'envie de fuir l'Occident vers des contrées lointaines et exotiques, Michel Leiris reviendra déçu de l'Afrique noire. Une déception qui peut se lire à travers le titre de l'œuvre qu'il a consacré au continent après quelques hésitations:

> De Dakar à Djibouti tel aurait été le titre de mon ouvrage si Malraux, jugeant avec raison que ce titre était bien terne, ne m'avait engagé à chercher autre chose. Presque aussitôt, *L'Afrique fantôme* me parut s'imposer, allusion certes aux réponses apportées à mon goût du merveilleux par tels spectacles qui avaient capté mon regard ou telles institutions que j'avais étudiées, mais expression surtout de ma déception d'Occidental mal dans sa peau qui avait follement espéré que ce long voyage dans des contrées alors plus ou moins retirées et, à travers l'observation scientifique, un contact vrai avec leurs habitants feraient de lui un autre homme, plus ouvert et guéri de ses obsessions. Déception qui, en quelque sorte, amenait l'égocentriste que je n'avais cessé d'être à refuser, par le truchement d'un titre, la plénitude d'existence à cette Afrique en laquelle j'avais trouvé beaucoup mais non la délivrance[633].

L'œuvre de Michel Leiris, qui rompt avec les méthodes de recherches traditionnelles des ethnologues, se présente comme un carnet de route. Autrement dit, l'auteur nous rapporte jour après jour

[633] Michel Leiris, *L'Afrique fantôme*, Gallimard, 1988 [1934], p. 7.

ce qu'il a vu, constaté, entendu durant ces deux ans de voyage dans l'Afrique profonde, ce qui donne au livre l'allure d'un journal intime. Par ailleurs, l'auteur présente son œuvre comme :

> Un journal à double entrée, essentiellement succession de flashes relatifs à des faits subjectifs aussi bien qu'à des choses extérieures (vécues, vues et apprises) et qui, regardé sous un angle mi-documentaire mi-poétique, me semble autant qu'à l'époque où Malraux n'en rejetait que l'intitulé, valoir d'être proposé à l'appréciation, évidemment pas de notre espèce entière, mais d'à tout le moins un certain nombre parmi ceux de ses membres qui parlent français et ne sont pas analphabètes[634].

Même en 1981, le jugement de l'auteur sur le continent noir est sans appel ce qui rend encore plus pertinent le choix du titre :

> En ce qui concerne du moins l'Afrique, je constate que ce continent, déjà fantôme à mes yeux de 1934, m'apparaît aujourd'hui de manière plus fuyante que jamais, ce qu'il faut bien --- après des espoirs passablement irréalistes de désaliénation --- appeler sa dérive agissant dans un sens non moins négateur que la gomme du temps[635].

Logiquement, l'auteur évoque la ville de Djibouti à la fin de son périple. Il ne lui consacre que quelques pages fugitives. La seule chose qu'il retient du pays c'est la beauté des femmes :

> Djibouti. Ville délabrée, mais tout compte fait moins laide que je n'aurais cru. Quelques palmiers. Classiques coloniaux français. Bistrots pas gais.
>
> Il fait humide et frais. Il a plu. Installation dans la maison mise à notre disposition, très spacieuse. Visites diverses de Griaule, dont celle, de

[634] *Idem*, p. 9.
[635] *Idem*, p.8.

> rigueur, au gouverneur. Belles femmes arabes et somali, en général assez hautes[636].

La visite de Michel Leiris à Djibouti a quelque chose d'insolite puisqu'il s'y rend en pleine « saison fraîche ». Les quelques jours de pluies le décor habituel de la ville ; le regard du voyageur est forcément biaisé. Le désolant paysage qu'il décrit ne se présente aux yeux des indigènes que quelques jours par an :

> Pluie torrentielle. On n'a jamais vu cela à Djibouti. Aux salines, les digues menacent de s'en aller et le sel fond. Il vente. Il y de la boue.
>
> Pour moi, le mirage exotique est fini. Plus envie d'aller à Calcutta, plus de désir de femmes de couleur (autant faire l'amour avec les vaches : certaines ont un si beau pelage), plus aucune de ces illusions, de ces faux fuyants qui m'obsèdent[637].

Michel Leiris rapporte aussi les conditions de travail difficiles des ouvriers djiboutiens. Il reproche aux sociétés qui exploitent le sel à Djibouti de n'avoir rien fait pour améliorer les conditions de vie de ses ouvriers. Il déplore le sort réservé à ces derniers avec un ton qui rappelle l'éternelle lutte des classes : il pointe du doigt le comportement esclavagiste de la bourgeoise locale :

> Ce que je ne pardonne pas à la société bourgeoise, c'est la saleté des ouvriers. Tout luxe en est éclaboussé…L'ouvrier dénué de luxe, est à peine encore un homme ; le bourgeois, le monopolisateur du luxe, a le droit d'être homme, mais de jour en jour son luxe devient plus frelaté. C'est pourquoi, en Europe, il faudrait tout changer[638].

---

[636] *Idem*, p.627.
[637] *Idem*, p.629.
[638] *Idem.*

Le contact de l'Occidental avec les indigènes prend parfois une dimension insolite voire comique. Ils semblent effrayés à la vue d'une photographie :

> On foule le sel, et cela fait du plaisir de marcher sur une denrée. Sous un immense hangar il ya un iceberg que des noirs quasi nus – criblés de sel comme de sueur -- entament à la pioche. Surpris par notre arrivée, ils cessent leur travail. L'un d'entre eux reste figé, tenant au-dessus de sa tête sa pioche levée. Puis, apercevant l'appareil photographique et ayant peur, il sort lentement à reculons tenant toujours sa pioche au-dessus de sa tête, dans la même position. Il nous semble que nous rêvons[639].

Il est fort probable que le pauvre ouvrier autochtone ait pris l'appareil photographique pour une arme à feu, ce qui traduit la panique qui s'est emparée de lui à la vue de cet objet étrange. C'est aussi un exemple révélateur quelque part de la méfiance des indigènes vis-à-vis des colons. Cette scène témoigne en tout cas des rapports tendus entre les indigènes et les colons, une tension empreinte d'une méconnaissance réciproque. Dans ce cas précis, la technologie, symbolisée physiquement par l'appareil photo, participe à l'éloignement psychologique de ces deux mondes.

Michel Leiris est frappé par la nette séparation de la ville coloniale et la ville indigène. Cette dernière présente les allures d'un ghetto. La mer et les belles filles semblent constituent les maigres objets de consolation dans cette ville qui indispose le voyageur :

> A l'extrémité de la ville indigène, près de la mer, la demi-dizaine de maisons se dressent, minces et sonores comme des baraques de foire. A perte de vue s'étend la plage bourbeuse. Les sirènes noires viennent au-devant de vous, jacassent et vous cueillent, comme le naufrageur

[639] *Idem.*

cueille l'épave. On aperçoit au loin les montagnes de sel[640] .

Contrairement à Djibouti, Michel Leiris semble se plaire en Ethiopie. Il va même jusqu' à adopter les habitudes alimentaires des peuples indigènes. Il goûte ainsi la fameuse plante du khat (Leiris l'appelle « tchat[641] », une prononciation plus conforme), qui est bien décrite ici en tenant compte des différentes variantes de la plante en question selon les régions. Le khat s'exporte chaque jour, et en grande quantité, vers les pays voisins de l'Ethiopie. L'auteur se permet même de nous rapporter une vieille légende relative à cette plante euphorisante consommé dans la région :

> Tandis que je fais mes valises, Lutten et notre hôte vont chez un musulman ami de ce dernier, qui fête le Bayram en famille. Connaissant mes goûts, ils m'en rapportent quelques rameaux de *tchat,* que je mâche de toutes mes dents. Le *tchat* d'ici est plus doux, moins amer que celui de Gondar. Il est vrai que le *tchat* de Gondar est devenu amer après avoir été maudit par je ne sais plus quel Sheikh, à cause de la propension trop grande qu'avaient les musulmans de cette ville à s'unir avec des chrétiens et inversement[642].

L'écrivain voyageur donne ici au khat quelque crédit, celui de rapprocher chrétiens et musulmans. Même s'il est vrai que le khat peut être assimilé à un « tranquillisant », il est loin de faire l'unanimité. On lui prête souvent des caractéristiques négatives : les consommateurs du khat sont considérés comme des paresseux, incapables d'agir, de prendre des décisions fortes. Selon les

[640] *Idem*, p.630.
[641] Le « *tchat* » *ou* « *qat* » communément appelé « khat » est une plante amère, consommée dans la plupart des pays de l'Afrique de l'est (Djibouti, Ethiopie, Somalie, Kenya, Ouganda) ainsi qu'au Yemen. Considérée comme une drogue douce, sa commercialisation est interdite, entre autres, en France mais autorisée au Pays-Bas et tolérée au Royaume uni.
[642] *Idem*, p.636.

mauvaises langues, les puissances coloniales exploitaient même les défauts de cette plante pour confisquer la liberté des populations de cette partie du monde. Les gouvernements actuels font de même en faisant de telle sorte que le khat puisse être accessible au maximum des personnes alors que les prix des produits de première nécessité ne cessent de flamber. Lors des campagnes électorales, il est distribué abondamment : le khat peut s'avérer être l'une des clés des différentes élections.

L'auteur de *l'Afrique fantôme*[643] découvre aussi toute la complexité de la guerre intestine entre les différentes puissances coloniales, présentes dans la région. Comme la mission ethnographique dont fait partie Leiris avait pour objectif, entre autres, de récolter des œuvres d'art représentatives des cultures des peuples colonisés, certains membres de la caravane se sont aventurés à piller les églises éthiopiennes. L'Ethiopie, nation alors indépendante, fait éclater le scandale au grand jour. Les Français pris en flagrant délit n'ont d'autre issue que d'accuser leurs voisins italiens, à un moment où les relations entre Ethiopiens et Italiens étaient exécrables :

> Des débuts de conversations que nous avons eus, il semble résulter qu'on est sceptiques quant à la réussite de notre démarche, que le quai d'Orsay cherchera à étouffer l'affaire et qu'on tend à mettre tous les incidents sur le dos des Italiens[644]…

Contrairement au reste de l'Afrique, Michel Leiris est pris d'une certaine anxiété à l'idée de ne plus revoir l'Ethiopie. C'est avec un sentiment d'amertume qu'il la quitte. Même s'il est vrai qu'il a une envie folle de rentrer en France pour retrouver sa maîtresse :

> Revoir Z. Ne plus rien torturer, ne plus réfléchir. M'amuser avec elle, m'abîmer en elle. Il est probable que

[643] *Op. cit.*
[644] *Idem,* p. 631.

> nous n'aurons pas beaucoup d'argent pour nous habiller et sortir, mais nous serons ensemble et nous pourrons toujours jouer comme des enfants[645].

L'Ethiopie semble être l'exception qui confirme la règle pour Leiris, généralement déçu par ce voyage en Afrique. Il la trouve fascinante :

> Malgré toutes les histoires, les saloperies des gens, j'aime l'Abyssinie. J'ai le cafard quand je songe qu'il est bien probable que je n'y remettrai jamais les pieds.
>
> Les toits de tôle ondulée, les capes de bure, les eucalyptus, la bonne d'enfant Askala qui, chez notre hôte l'avocat, chantonnant alternativement Au clair de la lune et des refrains abyssins[646].

Engagé comme « secrétaire-archiviste » et enquêteur ethnographique à l'expédition Dakar-Djibouti, Michel Leiris se distingue des autres membres par son franc-parler et ses remarques dérangeantes. En effet, il ne se contente pas seulement de rapporter froidement ce qu'il a vu en Afrique mais il se permet aussi de dénoncer, par la justesse de ses propos, les limites de la mission civilisatrice et les pillages du patrimoine culturel africain :

> Le non spécialiste que j'étais avait pu faire partie [de la Mission] grâce à M. Marcel Griaule, qui en était le chef et avec qui me liait alors une amitié à laquelle le premier coup devait être porté par la publication même de ce livre, inopportun m'opposa-t-on, et de nature à desservir les ethnographes auprès des Européens établis dans les territoires coloniaux[647].

Pourtant, l'auteur n'exprime aucun regret sur ce qu'il a écrit. Il proclame même qu'il a fidèlement rapporté ce qu'il a remarqué durant son voyage comme il est écrit dans l'édition de 1934 :

---

[645] *Idem*, p. 629.
[646] *Idem*, p.634.
[647] *Idem*, p.12.

> On trouvera qu'en maints endroits, je me montre particulier, chagrin, difficile, partial—injuste, -- inhumain (ou « humain », trop humain »), ingrat, faux-frère, que sais-je ? Mon ambition aura été, au jour le jour, de décrire ce voyage tel que je l'ai vu, moi-même tel que je suis[648]… .

En raison de sa liberté de parole qui tranche avec la docilité des autres membres de l'expédition, Michel Leiris est sommé de rentrer le plus tôt possible à Paris. En réalité, ladite expédition ethnographique n'avait qu'un seul objectif non avoué : cautionner le colonialisme en vantant ses « bienfaits » auprès de la population française métropolitaine.

[648] *Idem*, p14.

ANNEXES CHAPITRE VI

Formes de la poésie traditionnelle.

ANNEXES CHAPITRE VII

Couverture de Bande dessinée Arawello

Double page intérieure de BD Arawello

ANNEXE CHAPITRE VIII

Hadraawi hisse haut la culture somalie

Par **Abdourahman A. Waberi**

C'est désormais une tradition. A l'automne, depuis La Haye (Pays-Bas), la Fondation Prince Claus pour la Culture et le Développement célèbre la création artistique mondiale en remettant des prix aussi convoités qu'estimés. La réputation de la fondation néerlandaise n'est plus à faire et la liste des lauréats parle pour elle.

En 2012 le Grand Prix Prince Claus (100.000 euros) est allé à Eloísa Cartonera, une maison d'édition argentine, à but non lucratif, qui crée à partir de déchets des livres faits main d'un niveau exceptionnel de qualité tant esthétique que littéraire. Dix autres artistes, penseurs, cinéastes et organisations de pays tels que la Syrie, la Birmanie et le Somaliland/la Somalie, sont également mis à l'honneur pour leur dévouement en faveur de la culture et du développement. Ils reçoivent chacun 25.000 euros. Le 12 décembre 2012, Son Altesse Royale le prince Constantijn remettra le Grand Prix (et les dix autres prix additionnels lors d'une cérémonie au Palais royal à Amsterdam.

Et c'est ainsi que Hadraawi, un des lauréats 2012, envoie sur orbite la poésie somalie. Qui est-il ?

Mahamed Ibraahim Warsame (alias Hadraawi) est en 1943 à Togdheer, dans l'actuel Somaliland. Il reste sans aucun doute le plus grand poète pour tous les locuteurs et les amoureux de la langue somalie, par -delà leur allégeance politique et leur passeport. Du reste, son surnom, Hadraawi, signifie « le maître ou le père du discours ». Ses poèmes traitent de sujets universels ou plus spécifiques de la culture et de la situation de la Corne de l'Afrique. Hadraawi combine des images fortes et des métaphores avec des thèmes philosophiques et des commentaires sociaux. Ses récitals, ses passages à la télévision sont mémorables, captivants. L'homme fascine son auditoire par sa maîtrise d'un langage à la fois classique et familier, sans mot dire de l'usage expérimental qu'il fait du mètre et de l'allitération.

Le *divan* (oeuvre) de Hadraawi comprend plus de 70 chants lyriques et 200 poèmes épiques. Ses premières œuvres ont été mises en musique,

interprétées par des chanteurs de renom et largement diffusées sur les ondes. Mais lorsque Hadraawi a accentué sa critique sociale et politique, ses dernières ont été étouffées. Et logiquement Hadraawi se retrouve emprisonné par le régime de Siad Barre de 1973 à 1978. Après sa libération, il orchestre des débats en utilisant la « chaîne » (*silsila*) de poèmes, une tradition très populaire. Ses nouvelles œuvres composées dans le secret étaient mémorisées et passaient de personne à personne. Lorsqu'il quitte son pays pour rejoindre le Mouvement National Somali (SNM) installé en Ethiopie, Hadraawi devient la voix de la résistance et de l'autodétermination. Cette expérience de l'exil, puis la période passée parmi les Somalis de la diaspora à Londres lui inspirent deux chefs-d'œuvre : *Gudgude*, une grande fresque sociale, et les 800 strophes de *Dabo Huwan* qui rassemblent des critiques anticoloniales, des passages satiriques sur *L'Origine des Espèces* de Darwin et sur la gestion de Siad Barré, et une description de la modernité somalie. De retour dans son pays, Hadraawi a conduit une marche de la paix pour promouvoir la compréhension mutuelle et la réconciliation dans les régions somalies et la diaspora. Hadraawi donne également des cours, encourage les auteurs débutants, et le Center for Hadraawi Literature à Hargeisa (Somaliland) organise des ateliers, des lectures et des séminaires sur toutes sortes de sujets. Rares sont les écrivains à avoir, qui plus est de leur vivant, eu l'honneur et le privilège de jouir d'un centre de recherche dédié à leur œuvre.

Bonus

« La Fondation Prince Claus rend hommage à Hadraawi pour la profondeur et la beauté de ses poèmes qui enrichissent et font connaître une tradition poétique orale vieille de plusieurs siècles, essentielle pour la culture et l'identité somalies d'aujourd'hui ; pour sa défense d'une conscience historique commune et d'un discours non exclusif en ces temps de division ; pour son engagement de toute une vie en faveur du développement de la population et pour la justice sociale ; et pour les ponts qu'il bâtit, la source d'inspiration qu'il représente et sa façon d'œuvrer pour la paix à travers la poésie » (communiqué).

Mohamed Ibrahim Hachi dit HADRAAWI, célèbre poète somali.

Photo du Sayyed

Index des auteurs

A

Abdi (M. A.) p. 289 – 291 – 292

Abdi (M. F.) p. 346 - 347 – 348 – 349 – 350 – 351 – 352 – 353 – 354

Abdillahi (D. W.) p. 9 – 16 -159

Aden (R.) p. 86

Ali (J. A.) p. 193

Aubry (M.-C.) p. 14 – 29 – 30 – 118 – 119 – 120 – 121 – 122 – 123 – 132

B

Bouquiaux (L.) p. 135 -

C

Chamoiseau (P.) p. 338 – 367 – 368 – 369

Chehem (.) p. 355 – 356 – 357 – 358 – 359 – 360

Chevrier (J.) p. 6 – 18 – 20 – 138 – 140 – 166 – 187 – 272 – 325

Coussy (D.) p. 187 – 202 – 287 – 297

Cornevin (R.) p. 38 – 39 -

D

Daher (A. F.) p. 87 – 365

Deschamps (H.) p. 62 – 114

Doresse (J.) p. 35 – 115

F

Faire (A.) p. 113 - 114

Farah (N.) p. 15 - 171 – 172 – 173 – 174 – 174 – 175 – 176 – 177 – 178 – 179 – 180 – 182 – 183 – 184 – 197 – 198 – 199 – 200 – 201 – 202 – 203 – 204 – 205 – 206 – 207 – 208 – 209 – 210 – 211 – 212 – 213 – 214 – 215 – 216 – 217 – 218 – 219 – 220 – 221 – 222 – 223 – 224 – 225 – 226 – 227 – 228 – 229 – 230 – 231 – 232 – 233 – 234 – 326 – 365 – 366 – 371

Ferrand (G.) p. 37

G

Gandon (O.) p. 164 – 165 – 169

Glissant (E.) p. 315

H

Hadrawi[649] (M. I.W.) p. 17 – 20 – 21 - 156

Hama (B.) p. 137 – 179 – 198 - 200

Hampaté Bâ (A.) p. 17 – 137 – 179 – 183 – 196 – 200 – 237

Houssein (A.) p. 16

I

Idris (Y. E.) p. 88 – 328 – 329 – 330 – 331 – 332 – 333 – 334 – 33(- 336 – 337 – 338 – 339 – 340 – 341 – 342 – 343 – 344 – 345

Iyé (A. M.) p. 10 – 16 – 17 - 35 - 66 – 67 – 69 – 70 – 71 – 72 – 73 – 75 – 76 – 77 – 78 – 79 – 80 – 81 – 82 – 265

J

Jamac (C. C.) p. 149 -

[649] Pour le grand écrivain somalien moderne Mohamed Ibrahim Warsama, nous avons préféré conservé son sobriquet « Hadrawi » en raison de sa célébrité. Il est plus connu pour son surnom que son nom.

K

Kadar (A. D.) p. 16 – 123 -

Kagamé (A.) p. 137

Kane (C. H.) p. 298

Kessel (J.) p. 13 – 14 – 27 – 29 - 58 - 106 – 107 – 108 – 109 – 110 – 111 – 112 -

Ki-zerbo (J.) p. 137

L

Lavenceau (M) p. 114

Leiris (M.) p. 399 – 400 – 401 – 402 – 403 – 404 – 405 – 406

Levesque (K.) p. 315 – 318 -

Lewis (I. M.) p. 11

Lippmann (A.) p. 116 – 121

Loti (P.) p. 6 – 56

M

Mateso (L.) p. 8 - 18 – 256 – 301

Merab (Dr.) p. 115

Mohamed (B. H.) p. 20 – 21 -

Mohamed (D. A.) p. 21

Monfreid (H.de) p. 14 – 27 - 91 – 92 – 93 -94 – 95 – 96 – 97 – 98 – 99 –

100 – 101 – 102 – 103 – 104 – 105

Mouralis (B.) p. 296

Morin (D.) p. 8 – 14 – 151 – 238 – 374

O

Oberlé (P.) et Hugo (P.) p. 38 – 41 – 42 – 43 – 49 – 50 - 130

Omar (Maalin) p. 16 – 17 – 69 – 80 – 81

Omar (Y. A.) p. 190

P

Pénel (J.-D.) p. 9 – 14 - 16 – 134 – 152 – 254 - 155

Poinsot (J. P.) p. 34 – 38 – 129

R

Rabeh (O.) p. 9 - 135

Rimbaud (A.) p. 25 – 116 - 135

Rivals (R.) p. 58 – 60 -

S

Sayed Mohamed (A. H.) p. 9 – 149 – 203

Soulé (A.) p. 11 -

Syad (W.) p. 9 – 16 – 88 – 127 – 134 – 338 – 339

T

Trampont (J.) p. 26 -

W

Waberi (A. A.) p. 9 – 15 – 88 – 184 – 185 – 186 – 187 – 235 236 – 237 – 238 – 239 – 240 – 241 – 242 – 243 – 244 – 245 – 246 – 247 – 248 – 249 – 250 – 251 – 252 – 253 – 254 – 255 – 256 – 257 – 258 – 259 – 260 – 261 – 262 – 263 – 264 – 265 – 266 – 267 – 268 – 269 – 270 – 271 – 272 – 273 – 274 – 275 – 276 – 277 – 278 – 279 – 280 – 281 – 282 – 283 – 284 – 285 – 286 – 295 – 297 – 298 – 299 – 300 – 301 – 302 – 303 – 304 – 305 – 306 – 307 – 308 - 309 – 310 – 311 – 312 – 313 – 314 – 315 – 316 – 317 – 318 – 319 – 320 – 321 – 322 – 323 – 324 – 325 – 330 – 363 – 365 – 366 – 367 – 368

Warsama (A. S.) p. 143 – 145 – 147 – 148

TABLE DES MATIERES

Remerciements……p. 3
Avertissement …….p. 4
Introduction……..……..….....p. 6

PREMIERE PARTIE :
Peuples de tradition orale

CHAPITRE I : Repères géographiques et historiques…….……p. 24

A- Le cadre spatial……..……p. 25

1- Un relief escarpé…….....…p. 27
2- L'eau : l'éternelle problématique…….…...p. 28
3- Le climat ……p. 29
4- Faune et flore……..p. 31

B- Repères historiques…….…….…...…p.33

1- Terre des origines…….....…p.33
2- Islam et Afrique de l'est…….…..…p.38
3- Début de la colonisation : Abyssinie objet de convoitise…..……..p.41
4- Les côtes est-africaines, le passage obligé…….……..p.42
5- Compétitions entre puissances coloniales ……...p.43
6- La création d'Obock…….....p.44

Conclusion…….……..p.46

CHAPITRE II : La géographie humaine……p.47

A- Corne de l'Afrique : trait d'union des races……p.49

1- Les principales ethnies peuplant la Corne d Afrique…….....p. 50
2- Mode de vie des populations indigènes…….....p. 56
3- Occupation territoriale…….....p.58

B - Afars et Somalis de Djibouti : comment les distinguer ?.....p. 59

C - Les autres communautés…….……..p.62
a – Les Arabes…….....p.63
b - Les Somalis allogènes……...…....p.64

Chapitre III : L'organisation juridico-politique traditionnelle……....p.65

1- Le concept du « Xeer » ……p. 66
2- La désignation de l' « Ogass » : une vieille tradition……....p. 69
3- Pouvoir et rôle de l' « Ogass »……...……p. 72
4- Fonctions et caractéristiques des deux chambres ……..……....p. 79

Chapitre IV : L'intrusion de l'Etat moderne……p. 83

1 – la période coloniale……..p. 84
2 – Difficile partage du pouvoir……p. 85
3 – Politique, Presse et livres…….....p. 86

Conclusion…….……p. 89

Chapitre V : Regards des Français sur la population de la Corne de l'Afrique…….….p. 90

A – Henry de Monfreid : l'enfant adoptif……..p. 91
B-- J. Kessel : l'éternel voyageur…….…….p.106
C– Autres points de vue sur Djibouti. …….....p.113
D – Marie-Christine Aubry ou le regard critique……..……..…...p.118

Conclusion ……..…….…p.125

DEUXIEME PARTIE :
Formes et mythologies de la littérature pastorale

CHAPITRE VI : Les genres de la littérature orale pastorale ……....p.128

A - Une région désenclavée……..p.129
a) Modes de vie de la population de la Corne de l'Afrique …….....p.131
b) Des peuples en mouvements …….p.132

c) Emergence de la littérature écrite……. p.133
d) La transcription de la tradition orale …….....p. 137
e) Les limites de la transcription de la littérature orale ……..….p. 140

B -- Les principaux genres de la poésie pastorale……...p.142

a) Les contes ……..p.142
b) Les chants……..…….p.142
c) La poésie……...…..p.148
d) Les anecdotes ……...…….…p.157

Conclusion ……....p.162

CHAPITRE VII : Les figures de la mythologie pastorale……...p.163

A- Arawello : la reine diabolique …….....p.166

a - Arawello et les femmes dans l'œuvre de Nuruddin Farah……p.171
b- Arawello et les personnages féminins de Waberi……...p.184

B- Cigaal Chedaad……..p.188
C- Djibouti……...……...p.189
D- D'autres mythes antéislamique ……...…..p.192

1- Le « Caada qate » ……...…p. 192
2- La tradition de « Jabe » ……..…p. 192
3- La « Sitti-Fatouma » …….……..p.194

TROISIEME PARTIE

Marques de l'oralité dans la littérature de la Corne de l'Afrique

Chapitre VIII : Nuruddin Farah, l'impact de l'oralité sur son œuvre……..p.197

I – Nuruddin Farah, une écriture originale…….....p.198

A – Croyances et légendes chez les Somalis……..……...p.207

B – Ecriture et engagement contre la dictature ……p.219

II – Un écrivain issu d'une tradition orale……p.225

III – Style d'écriture de Farah……...…p.231

Chapitre IX : Waberi sur les traces de ses ancêtres ……..…….…….p.235

I – Dire son pays……..…..p.236

A – Références au cadre spatio-temporel……...p.236

B – Mode de vie et culture de la société pastorale..…….……..p.241

C – La Tradition vue par Waberi…….…..p.252

II – Oralité et discours politique……p.266

A – Engagement politique…….…p.266

B – Dictature et aliénation de la tradition……..p.271

C –Les patronymes chez les nomades : sources d'informations……p.288

III – Regards rétrospectifs sur la période coloniale……...p.295
A – La colonisation : appropriation culturelle et physique.……..p.295
B – regard sur les écrivains aventuriers français……p.304

IV – L'écriture de Waberi ……p.311

Conclusion……p.325

Chapitre X : Autres écrivains de la Corne d'Afrique……..p.327

I – Idris Youssouf Elmi …….….....p.328

A – L'image de la femme dans les textes d'Idris Youssouf Elmi……..p.334

B – Hommage aux auteurs de l'oraliture……p.338

a – William Syad ……p.338
b – Abdillahi Qarshe……..p.340

C – Le mythe du couple amoureux chez les Somalis……p.340

II – Abdi Mohamed Farah ……p.346

III – Chehem Watta…….……..p.355

Conclusion…….……p.361

Bibliographie…….. ……..p.376

ANNEXES…….....p.392

Annexes chapitres I et II……...p. 393
Annexes chapitre III…...……...p. 403
Annexes chapitre V……p.409
Annexes chapitre VI……..p.418
Annexes chapitre VII……p.420
Annexes chapitre VIII……...p. 423

Index des auteurs……p.428
Table des matières……..……...…p.434

Résumé

La Corne de l'Afrique comme le reste du continent noir possède une littérature orale traditionnelle riche et variée, qui va de la mythologie pastorale à la poésie en passant par la légende et le conte. Avec les bouleversements sociaux intervenus avec l'arrivée des colons européens et l'introduction de l'écriture, la chaîne de transmission de la tradition orale est menacée. De nombreux Européens ont cherché à décrire les us et coutumes de ces populations. D'autre part, les écrivains de la Corne de l'Afrique s'inspirent souvent de l'oralité en lui octroyant ainsi une nouvelle virginité. Le présent travail de recherche s'efforce de rendre compte des formes traditionnelles de l'oralité et de leur impact sur la littérature moderne.

Mots clés : oralité – tradition orale – pastoralisme – chaîne de transmission – mythologies pastorales – Corne de l'Afrique – littérature.

Abstract

The Horn of Africa has a traditional oral literature which is rich and varied as the rest of the continent, starting from pastoral mythology to poetry, legend and storytelling. But with the social upheaval which occurred with the arrival of European settlers and the introduction of writing, the chain of transmission of the oral tradition is threatened. Many Europeans have sought to describe the habits and customs of these people. Whereas on the other hand, the writers from the Horn of Africa are often inspired by giving it (orality) and a new way of doing it. The following research work strives to reflect traditional forms of orality and their impact on modern literature.

Keywords: orality – oral tradition – pastoralism – transmission chain – pastoral mythologies – Horn of Africa – literature.