

Segmentarité et violence dans l'espace somali, 1840-1992

In: Cahiers d'études africaines. Vol. 37 N°146. 1997. pp. 379-401.

Résumé

Résumé

Souvent décrite comme un trait quasiment pathologique de la société Somalie, la violence doit être vue comme un élément fonctionnel dans une société nomade vivant dans un environnement aride, mais à l'intérieur des règles du xeer qui présupposent une étroite subordination de la violence aux logiques lignagères. À partir du début du XIXe siècle, les transformations culturelles et économiques du monde somali vont amener la violence à changer de sens et à devenir pathologique dans la mesure où elle se détachera de ses règles et de ses logiques anciennes pour devenir un instrument neutre et d'autant plus anémique que les dynamiques de ses anciennes bases claniques subsisteront sans qu'il ne s'y rattache plus de sens. L'introduction de l'État, construction plus mafieuse que rationnelle dans l'espace somali, poussera ce processus jusqu'à un paroxysme qui amènera l'explosion des structures « modernes » et l'implosion des structures « traditionnelles », laissant une société à reconstruire entièrement.

Abstract

Abstract

Segmentation and Violence among the Somali, 1840-1992. — Though often described as a nearly pathological characteristic of Somali society, violence should be seen as a functional element in a nomadic society living in an arid environment and under the rules of the xeer, which subordinated violence to "lineage logics". Since the beginning of the 19th century, cultural and economic transformations have changed the meaning of violence and made it pathological. Less and less subject to the old rules, violence tends to become a neutral means that is even more anomic insofar as it is still grounded in the clans but without social meaning. The introduction of the state—more a Mafia than a rational construction—pushed this process to an extreme: it caused "modern" structures to explode and traditional ones to collapse. What is left behind is a society that has to be completely rebuilt.

Citer ce document / Cite this document :

Prunier Gérard. Segmentarité et violence dans l'espace somali, 1840-1992. In: Cahiers d'études africaines. Vol. 37 N°146. 1997. pp. 379-401.

doi : 10.3406/cea.1997.3519

http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/cea_0008-0055_1997_num_37_146_3519

Gérard Prunier

Segmentarité et violence dans l'espace somali, 1840-1992*

« "What do you want most?" I once asked an old Somali. "To be governed well and to be left alone" he answered » (Hanley : 1993).

Plus que jamais, à la lumière des événements qui ont massivement ensanglanté le monde somali depuis une dizaine d'années, cette double et légitime aspiration de vouloir être bien gouverné et de demeurer seul semble un rêve inaccessible. Pour expliquer ce désastre, le discours sur l'actualité a principalement recours à deux familles de clichés. D'une part les « explications », souvent occidentales et d'origine journalistique, qui renvoient à la tradition guerrière du peuple somali et ne voient dans l'actuel conflit qu'un prolongement mécanisé et surarmé des « conflits traditionnels », des « haines inexpiables entre les clans ». Selon cette vue des choses, il y aurait une véritable essence conflictuelle, une violence ontologique qui condamnerait les Somali à s'entre-tuer dès lors que la *Pax Occidentalia* se serait détournée d'eux. De façon symétriquement inverse à ce cliché, on trouve une autre construction, le plus souvent d'origine somalie, visant à démontrer que les violences actuelles ne sont pas « normales » dans la société somalie qui, si elle connaissait les conflits, ne les laissait jamais s'envenimer. Cette seconde version représente le monde somali « traditionnel » comme un paradis, un peu rude certes, mais où de sages *boqor* et des *garaad* avisés arbitraient souverainement toutes les querelles selon la vénérable loi du *xeer*¹. Selon cette vue des choses,

* Communication présentée à la *VIIIa Semana de Estudios Africanos*, Barcelona, 28 février-4 mars 1994.

1. *Boqor* et *garaad* sont des termes désignant des chefs traditionnels, d'ailleurs sans grands pouvoirs et dont le rôle était beaucoup plus celui de *primus inter pares* que de véritable chef. Le *xeer* est le droit somali traditionnel (voir discussion de ces termes dans la section suivante). En Somali, le « x » se prononce comme le « ha » arabe ou la jota espagnole de « *mujer* » ; le « c » correspond au *hain* arabe ; et les voyelles doubles se prononcent en traînant.

c'est la colonisation qui en divisant le monde somali aurait affaibli ses mécanismes de régulation traditionnels et l'aurait amené à se déchirer.

Le problème de tous les clichés, c'est la part de vérité qu'ils comportent et qui coexiste avec la manière dont ils la déforment. En effet, si aucune de ces deux constructions n'est exacte, chacune contient cependant un élément de réalité. Nous allons donc tenter de comprendre ce qu'il peut y avoir de nouveau dans la violence actuelle en Somalie, et pour essayer de relier ce phénomène à la place qu'occupait la violence dans la société traditionnelle, nous nous pencherons successivement sur deux facteurs : d'une part, de manière précise, sur la relation entre violence et système de parenté ; et d'autre part, plus généralement, sur la relation entre la violence et ses buts dans l'univers somali, c'est-à-dire sur la fonction sociale de la violence. La première approche doit être plus analytique ; la seconde plus fonctionnelle et diachronique puisque, suspendu entre anthropologie et histoire, le monde somali, comme une grande partie du continent africain, se (re)cherche.

La place de la violence dans la société somalie traditionnelle²

Le fait qui fonde le système de parenté somalie c'est que *tol waa tolane* (les agnats sont cousus). C'est à dessein que nous jouons sur le double sens du mot *tol*. D'une part, en tant que verbe, il signifie coudre, relier étroitement. D'autre part, en tant que substantif, il désigne la parentèle agnatique. Ceci ne veut pas dire qu'il n'existe pas de parenté utérine ou que celle-ci soit négligeable³. Mais la parenté agnatique est comparée aux testicules « qu'on ne coupe pas volontairement », ou bien au métal « qui ne se tranche pas », alors que la parenté utérine est assimilée aux cheveux qu'on peut vouloir couper, ou à une corde de fibres qui se tranche avec une lame.

La parenté agnatique est la carte d'identité du nomade, sa carte de sécurité sociale, son service de police, son système judiciaire et son livret militaire. Et il en est ainsi non pas par une quelconque idiosyncrasie culturelle particulière au monde somali, mais par la logique de sa relation

2. Cette réflexion est principalement nourrie par les travaux du grand spécialiste du monde somali, I. M. Lewis, et notamment par deux de ses textes principaux, *The Somali Lineage System and Total Genealogy* (1957) et *Pastoral Democracy* (1961). À cela il convient d'ajouter le texte plus récent d'Ali MOUSSA IYE, *Le verdict de l'arbre* (1992), étude sur le *xeer* Issa, et les intéressantes remarques théoriques de Marcel DIAMA, « Modèle de représentation ou représentation de modèles... » (1993).

3. Dans la pratique, c'est même souvent la parenté utérine proche, rendue forte par les entrecroisements matrimoniaux, qui l'emporte dans la réalité quotidienne sur une parenté agnatique lointaine parfois très abstraite.

à l'environnement⁴. Dans l'environnement particulièrement rude du nomadisme somali, ce « lien de fer » de la parenté agnatique commande toute la vie. Dès la petite enfance, l'enfant aux genoux de sa mère doit mémoriser sa généalogie complète. À dix ans il la connaît par cœur et ne l'oubliera jamais. Lorsqu'il se déplace, l'adulte la décline, avec le degré de précision pertinent, à tout étranger à qui il se présente. Ce lien commande son choix matrimonial, son espace de nomadisation, la taille et la composition de son groupe de solidarité financière (*mag wadaag*, que Lewis désigne le plus souvent en utilisant le terme arabe comme « *diya-paying group* »)⁵ ainsi que l'étendue et les ramifications de sa solidarité de *xeer*. Et surtout, conséquence de ce qui précède, il décide de la forme de ses obligations militaires. Bien sûr, il convient de se méfier d'un fonctionnalisme étroit et d'une application mécanique de ces principes ainsi que le fait pertinemment remarquer Marcel Djama (1993) dans son texte sur les modèles de représentation. De plus, ce système est affaibli et nuancé par d'autres pratiques sociales parmi les clans *sab* (Digil et Rahanweyn) du sud de la Somalie⁶. Mais il n'en reste pas moins que le principe *tol waa tolane* est fondamental et que la vie d'un Somali ne se conçoit que dans le cadre généalogique, y compris pour le violer. Car le propre d'une règle est de créer la transgression, ce qui ne nie pas la règle, mais au contraire, dans le cas d'une société traditionnelle, la confirme.

À cet organigramme statique de la parenté agnatique, il convient d'ajouter le principe qui en assure le fonctionnement dynamique, le *xeer*. Le *xeer* est constitué par le corpus des règles orales infrangibles qui gouvernent le comportement social d'un groupe *tol herleh* (lié par la coutume). Ce qu'il y a d'original dans cette loi coutumière, c'est qu'elle est à la fois « sacrée » et profane : en effet, selon la belle formule que rapporte Ali Moussa Iye (1992 : 156), « *hebehay xogunbu iga abuurey, aabahayna xeer bu ii dhigay* » (c'est Dieu qui m'a créé à partir d'une semence, mais c'est mon ancêtre qui m'a donné le *xeer*). De ce point de vue, la culture somalie reste plus proche de la conception du Dieu couchitique *Waaq*, toute-puissante divinité éloignée des hommes, que de l'*Allah* musulman, législateur de la *chari'a* par la bouche de son Prophète. Si la *chari'a* est très respectée dans le monde somali, c'est le plus souvent

4. Ainsi, à titre de comparaison et pour nous limiter à des zones géographiquement proches du monde somali où, dans des environnements variables, la précarité du rapport écologique pousse à la segmentarisation, voir, pour les structures des ethnies nilotiques au Soudan, LIENHARDT (1958) et EVANS-PRITCHARD (1933, 1934 et 1935). Ces articles d'Evans-Pritchard sont plus centrés sur le problème de la segmentarité que son étude synthétique sur les Nuer. Cf. EVANS-PRITCHARD (1968) et CORIAT (1993), ou, pour les tribus du Yémen, la contribution de SERGEANT (1977).
5. Il s'agit d'une sorte de « mutuelle » destinée à faire face collectivement aux amendes que ses membres peuvent encourir pour diverses infractions aux règles du *xeer* (voir ci-après).
6. Ces différences sont bien décrites dans COLUCCI (1924).

comme un objet idéal et lointain qui constitue l'éthique propre des hommes de religion, les *waadad* ; le guerrier, lui, vivant dans le monde de l'honneur profane inscrit dans le *xeer*⁷. L'absence de sacralisation proprement religieuse du *xeer* (il s'agit d'un « sacré » laïc et social) empêche toute forme de purification cérémonielle des offenses ou de sacrifice rituel expiatoire comme cela joue un rôle si important par exemple chez les ethnies nilotiques du Soudan. Le *xeer* ne s'applique que dans et par la parenté agnatique. Les obligations et les peines, les responsabilités et les châtiements sont entièrement définis et modulés en fonction de la place occupée dans le *jiffo* (structure généalogique). L'idée d'une sorte de « citoyenneté abstraite » qui s'appliquerait à tous également est tout à fait étrangère à la pensée somalie. Et pourtant, le monde somali est fondamentalement démocratique. Mais dans les limites de sa généalogie. Ainsi, Ali Moussa Iye parlant du *xeer* Issa peut écrire : « *Ciisa waa wadaa ciise, ninna nin caaro madheera* » (chaque Issa est l'égal d'un autre Issa sans aucune exception) (*ibid.* : 155)⁸. De ce point de vue, les divers sens du mot *xeer* sont intéressants à noter : le substantif *xeer* désigne la corde qui sert de tendeur à l'*aqal*, la hutte traditionnelle somalie, démontable et portable, dont les gracieux arceaux s'incurvent au-dessus du dos des chameaux en marche. Sans son *xeer*, l'*aqal* tomberait. Par ailleurs, le verbe *xeer* veut aussi dire entourer, encercler et s'utilise aussi bien pour le petit parapet qu'on construit autour d'un puits que pour un mouvement d'encercllement militaire. Ainsi la loi du *xeer* est ce qui soutient, mais aussi ce qui circonscrit. Le *xeer* Issa n'est pas le *xeer* Issaq, qui lui-même n'est pas le *xeer* Hawiye⁹. Comme le citoyen grec de l'Antiquité, le Somali est démocrate, mais au sein de son groupe de référence. Les degrés de relation des non-membres avec le groupe¹⁰ sont d'ailleurs étroitement codifiés, allant du simple voisin (*daris*) au « relié » (*saar*), puis à celui qui suit (*soo raa*) et culminant avec l'impétrant (*sheegad*) « celui qui demande » (à entrer) mais aussi souvent « celui qui ment » (sur son origine). En marge de cette échelle, on trouve les *magan*, « ceux qui ont demandé

7. Sur cette dichotomie du sacré et du profane dans la pensée somalie, voir LEWIS (1965).

8. Ce principe montre *ipso facto* la limitation du pouvoir politique des « chefs » somalis. Les Issa sont en effet renommés pour être parmi les clans somalis l'un de ceux dont le chef (l'*ugaas*, installé à Dire Dawa en Éthiopie) a le plus d'influence sur sa communauté !

9. Il s'agit d'ailleurs beaucoup plus du champ d'applicabilité du *xeer* que de son contenu. D'un clan à l'autre, les variations des règles de chaque *xeer* sont faibles.

10. En parlant ainsi de principes généraux, il est préférable d'employer le terme vague de « groupe » plutôt que celui plus précis de « clan » car, d'une part, les règles sur l'éloignement et la proximité dont nous parlons ici valent aussi bien pour un lignage de base (*xeer*) que pour une famille clanique ; d'autre part, les Somali eux-mêmes sont terriblement vagues dans leur emploi du vocabulaire de la segmentarité, utilisant *qolo* (groupe), *jilib* (articulation) ou *qabiil* (tribu) sans aucune spécificité quant au niveau de la structure agnatique concernée.

pitié », les protégés. Faisant partie du groupe en tant que citoyens de deuxième classe, ils jouissent des mêmes droits que tous, mais pas de la même considération.

En fonction de ce qui précède, nous commençons à pouvoir examiner la place de la violence dans ce tissu social. Comme la nuptialité qui est exogame, la violence est exogène. Le *xeer* qui codifie les droits et les peines est le *xeer* d'un groupe agnatiquement lié qui évite la violence interne au groupe ou du moins en limite les effets. Il peut se « brancher » sur le *xeer* d'un groupe voisin, à condition que les deux groupes en question soient dans un rapport de force comparable. Dans ce cas, il y aura *shir* (conseil) pour harmoniser le rapport des codes. Mais dans le cas d'un délit commis par le membre d'un groupe puissant à l'encontre du membre d'un groupe faible, ce dernier parviendra rarement à obtenir satisfaction et devra ravalier sa colère. Dans le cas contraire, tel le lion de la fable, le plus fort aura recours à la violence plutôt que d'accepter un arbitrage défavorable.

Or la violence est un fait inséparable de la vie des groupes segmentaires nomades qui doivent « tuer... pour les chameaux, l'eau et l'honneur, cette terrible trinité du désert Majertine »¹¹. Les zones de pâturages claniques sont définies de manière floue, le contrôle des puits est fluctuant et incertain, et il n'est pas jusqu'à la grandeur morne et brûlée du paysage qui ne nourrisse une sorte d'extrémisme des sentiments et des gestes, qu'il s'agisse de la générosité, du courage ou de la violence. Nous sommes donc en présence d'une violence à la fois fonctionnelle (elle est directement liée à la géographie et au mode de vie) et codifiée. Le *xeer* la circonscrit pour les groupes *tol heerleh* ou de forces comparables, mais l'abandonne au sort des armes dans le cas de groupes aux forces dissymétriques. Cependant, même dans ce dernier cas, la violence ne va pas jusqu'à l'annihilation. En effet, les vaincus peuvent chercher le salut dans la fuite ou bien implorer *adigaba magantaida* et se placer sous la protection des vainqueurs. Ou bien il peut pleuvoir, et tout le monde de se disperser pour profiter des jeunes pousses d'herbe. Ou bien dans le cas d'une *ghazzua*, un raid de vol de bétail, les ravisseurs victorieux se retireront d'eux-mêmes avec leur butin. Cette violence traditionnelle aux buts simples et fonctionnels est à la fois éternellement récurrente et relative. Si la paix n'est jamais qu'un état provisoire, lié à une absence temporaire de querelles et à de bonnes pluies, la guerre est, elle aussi, un état provisoire visant certains objectifs sous certaines conditions et s'arrêtant lorsque les uns sont atteints ou que les autres ont changé.

11. HANLEY (1993 : 101). Les Majertine sont un clan Darod du Nord-Est de la Somalie. L'auteur, officier britannique servant dans l'ex-Somalia Italiana entre 1941 et 1945, a su « sentir » la culture somalie avec toute l'empathie qui devait faire de lui un romancier de talent dans les années de l'après-guerre.

Ceci ne revient cependant pas à idéaliser la violence traditionnelle ou à la minimiser. Depuis la description par Burton (1987 : 78-79) du massacre de février 1847 où les Issa anéantirent, près de Bulhar, un campement entier de femmes et d'enfants Habr Awal/Saad Moussa/Ayal Yunus¹² jusqu'aux souvenirs de Gerald Hanley (1993 : 34) parlant en 1942 de « deux cent soixante-trois hommes, femmes et enfants poignardés, percés de coups de lance et découpés au sabre tandis que les femmes qui avaient pu fuir étaient abandonnées en brousse où elles étaient mortes de soif »¹³, il est évident que la violence traditionnelle était capable d'actes terribles. Il faut cependant éviter de porter sur ces faits un jugement moral qui n'aide guère à comprendre. Hanley rétablit d'ailleurs les choses avec beaucoup de justesse lorsqu'il enchaîne après cet épisode sur une méditation à propos de la psychologie collective des deux guerres mondiales en Europe¹⁴ et de la manière dont une horreur statistiquement incomparable était devenue une norme non seulement acceptable mais encore socialement valorisée. Or, si la violence somalie traditionnelle peut être parfaitement horrible dans ses manifestations ponctuelles, elle est vécue au sein d'une véritable « culture de la violence » qui la transforme, horreur comprise, en un fait social normalisé et pas anémique. Elle a donc ses règles, son champ d'application, ses buts et ses limites.

Il nous faut cependant introduire ici une note discordante dans ce qui risquerait autrement de donner une image un peu trop fonctionnaliste de la situation. Il s'agit de la pratique du *gaashaanbuur* qui combine deux traits à la fois contradictoires et interdépendants de la culture somalie : d'une part le caractère absolument social de toute existence individuelle, prise dans les mailles extrêmement fines des réseaux généalogiques ; et d'autre part son extrême individualisme, y compris sur le plan militaire, qui pouvait faire écrire, à propos du comportement des Somali sur le champ de bataille, qu'ils « n'ont pratiquement aucune organisation ou interdépendance. Les actions combinées sont inconnues et chaque homme agit comme bon lui semble »¹⁵. Le *gaashaanbuur*¹⁶ recrée une sorte de *qabiil* artificiel là où l'organisation sociale est déficiente à assurer la protection du groupe (par exemple dans le cas de petits clans menacés par un gros) tout en n'obérant pas la parenté agnatique des membres qui adhèrent librement à ce groupe de combat et peuvent le quitter quand ils le veulent, ou si leur parentèle le décide. Le *gaashaanbuur* n'a d'autre but que la guerre, et il est un groupe *ad hoc* sans base lignagère ni même

12. Le premier ethnonyme est celui d'un clan Issaq, le second celui du sous-clan et le dernier celui du lignage.

13. Il s'agissait d'un affrontement entre deux sous-clans Majertine.

14. L'officier britannique qui commande les troupes parties à la recherche des perpétrateurs du raid Majertine meurtrier est un ancien combattant de 1914-1918.

15. General Staff of the War Office, *Military Report on Somaliland*, London, HMSO, 1907 : 166.

16. Mot à mot, « pile » ou « tas » de boucliers.

automatiquement géographique. Il peut cependant persister dans le temps si les motifs de sa formation demeurent et si ses membres le désirent¹⁷ ; il est néanmoins éminemment périssable et une défaite militaire, par exemple, amène souvent sa dissolution. Nous allons voir que la période historique moderne a largement correspondu à l'extension de la notion de *gaashaanbuur* au niveau instrumental, dans la mesure où les enjeux des conflits se transformaient pour devenir des entités générales et abstraites (la Religion, la Nation, l'État) sortant complètement du champ d'expérience de la violence traditionnelle. En d'autres termes, à la violence lignagère codifiée par le *xeer* et s'exerçant dans des buts traditionnels se substituait une nouvelle violence aux buts supra-sociaux, laquelle provoquait des « empilements » de combattants. Mais comme tous les changements sociaux ne se font jamais d'une seule pièce et en un seul mouvement, les logiques lignagères, de plus en plus distordues par rapport à leurs origines fonctionnelles, continuaient cependant à jouer, mélangées avec les nouvelles logiques « modernes » visant à la réalisation de buts de guerre largement supra-lignagers. Les lignages, empilés et désarticulés, réclamaient désormais leur propre abolition et s'appuyaient sur eux-mêmes en prétendant se nier. À de telles guerres, il n'y avait plus ni limite ni code, même cruel, mais seulement, comme dans les guerres « modernes » de l'Occident, la victoire ou la défaite militaire, technique, incontestable, d'un ou de plusieurs des protagonistes.

Jihad et gaashaanbuur

Pour comprendre le développement de ce processus, il faut revenir sur la question de la segmentarité, mais en la considérant sous l'angle du pouvoir politique. Dans la société somalie, le pouvoir politique est diffus. Les différents « sultans » et leurs « subordonnés » (*islaan, boqor, ugaas, garaad*) n'ont de pouvoir que dans la mesure où ils gagnent le respect de leurs « sujets » par leur sagesse, leur courage et/ou leur force de caractère.

Pour reprendre le propos de I. M. Lewis (1957 : 27), avec cette base de respect, il ne peut évidemment pas y avoir de continuité dans le pouvoir, et comme la fonction de « chef » est en réalité un simple titre honorifique, il n'y a aucune continuité d'une autorité centralisée. La conséquence de cet état de chose, c'est que le pouvoir politique diffus, présent à chaque niveau segmentaire, est adapté aux décisions concernant la violence « démocratique » traditionnelle, mais qu'il n'est pas question, dans cette absence de cadre, de pouvoir mobiliser des forces dépassant le niveau de chaque *jilib* (articulation). Or dans le courant du XIX^e siècle, sous l'im-

17. Chez les Eidagalley, par exemple, il existe deux *gaashaanbuur* qui ont près d'un siècle d'existence (communication verbale de Galeri Gurrey, Paris, février 1994).

pulsion de plusieurs facteurs exogènes qui touchèrent d'abord la côte du Bénéadir, la société somalie allait se trouver confrontée à des domaines de pensée et d'action sortant de plus en plus nettement de ses préoccupations traditionnelles concernant les troupeaux, les points d'eau et les alliances matrimoniales. Ces facteurs étaient largement hétérogènes : ils comprenaient aussi bien l'ouverture des échanges maritimes vers les îles de l'océan Indien et la lointaine côte du Coromandel que l'influence des progrès du wahabisme dans le Hejjaz ou la hausse des prix de l'ivoire. Mais le mouvement s'effectuait à partir des villes côtières et ne cessa de s'amplifier avec la relance du trafic des esclaves à partir de 1820¹⁸. Il s'agissait d'un mouvement général d'ouverture sur le monde extérieur où les villes, jusqu'à présent largement étrangères à la culture nomade de leur propre hinterland, agissaient désormais comme relais d'idées et de courants économiques nouveaux. La *jihad* de Baardheere (1840-1843) est un exemple de ces transformations¹⁹.

Un groupe de cheikhs appartenant probablement à la confrérie Quadiyya, mais sans doute influencés par le réformisme Ahmediyya d'Ahmed Ibn Idriss et/ou par le wahabisme, avait créé, à l'emplacement de ce qui allait devenir la ville de Baardheere sur la Moyenne Jubba, une *jamaaca* (institution pieuse) dans les années 1815-1820. Prêchant un strict islam réformateur (abolition des cultes de saints locaux, séparation des sexes, insistance sur les études religieuses, désaveu des *waadad* plus ou moins païens, prosélytisme trans-clanique, etc.), les cheikhs de la *jamaaca* de Baardheere se heurtèrent bientôt au sultan Yusuf Maxamad de Geledi. Les raisons étaient multiples. D'une part, par leurs appels à une stricte orthodoxie islamique, les cheikhs réformateurs savaient indirectement les bases traditionnelles de son autorité : d'autre part, par leur prédication trans-clanique ils affaiblissaient les bases des groupes lignagers sur lesquels le sultan s'appuyait²⁰. Et enfin, leur prohibition du commerce de l'ivoire (ils considéraient l'éléphant comme un animal *haram*, impur) représentait une menace pour le sultan qui achetait des armes grâce à l'argent obtenu par la vente des défenses. À partir de 1840, les réformateurs se lancèrent dans une *jihad* tous azimuts, cherchant à la fois à convertir les clans Oromo situés à l'Ouest, à soumettre les clans Somali Laysan de la région de Luuq, alliés du sultan sur la Haute Jubba, à occuper la région de Baydhabo vers l'Est, et à s'emparer de Baraawe sur la côte. La guerre

18. La mer Rouge s'ouvrit plus tard que le Bénéadir : mais à partir des années 1850 Zeyla va devenir un pôle commercial régional pour l'Afrique du Nord-Est. Voir DOUIN (1939 : 180-189) et BEACHEY (1976 : chap. 7).

19. Pour une description synthétique, voir CASSANELLI (1982 : 135-146).

20. Le sultan de Geledi s'appuyait sur une alliance de clans côtiers, alors que la prédication des réformateurs avait attiré deux groupes de clans que les côtiers marginalisaient : d'une part les nomades Ogadeen qui étaient à l'époque en train de descendre du Nord et qui devaient se contenter des maigres pâturages du Doy ; et d'autre part les clans méprisés des confédérations Digil et Rahanweyn.

dura trois ans et se termina par la défaite des réformateurs. Ce qui est intéressant dans cet affrontement, c'est la nature des alliances nécessaires à la poursuite d'opérations qui présentaient plusieurs caractères radicalement différents des conflits claniques habituels.

En effet, aussi bien du côté des réformateurs que du côté du sultan, chaque camp fut obligé de faire appel à des alliances *ad hoc* qui rappellent la pratique du *gaashaanbuur*. Entendons-nous. Le *gaashaanbuur* « classique » est une alliance pragmatique de clans minoritaires et d'individus marginalisés par une certaine situation de conflit visant à la survie immédiate des groupes et personnes menacés. Dans le cas de la *jihad* de Baardheere, les alliances des réformateurs étaient offensives et celles du sultan partaient de réseaux claniques traditionnels. Néanmoins les uns comme les autres avaient entrepris une lutte à mort pour des buts incomparablement plus abstraits (la pureté de l'islam) ou plus globaux (le contrôle du commerce de l'ivoire) que ceux qui mobilisaient normalement (et mobilisent encore aujourd'hui) le tout-venant des lignages nomades. Les formes de mobilisation du conflit dépassaient complètement les règles des *xeer* régissant habituellement les rapports de conflits lignagers²¹. Les alliances pour ou contre la réforme étaient, dans le sens large, idéologiques. Et pourtant, dans la pratique, les deux camps durent avoir recours, comme système de mobilisation (sinon comme principe) aux solidarités lignagères. La dynamique du conflit aboutit donc à une situation paradoxale : des groupes lignagers se trouvèrent engagés, selon la logique de leurs *xeer*, dans un conflit dont la nature n'avait rien à voir avec celle des affrontements qu'ils étaient censés gérer. Les buts étaient situés hors du champ de référence du *xeer*, les notions de *mag* (prix du sang) ou de *haal* (« restitution de l'honneur ») traditionnellement liées au *dil* (homicide) ou aux *dallil* (« insultes » diverses) se trouvaient prises en porte-à-faux et néanmoins, selon la formule rapportée par Ali Moussa Iye, c'était « *xeer waa kab lagu socdo* », « le *xeer* qui faisait avancer les choses (sociales) ». Le résultat fut d'une violence extrême, les troupes du sultan s'emparant de la *jamaaca* et la rasant au sol tandis que tous les habitants s'exilaient ou étaient massacrés. Pendant vingt ans le site de Baardheere demeura désert. C'était là un des premiers affrontements de type « moderne » comme nous allons les voir se multiplier avec le tournant du siècle.

Si la poussée d'une vague de réformisme islamique qui commençait à parcourir le monde musulman au début du XIX^e siècle avait été l'une des causes de la *jihad* de Baardheere, un autre facteur tenait à l'intensification des échanges commerciaux côtiers. Il s'agissait là des prodromes de ce que l'on allait bientôt appeler la colonisation. Dans l'espace somali, celle-ci allait provoquer l'une des plus violentes réactions qu'ait connu le

21. Les réformateurs de la *jamaaca* de Baardheere étaient, même explicitement, hostiles à la pratique du *xeer* considéré comme « païen ».

continent africain, la *jihad* proto-nationaliste de Maxamad Abdulle Xassan, celui que les Anglais surnommèrent le *Mad Mullah*, entre 1899 et 1920²².

Maxamed Abdulle Xassan, Ogadeen par son père et Dolbahante par sa mère, était un religieux qui avait étudié à La Mecque où il était devenu un disciple de Muhammad bin Saleh Rashid, cheikh d'origine soudanaise (et, en tant que tel, probablement influencé par le mouvement mahdiste) qui avait fondé sa propre *tariqa*, la Saalihiya. Revenu en Somalie, il avait pris les armes contre l'occupation du Nord du pays par les Britanniques qui demeurèrent toujours ses adversaires principaux, et il avait aussi lutté, avec plus ou moins de persévérance, contre les avancées italiennes dans le Sud, et abyssines dans l'Ouest²³. Son message était complexe puisqu'il se réclamait de la Saalihiya pour proclamer un islam purifié et qu'en même temps il faisait appel à ce qu'il faut bien nommer, malgré le danger d'anachronisme, le « patriotisme somali ». L'ambiguïté de cette dernière notion, c'est qu'elle n'apparaît qu'en filigrane à travers la référence à l'islam. L'ennemi, c'est l'incroyant chrétien. Mais il se trouve aussi que tous ces incroyants sont justement des non-Somali. Lorsque le Sayyid utilise l'appui d'autres musulmans (par exemple les Oromo du Hararghe qui s'opposent à l'avancée amhara tant pour des raisons religieuses que pour des raisons d'ethno-nationalisme), il les traite en alliés, mais avec une nette condescendance. Le premier message dans lequel il appelle « ses frères » à se soulever contre l'envahisseur abyssin est un modèle d'équilibre ambigu (Said Samatar 1982 : 112).

« Mes frères, je viens vers vous au nom de Dieu le fort, le sage et l'éternel... des envahisseurs infidèles sont venus nous encercler. Ils veulent corrompre notre ancienne religion, occuper nos terres et s'emparer de nos troupeaux. La fin des temps approche car que pourrait être la signification d'une telle corruption sinon un avertissement de l'approche des Derniers Jours ? Y en a-t-il parmi les Ogadeen qui n'aient pas senti la violence des Amhara ? Il y a peu, les Amhara se sont abattus sur le clan des Reer Amaadin et ils leur ont pris de nombreux chameaux. Si vous me suivez, avec l'aide de Dieu je vous délivrerai des Amhara. »

Entre l'appel à la défense de la religion, l'appel à la défense du territoire et l'appel à la défense des chameaux, il y a une savante graduation qui commence par s'adresser à l'esprit du nomade et qui finit en s'adressant à son cœur. Le Sayyid affectait de nier les différences segmentaires de la société somalie. Il pouvait ainsi écrire à un notable qu'il tentait d'attirer à ses côtés : « Je vous informe que je suis un pèlerin et un combattant

22. La meilleure biographie moderne de celui que les Somali appellent le *Sayyid* (le « Seigneur ») est celle d'ABDI SHEIK ABDI (1992), tandis que l'ouvrage de SAMATAR (1982) demeure irremplaçable pour évaluer l'action du chef derviche. Mais pour les documents d'époque il est aussi utile de consulter le rapport du BRITISH WAR OFFICE (1907), JARDINE (1923) et CAROSELLI (1931).

23. Depuis l'occupation de Harar en 1887, l'empereur Ménélik avait entrepris la conquête de ce qui allait devenir la province éthiopienne de l'Ogaden.

de Dieu... je n'appartiens ni aux Dolbahante, ni aux Warsangeli, ni aux Majertine, ni aux Ogadeen. Je suis un Derviche et j'implore la clémence de Dieu » (Jardine 1923 : 211-212). Mais, en même temps, il jouait systématiquement sur les possibilités d'alliances claniques. Il avait d'abord installé sa base d'opérations dans le Haud, à la jonction des zones de pâturage ogadeen et dolbahante, pour jouer de ses deux filiations, agnatique et utérine. Par la suite, il utilisera la vieille inimitié des Ogadeen envers les Issaq pour les mobiliser contre ces derniers qui montraient trop de dispositions à tolérer la présence anglaise chez eux. Ce qui ne l'empêchait pas de faire vibrer la corde religieuse, voire « nationaliste », pour tenter d'amener vers lui tel ou tel clan Issaq dont il savait qu'il avait eu des ennuis avec les autorités coloniales. Ainsi lorsqu'il écrivait aux Habr Ja'alo : « Mais enfin, est-ce que cela ne vous donne pas la nausée d'avoir à abattre des cochons pour les repas des Infidèles ? » (Caroselli 1931 : 64) c'était moitié par provocation, moitié dans l'espoir d'envenimer certains frottements entre les Britanniques et leurs alliés Issaq. Le Sayyid jouait sans cesse sur le double registre de l'universalisme religieux/patriotique (« nous sommes tous des musulmans somalis et nous devons nous unir face aux incroyants étrangers ») et de la diplomatie segmentaire fondée sur le *xeer*. Il pouvait même aller très loin dans le sens de la modernité supra-clanique puisqu'il avait parmi ses troupes des femmes combattantes, armées de fusils et montées sur des chevaux, chose tout à fait étonnante dans le cadre de la culture somalie traditionnelle car, comme le remarquait Jardine avec une désapprobation où la misogynie de l'Angleterre victorienne communiait avec celle des nomades somalis :

« Ceci était très choquant pour un Somali qui regarde la femme comme une créature inférieure qui ne doit pas monter un cheval ou posséder un fusil. La femme la plus respectable du pays ne devrait pas, selon l'opinion d'un Somali, chevaucher une monture plus noble qu'un simple bourricot » (Jardine 1923 : 304)²⁴.

Et en même temps, pour rallier un individu de valeur ou une section de clan hésitante, il pouvait entrer dans les tractations complexes des logiques segmentaires, comme lorsqu'il parvint à s'attacher le fameux interprète Haji Sudi. Celui-ci était pourtant un Issaq Habr Ja'alo (donc lié aux Anglais) mais son sous-clan Adan Madoba avait été victime d'un raid de vol de bétail effectué par des Dolbahante du sous-clan Ali Gheri. Le

24. Cette remarque n'était pas dénuée, sinon d'ouverture féministe, du moins de réalisme anthropologique. En effet, voyageant en 1990 avec la guérilla du Somali National Movement parmi les mêmes clans que ceux qui avaient combattu pour ou contre le Mad Mullah soixante-dix ans plus tôt, l'auteur de ces lignes ne vit qu'une seule femme soldat (alors qu'à la même époque 30 % des combattants du FPLE érythréen étaient des femmes). Et encore celle-ci lui fut-elle présentée comme une personne tout à fait extraordinaire, ayant fait un choix individuel qui paraissait étonnant à ses compagnons masculins. La femme en question avait perdu toute sa famille dans les bombardements d'Hargeisa deux ans auparavant.

Sayyid, qui vivait alors parmi les Dolbahante, négocia le retour d'une partie des chameaux volés et obtint des Ali Gheri qu'ils payent le prix du sang (*mag*) pour le frère d'Haji Sudi qui avait péri dans l'attaque. Haji Sudi devait rester fidèle au Sayyid jusqu'à sa mort, alors même que la masse des Issaq le combattait²⁵.

L'épopée du Sayyid constitue donc, encore plus que la *jihad* de Baardheere, une transformation de la place de la violence dans la société somalienne. En effet, bien qu'il se soit appuyé principalement sur certains clans (Dolbahante et Ogadeen essentiellement) et qu'il en ait combattu prioritairement certains autres (surtout les Issaq²⁶), Maxamed Abdulle Xassan menait une armée composite que rassemblait un universalisme religieux trans-clanique et qui combattait pour des buts très généraux, voire abstraits : la pureté d'une Saalihiya rédemptrice de l'islam, l'intégrité d'un territoire non pas clanique mais proto-national, une Cité Idéale que régirait non plus le *xeer* mais la *chari'a*. Sur le plan pratique, le résultat était un accroissement quantitatif énorme de la violence²⁷. En effet, l'usage fait par le Sayyid des normes traditionnelles était à géométrie variable : il les utilisait ou les respectait lorsqu'elles servaient sa cause, et les violait au nom de celle-ci dans le cas contraire²⁸. Cela l'obligeait sans cesse, en l'absence de mécanismes de sanctions normalisées, à recourir à la force brute lorsque celle de l'idéal n'avait pas emporté l'adhésion de son vis-à-vis. Et, contrairement aux règles du *xeer* qu'il affectait de refuser, aucun prix du sang ne pouvait éteindre ces dettes meurtrières, aucun *shir* ne pouvait durablement en rééquilibrer les torts, aucune limite temporelle ne pouvait en marquer le terme. Pour les uns comme pour les autres, il fallait vaincre ou périr dans une guerre totale qui présentait, certes, encore des instrumentalisation du *xeer* mais qui en différait radicalement par l'esprit²⁹.

Gaashaambuur non plus défensif mais transcendant, ou peut-être, pour utiliser un terme emprunté à Ibn Khaldoun, *asabiyya* révolutionnaire, la force de la *jihad* déchire la texture du monde somalienne traditionnelle comme

25. L'anecdote est rapportée par le capitaine Malcolm MACNEIL (1902 : 112-115).

26. Chez qui il a laissé un terrible souvenir. Ayant eu le malheur, en 1990, de préférer en milieu issaq l'habituelle platitude politique somalienne selon laquelle le Sayyid était « le premier héros national », il me fut répondu que, loin d'être cela, il était en fait un « bloody Darood murderer » !

27. JARDINE (1923 : 315) estime qu'entre 1900 et 1920 le conflit avait entraîné la mort d'un tiers de la population du Somaliland britannique, sans compter les victimes dans l'Ogaden éthiopien et celles, au sud, en Somalia Italiana.

28. Voir, de ce point de vue, les citations que donne ABDI SHEIK ABDI (1992 : 105-106) des proclamations du Sayyid contenues dans JAMAAC UMAR CHISE (1974 : 223-230) et dans USTADH JAMA' UMAR 'ISA (1965 : 59 sq.).

29. L'exemple le plus extrême de cette dé-traditionnalisation est sans doute celui du fils du *garaad* (chef) 'Ali des Dolbahante qui, en 1899, offrit au Sayyid de tuer son propre père après que celui-ci eut abandonné la cause des derviches. Cf. JARDINE (1923 : 54).

une lame déchire une toile. Elle emprunte bien sûr certaines formes et certaines pratiques au monde dont elle est issue car il n'y a pas de création sociale *ab nihilo*. Mais elle instaure une ère nouvelle dans l'inscription sociale de la violence. Désormais, côte à côte avec l'antique violence qui sert à protéger les puits, les femmes et les troupeaux (ou à s'en saisir), coexistera une violence proprement politique visant à modifier l'ordre social et non plus à fonctionner en son sein. La tragique contradiction de la société somalie, c'est que cette violence politique s'exercera dans la seconde moitié du siècle non plus dans un cadre religieux, mais dans celui de la conquête et du maintien du pouvoir dans un État-nation. Or la Nation somalie n'ayant pas de frontières fixes et l'État en ayant encore moins, des affrontements d'une violence inouïe auront lieu, au moyen des solidarités anciennes traînant avec elles un *xeer* usé et avili, pour s'emparer d'un but mobile et flou dont la nature même sera des plus vagues aux yeux de ses prétendants. Des solidarités « organiques », dans le sens durkheimien, seront mises au service de buts mécaniques imprécis, amenant la violence à déborder toute mesure puisque plus personne ne sera capable de savoir exactement l'endroit et le moment où elle devra s'arrêter.

Le Siad barrisme ou la *jihad* nationaliste

Pendant les années d'occupations européennes, la violence devint le monopole théorique des divers États coloniaux qui se partagèrent le monde somali. De fait, dans la réalité sociale, elle tendit à reprendre son rôle traditionnel, mais sur un mode mineur. De nouveau, comme avant le XIX^e siècle, la violence redevint ce mode de vie réglé par le *xeer* qui arbitrait les querelles à propos des pâturages, des points d'eau, des vols de bétail et de femmes. Ces affrontements étaient limités dans le temps et dans leur importance par la suzeraineté des autorités coloniales, plus ou moins efficace selon les lieux et selon les moments³⁰. Mais il n'existait plus la possibilité de projets politiques indépendants comme ceux des *jihad* dont nous avons parlé et qui auraient amené la mobilisation des groupes claniques selon des modalités non-traditionnelles.

Cette re-traditionnalisation de la place de la violence allait cependant à l'encontre du mouvement général qui affectait les autres éléments de la réalité sociale somalie. Modernisation des formes de vie économique, des

30. Bien que le monde somali ait commencé à se voir envahi par les Européens dès 1885, de nombreuses régions demeurèrent « insoumises », non seulement à travers la *jihad* de Maxamed Abdulle Xassan, mais même après sa mort en 1920. Au Sud par exemple, les Bimal, les Harti et les Ogadeen/Muhammad Zubeyr ne furent vraiment réduits qu'en 1928. En 1941 l'effondrement de la domination italienne amena aussitôt des affrontements inter-claniques en pays majertine dus à des règlements de compte liés aux attitudes des uns et des autres pendant l'occupation coloniale. Voir HESS (1966) et, pour la période 1941-1945, HANLEY (1993).

moyens techniques, circulation accrue des idées, brassage des populations, les bouleversements de la colonisation à partir de 1935 avaient amené le monde somali vers des horizons absolument nouveaux pour lui³¹. Et cependant l'indépendance arriva, avec toute son ambiguïté culturo-territoriale, sans que la question du rapport viscéral de la société somalie à la trinité « système clanique/*xeer*/violence » ait été réellement prise en compte ni par les « modernisateurs » coloniaux ni par les « nationalistes » somali.

Or la malchance historique fondamentale de cette conjoncture fut que le problème de la relation nation/territoire parut devoir transcender les contradictions entre clanisme et modernité. En effet, le peuple somali, dont l'unité fondamentale sur tous les plans (linguistique, culturel, religieux) ne peut être mise en doute, s'était trouvé ballotté comme peu d'autres par les violences coloniales. Divisé, nous l'avons vu, entre la Grande-Bretagne, l'Italie, la France et l'Abyssinie, regroupé en grande majorité sous la férule de l'Africa Orientale Italiana en 1935, puis en quasi-totalité dans les mains britanniques en 1941, redivisé en 1950 entre ses quatre maîtres, récupérant deux de ses cinq parties³² avec « l'indépendance-fusion » de 1960, le monde somali était obsédé par l'idée d'unité. Seul pays africain à refuser de signer la Charte de l'OUA reconnaissant le respect des frontières héritées de la colonisation, la Somalie indépendante se vivait elle-même comme un vecteur vibrant de la « reconquête » des régions perdues. L'étoile blanche qui ornait son drapeau bleu avait cinq pointes, « une pour chaque partie de la Nation Somalie » disait-on au visiteur de passage.

Et du fait de l'existence de ce nationalisme viscéral et blessé, personne ne se posait la question de l'État, cette chose nouvelle totalement étrangère à la culture somalie, ni ne cherchait à définir quelle pouvait bien être son articulation avec le maillage extrêmement contraignant des rapports de clans. C'est ainsi que le régime « démocratique » hérité des Européens fut abandonné à son sort en octobre 1969 dans l'indifférence générale puisque

31. Les Somali ont été beaucoup plus bouleversés par les années trente et quarante que le reste du continent. En effet, à partir de 1935 ils sont entrés dans le système impérial italien en tant qu'auxiliaires, heureux d'en découdre avec l'ennemi abyssin. Réunis en un seul bloc, ils furent ensuite occupés pendant neuf ans par les Anglais dont les méthodes coloniales n'ont rien à voir avec celles de l'Italie, et encore moins de l'Éthiopie. De 1950 à 1960, de nouveau divisés et partiellement « recolonisés » par Rome (ou par Addis-Abeba), ils abordèrent la décolonisation de 1960 dans un véritable état de tourmente intellectuelle. Voir DEL BOCA (1984 : 201-305) et, pour un point de vue somali, MOHAMED ADEN SHEIKH (1991, chap. 1), ainsi que MOHAMED OSMAN OMAR (1992 : 13-83).
32. Il faut se rappeler que les Anglais détenaient deux parties du monde somali : le British Somaliland au nord et le Northern Frontier District du Kenya au sud. Pour une étude de ce problème territorial aux multiples facettes, voir DRYSDALE (1964) et LYTON (1966). Pour un plaidoyer passionné reprenant sans nuances tous les arguments somali, voir FITZGIBBON (1982).

le nouveau régime militaire se voulait ultra-nationaliste et que cela suffisait.

Il est indéniable qu'au moins pendant ses premières années (1969-1977) le régime de Maxamed Siad Barre, aujourd'hui si décrié, a tenté un méritoire effort d'homogénéisation nationale. L'adoption de l'alphabet latin pour écrire le somali en 1972, suivie de vastes campagnes d'alphabetisation³³, les lois « anti-claniques » interdisant de demander (ou de révéler) son clan lorsque deux inconnus se parlaient, la lancinante propagande anti-clanique de la radio et des journaux³⁴, l'équation sans cesse faite dans le discours du pouvoir entre nationalisme, reconquête des territoires perdus et anti-clanisme, toute cette vaste machine idéologique très volontariste tentait maladroitement mais assez honnêtement³⁵ de dégauchir les structures de base de la société somalie traditionnelle. Dès octobre 1970, le socialisme scientifique était venu renforcer de ses convictions de bronze la coulée du métal nationaliste. Il est hors de doute que le général Siad Barre n'avait jamais lu Karl Marx et que les phénomènes de lutte des classes dans la société somalienne étaient réduits à des situations ponctuelles dans certaines villes³⁶. Mais le socialisme scientifique dont se targuait désormais le pouvoir avait de nombreux avantages : d'abord il plaisait aux Soviétiques qui apportèrent une aide importante, surtout dans le domaine militaire ; ensuite il plaçait le régime dans le camp « progressiste », ce qui lui valut instantanément l'appui de divers alliés inconditionnels³⁷ ; et enfin cela fournissait un certain nombre de « recettes » tant pratiques (police secrète, contrôle des médias) qu'idéologiques (un social-patriotisme intransigeant modèle Pyongyang³⁸) pour verrouiller le pouvoir et maintenir la ferveur nationaliste.

33. Jusqu'en 1972, le somali n'était pas une langue écrite.

34. Celle-ci pouvait prendre un tour presque comique, comme lorsqu'un enterrement symbolique du clanisme, complet, avec cercueil et cortège funéraire, fut organisé dans les rues de Mogadiscio. Mais le message « passait », même chez les gens simples et encore plus chez les jeunes intellectuels. Les notables et les commerçants étaient beaucoup plus rétifs.

35. Il faut nuancer l'honnêteté de l'anti-clanisme officiel à propos des Issaq, groupe clanique particulièrement haï par Siad Barre personnellement, sans doute parce que son père a été tué par des Issaq dans un combat inter-clanique en 1936. Même avant 1977, de nombreux Issaq ont subi des actes de discrimination clanique allant du renvoi professionnel à l'emprisonnement sans motif (diverses communications personnelles ; voir aussi la préface de Yusuf DHUHEL au livre de MOHAMED OSMAN OMAR (1992 : 11-12).

36. Elles existaient néanmoins, notamment entre les pasteurs nomades et les commerçants qui achetaient leur bétail pour le revendre à l'exportation. Si l'on omet les ouvrages de propagande, les exemples les plus convaincants de luttes de classes en Somalie se trouvent dans l'ouvrage d'Abdi Ismail SAMATAR (1989).

37. L'illustration la plus involontairement comique se trouve dans le livre de PESTALOZZA (1973) écrit par un communiste italien.

38. La Corée du Nord, en tant que « pays-frère », eut à jouer deux rôles : peindre les gigantesques portraits réalistes socialistes de Siad Barre et chorégraphier les manifestations de masse.

On voit donc par quel tour de passe-passe politico-idéologique la question du clanisme (et donc, par voie de conséquence, celle de la violence qui en est une des modalités de fonctionnement) se trouvait escamotée : « Nous sommes séparés les uns des autres [par des impérialistes]. Nous devons donc nous unir encore plus étroitement sous la direction de notre Bien-Aimé Président, le *Jaalle* [camarade] Siad Barre pour reconquérir nos terres perdues. Par conséquent quiconque est opposé à *Jaalle* Siad Barre est un tribaliste réactionnaire, un traître au service de l'impérialisme et un ennemi de la Nation Somalie. » Au niveau supra, et particulièrement chez bon nombre de jeunes intellectuels, ce discours était pris au sérieux³⁹. Mais dans la masse de la population, nomade à 70 %, le résultat était très différent. L'aspect nationaliste anti-éthiopien, anti-kenyan ou anti-français, selon les cas, passait très bien. Mais le couplage que le régime voulait effectuer avec la personnalisation autoritaire d'un pouvoir « marxiste-léniniste » ne passait guère et la condamnation de l'existence des clans ne passait pas du tout. « Socialisme scientifique » avait été transposé en somali par le mot *hantiwadaag* qu'on pourrait traduire grosso modo par « partage des troupeaux », le partage des « richesses » auquel le mot renvoie, ne pouvant se concevoir dans le parler somali courant qu'en termes de chameaux. Ce concept était loin d'enthousiasmer les masses rurales.

Ce « système idéologique » allait exploser sous le coup des contradictions qu'allait lui porter la défaite de 1978 dans la guerre contre l'Éthiopie⁴⁰. Non seulement la Somalie fut vaincue et perdit l'espoir de pouvoir récupérer la province de l'Ogaden, mais elle vit ses protecteurs soviétiques l'abandonner en plein conflit pour se ranger de manière décisive aux côtés de la révolution beaucoup plus crédiblement marxiste-léniniste qui se déroulait alors en Éthiopie. Secoué par une tentative de putsch militaire au lendemain de la défaite, le régime de Siad Barre ne savait que faire d'une armée pléthorique qu'il ne pouvait plus entretenir sans l'aide de l'URSS. Sa « solution » fut de l'envoyer camper (avec les nombreux réfugiés ogadeni qui fuyaient sur ses talons) dans les provinces du Nord, majoritairement habitées par les clans Issaq. Soldats en déroute et réfugiés bientôt armés par les soins de Mogadiscio mirent alors en coupe réglée les terres de l'ancien British Somaliland. Moins de trois ans plus tard, la guerre civile commençait entre un Sud dominateur et un Nord bien mal récompensé d'avoir joué le jeu unitaire depuis 1960. Nous ne referons pas ici l'histoire de ce conflit que nous avons étudié ailleurs beaucoup plus en détails (Prunier 1985, 1993, 1994). Mais ce qu'il importe de saisir pour comprendre la manière dont la place de la violence dans

39. Voir par exemple le bizarre ouvrage d'Ahmed Ismail SAMATAR (1988) qui se présente comme une critique du régime pour mieux le justifier.

40. Pour une évaluation purement militaire de ce conflit, voir LABROUSSE (1992 : chap. XX).

la société somalie fut radicalement affectée par ces développements, c'est la véritable institutionnalisation de la schizophrénie comme système de légitimation politique à laquelle allait se livrer le régime Siad Barre dans les années 1981-1990.

En effet, le pouvoir de Mogadiscio s'engagea alors, par simple opportunisme politique et par souci de survie, dans un jeu extraordinairement dangereux dont le résultat allait être l'explosion du pays. Face à l'insurrection des Issaq qui luttèrent pour leur survie physique⁴¹, l'« État », prétendument au-dessus des clans, joua un jeu clanique particulièrement pervers. Utilisant les alliances claniques de la famille Darood, il forma des milices Ogadeen, Marchan et Dolbahante pour tenter d'écraser les clans Issaq. Ces milices se présentaient comme « agents de l'ordre » et se réclamaient d'une légitimité supra-clanique lorsqu'elles remportaient la victoire dans un combat, c'est-à-dire qu'elles se refusaient à payer aux familles des morts le *mag* traditionnel, arguant de leur caractère « moderne » et « étatique ». Mais lorsqu'elles avaient le dessous sur le champ de bataille, elles avaient recours aux *shir* de réconciliation, se comportaient en acteurs claniques traditionnels et tentaient de ressouder les choses par des accords de paix locaux qui impliquaient, eux, le paiement du *mag*. Le résultat de ce double standard fut particulièrement catastrophique. On en aboutit en effet, dans la conscience populaire, à une double délégitimation, à la fois des valeurs de l'État « moderne » perçues comme perverses et hypocrites, et des valeurs traditionnelles bafouées et ridiculisées par l'usage dysfonctionnel qui en était fait. N'entrant plus dans aucun champ de valeurs, ni traditionnelles ni modernes, ne respectant plus aucun code, ni celui du *xeer* clanique ni celui des États-nations, la violence devint une sorte de dimension autonome ne renvoyant qu'à elle-même et à une sorte de praxis militaire anomique.

Or, ce qui aggravait encore la situation, c'est que les acteurs de cette violence, pour ou contre l'« État », étaient des agents claniques. Par la force des choses et par le jeu des anciennes solidarités, les combattants se regroupaient, parce que c'était la seule forme de mobilisation concevable pour les gens simples, selon les lignes de clivage de la segmentarité. Mais d'une segmentarité nue, d'une segmentarité tronquée qui n'avait plus pour elle que sa valeur de survie. On ne sombrait pas, comme ont voulu nous le faire croire les médias, dans une lutte hobbesienne de tous contre tous, mais dans une lutte clan contre clan (voire sous-clan ou même lignage contre d'autres sous-clans ou d'autres lignages des mêmes clans) où la violence clanique « traditionnelle » s'exerçait selon des modalités, pour des causes et pour des buts qui n'avaient plus rien de traditionnels. La perversion de l'idée nationaliste avait abouti, aux mains d'un État dévoyé de ses buts et jouant un jeu faux, à créer des *gaashaanbuur* complètement

41. Pour avoir une idée de la violence anti-Issaq qui se déroulait alors dans l'indifférence générale, se reporter au rapport d'Africa Watch (*Somalia* 1990).

anoniques que plus personne, pas même leurs acteurs, ne contrôlait. Le pire était que ces acteurs se trouvaient être, plus le temps passait, des hommes de plus en plus jeunes qui n'avaient plus des mécanismes de la violence clanique qu'une vision délinquante, dénuée de tout ce qui avait pu autrefois lui donner une logique, rude certes, mais malgré tout humaine. Par ailleurs, contrairement à son fonctionnement dans le passé, cette nouvelle violence était sans limites. Étant donné qu'elle ne s'exerçait plus ni dans un cadre ni pour des buts s'insérant dans l'ensemble général de la vie nomade, elle était incapable de se donner ses propres frontières. Tant du côté des groupes de guérillas anti-gouvernementaux qui défiaient le pouvoir d'une dictature culturellement allogène⁴² que du côté de celle-ci, le ressort clanique de la violence était devenu un moyen aux services de fins avec lesquelles il n'y avait plus aucune solution de continuité. D'une composante sociale fonctionnelle dans un milieu de pasteurs nomades, la violence était devenue une pathologie dysfonctionnelle, même si elle conservait bien sûr, pour certains groupes prédateurs de l'ensemble social, une sorte de fonctionnalité perverse.

*

En guise de conclusion, disons quelques mots du monumental quiproquo qui a présidé à « l'ingérence humanitaire » de l'Operation Restore Hope et qui s'est achevée en février 1995. La situation a été ressentie par les étrangers selon une vision primaire, dénuée de toute compréhension du phénomène que nous venons d'esquisser. Il s'agissait, selon la formule lapidaire du secrétaire d'État à l'Action humanitaire français, Bernard Kouchner, de « disperser quelques gamins armés de mitraillettes et qui se mettront à courir dès que nous arriverons ». L'ignorance de la réalité somalie était difficilement imaginable⁴³ et le contrôle de la violence paraissait aux étrangers relever de la simple technique militaire, et donc ne devait pas poser de problème. Or, ce à quoi il était nécessaire de faire face était quelque chose d'incroyablement compliqué : une lutte inter-clanique se déroulant selon les modalités d'un traditionalisme amputé de ses valeurs pour le fantôme d'un État dont personne ne comprenait le sens moderne et qui n'était vu que selon les modalités que lui avait imposées Siad Barre depuis vingt ans, c'est-à-dire celles d'une association mafieuse. Il n'y avait pas dans la conscience somalie de 1992 de référent culturel à un État normal, et la définition des politologues concernant le « monopole de la violence organisée » prenait, dans le contexte somali,

42. Dans le « système Siad Barre », bien que ce dernier n'ait pas manqué de relais ruraux, il n'y eut jamais que des populations urbanisées pour prendre son discours au sérieux. Pour une excellente analyse des complexités de ce « système », voir COMPAGNON (à paraître).

43. Voir à ce sujet PRUNIER (1993).

des accents de farce sinistre. L'échec de l'ONU fait qu'il faudra sans doute encore de nombreuses années avant qu'il en soit autrement.

À la désagrégation de l'espace politique somali moderne correspondait non pas un « retour en arrière » à une tradition qui ne pouvait plus exister sous ses formes intactes, mais l'élaboration d'un produit de substitution, sorte de juxtaposition de *gaashaanbuur* assez flous qui n'impliquaient que les combattants et leurs proches, laissant souvent les autres membres des clans qui y prenaient part dans une sorte d'apesanteur sociale et économique qui nuançait l'idée trop simple du « clan contre clan ».

Le problème aujourd'hui est bien évidemment celui de la maîtrise de cette nouvelle violence qui, si elle procède de l'ancienne, n'en est cependant pas moins un phénomène tristement original. En marge de toute symbolique sociale, elle est devenue à la fois économiquement fonctionnelle et socialement monstrueuse, et c'est désormais dans le domaine économique que se trouve la réponse. Mais c'est, bien sûr, aux Somali eux-mêmes qu'il appartient d'innover pour trouver des réponses appropriées tirées de leur culture. Il est à souhaiter que l'Occident ne passe pas directement de la politique du pavé de l'ours charitable à un abandon qui priverait les initiatives locales (il y en a) du minimum de relais extérieurs leur permettant de se développer.

CNRS-Centre de recherches africaines.

BIBLIOGRAPHIE

ABDI SHEIK ABDI

1992 *Divine Madness : Mohammed Abdulle Hassan of Somalia, 1856-1920*, London, Zed Books.

BEACHEY, R. W.

1976 *The Slave Trade of Eastern Africa*, London, Rex Collings.

BOCA, A. DEL

1984 *Gli Italiani in Africa Orientale. Vol. 4. Nostalgia delle colonie*, Bari, Laterza.

BRITISH WAR OFFICE

1907 *Official History of the Operations in Somaliland, 1901-1904*, 2 vols, London, British War Office, General Staff, HMSO.

BURTON, R.

1987 *First Footsteps in East Africa*, New York, Dover Books (1^{re} éd. 1856).

CAROSELLI, F.

1931 *Ferro e Fuoco in Somalia*. Roma, Sindacato Italiano Arti Grafiche.

CASSANELLI, L. V.

1982 *The Shaping of Somali Society : Reconstructing the History of a Pastoral People, 1600-1900*. Philadelphia, University of Pennsylvania Press.

COLUCCI, M.

1924 *Principi di diritto consuetudinario della Somalia Italiana Meridionale*. Firenze, Editrice La Voce.

COMPAGNON, D.

1995 *Ressources politiques, régulation autoritaire et domination personnelle en Somalie : le régime de Siyyad Barre, 1969-1991*. Thèse de doctorat, Université de Pau (février 1995). En cours de publication.

CORIAT, P.

1993 « Notes on a Paper on *The Nuer* Read by Mr E. E. Evans-Pritchard, September 1931 », in P. CORIAT, ed., with introduction and notes by D. JOHNSON, *Governing the Nuer : Documents on Nuer History and Ethnography, 1922-1931*. Oxford, JASO : 193-199.

DJAMA, M.

1993 « Modèle de représentation ou représentation de modèles ? Problèmes et enjeux des études de parenté somalie », in M. MOHAMED-ABDI, ed., *Anthropologie somalienne*. Besançon, Université de Besançon : 117-129.

DOUIN, G.

1939 *Histoire du règne du Khédive Ismail*, t. III, 2^e partie. Le Caire, Société royale de géographie d'Égypte.

DRYSDALE, J.

1964 *The Somali Dispute*. London, Pall Mall Press.

EVANS-PRITCHARD, E. E.

1933, 1934, 1935 « The Nuer, Tribe and Clan », *Sudan Notes and Records*, XVI (1) : 1-53, XVII (1) : 1-57, et XVIII (1) : 37-87.

1968 *Les Nuer. Description des modes de vie et des institutions politiques d'un peuple nilote*. Paris, Gallimard (1^{re} éd., Oxford, 1940).

FITZGIBBON, L.

1982 *The Betrayal of the Somalis*. London, Rex Collings.

HANLEY, G.

1993 *Warriors. Life and Death among the Somalis*. London, Eland Books (rééd. de *Warriors and Strangers*. London, Hamish Hamilton, 1971).

HESS, R.

1966 *Italian Colonialism in Somalia*. Chicago, University of Chicago Press.

JAAMAC CUMAR CIISE

1974 *Diiwaanka Gabayadii Sayid Maxamed Cabdulle Xasan. Ururintii Koowaad* [Étude de la poésie de Maxamad Cabdulle Xasan], Mogadishu (Xamar), Wasaaradda Hiddaha iyo Tacliintaa Sare.

JARDINE, D.

1923 *The Mad Mullah of Somaliland*, London, Herbert Jenkins.

LABROUSSE, H.

1992 « La guerre somalo-éthiopienne (1977-1978) », in H. LABROUSSE, ed., *Récits de la mer Rouge et de l'océan Indien*, Paris, Economica.

LEWIS, I. M.

1957 *The Somali Lineage System and Total Genealogy*, Hargeisa, Mimeog.

1961 *Pastoral Democracy*, Oxford, Oxford University Press.

1965 « Shaikhs and Warriors in Somaliland », in M. FORTES & G. DIETERLEN, eds, *African Systems of Thought*, Oxford, Oxford University Press : 204-223.

LIENHARDT, G.

1958 « The Western Dinka », in J. MIDDLETON & D. TAIT, eds, *Tribes Without Rulers*, London, Routledge & Kegan : 97-135.

LYTTON, N. A. S.

1966 *The Stolen Desert : a Study of Uhuru in North East Africa*, London, MacDonald.

MACNEIL, M.

1902 *In Pursuit of the Mad Mullah*, London, Arthur Pearson.

MOHAMED ADEN SHEIKH

1991 *Arrivederci a Mogadiscio. Dall' amministrazione fiduciaria italiana alla fuga di Siad Barre*, Roma, Edizioni Associate.

MOHAMED OSMAN OMAR

1992 *The Road to Zero : Somalia's Self Destruction. Personal Reminiscences*, London, Haan Associates.

MOUSSA IYE, A.

1992 *Le verdict de l'arbre*, Dubai, International Printing Press.

PESTALOZZA, L.

1973 *Cronaca della rivoluzione somala*, Bari, Dedalo.

PRUNIER, G.

1985 « Structures de clans et pouvoir politique en Somalie », *Cultures et Développement*, XVII (4) : 683-697.

1992 « A Candid View of the Somali National Movement », *Horn of Africa*, XIV (1-2) : 107-120.

- 1993 « La politique bafouée », *Le Monde des Débats* (janvier).
 1994 « Somaliland : Birth of a Nation ? », in C. GURDON, ed., *The Horn of Africa Today*, London, University College Press : 61-75.

SAMATAR, Abdi I.

- 1989 *The State and Rural Transformation in Northern Somalia, 1884-1986*, Madison, The University of Wisconsin Press.

SAMATAR, Ahmed I.

- 1988 *Socialist Somalia : Rhetoric or Reality ?*, London, Zed Books.

SAMATAR, S. S.

- 1982 *Oral Poetry and Somali Nationalism. The Case of Sayyid Mahammad Abdille Hasan*, Cambridge, Cambridge University Press.

SERGEANT, R. B.

- 1942 « The Mountain Tribes of the Yemen », *Geographical Magazine*, XV : 66-72.

- 1977 « South Arabia », in C. A. O. VAN NIEUWENHUIJZE, ed., *Commoners, Climbers and Notables*, Leiden, Brill.

Somalia

- 1990 *Somalia : Government at War with its Own People. Testimonies about the Killings and the Conflict in the North*, New York, Africa Watch Staff.

USTADH JAMA' 'UMAR 'ISA

- 1965 *Tarikh al-Sumal fi'al 'usur al wusta wa'l haditha* [Histoire de la Somalie au Moyen Age et à l'époque moderne], Le Caire, Matba'at al-Imam.

RÉSUMÉ

Souvent décrite comme un trait quasiment pathologique de la société somalie, la violence doit être vue comme un élément fonctionnel dans une société nomade vivant dans un environnement aride, mais à l'intérieur des règles du *xeer* qui présupposent une étroite subordination de la violence aux logiques lignagères. À partir du début du XIX^e siècle, les transformations culturelles et économiques du monde somali vont amener la violence à changer de sens et à devenir pathologique dans la mesure où elle se détachera de ses règles et de ses logiques anciennes pour devenir un instrument neutre et d'autant plus anémique que les dynamiques de ses anciennes bases claniques subsisteront sans qu'il ne s'y rattache plus de sens. L'introduction de l'État, construction plus mafieuse que rationnelle dans l'espace somali, poussera ce processus jusqu'à un paroxysme qui amènera l'explosion des structures « modernes » et l'implosion des structures « traditionnelles », laissant une société à reconstruire entièrement.

ABSTRACT

Segmentation and Violence among the Somali, 1840-1992. -- Though often described as a nearly pathological characteristic of Somali society, violence should be seen as a functional element in a nomadic society living in an arid environment and under the rules of the *xeer*, which subordinated violence to "lineage logics". Since the beginning of the 19th century, cultural and economic transformations have changed the meaning of violence and made it pathological. Less and less subject to the old rules, violence tends to become a neutral means that is even more anomic insofar as it is still grounded in the clans but without social meaning. The introduction of the state—more a Mafia than a rational construction—pushed this process to an extreme: it caused "modern" structures to explode and traditional ones to collapse. What is left behind is a society that has to be completely rebuilt.

Mots-clés/Keywords : Islam, Somalie, clan, société lignagère, violence/*Islam, Somalia, clan, lineages, violence.*