

STORICITÀ E FENOMENOLOGIA DELL'ISLAM NELLA SOMALIA CONTEMPORANEA

FEDERICO BATTERA *

SOMMARIO: Presentazione - 1. Ruolo e diffusione delle *turuq* nel contesto somalo: tra comunità locale e universale. - 2. I rapporti con l'amministrazione coloniale (il caso italiano): tra mediazione e tendenze *ji*hadiste. - 2.1. Le *turuq* e il ruolo di penetrazione alla vigilia dell'"Impero". - 3. Le grandi confraternite di fronte alla nascita e allo sviluppo del movimento nazionale: dimensione locale o "voce" nazionale?. - 3.1. Nell'ex Somalia italiana. - 3.2. Nell'ex British Somaliland. - 4. Il ridimensionamento dello spazio religioso sotto il regime militare e nascita delle prime organizzazioni "islamiste". - 5. Opposti modelli di Islam di fronte alle prospettive di ricostruzione di uno spazio politico: somalo o islamico? - 5.1. Il precedente: la *tariqa* militante e il modello *daraawiish*. - 5.2. Le *turuq* tra nuovo "localismo" e "nazionalismi regionali".

Presentazione

Le confraternite islamiche (o *turuq*) rappresentano una costante nel panorama religioso somalo e dell'intero Corno d'Africa alla vigilia della colonizzazione. Successivamente, una volta completato lo "*scramble*" della regione, continueranno a giocare un ruolo di mediazione, per quanto ridimensionato.

La letteratura di tipo coloniale e le fonti coloniali, italiane in particolar modo ma anche britanniche, consentono in maniera sufficiente una ricostruzione del ruolo storico giocato dalle confraternite somale nella regione alla vigilia e durante la colonizzazione. Al contrario vi è una totale o quasi assenza di letteratura riguardo il loro ruolo politico sia durante l'epoca del movimento nazionale (dagli anni quaranta al 1960) che l'ascesa militare del regime Barre, in particolare nei rapporti con il regime. Con l'indipendenza politica, gli studi somali hanno così privilegiato l'approccio e le letture sto-

* Cooperazione internazionale allo sviluppo.

rico-economiche¹ o là dove l'approccio è stato più politologico (tutto il filone inaugurato da I. M. Lewis e la sua scuola presso la London School of Economics²), vi è stata una marginalizzazione dei fattori religiosi, mentre l'attore centrale rimaneva il clan (o il clanismo) anche quando si manifestava tra l'opposizione al regime, ormai in caduta, anche una sorta di "movimento" religioso. Ciò in parte traduceva un'effettiva marginalizzazione politica, ma alla lunga ha prodotto un sottodimensionamento degli studi sul fenomeno religioso, cosa lontana da una perfetta fotografia del reale. Allo stesso tempo, questo sottodimensionamento ha impedito di cogliere nella loro piena dimensione gli sviluppi più recenti, a dimostrazione di come ogni indirizzo di studio, per quanto rilevante dal punto di vista scientifico, non sia mai perfettamente neutro.

La letteratura intorno al fenomeno religioso ha quindi assunto negli anni dall'indipendenza al collasso del paese una dimensione puramente storica poco vincolata ai fatti politici contemporanei. Del resto, l'epoca segnata dal regime militare (1969-91) è stata caratterizzata da crescenti difficoltà in merito alla ricerca sul campo. La ricerca si è limitata, così, agli studi linguistici o se interessata alla letteratura a carattere religioso, per lo più incentrata sugli scritti del *Sayid Maxamed Cabdille Xasan*³ (il "Mad

1. Di matrice marxista come quelle dei fratelli Samatar: si v. Abdi I. Samatar, *The State and Rural Transformation in Northern Somalia 1884-1986*, Madison, The University of Wisconsin Press, 1989 e Ahmed I. Samatar, *Socialist Somalia: Rhetoric and Reality*, London and New Jersey, Zed Books Ltd., 1988.

2. Con la costituzione della Somalia indipendente, dai primi lavori a carattere prettamente antropologico (si v. *Peoples of the Horn of Africa: Somali, Afar and Saho*, London, International African Institute, 1955) gli studi di I. M. Lewis si sono spostati su un piano più politologico: da *The Modern History of Somaliland from Nation to State*, London, Weidenfeld & Nicolson, 1965 (ripubblicato nel 1988 dalla Westview Press come *A Modern History of Somalia: Nation and State in the Horn of Africa*) al più recente *Understanding Somalia. Guide to Culture, History and Social Institutions*, London, Haan (II ed., 1993). I lavori di I. M. Lewis hanno fortemente influenzato gli studi somali che non avrebbero alcun senso senza quel prolifico apporto, per quanto oggi in parte criticato per il suo approccio esclusivamente incentrato sul ruolo del clan come chiave di lettura degli sviluppi politici.

3. L'introduzione di caratteri latini per la lingua somala è un fatto recente risalendo al 1974. Si è così determinato un sistema di traslitterazione abbastanza pratico ed efficace e abbastanza abbordabile nella pronuncia. La lingua somala presenta dei suoni consonantici vicini alle lingue semitiche anche se in numero più ridotto, distinguendosi invece per l'importanza attribuita alle vocali. Per ciò che concerne la pronuncia delle consonanti, tendenzialmente è vicina a quella inglese, per cui il suono *g palatale* di jet viene reso con *j*, la *g velare* di get, con *g*, il suono *sc* di shake con *sh*. La *h* equivale a quella inglese di home. La *q* è

Mullah" della letteratura coloniale), in chiave meramente nazionale o nazionalista⁴. Anche in questo caso, approcci differenti, che contestavano la linea "nazionalista" sono venuti dall'estero⁵. Non diversamente, una letteratura critica a carattere politologico - come quella della London School of Economics⁶ - se non apertamente di opposizione come quella dei fratelli Samatar⁷ è stata possibile solo dall'estero.

Stante queste premesse, è oggi arduo riprendere una lettura dei fatti politici più recenti a partire dall'elemento religioso. Se sotto il regime Barre era impossibile al ricercatore l'indagine sul fenomeno religioso, oggi questo diventa rischioso data la crescente politicizzazione. Le fonti sono quindi

simile all'analogo suono arabo. Non esistono i corrispondenti suoni rappresentati con la z in italiano, dura o dolce, mentre il suono rappresentato con s è sempre sordo. L'esistenza del suono laringale corrispondente alla consonante araba "ayn", viene rappresentato nel somalo moderno con una c. La w e la y vanno pronunciate come la u di uomo e la i di ieri. La x, suono molto comune in somalo, è un'aspirata molto più pronunciata della h. Il suono rappresentato con kh, nel somalo presente nella parola sheekh, corrisponde esattamente all'analogo suono arabo.

Per i nomi di personaggi e località somale si è sempre preferito usare quindi la trascrizione somala o il nome somalo anche laddove esisteva una traduzione italiana, fatta eccezione per Mogadiscio, Merca e Chisimaio. Nomi d'origine araba molto comuni come Muhammad, 'Ali, Hasan, 'Umar, 'Uthman, 'Abdullahi sono oggi resi nella pronuncia e nella trascrizione in caratteri latini con Maxamed, Cali, Xasan, Cumar, Cismaan, Cusmaan, Cabdille.

4. Si v. A. Abdi-Sheik, *Divine Madness. Mohammed Abdulle Hassan (1856-1920)*, London & New Jersey, Zed Books, 1992 e in lingua somala Aw J. C. Ciise, *Taariikhdiid Darnaawiiishta iyo Sayid Maxamed Cabdulle Xasan, 1895-1921*, Mogadiscio, Akadeemiyaha Dhaqanka, 1976 ("Storia del movimento *darnaawiiish* e del *Sayid Maxamed Cabdulle Xasan*") e *Diirwaanka Gabayadii Sayid Maxamad Cabdulle Xasan: Uruurintii Kowaad*, Xamar, Wakaaladda Madbacadda Qaranka, 1974 (una raccolta di *gabay* - componimenti poetici - editi e inediti).

Fa eccezione il pregiato lavoro di L. V. Cassanelli (*The Shaping of Somali Society: Reconstructing the History of a Pastoral People, 1500-1900*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1982) sulla storia del Banaadir (la regione di Mogadiscio) in cui gli eventi politici ruotano intorno, in buona parte, al "fattore religioso". La storia del Banaadir, ampiamente accompagnata da un grande ricorso a fonti locali, riguarda però un periodo di storia immediatamente precedente la colonizzazione.

5. Da *Muslim Brotherhoods in Nineteenth Century Africa*, Cambridge, Cambridge University Press, 1976 (di B. G. Martin) a *Oral Poetry and Somali Nationalism: the Case of Sayyid Mahammad 'Abdille Hasan*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982 (di S. Sh. Samatar).

6. Va merito a I. M. Lewis per primo rendere noto all'estero la natura "clanista" del regime Barre (si v. *Kim Il Sung in Somalia: the End of Tribalism?*, London (cicl.), 1976). Una verità ben conosciuta all'interno del paese, ma che ha costato all'autore britannico anni di ostracismo in Somalia.

7. V. n. 1.

estremamente parziali e rigorosamente anonime. D'altra parte sarebbe riduttivo un'analisi dei fatti contemporanei (dal processo di indipendenza in poi) ignorando un fenomeno politico ben più rilevante, se non altro dal punto di vista militare, come il "clanismo". Nondimeno, se il fattore religioso non è l'unico fenomeno politico attraverso il quale è possibile una lettura contemporanea, esso ci consente un'interpretazione storico-politica che, se mancante sul piano del dettaglio, è sempre possibile secondo grandi direttive. Se questa prevalenza del "clanismo" - ma si potrebbe utilizzare il termine arabo *'asabiyya* che ne traduce efficacemente il significato sociologico⁸ - tende a distinguere in maniera particolare la Somalia da altri contesti del mondo arabo/musulmano, nondimeno essa si inserisce storicamente in un percorso che vede il riaffiorare del dibattito intorno alla dimensione religiosa e il suo eventuale ruolo politico. Quale posizione occupino attualmente, tra clanismo e islamismo come fenomeni politici e militari dominanti, le *turuq* è quanto si tenterà di fare con il presente articolo.

1. Ruolo e diffusione delle turuq nel contesto somalo: tra comunità locale e universale

La diffusione delle confraternite nel contesto somalo è piuttosto recente in rapporto ad altre aree del mondo islamico. Fino al XVIII secolo esse sono quasi esclusivamente radicate nel contesto urbano costiero o nell'unico rilevante centro islamico dell'interno: Harar. Si oppongono allora, sostanzialmente, due modelli religiosi: uno urbano, prevalentemente costiero (nel Banaadir) a forte influenza swahili, segnato, non diversamente dal resto del mondo musulmano, dalla presenza di scuole giuridiche (shafi'i) e da un ricco tessuto sufi, e quello interno, nomadico-pastorale, caratterizzato dall'assenza di scuole giuridiche, ma riposante sul piano dell'insegnamento su alcuni lignaggi (*reer*) con funzioni prettamente religiose (*shiikhaal*,

8. Da E. Gellner (*Muslim society*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981) in poi si è amplificato l'utilizzo del termine *'asabiyya* (legame di sangue) come chiave di lettura dei fenomeni politici nei contesti arabo-islamici, in particolare nella letteratura francese (si v. G. Salamé (a cura di), *Démocraties sans démocrates. Politique d'ouverture dans le monde arabe et islamique*, Paris, Fayard, 1994). Con "clanismo" viene qui appunto inteso quell'uso politico dei legami famigliari o di grande famiglia (clanici).

faqir o *fogi*, *asheraaf* e *faqih*)⁹. Il modello sufi dell'interno, se è appropriata questa definizione¹⁰, è rappresentato da una forma questuante (da cui il nome di *faqir* o *fogi* di alcuni gruppi) a cui è dovuta una sorta di tributo (*seko*, in somalo per *zakat* l'elemosina legale). A questi lignaggi viene riconosciuta una forma di sacralità molto blanda in virtù della conoscenza, spesso non approfondita, del Corano. Se questi lignaggi aderiscono a una confraternita, quasi sempre la Qadiriyya, è su influenza religiosa o culturale di Harar, massimo centro qadiri regionale¹¹. Non è un caso che la Qadiriyya è più radicata, almeno per ciò che riguarda le aree interne, nelle regioni settentrionali o occidentali (le aree isaaq o ogaadeen), mentre è pressoché assente nelle altre (in particolare nella parte centrale della Somalia, la regione hawiye), dove giungerà solo successivamente.

In questa prima fase della diffusione nel Corno d'Africa, l'Islam, ha quindi dal punto di vista istituzionale, un radicamento quasi esclusivo in ambiente urbano. In ambiente rurale sopravvive una sostanziale distinzione di ruoli, tra lignaggi religiosi, in genere numericamente scarsi e dispersi, e lignaggi di allevatori/guerrieri, secondo un rapporto di tipo complementare. I primi, in numero esiguo e dispersi nel territorio tra i diversi *reer*, hanno con questi un rapporto di tipo clientelare, dal quale ricevono protezione offrendo in cambio l'insegnamento religioso, esercitando il ruolo di *qadi*, laddove questo è conosciuto, e assicurando la benedizione divina (*baraka*) sul segmento ospitante. Similmente ad altre regioni nomadiche del mondo musulmano, la loro origine in qualche modo indipendente dalle complesse discendenze locali, permette a questi gruppi di operare come mediatori, spesso istituzionali, tra i segmenti in conflitto.

9. Gli ultimi due caratterizzano per lo più l'ambiente urbano. Si tratta di gruppi d'origine araba. Gli *Asheraaf*, di discendenza profetica, non necessariamente assumono funzioni religiose, ma grazie al loro nome devono uno status a cui viene riconosciuto un tributo in forma di omaggio; i *Faqih* sono, invece, lignaggi da cui escono gli esperti di giurisprudenza (*fiqh*). Nel contesto somalo tradizionale (anche quello urbano banaadiriano) si riscontra quindi una professionalizzazione dei gruppi famigliari oltreché una specializzazione di funzioni anche sul piano religioso, d'altra parte inevitabile in un mondo che attribuisce grande importanza alla discendenza.

10. Così la definisce I. M. Lewis (*Sufism in Somaliland*, in *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, London, vol.XVII, no.3, 1955, pp. 581-602).

11. La Qadiriyya giunge in Harar nel XVI secolo con Sharif Abu Bakr ibn 'Abdallah al 'Aydarus, uno dei santi principali di 'Aden (ove morì nel 1508-9), celebrato fino allo Hadramawt.

La stessa idea di santità (*walaya*), che in ambiente urbano è associata a figure religiose a cui sono elevate moschee, alcune plurisecolari, in ambiente rurale è piuttosto legata al nome del fondatore mitico del clan (Sh. Isaaq o Sh. Daarood, per citare i più famosi), ritenuto in qualche modo portatore dell'Islam.

Il XVIII secolo rappresenta, così, un momento di svolta dal punto di vista religioso. Il maggior attivismo e fermento del mondo islamico si riversa nel Corno d'Africa attraverso le *turuq*. Nel corso di un secolo (dalla fine del XVIII alla fine del XIX) ne sarà interamente cambiato il volto.

Uno degli aspetti caratteristici del nuovo attivismo è l'attenzione sociale, accompagnata da una maggiore diffusione della conoscenza (e coscienza) islamica, da una maggiore gerarchizzazione della leadership e da un nuovo modello organizzativo incentrato sullo studio dei testi e sul lavoro comunitario, con la valorizzazione delle terre. Anche nell'interno, il radicamento delle confraternite si caratterizzerà per la costituzione di centri religiosi - *zawaya* (*jamaacooyin* in somalo) - più o meno stabili anche in ambiente nomadico, in genere presso i corsi d'acqua o pozzi di particolare frequentazione. Questo nuovo proselitismo ha come corrispettivo un maggior coinvolgimento diretto nel sociale e quindi anche nel politico. Dove l'Islam manca di istituzioni propriamente "islamiche" (scuole e tribunali religiosi) la *tariqa* pretende, quindi, di riempire un vuoto, spesso in contrasto con le istituzioni pre o a-islamiche.

Il radicamento nell'interno si consoliderà alla fine del XIX secolo. La "colonizzazione" del territorio somalo è quindi precedente alla penetrazione europea, per quanto procederà con questa, in antitesi o in certi casi con il suo consenso, fino agli anni Trenta e oltre del nostro secolo.

La penetrazione nell'interno procede secondo la direzione dei corsi d'acqua, o seguendo le rotte di nomadizzazione: dal Benaadir raggiungerà l'Arsi (oggi in Etiopia) risalendo il Jubba e lo Shabeelle; da Harar e Seylac incrocierà la precedente sullo Shabeelle, scendendo corsi stagionali come il Faafan; da Seylac via mare raggiungerà il Bari, il Nugaal e il Mudug (il nord-est somalo). Le vie di penetrazione ne disegnano il radicamento: prevalentemente qadiri, negli ultimi due casi, prevalentemente salihî o ahmadi (dalle due nuove *turuq* di affiliazione, la Salihîyya e l'Ahmadiyya¹²), nel

12. La Ahmadiyya si è diffusa grazie a *Sheekh* Cali Maye Durogba di Merca nel Banaadir. Da qui si è insediata nel Dafeed e sul medio/basso Shabeelle. Nonostante il nome non

primo caso, per quanto la Qadiriyya ha "colonizzato" in prevalenza l'area tra il Jubba e lo Shabeelle¹³, nelle zone di popolamento Digil e Mirifle.

La penetrazione del ramo salih di *Sheekh* (o *Sayid*) Maxamed Cabdille Xasan in aree prevalentemente già qadiri come quelle settentrionali, è solo successivo, e risale agli ultimi anni del secolo XIX. Proporrà un modello di *tariqa* conflittuale anche con il suo ambiente di insediamento, quello nomadico, come reazione alla penetrazione coloniale.

L'attivismo delle nuove *turuq* si manifesta con la fondazione di comunità agricole legate esclusivamente dal vincolo religioso: la *jamaaca*¹⁴. Questa propensione "sociale" si realizza in particolare nel mezzogiorno lungo i fiumi Shabeelle e Jubba tra quelle comunità di liberti o tra quei clan il cui processo federativo era ancora in corso e mancavano di una leadership tradizionale forte. La posizione, il controllo delle abbeverate e la valorizzazione agricola delle terre in prossimità dei corsi d'acqua permette alle *jamaacooiyn* di acquisire anche una posizione economicamente e politicamente dominante sull'ambiente circostante, apportando un rinnovamento non solo religioso ma anche giuridico - della *shari'a* sullo *xeer*, la consuetudine - attraverso la concessione perpetua dei terreni valorizzati - *waqf* - nozione fino allora praticamente conosciuta solo sulla costa. Il modello religioso del mezzogiorno, il primo investito dalla penetrazione coloniale (italiana) verso l'interno, è quindi radicalmente nuovo. Registra un nuovo avanzamento della *shari'a*, un primato del campo religioso sul politico, per quanto il primo finirà per invadere il secondo, una certa de-clanizzazione o comunque un ridimensionamento delle funzioni e dell'identità politica del clan. Le

venne fondata da *al-Shaykh Ahmad ibn-Idris*, da cui deriva i suoi insegnamenti, ma in suo nome da suoi discepoli di cui con precisione non si hanno forti certe (E. Ceralli, *Somalia*, vol. I, Roma, Poligrafico dello Stato, 1957, p. 190)

La Saliniyya, nata nel 1887 a Mecca su iniziativa di *al-Shaykh b. Muhammad b. Salih* (m. 1919), giunge subito dopo in Somalia grazie al suo primo *khalfi*, *Sheekh Maxamed Gualeed*. La sua influenza nel sud somalo è fortissima lungo il medio-alto Shabeelle e tutto il Jubba. Da qui tocca tutta l'area nomadica fino al Tana, grazie all'influenza di *Sheekh Cali Nayroobii*.

13. Questa regione non ha un nome unico in somalo, ma differente a seconda del tipo di insediamento - Bakool, Baay, Dooy o Dafeed. Vi faremo riferimento come Mesopotamia.

14. *Jamaaca* o *al-Jami'* in arabo (la moschea del venerdì). È interessante come nel contesto rurale somalo finisca per imporsi questo termine altrove conosciuto come *zawiya*. La stessa radice (*jm'*) in arabo costruisce il termine politico-religioso di "consenso" (*ijma'*), anche se qui è forse più rilevante quello di *jamma'a*, da cui procede appunto, "fare la preghiera in comune".

funzioni sociali, da allora, non passeranno più solo ed esclusivamente attraverso il proprio *reer* di appartenenza ma anche attraverso la propria *tariqa* di adesione.

Diverso il modello settentrionale, perché differenti le condizioni ambientali: pochi i corsi d'acqua stabili, l'assenza o quasi di gruppi stanziali, i primi a essere investiti nel mezzogiorno dal processo di trasformazione, la minore frammentazione politica dei lignaggi, la loro estesa spazialità, la presenza di leadership politiche sovraclaniche di provata legittimazione¹⁵. In questo contesto, più segnato dal nomadismo come modello culturale ed economico, la *tariqa* è per così dire assorbita nel corpo sociale senza radicali mutamenti e si mantiene una distinzione socio-antropologica fra lignaggi di pastori/guerrieri e lignaggi di religiosi¹⁶. Non vi è denomadizzazione, non solo perché le condizioni ambientali poco lo consentono ma anche perché i lignaggi passati alla Qadiriyya, gli unici parzialmente sedentarizzati, operano soprattutto nelle zone dei pozzi come mediatori dove più forte è il conflitto tra i lignaggi. È un ambiente che per la forza normativa del clan consente una più ampia applicazione della consuetudine - *xeer* - solo in parte adattata alla *shar'ia*¹⁷. Qui il *qadi* classico ha più le funzioni di *xeebegt*, esper-

15. Ciò che l'antropologia definisce *paramount chiefs*. Sono tali (in ambiente daarood): il *boqor*, tra i Majeerteen (e in misura minore tra gli Harti), i *garaad*, tra Warsangeli e Dhulbahante (entrambi però harti), gli *ugaas* tra gli Ogaadeen, i Marreexaan e tra gli Hawiye settentrionali (gli Habar Gidir).

Va naturalmente precisato il significato antropologico di clan. Qui è inteso come gruppo esogamico (*qolo* in somalo), sovrastante il *jilib* o gruppo di consanguinei solidali nel pagamento o ricevimento del "prezzo di sangue" (*diya* o *mag*). *Reer* è un termine generico, traducibile con "frazione" o lignaggio, ma generalmente riferito ai gruppi al di sotto del *qolo* (può essere in certi casi riferito a gruppi territoriali o *turuq*; per esempio *Reer Nugaal*, per i Dhulbahante del Nugaal, o *Reer Qorahee*, per i gruppi qadiri (ogaadeen) facenti riferimento a questa *tariqa*). *Tol* ("consanguinei") è anch'esso generico, ma riferito agli insiemi politici sovraordinati al *qolo*.

16. Per esempio in area ogaadeen e un po' tutto il complesso daarood i primi gruppi a passare alla Qadiriyya di cui poi costituiranno gli *sheekhiyo* (pl. di *sheekh*) più prominenti sono gli Shiikh al Aw Quddub. Gli Shiikh al Aw Quddub sono parte dei *Reer Fiqi Cumar*, che tracciano la propria *silsila* direttamente ad Abu Bakr as-Saddiq. Quindi, esterni genealogicamente agli Ogaadeen e in teoria ai Somali, per quanto in altre regioni siano considerati genealogicamente affini. "*Fiqi*" deriva dall'arabo *fiqh*, cioè giurisprudenza islamica, e infatti il loro ruolo era originariamente legato all'interpretazione del diritto o più propriamente all'insegnamento religioso, vista la scarsa applicazione della *shari'a* in ambiente nomadico. Anche questo è quindi un caso di "specializzazione" delle funzioni così comune nella Somalia tradizionale.

17. Vi è un'ampia trattazione della consuetudine somala e dei suoi rapporti con la *shar'ia* nelle opere di Rodolfo Sacco. Tra tutte si veda R. Sacco, *Il diritto africano*, Torino, Utet, 1995.

to nell'applicazione della consuetudine, alla pari o affiancando il capo tradizionale, che però mantiene, in linea generale, le sue prerogative politiche.

I due modelli, sono naturalmente frutto di una semplificazione, ma possono valere come elemento di comparazione. In mezzo, vi è tutta una sfumatura di condizioni. Per esempio è noto come la crescita del ruolo politico delle *turuq* sui due fiumi abbia finito per causare anche un conflitto politico con il clan¹⁸. È d'altra parte noto, come questi, nel mezzogiorno somalo, e in particolare le leadership tradizionali siano particolarmente fragili all'epoca della colonizzazione, cosa che ha favorito il sovrapporsi del religioso sul politico, come ci ha già spiegato efficacemente L. V. Cassanelli, grazie alla sua abbondanza di fonti orali¹⁹. Meno noto è come nel XIX secolo, nella Somalia (qui intesa come ambito territoriale somalo) centro-settentrionale si sia prodotta all'interno degli Ogaadeen una frattura politica che ne ha indebolito la leadership, d'allora molto più frammentata²⁰. E come la Qadiriyya

18. Ne è testimone lo stesso E. Cerulli (*op. cit.*, vol. III, Roma, 1964, pp. 166-71).

19. L. V. Cassanelli, *op. cit.*, Philadelphia, 1982.

20. L'unità politica degli Ogaadeen si perse allora con la morte di Ugaas Cilmi Warfa Xirsi quando il titolo di *ugaas* passò e proliferò anche nei rami collaterali. Ciò contribuì a ridurre il ruolo anche religioso dell'*ugaas* aprendo uno spazio alle *turuq*, per quanto non sempre in diretta competizione (più spesso collaborazione) con il primo.

È interessante come la stessa associazione tra la *tariqa* qadiri di Qorahee e il Reer Ugaas (il lignaggio della leadership tradizionale) valesse infatti per altre frazioni del complesso Ogaadeen con altre *turuq* (sempre rami della Qadiriyya) il che in questo caso contribuiva a un processo di graduale emancipazione politica dall'*ugaas* originario per cui gli *sheekh* di *tariqa* assumevano anche un ruolo politico. Ciò vale per esempio per gli Cabdalla Talamoje-Ogaadeen le cui sedi originarie erano sullo Shabeelle tra Gode e Imi. Sugli Cabdalla Talamoje insieme ai Gelimes (coltivatori) loro *sheegad* (clientes) esercitava influenza la *jamaaca* di Danan sul Tog Baua, affluente dello Shabeelle, posta nel loro territorio, la cui direzione era esercitata da *Sayid* Cabdullahi *Sayid* Xasan (un caso di omonimia con il *Sayid* Maxamed Cabdille Xasan), probabilmente qadiri (fonte: da "Direttive per l'Oltre confine" a cura del Regio Governo della Somalia Italiana, 1 ago. 1932, p. 30, Asmai 89/18, f. 71). A maggior ragione per i Bahgeri-Ogaadeen come per i Makaahiil (entrambi ogaadeen) il passaggio ai *daraawiish* sarebbe valso come un processo di emancipazione politica.

Ugaas tradizionalmente era una delle tante forme con le quali è conosciuto l'istituto del capo (o "monarca") tradizionale. Nel mondo somalo la leadership tradizionale è più politica per quanto originariamente fosse associata a funzioni quasi-religiose come il favorire la pioggia e quindi di mediazione con il divino. L'islamizzazione ha indubbiamente contribuito a laicizzare le figure dei capi tradizionali distinguendole da coloro che si specializzavano in ruoli più propriamente religiosi. Non è un caso che gli eponimi dei clan e quindi anche dei capi tradizionali siano spesso conosciuti come importanti *sheekh*, proprio perché indistinta era la funzione originaria.

abbia da allora cercato di riempire un vuoto. Non è un caso se in questa regione i *daraawiish* abbiano poi trovato un terreno fertile, trovando con più facilità complicità, ma anche feroci opposizioni.

Più difficile è la connessione tra una vocazione prettamente locale e/o la dimensione universale delle *turuq*. Non è cioè possibile attribuire al primo modello, per quanto più aderente all'ideale islamico allora espresso - è indubbio che il modello meridionale della *jamaaca-zawiya* con il suo regime comunitario rappresentasse una maggiore conformità alle regole islamiche - una maggiore propensione universale e al secondo una dimensione solo localista: come vedremo è nel secondo terreno che invece si creeranno le condizioni per lo *jihād* anti-coloniale che godrà di molteplici agganci con il resto del mondo musulmano. In entrambi i casi, gli artefici del "rinnovamento" islamico dell'epoca²¹ sono figure religiose in massima parte di origine banaadiriana²². Il Banaadir, e in genere la regione costiera (anche quella settentrionale), sono le più prossime alla penisola arabica e le più sensibili al clima generale che si respira alla fine del XIX secolo di fronte alla penetrazione coloniale, come oggi del resto che si produce un nuovo clima di rinnovamento (e di natura ben diversa). È dal Banaadir che si produrrà l'espansione delle *turuq* di matrice somala nel mezzogiorno etiopico e sulla costa swahili meridionale (oggi Tanzania)²³.

In entrambi i casi, le confraternite contribuiranno a una diffusione più capillare dell'ideale islamico, anche solo in termini antagonistici rispetto alle potenze coloniali o all'espansione dell'Impero etiopico. Da allora, anche il linguaggio politico dei clan più legati alle tradizioni apparirà più conforme all'Isiam. Certo, nel caso settentrionale passerà il tornado dei *daraawiish*, ma già la Qadiriyya ha contribuito a creare un terreno fertile. Da allora, l'in-

21. Così viene definito lo straordinario fenomeno di espansione mondiale delle *turuq* tra il XVIII secolo e gli inizi del XX da R. S. O'Fahey e B. Radtke (in *Neo-Sufism Reconsidered*, in *Der Islam*, b. 70, h. 1, 1993, pp. 52-87).

22. Da *Sheekh* Cali Maye Durogba (di Merca), iniziatore dell'Ahmadiyya in Somalia, a *Sheekh* Cali Maxamed "Nayroobi" (di Chisimaio), diffusore della Salihyya nella regione a sud del Jubba, da *Sheekh* Awes Maxamed "al-Barawi", di Baraawe appunto, massimo *khalifa* qadiri del mezzogiorno a, pare, contrariamente al nome con il quale è conosciuto - "al Zayla'i" - lo stesso *Sheekh* Cabdarrahaan Axmad, massimo *khalifa* qadiri "settentrionale" (alla sua silsila si rifanno oggi quasi tutti i qadiri daarood).

23. Si v. F. Battera, *Rapporti storici fra il Banaadir, la penisola arabica e l'Africa orientale*, in *Africana*, 1996, pp. 23-39.

sieme della penisola somala, con le regioni costiere certamente all'avanguardia, sarà più vicina al resto dell'*Umma*.

L'accento sulla dimensione locale è invece il prodotto stesso del radicamento delle *turuq* sul territorio e non contraddice necessariamente la propensione universale delle stesse. Inevitabilmente, ogni sede di confraternita opera a partire da un preciso contesto comunitario e se ne fa suo difensore pur ambendo all'espansione. Non mancheranno così conflitti di competenza tra medesime filiazioni salihî del mezzogiorno (tra il ramo di *Sheekh* Maxamed Guuleed dello Shabeelle e quello di *Sheekh* Cali "Nayroobii" del Jubba, negli anni Venti, testimone il Cerulli²⁴). Lo stesso confronto tra Qadiriyya e Salihîyya, alimentato dalle aggressioni dei *daraawiish* alle *jamaacooiyn* qadiri culminate nell'assassinio di *Sheekh* Awes nel 1909, e che produrrà una certa letteratura con ampio ricorso alle fonti dell'Islam²⁵, non impedirà ai diversi attori sul terreno (gli *sheekh* di confraternita) comportamenti difformi da aspettative troppo legate alla propria lettura "ideologica" delle fonti²⁶: non mancheranno così passaggi dalla Qadiriyya alla Salihîyya dei *daraawiish* o, viceversa, condanne (e collaborazioni con la potenza coloniale) salihî al movimento del *Sayid*. La stessa vicenda poco nota del movimento degli *ikhwan*, nato ai margini del collasso *daraawiish*, comporterà, a seconda

24. E. Cerulli, *op. cit.*, vol. III, 1964, Roma, p. 170.

25. Uno dei più accesi confutatori della Salihîyya fu in quegli anni *Sheekh* Cabdullahi Yuusuf al-Qolonqooli, qadiri, autore della "al Majmu'ah al mubarakah" (cit. in Cerulli, *op. cit.*, vol. I, 1957, Roma, p. 189). L'accusa rivolta ai salihî, in particolare ai *daraawiish*, è quella di portare dissidio all'interno del campo musulmano: la Salihîyya è posta sullo stesso piano di ibn Taymiya, della Wahhabiyya, del Kharigismo, fino al Mu'tezilismo.

La risposta del *Sayid* Maxamed Cabdille Xasan è nella "*Risalat al-Bimal*" (Messaggio ai Biyomaal) e nella "*Qam' al-Mu'anidin*" (Repressione dei ribelli). La prima è una lettera inviata ai Biyomaal nel 1908, che in aperta opposizione all'espansione coloniale italiana in buona parte avevano aderito al movimento *daraawiish*, con ampie giustificazioni di carattere religioso. La seconda è invece una lettera del 1909 di risposta ad *al-Shaykh* Muhammad Salih che l'aveva minacciato di sconfessione quale *khalifa* salihî. In essa vi sono tutte le giustificazioni di carattere religioso dell'azione del *Sayid* contro i musulmani riottosi a congiungersi al movimento o nei confronti di coloro che in più di un'occasione avevano complottato per la sua vita e che erano stati messi a morte.

26. Non vi è in confraternite "riformiste" (lo sono la maggior parte di quelle nate o sorte nel XIX secolo) come la Salihîyya o la Ahmadiyya una negazione del *tasawwuf* (la mistica), piuttosto un allontanamento dal *tawassul* (l'intercessione dei "santi") visto come innovazione (*bid'a*).

delle zone e delle comunità coinvolte adesioni qadiri a un movimento originato in ambiente salih²⁷.

Il forte localismo rimane così un dato di fondo del "fenomeno" islamico nel Corno d'Africa. Lo stesso produrrà all'epoca del movimento nazionale, adesioni o conflitti con la Lega dei Giovani Somali (SYL), fino all'epoca contemporanea, segnata dal radicamento su parte del territorio di un nuovo movimento riformistico, conosciuto come *Itixaad (al-Ittihad)*, in realtà anch'esso una galassia di situazioni e spunti locali dietro un'apparente comunanza ideologica. La frammentazione antropologica e politica dello "spazio" somalo rimane a mio avviso un dato di fondo difficilmente superabile.

2. I rapporti con l'amministrazione coloniale (il caso italiano): tra mediazione e tendenze jihadiste

Le reazioni alla penetrazione coloniale assumeranno quindi il carattere della discontinuità, fatta salva la ventennale lotta dei *daraawiish*, che pure in un breve frangente hanno avuto rapporti ambigui con l'amministrazione italiana²⁸ e con l'Impero d'Etiopia.

La stessa penetrazione italiana in Somalia si caratterizza per diverse fasi. Dal maggio 1893, data della nascita della Compagnia Filonardi, all'aprile 1908 con la nascita della Colonia Somalia, vi è il susseguirsi di diciannove amministratori, commissari o governatori. Questa prima fase è caratterizzata da una certa instabilità dell'amministrazione (non solo politica ma anche finanziaria) ma anche dalla necessità di definire il rapporto con le popolazioni locali. In questa fase, il radicamento coloniale sarà solo costie-

27. L'apparente analogia con l'omonimo movimento wahhabi non deve indurre ad affrettate conclusioni. Vi è un'ampia letteratura di confutazione e condanna del movimento wahhabi in Somalia sia da parte qadiri che salih, né risulta l'esistenza di un movimento wahhabi in Somalia, per quanto l'utilizzo di una certa terminologia sia comune nel mondo musulmano. Con il termine *ikhwan* sono infatti conosciuti ancor'oggi gli affiliati stretti a una *tariqa*, coloro che in altre parole "rinunciano" al termine *inadeer* ("cugino") che denota i membri per nascita di un clan per sposare una "fratellanza" di tipo religioso.

28. Negli anni tra il 1905 e il 1908 la diplomazia italiana mette a segno un risultato importante assicurandosi la stabilità a settentrione inserendo per alcuni anni lo stesso movimento del *Sayid* tra i "protetti" (si v. l'accordo di pace e protettorato sul Nugaal concluso ad Ilig tra il Pestalozza, inviato speciale del Governo Italiano, e il *Sayid* il 5 marzo 1905).

ro (limitato al Banaadir). Le punte di maggior crisi sono tra il luglio del 1896 e l'aprile 1898 e tra il maggio 1905 e l'aprile 1908, segnate dalle difficoltà di assicurarsi la stabilità dell'entroterra, a causa dell'ostica resistenza dei Biyo-maal e le loro convergenze con il movimento *daraawiish*.

Il punto di svolta (la seconda fase del colonialismo italiano in Somalia prima dell'amministrazione De Vecchi) è quindi la formazione della colonia Somalia²⁹ caratterizzata da un impegno italiano più diretto. Questa fase di intervento e di assestamento nella Somalia meridionale si compie in particolare sotto l'azione di De Martino (apr. 1910 - set. 1916). In questo frangente si ha non solo l'occupazione militare di tutta la Somalia meridionale ma un riassetto amministrativo in commissariati, residenze e vice-residenze che si manterrà inalterato fino al 1941. L'occupazione della Somalia settentrionale si completerà, invece, solo in epoca fascista (amministrazione De Vecchi), tra il 1925 e il 1928.

La prima fase del colonialismo italiano in Somalia non ancora caratterizzata da una penetrazione stabile nell'interno determinerà, così, il riconoscimento alla sola *shari'a* della validità giurisdizionale³⁰. L'ambiente religioso del Banaadir è peraltro caratterizzato dall'assenza di una contrapposizione tra ortodossia e mistica. La stessa "classe" di dotti (*ulama'*) allo stesso tempo aderisce a una *tariqa*. È l'inizio di un proficuo rapporto che si manterrà fino alla fine della presenza coloniale italiana, e oltre, come è testimoniato in occasione dell'Amministrazione Fiduciaria Italiana (AFIS). Nondimeno, la sostituzione dell'amministrazione italiana a quella poco gradita di Zanzibar per quanto, in linea generale, rispettosa dei principi islamici dovette rappresentare a molti un'offesa politica e religiosa insieme. Non va dimenticato che il Banaadir sperimenta per la prima volta, se si eccettua una breve apparizione portoghese a cavallo tra il XV e il XVI secolo, un'amministrazione "infedele". *Sheekh* in dissidio praticano, così, una forma di *hijr* - migrazione - dalla costa divenuta *dar al-harb* - territorio della dissidenza. La loro provenienza è eterogenea, ahmadi o qadiri, eredi della tradizione sufi urbana del Banaadir, ma che non impedisce il loro allineamento sulle posizioni dei *daraawiish* agli inizi del secolo³¹.

29. Con la legge organica 5 aprile 1908, n. 161.

30. Si v. il primo regolamento provvisorio emanato da Filonardi nel 1895.

31. Ne parla abbondantemente L. V. Cassanelli (*op.cit.*, Philadelphia, 1982, pp. 210, n. 63, 214, n. 76, 215-6, 226-7).

Una volta estesa l'amministrazione italiana anche all'interno, rafforzata, l'autorità dei *qadi* avrebbe potuto così imporsi a detrimento delle leadership tradizionali sennonché l'amministrazione coloniale sperimentava la difficoltà di imposizione del *qadi* quale giudice unico, vuoi per la distanza dai centri di residenza della gran parte dei clan, vuoi per il peso della consuetudine in ambiente nomadico³². La via di penetrazione verso l'interno è così passata attraverso la collaborazione dei grandi rami delle confraternite banaadiriane, in particolare salihī, ben radicate sui due principali corsi d'acqua - Jubba e Shabeelle³³. Di fronte, la penetrazione italiana si è scontrata con l'azione politica *daraawiish*, anch'essa di matrice salihī. Questa attitudine opposta di fronte alla penetrazione coloniale di rami della stessa *tariqa* (i due rami meridionali della Salihīyya, da una parte, e quello settentrionale, dall'altra) non deve meravigliare troppo. Come ho già avuto modo di trattare in un altro articolo³⁴, se per il *Sayid* la decisione di opporsi in maniera decisa alla penetrazione coloniale fu certamente facilitata dalla maggiore libertà d'azione, la dirigenza salihī meridionale dovette operare una scelta con il colonialista in casa: preferì collaborare e trarne preziosi frutti (tra cui l'allargamento della sua influenza). Questa particolarità del rapporto tra amministrazione italiana e le confraternite meridionali si manterrà così stretta che esse si offriranno di buon grado come collaboratrici nella politica di preparazione alla guerra d'Etiopia (v. par. 2.1).

Ragioni opposte spingono alla nascita del movimento *daraawiish*, il cui solo nome alla vigilia del XX secolo assumeva una chiara valenza politica³⁵.

32. E. Cucinotta, *Delitto, pena e giustizia presso i Somali del Benadir*, 1921, in *Rivista Coloniale*, n. 16, pp. 34-5.

33. Tra i più attivi operatori vi sono *Sheekh Xaaji Cali Nayroobii* e *Sheekh Maxamed Guuleed* (*Relaz. sulla Somalia Italiana* del regg. Cav. G. Macchioro per l'a. 1908-909, Atti Parlam., Doc. XXVIII, p. 19).

34. Si v. F. Battera, *Le confraternite islamiche somale di fronte al colonialismo (1890-1920): tra contrapposizione e collaborazione*, in *Africa*, a. LIII, n. 2, 1998, pp. 155-85.

35. Di evidente ispirazione mahdista. La tesi è sottolineata in particolare da S. Sh. Samatar (in *op. cit.*, Cambridge, 1982, p. 196). Non è certa, invece, una visita del *Sayid* in Sudan come riferito da altri autori (A. Abdi Sheik, *op. cit.*, London, 1993, p. 48, N. Lécuyer-Samantar, *Mohamed Abdulle Hassan. Poète et guerrier de la Corne de l'Afrique*, Paris, ABC, 1979, p. 14 e R. S. O'Fahey, *Enigmatic Saint. Ahmad Ibn Idris and the Idrisi tradition*, Evanston, Northwestern University Press, 1990, p.164). D'altra parte lo stesso *Shaykh* al-Salihī, fondatore e iniziatore del *Sayid* alla Salihīyya è sudanese d'origine e numerose erano le comunità religiose sudanesi nel Hijaz.

Non fu solo l'azione di un uomo profondamente segnato nella sua biografia da un rapporto di scontro con il colonialismo britannico³⁶, ma anche il prodotto di determinate condizioni ambientali. Il *Sayid* è essenzialmente un nomade anche se proveniente da un piccolo lignaggio di religiosi tradizionalmente esercitanti tra i Dhulbahante dell'alto Nugaal. Emarginato da Berbera si sposterà nell'interno, conosciuto fin dall'infanzia, sfruttando appieno le differenze e le naturali tendenze alla frammentazione della società nomadica, utilizzando un'accorta politica del *divide et impera* non diversamente dalle potenze coloniali. Al suo movimento (i *daraawiish*) aderiranno segmenti di ogni grossa frazione settentrionale ma il nucleo rimarrà sempre e solo costituito dalla gran parte dei Dhulbahante, tra i quali era cresciuto e si era affermato come mediatore dopo averne emarginato la leadership tradizionale, e i Bahgeri-Ogaadeen di cui era membro. Le altre frazioni, aderiranno al movimento su pressione delle condizioni politiche generatesi di volta in volta, stretti tra l'espansione britannica, quella italiana e quella etiopica, oltre quella dell'emergente sultanato di Hobiyo (sotto "protezione" italiana).

Ciò che rimane di una vera e propria guerra civile inter-somala è un bilancio drammatico tra esodo in zone più pacifiche e, là dove la presenza *daraawiish* sul territorio fu più stabile, decimazioni e crollo delle condizioni di esistenza. Un primo effetto sarà quindi l'inevitabile maggiore esposizione all'influenza politica coloniale alla vigilia degli anni Venti, quando il movimento collassa del tutto. Un altro effetto, che determinerà per lungo tempo l'incapacità di tornare a una stabilità politica nella regione, è invece determinato dall'assenza per anni di una regolazione delle controversie secondo consuetudine (lo *xeer*) essendo in quegli anni affidata alla sola forza militare. Da allora, ogni mediazione risulterà estremamente più difficile. La capacità dei *daraawiish* di raziare impunemente senza alcuna sanzione contribuì, così, a svalutare il significato delle sanzioni morali regolanti le relazioni esterne dei clan³⁷. A ciò si aggiunge la rottura dell'equilibrio tradizionale tra autorità religiosa e potere politico, secondo il quale i detentori di un potere politico e militare derivato dalla forza non fossero detentori di *baraka*, proponendo un modello militante mai più ripetuto nella regione da una

36. Ne da ampio risalto N. Lécuyer-Samantar nella sua opera dedicata al *Sayid* (*op. cit.*, Paris, 1979, p. 21).

37. Come ha giustamente osservato S. Sh. Samatar, *op. cit.*, Cambridge, 1982, p. 199.

tariqa e oggi riproposto invece dalle organizzazioni riformiste radicali. Il *Sayid* rompe questo equilibrio e si propone come primo esempio nella storia somala contemporanea di leadership religiosa, politica e militare insieme.

Il fallimento militare del movimento, che si esaurisce del tutto alla sua morte sopraggiunta per malattia nel 1921, il lento ritorno dei diversi lignaggi alle proprie sedi originarie, il recupero di terreno della Qadiriyya sulla Salihyya (la Salihyya è oggi una confraternita del tutto minoritaria, rilevante solo nelle regioni meridionali) praticamente in tutto il settentrione somalo fatta eccezione per l'alto Nugaal (oggi la regione ha il nome di Sool), non debbono ingannare: aumenta non solo la frammentazione politica, in particolare dell'Ogaadeen, ma il fattore religioso emerge nella regione come possibile elemento di legittimazione dei movimenti di resistenza locali alla penetrazione europea. Le figure religiose acquisiscono in quel frangente un peso politico che mai fino allora avevano ottenuto. L'esempio più eclatante è naturalmente quello del movimento *daraawiish* che a un certo punto diventerà il catalizzatore di ogni risposta di tipo religioso, ma ve ne sono altri: dai Biyomaal del Banaadir, al movimento di Cabdiraxmaan Mursaal dell'Oltregiuba, al movimento degli *ikhwan* di *Sheekh* Maxamed Yuusuf, fino a *Lijj* Iyasu, imperatore d'Etiopia³⁸.

Va però sottolineato che questa sovrapposizione del politico con il religioso e l'emergere della leadership religiosa come leadership politica alternativa a quella tradizionale è in buona parte già determinato da un processo precedente di indebolimento delle istituzioni claniche e dalla perdita della loro centralità. Questo è particolarmente vero nel Banaadir, ma anche come abbiamo visto nell'Ogaadeen. La presenza radicata delle *turuq* nel contesto somalo determina, così, diverse possibilità di processi di emancipazione: non solo, quindi, nei rapporti clientelari nomadi-sedentari lungo i fiumi, valorizzando la terra e introducendo un concetto di proprietà in contrasto con la consuetudine, ma anche nella società nomadico-segmentaria, come legittimazione di fatto della separazione politica di alcuni lignaggi da altri dominanti - si veda il caso dei Makaahiil e dei Bahgeri dal resto del complesso Ogaadeen. In questo caso, vi è però la presenza coloniale ad

38. Rimando per una più ampia trattazione a F. Batters, *art. cit.*, in *Africa*, a. LIII, n. 2, 1998, pp. 155-85.

agire indirettamente da catalizzatore contribuendo a un orientamento in senso teocratico. Almeno su un piano di ideale verso cui tendere, la *'asabiyya* (il legame di sangue) si ridimensiona a vantaggio dell'*Umma*. Nell'insieme è questo ideale a ridisegnare il politico in senso sovraclanico, anche se nel lungo termine, specie di fronte al fallimento, la *'asabiyya* può riguadagnare il suo ruolo "naturale". Un'ambiguità ben presente sul terreno anche nel presente frangente politico, fatte le debite distinzioni.

Il religioso ha così la possibilità di sovrapporsi al politico. Da allora, l'appello al *jihaad* contro le potenze occidentali (o contro chi viene considerato complice di queste) entra a far parte del patrimonio ideologico di quei clan che, allora, si trovavano soli di fronte all'espansione europea³⁹. Oggi è, invece, prodotto e strumento di una volontà egemonica di alcuni in un contesto di forte frammentazione e mutamento sociale.

2.1 - *Le turuq e il ruolo di penetrazione alla vigilia dell'"Impero"*

Merita una breve trattazione a parte il ruolo giocato dalle grandi confraternite nel preparare un terreno politico favorevole alla penetrazione italiana in Etiopia. Va premesso che in parte questa è stata possibile grazie all'indeterminatezza della frontiera italo-etiopica, definita nel 1908 solo nel suo tratto più meridionale ma scoperta a nord dello Shabeelle. L'Italia controllerà la frontiera settentrionale solo a partire dal 1925. In quell'anno vi è la liquidazione del sultanato di Hobiyo, fino allora protettorato italiano. L'Italia ne eredita in qualche modo la posizione territoriale. Essa ricade in buona parte al di là dell'attuale delimitazione frontaliera tra Etiopia e Somalia, peraltro sempre contestata da quest'ultima che la giudica sfavorevole, comprendendo località come Galaadi o Wardheere oggi in territorio etiopico. La penetrazione politica verso la Somalia occidentale (o Etiopia orientale) è, quindi, possibile se non altro per l'assenza di un controllo etiopico sulla regione dell'Ogaadeen. Fino al 1948 l'unica guarnigione etiopica stabilmente insediata in territorio somalo è quella di Jijiga (sulla strada Harar-Hargeysa), molto più a nord, raramente spostata a sud verso Degahbuur.

39. Lo stesso tentativo, nel 1925, di creare un fronte unico tra i sultanati settentrionali per ostacolare l'occupazione italiana fu accompagnato da appelli religiosi.

Con l'occupazione territoriale del sultanato di Hobiyo l'Italia ne eredita anche una certa influenza politica, dati i buoni rapporti del sultanato con parte della leadership tradizionale ogaadeen⁴⁰. Non solo, l'Italia sarà capace, una volta rientrati nelle loro sedi originarie, di allacciare buone relazioni con i Bahgeri, il clan del *Sayid*⁴¹.

Ma la penetrazione politica verso occidente, già a partire dal 1925 (se ne raccoglierà i frutti nel 1936), avviene grazie all'intercessione delle grandi *turuq*, della Salihyya e della Ahmadiyya, certo, ma in particolare della Qadiriyya. Se la prima ha una sua influenza sull'alto corso dello Shabeelle (non sugli Ogaadeen ma sull'importante clan degli Ajuraan⁴²), la seconda gioca un ruolo importante per quanto minore nel Bale, tra gli Arsi-Oromo, in quanto custode del celebre santuario di Sheekh Xuseen⁴³. Il rapporto con la Qadiriyya nell'Ogaadeen si è invece consolidato negli anni dello *jihād daraawiish*. La Qadiriyya subirà in quegli anni ripetute aggressioni da parte del movimento del *Sayid*, tanto che alcune sedi saranno costrette a passare volenti o nolenti alla Salihyya. È quindi evidente come queste confraternite abbiano cercato una tutela esterna, il sultanato di Hobiyo soprattutto, ma anche l'Italia (occasionalmente l'Etiopia).

Un episodio storico passato sotto silenzio come quello del movimento *ikhwan*, sorto nel 1916-17 a sostegno della politica filo-islamica di Lijj Iyasu⁴⁴, illustra bene la natura dei rapporti tra la Qadiriyya "etiopica" e l'Italia. Se da un lato gli *ikhwan*, pur di matrice salih, riuscirono a raccogliere le *turuq* qadiri dell'Ogaadeen in funzione anti-"cristiana"⁴⁵, queste si aster-

40. Per una più completa trattazione della breve ma intensa storia del sultanato si v. F. Battera, *Politiccizzazione ed evoluzione della forma Stato nell'Islam periferico: il caso della Somalia nord-orientale. Dal Sultanato Majeerteen a Hobiyo*, in E. Fasana (a cura di), *Ai confini degli imperi: nuove linee, nuove frontiere*, Cedam, 1998, pp. 45-83.

41. Fonte: da "Direttive per l'oltreconfine", R°. Governo della Somalia, 1 ago. 1932, ASMAI 89/18, f. 71.

42. Si tratta del ramo di *Sheekh* Maxamed Guuleed.

43. La custodia spetta all'Ahmadiyya di *Sheekh* Cali Maye (si v. E. Cerulli, *I Sidamo e lo stato musulmano del Bali*, in *Studi Etiopici*, II, 1938, pp. 346-52).

44. A Menilek succedette il nipote Iyasu, la cui politica in favore dell'elemento musulmano etiopico (lo stesso Iyasu si convertì), dell'Impero ottomano e degli Imperi centrali durante la I guerra mondiale provocò il suo rovesciamento. Zauditu, una delle figlie di Menilek, fu riconosciuta reggente e Tafari, figlio di *ras* Makonnen erede al trono.

45. Il movimento di *Sheekh* Maxamed Yuusuf fallì dopo una severa sconfitta inflittagli, nell'agosto 1917 nel Bale, da *Dejak* Bayanè. Il movimento era formato da elementi provenienti

ranno da una aggressione aperta verso la colonia italiana⁴⁶ limitandosi a un appoggio anti-etio-pico. È inevitabile che con la fine degli *ikhwan* il rapporto si consolidi diventando un sostegno importante alla cosiddetta "politica di oltreconfine"⁴⁷, di preparazione alla nascita dell'"Impero". In cambio la Qadiriyya godrà, negli anni che precedettero la costituzione dell'"Impero", di un aiuto finanziario tale da consentirne un'ulteriore espansione⁴⁸.

Il fascismo rappresenta, però, un cambiamento rivoluzionario nel rapporto con le popolazioni colonizzate. La politica religiosa che ne segue diventa, allora, uno strumento per il radicamento di un ordine politico nuovo. Il fatto di favorire l'Islam attraverso la costruzione di *madaris* (scuole coraniche), moschee, tribunali islamici fino nel Jimmaa e nello Shewa, il progetto di riportare Harar agli antichi splendori facendola diventare uno dei più grandi centri nel mondo islamico⁴⁹, rientrano sì in una particolare attenzione rivolta alla parte islamica dell'"Impero", ma non per un particolare rispetto religioso, quanto per l'esigenza di un maggiore controllo politico delle popolazioni oltreché un'avversione particolare del regime fascista verso le leadership politiche cristiane dell'Etiopia. La religione diventava quindi un potenziale di consenso. In questo senso la politica filo-islamica è mezzo di propaganda e di consenso intorno al progetto fascista, ma le stesse istituzioni religiose perdono ogni autonomia politica subendo al contrario un controllo sempre più stretto da parte dello Stato coloniale. Da allora, la politica italiana verso le confraternite muterà, diretta più o meno aperta-

da tutte le popolazioni musulmane del Corno d'Africa. Nacque in ambiente sufi come è evidenziato dal termine *ikhwan* con il quale si definivano gli adepti. *Sheekh* Maxamed Yuusuf era stato scelto quale *khalifa* salih per l'Ogaadeen da *al-Shaykh* b. Salih. Fuggito da Berbera a Gibuti per evitare l'arresto spiccato dalle autorità inglesi, era riparato con altri fuoriusciti somali e gibutini nell'Ogaadeen (F. S. Caroselli, *Ferro e fuoco in Somalia*, Roma, Sindacato Italiano Arti Grafiche, 1931, pp. 233-4).

46. Al movimento degli *ikhwan* aderiranno soprattutto le sedi ogaadeen più meridionali (quelle cioè solo sfiorate dalle aggressioni *daraawiish*) come Ellaan o Diratu (di *Sheekh* Cali Maxamuud Qaadir) (fonte: Min. delle Colonie, "Questioni verso l'Etiopia", set. 1917, Asmai 66/9, f. 90).

47. Si v. n. 38.

48. Alla fine degli anni Venti verranno finanziate tre nuove sedi di *tariqa*: a Unsi, Gode e Galaadi, tali da coprire quasi per intero la regione somala dell'Etiopia (fonte: da G. Corni [Governatore della Somalia Italiana], "Riassunto della mia azione di governo nel triennio 1928-31", Mogadiscio, 3 giu. 1931, Asmai, Somalia, 89/13-50).

49. Tale era il programma di Graziani (C. Marongiu Buonaiuti, *Politica e religioni nel colonialismo italiano (1882-1941)*, Roma, Giuffrè, 1982, pp. 276-9).

mente verso una limitazione della loro influenza politica⁵⁰. La stessa espansione della *shari'a* ne farà le spese a vantaggio del "testur" (lo *xeer* del linguaggio coloniale italiano)⁵¹. Vi sarà il ritorno dei capi tradizionali (i "capi-stipendiati", o *capo-qaabiil* nella traduzione somala) anche se privati dell'originaria autonomia politica, semplici mediatori tra amministrazione e popolazioni colonizzate.

3. *Le grandi confraternite di fronte alla nascita e allo sviluppo del movimento nazionale: dimensione locale o "voce" nazionale?*

Quello nazionalista è essenzialmente un fenomeno nato in ambiente urbano prima di investire la periferia rurale. La tradizione storica somala vuole l'urbanesimo confinato ai margini delle aree nomadiche e rurali: sulla costa meridionale, nel Banaadir (da Mogadiscio a Baraawe), o a Harar (oggi in Etiopia). Gli sviluppi commerciali del XIX secolo lo estendono, sempre sulla costa, al di fuori del Banaadir. L'età coloniale e il radicamento dell'amministrazione nell'interno consentono l'apertura di mercati interni o intorno a centri religiosi di origine recente (Hargeysa e Baardheere) o a nuovi centri politici (Gaalkacyo). Ma è sempre nel Banaadir che il fenomeno urbano è più maturo, avvalendosi non solo di una comunità commerciale cosmopolita (arabi d'origine yemenita e comunità indo-pakistane) ma anche di una radicata comunità artigiana. È qui che matura, quindi, la forma più avanzata del nazionalismo somalo. È anche una delle ragioni per

50. Questa preoccupazione di confinare il ruolo delle confraternite alla mera sfera del religioso è già del resto espressa in un articolo del 1923 dal Cerulli (*Note sul movimento musulmano in Somalia*, in *Rivista degli Studi Orientali*, a. X, 1923, pp. 1-36).

51. Della nuova politica italiana sono significative queste preoccupazioni espresse dall'allora governatore M. Rava: "Raccomando in modo particolare la sorveglianza sui Cadi. L'amministrazione della giustizia indigena è delicatissimo strumento politico ..." e "Per quelle ragioni che consigliano di mantener sempre saldo l'organismo etnico della cabila, e di rafforzarne i principi tradizionalistici (v. "testur"), ostacolando invece lo sviluppo dei concetti unitari islamici ... è chiaro come sia contrario ad ogni nostro interesse, e sommamente pericoloso, la costituzione o lo sviluppo di nuove giamie ..." (fonte: da "Direttive di Governo", Regio Governo della Somalia, circ. gov. del 2 mag. 1932 [Riservatissima], in Asmai, Fondo Caroselli).

In somalo "tastuur", storpiatura del persiano "dustur". Il significato originario era quello di consigliere, quindi si trattava originariamente di un titolo. Attraverso l'arabo assunse il significato di modello, formulario, registro, ecc.

cui, dopo il 1960, con l'unione fra le due Somalie, prevarrà un modello fortemente sbilanciato a sud.

L'urbanizzazione espone la nuova classe commerciale alle influenze esterne: il sistema tradizionale di produzione somalo, in larga parte basato sulla pastorizia, entra, così, a far parte di un sistema più ampio, si commercializza, e questo consente a una classe sempre più ampia il contatto con il mondo esterno. Infine, le necessità amministrative delle colonie richiedono l'impiego crescente di personale locale formato in gran parte localmente ma sui programmi educativi della "madrepatria" e quindi sostanzialmente acculturato o esposto a un'acculturazione di tipo occidentale. Le vicende politiche nella regione, dalla conquista dell'Etiopia nel 1936, al collasso del colonialismo italiano nel 1941, con il reclutamento di migliaia di somali nelle forze di polizia e negli eserciti, allargano poi la partecipazione e l'esposizione della periferia alle idee di matrice europea, inoltre uniscono, anche se per pochi anni (dal 1936 al 1948), i Somali, tutti o quasi, sotto un unico governo, contribuendo così a determinare quelle condizioni in cui maturerà e crescerà l'idea nazionale.

Non diversamente dagli sviluppi di altri nazionalismi il prodotto e l'esito del processo di indipendenza sono diversi dalle idee che ne hanno nutrito la battaglia politica. Lo Stato somalo e le sue élite saranno così il frutto dell'incontro tra diversi attori, nuovi e vecchi, del maggiore o minore peso di alcune comunità rispetto altre nella classe politica o militare, dello stesso contesto internazionale. A un'idea essenzialmente laica (o laicista), anti o a-clanica, vagamente influenzata da tendenze socialiste - non secondaria è stata l'influenza nasserista o del Congresso nazionale indiano - farà riscontro, negli anni "democratici", un Parlamento fortemente condizionato dalla "periferia" e dai suoi interessi, espressi da un notabilato cresciuto ai margini ma protetto dallo Stato coloniale. Notabilato che è essenzialmente una classe ibrida prodotto dello Stato coloniale. Non più tradizionale, sebbene quasi sempre espressione degli stessi lignaggi dei capi tradizionali, mantiene con questi ultimi un rapporto ambiguo, fatto in alcuni casi di dipendenza, in altri di competizione. La sua legittimazione è, perciò, insieme "tradizionale" e dipendente dallo Stato moderno. La costruzione del proprio potere politico verrà giocata anche su questo doppio binario e sulla capacità di agire sia in termini nuovi che in termini "tradizionali".

La capacità del nuovo Stato di armonizzare un'idea innovativa con una prassi politica ibrida è il prodotto dell'accettazione del gioco politico "libe-

rale". Fino al colpo di Stato del 1969, per quanto in presenza di elezioni viziate (peraltro mai in maniera macroscopica), ogni governo troverà la sua legittimazione in Parlamento. Per quanto esprima una politica fortemente frammentata, come frammentato è il paese nella sua complessità di localismi, la breve età "liberale" (dal 1956, con il primo Parlamento eletto, al 1969) è comunque rappresentativa di un passaggio politico dallo Stato coloniale a uno Stato "somalo", con tutta la sua difficoltà di definizione. In esso la sfera del religioso giocherà un ruolo marginale, al massimo sussidiario, espressione più della propria dimensione locale che una vera e propria "voce" nazionale.

3.1 - *Nell'ex Somalia italiana*

Eppure una parte non secondaria della prima generazione della leadership del SYL proviene per formazione, o origine, anche dalla rete religiosa meridionale (qadiri)⁵². Lo sono sicuramente tre dei 13 fondatori del SYC (Somali Youth Club), nel 1943: *Sheekh* Cabdulqaadir *Sheekh* Sakhaweddin e i due fratelli Sharmaarke, Yaasiin (mente del gruppo) e Daahir *Xaaji* Cismaan. Ciò nonostante la piattaforma è più laica del SNL del Somaliland anche se non mancano gli accenti religiosi ma visualizzati in chiave nazionale (anti-coloniale). La ragione sta forse in un minor legame iniziale con la periferia e il carattere urbano e progressista di questa leadership che proviene in piccola parte (ma a mio avviso significativo), per nascita, dal sultanato di Hobiyo e che ha quindi già sperimentato un'esperienza di Stato locale⁵³. Proprio per questo scarso legame dell'ambiente banaadiriano con la periferia la linea è ideologicamente più nazionalista, manifestatasi contrariamente al Somaliland, anche con la scelta iniziale, poi abbandonata, di una scrittura nazionale (*'Ismaniyya*)⁵⁴ e, in generale, il forte interessamento

52. Uwaysiyya (i discepoli di *Sheekh* Awes) e Rahmaniyya (i discepoli di *Sheekh* Suufii). La prima si riorienterà poi localmente verso lo HDMS (Hizbia Digil Mirifle Somali), principale partito d'opposizione espressione dei circuiti clanici meridionali (Digil e Mirifle).

53. Tra essi sempre i due fratelli Sharmaarke. Un loro cugino, Cabdirashiid Cali Sharmaarke sarà il secondo presidente della Repubblica.

54. Anche la scrittura *'Ismaniyya* è prodotto dell'intelligentsia hobiyyana. Il suo autore, Cismaan Yuusuf Keenadiid è figlio del fondatore del sultanato.

e impegno nei programmi educativi moderni. Anche sul piano religioso la propensione dell'ambiente banaadiriano è a vocazione maggiormente internazionale: espressione di un sufismo colto, lontano da tentazioni "claniste", poco localista quindi. È inevitabile che alcuni sue figure più giovani subirono l'influenza delle correnti di pensiero più moderno, tra cui un certo internazionalismo e simpatie socialiste (ma non comuniste)⁵⁵. Un altro dei tredici fondatori, *Xaaji* Muxamad Xuseen, banaadiriano, di formazione sufi, con forti legami con al-Azhar, uscirà polemicamente dal SYL nel 1957 per fondare una formazione politica con un'impronta nazionale più radicale, la GSL (Great Somalia League), fortemente venata di nasserismo, e nella persona di *Xaaji* Xuseen successivamente vicina anche a un certo riformismo islamico. Ma questo è ancora del tutto insignificante. Negli anni della lotta per la totale emancipazione politica del paese, l'ambiente religioso somalo è ancora essenzialmente sufi. La stessa "classe" degli *sheekhiyo*, certamente la sua parte più educata, vide così nella SYL il mezzo per un superamento del tribalismo.

Sul piano nazionale, nel gioco politico locale, le confraternite giocheranno quindi un ruolo del tutto sussidiario. Radicate nel territorio, specie nell'ambiente meridionale, diventarono sostegno alle formazioni politiche o a i candidati dominanti localmente: la SYL nella Somalia centro-settentrionale o nell'Oltregiuba, lo HDMS (Hizbia Digil Mirifle Somali), più tiepido verso il progetto nazionale avanzato dal SYL, nella regione tra lo Jubba e lo Shabeelle. Questa sussidiarietà diventerà totale marginalità politica nell'era Barre.

Nell'ex Somalia italiana la "conquista" politica della periferia (soprattutto settentrionale) da parte del SYL si compierà, piuttosto, attraverso l'infiltrazione nella gendarmeria, fondata dai Britannici, che reclutando in particolare tra i clan nomadici settentrionali ne spiega la rilevante composizione nella classe militare nel successivo regime.

55. Tra l'altro, questo "neo-internazionalismo" si esprime anche in un atteggiamento non anti-sufi, come è stato avanzato (A. A. Castagno, *Somali Republic and French Somaliland*, in E. Kitchen (a cura di), *The Educated African: a Country-by-Country of Educational Development in Africa*, New York, Praeger, 1962, p. 521), ma di superamento del localismo delle *turuq*. Vi è, infatti, un progetto di superamento del clanismo attraverso lo sradicamento "of all harmful prejudices and ill feeling between tribes, rers and tariqa's".

3.2 - *Nell'ex British Somaliland*

La scarsa esperienza d'urbanizzazione del Somaliland rispetto al Banaadir, unito al maggior legame della nuova élite con la periferia spiegano il perché dell'origine religiosa dei primi fenomeni nazionalistici nel British Somaliland, peraltro già visibili negli anni Trenta per i maggiori spazi offerti dal colonialismo britannico alla partecipazione politica. Questa caratteristica del movimento nazionale nel Somaliland si mantiene inalterata fino alla nascita del SNM (Somali National Movement) nei primi anni Ottanta. Questi movimenti contrariamente al movimento politico cresciuto negli anni Quaranta in Somalia nascono in opposizione all'insegnamento del somalo a livello scolastico⁵⁶. Ma è dall'unione con associazioni di categoria come la Somali Transport Company che nascerà su una piattaforma politica più laica la Somali National League (SNL) nel 1947, nell'anno in cui nasceva in Somalia la Somali Youth League (SYL). La composizione sociale è comunque la stessa, si tratta in larga parte di commercianti o *clerks* (impiegati) dell'amministrazione.

Con l'età del nazionalismo, le *turuq* perdono, similmente al resto del mondo islamico, il loro ruolo politico e parte del ruolo sociale assunto in passato, al contrario del periodo dell'amministrazione coloniale dove avevano goduto di un riconoscimento quasi ufficiale. Pagano, come ovunque, gli effetti della nascita dello Stato moderno e la politicizzazione crescente su temi di carattere "nazionale". Lo stesso obiettivo dell'indipendenza e di unità di tutti i Somali non può che comportare il sacrificio della dimensione e della diversità locale. Il loro ruolo viene, così, relegato a un livello popo-

56. Tra questi merita ricordare la Somali Islamic Association di *Xaaji Faarax Cumar*, poi esiliato ad 'Aden. L'opposizione all'introduzione della scrittura somala parti dalle reti sufi qadiri per poi estendersi a quella salihī più radicata nella valle del Nugaal (oggi regioni di Sool e Togdheer). Uno dei più attivi in questo senso era *Xaaji Ibraahin Cigaal*, padre del futuro leader del Snl e oggi del Snm (Maxamed Ibraahin Cigaal).

Lo stesso movimento nazionale nell'Ogaadeen è stato animato (o ha avuto il sostegno) a partire dal circuito religioso prossimo a quello sufi. Movimenti come *Nasr Allah* ("aiuto di Dio"), sorto sullo stampo del *Hizb Allah* ("partito di Dio") dello Hawd, è probabile giocassero un ruolo di raccordo tra il movimento pan-somalo dell'Ogaadeen e quello orono del Bale durante la sollevazione del 1963. La sua leadership residente a Mogadiscio era formata da religiosi ed insegnanti in buona parte formati in Egitto. (J. Mercakis, *The 1963 Rebellion in the Ogaden*, in T. Labahn (a cura di), *Proceedings of the 11nd International Congress of Somali Studies*, Hamburg, vol. II, 1984, pp. 291-309).

lare, non di azione politica o di trasformazione della società (ruolo assunto tra gli inizi del XIX secolo e gli inizi del XX), ma solo di funzione religiosa; e anche in questo caso, con il progredire dell'educazione moderna, il ruolo si ridimensiona per la concorrenza dell'Islam modernizzante espresso da una nuova classe di *'ulama'*, di formazione non-sufi o anti-sufi⁵⁷ sempre più legata all'aspetto ufficiale e legalistico e più "nazionale" nella sua espressione politica. Non diversamente, le leadership tradizionali vengono marginalizzate salvo continuare a giocare un ruolo politico solo laddove lo Stato non è in grado di agire come mediatore. Sono subordinate, oggi, al "politico", domani, lo saranno con il "militare", perché questi diventano canali più efficaci di formazione di nuove leadership. Con il primo governo democratico si ridurrà, infine, l'ambito dei tribunali religiosi (*qadi*) a questioni inerenti esclusivamente lo statuto personale.

4. Il ridimensionamento dello spazio religioso sotto il regime militare e nascita delle prime organizzazioni "islamiste"

Il colpo di Stato del 1969, che segna l'ascesa del potere militare, giunge in un momento di incertezza politica del regime democratico, segnato da una crescente frammentazione prodotto di un gruppo dirigente non più in grado di esprimere al centro una politica veramente nazionale. È la crisi, quindi, dello Stato "somalo" e dell'equilibrio raggiunto tra centro e periferia. L'unica forza apparentemente esterna al gioco politico è quindi quella militare, l'unica capace di imprimere al paese una "svolta" nelle politiche di sviluppo. Negli anni democratici l'Esercito, infatti, è stato mantenuto al di fuori della logica dello scambio politico del notabilato. Piuttosto, i suoi quadri sono cresciuti nella tensione nazionalista dei primi anni del SYL, alimentata negli anni Sessanta da continue frizioni sui confini e dalle questioni dell'Ogaadeen, Gibuti e del NFD (il North Frontier District del Kenya).

Alla tensione nazionalista si aggiunge la propensione verso il socialismo o al marxismo di molti dei suoi quadri. Negli anni Sessanta/Settanta, d'altra parte, le simpatie socialiste (o marxiste) sono molto comuni negli

57. Questo è il caso delle numerose scuole di matrice "*walhabi*" e di finanziamento saudita che proliferano nei centri amministrativi a partire dagli anni Sessanta (un nuovo impulso avverrà con l'adesione alla Lega araba negli anni Settanta).

eserciti del Terzo Mondo. Esse si coniugano con il nazionalismo perché in grado di assicurare una maggiore capacità di gestire politiche di sviluppo centraliste, a torto o a ragione ritenute allora le uniche in grado di far uscire i paesi del Terzo Mondo dal sottosviluppo. Come la gestione dello Stato somalo da parte del regime Barre sia poi degenerata rapidamente, specie a partire dalla sconfitta dell'Ogaadeen, in una gestione corrotta (molto di più del regime precedente), incapace di perseguire alcuna seria politica di sviluppo se non quelle funzionali alla durata del regime stesso, il tutto aggravato da un regime illiberale e di polizia non è materia del presente intervento⁵⁸. Qui interessa evidenziare i tratti fondamentali della politica religiosa del regime e come questi hanno reso possibile negli anni del collasso una prospettiva politica di tipo islamista.

Ora, tra le politiche nazionali realizzate nei primi anni del regime vi è l'introduzione di una nuova scrittura nazionale. Questa dovrebbe consentire, almeno nelle intenzioni, il controllo dei programmi educativi e la formazione delle giovani generazioni, togliendole di fatto dall'influenza esercitata dalla scuola di matrice religiosa⁵⁹, oltre a fornire uno strumento di propaganda e mobilitazione con l'invenzione di un nuovo lessico.

La scelta dei caratteri latini offese l'establishment religioso in tutto il paese ma in particolare nel nord. A questo s'aggiunse nel 1974 un nuovo codice giuridico riguardante la famiglia, unico ambito lasciato di esclusiva pertinenza ai tribunali *shari'a* nel regime democratico. La nuova legge ebbe come effetto un'ancora più marcata sollevazione degli ambienti religiosi, questa volta nello stesso Banaadir, la cui tradizione di scuole giuridiche era la più avanzata. Nel 1975 la reazione del regime non si fece attendere e dieci 'ulama' venivano messi a morte. Fu forse uno dei primi provvedimenti di repressione collettiva, fino allora confinata sul piano personale. Il primo esteso all'ambiente religioso. Segnava così la seconda rottura con la società e la sua tradizione: lo Stato, dopo aver seppellito l'esperienza democratica,

58. Rimando per questo ad altre pubblicazioni: D. Compagnon, *Somalie: de l'Etat en formation à l'Etat en pointillé*, in J. - F. Médard (a cura di), *Etats d'Afrique noire. Formation, mécanismes et crise*, Paris, Karthala, 1991, pp. 205-40; I. M. Lewis, *Kim Il Sung in Somalia: the End of Tribalism?*, London (cycl.), 1976; Ahmed I. Samatar, *op. cit.*, London, 1988; F. Battera, *Fattori di frammentazione e ricomposizione nella Somalia contemporanea*, in *Collana Quaderni*, n. 29, lug. 1997, Milano, Ispi.

59. Tutte le scuole coraniche il cui insegnamento era esercitato specie in periferia da *ustad* di formazione più tradizionale - sufi - o nuova - "wahhabi".

portava un'aggressione ai valori religiosi, peraltro largamente condivisi, dopo aver colpito l'ambiente rurale con le politiche di de-nomadizzazione e de-tribalizzazione.

Le prime formazioni a ispirazione islamica nascono come reazione alle politiche laiciste o anti-establishment religioso da parte del regime. Una delle prime è, quindi, la *Wahdat Shabab al-Islami* ("Unione della Gioventù Islamica", conosciuta in somalo semplicemente come *Waxda*) nata nel nord-ovest, a Hargeysa, a opera di un gruppo di giovani 'ulama'. In realtà, la *Waxda* nasce come formazione politica già nell'agosto del 1969, quindi di poco precedente il colpo di Stato militare. Dopo il passaggio di regime sopravvive ma non come organizzazione politica se non come tessuto di scuole coraniche. Il salto di qualità verrà compiuto su pressione dell'adozione ufficiale del socialismo scientifico con l'opposizione dei circuiti religiosi tradizionali e/o "islamisti"⁶⁰ al regime e alle sue scelte politiche, tra l'altro il nuovo codice di famiglia. Il nuovo contributo ideologico proviene dai paesi del Golfo e dalla diaspora, dai testi di Sayyid Qutb e al-Mawdudi, molto critici verso i sistemi politici importati dall'occidente o dall'oriente europeo⁶¹. Per la sua attività di opposizione al regime l'attività della *Waxda* verrà interdetta nel 1978, per risorgere in occasione dell'esplosione del conflitto in Somalia nordoccidentale nei primi anni Ottanta.

A differenza dell'ex Somaliland il movimento islamico nell'ex Somalia italiana assume una sua struttura e forme d'azione solo nel 1975 in occasione dell'opposizione all'introduzione del codice di famiglia. Nasce così a Mogadiscio la *al-Jama'at Ahl al-Islam* ("L'organizzazione della gente dell'Islam", conosciuta come *Ahli*), su iniziativa di *Sheekh* Maxamed Macallin Xasan, formato, come buona parte degli 'ulama' del Banaadir, nella celebre

60. Con il termine "tradizionale" mi riferisco ai circuiti religiosi rappresentati dalle *turuq* sufi e dagli 'ulama' che aderiscono alle scuole giuridiche storiche (*madhhab*); con quello "islamista" ai nuovi circuiti religiosi. Parte di essi rompono con la tradizione giurisprudenziale auspicando una riapertura dell'*ijtihad*, cioè dell'interpretazione delle fonti della *shari'a* (innanzitutto il Corano), chiusa dalle grandi *madhhab* nel XII secolo, per ricollegarsi con una presunta "tradizione" precedente.

61. Egiziano, il primo, pakistano, il secondo sono un po' i *maitre à penser* di tutti i movimenti islamici contemporanei. Il primo morirà impiccato nel 1966, il secondo muore nel 1979. Qutb esprime la preoccupazione di una necessaria osmosi tra il 'alim-predicatore-critico e un movimento organizzato (si v. B. Etienne, *L'islamisme radical*, Paris, Hachette, 1987, trad. it. per Rizzoli, 1988, p. 130). La *da'wa* ("chiamata, appello", ma qui assume il significato più politico di "propaganda") diventa così progetto politico oltretutto dovere di ogni 'alim.

università di al-Azhar del Cairo. *Sh.* Macallin ha una formazione tradizionale alle spalle, proviene dalla cerchia sufi qadiri del Banaadir, ma se ne distacca con la nascita della *Ahli* e con le scelte ideologiche del movimento prossime a quelle dei testi di Sayyid Qutb. La *Ahli* non avrà però vita facile in clandestinità. Contrariamente alla *Waxda* sarà continuamente vittima di ripetute scissioni, motivate da ragioni di leadership o ideologiche. Nascono così, sempre nel Banaadir, la *al-Jama'at al-Islah* ("L'organizzazione per la riforma", conosciuta come *Islaax*), su influenza della diaspora banaadiriana in Arabia Saudita⁶², la *al-Takfir wa l-Hijra* ("Scomunica e Migrazione"⁶³), dai metodi violenti, e nel 1978 il gruppo *as-Salafi* ("La purezza"), più influenzato dalle università saudite e quindi dalla dottrina wahhabi che condannano le discipline sufi come *bida'* (=innovazioni)⁶⁴. Negli anni Ottanta verranno ripetuti tentativi di unione tra le diverse organizzazioni. Nel 1982 nasce finalmente così, dall'unione tra *Ahli* e *Salafi*, lo *Hizb al-Ittihad al-Islami* ("Partito dell'Unione Islamica", comunemente conosciuto come *Itixaad*), destinata a divenire l'organizzazione islamica più importante nel Corno d'Africa. L'*Itixaad* è quindi il prodotto dell'unione tra le dottrine di Qutb e quelle wahhabi, cosa che non mancherà successivamente di avere delle conseguenze nei primi anni Novanta con una successiva proliferazione di organizzazioni islamiche, prodotto in parte della frammentazione locale, in parte da ragioni ideologiche o adesione a diverse reti di finanziamento.

62. Anche se adoterà l'ideologia degli *al-Ikhwan al-Muslimun* - i "Fratelli Musulmani" - egiziani, tanto da aderire a questa organizzazione a livello internazionale.

63. *Hijra* ha il significato di migrazione, intesa come rottura con la *'asabiyya* e le sue norme o come "ritiro" dal *dar al-harb* (=territorio della dissidenza) nel *dar al-Islam* (=territorio governato dalla *shari'a*). Richiama l'emigrazione del profeta da Mecca a Madinah e la conseguente rottura con il suo ambiente tribale. Nel caso di questa organizzazione il *dar al-harb* viene identificato come la stessa Somalia governata dalla miscredenza (il regime Barre). Il termine *hijra*, nel linguaggio politico dell'Islam, è in questo caso associato a quello di *jihād* (=la guerra santa) (si v. P. Branca, *L'Islam delle origini e la guerra*, in P. Branca e V. Brugatelli (a cura di), *Studi arabi e islamici*, Milano, Ismeo, 1995, p. 53) e traduce la militanza del gruppo e la sua ideologia *jihādista*. La *Takfir* si associerà all'omonima organizzazione operante in Egitto (si v. A. Aqli, *Historical Development of Islamic Movements in the Horn of Africa*, art. non pubbl. pres. alla *First Conference of The European Association of Somali Studies*, Soas, University of London, 23-25 Sept. 1993, p. 8).

64. Non pare vi sia mai stato però un richiamo ideologico alla guerra santa del *Sayid* agli inizi del secolo. Le ragioni stanno sicuramente nella matrice sufi, per quanto militante, del movimento *daraawiish*.

Da una prima lettura del fenomeno islamista in Somalia, per quanto limitato dall'estrema ristrettezza delle fonti a disposizione si può distinguere tra una corrente integralista e una fondamentalista (o neo-fondamentalista)⁶⁵. L'una non esclude l'altra come dimostra la loro presenza in un'unica organizzazione come la *Itixaad* e probabilmente la *Waxda*. Entrambe predicano un ritorno alle fonti, ma la corrente "integralista" pone l'accento sul rinnovamento morale, mentre quella "fondamentalista" sul superamento delle innovazioni - *bida'*. Se entrambe le correnti concordano su un programma politico di massima - l'introduzione della *shari'a* - e sulla necessità di un intervento diretto nel e sul sociale, dissentono nell'attitudine da tenersi nei confronti del sufismo come etica, compatibile con un certo "integralismo" e invece opposto al formalismo dei "fondamentalisti". Vi è quindi un possibile terreno di incontro tra la rete "integralista" e quella costituita dalle *turuq* tradizionali (almeno nel nord-ovest), anche se nei fatti prevarrà una tendenziale competizione politica dato che le prime cercheranno di sostituirsi alle seconde. A livello pratico, infine, questa distinzione ideologica traduce piuttosto la frammentazione del campo islamista.

Tutte queste correnti di rinnovamento religioso hanno naturalmente un'origine esterna alla regione. Nascono ad opera della diaspora in Egitto, in Sudan e nel Golfo Persico, sui testi di Qutb e Mawdudi, o formate nelle università saudite. Vi è infatti negli anni Settanta un boom dei contatti con l'esterno mediati non solo dall'attività commerciale⁶⁶ ma dalle diverse iniziative di acculturazione nel mondo islamico, in particolare grazie all'opera dell'Arabia Saudita volte a contrastare l'influenza nasserista di al-Azhar, che già è operante in Somalia negli anni Sessanta. Dal 1960 al 1979 nasceranno in ordine cronologico: l'Università Islamica di Madinah (1960), La Lega del Mondo Musulmano a Mecca (1962), l'Assemblea Mondiale della gioventù musulmana a Riyad (1973), il Consiglio Superiore delle Moschee (1974) e l'Organizzazione Mondiale d'assistenza islamica (1979), quest'ulti-

65. O. Roy (*L'échec de l'Islam politique*, Paris, Edition du Seuil, 1992) preferisce distinguere tra islamismo e neo-fondamentalismo. Entrambi prodotto del riformismo salafista, ma distinti nelle strategie d'azione. Il primo rivoluzionario, il secondo più orientato a una strategia di conquista della società dall'interno. Come vedremo anche questa distinzione è efficacemente applicabile al contesto somalo.

66. R. Marchal, *The Post Civil War Somali Business Class*, European Commission/Somalia Unit, Nairobi, 1996.

ma attiva fra i profughi⁶⁷. Tutto questo attivismo è coerente del resto con la dottrina wahhabi in vigore in Arabia Saudita che fa della *da'wa* ("l'appello") un dovere di missione e propaganda all'esterno. Buona parte di queste organizzazioni diventeranno così strumenti di finanziamento di altre iniziative in tutto il mondo islamico, nel campo educativo (costruzioni di università e centri studi, borse di studio, ...) e in quello della costruzione di nuove istituzioni religiose. Parte degli studenti somali all'estero avranno così un'istruzione presso le università saudite o in Egitto e in Sudan, presso l'università islamica africana di Khartoum (*al-Merkaz al-islami al-ifriqi*), fino in Pakistan, per citare i paesi più attivi nella *da'wa*.

È quindi una nuova corrente di islamizzazione che non manca di avere influenza sulle stesse organizzazioni politiche che nascono in opposizione al regime. La stessa *Waxda* opererà all'interno del SNM, sorto in opposizione al regime nelle regioni nord-occidentali. Nel 1985, quando nasce l'ONLF (Ogaden National Liberation Front) nell'Ogaadeen in opposizione al WSLF (Western Somalia Liberation Front) sostenuto dal regime Barre, i suoi più attivi sostenitori esterni operano dal Kuwait, scelta come sede esterna⁶⁸, potendo contare probabilmente su un sostegno nel circuito islamista.

Il fenomeno islamista rimane comunque negli anni di crisi del regime un fenomeno minoritario rispetto al crescente clanismo che investe la stessa leadership militare⁶⁹. Dalla fine degli anni Settanta il regime sarà conosciuto con l'acronimo MOD (Marreexaan+Ogaadeen+Dhulbahante) a indicare la prevalenza di alcuni clan su altri nelle sfere di potere. La ri-clanizzazione della società sarà certo favorita dal regime in un tardivo tentativo di giocare con il *divide et impera* (gli consentirà un altro decennio di sopravvivenza) ma è allo stesso tempo il rifugio di una società allo sbando, largamente trasformata sì dal processo di urbanizzazione ma non completamente sradicata dal passato.

67. In particolare tra i profughi eritrei ed etiopi in Sudan, in Ciad e tra i profughi afgani in Pakistan (si v. R. Schulze, *La da'wa saoudienne en Afrique de l'Ouest*, in R. Otayek (a cura di), "Le radicalisme islamique au sud du Sahara", Paris, 1993, p. 34). È probabile che la stessa *Waxda* attingesse ai fondi dell'organizzazione mondiale d'assistenza islamica per le sue iniziative di sostegno sociale ai profughi isaaq nello Hawd.

68. D. Compagnon, *The Somali Opposition Fronts*, in *Horn of Africa*, vol. 13, nn. 1-2, 1990, n. 29, p. 49.

69. La deriva verso il fazionalismo e poi il clanismo all'interno del regime è stata analizzata di recente in F. Battera, *op. cit.*, in *Collana Quaderni*, n. 29, lug. 1997, ISPI.

In ogni caso, le prime azioni che permettono di far acquisire visibilità a ciò che agli osservatori di allora appariva ancora come un generico "movimento islamico", privo di un nome, sono legate al processo di decomposizione del regime. La prima occasione per uscire dall'anonimato sarà offerta dalle elezioni presidenziali del 1986. Monterà un'opposizione animata dai circuiti religiosi, prevalentemente urbana e limitata al Banaadir (ancora sotto stretto controllo governativo⁷⁰), anche se si mantiene del tutto non violenta. Il regime farà però scattare la repressione, arrestando diversi leader religiosi tra i quali *Sheekh* Macallin, padre politico-spirituale dell'*Itixaad*, che già aveva conosciuto il carcere dal 1974 al 1982. Quando il collasso del paese si farà più evidente con il crescere della frammentazione in periferia (dal 1988 in poi), l'anima dell'opposizione al centro (nel Banaadir) sarà ancora il circuito religioso. Nel luglio del 1989 scoppieranno una serie di sollevazioni a Mogadiscio, animate dalle moschee. Il potere riesce ancora per poco a sopravvivere grazie alla repressione dell'opposizione religiosa⁷¹ e a circa 400 vittime civili.

La parziale visibilità allora raggiunta dal nuovo fenomeno politico islamico somalo è parallela alla crescita di un'ipotesi islamista, per il momento ancora contenuta e limitata territorialmente. Diventerà plausibile solo di fronte alla crescente frammentazione, territoriale e politica del paese, a partire dal 1992, quando diviene sempre più irrealizzabile qualsiasi soluzione di *agreement* tra la dozzina e più di formazioni politiche a base clanica che si spartiscono il territorio.

5. *Opposti modelli di islam di fronte alle prospettive di ricostruzione di uno spazio politico: somalo o islamico?*

Dal 1990 l'*Itixaad*, unica vera organizzazione militare (o militarizzata) nella galassia delle formazioni del circuito islamista somalo, firma diverse

70. L'esercito finirà per perdere del tutto o quasi il controllo del territorio (salvo la regione centrale) a partire dal 1989 con la nascita del Spm (Somali Patriotic Movement), a base ogaadeen, e l'Usc (United Somali Congress), a base hawiye. Questi si aggiungono agli altri due fronti, l'Ssdf (Somali Salvation Democratic Front, già nato nel 1979 con il nome di Ssf), a base majeerteen, e l'Snm (Somali/land National Movement), a base isaaq (1980).

71. Verranno allora arrestati tre prominenti *imam* di moschea - *Sheekh* Ibrahiin Suuley, Cali Xaaji Yuusuf, Cabdirraxman *Sheekh* Cali Suufii - e *Sheekh* Axmed Gadhyare, leader dell'*Islaax* (*Africa Confidential*, 26 Jan. 1990, vol. 31, n. 2).

azioni politiche, alcune particolarmente importanti. Nel 1990-91 opera da Chisimaio a fianco del generale Morgan⁷², allora impegnato a crearsi una solida base nel basso Jubba. Nel giugno del 1992 contando già diversi aderenti in tutta la Somalia e grazie ad aiuti esterni (pare anche in uomini)⁷³ cerca il salto di qualità: conquista Boosaaso, il massimo mercato d'esportazione del prodotto pastorale del nord-est somalo, e stringe d'assedio Garoowe, scelto come capoluogo amministrativo della regione amministrata dall'SSDF. Il colpo di mano però fallisce e dopo aver lasciato sul terreno centinaia di uomini l'*Itixaad* ripara nel Somaliland. È il primo scontro diretto con una delle organizzazioni espressione del circuito clanico. Da allora la strategia dell'organizzazione è mutata, dallo scontro diretto è passata alla conquista dall'interno: i membri dell'*Itixaad* si disperdono nelle proprie zone d'origine dove propagandano l'attività e gli scopi dell'organizzazione⁷⁴. Li incontriamo nuovamente con una propria milizia a Merca, importante scalo del Banaadir da dove è possibile ottenere aiuti in armi dall'esterno, e poi ancora nell'Oltregiuba, prima nel basso Jubba, poi nel Gedo dove controllano buona parte delle linee di comunicazione con il Kenya e l'Etiopia. Nel 1996 (e ancora nel 1998), le basi nel Gedo verranno sconvolte da un'operazione di "polizia" da parte dell'esercito etiopico tese a ripulire la frontiera dalla presenza islamista ritenuta firmataria di alcuni attentati terroristici in Etiopia. In quell'occasione (nel 1996) l'esercito etiopico ottenne il concorso della locale milizia clanica - l'SNF (Somali National Front) a base marreexaan - la cui posizione di egemonia nella regione era stata compromessa dalla presenza radicata degli islamisti. Ma le preoccupazioni etiopiche riguardano la stessa posizione strategica del Gedo. Da lì le basi offrono il campo più o meno libero dell'Ogaadeen. Dal 1992 infatti opera in que-

72. Maxamed Saciid "Morgan", genero di Barre, al crollo del regime ricostituisce parte dell'esercito su basi strettamente daarood con l'obiettivo di contrastare l'avanzata dell'USC (a base hawiye) nell'Oltregiuba.

73. Si parlò allora di provenienze dall'Egitto e dallo Yemen o dalla diaspora. Uomini che già avevano militato in Afghanistan; ma il grosso era costituito da giovanissimi studenti (*taliban*) delle scuole wahhabi del nord-est. Questo breve sprazzo di "guerra civile" nel nord-est propose in maniera drammatica il problema del confronto generazionale e l'esigenza da parte delle leadership claniche (militari e tradizionali) di rafforzare il legame con le cerchie sufi.

74. A. F. Cali "Idaajaa", *I fondamentalisti islamici nella regione del Gedo*, in *Africa e Mediterraneo*, nn. 3-4, 1995, p. 86.

Mutuando da Roy (*op. cit.*, Paris, Edition du Seuil, 1992) si potrebbe dire che la strategia è passata da una logica "islamista" a una "neo-fondamentalista".

sta regione una organizzazione con la stessa denominazione, probabile filiazione locale del movimento somalo; organizzazione che non ha mai accettato di partecipare alle elezioni locali⁷⁵.

Alla luce di quanto conosciuto, le azioni dell'*Itixaad* appaiono ben poca cosa rispetto allo sconvolgente conflitto che oppone le formazioni politico-militari a base clanica, in particolare nella regione centrale. È ragionevole allora parlare di un fattore politico islamico? Non sarebbe più corretto limitarlo alla sola sfera sociale, riducendo l'attività militare di organizzazioni come *Itixaad* a semplici episodi? E quale, infine, la posizione delle grandi *turuq* di fronte al collasso del paese e alla "minaccia" islamista? Possono ancora giocare un ruolo politico come nel passato pre-coloniale?

È quanto cercheremo di spiegare, per quanto limitati dall'esiguità e dalle difficoltà di reperire fonti al riguardo.

5.1 - Il precedente: la *tariqa* militante e il modello *daraawiish*

Se vi è un precedente nella regione all'attività islamista, se non altro nella logica *jihadista*⁷⁶, vi è quello della *tariqa* militante secondo il modello *daraawiish*. Questo parallelo storico, per quanto forzato, è offerto dalle stesse fonti somale. A mio avviso le analogie si limitano ad alcuni aspetti geopolitici come la posizione che entrambe hanno cercato di sfruttare in un contesto fortemente frammentato o comunque molto fragile dal punto di vista politico, caratterizzato dall'assenza di uno Stato e di un apparato dello Stato come è il caso algerino. Per il resto, l'ideologia islamista è certo più solida, gode di una società resa molto più fragile (anche se non ovunque) da anni di guerra civile e da più o meno avanzati tentativi di sradicamento in nome del socialismo scientifico. La strategia, infine, dei più moderni islamisti è più pragmatica e meno frontista, più disposta al dialogo con gli attori forti

75. J. Mercakis, *The Somali in the New Political Order of Ethiopia*, art. non pubbl. pres. alla *First Conference of The European Association of Somali Studies*, Soas, University of London, 23-25 Sept. 1993.

76. Che vi sia un'ideologia *jihadista* alle spalle di organizzazioni come *Itixaad* è evidenziato da autori somali come A. F. Cali "Idaajaa" (*art.cit.*, in *Africa e Mediterraneo*, nn. 3-4, 1995, p. 86). Nel Gedo l'organizzazione avrebbe, un ufficio deputato al riguardo ("*Maktab al-Jihad*").

del momento (i "signori della guerra"), altrettanto anti-occidentale ma meno aperta nello scontro. La stessa operazione "Restore Hope"⁷⁷ è passata per lo più indenne da aggressioni a chiara firma islamica.

La cosiddetta strategia "interna" ha così una sua espressione nelle ripetute, per quanto instabili, alleanze con i "signori della guerra": dal breve episodio con Morgan (nel 1990-91), all'*agreement* della primavera 1998 con l'SNF nel Gedo dopo anni di inimicizia (oggi di nuovo in parte compromesso), alle strizzate d'occhio con ambienti dell'ONLF nell'Ogaadeen tra il 1994 e il 1997, operazione compromessa dagli accordi tra l'ONLF e il governo etiopico della fine del 1998, alle più solide amicizie con i "signori" di Mogadiscio⁷⁸. Questa strategia in realtà mira ad assicurarsi di volta in volta il concorso del "signore" più forte, inseguendo una logica già sperimentata dai *Taliban* in Afghanistan⁷⁹. Ma nel caso di *Itixaad* manca il sostegno di una potenza così vicina come il Pakistan capace di intervenire direttamente nel conflitto e non semplicemente limitarsi a un suo finanziamento (nel caso dell'*Itixaad* alcuni circuiti sauditi).

La strategia è allora un'altra. Opera più sul piano sociale e agisce sulle generazioni più giovani e letterate, spesso della diaspora dove gode di un certo sostegno finanziario, grazie al quale, tra l'altro, sono proliferate nella regione tutta una rete di organizzazioni non governative di matrice islamista. È l'aspetto se vogliamo "riformista", ma non meno rivoluzionario. Giova della sua capacità di adattamento alla realtà politico-militare espressa sul terreno. Quale sia la sua capacità di mutare il corso politico della regione rimane tutto da determinare. In ogni caso, dall'attivismo nella società parte un sottile attacco non solo a quelle istituzioni in odore di Occidente, ma anche alla legittimità della mediazione esercitata, dopo anni di forzato silenzio, dalle leadership tradizionali, in molti casi particolarmente

77. "Restore Hope" nasce nell'agosto 1992 come missione delle Nazioni Unite volta a pacificare la Somalia e in teoria diretta a un disarmo delle fazioni. Durerà quasi tre anni, il suo bilancio è positivo sul piano umanitario, riuscendo a ridare un certo sollievo alle popolazioni del Bay e Bakool, stremate dal conflitto e dalle razzie, ma fallisce completamente nei suoi presupposti: non riuscirà né nel disarmo, né a gettare alcuna base di futura unità politica, per ultimo, contribuirà indirettamente ad alimentare la conflittualità intorno a Mogadiscio.

78. Cosa che ha permesso l'introduzione delle corti *shari'a* in alcune parti di Mogadiscio da cinque anni a questa parte.

79. O. Roy (*op. cit.*, Paris, Edition du Seuil, 1992) parla a proposito di strategia islamotribalista.

efficace (è il caso di tutta la Somalia settentrionale), o contro l'azione sociale (raramente politica) delle *turuq*, che anch'esse emergono dopo un certo letargo. Fino a oggi, la rete islamista può contare su un certo successo nei contesti più urbanizzati (nel Gedo opera dall'importante mercato di Luuq) e più sconvolti dal conflitto (l'insieme del Banaadir)⁸⁰. Ad essa però viene posta una nuova sfida da parte di alcuni interessanti e più recenti sviluppi.

5.2 - Le *turuq* tra nuovo "localismo" e "nazionalismi regionali"

Durante il regime Barre essendo interdetta ogni attività politica, le reti sufi hanno comunque operato sul piano socio-economico creando un sistema di cooperative (che nulla hanno avuto a che fare con le cooperative di regime) basato su insediamenti (*jamaacooiyn*) che da un lato hanno valorizzato l'agricoltura, dall'altro agito sul piano socio-religioso dando nuova identità alle comunità nelle quali veniva esercitata la *shari'a*. In particolare negli anni Ottanta reti cooperativistiche come quelle conosciute con il nome di *Timoweyne* (rete salih) nella Somalia nordoccidentale e *Shiikh Banaaney* (rete qadiri) nella regione mesopotamica, hanno giocato un ruolo importante, sul piano assistenziale ed educativo, in occasione dei periodi di siccità seguendo, nel caso di *Timoweyne*, i profughi isaaq nei campi profughi nello Hawd alla fine degli anni Ottanta⁸¹. Per quanto la guerra abbia in buona parte distrutto l'attività di queste reti, la rete si è mantenuta attiva pronta per giocare un ruolo con il processo di pacificazione e ricostruzione. Questa attività sociale si è costruita in parallelo a quella delle reti islamiste, in alcuni casi in competizione con queste⁸².

Nel nord-ovest dove le reti qadiri e salih sono effettivamente trans-claniche il loro ruolo è più evidente come testimonia l'elezione di *Sheekh*

80. Va però aggiunto che alla proliferazione delle sigle claniste, a partire dal 1992, ha fatto riscontro quello delle formazioni islamiste, malgrado il tendenziale monopolio militare dell'*Itixaad* (si v. Si v. A. Dehli, *Somalie. Chacun pour soi et le chaos pour tous*, in *Arabies*, n. 86, fév. 1994, p. 40). Non è però escluso che alcune di queste siano proliferazioni locali dell'*Itixaad*, unica a mantenere una visibilità mediatica all'esterno della regione.

81. Si v. H. M. Adam, *Somalia: Rural Production Organizations and Prospects for Reconstruction*, in M. Doornbos, L. Cliffe, A. M. Ahmed e J. Mercakis (a cura di), *Beyond Conflict in the Horn*, The Hague, The Institute of Social Studies, 1992, pp. 154-65.

82 V. n. 63 sull'attività della *Waxda* tra i profughi isaaq.

Ibrahiin *Sheekh* Madar al vertice della *Guurti*⁸³. Nell'ex Somalia italiana, stando alle nostre informazioni, le diverse reti sufi (qadiri, salih, ahmadi, ecc...) si sono associate dando vita a un'organizzazione comune (*ahl Sunna wa'l-Jama'a Turuq*). Vi è così non solo un nuovo attivismo sociale ma anche un tentativo di risposta "ideologica" alla sfida radicale posta dall'*Itixaad* con la riscoperta di una lunga tradizione letteraria, teologica e giurisprudenziale, che, nel sud-somalo si era affidata per secoli sulle conoscenze e gli studi degli *sheekh* più prestigiosi, e oggi troppo affrettatamente liquidata come *bid'a* (=innovazione). La stessa accusa di *bid'a* viene così rivolta ai presupposti ideologici dell'islamismo radicale. Lo stesso nome dell'organizzazione si richiama alla definizione di ortodossia sunnita. Questo confronto ideologico con le formazioni islamiste si è naturalmente tradotto in un confronto politico e in alcuni casi armato⁸⁴ ma per il momento pare auto-limitarsi sul piano della propaganda o su quello più concreto della competizione nel sociale.

L'Islam come fattore politico e culturale nella regione è destinato certamente ad avere un futuro. È perciò inevitabile che una volta ridottasi per esaurimento la conflittualità, lo scontro o il dibattito si concentrerà su quale tipo di Islam fare riferimento e quali strutture politiche dotarsi. In questo senso, le confraternite si battono per una re-islamizzazione delle istituzioni, la de-clanizzazione del confronto politico e un'applicazione più ampia della *shari'a* come fonte del diritto⁸⁵. Questo tipo di pressioni sono tese ad annullare le infiltrazioni islamiste e ricevono il consenso della larga parte della gente la cui identità islamica è probabilmente più forte della volontà di liberarsi dei propri costumi sociali per abbracciare un costume più rigido, tenuto conto che la guerra civile ha tra l'altro rivalutato il ruolo sociale ed eco-

83. AC, 18 Dec. 1992, vol. 33, n. 25.

La *Guurti* è l'assemblea degli *elders* nel Somaliland. *Sheekh* Madar è *khalifa* della locale Qadi-riyya.

84. Pare che negli scontri del 1992 tra Boosaaso e Garoowe alcuni membri della locale *tariqa* abbiano preso la parte del SSDF contro l'*Itixaad*.

Nel 1996 nella *jamaaca* di Baardheere sul Jubba, il più grande insediamento di *tariqa* in Somalia (e forse il più antico), la locale Salihyya riprendeva quasi per intero il controllo delle moschee (AC, 18. Oct. 1996, vol. 37, n. 21), salvo trovarsi di nuovo in una posizione critica nel 1999 per effetto dell'"invasione" etiopica che ha riportato nell'area l'*Itixaad*.

85. È quanto mi è possibile testimoniare come osservatore dell'ultimo esperimento costituzionale che ha dato vita nel luglio del 1998 a una nuova entità statale (dopo il Somaliland) sorta nella Somalia nord-orientale (Puntland).

nomico della donna (le donne controllano gran parte dei commerci al minuto nei mercati).

Non è un paradosso, ma è proprio sul piano identitario che le confraternite possono giocare un ruolo di contrasto rispetto alle correnti islamiste. Si tratta di una sorta di "neo-localismo" grazie al quale le *turuq* vengono percepite come parte del costume somalo e le correnti islamiste come un corpo estraneo associato alla loro provenienza araba, evidentemente non più considerata come una fonte di prestigio ma potenzialmente capace di produrre divisioni generazionali e fonte di alienazione⁸⁶. La re-islamizzazione è quindi intesa più come una riappropriazione della propria storia. In sostanza, la somalità o la clinità sono ancora troppo forti e rappresentano l'ostacolo maggiore alla penetrazione politica dell'Islam⁸⁷.

Con la ridefinizione territoriale dello spazio somalo in entità più ristrette, specie se su base clanica, come il neonato Puntland, questo "neo-localismo" è suscettibile di trasformarsi in un regionalismo accentuato (o "nazionalismo regionale"). Se a questo livello le confraternite giocano un ruolo sussidiario assecondando le spinte dal basso, in associazione con le leadership tradizionali, nondimeno possono giocare un ruolo di mediazione tra le diverse entità in via di formazione⁸⁸, data la loro dimensione sovraclanica. A livello regionale è inevitabile invece un maggiore legame con alcuni dei "signori della guerra" in cambio di un riconoscimento culturale e del proprio ruolo sul piano giuridico⁸⁹.

86. Nel Bari (nord-est somalo), nei centri maggiori, alle moschee islamiste fanno contrasto quelle qadiri, in genere molto più numerose. Alcune di queste non sono meno nuove o grandi di quelle islamiste a dimostrazione di una certa vitalità della rete sufi e della sua associazione con la parte più dinamica della società somala: la classe commerciale.

87. La clinità non annulla necessariamente la somalità, ma è considerata parte di essa. È paradossale, ma la guerra civile non ha cancellato un certo somalismo che rimane dato di fondo; piuttosto, questo si esprime anche attraverso il proprio orgoglio di clan.

88. Al Somaliland e Puntland sono in via di lenta ricostruzione un'entità mesopotamica nella regioni digil e mirifle del Bay e Bakool e un'entità sul medio-alto Shabeelle (regione di Hiraan). L'amministrazione congiunta di Mogadiscio stenta invece a decollare per l'opposizione interna.

89. L'elezione del col. Cabdullahi Yuusuf Axmed, comandante dell'ala militare dell'SSDF, a presidente del Puntland, nel luglio del 1998, è avvenuta dopo un lungo processo di coinvolgimento delle comunità locali e con il concorso determinante delle leadership tradizionali. Anche a livello ufficiale, la posizione dell'SSDF è a favore dell'Islam "tradizionale" (JDBS/SSDF, *An Update on the Activities of Islamic Fundamentalist Groups in Somalia*, May 9, 1993 [doc. riservato]). Nel Puntland la gran parte dei *qadi* aderiscono alla Qadiriyya.

Quali sono allora le prospettive che escono dal confronto religioso in Somalia? Liberato il campo, al meno nel breve periodo, da un'ipotesi politica unitaria e islamica sul modello taleban - è pensabile solo nel caso eventuale di un collasso della potenza regionale (l'Etiopia), che l'avversa, e un risorgere delle spinte nazionali e unitarie⁹⁰ - la prospettiva è piuttosto quella di una regionalizzazione delle dinamiche religiose, con le formazioni islamiste attestate in alcune regioni piuttosto che altre. Gioca a favore di questa soluzione il sostanziale equilibrio delle diverse entità politiche costituitesi di fatto in Somalia.

90. La prospettiva è quella di un movimento "islamo-nazionalista" (O. Roy, *op. cit.*, Paris, Edition du Seuil, 1992). Questa prospettiva si allontana con il crescere delle spinte verso una ricostruzione dello spazio nazionale a partire dalle realtà regionali. Rimane comunque latente: le formazioni islamiste si appoggiano su una rete per lo più de-clanizzata e fondamentalmente nazionalista.