

LE CONFRATERNITE ISLAMICHE SOMALE DI FRONTE AL COLONIALISMO (1890-1920): TRA CONTRAPPOSIZIONE E COLLABORAZIONE

di Federico Battera(*)

Premessa

Lo studio vuole analizzare i fenomeni di resistenza nel Corno d'Africa orientale alla penetrazione coloniale dalla fine del XIX° secolo. Nel corso del secolo la regione conosce una nuova fase di più intensa islamizzazione ad opera delle *turuq* — confraternite islamiche. È quindi un contesto sociale in cambiamento, che segna la graduale perdita della centralità del clan a vantaggio di un'adesione di tipo nuovo basata in parte, con gradualità differenti, su una legittimità di tipo religioso. Fenomeni diversi, come la strutturazione del potere su basi dinastiche o la formazione di movimenti e organizzazioni di tipo teocratico, confermano un graduale passaggio e il tendenziale prevalere dell'*umma* — la comunità dei credenti — su una *'asabiyya* — discendenza di sangue — costretta a ridefinirsi per adattarsi.

Due sono i soggetti dei fenomeni di resistenza: il clan e le confraternite, secondo un intreccio complesso che non esclude momenti di contrapposizione, anche interna. La colonizzazione intesa come espansione e controllo politico si inserisce infatti in un contesto altamente frammentato e in profondo mutamento, ora appoggiandosi o contrapponendosi ad una molteplicità di centri politici. L'epoca si conclude con l'esaurimento del movimento *daraawiish* nei primi anni '20, anche se fenomeni sporadici continueranno nel corso degli anni successivi.

(*) Dottorato Storia dell'Africa, Università degli Studi di Siena.

Lo studio pur soffermandosi sull'impatto della colonizzazione nella regione non può comunque prescindere da quei fenomeni di convergenza con i movimenti di resistenza al di fuori dell'area considerata, in particolare da quanto avviene nella penisola arabica. Infine, i fenomeni di resistenza non si concretizzano esclusivamente in momenti di scontro — il più evidente lo *jihad* del movimento *daraawiish* del Sayid — ma anche in momenti di fruttuosa e duratura collaborazione. Ciò che si vuole evidenziare è infatti la necessità dei diversi centri politici locali di conservare il proprio ambito politico. Allora, anche i fenomeni di collaborazione vanno ascritti ad una forma di strategia di sopravvivenza e adattamento ad una nuova realtà politica.

La *tariqa* nel XVIII°-XIX° secolo

La fine del XVIII° secolo, è il momento di maggior diffusione delle *turuq* nell'Africa subsahariana; per la prima volta esse operano super-territorialmente e super-tribalmente. Se prima erano strettamente localizzate e integrate nei lignaggi locali, ora il fenomeno di radicamento è accompagnato da una maggiore diffusione della coscienza islamica, una maggiore gerarchizzazione della leadership e un nuovo modello organizzativo: la *zawiya*, non più solo centro di pratica di un *dhiker*, ma anche luogo di un nuovo attivismo sociale, di lavoro, di una nuova solidarietà, aklanica, con una gerarchia propria, lontano quindi da un modello di sufismo questuante.

Il riformismo di queste *turuq* si manifesta allora in una nuova propensione «missionaria», diventando strumento di islamizzazione di terre mai raggiunte o di re-islamizzazione di zone solo superficialmente toccate⁽¹⁾. Questo nuovo proselitismo ha come corrispettivo un maggior coinvolgimento diretto nel sociale e quindi anche nel politico. Proprio per l'attivismo sociale, le *zawaya* hanno la capacità, in alcuni casi con successo, di condizionare l'ambiente in cui operano.

Un primo elemento per comprendere il contesto dell'Africa Orientale è la sua appartenenza al mondo shafi'ita come tutta la regione islamica bagnata dall'Oceano Indiano. Il Corno d'Africa manca di importanti scuole di insegnamento islamico, fatta eccezione per Harar anch'esso però più centro sufi-Qadiri; tutto l'insegnamento è infatti incentrato

(1) J.S. TRIMINGHAM (*The Sufi orders in Islam*, Oxford, Clarendon Press, 1971, pp. 67-104) parla di terzo stadio nello sviluppo del sufismo, quello della «*ta'ifa*», dell'organizzazione. Il sufismo da fatto privato diventa movimento popolare.

su figure locali — *sheekiyo*, *wadaaddo* — itineranti o lignaggi custodi della trasmissione del messaggio religioso. Tradizionalmente, il conseguimento degli studi religiosi avveniva quindi nei centri di insegnamento shafi'i nella parte meridionale della penisola arabica ove importanti comunità somale risiedevano stabilmente.

Non ultimo è il fatto che questa nuova fase di rinnovamento islamico è molto più influenzata dalle correnti di insegnamento provenienti dall'Arabia meridionale che da Harar, notevolmente decaduta. È quindi significativa la presenza di una figura centrale per l'epoca come sh. Ahmad ibn Idris al-Fasi nel 'Asir⁽²⁾.

Lo stabilirsi per la prima volta in Somalia di confraternite che si pongono dei chiari obiettivi di trasformazione del tessuto sociale impone una struttura organizzativa del corpo degli adepti incentrata sulla figura cardine di uno *sheekh* somalo quasi sempre *khalifa*, secondo una catena iniziatica (*silsilat al-wird*), di un altro *sheekh* generalmente esterno all'ambiente somalo e dimorante nel Hijaz.

Gli effetti immediati sono quindi una gerarchizzazione nel «corpo» dei *wadaaddo*, dato che tutti o quasi si affiliano ad una *tariqa*, probabilmente sconosciuta precedentemente al sufismo locale. La nuova fase, comportando una gerarchia iniziatica più rigida, implica lo sviluppo di un'identità nuova, anche se non ancora tale da sovvertire del tutto il principio della *'asabiyya*, ed è comunque molto più vicina all'ideale di comunità musulmana — la *umma* — visualizzata nella *tariqa* di adesione che di tale ideale comunitario è interprete. Anche se il grosso degli iniziati rimane escluso da questo processo di ascensione alla leadership religiosa — rimanendo ai livelli più bassi dell'iniziazione si mantengono legati alla propria *'asaba (reer)* — è innegabile che questa nuova fase di reislamizzazione abbia portato ad un avanzamento dell'Islam «ufficiale».

Unico elemento di frammentazione, affatto secondario, è la concorrenza tra *turuq*, che in ambiente nomadico tende a ricalcare proprio le linee di segmentazione della società, riproponendo quindi o rilegittimando almeno sul piano della prassi il ruolo della *'asabiyya* nella società.

Da un punto di vista ideologico vi è in parte continuità con il sufismo classico, almeno nelle *turuq* nate dagli insegnamenti di Ahmed b. Idris: viene ancora data importanza all'intercessione dei santi, sebbene la tendenza popolare ad associarvi un culto (*ziyara*) riscontri una certa

(2) Sul ruolo giocato nel XIX° secolo da ibn Idris si v. R.S. O'FAHEY, *Enigmatic saint. Ahmad Ibn Idris and the Idrisi Tradition*, Evanston, Northwestern Un. Press, 1990. Probabilmente è a partire dal 'Asir che gran parte dei discepoli somali diffusero nel loro contesto le famiglie sufi nate dagli insegnamenti di ibn Idris.

freddezza⁽³⁾. Vi è inoltre nell'insegnamento un maggior riguardo alla *shari'a*⁽⁴⁾: non solo si applica integralmente all'interno della *zawiya* ma la sua influenza a scapito del diritto e del costume consuetudinario si estende all'ambiente circostante direttamente o anche solo indirettamente, attraverso l'estensione dello *waqf*, presentato sotto la nozione a-giuridica di *haram* che dota la *zawiya* di una sua sacralità⁽⁵⁾. Ciò rende più accettabile il concetto di proprietà in contesti che non conoscevano l'istituto perché la sua nozione non aveva alcun senso se non in quanto diritto d'uso.

Per concludere, tutto questo attivismo organizzativo avrà successo solo qualora riuscirà ad adattarsi all'ambiente in cui le *turuq* si troveranno ad operare: esse si «africanizzano» anche attraverso l'uso del vernacolo locale⁽⁶⁾. In compenso, l'islamizzazione avrà un decisivo impulso, in particolare per ciò che riguarda l'aspetto istituzionale — un corpo di '*ulama*', *madaris* (scuole coraniche), dei *qadi* — e i centri del Banaadir già un tempo importanti prospereranno nuovamente grazie alla capacità di attrazione ed influenza di Zabid, Mecca e al-Azhar.

Le reti sufi nella Somalia pre-coloniale

Le prime testimonianze di queste nuove correnti sufi sono piuttosto vaghe e legate ancora a tradizioni orali. Al di là dell'affiliazione incerta⁽⁷⁾, la novità rispetto al passato è la militanza, la loro natura di *zawiya*, centro stabile, in un territorio in continuo movimento.

Sicura invece è la affiliazione idrisi della generazione successiva di

(3) R.S. O'FAHEY e B. RADTKE, *Neo-sufism reconsidered*, in «Der Islam», b.70, h.1, 1993, pp. 58 e 64-71.

(4) Tanto che si è detto che questo sufismo si sposta da ibn Arabi ad al-Ghazali (N. LEVIZION e J.O. VOLL, *Eighteenth century revival and reform in Islam*, Syracuse, Syracuse University Press, 1987, p. 9).

(5) La *zawiya* (*jamaaca* in Somalia meridionale; pl. *jamaacooyin*) stessa tende così a porsi di fronte al *reer*, in quanto *waqf* (M. COLUCCI, *Principi di diritto consuetudinario della Somalia Meridionale*, Società Ed. «La Voce», Firenze, 1924, p. 264), cioè destinazione perpetua ed intangibile di un terreno o, a seconda delle interpretazioni, il leader della *jamaaca* poteva opporre al *reer* il principio della «vivificazione delle terre morte» (E. CERULLI, *Somalia: scritti vari editi ed inediti*, vol. III, A.F.I.S. e Ministero degli Affari Esteri (a cura di), Poligrafico dello Stato, Roma, 1964, p. 171).

(6) Un uso più modesto del vernacolo si avrà anche in Somalia (alcuni testi di Sh. Awes sono riprodotti in M.M. MORENO, *Il Somalo della Somalia*, Roma, Poligrafico dello Stato, 1955).

(7) Comunque Idrisi. Le fonti (I.M. LEWIS, *La comunità («Giamia») di Bardera sulle rive del Giuba*, in *Somalia d'Oggi*, 1957, a.II, no. 1, p. 36) parlano dell'insediamento a Baardheere nel 1821.

sheekh, che hanno segnato più profondamente la storia del paese. La Ahmadiyya⁽⁸⁾ giunge in Somalia e si è diffusa grazie a Sh. Cali Maye Durogba di Marka, sede principale della *tariqa*. Da questa, si sono costituite diverse *jamaacooyin*⁽⁹⁾, le più importanti con influenza nel Dafeed e sullo Shabeelle a nord di Mogadiscio.

La Salihyya, 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 *khalifa*, sh. Maxamed Guuleed la cui prima *jamaaca* è a Makkah. L'influenza politica del ramo della *tariqa* si estende quindi alle comunità *boon* dello Shabeelle e su buona parte dei clan che gravitano nell'area.

L'altro ramo importante della Salihyya è quello di sh. Cali Maxamed «Nayroobii» (m. 1920), di Kismaanyo, fondatore della *jamaaca* di Bandar Salaam. Questo ramo si è diffuso in maniera straordinaria in tutto l'Oltregiuba in particolare tra i Daarood. Delle *jamaacooyin* dei due rami ne furono censite ben ventidue nel solo Alto Giuba, nel 1920⁽¹⁰⁾.

Il *khalifa* della Salihyya più noto alla storia è però il Sayid (m. 1921), Bahgeri-Ogaadeen, del cui *jihad* anti-coloniale avremo modo di parlare abbondantemente. A parte l'egemonia politica che la sua *tariqa* ebbe su gran parte del complesso nomade centro-settentrionale, l'influenza più stabile, che dura tuttora, è sui clan nomadici dei Bahgeri, Dhulbahante e Warsangeli.

Oggi le *turuq* nate dagli insegnamenti di ibn Idris sono minoritarie ma la loro influenza storica nel periodo immediatamente precedente e successivo alla penetrazione coloniale è stata enorme, il loro protagonismo e attivismo hanno finito per condizionare la stessa Qadiriyya che il tempo ha fatto prevalere, ma la cui tradizione e la cui prassi era differente.

La tradizione secolare, da 'Aydarus al-'Adani, della Qadiriyya non ha lasciato alcuna *silsilat al-wird* su quelle oggi presenti nel contesto somalo⁽¹¹⁾. Tutti i rami principali della *tariqa* in Somalia centromeridionale e in parte del complesso settentrionale (Daarood) sfuggono infatti a quella derivazione ed hanno origini recenti con l'*ijaza* dei *khulafa'* fondatori ottenuta direttamente nello Yemen o addirittura a Baghdad.

(8) Nonostante il nome, non venne fondata da sh. Ahmad ibn-Idris, ma in suo nome dai discepoli di cui con precisione non si hanno fonti certe (al-'AYDARUS, *Bughyat al-Amal fi ta'rikh al-Sumal*, Mogadiscio, 1955, p. 223 e 228 e E. CERULLI, *Somalia*, 1957, vol. II, p. 190).

(9) Ben diciotto secondo un censimento del 1920 del Commissariato dell'Alto Giuba (attuali regioni Bay e Bakool) (M. COLUCCI, *op. cit.*, Firenze, 1924, pp. 81-2, n. 3).

(10) Si v. n. 9.

(11) Non è probabilmente così per la *tariqa* in Harar, nè con buona probabilità per la *tariqa* nel contesto Issaq, ma purtroppo non ho elementi a riguardo.

Uno dei rami più importanti della nuova filiazione qadiri è quello della Zayla'iyya, giunta in Somalia settentrionale grazie a sh. Cabdarrahaan «al-Zayla'i» (m. 1883), fondatore di una *zawiya*⁽¹²⁾ a Qolonqool in territorio Ogaadeen. Nella tradizione di affiliazione alla *tariqa* nel contesto Daarood, questo ramo ha avuto un'influenza politica notevole. Prima che il Sayid ina Cabdille divenisse *khalifa* della Salihyya, tutto il complesso Daarood, partecipava in misura differente alla *tariqa*⁽¹³⁾. *Khalifa* e successore di al-Zayla'i fu sh. Cabdullai Yuusuf «al-Qalanquli», dei Reer Aw Quddub, che hanno diffuso successivamente la *tariqa* tra i Majeerteen del nord-est.

Un secondo ramo importante della confraternita, precedente il primo⁽¹⁴⁾, è quello Rahmaniyya, da sh. Cabdarrahaan Cabdalla «sh. Suufii», mogadisciano. Anche se estremamente piccola dal punto di vista numerico, per lo scarso attivismo del santo, la sua ramificazione da Mogadiscio raggiunse Hobyo e rappresenterà il tradizionale *trait d'union* della dinastia con la capitale⁽¹⁵⁾. È forse il ramo che meglio eredita tutta la tradizione mistica urbana del Banaadir — Sh. Suufii è ricordato come «*Qutb al-Banadir*».

Altro ramo importantissimo della tradizione qadiri è quello Uwaysiyya che si richiama a sh. Awes Maxamed «al-Barawi» (1847-1909/1327H.), liberto, il santo più popolare in tutta la Somalia meridionale, la sua tomba oggetto tuttora di imponenti *siyaaro* è a Biyoley, luogo del suo assassinio e della sua *jamaaca*. È forse il personaggio politicamente più significativo della storia recente della Qadiriyya, non perché avesse una propensione politica ma per la sua opposizione energica allo *jihad*

(12) Nella tradizione qadiri settentrionale la *zawiya* non è conosciuta come *jamaaca*, ma semplicemente come *tariqa* (M. PIRONE, *Leggende e tradizioni dei Somali Ogaden*, in *Archivio per l'antropologia e l'etnologia*, vol. 84, 1954, p. 126). Le ragioni stanno probabilmente nella minore militanza e la maggiore armonia con la *'asabiyya* locale.

(13) Alla fine del secolo scorso gli insediamenti qadiri-zayla'i sul Faafan erano circa una ventina (si v. D.D. LAITIN e S.S. SAMATAR, *Somalia: Nation in search of a State*, Boulder Westview Press, 1987, p. 56). In realtà quelle di Gorahee e di Qolonqool sono un complesso di *zawaya* come è possibile evidenziare dalle notizie, purtroppo riportate in maniera piuttosto approssimativa, da L. ROBECCHI-BRICCHETTI (*Somalia e Benadir: viaggio di esplorazione nell'Africa Orientale*, Milano, Ed. Carlo Aliprandi, 1899, pp. 426-7). Dalle informazioni tratte da Robecchi-Bricchetti è possibile che la Zayla'iyya si estendesse alla fine del secolo fino alla regione Dhulbahante, prima che questa passasse alla Salihyya.

(14) È detto che Sh. Zayla'i fu discepolo di Sh. Suufii (B.G. MARTIN, *Shaykh Zayla'i and the nineteenth-century Somali Qadiriyy*, in S.S. SAMATAR (a cura di), *In the shadow of conquest*, Trenton, Red Sea Press, 1992, p. 16).

(15) Intervista ad Cibaada Xaaji Cismaan Sharmaarke, nov. 1994 (Londra). La stessa famiglia Keenadiid è stata particolarmente devota a Sh. Suufii. La tomba di famiglia in Mogadiscio si trova presso la tomba di Sh. Suufii (informazione raccolta a Parigi, ott. 1995, da Bashir Keenadiid).

del Sayid ina Cabdille, di cui fu vittima. La sua *tariqa* che riassume in sé la tradizione colta del sufismo bravano, una propensione missionaria coerente con le nuove correnti sufi, e il tradizionale modello qadiri di approccio al mondo clanico⁽¹⁶⁾ basato sulla diffusione nel territorio dei discepoli — *her* — non solo avrà un impatto fortissimo sull'entroterra Rahanwiin, ma sarà l'artefice dell'espansione qadiri in tutta l'Africa orientale⁽¹⁷⁾.

Infine, la tradizione qadiri di Hargeysa, città nata intorno alla tomba di sh. Madar. Alcuni la vogliono compresa nella Zayla'iyya⁽¹⁸⁾, ma questa *tariqa* ha una sua tradizione autonoma di diffusione e pressoché monopolio di tutto il complesso Issaq e Dir. È probabilmente la *tariqa* che ha ereditato la tradizione qadiri più antica, quella di Harar.

La Qadiriyya subisce l'influenza del «riformismo» perché partecipa attiva dell'atmosfera del suo tempo; è quindi più militante del passato⁽¹⁹⁾ ed interverrà, laddove le sarà possibile, per condizionare l'ambiente tradizionale somalo, il clan. Ma allo stesso tempo è più conservatrice, non rompendo con la sua tradizione, in particolare il ruolo dei santi.

Gli *sheekh* come organizzatori di reti: da santo locale a *khalifa*. Gli effetti sociali, tra conflitto e mediazione

Un primo effetto del nuovo sufismo è la nascita di vere e proprie reti distribuite su di un territorio più vasto⁽²⁰⁾. Si esce quindi da uno stretto localismo incentrato su figure dotate di *baraka* — benedizione divina — integrate nel corpo clanico per arrivare a figure centrali — *khulafa'* (lett. vicari) — a cui fanno capo reti territoriali più vaste che a volte rompono alleanze consolidate per crearne di nuove. L'origine spesso servile — *boon* — dei *khulafa'* li pone al di fuori del contesto clanico

(16) Infatti il censimento del 1920, per l'Alto Giuba, censisce solo sei *jamaacooiyn* qadiri, ciò non toglie che il loro impatto sull'ambiente Rahanwiin fosse maggiore delle *zawaya* salihii.

(17) Addirittura Giava ricevette visita da parte di emissari della confraternita (J.M. CUOQ, *Les Musulmans en Afrique*, Paris, 1975, p. 412).

(18) Secondo J.M. CUOQ (*Les Musulmans en Afrique*, 1975, p. 412) l'odierna sede della Zayla'iyya è a Berbera dove è un «*maqam*» in onore di 'Abd al-Qadir al-Jilani. La sede centrale della *tariqa* si è però probabilmente spostata causa la guerra dell'Ogaadeen.

(19) Sh. Awes iniziò qualcosa come 520 *khulafa'* (B.G. MARTIN, *Muslim Brotherhoods in nineteenth century Africa*, Cambridge University Press, Cambridge, 1976, p. 163).

(20) Per l'uso del termine «rete» riferito alla distribuzione della gerarchia sufi sul territorio si v. O. ROY, *Afghanistan. L'islam e la sua modernità politica*, Genova, ECIG, 1986 (trad. it.).

in cui operano consentendo però una più efficace mediazione. La rottura di un certo localismo, che pure permane ma in formula ridotta, farà sì che gli avvenimenti politici determinati dalla colonizzazione abbiano ripercussioni immediate su un territorio più vasto. In questo senso le confraternite contribuiscono quindi alla stessa definizione politica dello spazio somalo e islamico del Corno d'Africa orientale.

L'attivismo delle nuove *turuq* si manifesta con la fondazione di comunità agricole legate esclusivamente dal vincolo religioso. Questa propensione «sociale» si realizza in particolare nel mezzogiorno, lungo i fiumi Shabeelle e Jubba, tra quelle comunità di liberti e *boon*, o tra quei clan il cui processo federativo era ancora in corso e che mancano 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 *jamaacooriyin* d'acquisire anche una posizione economicamente dominante, oltretutto in un periodo di fortissimo aumento dei traffici marini.

Un primo effetto sulla società meridionale somala è quindi l'emancipazione sociale e politica dei gruppi liberti e *boon* rispetto ai clan, inoltre questi ultimi si troveranno in una situazione crescente di dipendenza economica rispetto alla *jamaaca* cosa che presto si manifesterà anche nei suoi effetti socio-politici. Non dobbiamo dimenticare che prima del grosso sviluppo degli insediamenti di confraternite lungo i fiumi nella seconda metà del XIX° secolo, tutta l'area era stata già sconvolta dagli effetti dello *jihad* della grande *jamaaca* di Baardheere nel corso degli anni '40. Lo *jihad* non fu solo diretto contro i clan pagani Oromo dell'Oltregiuba, ma in particolare contro i clan Rahanwiin dell'area mesopotamica⁽²¹⁾. Il modello della *jamaaca* di Baardheere, il primo caso di insediamento nella società somala, è un tipo estremo nella sua radicalità politica; propone un modello di leadership alternativo a quello tradizionale per proporre un modello basato esclusivamente sul merito religioso⁽²²⁾. Baardheere perderà la sua partita, ma gli effetti saranno la polarizzazione e la contrapposizione di diversi centri politici. L'effetto complessivo sarà quello di un'incertezza ed insicurezza generale dell'area, un frazionamento estremo della leadership ed un aumento della competizione, che a lungo andare minerà la stessa stabilità delle leadership tradizionali; instabilità, che si protrarrà fino alla penetrazione coloniale.

Le *turuq* della seconda metà del XIX° secolo non si pongono con

(21) L.V. CASSANELLI, *The Shaping of Somali society: reconstructing the history of a pastoral people, 1500-1900*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1982, p. 140.

(22) L.V. CASSANELLI, *op. cit.*, 1982, pp. 141-2.

la stessa radicalità, ma trovano un terreno favorevole alla loro penetrazione. Con il tempo acquisiscono posizioni di preminenza e ciò permette loro di agire anche politicamente: in una società divenuta acefala diventano nuovi possibili centri politici. Se sui fiumi fu massima l'influenza delle *turuq* idrisi, in particolare la Salihyya, nella mesopotamia l'azione di sh. Awes permise la diffusione della Qadiriyya tra i Rahanwiin⁽²³⁾. Non vi è necessariamente rottura sociale e contrapposizione con il clan, ma le *turuq* acquistano una funzione politica attraverso la mediazione e la ricerca di un consenso fondato non più su una legittimità di sangue ma su un primato e su un vincolo soprattutto religioso. La *tariqa* contribuisce in ogni caso alla diffusione di un costume islamico più ortodosso, innanzitutto dove esercita direttamente la sua autorità — all'interno della *jamaaca* — ma gradualmente anche all'esterno. L'impatto è quindi graduale e l'immagine dello *jihad* di Baardhetre è rimasto nelle tradizioni orali come un modello di approccio negativo, mentre la nuova *jamaaca*, pur essa «rivoluzionaria» nei suoi obiettivi viene accolta in quanto pacificatrice. Il fatto stesso della santificazione dei principali *kbulafa'* risponde ad un'immagine della santità, pur slegata dal sangue, coerente con i valori della tradizione. Sh. Awes rappresenta nell'universo meridionale il simbolo di un'identità comune e se vogliamo un modello di santità «islamica», esportabile anche in altri contesti. È un modo anche questo di realizzazione dell'*umma* in accordo con la tradizione.

Questa necessità di compromesso con la tradizione e la *'asabiyya* locale è naturalmente più pronunciato dove, come nel settentrione, il clan e la sua struttura gerarchica è più forte. Il caso più interessante è forse quello della Qadiriyya-Zayla'iyya nell'Ogaden. Alla morte di sh. Zayla'i la successione a *khalifa* passa al Reer Aw Quddub. Questi nella tradizione Ogaadeen costituiva un clan di *wadaaddo*. Con l'introduzione della Qadiriyya diventa *tariqa*. È un caso di assorbimento della *tariqa* nella *'asabiyya* locale lasciando pressoché inalterati gli equilibri e le gerarchie claniche. Qolonqool e Gorahee sono entrambe sul Faafan, in zone strategiche di confluenza di diversi *reer* Ogaadeen. Anche qui ovviamente vi è un effetto sociale, anche se più in armonia con la tradizione. I diversi clan che confluiscono nei processi di nomadizzazione, trovavano in questi luoghi, diventati «santi» — Qolonqool è luogo di sepoltura di sh. Zayla'i — un momento di tranquillità, mentre tradizionalmente il pozzo poteva costituire elemento di conflitto. Da allora que-

(23) «(...) Nel territorio dei Rabân-win le giamie costituiscono centri di una ulteriore e più stretta fusione di genti, fra le quali il processo federativo è già da tempo in atto e va sempre intensificandosi (...)» (M. COLUCCI, *op. cit.*, 1924, p. 81).

sti clan saranno collettivamente conosciuti con il nome di Reer Xarun — il centro della *tariqa* — e Reer Gorahee⁽²⁴⁾. Gorahee era inoltre la sede dell'*ugaas* ogaadeen, così vi è una particolare associazione e complementarità religiosa tra potere tradizionale e *tariqa* che non ne minaccia affatto la legittimità e il ruolo politico⁽²⁵⁾.

Un modello probabilmente analogo si è avuto nel contesto Isaaq, mentre tra i Majeerten l'evoluzione della leadership in senso dinastico, con la creazione di un potere centrale ha marginalizzato il ruolo politico della *tariqa*⁽²⁶⁾.

In ogni caso il modello della *tariqa* settentrionale non si discosta troppo da quello meridionale, se non che deve fare i conti con un '*asabiyya* più forte e con i vincoli imposti dalla consuetudine per ciò che concerne la valorizzazione delle terre e la loro alienazione. Così anche nel settentrione le sedi locali della *tariqa*, inducono, se non una declinazione, la sedentarizzazione⁽²⁷⁾.

Per concludere, manca nel contesto somalo un modello unico di impatto delle *turuq*. La realtà somala è estremamente diversificata. Sulla costa un modello islamico avanzato, in cui la *tariqa* rappresenta l'ortodossia, sui fiumi un modello di tipo colonico in un contesto di forte detribalizzazione, nel territorio Rahanwiin un modello di *tariqa* che interviene attivamente condizionando il piano politico, nell'Ogaadeen una *tariqa* parte della '*asabiyya* ma in una posizione di complementarità religiosa con il clan, i cui equilibri rimangono tendenzialmente inalterati.

Infine, la loro vocazione internazionale contribuisce ad avvicinare il Corno d'Africa alla penisola arabica. Vi è così insieme una «somalizzazione» delle *turuq*, nel senso che i *khalafa'* provengono dall'ambiente

(24) M. PIRONE, *Leggende e tradizioni storiche dei Somali Ogaden*, 1954, p. 126. Si v. anche «Notiziari Politici del Governo della Somalia», ott. 1933, AUSSME, racc. 25.

(25) È interessante come la stessa associazione tra la *tariqa* di Gorahee e il Reer Ugaas, valesse per altre frazioni del complesso Ogaadeen con altre *turuq*, il che in questo caso contribuiva ad un processo di graduale emancipazione politica dall'*ugaas*, grazie al quale gli *sheekh* di *tariqa* potevano acquisire anche un ruolo politico. Ciò vale per esempio per gli Cabdalla Talamoje-Ogaadeen sui quali esercitava influenza la *jamaaca* di Danan, 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).

(26) Si v. F. BATTERA, *Dalla tribù allo Stato nella Somalia nord-orientale: il caso dei sultanati di Hobiyo e Majeerteen, 1880-1930*, Univ. degli Studi di Siena, A.A. 1994-1995.

(27) «...Nell'interno della Somalia settentrionale non vi sono permanenti villaggi salvo quelli fondati ed occupati dai religiosi musulmani chiamati Sceek... I Mullah hanno la possibilità di stabilirsi, di fondare villaggi permanenti e di coltivare le terre e ciò per il gran rispetto in cui sono tenuti da tutte le tribù... I Mullah provengono dalle differenti tribù, ed essendo cosmopoliti hanno una estesa influenza nel paese.» (da Relaz. Citerni al Min. delle Colonie sull'ascesa di il Sayid, ott. 1916, tratto dall'opera di Swayne, ASMAI 65/11, f. 81).

somalo, e un'ulteriore «islamizzazione» della cultura. Il clan dalla fine del secolo scorso non è più l'unico centro di riferimento e i modelli di solidarietà sono da allora più complessi e non esclusivamente fondati sul vincolo agnatizio.

Le confraternite di fronte alla penetrazione coloniale

Tra le potenze coloniali europee, l'Italia arriva ultima nella regione. Nel 1889 vengono stipulati i trattati di protettorato con i sultani di Hobyoye e dei Majeerteen, siglati dal Filonardi, console in Zanzibar, mentre la prima presenza italiana nel Banaadir attraverso la compagnia Filonardi risale solo al 1893. Il punto di svolta è quindi la formazione della colonia Somalia⁽²⁸⁾ e perciò 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 — fino allora limitata alla costa meridionale e al presidio di Luuq sul Jubba — ma un riassetto amministrativo in commissariati, residenze e vice-residenze che si manterrà inalterato fino al 1941.

Gli anni che vanno dal 1893 al 1910 sono caratterizzati dall'ostilità dei clan dell'interno verso la penetrazione coloniale italiana. Se la resistenza anti-coloniale assume le forme e segue le linee della segmentazione della società tradizionale vi è allo stesso tempo una ri-orientazione del politico in chiave religiosa, favorita dalla non islamicità del potere coloniale e dalla debolezza delle leadership tradizionali meridionali.

La politica coloniale definita dal Filonardi nel 1895 riconosce alla sola *shari'a* validità giurisdizionale, volta quindi ad integrare nell'amministrazione della giustizia le élite urbane letterate in qualità di *qadi*. L'opposizione al potere coloniale viene quindi essenzialmente dall'interno ma su iniziativa di *sheekh* di *tariqa* provenienti dalle località costiere che fondano nuove sedi sullo Shabeelle spesso in aperta competizione (politica) con le leadership tradizionali⁽²⁹⁾. Buona parte delle *turuq* urbane — in particolare l'*Ahmadiyya* a Marka e la *Qadiriyya* a Mogadiscio — mantengono le loro sedi principali nei centri costieri, tra l'altro gran parte dei *qadi* stipendiati provengono dall'ambiente sufi, ma *sheekh* in dissi-

(28) Con la legge organica 5 aprile 1908, n. 161.

(29) L.V. CASSANELLI, *op. cit.*, 1982, pp. 209-15.

dio praticano una forma di *hijr* migrazione dalla costa — diventata *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 secolo⁽³⁰⁾.

L'ascesa militare della Salihyya, i suoi contenuti ideologici e il suo rapporto con il clan

Intorno ai trent'anni colui che sarà conosciuto come il *Sayid* dai suoi seguaci⁽³¹⁾, tra il 1886 e il 1893, va in pellegrinaggio nei luoghi santi del Hijaz dove ha modo di proseguire nei suoi studi, particolarmente degli *abadith*, del *fiqh* e del *tafsir*. A Mecca incontra al-Shaykh Muhammad Salih (1835-1917), sudanese, della scuola di Ahmed ibn Idris al-Fasi, fondatore della *tariqa* Salihyya, e ottiene l'*ijaza* a *khalifa* salih per la Somalia settentrionale. È un momento di mutamenti importanti nel mondo musulmano ed è probabile che in quegli anni il futuro *Sayid* sia venuto in diretto contatto con esponenti del movimento mahdista in Sudan, data l'origine sudanese di Salih e la provata esistenza d'una presenza mahdista anche nel Hijaz, luogo tradizionale di incontro di tutte le tendenze nel mondo musulmano⁽³²⁾. Questi cambiamenti, tenuto conto dell'impatto della penetrazione coloniale nel Corno d'Africa e la caduta di Harar in mani cristiane (1887), contribuiranno alla sua formazione politico-religiosa. Nel 1895 fonda a Berbera un centro salih in piena occupazione britannica. La sua esperienza di Berbera e l'impatto diretto con la presenza coloniale segneranno ancora la sua sensibilità ed indirizzeranno definitivamente le sue attitudini e i suoi progetti politici. Da allora sheekh Maxamed entrò in cattivi rapporti con la locale Qadiriyya accusata di essere insensibile e tiepida nei confronti dell'amministrazione coloniale.

(30) Tra essi L.V. CASSANELLI (*op. cit.*, 1982, pp. 210, n. 63, 214, n. 76, 215-6) segnala Sh. Abokor Mukhdaar, qadiri, che lascia Mogadiscio per i Matan-Abgaal, Sh. Abiker Qaasim, ahmadi, che lascia Afgooye per i Mobilayn, Sh. Axmed Xaaji Mahhadi, qadiri, discepolo di Sh. Suufii, attivo tra i Wacdaan. Sarà Xaaji Cabdi Abiker «Gafle», salih e biimaal, a costituire il *trait d'union* con i *daraawiish* nel sud somalo (L.V. CASSANELLI, *op. cit.*, 1982, pp. 226-7).

(31) Il *Sayid* dei Bahgeri-Ogaadeen nacque, a seconda delle fonti, tra il 1856 e il 1864 presso Buhodle tra i Dhulbahante.

(32) Al-Shaykh Salih tenne sempre stretti rapporti con la sua patria d'origine dove investiva parte dei suoi proventi dalle *jamacooiyn* salih del mezzogiorno somalo (A.S. KARRAR, *The brotherhoods in the Sudan*, London, C. Hurst & Co., 1992, pp. 109-110).

Lasciata Berbera, apre allora una sede della sua *tariqa* vicino al luogo natio. Cresce in quegli anni la sua fama di mediatore imparziale tra i diversi lignaggi, guadagnandosi così il titolo di *Sayid*. Ma contemporaneamente matura il progetto di dar vita ad un movimento che avrebbe dovuto liberare la penisola dalla presenza coloniale, in particolare britannica, e quella di Harar dal dominio etiopico. Significativamente questo movimento prenderà il nome di *daraawiish* probabilmente su ispirazione dell'omonimo movimento sudanese.

Il *Sayid* è uno dei più fecondi autori di letteratura orale somala in forma poetica, ma solo in parte dalla sua opera letteraria è possibile determinare la struttura ideologica del suo pensiero, trattandosi di esortazioni al combattimento che se in grado di smuovere la psicologia della sua gente, sfuggono invece ad una concettualizzazione del significato politico-religioso della sua azione, giustificazioni che evidentemente il *Sayid* solo in minima parte sentiva necessario affidare alla sua poesia⁽³³⁾. In sostanza la sua letteratura non può essere ritenuta strettamente a carattere religioso, né vi è in essa un uso interpretativo delle fonti dell'Islam teso a sostenere la coerenza o meno delle sue azioni rispetto al programma, cioè la liberazione del *dar al-Islam*, nonostante le sue azioni avessero in quegli anni sollevato un acceso dibattito di carattere interpretativo in particolare con la Qadiriyya⁽³⁴⁾.

Come invece ha giustamente osservato Martin, è possibile discernere i fondamenti del pensiero del *Sayid* in due sue lettere in arabo, peraltro giunteci solo a distanza di anni: la «*Risalat al-Bimal*» (Messaggio ai Biimaal) e la «*Qam' al-Mu'anidin*» (Repressione dei ribelli)⁽³⁵⁾. La prima è una lettera inviata ai Biimaal nel 1908 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* salih. In essa vi sono tutte le giustificazioni di carattere religioso dell'azione del *Sayid* contro i musulmani riottosi a congiungersi

(33) Sulla funzione della poesia nella società somala rimando all'opera di B.W. ANDRZEJEWSKI e, più recentemente, agli studi di S.S. SAMATAR (*Oral poetry and Somali nationalism: the case of Sayyid Mahammad 'Abdille Hasan*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982, p. 137).

(34) Uno dei più accesi confutatori della Salihyya fu in quegli anni sh. Cabdullahi Yuusuf al-Qolonqooli, qadiri, autore della «*al Majmu'ah al mubarakah*» (cit. in E. CERULLI, *Somalia*, vol. II, 1957, p. 189).

(35) Entrambe sono apparse nel 1965 in un articolo scritto al Cairo da Aw Jaamac Cumar Ciise (cit. in B.G. MARTIN, *op. cit.*, pp. 235-6, n. 76), divenuto probabilmente il massimo storico del movimento *daraawiish*, autore del titolo, *Taariikhdiid Daraawiishta iyo Sayid Maxamed Cabdulle Xasan*, Muqdisho, 1976. Ho personalmente conosciuto Aw Jaamac a Nairobi (mag. 1995).

al movimento o nei confronti di coloro che in più di un'occasione avevano complottato contro la sua vita.

Dallo studio del contenuto di queste lettere, lo stesso Martin ed altri autori⁽³⁶⁾, affermano l'esistenza di influenze wahhabi nel movimento *daraawiish*. In realtà non vi sarà mai alcun riferimento ad ibn 'Abd al-Wahhab e l'adesione del Sayid nei confronti di alcune dottrine non implicano affatto un'influenza wahhabi, caso mai un'aderenza stretta agli insegnamenti di al-Shaykh Muhammad Salih⁽³⁷⁾. È certo comunque che nel contesto di apprensione ed ansietà derivato dalla divisione e penetrazione coloniale dello spazio somalo, l'idea di sufismo proposta dai *daraawiish* era radicalmente diversa da quella presentata dalla Qadiriyya. Dallo studio della «*Qam' al-Mu'anidin*» le posizioni del Sayid sono in netta opposizione al *tawassul* — l'intercessione dei santi — ma non all'intercessione attraverso il profeta Muhammad⁽³⁸⁾.

Come si accennava, sono invece più probabili le influenze mahdiste non tanto nella dottrina, quanto nella prassi e nell'azione, oltre che nella struttura del movimento⁽³⁹⁾. Vi è in entrambi una chiara volontà di dar vita ad un governo teocratico — *din wa dawlah* — nel Sayid questo verrà identificato con lo stesso movimento *daraawiish*⁽⁴⁰⁾.

Il movimento *daraawiish* mira quindi a realizzare l'*umma* attraverso la fondazione di uno stato teocratico. La stessa struttura politica e militare può costituire un esempio di realizzazione del progetto statale. Come ogni movimento aveva una gerarchia al cui vertice si trovava la persona carismatica del Sayid, al di sotto il suo consiglio privato, il *khusuusi*. I membri del *khusuusi* erano direttamente nominati dal Sayid, tra i lignaggi che avevano aderito al movimento. La struttura politica si esauriva a questo livello. I lignaggi che aderivano allo *jihad* e mettevano a disposizione i propri *waranle* (= guerrieri) avevano così possibilità di accedere al *khusuusi* ma subordinati alla persona del Sayid.

Da un punto di vista strettamente militare la struttura era costituita

(36) B.G. MARTIN, *op. cit.*, p. 195 e A. ABDI SHEIK, *Divine Madness. Mohammed Abdulle Hassan (1856-1920)*, London & New Jersey, Zed Books, 1992, pp. 56-61.

(37) L'unica volta che abbiamo l'occasione di incontrare i wahhabi nella poesia del Sayid, essi vengono accusati di essere gli autori della sua sconfessione quale *khalifa* (dal *gabay* dal titolo «*Waxaad tiraa weeye*», in Y.C. KEENADIID, *Ina Cabdille Xasan e la sua attività letteraria*, Napoli, I.U.O., 1984, pp. 198-202, v. 29).

(38) B.G. MARTIN, *op. cit.*, pp. 180, 196-8 e n. 80.

(39) Nel mahdismo lo *jihad* aveva preminenza sullo *bajj*, e il *tawassul* era visto come *bid'a* un'innovazione. Vi era un particolare rispetto del Mahdi verso la scuola di tradizione Idrisi. In Sudan diversi membri di *turuq* aderenti alla tradizione Idrisi, aderirono al mahdismo, ad eccezione dei mirghani (A.S. KARRAR, *op. cit.*, p. 112).

(40) A. ABDI SHEIK, *op. cit.*, n. 165, p. 190.

da sette reggimenti al cui vertice vi era un *muqadim*. La base dei reggimenti era clanica, naturalmente costituita da quei clan, tutti Daarood, che più d'altri avevano dato prova di fedeltà, ma con il passar del tempo i *muqadim* furono scelti fra i parenti diretti o acquisiti del Sayid⁽⁴¹⁾. Se i clan più fedeli venivano rigidamente irregimentati non è escluso che nel momento in cui il Sayid riuscisse, anche solo temporaneamente, a stringere un'alleanza con altri clan anche questi entrassero a far parte della struttura militare anche se in una posizione marginale o politicamente poco rilevante. È questo un punto importante. Nonostante la struttura politica del movimento si ponesse in stridente contraddizione con la tradizionale struttura clanocentrica, imponendo un tipo diverso di fedeltà, il senso di appartenenza al clan non fu mai del tutto sradicato nei *daraawiish*. Entrati a far parte della struttura del movimento, alcuni clan ottennero da questa partecipazione vantaggi almeno proporzionali ai sacrifici ma pagarono in termini di leadership e conseguentemente di unità. Le personalità rappresentate nel *khusuusi* acquisirono una maggiore leadership rispetto alle autorità tradizionali, gradualmente marginalizzate o in alcuni casi addirittura eliminate⁽⁴²⁾. L'adesione al movimento *daraawiish* divenne così anche un mezzo di «rivoluzione» sociale, un modo per sovvertire l'autorità tradizionale⁽⁴³⁾. I *daraawiish* sono infatti dei *mujahiddun* che almeno in linea teorica hanno rotto con il proprio contesto⁽⁴⁴⁾ sposando una causa, la liberazione del *dar ul-Islam*. È coerente con quanto si afferma l'immagine comune nella poetica del Sayid dei *daraawiish* come *muhajirun* in un contesto ostile, similmente a coloro che scelsero l'esilio — *Hijra* — da Mecca per seguire il Profeta a Medina⁽⁴⁵⁾.

Dove invece la leadership tradizionale dimostrò la sua solidità, come nel caso del *garaad* dei Warsangeli, del *boqor/suldaan* dei Majeerteen

(41) L'uso del matrimonio era volto a radicare il vincolo religioso attraverso il sangue.

(42) Come il *garaad* dei Faarax Garaad-Dhulbahante, Cali Maxamuud, o la strage di capi ogaadeen che prese il nome di «*gondaggooye*» (v. Y.C. KEENADIID, *op. cit.*, pp. 32-3).

(43) In un periodo di estremo caos e violenza emersero così forme di leadership guerriere incapaci di tenere il quadro sociale in senso unitario. Queste leadership guerriere militano ora in un campo ora in un altro, offrendo i propri servizi a seconda delle necessità. A volte questi guerrieri erano dei *dabato* raggruppati in bande (*bur-cad*) mal tollerati o messi al bando dai propri clan, ma che trovavano un'occasione di riscatto militando per i *daraawiish*.

(44) Per un confronto si v. *Qur'an* (VIII, 75): «...con coloro che hanno creduto, ma non sono emigrati, voi non avete alcun rapporto di affiliazione finché non emigrano anch'essi...» (cit. in P. BRANCA, *L'Islam delle origini e la guerra*, in P. BRANCA e V. BRÜGNATELLI (a cura di), *Studi arabi e islamici*, Milano, IsMEO, 1995, p. 53).

(45) Dal *gabay* «*Maryama Shiikh*» (in Y.C. KEENADIID, *op. cit.*, pp. 252-3). Lo *bijr* rappresenta «...la prova suprema di distacco dall'antico ordine per aderire al nuovo, ora si trattava di confermare la propria adesione all'Islam attraverso la partecipazione convinta e solidale al conflitto...» (P. BRANCA, *art. cit.*, 1995, pp. 53-4).

o dell'*islaan* degli Cumar Maxamuud, i rapporti non riuscirono ad andare al di là di semplici accordi di alleanza, anche prolungata, ma nel momento in cui questi vennero a cadere, tutto il clan seguì il proprio leader abbandonando il campo *daraawiish*.

La capacità di attrazione del Sayid fu quindi inversamente proporzionale alla debolezza delle strutture tradizionali. Il clan dove non seppe far fronte ad una situazione di duplice pressione, coloniale e gli stessi *daraawiish*, si espose ad una frammentazione.

Non diverso fu il rapporto con le altre *turuq* della regione, in particolare quelle qadiri settentrionali: in un primo momento appoggiarono il movimento *daraawiish* per una solidarietà panislamica in funzione anti-abissina⁽⁴⁶⁾, ma successivamente furono costrette a passare alla Salihyya.

Le reti sufi e l'amministrazione coloniale italiana: all'origine di un legame

Nei paesi della costa meridionale la lunga esperienza di contatto commerciale e la colonizzazione araba avevano fatto accettare il diritto islamico, cui per altro, l'invasione delle frazioni nomadi dell'interno, nel periodo di massima decadenza urbana, aveva portato notevoli modificazioni, solo parzialmente ridotte con il riassorbimento dei nuclei nomadi in un contesto urbano⁽⁴⁷⁾. Mentre quindi nelle città costiere i poteri giurisdizionali erano devoluti al *qadi* che, insieme con il *wali* del sultano di Zanzibar, rappresentava il governo del paese, nell'interno la giustizia tradizionale era amministrata dalla leadership clanica o, in via d'arbitrato, dagli *xeerbeegti* (gli anziani esperti nella conoscenza della consuetudine). Ad essi si aggiungevano i *wadaaddo*, che avevano arricchito il loro patrimonio religioso con quello delle norme più elementari della *shari'a*. Proprio nell'interno era stata l'azione delle *turuq* che si appoggiavano sui centri costieri di diritto islamico ad indirizzare sempre più la consuetudine verso la *shari'a*.

(46) Fonte: I.O., R/20/A/1281, Official history of the operations..., p. 32 (anche in ASMAI, 65/1, f. 5). Le fonti britanniche le indicano con il nome di Faf e En. Corrispondono al complesso delle *turuq* qadiri di Gorahee e Qolonqool, già ripetutamente razziate dagli abissini, che secondo il Pirone (*Leggende e tradizioni storiche dei Somali Ogadèn*, p. 127) furono costrette a passare alla Salihyya, evidentemente successivamente ad un iniziale sostegno al Sayid.

(47) E. CERULLI, *Note sul movimento musulmano nella Somalia*, in *Rivista degli Studi Orientali*, vol. X, f. 1, 1923, pp. 32-3.

Queste tendenze maturano in epoca coloniale, mentre precedentemente alla penetrazione italiana l'interno doveva essere ancora legato in maniera più radicata alla consuetudine. Mancava quindi nell'interno nomadico una tradizione di *fiqh* così profondamente radicata come lo è stata in altri contesti del mondo islamico. Diversamente, la prossimità alla costa faceva perdere gradualmente nei segmenti clanici il primato dello *xeer* sulla *shari'a*, funzionale del resto ad una loro denomadizzazione, più consona al controllo delle attività economiche incentrate sullo sfruttamento agricolo delle terre sul fiume Shabeelle, anche con il ricorso a manodopera schiava⁽⁴⁸⁾.

Fu la penetrazione coloniale verso l'interno che estese a quei territori l'ordinamento giudiziario osservato sulla costa, per un preciso bisogno di semplificazione. Da un lato la difficoltà a codificare la complessa ed intricata consuetudine, che oltretutto variava da contesto a contesto, dall'altro, e questo fu il fattore prevalente agli inizi, il vantaggio di trovare già disponibile la *shari'a* di *madhhab* shafi'i. Furono quindi nominati per le residenze dell'interno dei *qadi* che amministravano la giustizia nei limiti della loro competenza stabilita per legge. Fu quindi notevolmente estesa la *shari'a* anche all'interno, mentre i *qadi* furono necessariamente scelti fra i *wadaaddo* locali, quasi sempre affiliati ad una *tariqa*.

Di questi provvedimenti beneficiò naturalmente l'ambiente sufi urbano. La necessità di una classe di *qadi* e la loro formazione consentì la nascita di nuove *madaris* e il finanziamento di quelle già esistenti. Infine gran parte del primo personale impiegato dall'amministrazione coloniale italiana necessariamente venne reclutato nell'ambiente urbano costiero per la familiarità con la lingua araba e somala⁽⁴⁹⁾.

La cooperazione con il colonialismo nella lotta ai *daraawiish*: la sconfessione del Sayid e l'occupazione del Banaadir

La nascita del movimento *daraawiish* nell'interno della Somalia settentrionale allarmò tutti, ma probabilmente in misura maggiore le autorità britanniche, già preoccupate dello stato di sollevazione dell'Oltre-

(48) G. PANTANO, (*La città di Merca e la regione Bimal*, Livorno, S. Belforte e C.Ed., 1910, p. 4 e p. 5, n. 1) ci testimonia la tendenza sempre più forte dei beduini a rivolgersi per giustizia al tribunale di Marka. Nonostante ciò l'*ugaas* dei Biimaal veniva sempre indicato quale la massima autorità religiosa.

(49) Buona parte dei primi interpreti erano infatti arabi della piccola *tariqa* Rifa'iyya, tra essi il *khalifa* Salim al-Marwasi (nativo appunto della *qabila* Marwas del sultanato di Al-Mukalla).

giuba, temendo un collegamento dei due fronti⁽⁵⁰⁾. Prova ne è che la campagna anti-etiopica dei *daraawiish* diminuì di intensità rispetto a quella anti-britannica. La sua fonte principale di approvvigionamento rimanevano i porti settentrionali del Bari, con il consenso del sultano Majeerteen che mal tollerava il protettorato italiano. Diversamente, le attitudini del Sayid verso la presenza italiana allora erano ancora tiepide⁽⁵¹⁾.

Tra il novembre 1900 e il giugno 1902 furono lanciate due spedizioni congiunte anglo-etioptiche contro i *daraawiish* allora attestati nella valle del Nugaal. Queste spedizioni, a cui non parteciparono truppe italiane, penetrarono nel Nugaal e nell'Ogaden senza quasi mai incontrare i *daraawiish*. Nel 1905 maturarono quindi le condizioni per un accordo tra le potenze coloniali e il Sayid (accordo di Ilig), autrice la diplomazia italiana⁽⁵²⁾.

Per l'Italia fu un successo diplomatico, consentendo quel respiro che le avrebbe permesso da un lato di stringere l'alleanza con i sultani di Hobyo e Majeerteen, dall'altro, avvicinandosi al Sayid⁽⁵³⁾, di venire a capo alla rivolta Biimaal da sempre in stato di agitazione. All'Inghilterra l'accordo consentiva il sospirato ritiro dall'interno. Al Sayid l'accordo permetteva quell'agognato respiro per ricostruire le sue forze e ritessere nuove alleanze.

Negli anni dell'accordo di Ilig, il movimento *daraawiish* ebbe così

(50) Tutti i movimenti di resistenza nell'Oltregiuba, allora dominio britannico, ebbero rapporti con il movimento *daraawiish*, nonostante non furono mai in grado di coinvolgere l'intera regione in un movimento unico con un obiettivo religioso, rimanendo sempre costretti nei limiti imposti dalla segmentazione clanica: dalla rivolta di Ashgar a Yonti, tra gli Harti, del 1905; alle diverse sollevazioni tra i Marreexaan dopo il 1908, per chiudere con la rivolta del 1916 dei Cawlyahan-Ogaadeen guidata da Cabdirraxmaan Mursaal. La stessa ampia diffusione agli inizi del secolo della Salihyya nella regione, ad opera di Cali Nayroobii, deve molto alla fama delle imprese del Sayid e ad un forte sentimento antibritannico (si v. E.R. TURTON, *The impact of Mohammad Abdille Hassan in the East Africa Protectorate*, in «Journal of African History», vol. X no. 4, 1969, pp. 641-59).

(51) Se si dà credito alle fonti coloniali, la presenza italiana era soggetta ad una considerazione differente rispetto a quella britannica (si v. lettera «a tutti i Musulmani», attribuita al Sayid, nov. 1902, in ASMAI 65/3, f. 14). Già allora esisteva un tramite tra le autorità italiane e il Sayid nella persona del *Qadi* di Mogadiscio (da Dulio al R. console in Zanzibar, Mogadiscio, 26 set. 1899 e Dulio al Ministero, 14 nov. 1900, ASMAI 65/1, f. 1).

(52) Della missione fu incaricato nel luglio 1904 dal Ministero degli Affari Esteri il cav. Giulio Postalozza da tempo in contatto epistolare con il Sayid per il tramite di un *kbusuusi*, Cabdille Shixiri (dal Pestalozza al Ministero AA.EE., Zanzibar, 19 mar. 1902, ASMAI 65/1, f. 3). Da allora lo Shixiri giocherà un ruolo crescente come informatore e tramite tra il Sayid e le autorità italiane, nello stesso tempo in cui le autorità britanniche cercavano di catturarlo (A. ABDI-SHEIK, *op. cit.*, n. 173, p. 190).

(53) Che tra l'altro diventava uno stipendiato del Governo italiano (ASMAI 65/9, f. 60).

occasione di risorgere. L'azione politica si sarebbe diretta da un lato verso l'Hiiraan, con il fine di tenere impegnato a sud il sultano di Hobyo e contenere le mire italiane, dall'altro ancora una volta verso l'alto Nugaal contro l'eterno nemico inglese. La situazione interna del Somaliland ebbe così modo di degenerare secondo una escalation che avrebbe segnato come momenti significativi, l'imboscata e l'uccisione nel 1913 di Richard Corfield, inviato in missione di pacificazione all'interno, e l'incursione su Berbera nel marzo del 1914.

L'accordo di Ilig non fu quindi concepito come una soluzione definitiva né del problema della presenza coloniale né dell'esistenza della presenza *daraawiish* ma come una soluzione tampone. In realtà la soluzione Ilig stava stretta al Sayid quasi isolato dai Bahgeri e impossibilitato ad importare materiale bellico. Infatti è già in quest'epoca che iniziano i primi contatti fruttuosi con Menelik⁽⁵⁴⁾. A ciò si aggiungeva la cronica instabilità nel Nugaal nonché i timori di nuove aperture del sultano Majeerteen verso il Sayid e nuove adesioni al movimento da parte di quei clan del Banaadir più ostili alla presenza italiana. Le due potenze coloniali, non più desiderose di un confronto diretto, proposero allora per una soluzione per così dire interna al mondo musulmano, che prendesse in considerazione la radice stessa del movimento, cioè la sua legittimità religiosa.

L'episodio della sconfessione del Sayid da parte di al-Shaykh b. Muhammad b. Salih non toccò direttamente i sultanati protetti dove la *tariqa* Salihyya era scarsamente penetrata ma diede un contributo al riassetto politico della Somalia incrinando di molto, specie al sud, quella legittimità che accompagnava il movimento del Sayid al quale guardavano quei diversi fenomeni di resistenza alla penetrazione coloniale nel Banaadir. Fu un grande risultato dell'attività sotterranea dell'Italia consentendo di creare uno spazio politico per l'allargamento e il radicamento nel mezzogiorno della nuova Colonia Somalia.

Dieci anni di intensa guerra anti-coloniale nella Somalia settentrionale e uno stato di continua conflittualità nel Banaadir e nell'Oltregiuba, più o meno patrocinata dal movimento *daraawiish*, avevano causato

(54) Frutto di questi contatti fra Menelik e il Sayid fu l'idea di una signoria *daraawii-sh* sull'Ogaden sotto il patrocinio dell'imperatore d'Etiopia cosa peraltro non condivisa da gran parte della federazione Ogaadeen. Tra il 1906 e il 1908 vi fu quindi un intenso scambio epistolare tra il Sayid e l'imperatore per i tramite di ina Cabdille Shixiri e Haji 'Abdullahi ibn 'Ali Sadik, *Ra'is al-Muslimun* per Harar e l'Ogaden. Stipendiato dagli italiani, ina Cabdille Shixiri informò dei contatti le autorità italiane (da un rapporto e una relazione alle autorità italiane da ina Shixiri, 'Aden, ago. 1907 e Harar, mar. 1908, ASMAI 65/9, f. 61, con allegate le lettere) che unitamente a quelle britanniche, protestando con Menelik, fecero naufragare ogni accordo politico.

una profonda divisione all'interno dell'ambiente musulmano del Corno d'Africa. Superato il primo impatto della presenza europea, ormai più che ventennale, vi erano infatti alcune realtà nel Banaadir come nel Somaliland che erano inserite abbastanza in profondità in un sistema che nel bene e nel male garantiva l'applicazione della *shari'a* e il funzionamento di alcuni istituti tradizionali e, soprattutto, aveva evitato la presenza ingombrante di un'amministrazione onnipotente e di coloni con i loro diversi usi e costumi. Inoltre parte di queste realtà traevano un beneficio economico dall'accesso ad un mercato più ampio come l'economia pastorale della Somalia settentrionale. Vi era stata certo una perdita d'indipendenza ma poi era subentrato un adattamento alla nuova situazione. Altre realtà che di questa indipendenza avevano fatto un baluardo per la propria sopravvivenza soffrivano invece di più, come è il caso del sultanato di Migiurtinia. Ma la radicalità della lotta intrapresa dai *daraawiish* con il suo corollario di devastazioni, privazioni e migrazioni forzate, alienarono le simpatie al movimento che ad alcuni cominciò ad apparire come un male potenzialmente peggiore della presenza coloniale.

Episodi come l'assassinio di sh. Awes della Qadiriyya nel 1909, anche in vita stimato come santo tra i più pii e devoti, dovette suscitare emozione e sdegno tra tutti i credenti anche tra chi non aderiva alla Qadiriyya e un rifiuto verso i metodi dei *daraawiish*. Rifiuto soprattutto in quel mezzogiorno che fino allora aveva mostrato un'insofferenza più che manifesta verso la presenza coloniale.

Le prime missioni presso al-Shaykh b. Salih a Mecca, fondatore della Salihyya, furono così iniziative autonome somale senza alcuna interferenza coloniale, spesso da parte di altri *khulafa'* della Salihyya preoccupati dei possibili effetti sulla *tariqa* di una militanza troppo accesa⁽⁵⁵⁾.

I primi tentativi delle autorità italiane di contattare al-Shaykh b. Salih risalgono invece al 1907 attraverso alcuni intermediari del Cairo⁽⁵⁶⁾. L'obiettivo era quello di far sì che il Sayid attraverso l'autorità di b. Salih rispettasse i termini dell'accordo con il Pestalozza. Probabilmente questa strada fu lasciata perché difficilmente praticabile. Si presentò quindi una nuova opportunità allorché ina Shixiri si offrì per una mis-

(55) La prima missione di cui si ha notizia nelle fonti italiane risale agli inizi del 1906 da parte di un certo Xaaji Cali Daahir. La notizia fu data al Cerrina, governatore della Somalia Italiana, da sh. Cali Maye di Marka, *khalifa* Ahmadiyya per il Banaadir (ASMAI 59/3, f. 42).

(56) Tale Sharif Sharaf, «emiro di Ovadi Fathah». I figli di Sharif Sharaf e di al-Shaykh b. Salih frequentavano la stessa scuola al Cairo, la «Tadiriyya», probabilmente finanziata dall'Italia (dal Ministero dell'Interno al M.AA.EE., Roma, 22 ago. 1907, e dispaccio, «riservatissimo», dal Cairo al M.AA.EE., 22 ago. 1907, ASMAI 65/9 f. 63).

sione a Mecca. La missione doveva ottenere un risultato più tangibile, la sconfessione del Sayid quale *khalifa* salih per la Somalia settentrionale⁽⁵⁷⁾. L'ina Shixiri dal suo, probabilmente sperava di sostituirsi al Sayid quale *khalifa*. La missione fu un successo, perché il b. Salih produsse effettivamente delle lettere, anche se non si trattò di una aperta sconfessione ma di una minaccia di sconfessione, una delle quali indirizzata allo stesso Sayid, le altre ad altri *khalifa* salih del Banaadir⁽⁵⁸⁾.

Le lettere erano indirizzate a sh. Maxamed Guuleed di Marka, *khalifa* salih per la regione dello Shabeelle, sh. Cabdalwaaxid di Misra, salih, sh. Cali Maye di Marka, *khalifa* ahmadi per la Somalia, sh. Cismaan al-Qadi, *qadi* di Marka, sh. Cali Abu Shaja di Marka, sh. Mursaal di Marka⁽⁵⁹⁾ e sh. Dauud di Mareeq. Il governo italiano si adoperò per sfruttare la pubblicità delle lettere, in occasione di cerimonie di pacificazione con i clan dell'immediato interno del Banaadir, che tendevano a gravitare nell'orbita di quelle *jamaacooiyn* salih o ahmadi⁽⁶⁰⁾, senza naturalmente mostrare di essere a conoscenza del contenuto⁽⁶¹⁾. Il fatto che la maggioranza di queste lettere raggiungessero Marka non è dovuta solamente alla sua importanza quale centro di tradizione idrisi, ma perché inserita all'interno del contesto Biimaal, allora ancora i più acerrimi oppositori alla penetrazione italiana⁽⁶²⁾.

(57) Della missione dell'ina Shixiri nell'aprile 1909, faceva parte un altro *sheekh* salih, sh. Ismaaciil sh. Isxaaq di Berbera, incaricato dal b. Salih di rappresentarlo presso i diversi *sheekh* del Banaadir. Ismaaciil Isxaaq, Dhulbahante, divenne poi *khalifa* salih per il Somaliland. Riportato anche con il nome di sh. Isma'il Ishaq al-Sumali, era rappresentante d'affari del b. Salih a 'Aden.

(58) Le lettere, quella indirizzata al Sayid e quelle ai diversi *sheekh* del Banaadir, hanno effettivamente un tenore diverso. La dubbia autenticità è più probabile per quelle indirizzate al Banaadir, infatti nella lettera indirizzata al Sayid vi è solo un ammonimento a non combattere altri musulmani pena la sua sconfessione dalla *tariqa* (28 Dhu-'l-hijja 1326/21 dic. 1908, in ASMAI 65/10, f. 66).

(59) Mi domando se sh. Mursaal non sia in realtà lo sh. Cabdirrahmaan Mursaal protagonista della rivolta anti-britannica di Saranley nell'Oltregiuba del 1916. Molte delle lettere raggiungevano infatti Marka in quanto importante centro idrisi, ma poi venivano indirizzate all'interno.

(60) Uno dei più attivi pacificatori fu uno dei latori delle lettere, sh. Xaaji Cali Nayroobi, che fece opera di pacificazione a Misra. Cali Nayroobi era in stretto contatto con altri prestigiosi *sheekh* salih, quali Xaaji Cali Dagarre, le cui *jamaacooiyn* si trovavano tra i Baadicadde e sh. Maxamed Guuleed (Relaz. sulla Somalia Italiana del regg. Cav. G. Macchioro per l'a. 1908-909, Atti Parlam., Doc. XXVIII, p. 19).

(61) «...perché è opportuno non diminuire l'impressione che produrrà l'autografo consegnato dallo stesso Sceikh... dovrà sempre rimaner riservato il fatto che l'attitudine assunta dal Capo della Mecca è stata provocata da noi...» (circolare, «riservatissima» dal Macchioro ai Residenti e vice-Residenti della Somalia Italiana, ASMAI 59/5, f. 85).

(62) Un'analogia missione a quella di sh. Ismaaciil Isxaaq fu condotta da sh. Maxamuud Maxamed Yuusuf, Dhulbahante, discepolo di al-Shaykh b. Salih, nel febbraio 1909 nel Sa-

Ma l'effetto più devastante, che avrebbe minato la coesione del movimento addirittura all'interno del *xarun* fu la lettera indirizzata personalmente al Sayid e fatta recapitare ad Ilig. Produsse un forte dibattito e posizioni di dissenso, costringendo lo stesso Sayid ad indirizzare al proprio maestro una lettera di giustificazione, la celebre «*Qam' al-Mu'anidin*». Queste posizioni di dissenso sulla linea politica del movimento maturarono fino a mettere in dubbio la legittimità della causa così che si verificarono le prime defezioni. In questo clima maturò nel *xarun* la congiura passata poi come «congiura di Canjeel», albero sotto il quale si riunivano i congiurati. Lo scopo era quello di attuare un colpo di mano ed estromettere il Sayid. La cospirazione fu scoperta e i congiurati in gran parte messi a morte. Il Sayid riuscì così momentaneamente a ricompattare il proprio movimento, circondandosi di persone di provata fedeltà e di assoluta fiducia, ma è indubbio che l'eco del massacro di buona parte dei congiurati, alcuni con la fama di grandi religiosi, contribuì non poco ad incrinare quel prestigio che il movimento godeva all'esterno e la sua legittimità religiosa e quindi finendo per sostanziare le posizioni di chi condannava i *daraawiish* per la loro radicalità.

Il ridimensionarsi del legame tra il fondatore della Salihyya e il movimento *daraawiish* ebbe un effetto diretto nel mezzogiorno somalo: consentì il crearsi di uno spazio politico favorevole all'espansione territoriale della Colonia Somalia istituita nell'aprile 1908. Il ruolo giocato dai diversi *sheekh*, *salih* e *ahmadi*, coscienti o meno di fare il gioco dell'amministrazione coloniale, nel diffondere i contenuti della sconfessione dell'operato del Sayid, contribuì a farne uno di quegli strumenti di consenso funzionale alla penetrazione nell'interno del Banaadir che non a caso si realizza prima di tutto lungo lo Shabeelle, area di radicamento delle diverse sedi delle *turuq* di filiazione idrisi, e solo secondariamente nell'area mesopotamica dove era più radicata la Qadiriyya.

Quest'aspetto della nuova politica islamica, fino allora basata esclusivamente sul sostegno all'esercizio della *shari'a* per guadagnarsi gli '*ulama'*' delle città costiere, era coerente con un nuovo disegno, portato avanti dal De Martino (governatore della colonia dall'aprile 1910 al settembre 1916), in cui i capi tradizionali insieme ai *qadi* e agli *sheekh* delle *turuq* dovevano diventare quel tramite tra amministrazione centrale e de-

naag, indirizzata ai Warsangeli e agli Cali Naalleeye, una grande frazione dei Dhulbahante (da Boll. Inf., «riservatissimo», febbraio 1909, ASMAI 59/5, f. 84). Il risultato della missione fu effettivamente il distacco degli Cali Naalleeye dal Sayid e contribuì certamente ad allontanare i Warsangeli dall'alleanza con i *daraawiish* e ad avvicinarli ai Majeerteen.

centrata⁽⁶³⁾. In questo senso, su di un piano dell'applicazione della giustizia venne riconosciuto a fianco della *shari'a* tra le fonti del diritto, la consuetudine che trovava una sua applicazione più concreta nell'interno semi-nomadico⁽⁶⁴⁾.

Se da un lato le *turuq* per il loro aspetto transclanico rappresentavano lo strumento più adeguato di penetrazione e creazione di consenso, dall'altro il clan come istituzione poteva rappresentare un ostacolo se percepiva la presenza coloniale come limitativa della propria indipendenza e del proprio ruolo. La militarizzazione dei clan che volenti o nolenti accettavano l'imposizione dell'amministrazione coloniale consentì di giocare allora sul *divide et impera* spostando gradualmente verso l'interno quella «frontiera» costituita dalle residenze⁽⁶⁵⁾.

L'istituzione delle bande di confine, tesa originariamente a sfruttare nel Banaadir le divisioni naturali fra i clan, consentì, con l'avvicinarsi della frontiera *daraawiish* a quella della colonia, di armare quei clan che pur al di fuori della colonia, necessitavano di una difesa dalle incursioni *daraawiish*, e di conseguenza di avvicinarli politicamente. Anche in questo caso le confraternite garantirono il consenso politico.

Naturalmente la sconfessione della politica del Sayid ebbe anche i suoi effetti nella Somalia settentrionale, anche se in questa regione, l'assenza di un impegno diretto delle due potenze coloniali non permise di ottenere immediatamente dei risultati tangibili. Sta di fatto che il Sayid si troverà in gravissime difficoltà, e il movimento non avrà più modo di riacquistare prestigio, nonostante avrebbe per almeno ancora un decennio impegnato seriamente le potenze coloniali, rimanendo comunque l'elemento politico più importante.

Le confraternite e il movimento pan-islamico di Lij Iyasu

La guerra mondiale fu segnata da alcuni fatti che inevitabilmente ebbero il loro impatto sulle popolazioni musulmane del Corno d'Africa.

(63) Con decreto del 25 agosto 1914 veniva istituito il ruolo organico dei *qadi* e capi stipendiati della Somalia Italiana.

(64) G. CIAMARRA, *La struttura giuridica della Somalia*, in *Documenti allegati alla relazione del Governatore De Martino per l'anno 1910*, Atti Parlamentari, Legislatura XXIII, tornata del 1 feb. 1911.

(65) Fu il Carletti, governatore dall'aprile al dicembre 1908, ad istituire le prime «bande», distinte poi dal De Martino in «bande di *cabila*» e «bande di confine» a seconda del loro uso interno o di difesa o espansione della frontiera (F.S. CAROSELLI, *Ferro e fuoco in Somalia*, Roma, Sindacato Italiano Arti Grafiche, 1931, p. 186, n. 1).

Innanzitutto lo *jihad* lanciato da parte califfale contro le potenze cristiane (12 novembre 1914), in secondo luogo la morte di Menelik nel dicembre 1913 e la successione al trono del nipote Lij Iyasu.

Le prime relazioni coloniali di fonte italiana, dai toni piuttosto allarmati, risalgono alla fine del 1914 e riguardano la propaganda pan-islamica del consolato ottomano di Harar⁽⁶⁶⁾. In quell'epoca il movimento del Sayid, in difficoltà ma sempre vivo nel Nugaal e sul margine orientale dell'Ogaden, era in stretto contatto con Harar e la rappresentanza ottomana per il tramite ormai da più di un decennio di Haji 'Abdullahi ibn 'Ali Sadik, *Ra'is al-Muslimin* per Harar e l'Ogaden.

Con il susseguirsi delle vicende belliche la propaganda pan-islamica si fece più insistente, accompagnata da voci, dalla fine del 1915, di una conversione imminente di Lij Iyasu all'Islam⁽⁶⁷⁾ cosa che diede fiato al movimento *daraawiish*, potendo così contare su di una sponda sicura e contribuirono indubbiamente ad allargare il fronte anti-coloniale: dalla rivolta anti-britannica degli Cawlyahan-Ogaadeen dell'Oltregiuba (1916), all'avvicinamento dei clan Isaaq dell'alto Nugaal e degli Ogaadeen al Sayid. In particolare questi ultimi videro nella possibile conversione dell'imperatore d'Etiopia la fine del rapporto tributario che li legava all'Impero.

Le misure britanniche per far fronte alla propaganda politica pan-islamica che contava sulla legittimità califfale tentarono di sfruttare le divisioni all'interno del mondo musulmano ricorrendo in particolare a quei settori o ambienti che da tempo contestavano l'autorità e il primato politico di Istanbul sul mondo sunnita. Da parte britannica poteva essere utilizzata, infatti, la contestazione che saliva da ambienti arabi nei confronti della sede turca del califfato fautori invece di posizioni che sottolineavano l'arabità dell'istituto califfale — «*umma 'arabiyya*». Nello stesso tempo veniva alimentata la rivolta anti-ottomana nel 'Asir guidata Muhammad b. 'Ali al-Idrisi fautore del califfato arabo che già nel 1912, in occasione della guerra italo-turca, aveva dato vita ad un'entità indipendente («*al-Dawla al-Idrisiyya*») ⁽⁶⁸⁾.

(66) Nella provincia di Harar vivevano più di duemila sudditi ottomani, per lo più yemeniti (ogg.: «Consolato Ottomano ad Harar», 1912, ASMAI 54/2, f. 49). Console turco era Mazar bey, diventato poi consigliere personale di Lij Iyasu (F.S. CAROSELLI, *op. cit.*, p. 217).

(67) Le voci divennero certezza nel 1916 quando Lij Iyasu si trasferì a Harar. Si veda copia tradotta della lettera indirizzata da Lij Iyasu a suldaan Cismaan Maxamuud e a Cali Keenadiid (Hobiyo) il 19 aprile 1916 (1334), nella quale l'imperatore d'Etiopia rivendica una discendenza dal Profeta, attraverso Fatima e 'Ali (ASMAI 37/11, f. 111).

(68) I due fatti sono in relazione perché nuovo alimento alla rivolta idriside fu dato grazie all'interessamento della Mirghaniyya-Khatmiyya da tempo su posizioni opposte a quel-

Le misure adottate dalle autorità italiane furono certamente più modeste data l'incapacità di interessare soggetti ad alto livello nel mondo musulmano ma non meno efficaci. Innanzitutto andava assicurata la fedeltà dei sultanati sottoposti a protettorato⁽⁶⁹⁾. Ebbene, nel corso del conflitto mondiale, nonostante i due sultanati venissero raggiunti dalla propaganda pan-islamica, non vi fu alcun segnale anche sotterraneo di propensioni filo-califfali. Ciò che probabilmente disorientò la sensibilità nei sultanati, come del resto dei vertici etiopici, fu la rivolta araba contro le autorità ottomane che infiammò la penisola arabica a partire dal 1916⁽⁷⁰⁾. Ma ciò che indispettì la sensibilità dei sultani fu il privilegio che il sultano di Istanbul conferiva al Sayid riconosciuto come «*amir di tutti i somali*» in caso di un felice esito del conflitto contro l'Intesa⁽⁷¹⁾. In secondo luogo, l'avvicinamento degli Ogaadeen a Lij Iyasu, sancito

le di Istanbul e in connessione con la famiglia al-Idrisi del 'Asir per la comune filiazione sufi. Nel marzo 1915 fu appunto incaricato di una missione nel 'Asir, Sayid Mustafa, mirghani (da inf. dal Cairo al Min. delle Colonie, 26 mag. 1915, e rap. di G. Cecchi, R. Vice Console in 'Aden al Regg. del Governo dell'Eritrea, 14 ago. 1915, ASMAI 65/11, f. 77), terzo figlio di 'Abd al-'Al ('Abd al-Muta'al) b. Ahmad b. Idris. Sayid Mustafa che viveva ad al-Uqsur in Egitto, nipote di Ahmad b. Idris, era quindi della stessa famiglia degli al-Idrisi del 'Asir anche se di un diverso ramo. Il padre di Sayid Mustafa, 'Abd al-'Al (1830-31/1878) dopo un lungo periodo passato a Mecca e Jaghbub, aveva tentato di riunire la Sanusiyya e la Mirghaniyya in un'unica tariqa (R.S. O'FAHEY, *op. cit.*, pp. 125-7). Anche le autorità italiane fecero buon uso del proprio rapporto con la Mirghaniyya per contrastare l'estensione del movimento musulmano in Eritrea (da teleg. da Asmara al Min. delle Colonie, 15 feb. 1916, ASMAI 65/11, f. 79 e A. Bertola, *Il regime dei culti nell'Africa Italiana*, Bologna, 1939, p. 160). Per i rapporti Mirghaniyya-Governo italiano in Eritrea si v. anche M. ROMANDINI, *Politica musulmana in Eritrea durante il governatorato Martini*, in «Islam, storia e civiltà», a. III, no. 2, apr.-giu. 1984, pp. 127-31.

(69) Si v. teleg. da Mogadiscio al Min. delle Colonie, 12 gen. 1916, ASMAI 59/8, f. 118. Quell'ascendente che in particolare Istanbul era stata in grado di giocare su suldaan Cismaan era venuto meno con la guerra italo-turca del 1911-12.

(70) «...Sollevazione araba contro il dominio ottomano e la proclamazione indipendenza califfato Mecca hanno prodotto notevole impressione nelle sfere dirigenti in Abissinia...» (teleg. R. Legaz. in Adis Abeba a M.AA.EE, 58 lug. 1916, ASMAI 37/11, f. 112). Il 10 giugno 1916 Sharif Husain (m. 1931) dei banu Hashim, *sharif* dei luoghi santi, lanciava la rivolta araba contro il dominio ottomano.

(71) Nel giugno 1916 il Console Generale in Harar, Cav. Sola, riuscì ad entrare in possesso di alcuni documenti in arabo, redatti da agenti turchi, indirizzati alla popolazione della Somalia francese ed inglese, incitate allo *jihad* contro la Francia e l'Inghilterra: «...Sappiate che è stata decretata la guerra santa: fra la gente dell'Islam, contro le tre nazioni cristiane unite insieme, l'Inghilterra, la Francia e la Russia..., che la loro intenzione è ora di impossessarsi dei Haramain-el Charifein (le città di Mecca e Medina) e di distruggere la tomba di Rosul (il profeta) e di abolire il Corano... Sappiano i nostri fratelli Somali che il nostro Califa è il Sultano; ...piantate le vostre bandiere vittoriose del Califa sul Banader dei Somali; ...riunite le vostre forze sotto il comando di Said-Mobamed-bin-Abdallabin-Hassan, ...Egli è il portabandiera del nostro Califa nei paesi Somali...» (com. al Min. AA.EE., 9 giu. 1916, ASMAI, 37/11, f. 111).

con un decreto che poneva Harar sotto amministrazione musulmana, oltre ad alcune misure volte a riorganizzare la leadership delle *jamaacooiyn* nel Bale e nell'alto Jubba in territorio etiopico con *sheekh* più ligi a Harar, prima dipendenti dalle *turuq* del Banaadir, preoccupò non poco le autorità italiane temendo l'estensione del movimento anti-coloniale ai domini diretti della Colonia⁽⁷²⁾. A ciò si aggiungeva la rivolta di sh. Cabditaxmaan Mursaal tra gli Cawlyahan dell'Oltregiuba anch'essa prossima ai confini coloniali.

Per cercare di contrastare queste tendenze le autorità italiane pensarono fruttuosamente di far buon uso dei rapporti proficui con le *turuq* che facevano capo alle sedi madre nel Banaadir, politica del resto già sperimentata con successo all'epoca della sconfessione del Sayid⁽⁷³⁾. Tra i più attivi in questo senso furono ancora una volta sh. Cali Nayroobii, autorevole non solo tra gli Harti ma anche tra gli Ogaadeen e i Mareexaan dell'Oltregiuba⁽⁷⁴⁾.

Verso la fine del 1916 la posizione di Lij Iyasu si fece difficoltosa per l'opposizione delle gerarchie ecclesiastiche e quelle della quasi totalità della nobiltà etiopica. Nel settembre del 1916 fu ufficialmente deposto e Ras Tafari, cugino di Menelik, dichiarato reggente ed erede al trono. La deposizione di Lij Iyasu, comportò un rovesciamento della politica musulmana dell'Etiopia, segnata da persecuzioni e repressioni, spesso indiscriminate, dopo la rioccupazione di Harar da parte etiopica. I

(72) Si vedano i tentativi di sostituire sh. Cali Maxamuud Qaadir della *jamaaca* di Dimtu sul Webi Jestro con sh. Cali Nuur, Hadami-Rahanwiin (da Boll. inf., lug. 1916, ASMAI 66/9, f. 88). La *jamaaca* di Dimtu, località posta in posizione strategica, dipendente da Mogadiscio, aveva influenza sui clan somali più meridionali nel territorio etiopico, i Gurre, i Dagoodia e gli Cawlyahan-Ogaadeen, oltre che su parte dei Rahanwiin settentrionali. Lij Iyasu ordinò anche l'insediamento di un nuovo *sheekh* proveniente da Harar per il santuario di Sheekh Xusen nel Bale, la cui gestione fino allora ricadeva sulla Ahmadiyya di Marka (da Boll. inf., ott. 1916, ASMAI 66/9, f. 88).

(73) Vi erano delle precise direttive a proposito: «...Tale situazione all'interno Colonia è mantenuta con una attiva azione politica religiosa e oltre confine mercè i rapporti amichevoli coi capi e le influenze di santoni più fidati della Colonia inviati colà...» (da un teleg. Mogadiscio ad Asmara, 22 feb. 1916, ASMAI 65/11, f. 79). Una fonte di informazione preziosa per ciò che avveniva nel Bale e nell'alto Jubba era l'agente commerciale italiano nell'Arussi con sede a Megalo (si v. teleg. da Mogadiscio ad Asmara, 7 set. 1916, ASMAI 37/11 f. 113). Da tempo l'agente aveva affiancato ad una politica commerciale nell'Etiopia sud-orientale, una di penetrazione politica attraverso la collaborazione delle *turuq* influenti nella regione.

(74) Sh. Cali Nayroobii insieme a sh. Cali Mucallim dell'importantissima *jamaaca* di Baardheere si adoperarono per confinare il movimento di sh. Mursaal al solo Oltregiuba scongiurandone l'espansione nella colonia (da Boll. inf., feb. 1916, ASMAI 66/9, f. 87). Anche successivamente, naufragata la sua rivolta anti-inglese, sh. Mursaal avrebbe goduto di certe compiacenze italiane. Passato in Etiopia nel 1917 avrebbe poi partecipato con il suo seguito al movimento degli «*ikhwan*» di sh. Maxamed Yuusuf. Morì avvelenato nel settembre 1930.

musulmani che avevano guardato alla conversione di Lij Iyasu come il coronamento del sogno secolare di islamizzare l'Etiopia o tutt'al più d'indipendenza dal dominio cristiano, rimasero disorientati incapaci di una reazione unitaria. Qua e là scoppiarono movimenti locali di resistenza, che in molti casi preoccuparono le autorità coloniali prossime alle zone in rivolta, temendo nuove connessioni con il movimento *daraawiish*⁽⁷⁵⁾. In particolare il movimento di rivolta degli *ikhwan* che faceva capo a Sheekh Maxamed Yuusuf⁽⁷⁶⁾, e che interessò il Bale e tutto l'alto Jubba e Shabeelle estendendosi preoccupantemente verso la colonia nella metà del 1917. Ma nel 1917-18 questi fuochi erano virtualmente spenti⁽⁷⁷⁾.

Le ragioni per le quali non vi fu un'unitaria risposta nel Corno d'Africa allo *jihad* califfale e agli avvenimenti in Etiopia, dipendono dallo sfavorevole andamento del conflitto mondiale, come da alcuni fattori interni alla penisola. Innanzitutto l'estrema divisione politica dei musulmani, facenti capo ad una pluralità di «centri» politici ed istituzioni: diverse dinastie, centri o reti religiose, spesso in competizione fra loro, e l'estrema diversificazione delle leadership tradizionali. Il possibile aggregante, il movimento *daraawiish*, aveva esaurito, dopo quasi un ventennio di guerra intestina, ogni capacità unitaria alienandosi gran parte delle simpatie. Il conflitto scoppiò all'esaurimento delle forze anti-coloniali, con la penisola bisognosa di pace, incapace di gettarsi in un'impresa che avrebbe dovuto comportare nuovi sacrifici. Chi come gli Ogaadeen guardò alla possibile conversione di Lij Iyasu con speranza, non lo fece in nome di antichi sogni di conquista dell'altipiano, ma con la speranza di porre fine a quel conflittuale rapporto tributario con l'Etiopia. I sentimenti dominanti erano piuttosto anti-etioptici che anti-coloniali. Ed infatti gli Ogaadeen furono coinvolti nel breve movimento degli *ikhwan* di sh. Maxamed Yuusuf, che non riuscì mai a minacciare le potenze co-

(75) Come tra gli Oromo del Welo (da Cerrina Ferroni, gov. Somalia, al Min. della Guerra, Mogadiscio, 13 gen. 1917, ASMAI 66/9, f. 91).

(76) Sh. Maxamed Yuusuf era un Isaaq, già coadiutore di Sheekh Siciid Cabdiraxmaan scelto quale *khalifa salih* per l'Ogaden da al-Shaykh b. Salih al momento della sconfessione del Sayid. Maxamed Yuusuf era fuggito da Berbera a Gibuti per evitare l'arresto spiccato dalle autorità inglesi; da lì con dei fuoriusciti somali e gibutini era riparato nell'Ogaden (F.S. CAROSELLI, *op. cit.*, pp. 233-4).

(77) Il movimento di sh. Maxamed Yuusuf fallì allorché Dejak Bayane gli inflisse una severa sconfitta nell'agosto 1917 nel Bale. Il movimento era formato da elementi provenienti 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. L'adesione delle *jamaacooiyn* di Ellaan e Dimtu (di sh. Cali Maxamuud Qaadir), in buoni rapporti con le autorità italiane, fu determinata dal forte sentimento anti-etioptico (fonte: Min. delle Colonie, «Questioni verso l'Etiopia», set. 1917, ASMAI 66/9, f. 90).

loniali, né misero con ciò in causa i buoni rapporti con l'Italia, consolidatisi con la mediazione delle *turuq*.

Legato a quest'aspetto è appunto il fatto che le reti sufi facenti capo al Banaadir (qadiri, salih e ahmadi) avevano da tempo stretti rapporti con le autorità italiane e contribuirono a tenere la Colonia al di fuori dei movimenti anti-etioptici nell'Ogaden e anti-britannici nell'Oltregiuba, nonostante l'alleanza anglo-italiana. Lo stesso vale per quelle *turuq* dandarawi e qadiri nei confronti dell'amministrazione britannica, anche se in questa regione dominò un pronunciato sentimento *anti-daraawiish*.

È quindi impossibile generalizzare l'attitudine politica delle *turuq*, anche questa troppo segmentata o legata alla propria realtà locale, fatto salvo il generale sentimento anti-etioptico. Il movimento *daraawiish* è di matrice salih, come quello degli *ikhwan*, anche se a quest'ultimo, parteciparono anche le reti qadiri dell'Ogaden. Lo stesso vale per Harar e le sue leadership religiose, di matrice qadiri, che pure legittimarono il legame fra il Sayid e Lij Iyasu. Come per lo più qadiri era la rete sufi tra gli Isaaq, *anti-daraawiish*. Invece, gli *sheekh* che più si adoperarono per tenere la Colonia Somalia al di fuori del confronto armato, erano per lo più salih. Questo ci induce a considerare come di fronte avvenimenti di portata universale, quali l'appello califfale al *jihad*, l'appartenza ad una comune rete sufi fosse secondario, ma che, in definitiva, ciò che dominava le scelte politiche era soprattutto l'attenzione verso la realtà locale in cui la singola *tariqa* o *jamaaca* si trovava ad operare⁽⁷⁸⁾.

Un fattore determinante fu infine la rivolta araba del 1916 nel Hijaz che certamente contribuì ulteriormente a limitare i possibili successi del movimento pan-islamico come gli effetti della propaganda califfale.

Conclusione: modelli comuni di reazione nella penisola. L'Islam come fattore centrale

Il movimento *daraawiish* finisce con la morte del Sayid nel 1921. Il bilancio di più di vent'anni di guerra è drammatico perché la guerra anti-coloniale dei *daraawiish* è stata anche una guerra civile, fatta da so-

(78) Interessante sarebbe verificare invece i legami tra le diverse reti sufi nella penisola e con i centri nella penisola arabica. Si pensi soprattutto ad al-Shaykh b. Salih (m. 1919) alla Mecca, di cui è ignota la posizione in occasione del conflitto che oltretutto infiamma l'Hijaz, ma che i buoni legami con l'Egitto e l'attiva azione di salih somali come Cali Nayroobii a fianco della politica italiana, rendono lecito considerare come probabilmente non favorevole ad Istanbul.

mali contro altri somali. Nella follia degli eventi non vi fu quasi possibilità alcuna di rimanere neutrali, l'alternativa tra la soggezione al potere coloniale o a quello dei *daraawiish*. Gli effetti più devastanti li paga naturalmente la società clanica⁽⁷⁹⁾.

Ina Cabdille Xasan dà vita ad un movimento che al suo centro intorno a sé rivoluziona la struttura sociale assumendo l'aspetto di una formazione nuova, unita dalla e nella *shari'a*, ma i cui aspetti originari della *'asabiyya* somala si sono perduti. In questo senso vi è una continuità, anche se all'insegna di una maggiore radicalità, tra il movimento *daraawiish* e l'azione pacifica delle confraternite negli anni precedenti la penetrazione coloniale.

Le figure religiose acquisiscono in questo frangente un peso politico che mai avevano ottenuto. Questa sovrapposizione del politico con il religioso e l'emergere della leadership religiosa come leadership politica alternativa a quella tradizionale è in buona parte determinato da un processo precedente di indebolimento delle istituzioni claniche e dalla perdita della loro centralità⁽⁸⁰⁾.

La presenza radicata della *tariqa* nel contesto somalo determina diverse possibilità di esito. A volte vale come processo di emancipazione: non solo nei rapporti clientelari nomadi-sedentari lungo i fiumi, valorizzando la terra ed 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. All'opposto, in altri casi, si ha una legittimazione dei rapporti dominanti o addirittura compenetrazione e legame con la leadership tradizionale.

Inoltre, la presenza coloniale, ma già prima la caduta di Harar, contribuiscono ad un riorientamento in senso teocratico, accompagnandosi ad un senso di crollo che non necessariamente sfocia, almeno in questo contesto, in fenomeni di mahdismo. Almeno su di un piano ideale, la *'asabiyya* si ridimensiona a vantaggio dell'*umma*. Nel breve è questo idea-

(79) Innanzitutto l'attività nomadica. Periodi di soggiorno forzato troppo prolungato, la sovrappopolazione conseguente di alcuni territori, finiranno poi per tradursi in nuove fonti di conflitto e nuovi rancori. Il ventennio di presenza dei *daraawiish* è un periodo di assenza e inefficacia dello *xeer* segnato dalla sola forza come mezzo di regolazione delle controversie. Ogni mediazione risulta estremamente più difficile come ha giustamente osservato S.S. Samatar: la capacità dei *daraawiish* di raziare impunemente senza alcuna sanzione, contribuì a svalutare il significato delle sanzioni morali regolanti le relazioni esterne dei clan (*op. cit.*, p. 199).

(80) È curioso invece come questo non avvenga nel nord-est della penisola, dove come nel Bari un riuscito processo di dinastizzazione preserva il potere nelle mani della leadership tradizionale.

le a ridisegnare il politico in senso sovraclanico, anche se nel lungo termine, specie di fronte al fallimento, la 'asabiyya riguadagna il suo ruolo naturale. Da allora l'appello allo *jihad* contro le potenze cristiane entra a far parte del patrimonio «ideologico» di quei clan che si trovano soli di fronte l'espansione europea, con lo scopo di richiamare una solidarietà che trascenda i propri limiti clanici⁽⁸¹⁾.

Quindi le trasformazioni in atto in precedenza vengono rafforzate, se non altro durante la fase dell'espansione territoriale coloniale. In ogni caso aumenterà la capacità di impatto del messaggio religioso nel contesto somalo proporzionalmente alle nuove sfide poste dalla presenza europea. Questi movimenti si raccordano a quello *daraawiish* solamente perché questi fu in grado di emergere come il fenomeno più durevole e meglio organizzato, ma la loro genesi è precedente.

È la *tariqa* quindi nel XIX° secolo a rappresentare nel mondo islamico periferico il centro, il punto di riferimento religioso, sociale, politico, istituzionale, perfino economico. È naturale quindi che il confronto/scontro con il mondo coloniale avvenga prima di tutto attraverso e con le confraternite. I modelli di impatto e di reazione variano a seconda delle realtà locali, dipendendo dalla pluralità dei soggetti coinvolti, dal loro peso politico e dai rapporti fra loro; passano quindi da forme di resistenza armata molto accesa a forme di collaborazione o di accettazione dell'imposizione coloniale. È certo comunque che l'impatto della penetrazione coloniale pone a questo mondo una sfida nuova difficilmente solvibile in termini «tradizionali», costringendolo a ridefinirsi. Venendo a toccare direttamente i «valori» della società esige una risposta di tipo religioso ed etico. Da qui il necessario coinvolgimento della *tariqa* come istituzione religiosa.

La stessa scelta di collaborazione o opposizione apre un confronto dottrinale molto acceso necessario a definire e a fornire le risposte e le giustificazioni di ordine religioso. Anche in questo modo la regione rompe, nonostante il «localismo» dei movimenti di resistenza, il suo isolamento, la sua «perifericità», avvicinandosi all'*umma*. In sostanza l'impatto tra mondo coloniale e mondo locale diede un nuovo contributo alla sua islamizzazione.

FEDERICO BATTERA

(81) Lo stesso tentativo nel 1925 di creare un fronte unico tra i sultanati settentrionali per ostacolare l'occupazione italiana fu accompagnato da appelli religiosi (C.M. DE VECCHI, *Orizzonti d'impero*, Milano, Mondadori, 1935, p. 243).

SUMMARY

The period between 1890 and 1920 was marked by crucial and radical social changes which took place in the Somali region, namely British and Italian colonial penetration and the expansion of the Ethiopian Empire. The colonial impact acted on a society which, until then, had been marginalized by the islamization process. The violent outbursts of 'Christian' expansion had been increasingly determined a gradual and widespread use of religious language by Somalis. This caused a series of effects in the Somali social system, which was no longer characterized exclusively by clan belonging.

As in other contexts, opposition's and cooperation's reactions were greatly supported by religious networks (*turuq*) which had rooted in the territory in the period immediately preceding the colonial penetration and proved to be the real promoters of social and political transformations.

RÉSUMÉ

La période 1890-1920 représente dans la région somalienne un moment crucial de totale transformation sociale. D'un côté la pénétration coloniale (britannique et italienne) de l'autre l'expansion de l'empire étiopien. L'impact colonial marque une société jusqu'à ce moment-là reléguée aux marges du processus d'islamisation. Les violentes réactions à l'expansion chrétienne ont été ainsi déterminées par un recours graduel et de plus en plus marqué au langage religieux. Ce fait ne restera pas sans effets sur le système social somalien qui ne sera plus dès lors exclusivement marqué par l'appartenance clanique.

Pareillement à d'autres contextes, les réactions d'opposition et de collaboration seront pour une large part animées par les réseaux religieux enracinées dans le territoire dans la période immédiatement précédente à la pénétration coloniale, véritables agents de transformation sociale et politique.