Federico Battera

IL "RISVEGLIO ISLAMICO" E LE CONFRATERNITE (*TURUQ*) SOMALE DAGLI INIZI DEL XIX SECOLO AL XX: DIFFUSIONE, MODALITÀ DI INSEDIAMENTO E IMPATTO SUL CONTESTO SOCIALE

1. Il fenomeno di "risveglio islamico".

Si parla in maniera controversa di movimenti mistici di riforma "neo-sufi"[1] facenti parte di un più generale fenomeno di "risveglio islamico"[2]. La loro importanza dal punto di vista storico è che essi portarono rilevanti trasformazioni nella società tradizionale africana e si posero alla guida di movimenti di resistenza alla penetrazione coloniale.

È innanzitutto un fenomeno mondiale, interessa il centro e la periferia del mondo islamico. Per quanto riguarda le confraternite (*turuq*), prende vita soprattutto in periferia, per il ruolo giocatovi in passato e per la relativa assenza di un Islam statuale, nonostante molti *shaykh* riformatori provengano da centri importanti quali Fez[3] ed, essendo arabi di nascita, possano far valere una certa preminenza. In periferia è spesso anticipato o accompagnato da fenomeni millenaristici di mahdismo[4]. Al centro, allora l'Impero ottomano, ritorna in auge l'idea del Califfato nella persona del sultano o, più tardivamente, acquisterà spazio, in sua opposizione, una certa idea di "Califfato arabo"[5]. In un mondo in crisi, minacciato politicamente alla periferia come al centro, il sultano o il califfo rispondono ad un bisogno di unitarietà e di guida politica[6]. Il dato fondamentale è il peso, politicamente relativo, che la periferia gioca, quasi che, assente o passiva ricettrice nei periodi precedenti, aspirasse ad una convergenza con il centro. Significativamente, anche il movimento califfale avrà i suoi seguaci più attivi in periferia.

Le ragioni di questo risveglio nascono in parte da esigenze di risposta ad una crisi politica in conseguenza della penetrazione economica europea prima e coloniale poi. Di questa atmosfera partecipano sia il riformismo delle *turuq*, certe manifestazioni millenaristiche, che la rinascita dell'idea di Califfato. Queste idee e manifestazioni spesso si presentano contemporaneamente all'interno dello stesso movimento[7]. Le vecchie strutture, in parte pre-islamiche, non sembrano la risposta adeguata a nuove esigenze. L'Islam, viceversa, può soddisfare sia il bisogno di una razionalizzazione dell'esercizio del potere politico, facendo a meno di complesse strutture di mediazione, che le esigenze millenaristiche di un Islam di "frontiera" a più diretto contatto con la penetrazione europea[8]. Naturalmente la minaccia europea si fa sentire in maniera diversa: più politica in periferia, ancora per lo più culturale al centro.

Un contributo importante è dato dal ruolo dello *hajj*, il pellegrinaggio, che ha un nuovo impulso. Lo *hajj* consente un maggior contatto tra Islam periferico e il centro politico-culturale, dai luoghi santi (*al-haramani*) del Hijaz – Mecca e Medina – a quelle località crocevia dei pellegrinaggi: Il Cairo, Damasco e Zabid. Questi

Africana, 1997, 15-29

luoghi sono insieme prestigiosi centri di insegnamento religioso e centri sufi[9]. Il Cairo e Damasco, non solo sono sedi universitarie cui fanno capo le quattro *madhhab* storiche, ma anche sedi importanti della Khalwatiyya e Naqshbandiyya, due antiche *turuq*, ma la cui evoluzione "ideologica" e la convergenza ortodossa, a cui probabilmente giova la loro centralità e prossimità ai centri dell'ortodossia, contribuiranno non poco a segnare l'intero fenomeno revivalistico della periferia[10]. Questi contatti implicano innanzitutto lo scambio e la circolazione delle idee: tutto il mondo musulmano, politicamente frammentato, vi trova così un mezzo per esprimere unitariamente un fermento di pensiero. Elemento importantissimo è il ruolo giocato dall'insegnamento. Le figure più importanti dell'epoca passano gran parte del loro tempo presso i centri più importanti, spesso più di uno. In alcuni casi i loro insegnanti sono comuni, indipendentemente dalla scuola di appartenenza[11]. La comunicazione fra questi centri, improntata in molti casi più ad una cooperazione che ad una concorrenza, testimoniano di un'atmosfera comune e contribuiscono ad un fenomeno di reciproca acculturazione. Le tendenze non sono accentratrici, caso mai segnano la proliferazione dei luoghi di insegnamento anche a livello locale, attivate appunto da quegli scolari[12] che ora, animati da un nuovo zelo missionario, ritornano in patria. Quello del revivalismo non è quindi un movimento, ma un insieme di movimenti, identicamente ispirati, anche se i contenuti ideologici possono essere differenti.

Di queste convergenze tra le diverse espressioni del momento si farà autore alla fine del XIX secolo lo stesso sultano 'Abd al-Hamid II, animato da intellettuali quali Jamal al-Din al-Afghani e da *shaykh* quali Sayyid Fadl ibn 'Alawi, del Zhufar, suo tramite con il mondo islamico dell'oceano Indiano[13]. Lo scopo fu quello di centralizzare, ove possibile, tutti questi movimenti per dar corpo ad un'azione coerente. In questo senso il potere sultanale godette di alcune simpatie in periferia, dal sultano di Zanzibar[14] al Sayid Maxamed Cabdille Xasan[15]. Due sono le figure chiave di questi movimenti: Ahmad al-Tijani (1150-1230/1737-1815) e Ahmad b.Idris (1163-1253/1749-5- 1837). Il primo ebbe una notevole influenza come insegnante a Mecca su molti movimenti Neo-Sufi[16].

Un aspetto interessante dell'esperienza religiosa di ibn Idris, che va sottolineato non è unico ma ricorrente nel mondo islamico, è la sua molteplice affiliazione sufi (per lo più Shadhili). I suoi discepoli sono testimoni di questa formazione molteplice che converge nella figura del maestro. 'Abd al-Rahman b.Sulayman al-Ahdal, mufti di Zabid, da una celebre famiglia di insegnanti, iniziò al-Mirghani alla Naqshbandiyya. Muhammad al-Mirghani (1208-68H./1793-4A.D.-1852), fondatore della Khatmiyya, fu appunto in gioventù Naqshbandi e poi iniziato alla Qadiriyya e alla Shadhilliyya. Ibrahim al-Rashid b.Salih (1228-91H./1813-74A.D.), fondatore della Rashidiyya, ebbe ottimi rapporti in Sudan con la Samanniyya. Coerentemente, il suo discepolo Muhammad al-Dandarawi (1255-328H./1839-40A.D.-1910-11), fondatore della Rashidiyya-Dandarawiyya, ebbe ottimi rapporti con il mahdismo sudanese. Queste convergenze si realizzano sul piano formativo ma si traducono talvolta in un certo esclusivismo ideologico e quindi di appartenenza[17] e in una competizione, anche se le grandi confraternite nate in questo periodo difficilmente hanno sovrapposto le rispettive aree di influenza[18]. Così una certa contrapposizione si è realizzata con le *turuq* classiche, storicamente precedenti e autrici di

un'islamizzazione anteriore[19].

L'importanza di quest'aspetto rappresenta bene la potenziale apertura e dinamicità interna del mondo islamico. Perciò, quando si parla di movimenti "salihi" o "qadiri", non necessariamente debbono significare fenomeni chiusi all'esterno, piuttosto realtà complesse e multiformi e soprattutto dinamiche nel tempo, rispondenti ad esigenze locali o di contesto storico. La competizione nella leadership religiosa e politica, intrinseca al mondo islamico, concepisce così diverse possibili soluzioni di svolgimento tra le quali anche la possibilità di sovrapposizioni, reciproche influenze, assorbimenti, come fu il caso della Khatmiyya in Sudan[20], o situazioni conflittuali[21] come nel caso della Somalia nei primi vent'anni del XX secolo[22].

Il periodo del risveglio islamico dopo il XVIII secolo, è il momento di maggior diffusione delle *turuq* in Africa; per la prima volta esse operano super-territorialmente e super-tribalmente. Se prima erano strettamente localizzate e integrate nei lignaggi locali, ora il fenomeno è accompagnato da una maggiore diffusione dell'identità islamica, da una maggiore gerarchizzazione della leadership e da un nuovo modello di organizzazione: le *zawaya* (*jamaacooyin* in somalo).

Il riformismo di queste *turuq* si manifesta allora in una propensione "missionaria": esse diventeranno lo strumento per l'islamizzazione di terre mai raggiunte o la reislamizzazione di zone solo superficialmente islamizzate. Questo nuovo proselitismo ha come corrispettivo un maggior coinvolgimento diretto nel sociale e quindi anche nel politico. Laddove l'Islam periferico manca di istituzioni propriamente islamiche, la *tariqa* pretende di riempire questo vuoto spesso in contrasto con le istituzioni pre- o a-islamiche. In molte di queste *turuq* lo strumento è la *zawiya* (sing. di *zawaya*), che non è solo centro di pratica di un *dhikr*, ma anche luogo di un nuovo attivismo sociale, di lavoro, di una nuova solidarietà, aclanica, con una gerarchia propria, molto lontano quindi da un modello di sufismo questuante (*faqiir*). Proprio per questo attivismo sociale, le *zawaya* hanno la pretesa, in alcuni casi con successo, di condizionare il contesto in cui operano[23].

Altro aspetto importante per capire il contesto somalo e più in generale dell'Africa Orientale è che esso appartiene al mondo shafi'ita, come del resto tutto il mondo islamico bagnato dall'Oceano Indiano. Il Corno d'Africa manca di importanti scuole di insegnamento islamico, fatta eccezione per Harar anch'esso però più un centro sufi – qadiri – e carovaniero; tutto l'insegnamento è ancora incentrato su figure locali – *sheekhiyo* o *wadaaddo* – itineranti o addirittura interi lignaggi custodi della trasmissione del messaggio religioso – *ashraaf* o *shiikhaal*. Tradizionalmente il miglioramento negli studi religiosi avveniva nei centri di insegnamento shafi'i nella parte meridionale della penisola arabica – Tarim nell'Hadramawt o Zabid nello Yemen. Quindi importanti comunità somale risiedono stabilmente o per motivi commerciali in centri quali Hudayda e Mukha nello Yemen o al-Lith nel Hijaz. È quindi significativa per la diffusione in quest'area dell'eredità di ibn Idris la sua presenza nel 'Asir e successivamente la fondazione anche se per un breve periodo da parte di un suo pronipote, Muhammad b.'Ali al-Idrisi (1876-1923), di uno stato Idrisi. 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.

Non ultimo e strettamente legato a quanto detto sopra, è il fatto che questa

nuova fase di rinnovamento islamico è molto più influenzata da correnti di insegnamento provenienti dall'Arabia meridionale che da Harar, notevolmente decaduta e la cui funzione si mantiene vitale solo e soprattutto per l'azione rivolta verso le regioni islamiche dell'Etiopia meridionale. Harar in questa fase assume esclusivamente un ruolo di trampolino nell'insegnamento che poi deve però procedere per un avanzamento in altri luoghi al di là del golfo di Aden.

Lo stabilirsi per la prima volta in Somalia di confraternite che si pongono dei chiari obbiettivi di trasformazione del tessuto sociale anche se non necessariamente rigidamente dipendenti da una casa madre, impone per la prima volta una struttura organizzativa del corpo degli adepti incentrata sulla figura cardine dello *sheekh* somalo quasi sempre *khalifa*, secondo una catena iniziatica (*silsilat al-wird*), di un altro *sheekh* generalmente esterno all'ambiente somalo o del Corno d'Africa e dimorante nel Hijaz.

Perciò, il *murid* (= aspirante), colui che aspira ad integrarsi nel corpo della *tariqa*, potrà passare al grado successivo, di *qutub*, solo dopo l'iniziazione, e così avanti fino al grado di *al-wasil* (= l'unito (a Dio)), riservato ai *khalifa*, mentre salendo in questa scala gerarchica, le possibilità di iniziazione si restringono, per cui l'ultimo grado, quello di *maddad* è generalmente riservato solo ai *khalifa* più prestigiosi.

Si tratta quindi dell'introduzione di una gerarchizzazione nella "classe" dei *wadaaddo*, dato che tutti o quasi si affiliano ad una *tariqa*, probabilmente sconosciuta nella fase precedente del sufismo nell'area caratterizzata sempre dal corpo unico dei *wadaad*, ma ancora strettamente legati al principio della *'asabiyya* (legame di sangue), quindi al proprio *reer* (lignaggio).

La nuova fase invece comporta una gerarchia iniziatica più rigida e quindi lo sviluppo, per chi naturalmente aveva l'opportunità di procedere secondo questa gerarchia, di un'identità nuova, anche se non ancora tale da sovvertire del tutto il principio della *'asabiyya*, molto più vicina all'ideale di comunità musulmana – la *Umma* – se non altro alla *tariqa* di adesione, che di tale ideale comunitario se ne faceva interprete. Anche se, naturalmente, il grosso degli iniziati rimaneva escluso da questo processo di ascensione alla leadership religiosa, rimanendo ai livelli più bassi dell'iniziazione mantenendosi del tutto legati alla propria *'asaba*, è innegabile che questa nuova fase di re-islamizzazione abbia portato ad un avanzamento dell'Islam ufficiale.

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*) riscontra una certa freddezza. Siamo quindi ancora lontani dalle condanne veementi dei wahhabi[24]. Le *turuq* nate in questo periodo sembrano invece incentrarsi sulla figura profetica, si parla a proposito di "tariqa Muhammadiyya", interpretata come la via che porta al profeta piuttosto che a Dio. L'interpretazione è però condizionata dalle accuse di "panteismo" che in passato certo sufismo si attrasse dall'ortodossia. Il senso è piuttosto di una via che porta a Dio passando attraverso il profeta – *al-Insan al-Kamil* – esempio di perfezione e santità[25].

Vi è inoltre nell'insegnamento un maggior riguardo alla shari'a[26]: non solo si applica integralmente all'interno della *zawiya* ma la sua influenza a scapito del diritto e quindi del costume consuetudinario si estende all'ambiente circostante o direttamente, grazie all'acquisizione di un peso anche politico o anche solo indirettamente, attraverso l'estensione dello *waqf*, che concerne lo status della *zawiya*, presentato sotto la nozione a-giuridica di *haram*, che dotava la *zawiya* di una sua sacralità[27]. Ciò rendeva 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 "africanizzeranno" anche attraverso l'uso del vernacolo locale[28]. In compenso, l'islamizzazione avrà un decisivo impulso, in particolare per ciò che riguarda l'aspetto istituzionale – un corpo di *'ulama*, *madaris*, dei *qadi* – e centri già un tempo importanti quali quelli del Banaadir prospereranno ora più che mai giovando del potere di attrazione ed influenza di Zabid, come Mecca o al-Azhar.

2. I suoi sviluppi in Somalia e gli effetti sociali. Provenienza e luoghi di insediamento.

Le prime testimonianze di queste nuove correnti sufi, tralasciando un attimo la Qadiriyya che ha una storia di continuità con il passato, sono piuttosto vaghe e legate ancora a tradizioni orali, più vecchie o ancora vive[29]. Sono relative ad una certa Rashidiyya o Ahmadiyya-Rahmaniyya. La filiazione è comunque Idrisi, da Ibrahim al-Rashid b.Salih (1813/1874), sudanese e discepolo di ibn Idris, e giunta in Somalia (Ogaden) a Hen attraverso tale Said (Siciid o Sayyid?) Ibrahiim Rashiid[30]. Alla stessa pare poi fosse affiliata, almeno dalle scarne fonti in nostro possesso lo Sh.Ibrahiim Xasan Jaberow fondatore della celebre *jamaaca* (singolare di *jamaacooiyn*) di Baardheere (sul Jubba)[31], da cui nella metà del secolo scorso partì uno *jihad* contro alcuni clan Rahanwiin, Baraawe e il sultanato di Geledi. Al di là dell'affiliazione incerta[32], la loro novità, rispetto il passato è la militanza, la loro natura di *zawiya*[33], centro stabile, in un territorio in continuo movimento. La provenienza di questo ramo Idrisi con tutta probabilità dovrebbe essere dallo 'Asir[34], molto vicino al centro di Zabid.

Sicura invece è la affiliazione della generazione successiva di *sheekh*, che più profondamente hanno segnato la storia del paese. La *Ahmadiyya*[35] 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 *jamaacooiyn*, le più importanti, quelle di Basra[36], con influenza nel Daafeed, Mobarek e Balcad sullo Shabeelle a nord di Mogadiscio.

La *Salihiyya*, nata nel 1887 a Mecca, su iniziativa di al-Shaykh b.Muhammad b.Salih (m.1919), nipote di al-Rashid, giunge subito dopo in Somalia, grazie al suo primo *khalifa*, sh.Maxamed Guuleed, di origine Shabeelle[37], la cui prima *jamaaca* è a Makkah, tra gli Shiidle, poi tra le sue genti fonderà una *jamaaca* dal nome di Madinah. L'influenza del ramo della *tariqa*, si estende quindi a due comunità *boon* (clienti) e a tutto l'insieme degli Ajuraan, anche quelli che risiedono in Kenya, inoltre il gran numero di *jamaacooiyn* sul medio Shabeelle esercita influenza politica su tutti i clan che gravitano nell'area in particolare i Gaaljecel e i Baadicadde.

L'altro ramo importante della Salihiyya è quello del secondo *khalifa* per la confraternita in Somalia, sh.Cali Maxamed "Nayroobii" (m.1920), Dhulbahante-Harti di Kismaayo, fondatore della *jamaaca* di Bandar Salaam, sul Jubba a sud di

Baardheere. Questo ramo si è diffuso in maniera straordinaria in tutto l'Oltregiuba.

Certamente però il *khalifa* della Salihiyya più noto alla storia è il Sayid Maxamed Cabdille Xasan (m.1921), Bahgeri-Ogaadeen, il cui *jihad* anti-coloniale interesserà la regione per tutto il primo ventennio del XX secolo, nel corso del quale, l'egemonia politica della sua *tariqa* si farà sentire soprattutto su gran parte del complesso nomade centro-settentrionale.

La tradizione Idrisi non ha altre ramificazioni importanti nel Corno d'Africa. 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 stato enorme, il loro protagonismo e attivismo ha finito per condizionare la stessa Qadiriyya, che con il tempo è finita per prevalere numericamente, ma la cui tradizione e la cui prassi erano ben differenti. La tradizione secolare, da 'Aydarus al-'Adani, della *Qadiriyya* pare non abbia lasciato alcuna *silsila al-wird* su quelle oggi presenti nel contesto somalo. Tutti i rami principali della *tariqa* in Somalia centro-meridionale e in parte del complesso settentrionale sfuggono infatti a quella derivazione e hanno origini recenti con l'*ijaza* dei *khalifa* fondatori presa direttamente nello Yemen (Zabid o 'Aden) o addirittura a Baghdad.

In senso cronologico il primo ramo della nuova filiazione qadiri è quello della Zayla'iyya, giunta in Somalia settentrionale grazie a sh.Cabdarrahmaan Axmad "al-Zayla'i" (m.1883), fondatore di una *zawiya* a Qolonqool, sull'alto Faafan in territorio Ogaadeen, alla fine del secolo scorso. Pur essendo la filiazione recente – lo sh.Zayla'i è in realtà originario del Banaadir – questo ramo eredita già nel nome tutta la tradizione storica di Seylac, ed è di formazione yemenita. Nella tradizione di affiliazione alla *tariqa* nel contesto Daarood, questo ramo ha avuto un'influenza anche politica notevole, come vedremo. Prima che il Sayid ina Cabdille divenisse *khalifa* della Salihiyya, tutto il complesso Daarood, partecipava in misura differente alla *tariqa*. Da Qolonqool, la *tariqa* ebbe una nuova filiazione più a sud, a Qorahee, e legami forti con il lignaggio Reer Ugaas che dava appunto l'*ugaas* (capo tradizionale) agli Ogaadeen[38]. Dalle informazioni tratte da Robecchi-Bricchetti è possibile che la Zayla'iyya si estendesse alla fine del secolo fino alla regione Dhulbahante[39], prima che questa passasse alla Salihiyya. Khalifa e successore di al-Zayla'i fu sh.Cabdullai Yuusuf "al-Qalanquli", dei Reer Quddub, che ha diffuso successivamente la *tariqa* tra i Majeerteen del Bari e da qui al Nugaal e Mudug.

Un secondo ramo importante della confraternita, in realtà precedente il primo[40], è quello Rahmaniyya, da sh.Cabdarrahmaan Cabdalla "sh.Suufii", mogadisciano dei Reer Shanshiya. Anche se estremamente piccola dal punto di vista numerico, per lo scarso attivismo del santo, la sua ramificazione da Mogadiscio raggiunse Hobiyo (Obbia) e rappresenterà il tradizionale *trait d'union* della dinastia con la capitale. È forse il ramo che meglio eredita tutta la tradizione mistica urbana del Banaadir – Sh.Suufii è ricordato come *Qutb al-Banadir* – e dei suoi storici legami con lo Hadramawt[41].

Ma il ramo più conosciuto della tradizione qadiri è quello Uwaysiyya che si richiama a sh.Awes Maxamed "al-Barawi" (1847-1909/1327H.), liberto Tuni, il santo forse più popolare in tutta la Somalia meridionale, la sua tomba oggetto tuttora di imponenti *siyaaro* è a Biyoley, presso Tayeeglow, luogo del suo assassinio e della sua *jamaaca*[42]. 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* del Sayid ina Cabdille, di cui fu vittima. La sua *tariqa* che riassume in sé la tradizione colta del sufismo bravano, ha insieme una propensione missionaria coerente con le nuove correnti sufi, non assente quella Idrisi, e il tradizionale modello qadiri di approccio al mondo clanico, basato sulla diffusione nel territorio dei discepoli – *her*. Come vedremo non solo avrà un impatto fortissimo sull'entroterra Rahanwiin, ma sarà l'artefice dell'espansione qadiri in tutta l'Africa orientale.

Infine, la tradizione qadiri di Hargeysa, città nata intorno alla tomba di sh.Madar. Alcuni la vogliono compresa nella Zayla'iyya[43], ma questa tariqa ha una sua tradizione autonoma di diffusione e pressoché monopolio di tutto il complesso Issaq e Dir[44]. È probabilmente la *tariqa* che ha ereditato la tradizione qadiri più antica, quella di Harar, la stessa Hargeysa significa infatti "piccola Harar".

La Qadiriyya subisce l'influenza del "riformismo" perché partecipe attiva dell'atmosfera del suo tempo; è quindi più militante del passato[45] ed interverrà laddove le è 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.

L'attivismo delle nuove *turuq* si manifesta con la fondazione di comunità agricole legate esclusivamente dal vincolo religioso: la *jamaaca*. 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 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 dominante, oltretutto in un periodo di fortissimo aumento dei traffici marini. Tutta la regione del Banaadir partecipa nel corso del XIX secolo all'economia del sultanato di Zanzibar, e i suoi prodotti, attraverso la mediazione dei sultani, raggiungono la penisola arabica e l'India[46].

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 alle *jamaacooiyn* più influenti, cosa che presto manifesterà anche degli effetti socio-politici. Non dobbiamo dimenticare che prima del grosso sviluppo degli insediamenti di confraternita 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 Warday-Oromo dell'Oltregiuba, ma in particolare contro i clan Rahanwiin dell'area mesopotamica, contando probabilmente sull'aiuto dei gruppi Daarood, *sheegad* (=clienti) dei Rahanwiin[47]. Il modello della *jamaaca* di Baardheere, oltretutto il primo caso di inserimento nella società somala, è un tipo estremo nella sua radicalità politica; propone un modello di leadership alternativo a quello tradizionale, già fondato sui lignaggi detentori della *baraka*, per proporre un modello basato esclusivamente sul merito religioso[48]. Baardheere perderà la sua partita, ma gli effetti saranno la polarizzazione e la contrapposizione di diversi centri politici. Persa una posizione ege-

mone, emergeranno i centri Geledi, nel Daafeed, Eelay, tra i Rahanwiin, e Biyomaal a Marka, spesso in conflitto anche violento fra loro. L'effetto complessivo sarà quello di un'incertezza ed insicurezza generale dell'area, un frazionamento estremo della leadership ed un aumento della concorrenza, che a lungo andare minerà la stessa stabilità delle leadership tradizionali; instabilità, che si protrarrà fino alla penetrazione coloniale[49].

Le *turuq* della seconda metà del XIX secolo non si pongono con la stessa radicalità, ma troveranno 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 si pongono quindi come i nuovi centri. Come storici abbiamo la fortuna di trattare un argomento, che ebbe, pur nella sua fase conclusiva, dei testimoni autorevoli, seppur probabilmente parziali. Negli anni '20 del nostro secolo il fenomeno di diffusione raggiunse il suo massimo sviluppo, in piena amministrazione coloniale, forse favorito, quale mediatore naturale, dalla stessa[50]. Se sui fiumi fu massima l'influenza delle *turuq* idrisi, in particolare la Salihiyya, nella mesopotamia, l'azione di sh.Awes permise la diffusione della Qadiriyya tra i Rahanwiin: "*(..) Nel territorio dei Rahàn-win le giamìe 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 (..)*"[51]. Non si vuol dare un'impressione negativa, di rottura sociale e di contrapposizione, caso mai l'essenziale funzione politica fu la mediazione e la ricerca di un consenso fondato non più su una legittimità di sangue ma su un primato e un vincolo esclusivamente religioso. La *tariqa* contribuisce in ogni caso alla diffusione di un costume islamico più ortodosso, laddove esercita direttamente la sua autorità – all'interno della *jamaaca* – ma gradualmente anche all'esterno. L'impatto è cioè graduale e l'immagine dello *jihad* di Baardheere è rimasto nelle tradizioni orali come un modello di approccio negativo, mentre la nuova *jamaaca*, pur essa radicale nelle sue finalità, viene accolta in quanto pacificatrice. Il fatto stesso della santificazione dei principali *sheekh*, autori di questa reislamizzazione, risponde ad un'immagine della santità, anche se non propriamente tradizionale, essendo slegata dal sangue, perfettamente coerente con i valori tradizionali. Sh.Awes rappresenta nell'universo meridionale il simbolo di un'identità comune e se vogliamo un modello di santità "islamica" in tutti i sensi, esportabile anche in altri contesti. È un modo di realizzazione dell'*umma*, salvando la *'asabiyya*.

Questa necessità di compromesso con la *'asabiyya* locale è naturalmente più pronunciato, laddove 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, fondatore della *tariqa* di Qolonqool, non lasciando figli maschi, la successione a *khalifa* è passata al Reer Aw Quddub. Questi nella tradizione Ogaadeen erano i *wadaaddo*; con l'introduzione della Qadiriyya sono diventati *tariqa*. È un caso di assorbimento della *tariqa* nella *'asabiyya* locale lasciando pressoché inalterati gli equilibri e le gerarchie claniche. Qolonqool e Qorahee, altra sede della *tariqa*, sono entrambe sul Faafan, in zone strategiche di confluenza di diversi reer Ogaadeen e non; anche qui ovviamente vi è un effetto sociale, anche se più in armonia con la tradizione. I diversi clan che confluivano, nei processi di nomadizzazione, trovavano in questi luoghi, diventati addirittura "santi" – Qolonqool è luogo di sepoltura di sh.Zayla'i – un momento di tranquillità,

laddove tradizionalmente il pozzo poteva costituire elemento di conflitto[52]. Da allora questi clan saranno conosciuti con il nome di Reer Xarun – il centro della *tariqa* – e Reer Qorahee[53]. Qorahee era inoltre la sede dell'*Ugaas* ogaadeen, vi fu quindi una particolare associazione e complementarità religiosa tra potere tradizionale e *tariqa* che non ne minacciava affatto la sua legittimità e il ruolo politico.

Successivamente l'area fu sconvolta dallo *jihad* di ina Cabdille Xasan, gli *sheekh* di Qolonqool fuggirono, per tornare solo alla sua morte, quelli di Qorahee passarono alla Salihiyya[54]; da allora l'autorità politico-religiosa dell'*Ugaas* si è perduta e gli Ogaadeen sono estremamente frazionati[55].

Un modello probabilmente analogo si ha avuto nel contesto Isaaq[56], mentre tra i Majeerteen l'evoluzione della leadership in senso dinastico, con la creazione di un potere centrale ha marginalizzato il ruolo politico della *tariqa*.

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 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 declanizzazione, la sedentarizzazione[57].

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, almeno un tempo, la *tariqa* rappresentava l'ortodossia, sui fiumi un modello di tipo colonico in un contesto di forte detribalizzazione[58], nel territorio Rahanwiin un modello di *tariqa* che interviene attivamente condizionando il piano politico, nell'Ogaden, questo sicuramente prima dello *jihad* del Sayid, una *tariqa* che si fa essa stessa *'asabiyya* ma in una posizione di complementarità religiosa con il clan, i cui equilibri rimangono inalterati, secondo un modello simile a quello mauritano[59].

Il tentativo e la costituzione del movimento *daraawiish* fondato sul carisma del Sayid fu forse una scorciatoia per sradicare il vincolo agnatizio. Ma il contesto non era pronto e le esigenze belliche per affrontare un nemico infinitamente più forte lo costrinsero ad usare in maniera disgregante la stessa clanità, mettendo l'uno contro gli altri tutti i possibili clan, il che alla lunga minò le stesse basi d'esistenza del movimento. Alla lunga la *'asabiyya* naturale somala è prevalsa ed essa persiste tuttora.

In ogni caso non è corretto parlare di fallimento complessivo dell'esperienza delle confraternite in Somalia a cavallo dei secoli XIX-XX. La loro vocazione internazionale ha contribuito ad avvicinare il Corno d'Africa alla Penisola Araba. Vi è stata una "somalizzazione" delle *turuq*, nel senso che gli *sheekh* sono tutti somali, ma nel contempo vi è stata una "arabizzazione" ("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 gradualmente più complessi e non esclusivamente fondati sul vincolo agnatizio.

3. La diffusione delle confraternite di matrice somala.

L'"islamizzazione" della santità ha così permesso la diffusione del modello al di fuori di un contesto troppo somalo, questa ha preso due direzioni, una a mezzogiorno verso la costa swahili, con la Qadiriyya-Uwaysiyya, ed una ad occidente ver-

so il sud etiopico, con la Ahmadiyya.

Sh.Awes visitò a più riprese Zanzibar, ai tempi di Sayyid Barghash, Khalifa b.Sa'id e Hamid b.Thuwayni. Ottenne un supporto ufficiale da parte del sultanato. Sh.'Umar al-Nadiri, *qadi* supremo a Zanzibar, di *madhhab* shafi'i, divenne *khalifa* della Uwaysiyya nel sultanato. Da allora la Qadiriyya si estese a tutta la costa swahili e da lì verso l'interno Unyamwesi, Yao, fino ad Ubundu centro qadiri sul fiume Congo. Quale è la ragione di un simile successo?

La *tariqa* godette innanzitutto di una benevolenza da parte del centro del potere sultanale[60] probabilmente in cerca di sostegno politico di fronte al protettorato delle grandi potenze coloniali. Nello stesso tempo, infatti, Zanzibar guardava alla Grande Porta[61]. Vi era poi un tradizionale legame tra Baraawe e la costa swahili, che risaliva al periodo dell'immigrazione hadrami: le stesse famiglie erano perciò insediate nel Banaadir e sulla costa orientale è avevano mantenuto praticamente ininterrotte relazioni, allo stesso tempo religiose e commerciali[62]. Inoltre figure prominenti del mondo ibadita passarono in quegli anni al sunnismo shafi'i, per la precarietà politica del sultanato, la lontananza dai centri ibadi del 'Oman, esigenze di integrazione nella cultura swahili, essenzialmente shafi'i, e per le lotte politiche tra le famiglie ibadi dominanti a Zanzibar e quelle immigrate in precedenza sulla costa[63].

L'altra espansione delle *turuq* somale si è diretta verso gli altipiani etiopici orientali. Harar in quanto centro politico è in decadenza dal XVII secolo – sebbene nei primi del XIX vi sia una ripresa, con la graduale partecipazione politica dell'entroterra oromo – ma nel corso del XIX secolo mantiene ancora intatto il suo prestigio religioso in quanto luogo deputato di santità[64]. A partire dalla fine del XVIII secolo, l'arrivo regolare di "missionari" somali rinforza un processo di reislamizzazione a partire da santuari come quello di Sheekh Xusen. La de-islamizzazione degli altipiani orientali (Arsi, Bale e Harar) dopo il tragico epilogo dello *jihad* del Grañ non era stata in realtà del tutto completa. Tra le genti oromo permanevano gruppi che ricordavano un passato islamico[65], inoltre gran parte degli altipiani conservavano molti segni e vestigia di un passato islamico[66]; aggiungiamo il fatto che ormai queste genti erano parte di un complesso regionale economicamente integrato dove Harar riprendeva un primato economico e culturale.

Tutti questi fattori favorirono appunto una graduale reislamizzazione degli altipiani, secondo un modello in parte simile a quello tradizionale della somalizzazione: questi primi "missionari" somali si integrano nella società oromo e molti di loro verranno adottati nei clan Warra Kallu (i lignaggi sacerdotali) che oggi frequentemente legano le loro genealogie a quelle di Ismaciil Jabarti "Daarood"[67]. Anche qui il terreno è favorevole alla fine del secolo scorso alla "colonizzazione" delle nuove *turuq*, a quella Qadiriyya di tradizionale provenienza da Harar e dall'Ogaden si aggiunge la Ahmadiyya di Sh.Cali Maye che stabilisce una sua sede proprio presso il santuario di Sh.Xusen, rivitalizzando un tradizionale canale di comunicazione tra il Banaadir e il Bale[68].

Rispetto all'interno est-africano, l'impatto delle *turuq* sugli altipiani etiopici è più graduale, favorito da una pur labile presenza islamica precedente. Non vi sarà qui contrapposizione con il mondo etiopico cristiano fino all'estensione, in queste aree, della sovranità diretta dell'Impero etiopico. In quel frangente le *turuq*, di matrice hararina o somala, giocheranno un ruolo importantissimo di resistenza contribuendo moltissimo a formare un'identità, nel Bale come nel Hararino, strettamente identificata con l'Islam[69], preparando addirittura quel terreno che l'Italia fascista si appresterà ad utilizzare negli anni '30 prima di intraprendere il progetto di costruzione dell'Impero.

Note

[1] Si v.R.S.O'Fahey e B.Radtke, Neo-Sufism Reconsidered, in *Der Islam*, 70, 1, 1993, pp.52-87.

O'Fahey definisce "controverso" l'aggettivo "neo" in quanto la sua formulazione è stata influenzata dalla scuola storico-antropologica francese di formazione coloniale (A.Le Chatelier, *Les Confréries Musulmanes du Hedjaz*, Paris, 1887) che ha informato pur pregevoli studi successivi sull'Islam in Africa: da J.S.Trimingham (*The Sufi Orders in Islam*, Oxford, 1971) a N.Grandin (Les turuq au Soudan, dans la Corne de l'Afrique et en Afrique Orientale, in A.Popovic e G.Veinstein (a cura di), *Les Ordres mystique dans l'Islam*, Paris, 1986, pp.165-204) e J.O.Voll (*Islam. Continuity and Change in Modern World*, Boulder, 1982). In parte lo stesso lavoro di B.G.Martin (*Muslim Brotherhoods in Nineteenth Century Africa*, Cambridge, 1976) è condizionato da questi lavori della prima tradizione francese. Di questa letteratura coloniale gli autori (O'Fahey e Radtke) risparmiano i nostri C.Nallino ed E.Cerulli (art.cit., 1993, p.62, n.42).

[2] You.M.Choueiri, *Islamic Fundamentalism*, London, 1990.

[3] Ahmad ibn Idris al-Fasi e Ahmad al-Tijani, hanno probabilmente segnato più profondamente l'Islam africano dell'epoca: entrambi provengono da un centro religioso importante quale Fez (per il primo si v. R.S.O'Fahey, *Enigmatic Saint*, Evanston, 1990; per il secondo, J.M. Abun-Nasr, *The Tijaniyya*, London, 1965). Lo stesso al-Sanusi in gioventù studiò a Fez.

[4] D.B.Cruise O'Brien e C.Coulon (a cura di), *Charisma and Brotherhood in African Islam*, Oxford, 1988, pp.8-9.

[5] L'dea califfale è comunque più tarda: non verrà presa in considerazione che sotto 'Abd al-Majid (1839-61) e avrà impulso sotto 'Abd al-Hamid II. Quella del Califfato arabo è ancora più recente e connessa al movimento salafista.

[6] B.G.Martin, *op.cit.*, 1976, pp.2-3.

[7] B.G.Martin, *op.cit.*, 1976, p.1-11.

[8] È un po' il caso di Ahmadu Bamba fra i Wolof e i fenomeni mahdisti tra gli Yoruba (D.B.Cruise O'Brien e C.Coulon, *op.cit.*, pp.11-3).

[9] A questi andrebbe aggiunta Baghdad, in decadenza, ma pur sempre centro mondiale della Qadiriyya.

[10] In particolare la Khalwatiyya influenzerà non poco la Tijaniyya e la Sammaniyya e il pensiero di ibn Idris, mentre in nome della Naqshbandiyya, in Asia, avranno luogo diversi movimenti riformistici, parte dei quali in opposizione alla penetrazione coloniale (N.Levtzion e J.O.Voll, *Eighteen Century Revival and Reform in Islam*, Syracuse, 1987, pp.10-1).

[11] È il caso della famiglia Mizjaji di Zabid, nella Tihama dello Yemen. Famiglia di insegnanti, hanafi e naqshbandi che influenzò molto l'ambiente shafi'i che tradizionalmente faceva capo a Zabid (N.Levtzion e J.O.Voll, *op.cit.*, 1987, pp.69-92).

In Mecca viene riportato dalle fonti italiane come alcuni studenti somali fossero usi frequentare la Naqshbandiyya, senza che questo implicasse la diffusione della *tariqa* nel contesto est-africano o del Corno d'Africa. È innegabile che in questa maniera le idee circolassero tra le diverse *turuq*, superando i vincoli di strette affiliazioni: "*...So invece della nefasta setta "El Nakscibendia" che ha sede nella città santa dell'Islam e che accoglie ogni anno, all'epoca del pellegrinaggio, molti discepoli, tra cui non pochi somali, ai quali detta, inasprendoli, i principi i più malsani del Corano...*" (dal Sola, R°Console Gen.d'Italia a Tittoni, Min.per gli Aff.Est., al-Hudaydah, 24 giu.1905, ASMAI 65/8, f.49).

[12] Nel caso del Corno d'Africa, in questo periodo, centri come Mogadiscio, Baraawe e Marka, vengono rivitalizzati dal fenomeno revivalista.

[13] B.G.Martin, *op.cit.*, 1976, p.5.

[14] In particolare 'Ali ibn Hamud che fu perciò costretto ad abdicare nel 1911 (B.G.Martin, *op.cit.*, p.173).

[15] Testimonianza di queste convergenze ai massimi livelli, se si vuole per scopo politico, è la molteplice iniziazione del sultano a diverse *turuq*, tra le quali la Tijaniyya (N.Clayer, Note sur le Tidjanis en Albanie, in *La Transmission du savoir dans le monde musulman périphérique*, Let.d'inf.no.9, fév.1989, pp.26-9). Non diversamente, lo stesso Sayyid Bargash, pur ibadi, pare fosse iniziato alla Qadiriyya-Uwaysiyya somala (B.G.Martin, *op.cit.*, pp.164-5).

Il potere sultanale favorì all'interno dell'impero la centralizzazione delle *turuq* per meglio controllarle (M.Le Gall, The Ottoman Government and the Sanusiyya: a Reappraisal, in *International Journal of Middle East Studies*, no.21, 1989, pp.91-106). Suo strumento in Africa settentrionale saranno il capo della confraternita Rifa'iyya, il siriano Abu 'l-Huda al-Sayyadi e il libico Muhammad Zafir al-Madani, capo della Madaniyya in Tripolitania.

[16] Si v.J.M.Abun-Nasr, *op.cit.*, 1965.

[17] È certamente il caso della Tijaniyya (D.B.Cruise O'Brien e C.Coulon, *op.cit.*, p.24).

[18] La Tijaniyya ha finito per concentrarsi esclusivamente sul Sudan occidentale. La sua espansione ad oriente è decisamente più recente e risponde a nuove esigenze missionarie (la Niassiyya). La Sanussiyya, sulla Cirenaica e il Sahara centro-orientale. La Khatimiyya sul Sudan orientale e l'Etiopia occidentale. La Salihiyya sul Corno d'Africa.

[19] In tutta l'Africa questo ruolo era stato ricoperto dalla Qadiriyya; nel Sudan centro-occidentale, dai suoi rami mauri.

[20] La Kahtmiyya assorbì parte delle vecchie confraternite sudanesi (si v. A.S.Karrar, *The Sufi Brotherhoods in the Sudan*, London, 1992).

[21] L'estensione della Tijaniyya nel Macina nel corso del XIX secolo portò a conflitti di intensità con la precedente Qadiriyya (J.-L.Triaud, La lutte entre la Tidjaniya et la Qadriya dans le Macina au dix-neuvième siècle, in *Annales de L'Université d'Abidjan*) del tutto simili a quelli che si conosceranno nel Corno d'Africa, tra la Salihiyya e la Qadiriyya con lo *jihad* di Maxamed Cabdille Xasan.

[22] Questo tema non costituisce però oggetto del presente articolo.

[23] Il caso più straordinario di successo, di perfetta simbiosi con il proprio ambiente è quello della Sanusiyya.

Per una letteratura sulla Sanusiyya si veda il classico E.E.Pritchard, *The Sanusi of Cyrenaica*, Oxford, 1949, e il più recente E.L.Peters, *The Bedouin of Cyrenaica*, Cambridge, 1990.

[24] R.S.O'Fahey e B.Radtke, *art.cit.*, 1993, p.58.

[25] R.S.O'Fahey e B.Radtke, *art.cit.*, 1993, pp.64-71.

[26] Tanto che si è detto che questo sufismo si sposta da ibn Arabi ad al-Ghazali (N.Levtzion e J.O.Voll, *op.cit.*, p.9).

[27] Si v.R.S.O'Fahey e B.Radtke, art.cit., 1993, p.75, a proposito della Sanusiyya.

[28] Ciò ha consentito dopo secoli l'espansione dell'Islam all'interno del Tanganiyka, fino ad assumere dei connotati politici anti-arabi (si v. A.H.Nimtz, *Islam and Politics in East Africa*, Minneapolis, 1980). 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, 1955).

[29] Raccolte da L.Robecchi-Bricchetti alla fine del secolo scorso (*Somalia e Benadir*, Milano, 1899, pp.422-30) e più recentemente da I.M.Lewis (*La comunità ("Giamia") di Bardera sulle rive del Giuba*, in *Somalia d'Oggi*, 1957, II, I, pp.36-7).

[30] L.Robecchi-Bricchetti (*op.cit.*, 1899, p.426).

[31] I.M.Lewis, *La comunità ("Giamia") di Bardera sulle rive del Giuba*, 1957, pp.36-7.

[32] Le fonti (I.M.Lewis, *La comunità ("Giamia") di Bardera sulle rive del Giuba*, 1957, p.36) parlano dell'insediamento nel 1821. Al-Rashid, giunge nel 'Asir dal maestro nel 1830 e vi rimane fino al 1837 (R.S.O'Fahey, Ahmad ibn Idris and Northeast Africa, in *Islam et Sociétés au sud du Sahara*, n.3, 1989, p.77). Questa incertezza nella appartenenza ad una *tariqa* di questi primi *sheekh* somali può essere un elemento in favore della tesi di O'Fahey (*op.cit.*, Evanston, 1990) sulla non intenzione di ibn Idris di dar vita ad una propria *tariqa*.

[33] È interessante notare come solo sulla costa la *zawiya* è conosciuta e appellata come tale, mentre all'interno è *jamaaca*, ovvero moschea, il fatto implica la stanzialità sul territorio, per lo più nomadico o semi-nomadico, e la natura istituzionale, prima quasi assente, del messaggio islamico. Solo ciò rende plausibile la nostra tesi di una "re-islamizzazione", coerente con le tendenze illustrate precedentemente, del contesto somalo.

[34] R.S.O'Fahey, art.cit., 1989, p.72.

[35] Nonostante il nome non venne fondata da sh.Ahmad ibn-Idris, ma in suo nome da suoi discepoli di cui con precisione non si hanno fonti certe (al-'Aydarus b.al-Sh.'A., *Bughyat al-Amal fi ta'rikh al-Sumal*, Mogadiscio, 1955., p.223 e 228 e E.Cerulli, *Somalia*, Roma, 1957, p.190). Una Ahmadiyya-Idrisiyya, ma che non ha nulla a che fare con la filiazione somala si trova in Egitto e Sudan (R.S.O'Fahey, art.cit., 1989, p.71.).

[36] Non ci è dato di sapere la ragione della scelta del nome della celebre località meridionale nell'Iraq, se non che si tratta di un centro storico importante, probabilmente associato all'epoca (I sec.H.) delle lotte alla shi'a.

[37] Colucci, *Principi di diritto consuetudinario della Somalia Meridionale*, Ed."La Voce", Firenze, 1924, p.80, n.1.

[38] M.Pirone, *Leggende e tradizioni storiche dei Somali Ogaden*, in *Archivio per l'antropologia e l'etnologia*, 1954, p.126.

In realtà quelle di Qorahee e di Qolonqool sono un complesso di *zawiya* come è possibile evidenziare dalle notizie, purtroppo riportate in maniera piuttosto approssimativa vista l'epoca, da L.Robecchi-Bricchetti (*op.cit.*, 1899, p.426).

[39] Ad Ambobelis e Kopfardod (luogo di nascita del Sayid) (L.Robecchi-Bricchetti, *op.cit.*, p.427).

[40] È detto che Sh.Zayla'i fosse discepolo di Sh.Suufi (B.G.Martin, Shaykh Zayla'i and the Nineteenth-Century Somali Qadiriyya, in S.S.Samatar (a cura di), *In the shadow of conquest*, Trenton, 1992, p.16).

[41] E probabilmente di affiliazione molteplice, rifa'i o 'alawi.

[42] Vi è tutta una tradizione meridionale di primato sulla Zayla'iyya, che vuole al-Zayla'i discepolo di al-Baraawi; ma ciò non è possibile perché il primo e nelle biografie precedente (com.perso.A.Gori, dott.ricerca Napoli "Orientale").

[43] Infatti, secondo J.M.Cuoq (*op.cit.*, Paris, 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'Ogaden.

[44] Salvo le due *jamaacoonyn* di Shiikh e Hahe che sono Dandarawi, altra ramificazione Idrisi. Hanno un certo impatto molto localizzato su Habr Yuunis e Habr Awal, o alcune frazioni di Habr Toljacalo che tendono a subire l'attrazione salihi dell'alto Nugaal.

[45] Sh.Awes iniziò qualcosa come 520 khalifa (B.G.Martin, *op.cit.*, 1976, p.163).

[46] E.A.Alpers, *Muqdisho in the nineteenth century*, in *Journal of African History*, XXIV, 1983, pp.441-59.

[47] L.V.Cassanelli, *The Shaping of Somali society*, Philadelphia, 1982, p.140.

[48] L.V.Cassanelli, *op.cit.*, 1982, pp.141-2.

[49] Gli effetti si faranno sentire nella stessa Mogadiscio, complicando i giochi politici all'interno della città tra Shingaani e Xamarweyn. La penetrazione coloniale gioverà di questa debolezza interna alla società mogadisciana, finendo per essere accettata (v.E.A.Alpers, *art.cit.*, 1983, pp.441-59).

[50] E.Cerulli, *Somalia*, Roma, 1964, pp.166-71.

[51] M.Colucci, *op.cit.*, 1924, p.81.

[52] Vi è per esempio una lunga tradizione di conflitti fra Ogaadeen, Marreexaan, Cumar Maxamuud e altri intorno ai pozzi di Warder e Wal-Wal, al limite occidentale del Mudug. In quest'area la "santità" non ha potuto giocare lo stesso ruolo di mediazione? Le vicende drammatiche dello *jihad* del Sayid hanno forse contribuito?

[53] M.Pirone, art.cit., 1954, p.126. Si v. anche *"Notiziari Politici del Governo della Somalia"*, ott.1933, AUSSME, racc.25.

[54] M.Pirone, art.cit., 1954, p.127.

[55] In realtà l'unità politica degli Ogaadeen si era già persa nella prima parte del secolo XIX con la morte di Ugaas Nuur Warfa Xirsi.

È interessante come la stessa associazione tra la *tariqa* di Qorahee 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*, in 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* esercitava influenza la *jamaaca* di Danan sul Tog Baua, affluente dello Shabeelle, posta nel loro territorio, la cui direzione era esercitata da Sayd Cabdullahi Sayid Xasan (un caso di omonimia con il Sayid), 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 il passaggio ai *daraawiish* valse come un processo di emancipazione politica.

[56] L'unica tariqa della tradizione Idrisi nel contesto Isaaq è quella Dandarawiyya studiata da I.M.

Lewis negli anni '50 (*Una democrazia pastorale*, Milano, 1982, pp. 118-24). Posta al confine fra Habar Awal e Habar Yuunis, nonostante l'integrale applicazione al suo interno della *shari'a*, non era allora riuscita ad allentare il vincolo federativo e l'affiliazione politica rimaneva soggetta all'agnazione.

[57] "*...Nell'interno della Somalia settentrionale non vi sono permanenti villaggi salvo quelli fondati ed occupati dai religiosi musulmani chiamati Sceck, Mullah o Widad.*

...I due più grandi che io abbia veduto sono quelli del villaggio di Sceck Mohamed nell'Ogaden e quello di Sceck Mattar ad Hargheisa.

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.

...Hargheisa è un villaggio compatto e formato di alcune centinaia di capanne e circondato da un'alta siepe ricoperta di stuoie; intorno ad esso vi sono 1 o 2 miglia quadrate coltivate a dura ed appartenenti a diversi Mullah..." (da Relaz. Citerni al Min. delle Colonie aull'ascesa di ina Cabdille Xasan, ott. 1916, tratto dall'opera di Swayne, ASMAI 65/11, F.81).

[58] Secondo un modello molto simile a quello Naqshbandi per l'Afghanistan settentrionale (O. Roy, *Afghanistan*, Genova, 1986).

[59] Si V. J.Caro Baroja, *Estudios Saharianos*, Madrid, 1955.

[60] È detto che sia sayyid Barghash che Hamid b.Thuwayini pur ibadi fossero iniziati alla Qadiriyya (B.G.Martin, *op. cit.*, 1976, p. 164).

[61] Il sultano 'Alì b.Hamid aveva strette relazioni con 'Abd al-Hamid II (B.G.Martin, *op. cit.*, 1976, p. 175).

[62] R.L.Pouwels, *Horn and crescent*, Cambridge, 1987, p. 40.

[63] R.L.Powels, *op. cit.*, pp. 110-1.

Non solo, vi è anche un'esigenza diffusa di omogeneità culturale e di una comune tendenza a convergere verso *l'Umma*. Questo tema ha costituito il precedente oggetto di un mio articolo (F.Battera, Rapporti storici fra il Banaadir, la Penisola Arabica e l'Africa orientale, in *Africana*, 1996, pp. 23-39).

[64] M.Abir, Salt, trade and politics in Ethiopia, in *Journal of Ethiopian Studies*, IV, 2 1966, p. 14.

[65] Per esempio gli Hadiya (U.Braukamper, Medieval Muslim Survivals as a Stimulating Factor in the Re-islamization of Southeastern Ethiopia, in *ZDMG*, 1987, band 137, heft 1, pp.25-8.

[66] In seguito allo *jihad* del Grañ la stessa cristianità in Etiopia era arretrata. Curiosamente, nel XIX secolo, quando sia l'Islam che il cristianesimo mostrano un certo attivismo in Etiopia, le regioni re-islamizzate o re-cristianizzate sono quelle che avevano conservato un lascito delle rispettive religioni (U. Braukamper, Vestiges médiévaux et renouveau musulman sur les hauts-plateaux éthiopiens, in F.Constantin (a cura di), *Les voies de l'Islam en Afrique orientale*, Paris, 1987, pp. 19-33).

[67] U. Braukamper, Medieval Muslim Survivals as a Stimulating Factor in the Re-islamization of Southeastern Ethiopia, 1987, in *ZDMG*, 1987, band 137, heft 1, p.23.

Una leggenda oromo intorno a Sh.Nuur Xusen narra che il padre, Ibrahiim, discendesse da 'Aqil ibn Abu Talib, similmente a molti miti arabizzanti somali (E.Pelizzari, L'Islam popolare in Etiopia, in *Africa*, XLVIII, 3, 1993, p.386).

[68] Cerulli (I Sidamo e lo stato musulmano del Bali, in *Studi Etiopici*, II, 1938, pp.346-52), infatti, riporta che questo legame risale a tale sh.'Uthman di Marka (sec.XV-XVI), precedente quindi l'Ahmadiyya. Così, la stessa dinastia regnante a Gommaa, staterello oromo a settentrione del Jimmaa, vanta origine da uno *sheekh* giunto da Mogadiscio.

[69] J.S.Trimingham (*Islam in Ethiopia*, London, 1949, p.208) ricorda uno *jihad* lanciato da uno *sheekh* ahmadi contro l'occupazione etiopica dell'Arsi nel 1882.

Bibliografia

Abun-Nasr J.M., *The Tijaniyya. A Sufi Order in the Modern World*, London, Oxford University Press, 1965.

Alpers E.A., *Muqdisho in the Nineteenth Century: a Regional Perspective*, in *Journal of African History*, n.24, 1983, pp.441-59.

'Aydarus b.al-Sh.'A., *Bughyat al-Amal fi ta'rikh al-Sumal*, Mogadiscio, 1955.

Braukamper U., *Medieval Muslim Survivals as a Stimulating Factor in the Re-islamization of Southeastern Ethiopia*, in ZDMG, 1987, b.137, h.1, pp.20-34.

Vestiges medievaux et renouveaux musulmans sur les hauts-plateaux éthiopiens, in F.Constantin (a cura di), *Les voies de l'Islam en Afrique Orientale*, Paris, Karthala, 1987, pp.19-33.

Cassanelli L.V., *The Shaping of Somali Society: Reconstructing the History of a Pastoral People, 1500-1900*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1982.

Cerulli E., *I Sidamo e lo stato musulmano del Bali*, in *Studi Etiopici*, vol.II, Roma, Istituto per l'Oriente, 1938, pp.1-37.

Somalia: scritti vari editi ed inediti, A.F.I.S.(a cura di), Roma, Poligrafico dello Stato, 1957 e 1964.

Cruise O'Brien D. e Coulon C.(a cura di), *Charisma and Brotherhood in African Islam*, Oxford, Clarendon Press, 1988.

Fasana E., *Il culto dei santi e il ruolo delle confraternite nella diffusione dell'Islam periferico*, in Branca e V.Brugnatelli (a cura di), *Studi arabi e islamici*, Milano, IsMEO, 1995, pp.75-113.

Grandin N., *Les turuq au Soudan, dans la Corne de l'Afrique et en Afrique orientale*, in Popovic A. e Veinstein G.(a cura di), *Les Ordres mystique dans l'Islam. Cheminements et situation actuelle*, Paris, Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, 1986, pp.165-204.

Karrar A.S., *The Sufi Brotherhoods in the Sudan*, London, Hurst & Co., 1992.

Levtzion N. e Voll J.O., *Eighteenth Century Revival and Reform in Islam*, Syracuse, Syracuse University Press, 1987.

Lewis I.M., *La comunità (Giamia') di Bardera sulle rive del Giuba*, in *Somalia d'Oggi*, a.II, gen. feb.1957, n.I, pp.36-7.

Martin B.G., *Muslim Brotherhoods in Nineteenth Century Africa*, Cambridge, Cambridge University Press, 1976.

Shaykh Zayla'i and the Nineteenth-Century Somali Qadiriyya, in Samatar S.S.(a cura di), *In the Shadow of Conquest. Islam in Colonial Northeast Africa*, Trenton, The Red Sea Press, 1992, pp.11-32.

O'Fahey R.S., *Ahmad ibn Idris and Northeast Africa*, in *Islam et Sociétés au sud du Sahara*, n.3, mai 1989, pp.67-89.

Enigmatic Saint. Ahmad Ibn Idris and the Idrisi Tradition, Evanston, Northwestern University Press, 1990.

O'Fahey R.S. e Radtke B., *Neo-Sufism Reconsidered*, in *Der Islam*, b.70, h.1, 1993, pp.52-87.

Pirone M., *Leggende e tradizioni storiche dei Somali Ogaden*, in *Archivio per l'antropologia e l'etnologia*, vol.84, 1954, pp.119-28.

Pouwels R.L., *Horn and Crescent. Cultural Change and Traditional Islam on the East African Coast (800-1900)*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987.

Robecchi Bricchetti L., *Somalia e Benadir: viaggio di esplorazione nell'Africa Orientale*, Milano, Carlo Aliprandi, 1899.

Triaud J.L.(a cura di), *Les agents religieux islamiques en Afrique tropicale: reflexions autour d'un thème*, in *Revue Canadienne des Etudes Africaines*, vol.XIX, n.2, 1985, pp.271-82.