

**religione, conflitti e mutamenti politici:
un'analisi comparata del corno d'africa**
uoldelul chelati dirar

problemi di metodo

Le rappresentazioni mediatiche delle dinamiche politico-sociali contemporanee nella regione del Corno d'Africa tendono a presentarci scenari nei quali la religione pare avere un ruolo centrale nella dialettica politica, e in particolare nella sua tendenza a una polarizzazione conflittuale: si pensi in proposito alle letture prevalenti dei drammatici conflitti nel Sudan e in Somalia. Sembrerebbe così emergere prepotentemente una centralità del fattore religioso come elemento di frizione e come persistente fattore di richiamo identitario nelle dinamiche politiche del Corno d'Africa. Per questa ragione ho colto con particolare piacere l'invito dei redattori della rivista a riflettere in termini comparati e transnazionali sulla sostenibilità di un'ipotesi di ritorno (reale o presunto) delle fedi sulla scena pubblica africana. Infatti, questo invito mi ha offerto l'opportunità di investigare da una prospettiva a me non familiare, ma nondimeno stimolante, il rapporto tra religione, conflitti e mutamento sociale in una regione vasta e particolarmente complessa quale il Corno d'Africa. Scopo di questo contributo è pertanto di analizzare in una prospettiva diacronica e comparata l'interazione tra religioni e processi di trasformazione politica nella regione del Corno d'Africa, evidenziando elementi di similarità come di specificità e cercando così anche di dare una valutazione generale della validità e attualità interpretativa della nozione di secolarismo nella storia politica e culturale della regione. Da un punto di vista geografico il presente contributo si concentrerà prevalentemente sui territori del Corno d'Africa che sono stati parte dei possedimenti coloniali italiani in Africa e che pertanto presentano maggiori elementi di omogeneità in relazione alle loro dinamiche di sviluppo storico.

Su di un piano metodologico generale, una prima constatazione fondamentale è che le religioni in Africa sono state a lungo oggetto privilegiato di studio dell'antropologia, fattore che ha sottratto lo studio delle religioni africane a una prospettiva diacronica. Nonostante preziosi e fondamentali contributi in senso inverso, quali per esempio quelli di Ranger e Kimambo¹, che hanno cercato di analizzare le religioni e la religiosità africana in una prospettiva storica, gran parte della letteratura africanista ha a lungo privilegiato un approccio sincronico trovandosi così a perdere di vista la dimensione relazionale e politica

delle religioni africane. Pertanto un approccio basato sulla prevalenza del presente antropologico ha spesso svuotato di profondità diacronica il ruolo fondamentale svolto dalle religioni in Africa nella gestione di importanti aspetti della sfera della vita sociale che hanno valenza politica, quali la regolamentazione e definizione delle reti parentali, le modalità di accesso a importanti fattori produttivi quali la terra e l'acqua, l'organizzazione del rapporto con l'ambiente, nonché la loro capacità di essere un luogo di mediazione e soluzione dei conflitti. Tuttavia è possibile affermare che, dopo una lunga assenza, la dimensione storica sta tornando sempre più centrale negli studi sulle religioni africane, e le conseguenze di questo nuovo approccio si manifestano nelle letture più dinamiche e stimolanti di aspetti della religiosità africana che venivano solitamente confinati nella sfera della superstizione e della permanenza residuale di sacche di premodernità in un'Africa che veniva invece vista come avviata inesorabilmente verso una modernità secolarizzata.

È questo il caso, per esempio, di una crescente letteratura che, studiando l'importanza attribuita al mondo degli antenati e degli spiriti in gran parte delle religioni africane, cerca di evidenziarne la funzione che hanno nel regolare le relazioni materiali tra gli individui². In questa prospettiva, come sottolineato da Ellis e Haar, nel contesto africano sembra assumere un particolare valore interpretativo l'affermazione di Deleuze secondo cui l'immaginario sarebbe non tanto l'irreale quanto piuttosto il regno in cui il reale e l'irreale tendono a diventare indistinguibili l'uno dall'altro³. In questo contesto una sempre maggiore attenzione viene data al ruolo "politico" che le religioni hanno nella storia delle società africane per la capacità che viene loro attribuita di svelare e rendere intelleggibili i nessi di causalità che costituiscono le complesse reti di manifestazioni materiali e immateriali del reale nel suo dipanarsi quotidiano. Per quanto riguarda il Corno d'Africa, lo studio in una prospettiva storica delle religioni locali è per certi aspetti facilitato dall'esistenza di un'antica e ricca tradizione scritta che, almeno per il cristianesimo e l'Islam, le due religioni dominanti, mette a disposizione dello studioso una ricca e variegata tipologia di fonti.

storia, religioni e processi politici nel corno d'africa

Un dato storico che rende particolarmente significativa la realtà del Corno d'Africa è costituito dal fatto che in questa regione la presenza delle due principali religioni mono-teiste, cristianesimo e Islam, risale ai primi anni della loro manifestazione e diffusione e, a partire da quel periodo, ha continuato a segnare in modo profondo la storia politica e sociale della regione. Infatti, il cristianesimo si è diffuso nel Corno d'Africa, in particolare nei territori corrispondenti all'attuale Eritrea ed Etiopia, già dalla prima metà del quarto secolo, affermandosi prima come religione di corte per poi estendersi alla popolazione, presso la quale rimasero tuttavia a lungo dominanti forme di religiosità politeista forte-

mente influenzate dalla tradizione sudarabica⁴. Sin dall'inizio, quindi, la centralità del modello di relazione tra stato e Chiesa ha condizionato in modo decisivo lo sviluppo di queste due istituzioni. Dal punto di vista dottrinale, il cristianesimo diffusosi nella regione, la cui area di riferimento teologica e culturale era quella delle Chiese orientali, e in particolare quella copta alessandrina, seguì e segue tuttora il monofisismo eutichiano così come sancito dal concilio di Efeso del 449⁵. Diffusori principali di questa dottrina, dopo i primi contatti avutisi nel quarto secolo, furono quelli che la tradizione locale chiama i Nove Santi Siri, monaci di credo monofisita, probabilmente fuggiti da Costantinopoli per evitare le persecuzioni del partito calcedoniano, che si rifugiarono dapprima in Egitto e poi sugli altopiani oggi eritrei ed etiopi. All'arrivo di questi monaci è associata l'introduzione di un modello monastico ispirato a quello fondato da Pacomio in Egitto, e sempre a loro è attribuita un'intensa opera missionaria che portò a erigere chiese laddove vi erano templi e a tradurre in lingua ge'ez scritti sacri⁶.

È sempre in questo periodo che ha iniziato a delinarsi la struttura gerarchica della Chiesa ortodossa che, pur in una situazione di vivace dialettica interna, si è sostanzialmente tramandata fino ai nostri tempi. Questa struttura prevedeva una separazione tra clero regolare e clero secolare. Il clero secolare non ha mai goduto di una piena autonomia dal potere statale, anzi gli è stato sempre subalterno. Le ragioni di questa subalternità vanno ricercate in tre caratteristiche costanti del rapporto tra stato e Chiesa: la prima di queste ragioni è che il sovrano ha sempre ricoperto, tra le tante, la funzione di capo della Chiesa; ne è risultato quindi che la Chiesa ha sempre dovuto piegarsi alle priorità dello stato, riducendosi spesso a esserne una semplice appendice amministrativa. Una seconda ragione va ricercata nella politica di elargizioni di terre perseguita dallo stato per compensare la Chiesa della sua attività di supporto⁷, che consisteva nel rilasciare alla Chiesa ampie concessioni territoriali su cui questa aveva diritti di usufrutto e anche di esazione fiscale⁸. In questa politica di stretta collaborazione con l'amministrazione statale, un ruolo centrale era svolto dal clero regolare, il quale, strutturato in numerosi monasteri sparsi in tutto il paese, ha costituito a lungo un forte centro di potere con il quale lo stato ha dovuto confrontarsi. La modalità principale seguita dai monasteri nel loro sviluppo era quella della filiazione, in quanto ogni fondatore di un monastero aveva la possibilità di autorizzare i suoi propri monaci a fondare altri monasteri nelle vicinanze e in regioni relativamente lontane dal monastero originario⁹. Si veniva così a creare una rete di monasteri uniti da una comune ispirazione e strutturati secondo un ordine gerarchico.

Questo modello, anche se in un contesto di continua trasformazione, ha segnato profondamente il panorama politico e culturale della regione attraverso i secoli. Rispetto a questo equilibrio consolidatosi nel tempo attraverso la pratica politica, il diciannovesimo secolo registra un'importante serie di cambiamenti che miravano a ridefinire il rapporto tra

stato e Chiesa nella regione etiopica, nell'ambito di complessi quanto ambiziosi tentativi di centralizzazione e modernizzazione del potere statale. Protagonisti di questi tentativi saranno in particolare due imperatori, Tewodros II (1855-1868) e Yohannes IV (1872-1889)¹⁰ i quali, pur da prospettive differenti, videro nella ridefinizione del ruolo e del significato della religione nella politica il tratto caratterizzante del loro progetto politico¹¹. In particolare, Yohannes IV definì la religione cristiana come il principale elemento coesivo dello stato etiopico, e in questa prospettiva, si adoperò per raggiungere un'unità dottrinale convocando nel 1878 il concilio di Boru Meda¹² con il quale intendeva porre fine alle dispute teologiche sul dogma trinitario che dividevano aspramente il cristianesimo etiopico da quasi due secoli¹³, alimentando spinte centrifughe che minavano la centralità del potere imperiale¹⁴. Nel perseguire questo processo di unificazione del potere politico sulla base di una rigida definizione dell'ortodossia religiosa, l'imperatore lanciò una feroce repressione di quanti a tale ortodossia non si allineavano. A farne le spese furono gli esponenti di indirizzi teologici in attrito con la via ufficiale, ma anche le altre confessioni, in particolare quella islamica, che conobbe un periodo di terrore e venne costretta a scegliere tra l'abiura e l'emigrazione. La nuova politica religiosa di Yohannes si manifestò anche in un tentativo di avviare, tramite un'opera di aggressiva ricristianizzazione della società, un progetto di espansione verso le appendici settentrionali dell'impero etiopico; un progetto in gran parte legato alla necessità di avere un accesso diretto al Mar Rosso per il rifornimento di armamenti e che era destinato a entrare in collisione con le mire di espansione coloniale italiana nella stessa regione nonché con analoghi processi di ridefinizione della statualità sulla base di politiche identitarie a base religiosa (islamica) che erano in corso nella regione sudanese.

Analogamente a quanto affermato in precedenza per il cristianesimo, anche per l'Islam si può parlare di una presenza antica e consolidata nella regione del Corno d'Africa. Le fonti islamiche, infatti, attestano la presenza di seguaci del profeta Mohammed nel Corno d'Africa sin dai primi anni della sua predicazione¹⁵, quando, nel 615, dinnanzi alle persecuzioni dei ricchi mercanti di Mecca, un gruppo di un centinaio di seguaci di Mohammed furono da questi fatti fuggire attraverso il Mar Rosso presso la corte imperiale di Axum sull'altopiano etiopico, dove vennero accolti benevolmente e dove si trattennero fino alla fine delle persecuzioni a Mecca¹⁶. Nei secoli successivi, nel periodo che va dal settimo al dodicesimo secolo, l'espansione dell'Islam in Africa settentrionale e nel Mar Rosso portò a una rapida conquista del controllo sulle grandi rotte commerciali carovaniere e marittime, togliendo alla corte imperiale cristiana d'Etiopia una delle sue principali risorse economiche e nello stesso tempo affievolendone le relazioni, fino a quel momento intense, con il mondo bizantino e orientale.

La conquista delle coste del Mar Rosso e delle rotte commerciali che a queste facevano riferimento, portò in breve tempo a un consolidamento della presenza islamica nella

regione e anche a una sua penetrazione verso l'interno con l'effetto di raggiungere una posizione egemonica nella regione somala e in ampie aree dell'Eritrea settentrionale e dell'Etiopia nordorientale. Una svolta fondamentale in questo processo di definizione del ruolo politico delle due grandi religioni monoteiste nella regione fu rappresentato dalle vicende che nel sedicesimo secolo videro l'ascesa della figura carismatica dell'imam Ahmad ibn Ibrahim al Ghazi (1506-1543), soprannominato Grañ (che in lingua amarica significa "il mancino"). Nel 1529, partendo dal sultanato di Adal, uno stato tributario della corte imperiale etiopica a maggioranza somala, Ahmad ibn Ibrahim riuscì a lanciare un progetto politico unitario e di grande respiro mirato a instaurare nell'intera regione una teocrazia islamica. Con straordinaria efficacia e disciplina il jihad lanciato da Ahmad ibn Ibrahim mise in seria crisi i centri della corte imperiale cristiana e portò a massicce conversioni delle popolazioni rurali dell'altopiano¹⁷. Il jihad di Ahmad ibn Ibrahim fu anche alla base del coinvolgimento portoghese nella regione, che si concretizzò nel 1541 nello sbarco di un contingente di trecento soldati guidati dal giovane Cristovão da Gama, fratello del famoso Vasco¹⁸, che in virtù della superiorità offerta dalle armi da fuoco riuscì a risolvere la battaglia in senso favorevole ai sovrani etiopici. La presenza portoghese nel Corno d'Africa segnò l'intensificazione¹⁹ dei contatti politico-culturali con l'Occidente cattolico e portò anche a un temporaneo riavvicinamento della Chiesa ortodossa etiopica al cattolicesimo, a opera di un gruppo di missionari gesuiti²⁰.

Nel corso del diciannovesimo secolo si registrano altre due istanze nelle quali l'Islam si presenta come catalizzatore di progetti di riorganizzazione politica della regione. Il primo caso è quello del Sudan, dove a partire dal 1881 Mohammed Ahmad bin Abd Allah, seguace della confraternita Samaniyya, si autoproclama Mahdi²¹ e lancia un jihad inteso a realizzare nell'intera regione una teocrazia islamica²².

In questa sua campagna il Mahdi combatterà sia contro il suo nemico "interno", cioè la dominazione turco-egiziana in Sudan, che contro due nemici "esterni", e cioè l'amministrazione coloniale italiana in Eritrea e lo stato etiopico guidato dall'imperatore Yohannes IV, a sua volta impegnato in un analogo tentativo di definizione e organizzazione statale su base confessionale. Pur non riuscendo a sconfiggere i nemici esterni, il Mahdi riuscì tuttavia a consolidare il suo controllo del territorio sudanese e a conquistare la capitale Khartoum nel gennaio del 1885 dando vita al suo modello di teocrazia islamica, conosciuto come Mahdiyya. La Mahdiyya sopravviverà alla morte del Mahdi avvenuta sei mesi dopo la caduta di Khartoum e continuerà a cercare di estendere il proprio controllo sulla regione fino al 1889, quando verrà smantellata in seguito all'intervento delle truppe britanniche guidate dal generale Kitchener che interverranno per stroncare un progetto politico percepito come troppo destabilizzante rispetto ai loro interessi regionali.

Un secondo momento in cui l'Islam si presenta come catalizzatore di progetti politici nella regione si ha in Somalia a partire dal 1889, quando Muhammad Abdilleh Hassan, seguace della confraternita Salihyya con base nel Somaliland britannico, si ribella contro l'amministrazione coloniale britannica e avvia un jihad diretto contro la presenza inglese ma anche contro la presenza italiana ed etiopica accusate di occupare illegittimamente il suolo somalo. Muhammad Abdilleh Hassan, soprannominato spregiativamente dagli inglesi "Mad Mullah"²³, condurrà una lunga ed efficace campagna di guerriglia con forti contenuti anticoloniali intesa a creare in Somalia una teocrazia islamica, riuscendo a tenere sotto scacco le forze dei suoi tre nemici fino al 10 febbraio 1921, quando morirà di malattia²⁴. L'importanza del progetto politico di Muhammad Abdilleh Hassan risiede nel fatto che egli cercava di trovare nell'Islam l'elemento unificatore per un possibile nazionalismo somalo che trascendesse le particolarità claniche.

Da questo quadro sommario dei processi politici nella regione emerge quindi abbastanza chiaramente una centralità della religione come strumento di aggregazione politica e di polarizzazioni identitarie sulla cui base, nel corso del diciannovesimo secolo, si concretizzeranno alcuni dei più importanti piani di organizzazione di strutture statuali centralizzate e "modernizzate" nel tentativo di reggere la sfida rappresentata dalla penetrazione coloniale e dalle nozioni di modernità da essa veicolate. In questo contesto, le identità religiose si riveleranno pertanto centrali nel determinare i meccanismi di inclusione così come quelli di esclusione di individui e comunità nella sfera della politica e, parallelamente, contribuiranno a determinare relazioni di centralità e marginalità simboliche quanto materiali tra le varie comunità comprese nelle nascenti strutture statuali.

il ritorno delle religioni sulla scena pubblica africana: reale o presunto?

Su di un piano concettuale e metodologico, un dibattito sulla secolarizzazione, reale o presunta, delle società africane rischia di essere fuorviante. Credo infatti che si possa affermare con una certa tranquillità che l'elemento religioso, nelle sue molteplici e non sempre lineari manifestazioni, rappresenti un elemento di continuità nella storia politica e culturale della maggior parte delle società africane; e ciò vale a maggior ragione nel caso del Corno d'Africa. Questo elemento di continuità, a mio parere, non è tanto ascrivibile a un'astratta e astorica propensione africana ad attribuire un ruolo centrale alle religioni nelle varie sfere del reale, quanto piuttosto alle specifiche traiettorie di sviluppo storico della maggior parte delle società africane contemporanee. Da questa prospettiva ritengo che uno snodo storico fondamentale vada individuato nelle politiche coloniali, e in particolare nella loro gestione del rapporto tra religione e politica. Pur esistendo un alto livello di differenziazione e specificità nella teorizzazione delle politiche coloniali, e

ancor più nella loro implementazione sul terreno, così come attestato dalla ricca letteratura in proposito, a partire dai classici di Frederick Lugard e Albert Sarraut²⁵, vi è un aspetto che emerge con una certa regolarità ed è la mancata secolarizzazione delle amministrazioni coloniali. Questa mancata secolarizzazione è da ricondursi al fatto che tutte le potenze coloniali, incluse quelle più marcatamente laiche e liberali, nell'impostare le politiche metropolitane, sia nella loro teorizzazione che nella loro prassi amministrativa, tendono a ribadire esplicitamente nelle colonie un ruolo rilevante della religione, definita come componente centrale delle singole specificità culturali africane e come interlocutore privilegiato della politica. La centralità della religione nella vita delle colonie viene così ribadita a tre livelli, e cioè nelle relazioni tra stato e Chiesa nelle metropoli, nelle relazioni tra amministrazione coloniale e missioni in territorio coloniale e nel rapporto tra amministrazioni coloniali e fedi africane.

Un primo livello è quello delle relazioni tra stato e Chiesa nelle metropoli, ed è in particolare il caso delle politiche coloniali di nazioni di tradizione cattolica. In tale ambito, infatti, si registrano interessanti quanto imprevedibili convergenze operative dettate da ragioni di opportunismo politico che porteranno alla stesura di accordi tra stato e Chiesa anche in contesti nei quali le politiche metropolitane registravano una netta separazione tra stato e Chiesa che, in alcuni casi, sfociava in forme di esplicita conflittualità con manifestazioni di aperto anticlericalismo. È questo il caso della Francia, dell'Italia e del Belgio, che daranno vita ad accordi con la Santa Sede per l'avvio di politiche di collaborazione in materia di politiche coloniali. Normalmente tali accordi prevedevano come componenti fondamentali da un lato l'attribuzione alla Chiesa della gestione monopolistica del settore dell'istruzione per gli indigeni, e dall'altra la garanzia da parte della Chiesa che i missionari operanti nella colonia fossero della stessa nazionalità della potenza coloniale.

Nel caso del Corno d'Africa la regione in cui questo processo è riscontrabile con maggiore chiarezza è l'Eritrea, la quale, in virtù del suo status di *colonia primogenita*²⁶ svolse spesso la funzione di laboratorio per la sperimentazione di politiche coloniali poi estese agli altri possedimenti coloniali italiani nella regione. Da questo punto di vista, la costituzione nel 1894 della Prefettura apostolica dell'Eritrea rappresenta il culmine di un lungo e complesso processo che mirava a porre fine a quella che, secondo l'amministrazione coloniale italiana, costituiva un'anomalia inaccettabile in quanto fonte di potenziale destabilizzazione degli equilibri coloniali. Secondo gli amministratori coloniali l'aspetto principale di tale anomalia risiedeva nel fatto che in una colonia amministrata dall'autorità italiana operasse una missione cattolica lazzarista retta in gran parte da religiosi francesi e la cui casa madre aveva base Oltralpe²⁷. La sede principale della congregazione era infatti a Parigi e, prima del maturare di interessi coloniali italiani nella regione, francese

fu il principale aiuto diplomatico che la missione ricevette²⁸. Con l'espandersi della presenza italiana, e specialmente a partire dalla creazione ufficiale della Colonia Eritrea nel 1890, la contraddittorietà della situazione si fece sempre più evidente²⁹. Da parte italiana spingevano verso una diversa sistemazione ragioni di sicurezza interna e la volontà di "italianizzare" il territorio coloniale evitando di presentare un'immagine di frammentazione e conflittualità che, si pensava, poteva nuocere al prestigio coloniale di fronte ai sudditi africani. Da un lato infatti gli italiani sospettavano i missionari lazzaristi di tramare insieme ai capi delle regioni settentrionali dell'Etiopia contro il consolidarsi e l'espandersi della presenza italiana nella regione, cercando di incoraggiare ribellioni e resistenza tra la popolazione eritrea³⁰. Allo stesso tempo i missionari francesi erano accusati di non promuovere con adeguato impegno l'apprendimento e la diffusione della lingua italiana tra la popolazione, boicottando così, di fatto, il radicarsi di quelli che la letteratura coloniale descriveva come sentimenti di italianità³¹.

L'istituzione della Prefettura apostolica dell'Eritrea nel 1894 rappresentò il rimedio a una situazione di tensione e disagio che fino a quel momento era stata risolta facendo ricorso a formule compromissorie quali il cosiddetto *modus vivendi*³² concordato tra il ministro degli Esteri Benedetto Brin e il vicario apostolico monsignor Jacques Crouzet nell'ottobre del 1892, in occasione di un viaggio a Roma del religioso francese³³. Questo accordo prevedeva che i missionari lazzaristi francesi fossero affiancati da religiosi italiani responsabili della cura spirituale del personale militare italiano³⁴ presente in colonia, così come dei nuclei di coloni italiani che incominciavano a insediarsi in Eritrea e che nelle aspettative dell'amministrazione coloniale erano destinati ad aumentare in misura sostanziosa.

Un secondo livello nel quale veniva ribadita la centralità della religione in materia di politiche coloniali era, ovviamente, quello del rapporto tra amministrazione coloniale e missioni in territorio coloniale. In questo contesto la situazione era resa ancora più complicata dagli scarti che si verificavano tra le direttive provenienti dalle metropoli coloniali e la loro traduzione in azione concreta nel territorio coloniale. Paradossalmente, il contesto coloniale, anche dopo la "nazionalizzazione" delle missioni, continuerà a registrare forti tensioni tra amministrazione coloniale e missionari. Da un lato la nazionalizzazione delle missioni aveva indubbiamente garantito una maggiore omogeneità tra i missionari presenti nelle colonie e, conseguentemente, era diminuito negli amministratori il timore di possibili attività di destabilizzazione da parte di potenze straniere³⁵. Questo significativo cambiamento è attestato ampiamente dalla letteratura coloniale e da quella missionaria, che ci riportano numerose testimonianze di fervore nazionalista da parte del personale religioso italiano presente nel Corno d'Africa, nel quale si registrano di frequente casi di convinta identificazione con i piani di espansione e di consolidamento della presenza

coloniale italiana nella regione. Un fenomeno questo che, in alcuni settori del personale religioso presente nelle colonie, assumerà dimensioni di vero e proprio sciovinismo nazionalista con l'avvento al potere del fascismo. In questa attività di aperto sostegno alle politiche delle istituzioni della metropoli si distinguerà particolarmente il personale religioso inviato al seguito delle forze armate impegnate nella campagna militare del 1935-1936 conclusasi con l'occupazione dell'Etiopia³⁶. Per altro verso, il fervore nazionalista dimostrato, pur con alterna intensità, da gran parte del personale religioso della colonia non sempre troverà una accoglienza altrettanto entusiasta e disponibile da parte degli amministratori coloniali. È un fenomeno, questo, che si nota con particolare intensità nel primo periodo di amministrazione coloniale, il cosiddetto periodo liberale, durante il quale, anche dopo la nazionalizzazione delle missioni, si assiste a frequenti casi di conflitto tra amministratori coloniali e personale religioso.

Su tale situazione di conflittualità incidono soprattutto due fattori: da un lato, la preoccupazione degli amministratori di garantire lo *status quo* nella colonia, evitando il più possibile situazioni di conflittualità o tensione; dall'altro, il permanere presso ampi settori dell'amministrazione coloniale di forti sentimenti anticlericali. Il primo aspetto si spiega con il fatto che spesso i missionari operanti nella colonia nutrivano piani di proselitismo che avevano come oggetto popolazioni di lunga e consolidata confessione islamica o cristiano-ortodossa e quindi non erano particolarmente inclini a tollerare la presenza missionaria. Inoltre spesso i missionari lanciavano intense campagne per sradicare pratiche e tradizioni culturali indigene che nel loro zelo evangelizzatore descrivono sommariamente come inaccettabile permanenza di forme di barbarie e di superstizione³⁷. Ciò che i missionari non avevano preso in considerazione nella pianificazione delle loro attività di proselitismo era indubbiamente il fatto che gli amministratori coloniali potessero rivelarsi dei censori e degli ostacoli tra loro e la conquista di nuove anime. Infatti, per i missionari la priorità doveva essere attribuita alla cosiddetta funzione civilizzatrice dei missionari: la presenza europea civile e religiosa avrebbe dovuto lottare strenuamente, ma congiuntamente, per abolire quelle che i missionari consideravano forme di barbarie. Al contrario, l'amministrazione coloniale aveva come priorità assoluta il mantenimento dell'ordine coloniale anche nei casi in cui ciò cozzava con i valori di quella civiltà di cui entrambi, missionari e amministratori coloniali, si consideravano portatori. A tale proposito, uno dei fattori di conflitto più ricorrente era costituito dalla libertà di proselitismo rivendicata dai missionari e negata dall'amministrazione, particolarmente per quanto riguarda le aree a maggioranza musulmana³⁸.

A ciò va tuttavia aggiunto un secondo importante fattore legato alle specificità della realtà coloniale. Nel caso del Corno d'Africa, infatti, gran parte dei funzionari presenti nella colonia, almeno fino al ricambio generazionale segnato dall'avvento del fascismo,

era di formazione risorgimentale liberale e con forti componenti massoniche³⁹. Come attestato dalle fonti coloniali e missionarie, la formazione culturale dei funzionari coloniali influirà molto sul loro atteggiamento verso i missionari, che li accuseranno spesso di anticlericalismo⁴⁰. A queste differenze di natura ideologica e culturale vanno aggiunte più sostanziali barriere di natura sociale che separavano i funzionari coloniali (in maggioranza provenienti dalla borghesia medio-alta e con alle spalle un buon livello di istruzione e un ben definito curriculum professionale)⁴¹ dai missionari, che spesso, perlomeno ai livelli non dirigenziali, provenivano prevalentemente dai ceti più bassi dell'Italia postunitaria, e avevano un livello culturale piuttosto scadente. Queste specificità culturali facevano sì che gli amministratori coloniali, pur non contravvenendo apertamente alle direttive provenienti dalla metropoli che invitavano a una stretta collaborazione con i missionari, in molti casi tenessero un atteggiamento particolarmente fiscale e non collaborativo che si rivelava sufficiente a ostacolare parte delle attività missionarie e a rallentarne lo slancio. Il palese disprezzo che alcuni funzionari coloniali mostravano nei confronti dei missionari cattolici⁴² veniva ulteriormente rinforzato dalla situazione di oggettiva dipendenza materiale nella quale questi ultimi si venivano a trovare, dipendendo dall'amministrazione coloniale finanche nei loro spostamenti all'interno del territorio coloniale e ancor di più negli spostamenti tra l'Italia e la colonia⁴³.

Infine, un terzo livello era costituito dal rapporto tra amministrazioni coloniali e religioni indigene. Abbiamo già visto come le amministrazioni coloniali succedutesi nel periodo liberale e in gran parte del periodo fascista, nel loro approccio rispetto alle religioni indigene e ancor più nel caso di conflitti di natura religiosa, seguissero il principio della salvaguardia dell'ordine costituito come principio informatore dei loro provvedimenti. Ma ciò che occorre sottolineare è il fatto che queste amministrazioni non misero mai in discussione la centralità del rapporto tra politica e religione anche nel loro rapporto con le religioni locali non di importazione missionaria, e soprattutto considerarono sempre l'identità religiosa come una componente indiscutibile e insostituibile delle identità politiche delle popolazioni colonizzate. In altre parole, nelle colonie non si assiste ad alcun tentativo di secolarizzazione della politica. I funzionari coloniali italiani, senza uscire dal solco tracciato dall'articolo 6 dell'Atto generale della conferenza di Berlino del 1885⁴⁴, che indicava nel principio della libertà religiosa e nell'obbligo delle autorità coloniali di garantire una speciale protezione ai missionari i due elementi ispiratori delle politiche religiose nelle colonie, ne davano un'interpretazione significativamente modificata. Nello spirito della conferenza di Berlino l'enfasi sulla libertà di coscienza e sulla libertà di culto era finalizzata principalmente a garantire il libero movimento delle società e congregazioni missionarie tra le popolazioni africane. Tuttavia, nella prassi così come nella teoria giuridica coloniale italiana, tale principio venne ulteriormente sviluppato portando

all'elaborazione del concetto di uguaglianza giuridica dei culti che, attraverso un complesso processo di successive modifiche, fu mantenuto e ulteriormente rielaborato dall'amministrazione coloniale fino a tutto il periodo fascista⁴⁵.

Si tratta di un principio di relativismo religioso che, come formulato già nell'articolo 3 della legge 5 luglio 1882, numero 857, relativa all'assetto della colonia di Assab, affermava che:

Rispetto agli individui della popolazione indigena, saranno rispettate le loro credenze e pratiche religiose. Saranno regolati con la legislazione consuetudinaria finora per essi vigente il loro stato personale, i rapporti di famiglia, i matrimoni, le necessità, e tutte le relazioni di diritto privato, in quanto però quella legislazione non si opponga alla morale universale ed all'ordine pubblico, né ad essa sia derogato da espresse disposizioni.

A questo proposito, le fonti coloniali sottolineano ripetutamente come una reale e assoluta eguaglianza tra i culti fosse di fatto impossibile in quanto era diverso il seguito delle differenti religioni nelle varie regioni della colonia. Di conseguenza, il rispetto del principio dell'uguaglianza tra i culti era interpretato "attivamente", adattandolo al contesto in cui veniva applicato sulla base dei rapporti egemonici esistenti nelle singole regioni. Si tendeva così a rispettare l'egemonia ortodossa in aree ortodosse e l'egemonia musulmana in aree musulmane. Questa formulazione della politica religiosa nelle colonie subirà poche modifiche anche con le amministrazioni del periodo fascista⁴⁶, quando la natura confessionale dello stato non verrà tradotta nell'attribuzione di una posizione privilegiata della Chiesa cattolica nelle colonie. Al contrario, nelle parole di Arnaldo Bertola, uno dei maggiori studiosi dell'epoca:

Il carattere confessionale di Stato cattolico ha, nell'ordinamento attuale, essenzialmente il carattere di una generica affermazione di principio, e non si traduce giuridicamente in una posizione di speciale favore per la Chiesa cattolica o i suoi enti, salvo che in un ambito limitatissimo e in ogni caso assai più ristretto che non nel regno⁴⁷.

religioni e costruzione dello stato postcoloniale

Il processo di costruzione e organizzazione degli stati postcoloniali nel Corno d'Africa si è avviato sulla base di un'importante anomalia storica che si rivelerà decisiva nel determinare le dinamiche dei processi politici della regione, e cioè la mancata decolonizzazione delle ex colonie italiane. In altre parole, la presenza coloniale italiana nel Corno d'Africa non venne a mancare in seguito a un processo politico tra autorità coloniale e le popola-

zioni colonizzate quanto piuttosto per fattori esterni alla dialettica coloniale, cioè la sconfitta militare dell'Italia da parte delle forze alleate, in seguito all'entrata in guerra dell'Italia il 10 giugno 1940⁴⁸. In tal modo da un lato l'Italia non è stata in grado di svolgere un ruolo attivo nel processo di definizione degli equilibri politici delle sue ex colonie, e dall'altro Eritrea, Etiopia e Somalia, che dal primo giugno 1936 erano state unificate per dare vita all'impero dell'Africa orientale italiana, si sono ritrovate improvvisamente a dovere immaginare il proprio futuro politico in un contesto in cui i centri dei processi decisionali erano esterni alla regione (e cioè la Commissione congiunta delle quattro potenze vincitrici e successivamente le Nazioni Unite) e soprattutto seguivano logiche e priorità ancorate agli interessi geopolitici del nascente bipolarismo piuttosto che alle esigenze e aspirazioni delle popolazioni africane coinvolte⁴⁹. Così il Corno d'Africa anziché sperimentare un processo di decolonizzazione negoziale o conflittuale che fosse, si trovò catapultato direttamente nel contesto della Guerra fredda diventando un teatro di aspra e spesso violenta contrapposizione tra i due grandi blocchi. Pertanto le decisioni che vennero prese dalle Nazioni unite nel 1952 circa il destino delle ex colonie italiane⁵⁰ non rifletteranno tanto il risultato di un processo dialettico interno al contesto coloniale quanto piuttosto la definizione di rapporti di forza e interessi strategici tra le potenze uscite vincitrici dalla Seconda guerra mondiale, e in particolare tra Stati Uniti e Unione Sovietica.

La storia dell'Africa contemporanea è caratterizzata da processi che possono essere sommariamente descritti come il tentativo di costruire nazioni all'interno delle istituzioni amministrative e delle delimitazioni territoriali tracciate dalle autorità coloniali. Conseguentemente, è possibile affermare che in tale contesto non sono state le nazioni ad aver dato vita agli stati quanto piuttosto gli stati, o meglio le entità statuali nate dalle amministrazioni coloniali, che hanno cercato di dare vita a nazioni; quindi, il nazionalismo si configura non tanto come causa della conflittualità politica quanto piuttosto come una sua conseguenza. Nel contesto del Corno d'Africa questo schema interpretativo trova un'applicabilità limitata, e non solo per via della prematura scomparsa dell'amministrazione coloniale italiana dagli orizzonti politici regionali, ma anche come conseguenza della sua pervicace e sistematica ostilità ad avviare processi di costituzione di élite locali. Le stesse élite che, nel contesto della decolonizzazione, costituiranno nel resto del continente africano gli interlocutori politici delle potenze coloniali uscenti e gli attori politici locali fondamentali nel processo di transizione dallo status di colonie a quello di stati indipendenti.

Il vuoto politico determinatosi con l'improvvisa e inaspettata scomparsa della principale potenza coloniale della regione viene così riempito da una varietà di attori che si trovano costretti a immaginare, in tempi estremamente accelerati, ipotesi di possibili scenari

futuri. Nel giro di poco meno di un paio di anni emergono pertanto tre ipotesi principali attorno alle quali si polarizzerà gran parte del dibattito politico e delle relazioni nel contesto regionale e che corrispondono ad altrettante forme di nazionalismi tra loro spesso antagonisti: un nazionalismo panetiopico, un nazionalismo eritreo e un nazionalismo somalo di tipo irredentista. Il nazionalismo panetiopico, sotto la prestigiosa leadership dell'imperatore Haile Selassie⁵¹, si struttura su una idea di statualità etiopica che trae la propria legittimità da una rivendicazione di profondità e continuità temporale dell'esperienza storica dell'impero etiopico le cui origini venivano rintracciate nell'antichità classica risalendo fino all'epoca del regno di Axum. Sulla base di questo modello di lettura della storia in termini di continuità veniva pertanto legittimata anche l'aspirazione dell'Etiopia a rivendicare un ruolo egemonico nella regione e a includere nelle proprie aspirazioni nazionali anche il territorio della Colonia Eritrea e ampie porzioni di territorio somalo⁵². Un altro aspetto importante che condizionava fortemente il nazionalismo panetiopico era il ruolo centrale che vi svolgevano nozioni di cittadinanza definite in gran parte sulla base dell'appartenenza alla Chiesa ortodossa etiopica nella quale appunto veniva visto uno dei principali elementi di continuità storica dell'esperienza politica etiopica.

Al contrario, negli stessi anni, sul versante eritreo, il processo di costruzione di un immaginario nazionalista passerà non attraverso la ricerca di una legittimità fondata sulla continuità storica con le istituzioni precoloniali, quanto piuttosto attraverso una contrapposizione alle aspirazioni egemoniche del nazionalismo panetiopico fondata sulla memoria della dominazione coloniale italiana. Il dominio coloniale italiano viene così rappresentato come uno spartiacque con le vicende politiche precedenti e come un punto di non ritorno sul quale immaginare un futuro nazionale da costruirsi all'interno dei confini territoriali ma anche simbolici costruiti dal colonialismo⁵³. Questo elemento fondante del nazionalismo eritreo verrà ulteriormente consolidato negli anni Sessanta del Novecento, quando sul piano del diritto internazionale, la legittimità delle rivendicazioni indipendentiste eritree verrà basata sul principio dell'inviolabilità dei confini ereditati dal colonialismo sancito nel 1963 dall'atto costitutivo dell'Organizzazione dell'unità africana⁵⁴. Pertanto, anche in virtù del suo essere ancorato alla "modernità" coloniale, il nazionalismo eritreo si strutturerà come tendenzialmente laico e, pur non negando l'importanza delle identità religiose nel tessuto politico-sociale eritreo, tenderà a privilegiare gli elementi di appartenenza alla futura nazione eritrea su basi transreligiose e anche transetniche. Questa tendenza verso un progetto di nazionalismo laico si accentuerà ulteriormente a partire dalla fine degli anni Sessanta, quando, nel contesto di una generale radicalizzazione dei movimenti di liberazione nei paesi in via di sviluppo, ma anche più in generale dei movimenti di protesta operaia e studentesca in Occidente, l'Eritrean Liberation Front (Elf) e l'Eritrean People's Liberation Front (Eplf), le due principali formazioni guerrigliere indipendentiste eritree,

inizieranno a orientarsi verso modelli di organizzazione e di militanza politica ispirate alla tradizione del marxismo rivoluzionario⁵⁵.

Infine il nazionalismo somalo, il terzo polo dei nazionalismi affermatosi nel Corno d'Africa alla caduta della presenza coloniale italiana, si orienterà verso un nazionalismo di tipo irredentista che fondava la legittimità delle proprie rivendicazioni su di una lettura unitaria e continua nel tempo dell'esperienza delle popolazioni somale della regione. Sulla base di questa lettura della storia i leader nazionalisti somali impostarono una piattaforma di rivendicazioni politico-territoriali di tipo irredentista, rivendicando come parti integrali della nazione somala tutti i territori della regione abitati da popolazioni somale, cioè la ex Somalia italiana, il Somaliland britannico, Gibuti, la regione dell'Ogaden nell'Etiopia meridionale e la regione del Northern District in Kenya. Tutti questi territori, che in passato avrebbero costituito la primigenia nazione somala, sarebbero stati poi illegittimamente annessi da altre entità politico-statali⁵⁶. In questa lettura irredentista della storia somala gli elementi identitari che contribuirebbero a definire i tratti distintivi della specificità nazionale somala vengono individuati nella lingua somala, nella comune appartenenza alla tradizione islamica e nella tradizione culturale nomadico-pastorale⁵⁷. L'enfasi sulla presunta unità e continuità della cultura nomadico-pastorale ha a lungo alimentato il nazionalismo somalo diventandone un elemento identitario centrale a scapito di altre componenti della società somala quali quelle delle città costiere più legate alle reti economiche e culturali del mondo swahili⁵⁸. Nel processo di costruzione di questo aspetto identitario sarebbe necessaria una maggiore attenzione degli storici verso il ruolo svolto dal dominio coloniale italiano. Va infatti sottolineato come le opere fondamentali per lo studio della cultura orale delle società pastorali somale siano state prodotte da illustri studiosi-amministratori quali Enrico Cerulli⁵⁹. In tale contesto non va sottovalutato l'interesse che l'amministrazione coloniale italiana in Somalia aveva ad accentuare la dimensione identitaria nomadico-pastorale al fine di legittimare le sue aspirazioni espansionistiche in Etiopia sulla base di una presunta "legittimità storica" fondata proprio sull'affinità identitaria tra le popolazioni della Somalia italiana e quelle della regione dell'Ogaden in Etiopia, prevalentemente abitata da persone di lingua somala⁶⁰.

Pertanto è ovvio che proprio sulla base della loro intrinseca inconciliabilità i progetti nazionali delineatisi nel Corno d'Africa a partire dagli anni Quaranta erano destinati a entrare in rotta di collisione, come ci attesta la tormentata storia politica della regione fino ai giorni nostri. Da questo punto di vista la storia politica della regione presenta forti elementi di sostanziale continuità che possono essere riscontrati negli scarsi margini di conciliazione tra le differenti rivendicazioni nazionaliste e nella loro radicalizzazione sia su un piano politico che su un piano strettamente militare. Quello che invece tenderà a mutare progressivamente a partire dagli anni Settanta sarà il ruolo attribuito alla religio-

ne nei processi di definizione delle identità nazionali e nell'articolazione di politiche statuali o di liberazione nazionale. Se nel caso eritreo si consolida una tendenza già avviata in precedenza verso un orientamento sempre più radicale dei principali movimenti nazionalisti che si ispireranno apertamente alla tradizione marxista-leninista e maoista, il grosso elemento di novità si registra a partire dal giugno del 1974 in Etiopia. In tale data, infatti, un gruppo di ufficiali ammutinati dell'esercito etiopico dà vita al Coordinating Committee of the Armed Forces, Police, and Territorial Army comunemente conosciuto come Derg⁶¹. Il colpo di stato avviato dai giovani ufficiali del Derg segnerà un punto di svolta irreversibile per la società etiopica; essi, infatti, non solo avevano tentato la conquista del potere riuscendovi (si erano avuti altri casi di colpi di stato in passato), ma vi erano riusciti deponendo e poi giustiziando l'imperatore Haile Sellasie, prestigioso simbolo del potere imperiale etiopico e rispettato padre putativo delle aspirazioni nazionaliste e modernizzatrici degli stati africani indipendenti. Il colpo di stato del Derg metteva così in discussione uno dei pilastri del nazionalismo panetiopico che vedeva nella continuità della tradizione imperiale etiopica uno dei propri fondamenti⁶², e allo stesso tempo sovvertiva in modo irreversibile gli equilibri nazionali così come quelli regionali determinando la necessità di un progetto politico radicalmente innovativo sia sul piano nazionale che internazionale. Questo progetto fu chiaramente delineato in un fondamentale documento, il Program of the National Democratic Revolution of Ethiopia, reso pubblico il 20 aprile 1976, nel quale si affermava l'intenzione di perseguire una strategia non capitalista orientata allo sviluppo di un ordine socialista nel paese⁶³. Con la distruzione della figura imperiale veniva anche messa in discussione la centralità del ruolo della Chiesa nella vita politico-culturale del paese, che venne drasticamente ridimensionata fino a essere sostituita con una tra le più integrali e strutturate liturgie marxiste-leniniste che si siano costituite nel continente africano, culminata con la costituzione, il 12 settembre 1984, del Workers' Party of Ethiopia, il partito unico di rigida ortodossia marxista-leninista che avrebbe dovuto guidare il paese nel processo di modernizzazione socialista⁶⁴.

Analogamente nel 1969 in Somalia, dopo una breve esperienza di gestione democratica del paese, si verificò un colpo di stato guidato da un giovane ufficiale dell'esercito, Mohamed Siad Barre, che alla tradizionale versione del nazionalismo irredentista somalo aggiunse un elemento politico di orientamento socialista, seppur in una versione casereccia nettamente diversa dalla versione rigidamente marxista-leninista propugnata dal Derg in Etiopia⁶⁵. Nel dichiarare l'orientamento socialista del suo governo Barre non mise in discussione il ruolo dell'Islam come elemento identitario centrale della popolazione somala, anzi ribadì che lo sviluppo economico e sociale della Somalia si sarebbe svolto in un solco già tracciato dalla religione islamica. Anche il modello socialista propugnato da Barre si iscriveva nel sistema simbolico legato alla tradizione pastorale; pertanto lo stes-

so termine *bantiwadaag*, utilizzato come sinonimo di socialismo, veniva mutuato dalla terminologia pastorale dove significava “condivisione del bestiame”⁶⁶. Nel nuovo orientamento socialista teorizzato ricorrendo a importanti componenti della simbologia pastorale la principale novità introdotta da Siad Barre fu l'improvvisa delegittimazione del sistema di solidarietà clanica che venne bandito e liquidato come reazionario e tribalista, secondo la terminologia ricorrente nel panafricanismo dell'epoca⁶⁷.

Il generale allineamento dei governi e dei movimenti di liberazione della regione su posizioni politiche tendenzialmente riconducibili all'alveo della tradizione marxista, sembrava così aprire spiragli per l'avvio di un comune processo di secolarizzazione della politica e soprattutto per un superamento della situazione di instabilità e conflittualità che aveva caratterizzato il Corno d'Africa fino a quel momento. Al contrario, gli anni Ottanta vedono il configurarsi di uno scenario politico paradossale, in quanto da un lato si registrano indubbiamente processi di omologazione dei modelli e delle pratiche politiche che si traducono in un tentativo di secolarizzazione della politica, per quanto di natura autoritaria e probabilmente ascrivibile più alle ubriacature ideologiche di segmenti elitari e ristretti dei gruppi dirigenti locali che a un processo di elaborazione condivisa di nuovi modelli di rapporti tra la sfera della politica e la sfera della religione. Dall'altro, la marginalizzazione del ruolo politico e sociale della religione non si traduce in una riduzione dei livelli di conflittualità nella regione. Si può infatti notare come i principali modelli nazionalisti della regione mantengano inalterata la loro sostanziale incompatibilità, e si limitano a rivestire gli elementi centrali dei rispettivi discorsi nazionalisti con una patina di retorica socialista attingendo ad alcune delle parole chiave della vulgata politica del periodo. La conferma di questo elemento di continuità in senso nazionalista venne dalla proclamazione del programma politico del Derg, nel dicembre del 1974, all'insegna dello slogan nazionalista «Ethiopia tikkem», “Etiopia innanzitutto”, nel quale le aspirazioni egemoniche del nazionalismo panetiopico venivano ora collocate nell'ambito di una politica di modernizzazione socialista⁶⁸. Pertanto le rispettive aspirazioni nazionaliste vengono ora legittimate contestualizzandole nel più generale processo di lotta internazionalista contro lo sfruttamento, l'imperialismo, il sionismo e il neocolonialismo. Il tutto si riduce pertanto a una operazione di *maquillage* politico che non solo non ridurrà il potenziale intrinsecamente conflittuale dei nazionalismi del Corno d'Africa ma, al contrario, lo amplificherà sia a livello internazionale, legando ancor di più i destini politici della regione agli equilibri del bipolarismo, che a livello regionale, introducendo nuovi elementi di frammentazione e parcellizzazione della politica che si tradurranno nel sorgere di nuovi movimenti armati che sfideranno la legittimità dei modelli nazionalisti dominanti, introducendo elementi di rivendicazionismo politico su base regionale, etnica o clanica, che porteranno alla nascita in tutta la regione di numerose formazioni guerriglie-

re in lotta contro i rispettivi governi centrali, tra le quali spiccano il Tigray People's Liberation Front (Tplf), l'Oromo Liberation Front (Olf), il Western Somali Liberation Front (Wslf), l'Ogaden National Liberation Front (Onlf) il Somali Salvation Democratic Front (Ssdf), il Somali National Movement (Snm), e lo United Somali Congress (Usc)⁶⁹.

crisi delle ideologie "secolari" e crisi della "materialità" secolare

La crisi del sistema di relazioni internazionali basato sul bipolarismo ha avuto conseguenze epocali e per certi aspetti traumatiche sugli equilibri politici del Corno d'Africa e ha portato a una radicale ridefinizione della sua geopolitica⁷⁰. La prima vittima di questo processo sarà il nazionalismo etiopico, la cui integrità territoriale viene messa in discussione dal successo dei nazionalisti eritrei che sotto la guida dell'Eplf riescono a conquistare militarmente l'indipendenza nel 1991 e a vederla riconosciuta internazionalmente nel 1993. Allo stesso tempo viene messa in discussione anche la continuità politica dello stato etiopico come stato centralizzato in quanto la conquista dell'indipendenza da parte dell'Eritrea si verifica contestualmente all'arrivo al potere in Etiopia di una coalizione di movimenti di guerriglia, l'Ethiopian People's Revolutionary Democratic Front (Eprdf), controllati dal Tplf e che hanno a lungo goduto di sostegno logistico e politico da parte dell'Eplf. L'avvento al potere di questa coalizione segna la fine del modello di nazionalismo panetiopico basato sulla rappresentazione di un passato unitario e centralizzato. Nel 1994 infatti il governo etiopico a egemonia Tplf ha approvato una costituzione che oltre a sottolineare la natura non confessionale dello stato introduce un assetto federale che, in totale rottura con la tradizione centralista dello stato etiopico, prevede anche la possibilità per i territori uniti nel nuovo sistema federale di richiedere l'autodeterminazione⁷¹.

In Somalia la fine del bipolarismo e la conseguente perdita di interesse strategico della regione avranno invece conseguenze molto più devastanti che ancora segnano in modo drammatico e destabilizzante gli equilibri regionali. La prima conseguenza immediata sarà infatti la caduta del regime dittatoriale di Siad Barre, nel gennaio del 1991, seguita dall'implosione dello stato somalo dilaniato da processi di frammentazione della politica su base clanica e subclanica che di fatto ha portato alla scomparsa della Somalia dalla scena della diplomazia internazionale. Una delle possibili chiavi di lettura della crisi somala alla fine degli anni Novanta può essere quella dell'implosione di un modello di stato che aveva a lungo negato qualsiasi legittimità politica a forme di partecipazione basate su identità claniche, viste come un fattore di deriva tribalista, ma che allo stesso tempo non aveva lasciato spazi di partecipazione democratica alla vita politica e, di fatto, nella distribuzione di cariche politiche e prebende, aveva fatto ricorso proprio agli stessi criteri di carattere clanico che aveva ufficialmente bandito⁷².

Sulla base di queste considerazioni è dunque legittimo interrogarsi sul ruolo che le religioni hanno nelle dinamiche politico-sociali del Corno d'Africa nel terzo millennio, e se è condivisibile la lettura prevalente tra analisti e giornalisti esperti della regione che indicherebbe una crescente centralità del fattore religioso. Una prima considerazione, forse banale, è che il venir meno degli equilibri geopolitici del sistema bipolare e conseguentemente dei sistemi ideologici di legittimazione su cui questi si fondavano ha indubbiamente lasciato un profondo vuoto nei diversi scenari politici della regione. Ciò tuttavia non si è tradotto necessariamente in un ritorno prepotente della religione sulla scena politica. Nel caso dell'Eritrea e dell'Etiopia, infatti, le leadership dell'Épfl e del Tplf, i movimenti guerriglieri che nel 1991 si fanno stato, avevano già compiuto una significativa, in alcuni casi radicale⁷³, revisione del loro apparato ideologico. A partire dalla metà degli anni Ottanta si assiste infatti a una progressiva attenuazione, e successiva rimozione, dei richiami all'antimperialismo, al socialismo e alla nazionalizzazione delle risorse produttive e delle istituzioni finanziarie che avevano caratterizzato i programmi politici di queste formazioni sino dagli anni Settanta. La leadership guerrigliera eritrea ed etiopica inizia così ad affermare che la visione socialista classica era ormai superata dagli eventi della storia e dichiara quindi di immaginare il futuro dei rispettivi paesi in un contesto di economia di libero mercato, di pluralismo partitico e di libertà di pensiero ed espressione nonché di libertà religiosa⁷⁴. Quanto di questa revisione dei fondamenti ideologici dei fronti sia stata ispirata da una oggettiva e ponderata riflessione politica e quanto invece fosse espressione di logiche di puro opportunismo politico, in un contesto di evidente crisi degli assetti bipolari, è difficile dirlo, per l'ovvia assenza di fonti e documentazione che possano corroborare una delle due ipotesi. Ciò che però è evidente è che con questa operazione le leadership dei due paesi sono riuscite a legittimare le loro aspirazioni egemoniche nel contesto nazionale, ma anche in quello regionale, non solo sulla base della legittimità della vittoria militare ma anche sulla base della loro anticipata dissociazione da modelli politici che erano usciti sconfitti dai recenti sviluppi della scena internazionale. Paradossalmente questo ha permesso ai governi nati dalla guerriglia di consolidare un controllo pressoché egemonico del potere che, di fatto, si fondava su prassi politiche e modalità di organizzazione del controllo sociale che erano maturate all'interno del contesto ideologico marxista-leninista da essi ormai rigettato. Pertanto in questo senso è possibile affermare che si ha un processo di sostanziale secolarizzazione della politica sia in termini della sua rappresentazione che della sua prassi⁷⁵. Così le peculiarità della storia politica del Corno d'Africa hanno fatto sì che la fine del bipolarismo non abbia portato a una stagione di aperture democratiche, quali quelle verificatesi in gran parte dell'Africa subsahariana francofona nell'ambito delle cosiddette *Conférences Nationales*, all'interno delle quali le religioni (in particolare la Chiesa cattolica) hanno spesso svolto un ruolo

centrale⁷⁶. Al contrario, le grandi trasformazioni politiche che hanno modificato radicalmente il panorama politico regionale si sono svolte in gran parte all'interno di contenitori politici preesistenti senza una loro significativa rivisitazione critica, accentuando l'enfasi già presente durante la guerra di liberazione su politiche di sviluppo e modernizzazione, di velata matrice socialista, che si basavano sulla partecipazione attiva di tutta la popolazione indipendentemente dagli orientamenti religiosi o dalle identità etnolinguistiche⁷⁷.

Tuttavia, anche se sul piano della dialettica politica e dei rapporti egemonici, le forze politiche nate dalla guerriglia continuano a trarre la loro legittimità dal fatto che perseguono modelli di organizzazione della società ispirati a principi di pluralismo religioso, rimane indubbio che, su un livello immateriale, il crollo su scala internazionale delle grandi ideologie laiche di ispirazione socialista ha lasciato un profondo vuoto. Si registra, infatti, un'assenza di modelli politici di riferimento che è tuttora fortemente percepibile nella difficoltà che le formazioni politiche egemoniche in Eritrea ed Etiopia riscontrano nel tentativo di continuare ad aggregare il consenso popolare, e soprattutto quello giovanile, attorno alle parole chiave del nazionalismo militante, che però ora è privato dell'aura di un progetto di trasformazione rivoluzionaria dei rapporti sociali e produttivi⁷⁸. Questo problema si manifesta più acutamente in Eritrea, dove la leadership dell'Eplf, dopo aver guidato il paese all'indipendenza, pur accettando su un piano teorico un modello di partecipazione pluralista alla vita politica del paese⁷⁹, ha di fatto istituito un sistema rigidamente monopartitico sotto la guida del People Front for Democracy and Justice (Pfdj); un sistema che ha difeso rivendicando il diritto a individuare una propria via africana alla democrazia⁸⁰. La mancanza di istituzionalizzazione formale dei processi politici e dei meccanismi decisionali si traduce anche in una oggettiva difficoltà a costituire, sulla base di meccanismi di cooptazione trasparente e consensuale, un nuovo gruppo dirigente che possa garantire un ricambio della classe politica all'insegna di una continuità ideale con l'esperienza della lotta di liberazione. Diversamente dall'Eritrea, la leadership dell'Eprdf in Etiopia ha optato per un sistema multipartitico e, a partire dal 1996, ha indetto regolari elezioni ed è riuscita a garantire maggiori spazi di partecipazione alla vita politica del paese, anche se gli analisti internazionali continuano a nutrire forti perplessità sulla reale democraticità del sistema e sulla trasparenza dei processi elettorali stessi⁸¹.

Esiste tuttavia un altro aspetto che, a mio parere, occorre sottolineare per contestualizzare meglio i rapporti tra religione e politica nella regione del Corno d'Africa. Infatti, il fallimento e il conseguente rigetto di modelli ideologici secolari legati al filone laico e socialista può anche essere letto come il fallimento di questi modelli nel fornire risposte adeguate e comprensive alla crisi della materialità secolare, cioè alla crisi di molteplici e spesso devastanti progetti di trasformazione della qualità materiale della vita degli abitanti della regio-

ne sulla base di palingenesi moderniste analoghe a quelle che hanno distrutto gran parte del continente africano negli anni Ottanta e Novanta⁸². È in questo vuoto propositivo che a partire dalla seconda metà degli anni Novanta si può notare la costituzione di uno spazio all'interno del quale le religioni tornano ad avere una forte visibilità, che non è però sempre necessariamente una visibilità che si traduce in azione politica. È questo il caso, in particolare, della rapida ascesa di movimenti religiosi di ispirazione pentecostale o carismatica fortemente diffusi su tutto il continente africano⁸³ e già presenti in forma semiclandestina in Eritrea e in Etiopia anche negli anni della dittatura militare guidata dal colonnello Mengistu Hailemariam; essi comunque si affacciano sulla scena pubblica con crescente vigore dopo il 1991, conquistando rapidamente un folto seguito di adepti. A mio parere, l'interesse che assume in una prospettiva storica il successo delle chiese pentecostali e carismatiche nella regione risiede nel fatto che, pur muovendosi in ambiti apparentemente solo spirituali, con una forte enfasi sulle Sacre Scritture e sull'esperienza della trascendenza⁸⁴, con il loro rifiuto dei principi gerarchici tradizionali e dei loro principi di legittimità, e con il loro atteggiamento di fuga dalla politica, esse riempiono di fatto un grande vuoto lasciato dalla politica stessa e, soprattutto, dalla sua incapacità di dare risposte soddisfacenti alla materialità secolare⁸⁵. Infatti, la fuga dalla politica – e l'effettiva assenza di strategie mirate alla conquista del potere politico –, nonché i modelli di riscatto escatologico che esse propongono, rappresentano probabilmente una delle sfide più insidiose per la politica. La minaccia nasce dal fatto che la fuga dalla politica predicata dalle chiese pentecostali e carismatiche si traduce in un processo di costruzione di comunità alternative a quelle religiose tradizionali così come a quelle promosse dalla sfera della politica, in un processo che vede scardinati i legami tradizionali con le reti parentali e comunitarie sostituite da una esplicita esaltazione del valore dell'individuo e della sua legittima aspirazione a perseguire il benessere economico e la mobilità sociale⁸⁶. È questo un modello di riscatto spirituale tramite un percorso che è anche di soddisfacimento di bisogni materiali e che, soprattutto, è tutto interno a una logica di modernità. Probabilmente in questo sta la politicità della sfida lanciata da questi movimenti religiosi, e cioè nel loro muoversi in un contesto di materialità marcata dai tratti centrali della modernità e quindi in competizione con le promesse di modernizzazione e di miglioramento delle condizioni materiali di vita dei propri cittadini costantemente ribadite dallo stato come proprio impegno prioritario. Vi è, infine, un ulteriore elemento che contribuisce al successo delle chiese pentecostali in Africa, e in particolare nel Corno d'Africa, ed è la loro grande capacità di costruire e garantire reti transnazionali. In un contesto regionale in cui conflitti, crisi economica e repressione politica spingono crescenti fasce della popolazione giovanile a tentare la via dell'emigrazione, le reti transnazionali di queste chiese possono rivelarsi formidabili circuiti di solidarietà e aprire canali privilegiati per la fuoriuscita di giovani migranti⁸⁷.

L'altro grande ambito di visibilità della religione nella sfera politica, questa volta con un progetto esplicito di conquista del potere, è quello costituito dalla crescita dell'Islam politico, che assume una particolare importanza nel contesto somalo. La Somalia può pertanto essere utilizzata come un interessante caso di studio con valore paradigmatico. Se infatti forti manifestazioni di Islam politico sono frequenti nella storia del Corno d'Africa, le forme che questo fenomeno assume a partire dagli anni Novanta sono particolarmente complesse e di non facile lettura. Esse infatti sono parallele all'emergere su scala mondiale di modelli di militanza islamica radicale che hanno dato vita a pratiche di terrorismo internazionale quali quelle perseguite dalle organizzazioni affiliate alla rete di al-Qa'ida. È proprio la sovrapposizione temporale di questi fenomeni a generare spesso grandi equivoci interpretativi, che portano a interpretare l'Islam politico nella regione come una semplice diramazione locale del più ampio fenomeno del terrorismo internazionale di matrice islamica. Su un piano storiografico quanto politologico i limiti di questo tipo di lettura sono abbastanza evidenti, in quanto presuppongono una natura esclusivamente esogena dell'Islam politico attivo nella regione e l'assenza di un suo effettivo radicamento nelle dinamiche politico-sociali locali. Una rapido sguardo retrospettivo alla storia politica e religiosa della regione mostra, al contrario, la frequenza e l'importanza di casi in cui l'Islam si presenta nell'ambito regionale come un importante attore politico che interagisce con le sfide e le problematiche del proprio territorio e cerca di proporre strategie articolate per giungere alla loro soluzione.

Il valore emblematico del caso somalo è dovuto al fatto che la crisi dello stato somalo e la sua successiva implosione non hanno solo lasciato un enorme e fragoroso vuoto istituzionale e amministrativo, ma hanno anche lasciato i somali completamente privi di reti condivise di protezione degli individui, di garanzie di accesso equo e libero a risorse fondamentali di cui lo stato era tradizionalmente il maggiore dispensatore. Pertanto, a fianco di questo vuoto materiale si è anche determinato un grande vuoto simbolico, in quanto sono venuti a mancare elementi identitari condivisi su scala nazionale. Da questo punto di vista, la storia politica della Somalia negli anni Novanta può anche essere letta come il tentativo di definire forme di identità in grado di garantire una qualche alternativa al vuoto lasciato dal dissolvimento dello stato; un processo, questo, che alcuni studiosi in realtà vedono in parte avviato precedentemente proprio a causa del progressivo indebolimento del regime di Siad Barre e della sua deriva autoritaria⁸⁸. È questo quindi il senso che è possibile attribuire in una prospettiva storica al dilagare delle identità claniche e delle reti parentali come uno dei principali fattori di organizzazione e mobilitazione della politica somala. La cannibalizzazione dello stato e delle risorse che gestiva in modo esclusivo e arbitrario ha portato a una tragica frammentazione dell'identità nazionale somala, resa ancora più tragica dalla diffusa convinzione che la Somalia rappresentasse uno dei

pochi stati africani a essere sostanzialmente esente da frammentazioni interne e conflittualità su base etnica⁸⁹.

È sulla base di questo complesso processo di frammentazione dei sistemi identitari in Somalia che va analizzata la particolare importanza che la religione ha assunto nella vita politica somala, e in particolare, il recente fenomeno delle Corti islamiche, le quali possono essere così viste come il riemergere di un Islam politico che accompagna regolarmente – a volte in una condizione carsica – la storia politica della regione. Nel contesto di una inarrestabile destrutturazione dello stato somalo avviata nel 1989 e nel conseguente prevalere di un clima di illegalità diffusa e di assoluta mancanza di sicurezza degli individui barricati dietro a fragili reti di solidarietà clanica e subclanica, l'Islam ha ripreso lentamente a svolgere la funzione già assolta più volte in passato di catalizzatore dei vari spezzoni dell'identità somala⁹⁰. Non è pertanto un caso che il riemergere dell'Islam come fattore politico nella scena del Corno d'Africa, e in particolare in Somalia, sia legato al fenomeno delle cosiddette Corti islamiche, cioè a organismi caratterizzati da un forte radicamento sul territorio, che in un contesto di latitanza dello stato hanno cercato di gestire il caos somalo, assumendo progressivamente nelle loro mani l'amministrazione della giustizia, ricorrendo a un misto di diritto consuetudinario e di diritto islamico. Come sottolineato acutamente dallo studioso francese Roland Marchal, l'emergere delle Corti islamiche in Somalia si spiega in gran parte con la generale insicurezza in cui la popolazione si trova a vivere e rispetto alla quale le moschee rappresentano una delle poche aree in cui gli individui possono trovare una forma di protezione e tutela dalla violenza diffusa e indiscriminata. Paradossalmente, in questa fase, è la violenza delle bande armate che spadroneggiano nelle aree urbane a diffondere tra la popolazione pratiche e comportamenti "religiosi" quali, per i giovani, il rifugiarsi nella moschea per sfuggire agli agguati delle bande o, nel caso delle donne, l'abbandonare un abbigliamento di foggia europea – considerato pericoloso in quanto indicatore di benessere – per orientarsi verso abiti meno appariscenti e più convenzionalmente islamici che le pongano in qualche modo al riparo da aggressioni a scopo di rapina o di violenza sessuale⁹¹.

Infine un ruolo importante nella crescita dell'Islam politico va attribuito al ruolo economico e sociale svolto da gruppi filantropici e Organizzazioni non governative (Ong) di matrice islamica, spesso legate ad ambienti dell'Islam militante, le quali, con una certa analogia con quanto visto precedentemente per il mondo pentecostale e carismatico, grazie alle loro formidabili reti nel mondo araboislamico e ai flussi di ricchezza che le alimentano, sono diventate forti alternative allo stato nel facilitare il movimento di persone e di beni tra i somali dell'interno, i somali della diaspora e il mondo islamico in generale⁹². In un primo periodo che va dal 1994 al 1999 le Corti islamiche in Somalia hanno la loro principale area operativa nella capitale Mogadiscio e si limitano a operare

prevalentemente come un organismo giudiziario sostenendosi in parte con i contributi di coloro che a esse si rivolgevano oltre che con finanziamenti di alcuni dei cosiddetti signori della guerra somali. È a partire dal 1999 che le Corti islamiche iniziano un processo di raggruppamento che le trasformerà in attori politici a tutto tondo, dapprima sulla scena di Mogadiscio per poi giungere nel 2006 al controllo di una gran parte del territorio somalo⁹³. Senza addentrarmi nell'analisi dettagliata degli sviluppi dell'azione politica dell'Unione delle Corti islamiche, per le quali ancora non disponiamo di fonti e di informazioni adeguate ed esaustive⁹⁴, mi limiterò a sottolineare come in una prospettiva storica la loro ascesa in Somalia possa essere interpretata come il tentativo di importanti segmenti della società somala di costruire un'alternativa "nazionalista" alla frammentazione dello stato somalo lungo linee claniche. Il rapido successo militare e il controllo del territorio raggiunto dall'Unione delle Corti islamiche nel volgere di pochi anni non può essere letto come espressione dell'improvvisa conversione a forme di Islam radicale della maggioranza della popolazione somala né come il risultato del sostegno esterno di organizzazioni militanti di stampo jihadista. Al contrario un'approfondita comprensione di queste vicende, così come più in generale del rapporto tra religione e politica nel Corno d'Africa, non può prescindere da uno scrupoloso e paziente lavoro di investigazione storica che ricollegli i fili di dinamiche politiche particolarmente complesse dipanatisi in un contesto regionale caratterizzato da inusitata conflittualità, violenza diffusa e frammentazione politica.

La sfida principale che si presenta agli studiosi che vogliono comprendere il peso delle religioni nei processi politici del Corno d'Africa è di riuscire a compiere un lavoro di analisi e ricostruzione storica in grado di separare il ruolo delle dinamiche locali da quello delle dinamiche regionali e internazionali. È infatti sempre più evidente come la lettura dei fenomeni religiosi, soprattutto di quelli legati alla matrice islamica militante, venga spesso viziata da una visione securitaria ed emergenziale dei conflitti politici, preoccupata soprattutto di rintracciare e identificare connessioni con le reti del terrorismo internazionale⁹⁵. Questo fenomeno non va letto solo come il risultato delle strategie operative dei grandi attori internazionali, in particolare degli Stati Uniti dopo la crisi dell'11 settembre 2001, ma piuttosto come il risultato di una complessa dialettica che spesso vede gli attori locali alimentare consapevolmente queste percezioni emergenziali per innescare meccanismi repressivi e di interventismo militare condotti direttamente dalle forze militari Usa e da quelle locali. Il ruolo degli attori locali è fondamentale in quanto spesso la loro capacità di manipolare le ansie securitarie dell'Occidente permette loro di ottenere l'eliminazione di formazioni politiche rivali che l'etichettatura, spesso posticcia, di "terroristi islamici" priva di qualsiasi legittimità politica gettandole in una pericolosa penombra di marginalità sia politica che di fruizione di diritti elementari⁹⁶. In altre parole, la conse-

guenza principale di questa visione unilaterale e militarizzata dei fenomeni religiosi è che l'enfasi da essa posta sulla dimensione securitaria e sui possibili collegamenti internazionali delle organizzazioni religiose militanti fa perdere di vista la comprensione delle motivazioni locali e particolari delle varie forme di insorgenza e quindi le specificità della conflittualità politica nel suo complesso dipanarsi storico.

note

¹ Si veda Terence Ranger e Isaria Kimambo (a cura di), *The Historical Study of African Religions*, Berkeley, University of California Press, 1972.

² Si veda in proposito l'ottima rassegna bibliografica in Stephen Ellis e Gerrie Ter Haar, *Worlds of Power. Religious Thought and Political Practice in Africa*, London, Hurst, 2004.

³ *Ivi*, p. 23.

⁴ Di questa religione si sa ancora poco. Derivava sicuramente dalla religione sabea diffusa nell'Arabia meridionale in età preislamica, tuttavia, al momento della diffusione del cristianesimo si era già da tempo sviluppata secondo criteri autonomi. Lo attesta anche la formazione di un pantheon la cui concezione rivela influssi culturali autoctoni, anche se talvolta mascherati dietro l'uso di un'onomastica sabea o greca. Si veda in proposito Jean Doresse, *L'Empire du Prêtre Jean*, Paris, Plon, 1957, pp. 136-138; Carlo Conti Rossini, *Storia d'Etiopia*, Milano, Lucini, 1928, pp. 141-150.

⁵ Abba Ayala Takla Haimanot, *La Chiesa Etiopica e la sua dottrina cristologica*, Asmara, Saggi ed Esperienze, 1973, p. 242.

⁶ Da questo punto di vista il loro contributo allo sviluppo del ge'ez come lingua liturgica e letteraria fu decisivo; a proposito della loro attività la letteratura parla ormai di una vera e propria seconda evangelizzazione. Si vedano C. Conti Rossini, *op. cit.*, pp. 154-165; Paolo Marassini, *Some Considerations on the Problem of the 'Siriatic Influences' on Aksumite Ethiopia*, «Journal of Ethiopian Studies», 23, 1990, pp. 35-46.

⁷ Alessandro Bausi, Gianni Dore e Irma Taddia (a cura di), *Materiale antropologico e storico: sul rim in Etiopia ed Eritrea*, Torino, Harmattan Italia, 2001.

⁸ Si vedano Alberto Pollera, *Lo Stato Etiopico e la sua Chiesa*, Roma, SEAI, 1926, p. 159; C. Conti Rossini, *op. cit.*; Alberto Pollera, *Il regime della proprietà terriera in Etiopia e nella Colonia Eritrea*, Roma, Tipografia Nazionale, 1913, p. 59.

⁹ Su questo processo si veda in particolare Steven Kaplan, *The Monastic Holy Man and the Christianization of Early Solomonic Ethiopia*, Wiesbaden, F. Steiner, 1984.

¹⁰ Sul ruolo di questi due sovrani nella storia regionale si veda in particolare: Taddese Beyene, Richard Pankhurst e Shiferaw Bekele (a cura di), *Kasa and Kasa, Papers on the Lives, Times and Images of Theodros II and Yohannes IV, 1855-1889*, Addis Abeba, Addis Ababa University Press, 1990.

¹¹ Donald Crummey, *Orthodoxy and Imperial Reconstruction in Ethiopia, 1854-1878*, «The Journal of Theological Studies», n.s., 29, 1978, pp. 427-442.

¹² Sul ruolo della religione nelle scelte politiche di Yohannes, si veda Richard A. Caulk, *Religion and the State in Nineteenth Century Ethiopia*, «Journal of Ethiopian Studies», 10, 1972, pp. 23-41.

¹³ Sulle dispute trinitarie si veda l'importante studio di Abba Ayala Takla Haimanot, *La Chiesa etiopica*, cit. Nonostante l'autore (di religione cattolica) miri a dimostrare l'inesistenza di reali motivi per una separazione della Chiesa etiopica da Roma, l'opera è accurata e chiara dal punto di vista dottrinale. Si vedano anche A. Pollera, *Lo Stato etiopico e la sua Chiesa*, cit., pp. 250-271; Sergew Hable Sellassie (a cura di), *The Church of Ethiopia*, Addis Abeba, 1970, pp. 27-30, 40-53.

¹⁴ Donald Crummey, *Society and Ethnicity in the Politics of Christian Ethiopia during the Zaman Masafint*, «International

Journal of African Studies», 7, 1975, pp. 266-278; idem, *Orthodoxy and Imperial*, cit.

¹⁵ Essad Bey, *Maometto il Profeta dell'Islam*, Firenze, Giunti, 1999, p. 73.

¹⁶ Dai resoconti delle fonti arabe di quel periodo, risulta che il rapporto tra gli etiopici (ormai cristianizzati) e i primi musulmani fu buono, tanto che questi profughi rimasero in Etiopia per tredici anni e alcuni addirittura vi restarono per sempre convertendosi al cristianesimo; si vedano C. Conti Rossini, *Storia d'Etiopia*, cit., pp. 265-280; Joseph Cuoq, *L'Islam en Ethiopie des origines au XVI siècle*, Paris, Nouvelles Editions Latines, 1981, pp. 15-18; John Spenceer Trimmingham, *Islam in Ethiopia*, London, Frank Cass, 1965, pp. 42-60.

¹⁷ Il suo esercito si rivelò una formidabile macchina da guerra, con la quale attraverso praticamente tutto il regno del re salomonide Galawdeos, spingendosi fino a dove oggi sorge la città di Kassala in Sudan, bruciando villaggi e chiese e trucidando chi non accettava di convertirsi all'Islam: si vedano J.S. Trimmingham, *Islam in Ethiopia*, cit., pp. 85-88; J. Cuoq, *L'Islam en Ethiopie*, cit., pp. 254-258.

¹⁸ L'aiuto dei portoghesi non era stato chiesto dal re Galawdeos, ma, seppure a malincuore, da suo padre Lebna Dengel, morto sei mesi prima. La presenza portoghese dimostra la portata internazionale di questo conflitto al cui esito essi erano interessati, al pari degli ottomani. Infatti, al di là del significato che questa guerra aveva per le parti direttamente coinvolte, ciò che era in gioco era il controllo del traffico navale sul Mar Rosso, fino a quel momento in mano ai turchi, ma al quale erano molto interessati anche i portoghesi, che da tempo conducevano numerosi attacchi contro le basi costiere arabe sul Mar Rosso e sull'oceano Indiano, al fine di distruggere la rete commerciale che i mercanti arabi vi avevano sviluppato. A tale scopo avevano contattato il re d'Etiopia, proponendogli un'alleanza in nome della comune fede cristiana, alleanza che il re Lebna Dengel in un primo momento rifiutò, timoroso di perdere la propria autonomia. Si vedano Emeri J. Van Donzel, *Foreign Relations of Ethiopia*, Leiden, Nederlands Historisch-archaeologisch Instituut te Istanbul, 1979, pp. 110-140; Franz A. Dombrowski, *Ethiopia's Access to the Sea*, Leiden, Brill, 1985, pp. 16-28; J.S. Trimmingham, *Islam in Ethiopia*, cit., pp. 76-90.

¹⁹ Contatti non erano mancati nei secoli precedenti; si trattava però, principalmente da parte etiopica, della ricerca di tecnici e artisti, mentre, da parte europea, di incontri spesso occasionali e non inseriti in uno specifico progetto politico-religioso. Interessanti te-

stimonianze di questo periodo sono, sul versante etiopico, le tracce lasciate nell'arte pittorica e architettonica, e sul versante europeo le numerose relazioni di viaggi e gli itinerari. Si vedano Francesco Suriano, *Il trattato di Terra Santa e dell'Oriente*, a cura di Girolamo Golubovich, Milano, Artigianelli, 1900, pp. 80-89; Carlo Conti Rossini, *Un codice illustrato eritreo del secolo XV*, «Africa Italiana», 1, 1927, pp. 83-97; Albert Kammerer, *La mer Rouge, l'Abysinie et l'Arabie depuis l'antiquité*, Cairo, Société Royale de Géographie d'Égypte, 1929, vol. I, p. 299; Carmelo Trasselli, *Un italiano in Etiopia nel XV secolo. Padre Rombulo da Messina*, «Rassegna di Studi Etiopici», 1, 1941, pp. 173-202; Renato Lefevre, *Note su alcuni pellegrini etiopi in Roma, al tempo di Leone X*, «Rassegna di Studi Etiopici», 21, 1965, pp. 16-26; Idem, *Presenze etiopiche in Italia prima del Concilio di Firenze nel 1439*, «Rassegna di Studi Etiopici», 23, 1967-1968, pp. 5-26.

²⁰ Appositamente inviati dal re di Portogallo per cercare di convertire gli etiopici al cattolicesimo, i gesuiti ebbero un iniziale successo, con la conversione del re Susneyos, succeduto a Galawdeos, che ne fece la religione di stato. Questo grande risultato fu dovuto soprattutto all'opera di Pedro Paez, il responsabile della missione gesuita, che aveva studiato anzitutto la lingua amara e il ge'ez e i testi sacri scritti in queste lingue, al punto di riuscire, narrano le cronache dell'epoca, a sostenere lunghe e complesse discussioni teologiche con i dotti della Chiesa etiopica. Si vedano Teodosio Somigli di S. Detole, *Le missioni francescane in Etiopia*, Firenze, Tip. Barbera, Alfani e Venturi, 1928; Jean Baptiste Coulbeaux, *Histoire politique et religieuse de l'Abysinie*, Paris, Geuthner, 1929, vol. I, pp. 291-315; J.S. Trimmingham, *Islam in Ethiopia*, cit., p. 99. Sulle modalità dell'incontro religioso e culturale tra missionari gesuiti e religiosi etiopici, si veda in particolare Hervé Pennec, *Des Jésuites au royaume du Prêtre Jean*, Paris, Centre Culturel Calouste Gulbenkian, 2003.

²¹ Per quanto non universalmente accettato, nell'escatologia islamica (con particolare enfasi nella tradizione sciita), il *Mahdi* (letteralmente "colui che è ben guidato") è una persona dalle caratteristiche quasi messianiche che si ritiene giungerà sulla terra per redimere l'Islam. Si veda Saïd Amir Arjomand, *Imam Absconditus and the Beginnings of a Theology of Occultation: Imami Shi'ism Circa 280-90 A. H./900 A. D.*, «Journal of the American Oriental Society», 117, 1997, pp. 1-12.

²² Peter M. Holt, *The Mahdist State in Sudan*, Oxford, Clarendon Press, 1958, pp. 50-52; John Voll, *The Sudanese Mahdi: Frontier Fundamentalist*, «International Journal of Middle East Studies», 10, 1979, pp. 145-166.

²³ L'uso di questo epiteto spregiativo ricorre anche in altri contesti coloniali britannici e riflette l'incapacità delle élite di governo britanniche dell'epoca di comprendere la portata della sfida politica all'autorità coloniale che veniva recata dalla resistenza ispirata da ambienti islamici. Si vedano David B. Edwards, *Mad Mullabs and Englishmen: Discourse in the Colonial Encounter*, «Comparative Studies in Society and History», 31, 1989, pp. 649-670; B.G. Martin, *Muslim Politics and Resistance to Colonial Rule: Shaykh Uways B. Muhammad Al-Barawi and the Qadiriya Brotherhood in East Africa*, «The Journal of African History», 10, 1969, pp. 471-486.

²⁴ Robert Hess, *The 'Mad Mullab' and Northern Somalia*, «The Journal of African History», 5, 1964, pp. 415-433.

²⁵ Si vedano Frederick Lugard, *The Dual Mandate in British Tropical Africa*, London, William Blackwood and Sons, 1922; Albert Sarraut, *La Mise en valeur de nos colonies*, Paris, Payot, 1923.

²⁶ La letteratura coloniale userà spesso questo termine per riferirsi all'Eritrea, il cui status di colonia venne formalizzato il primo gennaio 1890 sotto il governo Crispi.

²⁷ Tale situazione era legata alle origini stesse della missione cattolica nella regione che risalivano al 1839. È in quell'anno infatti che il pontefice Gregorio XVI, cedendo in parte a sollecitazioni del missionario lazzarista Giuseppe Sapeto e dei viaggiatori francesi Antoine e Arnauld D'Abbadie, istituì la Prefettura apostolica d'Abissinia a capo della quale pose Giustino De Jacobis, missionario italiano della Congregazione della missione comunemente nota come Lazzarista. Si veda Giulio Giaccherio e Giuseppe Bisogni, *Vita di Giuseppe Sapeto*, Firenze, Sansoni, 1942, pp. 60-63.

²⁸ Il ruolo della diplomazia francese a sostegno della missione lazzarista è discusso dettagliatamente in Alemo Ashete, *La mission catholique lazariste en Ethiopie*, Aix en Provence, Université d'Aix-Marseille, 1972, pp. 73-74.

²⁹ Sulla complessità di questo processo e sulle trattative sotterranee in corso tra Santa Sede e stato italiano si veda Claudio Betti, *Missionari cattolici francesi e autorità italiane in Eritrea negli anni 1885-1894*, «Storia Contemporanea», 5-6, 1985, pp. 905-930.

³⁰ Cesare Marongiu Buonaiuti, *Politica e religioni nel colonialismo italiano*, Milano, Giuffré, 1982, p. 53.

³¹ *Ivi*, p. 55.

³² Claudio Mario Betti, *Missioni e colonie in Africa Orientale*, Roma, Studium, 1989, pp. 218-221.

³³ C. Marongiu Buonaiuti, *Politica e religioni nel colonialismo italiano*, cit., p. 58.

³⁴ La necessità di una presenza religiosa italiana che garantisca assistenza spirituale alle truppe era oggetto di una complessa trattativa tra Propaganda Fide, i superiori Lazzaristi e il governo italiano sin dal 1885; si veda A. Ashete, *La mission catholique lazariste en Ethiopie*, cit., p. 76.

³⁵ Metodio da Nembro, *La missione dei Minori Cappuccini in Eritrea. 1894-1952*, Roma, Institutum Historicum Ord. Fr. Min. Cap., 1953, pp. 33-34.

³⁶ Emblematica di questa deriva nazionalista è la figura di padre Reginaldo Giuliani, che ha lasciato anche ampia memoria scritta del suo pensiero; si vedano in proposito *Le vittorie di Dio: note ed episodi della trincea*, Torino, Amministrazione Stella di S. Domenico, 1936; *Per Cristo e per la patria: ultimi scritti dall'Africa*, Firenze, Salani, 1937. Sul ruolo dei cappellani militari sotto il fascismo si veda anche Mimmo Franzinelli, *Stellette, croce e fascio littorio. L'assistenza religiosa a militari, balilla e camicie nere 1919-1939*, Milano, Franco Angeli, 1995.

³⁷ M. da Nembro, *La missione dei Minori Cappuccini in Eritrea*, cit., pp. 45-47.

³⁸ Ferdinando Martini, *Il diario Eritreo*, Firenze, Vallecchi, 1946, vol. I, p. 211.

³⁹ Si veda Uoldelul Chelati Dirar, *Church-State Relations in Colonial Eritrea: Missionaries and the Development of Colonial Strategies (1869-1911)*, «The Journal of Modern Italian Studies», 8, 2003, pp. 391-410.

⁴⁰ Renato Paoli, *Nella Colonia Eritrea*, Milano, Treves, 1908, p. 167.

⁴¹ Un'interessante nota sui funzionari coloniali e il loro itinerario formativo in Gianni Dore, *Giovanni Ellero: un funzionario nell'Impero d'A.O.I. Amministrare e conoscere nell'Eritrea e nell'Etiopia d'Età coloniale*, in Gianni Dore e Uoldelul Chelati Dirar (a cura di), *Carte coloniali. I documenti italiani del Fondo Ellero*, Torino, L'Harmattan Italia, 2000, pp. 3-25.

⁴² F. Martini, *Il diario Eritreo*, cit., vol. I, p. 24.

⁴³ R. Paoli, *Nella Colonia Eritrea*, cit., pp. 171-172.

⁴⁴ Si veda Giacomo Agnesa e Vittorio Deciani (a cura di), *Trattati, convenzioni, accordi, protocolli ed altri documenti relativi all'Africa, 1825-1906*, Roma, Ministero degli Affari Esteri, 1906, vol. I, p. 109.

⁴⁵ Arnaldo Bertola, *Il regime dei culti nell'Africa italiana*, Bologna, Cappelli, 1939, p. 43.

⁴⁶ *Ivi*, p. 37.

⁴⁷ *Ivi*, p. 43.

⁴⁸ Irma Taddia, *At the Origin of the State/Nation Dilemma: Ethiopia, Eritrea, Ogaden in 1941*, «Northeast African Studies», 12, 1990, pp. 157-170.

⁴⁹ Su questi sviluppi un testo prezioso rimane Giampaolo Calchi Novati, *Il Corno d'Africa nella storia e nella politica. Etiopia, Somalia e Eritrea fra nazionalismi, sottosviluppo e guerra*, Torino, SEI, 1994.

⁵⁰ L'Etiopia recuperò l'indipendenza già nel 1941. Per i restanti territori l'Onu decise nel 1949 che la Somalia diventasse indipendente dopo un decennio di amministrazione fiduciaria sotto la guida italiana. Per quanto riguarda l'Eritrea, nel 1952 l'Onu stabilì che fosse unita all'Etiopia nell'ambito di uno status federale. Su questo processo si vedano in particolare G. Calchi Novati, *Il Corno d'Africa*, cit.; I. Taddia, *At the Origin of the State/Nation Dilemma*, cit.

⁵¹ Nonostante la sconfitta subita a opera degli italiani nel 1935 e la conseguente fuga in esilio in Inghilterra, l'imperatore ritornò sul trono nel 1941 con il sostegno delle truppe alleate e riuscì in breve a divenire una delle figure di riferimento della politica africana, costruendosi una forte immagine di strenuo oppositore del colonialismo su scala continentale e internazionale. Si vedano in proposito: Christopher Clapham, *Imperial Leadership in Ethiopia*, «African Affairs», 68, 1969, pp. 110-120; Harold G. Marcus, *The Politics of Empire. Ethiopia, Great Britain and the United States, 1941-1974*, Lawrenceville NJ, Red Sea Press, 1995, pp. 9-16.

⁵² John H. Spencer, *Ethiopia at Bay: A Personal Account of the Haile Selassie Years*, Algonac- Michigan, Reference Publications, 1984, pp. 192-196.

⁵³ Su queste complesse tematiche si vedano John Sorenson, *Discourses on Eritrean Nationalism and Identity*, «Journal of Modern African Studies», 29, 1991, pp. 301-317, e Patrick Gilkes, *Eritrea Historiography and Mythology*, «African Affairs», 90, 1991, pp. 623-628.

⁵⁴ Si vedano Saadia Touval, *The Organization of African Unity and African Borders*, «International Organization», 21, 1967, pp. 102-127; Abdulrahman Mohamed Babu, *The Eritrean Question in the Context of African Conflicts and Superpowers Rivalries*, in Lionel Cliffe e Basil Davidson (a cura di), *The Long Struggle of Eritrea for Independence and Constructive Peace*, Trenton, Red Sea Press, 1988, pp. 47-63; Bereket Habteselasse, *The Eritrean Question in International Law*, «Horn of Africa», 6, 1983, pp. 25-30.

⁵⁵ Si vedano Dan Connell, *Inside the EPLF: The Origins of the 'People's Party' and its Role in the Liberation of Eritrea*, «Review of African Political Economy», 28, 2001, pp. 345-364; Aregawi Berhe, *The Origins of the Tigray People's Liberation Front*, «African Affairs», 103, pp. 569-592.

⁵⁶ La centralità di questa lettura della storia della nazione somala è simboleggiata con forza anche dalla stessa bandiera somala, che consiste in un drappo azzurro con al centro una stella bianca a cinque punte, che stanno a indicare le componenti ingiustamente separate della nazione somala. Si veda Abdi Sheik-Abdi, *Somali Nationalism: Its Origins and Future*, «The Journal of Modern African Studies», 15, 1977, pp. 657-665.

⁵⁷ Si vedano Ioan M. Lewis, *Pan-Africanism and Pan-Somalism*, «The Journal of Modern African Studies», 1, 1963, pp. 147-161; Cedric Barnes, *Gubo - Ogaadeen Poetry and the Aftermath of the Dervish Wars*, «The Journal of Cultural African Studies», 18, 2006, pp. 105-117.

⁵⁸ Si vedano Mark Horton, John Middleton, *The Swahili*, Oxford, Blackwell, 2000, p. 21; Lee Cassanelli, *The Shaping of Somali Society*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1982, pp. 148-150.

⁵⁹ Si vedano in particolare Enrico Cerulli, *Diritto, etnografia, linguistica. Come viveva una tribù Hawiyya*, a cura dell'Amministrazione fiduciaria italiana della Somalia, [Roma], 1959; idem, *La poesia dei somali, La tribù somala, Lingua somala in caratteri arabi ed altri saggi*, [Roma], Ministero degli affari esteri, 1964.

⁶⁰ Sulla complessità di queste componenti identitarie si vedano in particolare i contributi raccolti in Ali Jimale Ahmed (a cura di), *The invention of Somalia*, Lawrenceville (NJ), Red Sea Press, 1995.

⁶¹ In lingua amarica *derg* significa "comitato".

⁶² Edmond J. Keller, *Ethiopia: Revolution, Class, and the National Question*, «African Affairs», 80, 1981, pp. 519-549.

⁶³ Idem, *State, Party, and Revolution in Ethiopia*, «African Studies Review», 28, 1985, pp. 1-17.

⁶⁴ Patrick Gilkes, *Building Ethiopia's Revolutionary Party*, «MERIP Reports», 106, 1982, pp. 22-29; E.J. Keller, *State, Party, and Revolution in Ethiopia*, cit.; Christopher Clapham, *Revolutionary Socialist Development in Ethiopia*, «African Affairs», 86, 1987, pp. 151-165.

⁶⁵ David D. Laitin, *The Political Economy of Military Rule in Somalia*, «The Journal of Modern African Studies», 14, 1976, pp. 449-468; idem, *Revolutionary Change in Somalia*, «MERIP Reports», 62, 1977, pp. 6-18.

⁶⁶ Idem, *The Political Economy of Military Rule in Somalia*, cit.

⁶⁷ Ioan M. Lewis, *The Politics of the 1969 Somali Coup*, «The Journal of Modern African Studies», 10, 1972, pp. 383-408.

⁶⁸ E.J. Keller, *Ethiopia: Revolution, Class, and the National Question*, cit.

⁶⁹ Fondamentali per una ricostruzione storica di questo complesso periodo rimangono: John Markakis, *National and Class Conflict in the Horn of Africa*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987, e Christopher Clapham, *African Guerrillas*, Oxford, James Currey, 1998.

⁷⁰ Mark Webber, *Soviet Policy in Sub-Saharan Africa: The Final Phase*, «The Journal of Modern African Studies», 30, 1992, pp. 1-30.

⁷¹ Alemseged Abbay, *Diversity and State-Building in Ethiopia*, «African Affairs», 103, 2004, pp. 593-614; Kidane Mengisteab, *New Approaches to State Building in Africa: The Case of Ethiopia's Ethnic-Based Federalism*, «African Studies Review», 40, 1997, pp. 111-132; John Young, *Ethnicity and Power in Ethiopia*, «Review of African Political Economy», 23, 1996, pp. 531-542; idem, *Regionalism and democracy in Ethiopia*, «Third World Quarterly», 19, 1998, pp. 191-204.

⁷² Abdi Sheik-Abdi, *Ideology and Leadership in Somalia*, «The Journal of Modern African Studies», 19, 1981, pp. 163-172.

⁷³ Va infatti sottolineato che fino a questo momento, in Etiopia, la leadership del Pplf ha aderito a un modello particolarmente rigido di marxismo-leninismo, caratterizzato da una particolare attenzione per il modello albanese di Enver Hoxha. Si veda John Young, *The Tigray and Eritrean Peoples Liberation Fronts: A History of Tensions and Pragmatism*, «The Journal of Modern African Studies», 34, 1996, pp. 105-120.

⁷⁴ David Pool, *From Guerrilla to Government*, Oxford, James Currey, 2001, pp. 156-157; Ruth Iyob, *The Eritrean Experiment. A Cautious Pragmatism?*, «The Journal of Modern African Studies», 35, 1997, pp. 647-673.

⁷⁵ Si vedano Kjetil Tronvoll, *The Process of Nation-Building in Post-War Eritrea: Created from below or Directed from above?*, «The Journal of Modern African Studies», 36, 1998, pp. 461-482; John Young, *Development and Change in Post-Revolutionary Tigray*, «The Journal of Modern African Studies», 35, 1997, pp. 81-99.

⁷⁶ Ispirate al modello degli Stati generali nella Francia rivoluzionaria, le Conferences Nationales in Africa si proponevano come un tavolo di lavoro che riuniva tutte le forze vive del paese per discutere della crisi economica dilagante, stabilire la priorità dei problemi e definire le strategie per risolverli. In realtà, partendo dalla sfera economica, la discussione si spostò rapidamente alla sfera della politica con istanze che premevano per la realizzazione di riforme che garantissero spazi di partecipazione democratica e una maggiore tutela dei diritti umani. I paesi che tra il feb-

braio 1990 e il gennaio 1993 diedero vita a loro conferenze nazionali furono nell'ordine Benin, Gabon, Congo, Mali, Togo, Niger, Zaire e Ciad. Si veda Pearl T. Robinson, *The National Conference Phenomenon in Francophone Africa*, «Comparative Studies in Society and History», 36, 1994, pp. 575-610. Successivamente il modello delle conferenze nazionali si è esteso anche ad alcuni stati dell'Africa anglofona: si veda Ebere Onwudiwe, *On the Sovereign National Conference*, «Issue: A Journal of Opinion», 27, 1999, pp. 66-68.

⁷⁷ David Pool, *Eritrean Independence: The Legacy of the Derg and the Politics of Reconstruction*, «African Affairs», 92, 1993, pp. 389-402; Fouad Makki, *Nationalism, State Formation and the Public Sphere: Eritrea 1991-96*, «Review of African Political Economy», 23, 1996, pp. 475-497; Kaatje Segers, Joost Dessein, Sten Hagberg, Patrick Develtere, Mitiku Haile, Jozef Deckers, *Be Like Bees: The Politics of Mobilizing Farmers for Development in Tigray, Ethiopia*, «African Affairs», 108, 2009, pp. 91-109.

⁷⁸ Si vedano in proposito gli interessanti saggi raccolti in David O'Kane e Tricia Redeker Hepner (a cura di), *Biopolitics, Militarism and Development. Eritrea in the Twenty-First Century*, New York, Berghahn Books, 2009.

⁷⁹ E comunque anche in questa affermazione formale di adesione al pluralismo politico viene esplicitamente vietata la costituzione di qualsiasi organizzazione politica a base religiosa, etnica o regionale.

⁸⁰ Issayaas Afewerki, *Democracy in Africa: An African View*, «Eritrean Studies Review», 2, 1998, pp. 133-141.

⁸¹ Terrence Lyons, *Closing the Transition: The May 1995 Elections in Ethiopia*, «The Journal of Modern African Studies», 34, 1996, pp. 121-142; Kjetil Tronvoll, *Voting, Violence and Violations: Peasant Voices on the Flawed Elections in Hadiya, Southern Ethiopia*, «The Journal of Modern African Studies», 39, 2001, pp. 697-716; Jon Abbink, *Discomfiture of Democracy? The 2005 Election Crisis in Ethiopia and Its Aftermath*, «African Affairs», 105, 2006, pp. 173-199; Jon Abbink, *Interpreting Ethiopian Elections in Their Context: A Reply to Tobias Haggmann*, «African Affairs», 105, 2006, pp. 613-620.

⁸² Si pensi in particolare all'impatto devastante che hanno avuto sulle economie e le società africane i Piani di aggiustamento strutturale introdotti dalla Banca mondiale, che, in nome di un contenimento della spesa pubblica, hanno di fatto portato allo smantellamento dello stato sociale e all'indebolimento del ruolo politico dello stato nelle società africane. Si veda Ikubolajeh Bernard Logan, Kidane Mengisteab, *IMF-World Bank*

Adjustment and Structural Transformation in Sub-Saharan Africa, «Economic Geography», 69, 1993, pp. 1-24.

⁸³ Birgit Meyer, *Christianity in Africa: From African Independent to Pentecostal-Charismatic Churches*, «Annual Review of Anthropology», 33, 2004, pp. 447-474; Joel Robbins, *The Globalization of Pentecostal and Charismatic Christianity*, «Annual Review of Anthropology», 33, 2004, pp. 117-143; Paul Gifford, 'Fondamentalismo cristiano in Africa', «Afriche e Orienti», 3-4, 2007, pp. 30-43.

⁸⁴ Birgit Meyer, *Modernity and Enchantment: The Image of the Devil in Popular African Christianity*, in Peter van der Veer (a cura di), *Conversion to Modernities: The Globalization of Christianity*, London, Routledge, 1996, pp. 199-230.

⁸⁵ Si vedano Abbebe Kifleyesus, *Cosmologies in Collision. Pentecostal Conversion and Christian Cult in Asmara*, «African Studies Review», 49, 2006, pp. 75-92; idem, *Zännet lä Geta. Flaunt Fancy for Christ's Celebrity Pentecostal Proselytisation and Identity Formation in Addis Ababa*, in Verena Böll et alii (a cura di), *Ethiopia and the Missions. Historical and Anthropological Insights*, Münster, Lit, 2005, pp. 123-139.

⁸⁶ Idem, *Cosmologies in Collision*, cit.; Birgit Meyer, *The Power of Money: Politics, Occult Forces, and Pentecostalism in Ghana*, «African Studies Review», 41, 1998, pp. 15-37.

⁸⁷ Jacqueline Hagan e Helen Rose Ebaugh, *Calling upon the Sacred: Migrants' Use of Religion in the Migration Process*, «International Migration Review», 37, 2003, pp. 1145-1162; Peggy Levitt, "You Know, Abraham Was Really the First Immigrant": *Religion and Transnational Migration*, «International Migration Review», 37, 2003, pp. 847-873; Mamadou Diouf, *Engaging Postcolonial Cultures: African Youth and Public Space*, «African Studies Review», 46, 2003, pp. 1-12.

⁸⁸ David Laitin e Said Samatar, *Somalia. Nation in Search of a State*, Aldershot, Ashgate, 1999, pp. 155-157; Abdi Ismail Samatar, *Destruction of State and Society in Somalia: Beyond the Tribal Convention*, «The Journal of Modern African Studies», 30, 1992, pp. 256-641.

⁸⁹ Molti studiosi, in realtà, stanno mettendo in discussione i fondamenti teorici e metodologici di questa rappresentazione unitaria e armonica della società somala così come descritta dalla letteratura precedente agli anni Novanta del Novecento. Si vedano in particolare Tobias Hagmann, *Beyond Clannishness and Colonialism: Understanding Political Disorder in Ethiopia's Somali Region, 1991-2004*, «The Journal of Modern African Studies», 43, 2005, pp. 509-536; Abdi Ismail Samatar, *Destruction of State and Society*

in Somalia: Beyond the Tribal Convention, «The Journal of Modern African Studies», 30, 1992, pp. 625-641.

⁹⁰ Roland Marchal, *Islamic Political Dynamics in the Somali Civil War*, in Alex de Waal (a cura di), *Islamism and its Enemies in the Horn of Africa*, London, Hurst, 2004, pp. 114-145.

⁹¹ Ivi, p. 123.

⁹² Cawo Mohamed Abdi, *Convergence of Civil War and the Religious Right: Reimagining Somali Women*, «Signs», 33, 2007, pp. 183-207.

⁹³ Cedric Barnes e Hassan Harun, *The Rise and Fall of Mogadishu's Islamic Courts*, «Journal of Eastern African Studies», 1, 2007, pp. 151-160.

⁹⁴ A tutt'oggi le migliori pubblicazioni sul tema dell'Islam politico nel Corno d'Africa, basate su ricerche di prima mano, rimangono A. de Waal (a cura di), *Islamism and its Enemies in the Horn of Africa*, cit., e C. Barnes, H. Harun, *The Rise and Fall of Mogadishu's Islamic Courts*, cit.

⁹⁵ Esempi di questo tipo di approccio si possono trovare in: Gregori Alonso Pirio, *The African jihad: Bin Laden's Quest for the Horn of Africa*, Trenton (NJ), Red Sea Press, 2007; Efraim Inbar, Hillel Frisch (a cura di), *Radical Islam and International Security: Challenges and Responses*, Abingdon, Routledge, 2008; Angel Rabasa, *Radical Islam in East Africa*, Santa Monica, Rand Corporation, 2009.

⁹⁶ Espliciti in questo senso i dettagliati rapporti di Human Rights Watch sulla questione. Si vedano in particolare Human Rights Watch, "Why am I still here?": *the 2007 Horn of Africa Renditions and the Fate of those Still Missing*, New York, Human Rights Watch, 2008; Human Rights Watch, *Collective Punishment: War Crimes and Crimes against Humanity in the Ogaden Area of Ethiopia's Somali Region*, New York, Human Rights Watch, 2008.