



ALESSANDRO GORI

Contatti culturali nell'Oceano Indiano  
e nel Mar Rosso e processi  
di islamizzazione

CAFO  
SCAR  
INA

ISIAO – CENTRO DI STUDI E RICERCHE SUL MONDO ISLAMICO

Progetto

“L’Islam nell’Oceano Indiano: sincretismi e interazioni”

Alessandro Gori

Contatti culturali nell'Oceano Indiano e  
nel Mar Rosso e processi di islamizzazione  
in Etiopia e Somalia

CAFO  
SCAR  
INA -

Alessandro Gori, *Contatti culturali nell'Oceano Indiano e nel Mar Rosso e processi di islamizzazione in Etiopia e Somalia*

© 2006 Università Ca' Foscari di Venezia

ISBN 88-7543-119-1

In copertina: veduta esterna del *maqām* del *nağāšī* Ahmad nel villaggio di Nāgaš (Tigray-Etiopia). Foto di A. Gori 2006

*Prima edizione Luglio 2006*

Libreria Editrice Cafoscarina  
Ca' Foscari, Dorsoduro, 3259, 30123 Venezia  
[www.cafoscarina.it](http://www.cafoscarina.it)

Tutti i diritti riservati

Stampato in Italia presso Selecta SpA – Milano

## INDICE

1. PROCESSI DI ISLAMIZZAZIONE IN AFRICA NORDORIENTALE: QUESTIONI GENERALI	7
2. L'ISLAM IN AFRICA NORDORIENTALE: LE VIE DI ESPANSIONE E DI INSEDIAMENTO	16
2.1. L'Islam ed il mare: Mar Rosso ed Oceano Indiano	16
2.2. Le Dahlak	19
2.3. Berbera	23
2.4. Zayla'	24
2.5. Mogadiscio	30
2.6. Merca: 'Uṭmān al-Markī e <i>šayḥ</i> Ḥusayn	35
2.7. Brava	43
BIBLOGRAFIA	47

## 1. PROCESSI DI ISLAMIZZAZIONE IN AFRICA NORDORIENTALE: QUESTIONI GENERALI

Le pagine seguenti si occupano della presenza dell'Islam in quella vasta regione definibile come Africa Nordorientale o Corno d'Africa, come è chiamata ormai anche in italiano, con un calco sulla forma inglese *Horn of Africa*, ampiamente usata nella letteratura anglosassone in modo parallelo e talvolta non del tutto sinonimico a fianco di *North Eastern Africa*<sup>1</sup>.

L'Islam in questa area si concreta, oggi come in passato, in un numero molto ampio di comunità distinte per origine, lingua e struttura socio-economica, distribuite nei territori degli stati di Eritrea, Etiopia, Gibuti e Somalia (il Somaliland, pur avendo dichiarato la propria indipendenza nel 1991, non ha ricevuto alcun riconoscimento ufficiale). Ai fini dello studio delle manifestazioni della religione musulmana, l'assunzione del Corno d'Africa come demarcazione di un'entità culturale a sé trova un fondamento non solo e non tanto nella prassi clas-

<sup>1</sup> Anche nella letteratura in inglese si trova, infatti, ampiamente usato *North Eastern Africa* (ad esempio in O'Fahey 2003), che è però talvolta inteso come termine distinto dal Corno propriamente detto (così, per esempio, in Lewis 1966, p. 6: "North-eastern Africa *and* the Horn" corsivo nostro).

sificatoria e nomenclatoria della geografia, ma nella comune ed antica storia, intessuta di contatti reciproci, che tutte le diverse popolazioni della regione hanno avuto e a cui proprio l'Islam ha dato ulteriore vigore ed impulso. Esiste, infatti, a buon titolo, accanto ad una storia d'Etiopia e ad una storia della Somalia, una storia del Corno d'Africa (cfr. i testi di Lewis 1955, Doresse 1971 e Calchi Novati 1994), di cui proprio la religione musulmana è forse l'elemento coesivo più forte. Così anche il celebre studio storico dell'Islam in Etiopia prodotto da Cuoq nel 1981 comprende in modo – per così dire – naturale anche la regione somala<sup>2</sup>.

Non è questa la sede per una trattazione dettagliata delle singole componenti della variegata compagine islamica dell'Africa Nordorientale: alcune sono ben note, come i Somali, altre lo sono sicuramente di meno, come i Salti o i Ġabarti. Tutte hanno comunque una loro specificità, che, certo, meriterebbe uno studio approfondito<sup>3</sup>.

La formazione di ciascun gruppo di musulmani del *Horn* è, in effetti, legata a circostanze e a processi peculiari ad ogni area locale, che andrebbero analizzati caso per caso: perciò, ammesso che lo sfondo teorico dei cosiddetti *patterns of islamization* (o, *mutatis mutandis*, *christianization*) della letteratura africanistica sull'Africa Occidentale sia utile e proficuamente applicabile in questa frastagliata sezione del continente, sembra corretto affermare che non esiste, in questa regione pro-

<sup>2</sup> Non sono chiare le motivazioni che hanno spinto Trimmingham, il quale nel 1952 ha dedicato all'Islam del *Horn of Africa* quello che fino ad oggi rimane lo studio di sintesi più denso e completo, a non inserire più nel 1968 il Corno d'Africa fra le "zone culturali islamiche" del continente africano, separando quasi del tutto l'area etiopica da quella somala, considerata insieme con l'*East Africa* della costa swahili.

<sup>3</sup> Una descrizione (ormai non più aggiornata ma purtuttavia ancora valida) della distribuzione geografica ed etnica dell'Islam nella regione del Corno è in Trimmingham 1952, pp. 146-224.

tabilmente più che altrove, un'univoca uniformità di modello di conversione all'Islam<sup>4</sup>.

La diffusione in epoca molto antica della religione e della cultura islamiche nelle vaste profondità dell'altopiano interno offre una qualche similitudine con quanto avvenuto nelle aree, lontane geograficamente, dell'Africa Occidentale e non trova paragoni, invece, nel confinante *East Africa*, dove l'Islam è rimasto, per un periodo molto lungo, limitato alle sole coste. In prima battuta, è proprio questa ampia estensione della presenza islamica in Africa Nordorientale che rende di fatto impossibile definire in termini generali validi *erga omnes* i modi in cui i raggruppamenti umani del Corno sono venuti in contatto con l'Islam o, più precisamente, con alcune forme di Islam, e hanno quindi sviluppato una tendenza all'adesione a quella religione o al suo rifiuto.

Ma, oltre a questa oggettiva difficoltà di natura fattuale e quantitativa, esistono altri molteplici ostacoli che rendono malagevole generalizzare, o meglio, generalizzare troppo nello studio della diffusione dell'Islam nel Corno d'Africa.

In primo luogo, è evidente la differenza tra le modalità e le forme in cui sui gruppi umani del Corno si è esercitato e si esercita l'influsso tendenzialmente islamizzante: non è così possibile considerare alla stessa stregua i Somali, che sono stati direttamente e profondamente in contatto diretto con diverse regioni del mondo musulmano e, ad esempio, gli Hadiya che hanno conosciuto l'Islam proprio attraverso i commercianti ed i dotti mistici somali.

Differenti sono anche le condizioni in cui lo stimolo all'adesione all'Islam giunge a esercitarsi, essendo queste direttamente legate alle diverse strutture sociali e politiche delle popolazioni locali, che quindi possono reagire in modi davvero molto differenti alle nuove idee religiose.

<sup>4</sup> Su questo punto molto delicato si vedano le osservazioni assai pertinenti di Ficquet 2002, pp. 293-94, sulla dinamica storico-religiosa della regione etiopica del Wällo.



Inoltre, la dimensione cronologica in cui il contatto e l'adesione sono avvenuti è assai diversificata ed irriducibile a una fase storica conclusa. In particolare, esistono dei percorsi di islamizzazione relativamente recenti, per i quali la stessa profondità di acquisizione e di espressione cosciente di un'identità genericamente definibile come islamica rimane un dato problematico, di fronte a processi che sono, di fatto, ancora *in fieri* e, per ciò stesso, sottoposti ad un gioco di un numero eccezionalmente alto di variabili imprevedibili, di diverso peso ed influenza.

Infine, un dato davvero precipuamente esclusivo di questa area dell'Africa è l'esistenza fin da epoca antecedente l'Islam di una compagine statale cristiana autoctona, che ha fino ad oggi dovuto interagire in forme e modi diversi con la presenza di musulmani nei propri territori o in territori immediatamente confinanti, dando sostanza a complesse strategie di accettazione e/o di rifiuto che segnano la storia dell'intera zona<sup>5</sup>.

Ciò nonostante, è ovviamente possibile, se non altro per rispondere ad un'impellente esigenza pratica, rintracciare ed evidenziare, almeno in modo empirico, alcuni punti fermi che ci consentano di definire un quadro generale a livello regionale in cui collocare i singoli, complessi, percorsi di islamizzazione locali.

Questo tentativo di definizione è reso però più complicato e audace da due difficoltà oggettive. La prima, dotata di una maggiore capacità inibente, è che gli studi sull'Islam in questa zona sono in realtà ancora per molti versi allo stato embrionale e che una gran copia di aspetti di dettaglio resta e resterà ancora per molti anni a venire sfuggente ed oscura. A ciò si aggiunge il fatto che alcune ricostruzioni, date per molto tempo

<sup>5</sup> Un moto di repulsa nei confronti dell'Islam è testimoniato per i Boraana Oromo del Northern Frontier District del Kenya e del sud dell'Etiopia: cfr. Baxter 1966, Schlee 1994. Anche Cerulli 1932, ricorda le facezie salaci con cui gli Oromo "pagani" del Wälläga si prendevano gioco dei loro connazionali musulmani. Difficile dire oggi quanti dei loro discendenti siano divenuti anch'essi musulmani.

come assodate ed accettabili, sono state recentemente oggetto di asperissima critica da parte di studiosi locali, i quali hanno tentato di rimettere in causa alcune delle più correnti analisi della presenza islamica nell'area, proponendo nuovi percorsi interpretativi dotati di fascino e di coerenza scientifica, ma spesso espressi con insufficiente chiarezza e precisione, quasi fossero la manifestazione di una prorompente necessità di esprimere un'obiezione tenuta latente per troppo tempo più che di una ponderata riflessione sulla complessa questione dell'islamizzazione.

In particolare e con ragione, è stata avanzata una rilettura tendente a sfumare l'assunto, divenuto quasi assiomatico, che vuole la propagazione dell'Islam in Africa Nordorientale (ma, in generale, in molte aree dell'Africa subsahariana) avvenuta per mano e quasi per volontà dei mercanti arabi lì arrivati per rimpinguare le proprie fortune. Questa visione delle cose, che ha rappresentato e tuttora rappresenta la sintesi più diffusa nella letteratura sulla presenza musulmana in Africa (soprattutto in Africa Orientale e Nordorientale)<sup>6</sup>, ha ricevuto una rimodulazione che, pur non negando il ruolo spesse volte decisivo dei commercianti islamici (arabi o meno che fossero) nella prima apparizione dell'Islam in area africana, sottolinea come non furono le sole qualificazioni commerciale e allogena a caratterizzare le "risorse umane" dell'islamizzazione in Africa<sup>7</sup>. È stato così sottolineato il dato che, accanto ai mercanti, anche dotti, insegnanti e predicatori hanno potuto lasciare la propria terra di origine per avventurarsi in regioni non ancora "aperte" alla fede musulmana, spesso viaggiando assieme ai commercianti, ricevendo sovente da questi ultimi sostegno logistico e appoggio economico e addirittura, seppure di rado, identificandosi *tout-court* con essi, in qualità di studiosi che traevano

<sup>6</sup> Vedi ad esempio Lewis 1979, pp. 69-71 e recentissimamente Calchi Novati-Valsecchi 2005, pp. 79-82.

<sup>7</sup> Per l'Africa Occidentale, Sanneh 1976 è stato colui che ha per primo affrontato la questione.

il proprio sostentamento dalla pratica della mercatura. Così, in moltissimi casi, furono le vie usate dal commercio, ma non necessariamente sempre i mercanti o gli avventurieri e i cercatori di fortuna, a favorire la diffusione dell'Islam verso l'interno del continente africano.

Questa riaffermata pluralità originaria dei portatori dell'Islam non può rimanere senza influenza su altri aspetti, attinenti in modo diretto la qualità dei processi di islamizzazione. Merita qui evidenziare alcuni di questi aspetti, dato che, nelle analisi disponibili, essi non appaiono, finora, sviscerati in maniera del tutto chiara ed esauriente, rimanendo per lo più a livello di una sorta di corollari implicitamente derivabili dall'idea di base suesposta<sup>8</sup>.

In primis, la modalità del contatto con le popolazioni non islamiche non può più essere ridotta alla sola dinamica tipicamente posta in essere dallo schematico rapporto tra commerciante e/o importatore e cliente e/o procacciatore di merci locali per l'esportazione. In questo tipo di nesso, l'Islam è, infatti, normalmente percepito come un elemento intrinsecamente legato all'attività mercantile e alla posizione di preminenza di chi la svolge: avvicinarsi alla religione del commerciante è quindi uno strumento per entrare a far parte del suo mondo e della sua attività e impadronirsi di uno dei fattori del suo prestigio. Soprattutto i rappresentanti delle classi dirigenti locali, nelle società dotate di un'amministrazione centralizzata incentrata su un monarca, sono spinti ad aderire alla nuova fede, per accrescere il proprio potere. Ciò provoca una specie di reazione a catena, che spinge anche i sudditi a convertirsi.

In questo quadro dalla funzionalità abbastanza meccanica, tipico delle ricostruzioni storiche dell'islamizzazione in Africa, entra implicitamente anche l'idea che la forma di Islam portata ed esposta dai mercanti, suoi primi trasmettitori, sia, in verità, assai poco sofisticata: anzi, proprio la semplicità conte-

<sup>8</sup> Così Hussein 2001, pp. 39-59.

nutistica dell'Islam offerto originariamente ai popoli africani sarebbe stata una delle chiavi del suo successo, consentendo una rapida adesione superficiale da parte dei locali, che non erano costretti a modificare troppo le proprie credenze ancestrali, limitandosi alla acquisizione di alcuni elementi esteriori del credo, del comportamento e dell'abbigliamento, percepiti come caratteristicamente islamici<sup>9</sup>.

Se, invece, si accetta come storicamente possibile ammettere che l'Islam sia stato portato alle popolazioni locali anche da dotti o, quanto meno, anche da persone dotate di un livello non infimo di cultura religiosa, non è inverosimile pensare che la nuova fede sia stata presentata ai non musulmani in maniera più sofisticata, con una certa dovizia di elementi dottrinali o di ortoprassi: così, l'adozione della nuova religione, almeno da parte di alcuni individui, potrebbe essere avvenuta, fin da subito, in modo più profondo e cosciente, cioè non limitato alla sola assunzione di una moda comportamentale, della foggia di abito o di una prassi affascinante ma incomprensibile nei suoi risvolti teologici. Non si deve dunque escludere che il grado di assimilazione alla costellazione di principi, valori e prassi definibili come islamici sia stato, almeno in qualche caso, già alto nelle prime fasi di presenza islamica, consentendo così un'islamizzazione più rapida e più profonda.

Come ulteriore conseguenza logica di questa premessa, è possibile pensare, che, molto probabilmente, in tempi relativamente ristretti si sia formata un'*élite* locale coscientemente islamizzata, che a sua volta ha catalizzato un'ulteriore dinamica espansiva della religione islamica, di cui diviene la protagonista indiscussa, grazie ad una maggiore prossimità con gli ambienti fisici ed umani del luogo: così, in ultima analisi, il ruolo svolto dai ceti locali acculturati appare decisivo per la propagazione della nuova religione e per il suo amalgama con

<sup>9</sup> Per l'area dell'Africa Nordorientale, questa descrizione dell'islamizzazione è rintracciabile con paradigmatica chiarezza in Trimingham 1952, pp. 138-143.

la realtà preesistente e sembra essere molto più incisivo, produttivo e di lunga durata di quello dei supposti onnipresenti e iperattivi mercanti arabi.

Alla luce di quanto precede, risulta chiaro come sia complesso lo sfondo su cui si colloca la presenza islamica in Africa Orientale e come sia divenuto arduo potere dare forma, in termini concisi, ad una descrizione generale di questa presenza, prescindendo dalle specificità di ciascuna esperienza di islamizzazione.

In questa sede, dunque, facendo astrazione da considerazioni con un portato teoretico generale ed assumendo un angolo di visuale che volutamente si restringe a cogliere una sola delle poliedriche dimensioni del fenomeno, ci limitiamo ad accentrare la nostra riflessione su un punto specifico, ma, a parere nostro, di eccezionale importanza per l'Islam in Africa Nordorientale: quello del ruolo che il rapporto tra il mare – il Mar Rosso e l'Oceano Indiano ed in particolare alcuni porti ed approdi – e l'interno dell'Etiopia e della Somalia ha svolto nella nascita, nel rafforzamento e nella diffusione ulteriore dell'Islam locale, o meglio, dei diversi Islam locali dell'Africa Nordorientale, favorendo il contatto e lo scambio tra aree della regione e tra la regione ed i centri di cultura musulmana nella Penisola araba e nel Vicino Oriente.

Questa scelta non deve assolutamente essere intesa come una manifestazione del desiderio di ribadire l'estraneità dell'Islam in Africa Orientale, sottolineandone il nesso con l'esterno del continente: qui, peraltro, ciò cadrebbe in flagrante contraddizione con quanto è stato appena argomentato. Al contrario, l'aspirazione di questo scritto sarebbe quella di mostrare come proprio le coste, che sono *d'emblée* immaginate come naturalmente rivolte al "fuori", favorendo l'arrivo degli stranieri e la partenza degli autoctoni, abbiano invece funzionato, in maniera più complessa, come punti di snodo e di passaggio, di attrazione e di smistamento, di espatrio ma anche di ritorno: tappe, insomma, in un movimento di lunga durata che ha coin-

volto individui di origine etnica e di appartenenza linguistica differente, tutti accomunati da un legame con l'Islam e con questa parte del continente africano. A tal fine si forniscono, nelle pagine seguenti, alcuni dati fattuali ed alcune riflessioni sull'evoluzione storica e culturale dei principali centri costieri del Corno d'Africa, con particolare riferimento ai rapporti di questi porti con l'*hinterland*.

Dopo questa parte espositiva, si trova una selezione critica della bibliografia di riferimento, che, data l'indole del lavoro, si limita a comprendere i soli titoli fondamentali inerenti il nostro argomento.

## 2. L'ISLAM IN AFRICA NORDORIENTALE: VIE DI ESPANSIONE E DI INSEDIAMENTO

### 2.1 *L'Islam ed il mare: Mar Rosso ed Oceano Indiano*

Non sembra errato sostenere che, con le diverse, doverose sfumature per i singoli casi concreti, il rapporto con il mare, lungo le coste del Mar Rosso e dell'Oceano Indiano, ha marcato in maniera decisiva il sorgere ed una gran parte dello sviluppo dell'Islam nell'intera area africana nordorientale. Per l'Islam del Corno, non solamente nella sua parte etiopica ma anche in quella somala, il nesso con il mare è immediatamente percepibile nella primissima manifestazione di quella fede nella regione: esiste, infatti, un punto di partenza chiaro, che segna l'inizio dei rapporti dell'Africa Nordorientale con la religione musulmana. Si tratta, come noto, della prima egira (*al-ḥiğra al-ūlā*) che portò un certo numero di fedeli della nascente fede dalla Mecca all'Abissinia (*Ḥabaša*). Quello che qui mette conto sottolineare è che questo accadimento, al di là della sua dimensione storica, è stato ed è a tutt'oggi localmente individuato e percepito, a tutti i livelli intellettuali e di coscienza, come l'origine dell'Islam in Africa Orientale, venendo così assunto come un vero e proprio mito di fondazione dai musulmani del Corno. Collegandosi in modo diretto alla biografia del Profeta ed essendo legato alla persona di alcuni dei più importanti *ṣaḥāba* ('Uṭmān b. 'Affān e sua moglie Ruqayya, figlia di Muḥammad; Ġa'far b. Abī Ṭālib, cugino del profeta, fratello maggiore di 'Alī), l'episodio fornisce ai fedeli dell'Islam in Africa Nordorientale una dimensione di nobile antichità. Questo elemento costituisce una sorta di valore aggiunto identitario, che vale ed è speso nei confronti sia degli altri confratelli musulmani, in particolare quelli della confinante Penisola araba, sia dei propri vicini cristiani.

Questi ultimi non hanno mai mancato in passato, né, a dire la verità, mancano a tutt'oggi, di sottolineare, ad ogni momento possibile, la recenziarietà della presenza dell'Islam nell'intera regione, per sottolinearne così l'estraneità intrinseca, il ruolo di eterno "ospite", come ospiti del *nəgus/nağāšī* furono i rifugiati compagni del Profeta.

In verità, per chi ben rifletta, nella regione etiopica la prima apparizione dell'Islam non può non evocare un significativo parallelo con quanto accaduto proprio con la diffusione del Cristianesimo e il fiorire dello stato aksumita. Quest'ultimo trovava nei traffici lungo il Mar Rosso, passaggio della via commerciale marittima dal Mediterraneo all'India, il suo punto di forza ed ebbe da quei collegamenti aperta la porta che lo connetteva con la civiltà cristiana orientale. Le circostanze della conversione al Cristianesimo del re di Aksum, nel racconto consegnatoci dalla tradizione etiopica, che vi sottolinea il ruolo fondamentale svolto da viaggiatori giunti, in maniera del tutto fortuita, dal Mar Rosso, presentano una somiglianza non secondaria con quelle in cui l'Islam giunse per la prima volta in *al-Ḥabaša*: in ambedue i casi le nuove idee giungono dal mare e si propagano lentamente all'interno, mettendo a frutto quei rapporti e quelle vie di comunicazione che i traffici marittimi avevano creato nel corso del tempo tra paesi differenti ma legati da un comune vincolo di scambio.

Il mare ha dunque costituito fin dalle origini un elemento decisivo per il Cristianesimo e per l'Islam della zona. Non solo: esso è stato *ab antiquo* ed è ancora fino ai giorni nostri un vero e proprio oggetto di contesa e di polemica tra le due compagini religiose.

Infatti, per l'Etiopia "cristiana" la necessità di mantenere vivo il contatto con il mare è stata una costante della sua storia: il possesso di almeno uno sbocco sul mare ha da sempre rappresentato e rappresenta oggidì un elemento vitale della prassi politica e militare di quel paese. I lunghi, sanguinosi conflitti che hanno visto opposta l'Etiopia imperiale prima e



“rivoluzionaria” poi all’indipendentismo eritreo e all’irridentismo somalo sono stati le più recenti manifestazioni di questa lotta secolare che molto spesso ha assunto anche la *nuance* ideologica di uno scontro tra un Cristianesimo accerchiato e minacciato ed un Islam infiltrato e minaccioso che, proprio sottraendo allo stato centrale etiopico un contatto diretto con il mare, tenta di soffocarlo.

L’Islam, quindi, è stato assai di frequente accusato, e non solamente dai monarchi etiopici, ma anche da molta letteratura scientifica moderna, di avere voluto e di essere riuscito da ultimo a recidere il rapporto dello stato etiopico con le fonti di benessere che questo trovava lungo le proprie coste.

In realtà, si potrebbe osservare che, di fronte alla diffusione della fede musulmana nella Penisola araba e in Egitto e allo spostamento verso sud del centro dello stato etiopico cristiano, la presenza islamica in Etiopia e in Somalia ha contribuito, in maniera forse decisiva, a mantenere aperte le vie di collegamento tra l’altipiano interno ed i centri di commercio costieri e ad aprirne di nuove, inusitate per le epoche precedenti, nelle regioni più interne dell’Africa Orientale. Questa lunga e paziente opera di collegamento ha portato indubbi benefici proprio a quello stato etiopico centrale, che del lavoro dei commercianti e degli artigiani, ma anche dei tecnici, degli amministratori e dei segretari musulmani, si è sempre giovato nel corso di tutta la sua storia.

Anche a un osservatore superficiale, infatti, appare abbastanza chiaramente che l’Islam, come è primieramente giunto dal Mar Rosso, si sia, nel corso del tempo, rafforzato, prima seguendo e, successivamente, allargando quelle linee di flusso di comunicazione che dal Mar Rosso e dall’Oceano Indiano si inoltrano nel cuore del continente, in direzione dell’altopiano etiopico.

Un’analisi in dettaglio dimostra come questa valutazione generale possa acquisire la dimensione di un’attendibile ricostruzione storica. Si possono infatti individuare con facilità nel

Corno d'Africa alcune località costiere che hanno agito da punti di approdo ineludibili per le linee del commercio oceanico, quali snodi di una rete di traffici internazionali, recettori e smistatori di merci e di idee per l'interno del continente. Le isole Dahlak ed i porti di Berbera, Zayla', Mogadiscio, Merca e Brava, in misura differente e in epoche diverse, in qualità di terminali di carovaniere verso l'*hinterland*, hanno dato un contributo decisivo all'incontro delle popolazioni dell'area nordorientale dell'Africa con l'Islam e alla diffusione di quest'ultimo attraverso le zone aride e l'altopiano dell'interno. Come si vedrà, le informazioni su questi veri e propri gangli vitali delle comunicazioni tra il Mar Rosso, l'Oceano Indiano, la Somalia e l'altopiano etiopico, sono attualmente disponibili in misura ed in forma molto ineguale. Per il fine che perseguiamo, facciamo riferimento solamente a quelle fonti che contengono dati che mettono in evidenza l'importanza di ciascuna di queste località nel processo di diffusione della cultura islamica in Africa Nordorientale.

## 2.2. *Le Dahlak*

L'arcipelago delle isole Dahlak è stato uno dei primissimi centri islamici nati in Africa Orientale: il fiorire della cultura islamica vi si manifesta a tutt'oggi nell'eccezionale necropoli di Dahlak Kabīr con le sue lapidi funerarie. Già sotto il califfato di Sulaymān b. 'Abd al-Malik (715-17) le Dahlak erano in qualche modo entrate nell'orbita del mondo musulmano, dato che vi fu inviato in esilio il poeta al-Aḥwaṣ (m. 728-9) che vi rimase per quattro o cinque anni, come altri, almeno fino all'epoca di Hārūn al-Rašīd. In contrasto con questo precoce ingresso nell'ambito islamico, al-Ya'qūbī (m. 847) nel *Kitāb al-buldān* afferma che le Dahlak sono le "isole del *nağāšī*". Almeno dall'864, comunque, le steli di Dahlak Kabīr attestano la presenza sull'isola di una comunità islamica, costituita pro-

tabilmente da mercanti. Non è chiaro se altri piccoli centri commerciali nacquero sulla costa accanto alle isole: in particolare, non sembra del tutto accertata l'identificazione della località di Bādi', citata già da al-Ya'qūbi, con Massawa. È stato, infatti, suggerito che potrebbe piuttosto trattarsi dell'isola di al-Riḥ (o Ayri), trecento chilometri a nord di Massawa<sup>10</sup>. Certamente, la mancanza di prove univocamente attendibili circa esistenza di ulteriori nuclei musulmani sulla costa davanti alle Dahlak dà l'impressione che i commercianti di Dahlak Kabīr possedessero una capacità espansiva molto ridotta nell'area litoranea. Massawa, in effetti, attualmente il centro portuale ed urbano di maggiore rilevanza sulla costa del Mar Rosso eritreo, è attestata con questo suo nome moderno solamente a partire dal secolo XVI, peraltro in una fonte etiopica che ne tramanda il saccheggio assieme alle Dahlak, da parte del re etiopico Zār'a Ya'qob.

È comunque un dato incontrovertibile che, a partire dal 1093, sulle Dahlak sia esistito un sultanato indipendente: gli epitaffi ritrovati in loco testimoniano la successione di sovrani fino al 1250.

È significativo, inoltre, riscontrare sulle isole Dahlak una sicura presenza di genti che traevano la propria origine dal Golfo Persico: alcune *nisba* di personaggi sepolti sull'isola rimandano, infatti, a località o genti iraniche. Abbiamo, così, tre al-Qaysī (*nisba* derivata da Qays, o Kiš, isola del Golfo persico, emporio marittimo persiano, che ebbe la sua massima fioritura dopo la rovina di Sirāf), un Sūsi, un Ṭabari ed un Kurdī. Questi elementi sono un indizio che prova la grande importanza che le Dahlak avevano nella rete dei traffici che univa il Mar Rosso, l'Oceano Indiano e il Golfo Persico. L'apparente legame esistente tra Dahlak Kabir ed il mondo iranico in epoca islamica potrebbe essere addirittura interpretato come un sem-

<sup>10</sup> Per questa identificazione topografica cfr. il dotto e stringente ragionamento di Tedeschi 1984.

plice prolungamento di un nesso già in essere in epoca antecedente l'Islam. Sulle isole, infatti, sono visibili ruderi di edifici antichi, alcuni dei quali quasi sicuramente di epoca preislamica, che la tradizione locale attribuisce ai *Furs* residenti sull'arcipelago. Inoltre, altre tradizioni raccolte sul posto affermano che alla presenza dei *Furs* fu posto fine dall'arrivo dei *Barāmika*, che combatterono e sconfissero i loro predecessori: Iranici avrebbero così scacciato altri Iranici, prendendone il posto. Queste leggende, anche se prive di qualsiasi corroborante appoggio tratto da fonti attendibili, ribadiscono comunque la posizione di rilievo nelle vie di traffico occupata dalle Dahlak: è questa posizione che ha fatto sì che le isole Dahlak fossero sempre coinvolte in maniera diretta nelle rivalità per il controllo del Mar Rosso. Le fonti, di nuovo, non ci forniscono informazioni in dettaglio sulle vicissitudini locali. Sono testimoniati, però, reiterati tentativi dei Negus d'Etiopia di fissare in modo stabile il proprio potere sull'intera regione costiera davanti alle Dahlak, per assicurarsi uno sbocco al mare ed un diretto controllo delle vie di comunicazione marittime.

Un ultimo sultano delle Dahlak è menzionato ancora nel 1540. Dopo di che, le isole non sembrano più avere avuto un'effettiva dimensione politica autonoma. Il porto di Massawa, a partire dalla conquista ottomana fino ai giorni nostri, ha soppiantato le Dahlak nella funzione di approdo.

Al di là delle vicende che le hanno viste protagoniste dirette e della dimensione davvero transnazionale del loro commercio e del loro popolamento, per la questione di cui ci occupiamo in questa sede, la vera importanza delle Dahlak sta nel loro essere state uno snodo di grande rilievo nel percorso tra l'altopiano etiopico ed il mare.

Da un lato, infatti, l'arcipelago si trova in una posizione eccezionale tra le due sponde del Mar Rosso: vicino ai due altri porti africani di 'Aydāb e Sawākin, praticamente di fronte agli approdi della Tihāma (al-Ḥudayda, al-Luḥayya, al-Muḥā) e in prossimità dei porti del 'Asīr e del Ḥiḡāz, con i quali ha forma-

to un vero e proprio reticolo di rotte. Verso l'interno, invece, le Dahlak hanno rappresentato lo sbocco ideale per le correnti di traffico provenienti dalle valli del Barka, dell'Ansāba ed oltre, fino al regno nubiano di 'Alwa, e, soprattutto, per quelle discendenti dall'altopiano eritreo, dal Tigray e l'Etiopia. Questa invidiabile collocazione geografica ed economica ha dato alle Dahlak (come successivamente a Massawa) una potente forza di espansione e di attrazione, che di fatto ha permesso agli abitanti della costa eritrea di controllare le comunicazioni dell'intera area, dando sempre nuova vita alle vie di collegamento tra il mare e il continente. Proprio queste vie e quegli abitanti sono stati uno dei maggiori catalizzatori della diffusione della religione islamica verso l'interno dell'Etiopia.

Così, la comunità musulmana di cui abbiamo notizia nel Tigray all'inizio dell'undicesimo secolo, testimoniata dalle iscrizioni ritrovate nella zona della città di Kwiḥa, nacque sicuramente per impulso degli abitanti delle Dahlak, che là avevano stabilito un loro centro, probabilmente per il deposito e lo smistamento delle merci. La diffusione dell'Islam dal Mar Rosso all'interno sfruttò dunque la tradizionale via di comunicazione che già era corrente in epoca aksumita e in cui anche la *hiḡra al-īlā* si potrebbe, con ogni verosimiglianza, collocare.

La peculiarità di questo processo di islamizzazione sta nel fatto che esso finì con l'entrare nel cuore stesso dello stato etiopico, dove, infatti, le comunità islamiche si diffusero come gruppi sotto il controllo ed al servizio della corte del monarca cristiano senza mai costituirsi in compagini statuali autonome. Le sorti di queste comunità antiche erano legate al successo dei commerci e alla loro capacità di mantenere rapporti pacifici con lo stato cristiano, il quale, a sua volta, non poteva esercitare una pressione eccessiva su di loro, pena una ricaduta disastrosa sul buon andamento dei commerci con il mondo esterno, islamico in particolare. Certamente, il potente vicino e padrone ha inibito, anche tramite il proprio potere militare, una più libera ed incisiva diffusione dell'Islam. In effetti, l'isla-

mizzazione dell'intera area si è protratta lentamente per secoli giungendo a completa maturazione nella prima metà del 1800 nelle sole aree costiere e rimanendo invece contenuta e alla fine circoscritta a zone limitate sull'altopiano, unica eccezione essendo il Wällo, che però ha una sua peculiare storia di cui non possiamo occuparci in questa sede.

Come valutazione consuntiva, non ci sembra di essere lontani dal vero affermando che i musulmani della costa del Mar Rosso e in particolare delle Dahlak hanno dato un impulso relativamente debole nella forza di impatto, ma duraturo nel tempo, alla diffusione dell'Islam all'interno dell'Etiopia. Essi hanno inoltre conservato in uno stato fiorente le comunicazioni tra la costa e l'interno, contribuendo alla apertura dell'altopiano verso il mondo esterno.

### 2.3. Berbera

Lungo la costa settentrionale dell'attuale Somalia (o Somaliland, se si preferisce) due importanti località hanno costituito storicamente una vera e propria porta di accesso all'interno del continente e, viceversa, di sbocco verso l'Oceano Indiano ed il Mar Rosso: Zayla' e Berbera.

Quest'ultima, menzionata da al-Mas'ūdī (m. 956) nel *Tanbih wa-al-išraf* insieme a Ḥafūn, è ricordata da Ibn Sa'īd (m. 1286) come centro musulmano abitato da *Barābir* (cioè, con ogni verosimiglianza, da Somali). Al-Dimašqī (m. 1327) nella *Nuḥbat al-dahr* afferma che almeno una parte della popolazione della città era zaydita. La collocazione geografica di Berbera è davvero eccezionale dato che essa si trova posta in un punto che consente il controllo diretto del passaggio tra il Mar Rosso e l'Oceano Indiano. Questa peculiarità, che tra l'altro – sia detto *en passant* – l'ha resa eccezionalmente importante per le strategie militari delle superpotenze durante la guerra fredda, ha fatto di Berbera lo sbocco ideale di una delle vie di

comunicazione degli stati islamici etiopici, soprattutto del 'A-dal (dal 1415 al 1520) prima e, successivamente, dell'emirato di Harar (dal 1647 al 1875 e dal 1886 al 1887), verso il mare. Le condizioni climatiche realmente inclementi in cui la località versa per gran parte dell'anno probabilmente hanno, però, provocato una drastica limitazione del ruolo svolto da Berbera come punto di passaggio da e per il mare. Così, per lunghi secoli, Berbera sembra essere stata niente più che un insediamento stagionale, legato direttamente al flusso dei traffici marittimi con l'interno dell'Etiopia: questi ultimi risultavano sempre dipendenti non solo dai monsoni ma anche dagli spostamenti delle tribù nomadi somale dei dintorni, che si muovevano e si muovono in cerca di acqua, cibo e pascolo.

Solamente con l'occupazione egiziana (1874-84), Berbera assunse le caratteristiche di un insediamento stabile, e conobbe una vera e propria fioritura economica. Fu poi il colonialismo inglese a trasformare Berbera nel porto principale del Somaliland con un intenso volume di traffici soprattutto per l'esportazione di bestiame che la legavano in maniera strettissima a Aden.

La relativamente tarda crescita di Berbera si è realizzata a scapito di un altro porto, storicamente relevantissimo, invece, per i commerci ed i contatti tra Africa Nordorientale e l'esterno: quello di Zayla'.

#### 2.4. Zayla'

Zayla' è appena menzionata da al-Ya'qùbi che la dice posta di fronte al Mandab, al-Istahri (sec. X) l'attribuisce ai Ḥabaša cristiani, che egli sostiene essere parte della *dār al-silm* e non della *dār al-ḥarb*: per loro Zayla' è un porto verso Ḥiğāz e Yemen. Nel *Kitāb sirat al-arḍ* (completato probabilmente nel 988), Ibn Hawqal, riprendendo in buona sostanza quanto già scritto da al-Istahri, definisce Zayla' un *manhal* che gli Abis-

sini usano come approdo per passare nel Ḥiğāz e nel Yemen. Anch'egli ribadisce che i Ḥabaša sono *ahl al-silm*. Come città islamica, Zayla' è ricordata per la prima volta da Abū Ḥāmid al-Ġarnāṭī al-Andalusī (m. 1069-70 o 1062) nella *Tuhfat al-albāb* (o *aḥbāb*). Yāqūt rammenta sia Zayla' sia Berbera: solo della prima però afferma che è un centro abitato da musulmani; della seconda si limita a ricordare che gli abitanti sono molto neri (*sūdān ġiddan*), hanno una loro propria lingua che nessun altro comprende e vivono di caccia.

Nel 1329-30 Ibn Baṭṭūṭa visitò Zayla', da lui tratteggiata come "città dei *Barbara*, che sono un raggruppamento (*tā'ifa*) di Neri šāfi'īti", la cui terra si estende per un cammino di due mesi "da Zayla' e Mogadiscio": una definizione che, come si vede, si attaglia perfettamente ai Somali. La stessa fonte aggiunge però che gli abitanti di Zayla' "erano neri e per la maggior parte *rāfiḍa*": questa notazione, come ha già sottolineato Cerulli, sembra confermare una presenza rilevante di sciiti sulle coste della Somalia settentrionale. Non è però possibile identificare più precisamente la natura e l'origine di questo raggruppamento né valutare un eventuale suo ruolo nei rapporti della costa con l'interno e nell'impatto sull'Islam etiopico e somalo.

In effetti, allo stato attuale delle nostre conoscenze, possediamo un ben esiguo corpus di elementi sullo sciismo lungo le coste dell'Africa Nordorientale. Esso si riduce a tre dati: la qui menzionata notazione di Ibn Baṭṭūṭa su Zayla', la già ricordata informazione di al-Dimašqī sugli zayditi a Berbera e, infine, un possibile tenuissimo indizio rintracciabile nelle iscrizioni delle Dahlak, dove M. Schneider ha rintracciato tre occorrenze (in verità, riducibili ad una sola certa) della *kunyā Umm Abīhā* di norma riferita a Fāṭima e di origine e contenuto tipicamente sciita, che dimostrerebbe la – per altro probabile in via di pura ipotesi logica – presenza in loco di musulmani sciiti. Mancano comunque segni significativi che stiano a testimoniare la pre-



senza di fedeli sciiti nelle comunità islamiche dell'interno dell'Africa Nordorientale.

Quanto all'islamizzazione della costa della Somalia settentrionale, non sembra essere possibile formulare un'ipotesi univocamente valida che amalgami i tenui e talvolta contrastanti dati di cui siamo in possesso tale da consentire di definire un quadro omogeneo della diffusione della religione musulmana, uniforme sia per le aree lungo il mare sia per l'interno.

In effetti, che la costa della Somalia settentrionale sia passata all'Islam almeno a partire dalla prima parte dell'undicesimo secolo è l'idea verso la quale ci conduce il passo summenzionato di Abū Hāmid al-Andalusī su Zayla'.

Confortano, però, in maniera solamente parziale questo dato gli elementi che si possono ricavare dalle contraddittorie tradizioni locali, tutte di origine orale, ma talune fissate anche per iscritto, correnti tra le compagini dei Somali del nord.

Così, secondo le fonti dei Daarood, 'Abd al-Rahmān detto appunto Daarood, capostipite dell'omonima famiglia clanica somala, sarebbe giunto sulla costa del Somaliland tra la fine del X e l'inizio dell'XI secolo, trovandovi già installati i Somali Dir, all'epoca ancora pagani. In un'altra tradizione, però, questo antenato eponimo del gruppo si trova identificato con un figlio del celebre *šayh* mistico yemenita Ismā'il al-Ġabartī (m. 1403-4): il che è un'evidente ed insanabile incongruenza storica che rende incerta la valutazione dell'intera questione. Per parte loro, i Ciise, che dei Dir sono uno dei raggruppamenti più importanti, posseggono, forse anche per svincolarsi da una indesiderata "tutela" religiosa dei Daarood, tradizioni che rendono il loro capostipite un dotto musulmano, venuto dall'Arabia.

Parallelamente, i Somali Isaaq, che dei Daarood sono i vicini e da questi sono considerati come stabilitisi nella zona costiera posteriormente, tramandano nelle loro agiografie, redatte in arabo, che lo *šayh* Ishāq b. Aḥmad, nobile *šarīf* fondatore

eponimo del gruppo, sarebbe giunto dal Yemen in Africa verso l'inizio del secolo XIII.

Se poi passiamo ad analizzare la documentazione scritta disponibile per le regioni dell'*hinterland* etiopico di Berbera e di Zayla', costituita da brevi cronache e dettagliate liste dinastiche islamiche in lingua araba, il cui valore storiografico, pur essendo in qualche caso opinabile, è sostanzialmente ritenuto significativo, la prospettiva appare complicarsi notevolmente.

Troviamo, infatti, una serie di informazioni convergenti nel senso di una relativamente precoce diffusione dell'Islam nell'intera area, dove si vede addirittura il sorgere di cospicue compagini statuali islamiche fin dalla fine del IX secolo.

Così per la regione dello Scioa, troviamo menzione della nascita di uno stato islamico indipendente nell'anno 283/896-7 sotto la guida di un sultano. Questo sultanato sarebbe stato creato da alcuni discendenti del clan qurayšita dei Maḥzūmī, che sarebbero giunti in Etiopia sotto il califfato di 'Umar ibn al-Ḥaṭṭāb. La collocazione cronologica e la qualificazione etnica del gruppo fondatore del sultanato dello Scioa appaiono a prima vista poco verosimili. In un simile contesto, tuttavia, mette conto ricordare che i Maḥzūmī avevano contatti commerciali con l'Abissinia già in epoca preislamica e quindi una presenza su quel territorio di loro esponenti e rappresentanti non è del tutto da escludere.

Il sultanato maḥzumīta fu fagocitato nel 1285 da un altro organismo sultanale islamico, quello costituito dalla famiglia dei discendenti di 'Umar Walasma', il capostipite di ascendenza ṭālibita ('aqīlide o ḥasanide), che, secondo un altro documento etiopico islamico in arabo, fondò il suo potentato nella seconda metà del secolo tredicesimo, nel territorio dell'Ifāt.

Nella città di Harar, invece, un emirato sarebbe nato sotto la guida dell'*amīr* Ḥabbūba nell'anno 896. Questa data è, come si vede, identica a quella indicata come nascita del sultanato maḥzumīta dello Scioa: la coincidenza è giustamente apparsa assai sospetta a E. Wagner, insuperato scopritore ed editore

dei documenti cronografici hararini, ed è stata giudicata perciò assai poco attendibile storicamente. Più verosimile, ai fini della definizione di una cronologia dello stato hararino, lo studioso tedesco ha ritenuto, invece, l'anno 1216, tramandato da alcune versioni del *Fath madinat Harar* come quello in cui giunsero dall'Arabia lo *šayḥ* Abādir 'Umar al-Riḏā' e i suoi 405 compagni. Secondo la tradizione scritta hararina in lingua araba, questo gruppo di sant'uomini avrebbe dato origine ad una serie di entità statuali indipendenti, nella città di Harar e nei territori vicini.

A questi elementi testuali devono essere aggiunte alcune cospicue emergenze epigrafiche. Nei territori dell'Etiopia centro-meridionale sono state, infatti, rintracciate 27 epigrafi islamiche in lingua araba: tre nello Scioa (a Bishoftu e nelle sue vicinanze e a Didimtu, vicino a Wondji nella zona di Nazret); 16 nella regione di Harar (due in Heyssa, sette a Lafto, tre a Čāl-lānqo e due a Bate, vicino a Dire Dawa: cfr. Schneider 1967) e quattro nell'Etiopia sudoccidentale (Munessa). Le più antiche iscrizioni di questo corpus, in bel ductus kufico ma prive di riferimenti cronologici precisi, sono le due di Bate, che sono state giudicate ascrivibili ad un'epoca attorno al 1000.

L'insieme della documentazione attualmente disponibile sulla presenza islamica nell'*hinterland* etiopico rende dunque assai verosimile l'asserzione che la presenza di una comunità o di semplici gruppi numericamente ristretti di musulmani, che risiedevano lungo la via di comunicazione che univa i porti di Berbera e di Zayla' all'entroterra, sia iniziata molto presto, affondando probabilmente le proprie radici in un passato molto antico. È stata, infatti, avanzata, seppure in forma del tutto ipotetica, l'idea che la via commerciale da Zayla' allo Scioa e all'Etiopia meridionale, ed anche l'altra, pure praticata nei giorni attuali, dal Golfo di Tajura a Dire Dawa, possano essere state già battute in epoca antecedente l'Islam e, addirittura, possano avere costituito uno dei percorsi seguiti da gruppi di popolazione semitica dell'Arabia meridionale per giunge-

re in Etiopia, in maniera del tutto indipendente dai Semiti arrivati dal nord, attraverso il Mar Rosso.

È arduo però valutare in maniera univoca le testimonianze che suffragano l'idea che, in queste aree dell'*hinterland* di Zayla' e Berbera, i gruppi di Musulmani presenti e testimoniati dalle iscrizioni avessero già formato uno stato alla fine del IX secolo. Le fonti arabe, come visto, non fanno cenno ai due emirati di Harar e di Scioa per un'epoca così antica e ricordano, al contrario, come il re etiopico avesse il controllo di Zayla' ancora nella prima metà del secolo XI. Si potrebbe pensare che i due stati hararino e scioano possano essere stati in realtà, almeno ai loro albori, niente di più che piccoli potentati locali, su cui il negus riusciva a svolgere una forma diretta di controllo, come ancora ebbe la capacità di esercitare nelle fasi di indebolimento del sultanato Walasma' dell'Ifāt. L'esistenza di queste specie di *chefferie* non pregiudicava il possesso da parte del monarca d'Etiopia di un potere diretto sul porto di Zayla'. In effetti, per lo stato etiopico, soprattutto nella sua fase di spostamento del proprio centro di interessi verso sud, il possesso del porto di Zayla' doveva rappresentare un elemento eccezionale di forza, per gli ampi orizzonti che apriva verso l'Oceano e per la decisiva importanza strategica e commerciale che rivestiva per il controllo dello stretto di Bab el-Mandeb.

Se però, come detto, ancora nel X secolo la città era sotto il controllo del negus, tuttavia, probabilmente già dal secolo successivo gli Etiopici non vi avevano più la capacità di esercitare alcuna forma di controllo diretto. Il rafforzamento del sultanato dei Walasma' impedì probabilmente al *nağāšī* qualsiasi influenza sulla costa del nord della Somalia. La probabile nascita, o il semplice rafforzamento dello stato hararino all'inizio del XIII secolo, deve avere ulteriormente ridotto le possibilità di controllo del re d'Etiopia sulla costa della Somalia settentrionale.

Zayla', da questo momento in poi, sembra sia rimasta per lungo tempo indipendente, governata da una sorta di consiglio dei capi di sette tribù della città.

In un anno di difficile precisazione, ma comunque nella seconda metà del secolo XIII, un sultano del Yemen provò a ridurla in proprio potere, suscitando l'aspra reazione degli abitanti della città che fecero fallire il tentativo. L'ormai definitiva distanza politica ed economica tra Zayla' e la monarchia etiopica sembrò manifestarsi in maniera palese nel 1415, quando il negus Yəṣṣḥaq, dopo avere inseguito ed ucciso Sa'd al-Dīn, sultano dello stato musulmano dell'Ifāt, conquistò la città e la saccheggiò. Il sultano morì come un martire ed i suoi figli furono costretti a cercare scampo in Yemen. La supremazia cristiana sulla costa durò però molto poco: già il figlio di Sa'd al-Dīn riuscì a rimetter piede a Zayla' e riconquistare vasti territori ai cristiani.

Da allora in poi e fino ad oggi lo stato etiopico non è più riuscito a estendere la propria influenza sulla costa del Somaliland.

Come accennato, questa costa è stata con ogni evidenza e al di là della cronologia, sulla quale non mancano incertezze, la *via regia* di lenta e profonda diffusione dell'Islam nell'*hinterland* dell'Ogaden e dell'altopiano etiopico. Da Zayla' partivano e a Zayla' arrivavano anche i dotti, gli *aṣrāf*, i combattenti ed i predicatori che, come è noto, presero parte a tante delle vicende storiche dell'Islam in Etiopia ed in Somalia

In misura maggiore della costa del Mar Rosso, la riva del nord dell'attuale Somalia sembra avere rappresentato quindi il vero tramite con cui intere popolazioni etiopiche e somale hanno conosciuto l'Islam e vi hanno successivamente aderito.

### 2.5. Mogadiscio

Sull'arrivo e la diffusione dell'Islam a Mogadiscio esistono tradizioni di varia natura e origine. Una gran parte di queste tradizioni fu raccolta e pubblicata da E. Cerulli, mentre altre sono rapsodicamente esposte nella celebre *Buḡyat al-āmāl fi ta'rīḥ al-ṣūmāl* del dotto mogadisciano *ṣarīf* 'Aydarūs. In base

a quest'ultima fonte, fu 'Abd al-Malik b. Marwān (685-705) a inviare delle truppe a Mogadiscio, sotto la guida dell'emiro Mūsā dei Banū Ḥaṭ'am: questi invitò gli indigeni alla nuova religione, diffondendone i principi ed il libro sacro. I locali accolsero in massa e pacificamente la chiamata della fede appena giunta e "entrarono nella nuova religione a schiere" (Cor. 110, 3.). Questo primo leggendario incontro di Mogadiscio con l'Islam, pur ben conservato nel patrimonio storico locale, non sembra avere avuto un impatto profondo sulla mitopoiesi delle origini musulmane in città.

Un'altra circostanza appare, invece, avere avuto una forza maggiore nella definizione dei primordi cittadini. Nell'anno 149/766-67, un emissario degli Abbasidi giunse a Mogadiscio nel corso di una spedizione diretta alle località costiere dell'Africa Orientale, per verificare il livello di fedeltà degli abitanti alla dinastia regnante. Il messo aveva nome Yaḥyā b. 'Umar e recava, secondo il *Kitāb al-Zunūġ*, che in una sua variante manoscritta specifica anche che egli era "min ahl al-'Irāq", la *nisba* al-'Anazī: in merito a questo aggettivo di relazione si potrebbe però pensare, come è stato già fatto, anche ad un errore per al-'Anasī, con derivazione dalla nota tribù yemenita dei 'Anas. È stato opportunamente messo in rilievo (Cuoq 1981: 65-6), inoltre, come a quello stesso anno sia tradizionalmente datato l'arrivo in città di due personaggi di origine araba, Ismā'il b. 'Umar dei Banū 'Affān e 'Aqab b. Muḥammad dei Kināna. Quest'ultimo, fatto apparentemente non ancora notato da alcuno, porta anche la *nisba* Šīrāfi, forse corruzione di Šīrāfi per influenza della forma Šīrāzī. La tradizione fa di 'Aqab b. Muḥammad l'antenato di uno dei più antichi raggruppamenti cittadini, quello appunto dei sei clan 'Aqabī (chiamati anche, in somalo, *reer shaykh*), mentre nel primo potrebbe ravvisarsi il capostipite di altri sei clan mogadisciani chiamati Ismā'īlī.

Questi riferimenti, verosimilmente leggendari e diffusi in loco, a fondatori di stirpi locali venuti dal mare nel secolo VIII

si giustappongono a tradizioni simili ma che contengono dettagli cronologici e sfondi geografici e culturali leggermente diversi. In base ad una versione del *Kitāb al-salwā fi ta'riḥ Kilwā*, conosciuta e compendiata nella sua lingua dal viaggiatore portoghese M. De Barros, Mogadiscio fu fondata attorno al 935-940 da un gruppo di Arabi guidati da sette fratelli, fuggiti perché perseguitati dal governatore di al-Aḥsā.

Che nella nascita di Mogadiscio abbia avuto un ruolo decisivo una cospicua quantità di gente giunta dal mare è in qualche modo confermato anche da Yāqūt. Nel suo *Mu'ğam al-buldān*, infatti, quest'autore parla di Mogadiscio, che egli vocalizza Maqdašū, come di una città posta all'inizio del paese degli Zangġ, nella terra dei *Barbar* che – precisa – non sono uguali a quelli che abitano nel Mağrib, ma sono “neri che assomigliano agli Zunūġ; una stirpe (*ğins*) intermedia tra i *Ḥabaš* e gli *Zumūġ*”; Mogadiscio si trova “al centro del loro paese”. Questa località costiera avrebbe però una popolazione totalmente composta “da stranieri che non sono neri”. L'amministrazione della città non era affidata ad un sovrano, ma a maggiorenti scelti di comune accordo dagli abitanti: i mercanti che giungevano in città erano tenuti a richiedere la salvaguardia di uno di questi capi e a rimettersi alle sue direttive.

Yāqūt non accenna alla religione di questi abitanti “allogeni” di Mogadiscio, ma è possibile accertare per altre vie che, quasi certamente, nel XIII secolo Mogadiscio fosse non solamente islamizzata ma avesse già raggiunto un certo grado di prosperità. Infatti, una cospicua documentazione epigrafica locale in lingua araba ci offre una serie di informazioni di prima mano che formano un quadro abbastanza chiaro, nelle sue linee generali, della situazione culturale della città.

La più antica iscrizione nota in Mogadiscio data giugno-luglio 1217 e ricorda la morte di un Abū 'Abdallāh b. Rāyā b. Muḥammad b. Aḥmad, che porta le due *nisba* Nisābūrī e Ḥurāsānī. Di grande importanza sono poi le iscrizioni preservate nelle tre moschee principali della città. Quella che com-

memora l'inizio della costruzione del minareto della grande moschea di Mogadiscio è datata 14 agosto 1238. Un'iscrizione sul *mihrāb* della moschea Arba' Rukūn (così il nome nella forma corrente in città) porta la data 667/1268-69; è menzionato, inoltre, il nome di un Ḥusraw b. Muḥammad al-Širāzī. Infine, sul *mihrāb* della moschea di Faḥr al-Dīn si trova un'iscrizione che riporta come data l'anno 1269 (aprile-maggio) e ricorda un tale Ḥaḡḡī b. Muḥammad b. 'Abdallāh.

Il quadro generale che è possibile tracciare sulla base di questi dati è, dunque, che verso la metà del secolo XIII Mogadiscio aveva conosciuto un'amplissima diffusione della religione islamica e, grazie evidentemente a una buona condizione economica e a un discreto livello culturale raggiunti, la sua popolazione aveva necessità, ed era in grado di dotarsi, di ben tre moschee.

La ricchezza della città, testimoniata anche da Ibn Baṭṭūṭa che la visitò nel 1330, era senz'altro dovuta ai traffici marittimi, nei quali, come le *nisba* delle iscrizioni summenzionate testimoniano, dovevano avere una parte notevole individui e gruppi di origine persiana e araba, in particolare del Ḥaḍramawt. Anche Ibn Baṭṭūṭa ricorda come i commercianti stranieri dovessero ricorrere, almeno per le loro prime visite in città, all'ospitalità di un mogadisciano, che provvedeva anche a fare da intermediario nelle loro attività di compravendita sul mercato locale; neanche il viaggiatore marocchino, che pure non era un mercante, fu esentato dal trovarsi un ospite a Mogadiscio: in considerazione della sua posizione, fu deciso che fosse il *qādī* in persona a prendersi cura di lui. Da notare che questo sistema di protezione e mediazione è rimasto comunemente in uso in Africa Nordorientale fino all'epoca moderna: i commercianti stranieri hanno sempre dovuto fare affidamento sull'opera di un *abbaan* che li segue e li guida nei loro traffici, sia sulla costa sia all'interno.

Mogadiscio, come tutte le postazioni commerciali (*benaa-dir*) della costa dell'Oceano Indiano, funzionò come punto di



smistamento dei traffici da e per l'*hinterland*, nel quadro generale dei contatti, documentati almeno a partire dalla fine del XII secolo, tra i *banaadir* e le regioni dell'Etiopia meridionale, soprattutto con la compagine statale islamica del Bale.

In particolare, i mercanti di Mogadiscio riuscirono a intesere uno strettissimo rapporto con i gruppi di popolazione dell'interno noti come Ajuuraan. Gli Ajuuraan sono comunemente considerati una sezione della famiglia clanica degli Hawiye, ma sulla loro origine esiste una pluralità di tradizioni contrastanti. Essi avevano costituito una compagine ben organizzata nell'interno, conosciuta come il sultanato degli Ajuuraan, il cui sovrano, però, portava il titolo di *imām*; alla loro azione è attribuito anche lo scavo di un gran numero di pozzi, con un conseguente miglioramento generale nell'approvvigionamento idrico delle aree desertiche, e una serie di costruzioni in pietra che testimonierebbero della loro elevata capacità edificatoria. Grazie agli stretti nessi che i mogadisciani allacciarono con il sultanato degli Ajuuraan almeno a partire dal secolo XVI, i commerci della città con il suo *hinterland* prosperarono, rendendo Mogadiscio un centro di primaria importanza nel sistema dei Banaadir. Gli Ajuuraan, infatti, avevano il controllo del corso del Webi Shabeelle e consentivano, verosimilmente in cambio del versamento di un tributo, il passaggio delle merci dalla costa verso l'Ogadeen e l'Etiopia. Questa libera e ampia mobilità lungo le vie della valle del Webi, garantita dai sultani Ajuuraan e concretata dai mercanti di Mogadiscio, diede sicuramente un contributo notevole alla diffusione dell'Islam presso le popolazioni dell'*hinterland* etiopico: la propagazione della fede deve essere avvenuta ad opera non solamente dei mercanti in prima persona, ma anche di singoli o gruppi di dotti, che percorsero le carovaniere del territorio degli Ajuuraan.

Una riprova di questo legame sembra rintracciabile anche nel fatto che la dinastia che ha regnato a Haggaro, nella regione etiopica meridionale del Gomma, fino al 1886, affermava di

essere discendente di uno *šayḥ* di Mogadiscio: un dotto, quindi, e non un mercante.

Nel XVII secolo il sultanato Ajuuraan decadde e sparì: il colpo decisivo fu arrecato dall'espansione dei nomadi somali Hiraab (Abgaal), ma sembra che già in precedenza la compagine statale degli Ajuuraan si fosse indebolita, perdendo l'appoggio delle popolazioni locali, che subivano le vessazioni delle truppe sultaniali.

Che la via di comunicazione dall'Etiopia meridionale ai porti somali rimanesse però non solamente tracciata e nota ma anche frequentata e battuta fino almeno al momento della penetrazione dei Portoghesi in Etiopia, lo dimostra il fatto che essi esperirono almeno tre tentativi, tramite missionari gesuiti, per porla sotto il proprio controllo, sì da poterla agevolmente utilizzare come una possibile ulteriore strada di espansione del Portogallo verso l'Etiopia, al pari di quelle che partivano dal Mar Rosso e dal Golfo di Aden. Così, il Padre Antonio Fernandes, nel 1613, tentò due tragitti per raggiungere l'Oceano Indiano a partire dall'Etiopia meridionale: il primo passando attraverso l'Ānnarya ed il Kafa, il secondo attraverso il Bale. Fallì in ambedue i casi per l'opposizione dei capi locali. In seguito, nel 1624, i Padri Giovanni da Velasco e Gerolamo Lobo mossero invece dalla costa dell'Oceano Indiano in direzione dell'Etiopia, non riuscendo però a concludere il viaggio.

Successivi spostamenti di popolazioni somale nomadi nella zona finirono comunque con l'allentare il nesso della città con l'*hinterland* e Mogadiscio entrò in una fase di lento ma continuo declino, che durò lungo tutte le successive conquiste della città fino all'arrivo degli Italiani (1892).

## 2.6. Merca: *'Uṭmān al-Markī e šayḥ Ḥusayn*

La città di Merca è menzionata per la prima volta da al-Idrīsī, che la colloca correttamente in prossimità di un fiume che ha

un regime di piene simile a quello del Nilo: il Webi Shabeelle. Yāqūt la ricorda come città abitata da "Berberi neri" (*Barbar al-sūdān wa-laysa bi-barbar al-magrib*, definizione che coincide quasi perfettamente con quella già usata dallo stesso autore per descrivere gli abitanti di Mogadiscio e con quella data da Ibn Baṭṭūṭa per quelli di Zayla'), cioè da Somali. Probabilmente, si trattava di Somali Haawiye già menzionati da al-Idrīsī e di cui Ibn Sa'īd poneva la capitale proprio nella città di Merca, da lui definita come musulmana.

Anche a Merca, come a Mogadiscio, la tradizione conserva la notizia di una presenza di Arabi, giunti dal mare in epoca imprecisata, che vi avrebbero costruito una moschea. Diverse famiglie cittadine ricollegano la loro origine a qualche antenato arabo, così come avviene per molte stirpi mogadisciane: a Merca troviamo menzionate varie famiglie *ashraaf* come i discendenti di 'Abdallāh Bā 'Alawī, gli Āl Naḍīr, gli Āl Ġamāl al-Layl e gli Āl al-Ahdal, tutte di origine yemenita.

Di maggiore interesse è però la tradizione mercana sui *Reer Manyo* locali. *Reer manyo* ("gente del mare") è il termine generico con cui negli insediamenti costieri di Warshaykh, Mogadiscio e Merca sono indicate le genti che traggono il proprio sostentamento esclusivamente dal mare. Secondo la definizione di 'Aydarūs, a Mogadiscio i *Reer Manyo* sono un'entità composita e variegata di origine diversa (*wa-hum qabā'il šattā muḥtaliṭūn*) tenuta insieme dalla loro peculiare attività legata alla marineria (*ḡam'uhum tilka al-ḥirfa ay al-malāḥa wa-hiya rābiṭatuhum*). A Merca, costoro costituiscono un gruppo di popolazione della città noto anche con la denominazione di Sīrāf(ī), che evidentemente allude ad una loro presunta origine dal porto omonimo sul Golfo Persico. I Somali non intessono normalmente nessi esogamici con i Sīrāf(ī) e viceversa. Secondo i dati raccolti da Cerulli, quando gli Ajuuraan giunsero, in città trovarono questo gruppo che viveva di pesca e parlava una lingua sconosciuta: per la grande sorpresa che essi suscitavano nei Somali, questi ultimi non li molestarono, consentendo

loro di continuare a seguire il loro modo di vita e attribuendo loro il nome di *Reer Manyo*. La presenza dei *Reer Manyo Sirāf(ī)* a Merca è un ulteriore elemento di quella vasta congerie di tradizioni che lungo tutta la costa del *Benaadir* ricorda l'arrivo di genti dalla Persia attraverso l'Oceano.

Anche a Merca, il periodo di maggiore splendore è connesso con il governo dei Somali Ajuuraan. In particolare, fu un emiro di questo gruppo, 'Umar al-Imām, a fare scavare pozzi e a costruire case di pietra, migliorando la produzione agricola e fondando inoltre la località di Mūnqiyya, nei pressi di Merca.

Il ruolo svolto da Merca nella diffusione dell'Islam all'interno è ampiamente testimoniato, in particolare per la regione etiopica del Bale. È infatti ben nota la connessione esistente tra la città costiera e la figura del celebre santo etiopico *šayḥ Ḥusayn* del Bale, vissuto con ogni verosimiglianza alla fine del secolo tredicesimo.

Una tradizione orale locale sostiene che il nonno di *Ḥusayn*, 'Abdallāh, di ascendenza ṭālibita ('aqīlide), si trasferì dall'Arabia a Merca; di qui proseguì il proprio viaggio per il Bale, dove si stabilì. Ma la relazione che si venne così a creare tra la regione etiopica del Bale e Merca non è rimasta meramente episodica e personale: è invece durata nel tempo e le fonti ce la mostrano, fin dai suoi esordi, come perfettamente sinallagmatica. Esiste, infatti, una tradizione mercana in cui *šayḥ Ḥusayn* è detto essere un antenato diretto del celeberrimo 'Uṭmān al-Markī, vero e proprio santo protettore della città di Merca, vissuto tra la fine del XV e l'inizio del XVI secolo e la cui moschea ha una iscrizione dedicatoria datata 1560<sup>11</sup>. La famiglia di *šayḥ 'Uṭmān* di Merca è ritenuta provenire direttamente dal Bale, dalla zona di Annajina dove si trova il santuario di *šayḥ Ḥusayn*: *il nasab* del *walī* mercano ricorda come fu proprio il padre (non il nonno come, probabilmente per un banale lapsus, scrive Cerulli 1938: 21) di 'Uṭmān al-Markī, Ḥa-

<sup>11</sup> Cerulli 1938, pp. 20-1; Andrzejewski 1975.

san b. Ḥidr b. Ġamāl al-Dīn, sepolto nella località somala chiamata Basra, a venire "in Somalia dal Bale". Ma ancora, in tempi più recenti, la stessa genealogia tramanda come un discendente dello *šayḥ* 'Uṭmān, chiamato *sayyid* Maḥdī, abbia compiuto un percorso a ritroso rispetto a quello del suo venerato antenato e simile invece a quello del padre di *šayḥ* Ḥusayn, lasciando la sua città natale costiera per dirigersi all'interno, verso il Bale, per andare a vivere tra gli Oromo Arsi: è questo il terzo spostamento attestato del lignaggio di *šayḥ* Ḥusayn tra Merca e l'*hinterland*.

La comunanza familiare che unisce *šayḥ* Ḥusayn a *šayḥ* 'Uṭmān al-Markī dà una dimensione quasi fisicamente concreta al rapporto esistente tra la città costiera e l'interno, dato che esprime con un *nasab* particolare una relazione che supera nettamente i limiti ristretti di questa *ḡurriyya* per comprendere un intero territorio.

Il legame di *šayḥ* Ḥusayn con *šayḥ* 'Uṭmān al-Markī ha, infatti, favorito la diffusione della venerazione per il santo del Bale anche in Somalia. I pellegrini itineranti del sant'uomo etiopico, riconoscibili per il loro caratteristico bastone a Y e per il lungo rosario che portano appeso al collo, viaggiano anche in Somalia, dove sono ben accolti. Il nome dello *šayḥ* del Bale è invocato nelle cerimonie dei riti di possessione delle donne somale, dove le guide della cerimonia portano spesso nomi oromo. Più significativamente, nella zona di Buur Eibe esiste un'area sacra, composta di tre montagne, legata al nome e votata al culto di *šayḥ* Ḥusayn, che costituisce una sorta di surrogato del grande santuario di Annajina in Etiopia.

*Šayḥ* Ḥusayn, in vita e dopo la morte, tramite i suoi numerosissimi discepoli e seguaci e grazie alla confraternita *ṣūfī* che si è sviluppata intorno alla sua figura, ha svolto, in almeno quattro differenti periodi storici, un ruolo per certi versi davvero decisivo nella diffusione e nella strutturazione dell'Islam in Etiopia meridionale ed in Somalia.

In primo luogo, a lui è attribuito un ruolo diretto nella diffusione del *madhab šāfi'īta* nell'Islam della regione. Questo è apparentemente testimoniato da quanto tramandato dalle sue due agiografie. In più passi, infatti, questi testi ce lo presentano come uno *šāfi'īta* dalle tinte "militanti" – se così si può dire –, impegnato in aspre discussioni con i giurisperiti della scuola *ḥanafīta*, che al-'Umarī (m. 1339) e, dopo di lui, al-Maqrīzī (m. 1442) indicano essere nel Bale il *madhab* prevalente. Inoltre, *šayḥ* Ḥusayn sembra avere appoggiato uno dei suoi discepoli, il *faqīh* Mūsā al-Muqri', che si era formato nel diritto alle scuole *šāfi'īte* del Yemen, nella sua opera di insegnante e di giurisperito. Il *faqīh* Mūsā al-Muqri' è indicato nell'agiografia di *šayḥ* Ḥusayn come uno studente dei celebri giurisperiti e dotti yemeniti Aḥmad b. Mūsā b. 'Uğayl (m. 1291) ed Ismā'il al-Ḥaḍramī (m. 1298), che gli hanno concesso l'*iğāza*, autorizzandolo ad insegnare in Etiopia su due diffusissimi manuali di diritto propri del *madhab šāfi'īta*, il *Kitāb al-Tanbīh* ed il *Kitāb al-Muḥaḍḍab* di al-Širāzī (1003-1083). Proprio grazie al deciso ed incondizionato sostegno di *šayḥ* Ḥusayn, il *faqīh* Mūsā al-Muqri' riesce ad avere ragione dell'opposizione dei suoi rivali, che possiamo ragionevolmente ipotizzare fossero *ḥanafīti*, e a rafforzare così la presenza del *fiqh* di al-Šāfi'ī nel Bale, diffondendo la conoscenza e l'uso dei due scritti di al-Širāzī<sup>12</sup>.

Questi dati agiografici sono verosimili, se non nel dettaglio, almeno nella loro generale dimensione storico-culturale, indicandoci i termini in cui ebbe luogo la sovrapposizione dello *šāfi'ismo* al *ḥanafismo*. Se, infatti, oggi i musulmani locali sono nella loro totalità *šāfi'īti*, la diffusione di quella scuola deve essere stata lenta ma costante, riuscendo, solo alla lunga, a obliterare l'antecedente presenza *ḥanafīta*. È verosimile pensare che la zona da cui lo *šāfi'ismo* è partito per espandersi in Etiopia meridionale sia stata quella dei Benaadir della costa del-

<sup>12</sup> Cfr. *Nuzhat al-asrār*, pp. 28-29.

l'Oceano Indiano, ed in particolare di Merca, dove era giunto in precedenza dal Yemen, come i dati agiografici summenzionati stanno a testimoniare.

Se dunque a *šayh* Ḥusayn vivente è attribuita una spinta decisiva all'islamizzazione del Bale allora abitato, almeno per buona parte della letteratura scientifica corrente, dai Sidamo, dopo la sua scomparsa il santuario che è sorto a custodirne le spoglie è ormai stato da tempo individuato come il più forte catalizzatore dell'islamizzazione degli Oromo, che sono giunti nel Bale alla metà del XVI secolo (ma altri considerano proprio il Bale come il *Urheimat* di questo popolo: cfr. Mohammed Hassen 1992: 77-82).

Come Cerulli ha bene evidenziato, *šayh* Ḥusayn, con la sua fama di miracolistiche capacità e la rutilante ritualità del suo pellegrinaggio annuale, esemplato sul *ḥağğ*, ha rappresentato per le popolazioni Oromo un elemento di forte attrazione. L'islamica *ziyāra* allo *šayh* Ḥusayn si è così andata prima a giustapporsi, poi a sovrapporsi, infine a sostituirsi alla precedente pratica religiosa "pagana" del pellegrinaggio all'*Abbaa Muudaa* (o, secondo una terminologia differente, grande *Qaalluu*<sup>13</sup>) degli Oromo, simile nel senso profondo e nello svolgimento rituale e prossima anche per collocazione geografica. Quello che all'inizio è stato dunque con ogni probabilità una parziale acquisizione da parte degli Oromo di un particolare atto di pietà religiosa, acclimatato in un amalgama di credenze definibile ancora come pre-islamico, è divenuto con il tempo il canale privilegiato di primo contatto con la religione islamica, con i suoi principi e con i suoi dettami, e una strada maestra di penetrazione dell'Islam tra le popolazioni dell'Etiopia meridionale, penetrazione che è ancora in corso.

<sup>13</sup> Haji Abbas 1991, p. 27 nota 9 afferma essere l'espressione *Abbaa Muudaa* (padre dell'unzione) del tutto inusitata per indicare il sommo sacerdote della religione tradizionale oromo, a cui ogni sei anni si compiva il pellegrinaggio. In sostituzione di essa, l'autore propone la dizione *gran qaalluu* (*qaalluu*, significa sacerdote tradizionale in lingua oromo).

A questo processo, sicuramente, maestri e mistici provenienti da Merca hanno dato un contributo decisivo.

Infatti, nell'epoca a cavallo tra il XIX ed il XX secolo, il rapporto tra Merca ed il Bale è venuto sicuramente rafforzandosi, con la nascita e l'espansione della *ṭarīqa al-Aḥmadiyya* in città, grazie all'attività dello *šayḥ* 'Alī b. Muḥammad "Maye". La confraternita pose in essere e rafforzò un nesso diretto con il santuario di Annajina dedicato a *šayḥ* Ḥusayn. Questa località divenne, infatti, meta di pii pellegrinaggi e di veri e propri soggiorni di studio e meditazione per i membri della *Aḥmadiyya* di Merca. Ciò è ampiamente testimoniato dai testi, in particolare dall'agiografia di *šayḥ* 'Alī b. Muḥammad "Maye" di Merca. In questo scritto è ricordato, infatti, come lo *šayḥ* Ḥusayn apparve due volte in visione allo *šayḥ* di Merca per dargli consigli spirituali; inoltre, esso racconta come *al-ḥāḡḡ* Yūsuf, discepolo dello *šayḥ* 'Alī "Maye", si sia recato al santuario di *šayḥ* Ḥusayn: qui incontrò dei pii uomini i quali, saputa la sua provenienza da Merca, gli chiesero dello *šayḥ* 'Alī "Maye" e lo pregarono di salutarlo a loro nome.

In epoca contemporanea, infine, il santuario di *šayḥ* Ḥusayn ha funzionato da punto di coordinamento e di snodo dei rapporti etnici e politici – *lato sensu* – tra Oromo e Somali, in particolare durante la guerra somalo-etiopica per il controllo dell'Ogadeen nel 1975.

In quelle tragiche circostanze, il continuato legame tra il centro di pellegrinaggio di *šayḥ* Ḥusayn e la Somalia ha contribuito a fornire, in una situazione di acceso conflitto con lo stato centrale etiopico, un elemento di coesione e di accomunamento tra le popolazioni somale e quelle oromo della regione, alla luce della comune venerazione per il santo del Bale e, forse più in generale e in modo più sfumato, di una comune appartenenza alla religione islamica.

Così nel 1976 Waaqo Guuto, già leader locale degli Oromo del Bale ed ex *dāḡḡazmačč* del governo imperiale di Haile Sellasie, organizzò, dopo un soggiorno in Somalia, il *Western*



*Somalia Liberation Front* (WSLF), che aspirava ad unificare i Somali e gli Oromo dell'Ogadeen in un unico fronte contro l'Etiopia. Nell'elaborazione teorica del WSLF era presente l'idea che Oromo e Somali costituissero una sola compagine etnica, definita con gli appellativi *Aboo* somali e *Waryaa* somali, in cui "aboo!" e "waryaa!" sono le due diverse interiezioni usate rispettivamente da Oromo e Somali per attirare l'attenzione di una persona estranea. Questa ridefinizione, in termini "pan-cuscitici" e islamizzanti, dell'identità oromo fu respinta nettamente da altri esponenti politici ed intellettuali di questo popolo. In particolare, alcuni rappresentanti dell'intelligenza originari delle regioni abitate dai Meçça Oromo sottolinearono come il loro popolo possedesse una peculiarità unica, in termini sia etnici sia religiosi, non riducibile alla sola prossimità culturale con i Somali musulmani.

L'*Oromo Liberation Front* ha da allora fino a tempi recentissimi mantenuto una linea decisamente nazionalistica, rifugiando nella massima misura possibile da qualsiasi coloritura religiosa della propria causa e da qualsiasi dipendenza da stati stranieri. È però molto verosimile che, nella concitata e contraddittoria fase attuale delle relazioni internazionali a livello mondiale, la diversità religiosa tra le differenti entità locali costitutive del popolo Oromo e tra le sue rappresentanze politiche possa farsi sentire in modo più acuto. I gruppi oromo maggiormente islamizzati, come quelli del Bale e della regione di Harar, sembrano, infatti, meno inclini a lasciare in un cono d'ombra la dimensione religiosa della propria identità, e al contrario appaiono decisi a rivendicarne la profondità, come elemento ulteriore di caratterizzazione della propria battaglia anti-etiopica.

In quest'ultima evoluzione, è sicuramente all'opera un'influenza esterna all'Islam locale e certo neanche di schietta origine somala come quella qui analizzata, ma che molto probabilmente, oggi come in passato, si avvale proprio di Merca (o Mogadiscio) e delle sue coste per riuscire a diffondersi nell'*hinterland* etiopico.

## 2.7. Brava

Brava è sporadicamente menzionata nelle fonti geografiche arabe: è probabilmente identificabile con il nome di BRWAH (o Mrwah) rintracciabile in al-Idrīsī, che la colloca sul confine con i pagani che venerano le pietre, ungendole con grasso di pesce, e con il toponimo Bāwarī, di cui parla Yāqūt, come centro di esportazione dell'ambra insieme con la vicina città di Mulandī (forse Malindi).

La tradizione locale, come raccolta da 'Aydarūs, afferma che la città fu fondata nel 900 d.C. da un *aw* 'Alī, discendente di Garre (*Qarrāh* in grafia araba) b. Samāl. A questo personaggio è attribuita l'opera di disboscamento dell'area forestale su cui sorse il primo nucleo della città. Il nome originario dell'insediamento sarebbe stato, dunque, Ben *aw* 'Alī (la radura, *ben* in somalo, di *aw* 'Alī). La trasformazione di quella primitiva denominazione in Brava (Baraawe) avvenne a seguito della conquista degli Oromo Warday (cioè, secondo Cerulli 1926, p. 158 e 1957, p. 58, gli Oromo Warraa Daayaa), guidati dal loro capo Barāwat che aggiunse il suo nome a quello originario della località. I Warday, non musulmani, governarono la città per trecento anni. Tra i primi abitanti della zona bravana ci furono anche i Tunni, che, anzi, secondo alcune tradizioni sarebbero stati i primi a risiedere in città, provenienti dalle sponde del fiume Ganale.

In realtà, l'Islam deve essersi diffuso abbastanza presto in città, dato che a Brava è stata anche ritrovata la più antica iscrizione araba della costa orientale dell'Africa, datata 1104-05: si tratta di un'epigrafe funeraria che ricorda il trapasso di un *ḥāğğ* Šānid b. Abī Bakr. La moschea *ğāmi'* della città contiene, invece, un'altra iscrizione che risale al IX secolo dell'egira (1398-1495)<sup>14</sup>.

<sup>14</sup> Cerulli 1927, p. 403 e Cerulli 1957, p. 37.

Comunque, al di là delle diverse tradizioni locali, la composizione etnica della città di Brava in epoca contemporanea dà conto, con la propria complessità, delle successive stratificazioni di popolazione, spesso impossibili da ricostruire in dettaglio. La ricerca storica più recente è giunta alla conclusione che Brava, apparentemente dopo una lunga guerra contro gli Oromo, fu occupata dalle genti somale Tunni, della famiglia clanica Digil-Mirifle, che hanno costituito la componente preponderante degli abitanti fino ai giorni nostri.

Un'altra compagine presente in città è quella dei Ḥamrānī: costoro, secondo il racconto tradizionale conservatoci da 'Aydarūs, vennero dal mare molto tempo dopo la fondazione della città. Sbarcando, furono richiesti dagli indigeni di indicare il nome dei loro capi. Fu risposto che i capi erano due: Waal (in grafia araba *Wāl*) e Karaan (in grafia araba *Karān*). Da allora questo gruppo è suddiviso in due clan, il *reer* Waal ed il *reer* Karaan. Con il tempo essi hanno acquisito la lingua dei Tunni e si sono fusi con loro.

Anche a Brava, sono molte le famiglie che vantano un'origine araba. In particolare, merita una menzione la presenza in città di un gruppo che sostiene di discendere da Muḥammad b. Sa'īd b. Muslim, la cui genealogia risale al celebre poeta e cavaliere arabo preislamico Ḥātim al-Ṭā'ī, modello di generosità e di coraggio, vissuto nella seconda metà del VI secolo. Questo Muḥammad partì – non è chiaro esattamente da dove – con i suoi figli e venne in Africa Nordorientale. Qui toccò tutte le principali stazioni commerciali della costa finché si stabilì a Brava, dove sarebbe giunto nell'anno 900/1494-5.

Altri lignaggi di origine araba esistenti in città, secondo 'Aydarūs, sono: gli *ashraaf* Āl Naḍīr, discendenti di 'Alī al-Naḍīr, figlio di Abū Bakr b. Muḥammad b. Abī Bakr b. Aḥmad b. 'Umar detto *Aḥmar al-'Uyūn*, che giunse a Brava da Mogadiscio nell'anno 1092/1681; gli Āl Bā 'Umar e infine i discendenti dello *ṣayḥ* Ḥiḍr b. Muḥammad b. 'Abdallāh b. Muḥammad b. 'Umar, giunto a Brava dal Yemen nel secolo

XI/XVII-XVIII, la cui genealogia risale a 'Abdallāh b. al-'Abbās, il figlio dello zio del Profeta, da cui discesero anche i califfi della dinastia abbaside.

Un'apparente origine dal Golfo Persico hanno invece gli Āl-Wālī al-Bahzādī, che discendono secondo 'Aydarūs da Wāl (cioè, apparentemente, Wā'il, dato che il gruppo si chiama anche, all'araba, Wā'iliyyūn) b. Muḥammad b. 'Umar la cui genealogia risale fino ad un non meglio identificato al-Bahzādī al-Safārī. La *nisba*, non spiegata dalla nostra fonte e non nota precedentemente, sembra rinviare alla località, menzionata da Yāqūt nel *Mu'ğam* sulla base di Ibn al-Faqīh (IX sec.), di Safār (In 'Aydarūs scritto Safārā'i, con *alif maqṣūra* finale) nel Baḥrayn: "*Wa-fi kitāb Ibn al-Faqīh Safār balad bi-al-baḥrayn*". Il capostipite emigrò dalla sua patria in una data imprecisata, per giungere a Pate, dopo avere fatto tappa in altri *benadir* della costa orientale dell'Africa. Da Pate, si spostò per stabilirsi definitivamente a Brava, dove il suo lignaggio continua fino ad oggi.

Degli stretti contatti che il porto deve avere avuto con gli altri approdi dell'Africa Orientale è testimonianza diretta il fatto che una parte notevole della popolazione cittadina ha come lingua madre il kimbalazi, classificabile come un dialetto settentrionale del kiswahili.

È noto che, nel corso del XIV secolo, Brava fu soggetta al governo della città di Pate, ma all'arrivo dei Portoghesi, nel 1503, essa era governata da un consiglio di 12 *ṣayḥ*. Per difendere questa autonomia, la città ha dovuto destreggiarsi tra le mire espansioniste di diversi vicini (lo *ṣayḥ* di Baardheere, il sultano di Geledi, il clan dei Bimaal, il sultano di Zanzibar e quello omanita), trovandosi ad essere ora nemica ora alleata degli uni e degli altri. Il governo omanita esercitò un controllo diretto sulla città a partire dal 1822. Tra il 1875 ed il '76 subì una breve occupazione egiziana, tornando poi sotto il governo di Zanzibar, fino alla cessione all'Italia nel 1889.

Anche Brava ha ricoperto un ruolo basilare nella diffusione dell'Islam in Etiopia meridionale.

La città ha, infatti, fondato la propria economia sul commercio con l'interno: da Brava, passato lo Shabecelle, una via relativamente sicura garantisce una agevole raggiungibilità di Baardheere. Da qui è possibile proseguire in direzione di Marsabit (nord dell'attuale Kenya), dove giunge anche il flusso commerciale proveniente da sud, controllato da mercanti swahili. Con un altro itinerario, invece, risalendo lungo il corso del Juba, si trova il nodo di Luuq, dove si incrocia la carovaniera da Merca (via Baydhabo) e che è la porta verso l'Etiopia meridionale.

Spezie, pelli, avorio, bestiame, schiavi e ambra grigia costituivano le merci principali di questo traffico, i cui punti finali giungevano fino alla città di Harar<sup>15</sup>.

Il percorso da Brava all'interno fu particolarmente battuto tra la fine del XIX e l'inizio del XX secolo, quando fu preferito per la sua sicurezza ad altri tragitti simili. Gli Italiani, esploratori e militari, usarono frequentemente il porto bravano come punto di sbarco e di partenza per le proprie missioni dirette verso l'interno della Somalia e l'Etiopia centro-meridionale<sup>16</sup>.

Anche questo centro, dunque, entra a pieno titolo nella costellazione di porti che, con la loro attività e la loro propensione allo scambio, hanno fornito un contributo decisivo alla apertura dell'*hinterland* eritreo, etiopico e somalo verso il mondo esteriore e, in particolare verso il mondo islamico.

Senza la presenza e l'alacre vivacità di queste vere e proprie porte di comunicazione con il mare, non sarebbe stata possibile in passato e non sarebbe possibile neanche ai giorni nostri l'esistenza e la sopravvivenza della variegata ricchezza di forme assunte dall'Islam dell'Africa Nordorientale.

<sup>15</sup> Molon-Vianello 1990, p. 212.

<sup>16</sup> Molon-Vianello 1990, p. 213.

## BIBLIOGRAFIA

La bibliografia è organizzata seguendo la struttura della parte introduttiva. È menzionato tutto il materiale di rilevanza per i temi trattati nell'introduzione, senza con ciò pretendere all'esaudività. Nel corpo del primo paragrafo sono stati inseriti anche i riferimenti bibliografici alle opere di indole generale, alle fonti ed ai repertori utili per lo studio dell'area geografica in oggetto.

### *1. I processi di islamizzazione in Africa Orientale: questioni generali*

Sui "patterns of Islamization", la bibliografia è amplissima. Ci limitiamo qui a richiamare solo i titoli principali:

Barret D.B., "Analytical methods of studying religious expansion in Africa", *Journal of Religion in Africa*, 3, 1 (1970), pp. 22-44.

Levtzion N., "Patterns of Islamization in West Africa", in D.F. McCall - N.R. Bennet (eds.), *Aspects of West African Islam*, Boston: Boston University Papers In African History, 1971

- pp. 31-39 (ripubblicato in N. Levtzion *Conversion to Islam*, New York - London: Holmes Meier Publishers, 1979, pp. 207-216).
- Levtzion N., *Conversion to Islam*, New York-London: Holmes Meier Publishers, 1979.
- Lewis I.M., *Introduction*, in I.M. Lewis (ed.), *Islam in Tropical Africa*, Oxford: OUP, 1966, pp. 1-96 (in particolare le pp. 20-31).
- Triaud J-L., "Les agents religieux islamiques en Afrique tropicale: réflexions autour d'un thème", *Canadian Journal of African Studies*, 19 (1985), pp. 271-282.
- Zappa F., "Sincretismo o radicalismo? Modelli di islamizzazione in conflitto nella Nigeria settentrionale precoloniale", in A. Piga (ed.), *Islam e città nell'Africa a sud del Sahara*, Napoli: Liguori, 2001, pp. 193-203.

Non esiste una raccolta bibliografica espressamente ed esclusivamente dedicata all'Islam in Africa Nordorientale. Per la città di Harar e per l'Etiopia sudorientale, però, si può ricorrere con completa fiducia all'impressionante bibliografia di

Wagner E., *Harar. Annotierte Bibliographie zum Schrifttum über die Stadt und den Islam in Südostäthiopien*, Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2003 (*Äthiopistische Forschungen*, 61).

Primissime trattazioni dedicate allo studio della presenza islamica in Africa Nordorientale sono:

- Littmann E., "Bemerkungen über den Islam in Nordabessinien", *Der Islam*, 1 (1910), pp. 68-71.
- Littmann E., "Notes on Islam in North Abyssinia", *Moslem World*, 1 (1911), pp. 183-184.
- Cederquist K., "Islam and Christianity in Abyssinia", *Moslem World*, 2 (1912), pp. 152-156.
- Guérinot A., "L'Islam et l'Abyssinie", *Revue du Monde Musulman*, 34 (1917-18), pp. 1-66.

Iwarson J., "Islam in Eritrea and Abyssinia", *Moslem World*, 18 (1928), pp. 356-364.

Zwemer S.M., "Islam in Ethiopia and Eritrea", *Moslem World*, 26 (1936), pp. 5-15.

McElroy P.S., "Ethiopia: Moslem or Christian", *Moslem World*, 28 (1938), pp. 125-137.

Esiste un manuale completo espressamente dedicato allo studio dell'Islam in Africa Nordorientale:

Spencer Trimingham J., *Islam in Ethiopia*, London: F. Cass, 1952.

È testo sicuramente invecchiato in molti punti e con un'impostazione molto criticabile, ma tutto sommato ancora oggi fondamentale per avere un'idea generale dell'Islam in Etiopia ed in Somalia.

Principali recensioni:

De Lacy O'Leary S., *Moslem World*, 43 (1953), pp. 46-49; E.E. Elder, *African Affairs*, 52 (1953), pp.78-79; G.W.B. Huntingford, *Man*, 53 (1953), p. 138; J. M. Kitagawa, *Church History*, 22 (1953), pp. 55-56, E. Marmorstein, *International Affairs (Royal Institute of International Affairs)*, 29 (1953), pp. 115-116; H. Plazikowsky-Brauner, "Bemerkungen zu John S. Triminghams Buch: Islam in Ethiopia", *Der Islam*, 24 (1959), pp. 187-194; R.B.S., *The Geographical Journal*, 119 (1953), pp. 232-233; E. Ullendorff, *Africa* (London), 18 (1953), pp. 75-77; E. Ullendorff, *BSOAS*, 16 (1954), pp. 414-14.

Una prima sintesi dell'evoluzione storica dell'Islam in Etiopia è stata redatta da

Braukämper U., "Islamic Principalities in Southeast Ethiopia between the thirteenth and sixteenth Centuries", *Ethiopianist Notes*, 1, 1 (1977), pp. 17-56; 1, 2 (1977), pp. 1-43 (ristampato in: Ulrich Braukämper, *Islamic History and Culture in Southern Ethiopia*, Münster: LIT, 2004, pp. 12-105).



Il volume standard sulla storia islamica in Etiopia fino al XVI secolo è in seguito divenuto:

Cuoq J., *L'Islam en Ethiopie des origines au XVIe siècle*, Paris: Nouvelles Editions Latines, 1981. La presentazione dei fatti in questo libro non è scevra da manchevolezze e pecche; ne è quindi consigliabile la lettura assieme all'acuta recensione di Hussein Ahmed, *Journal of Semitic Studies*, 30 (1985), pp. 353-358. Una breve ma incisiva recensione di questo manuale di storia è anche quella di C.F. Beckingham in *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 45 (1982), p. 362.

Un'ulteriore disamina delle origini dell'Islam in Africa Orientale è in:

Dombrowski F.A., "The Growth and Consolidation of Muslim Power in the Horn of Africa: some observations", *Archiv Orientalni*, 51 (1983), pp. 55-67.

Per l'Eritrea un'ampia rassegna storica delle vicende dell'Islam è in:

Miran J., "An historical overview of Islam in Eritrea", *Die Welt des Islams*, 45 (2005), pp. 177-215.

Specchio più che altro delle mutevoli politiche di alleanza dell'URSS in Africa Orientale è il contributo di

Sherr E.S., "The Place and Role of Islam in Ethiopia and Somalia", in A.A. Gromyko (ed.), *Proceedings of the Ninth International Congress of Ethiopian Studies*, vol. IV, Moscow: Nauka, 1988, pp. 211-220.

Di eccezionale acume e di impressionante profondità, pur essendo di indole sintetica, sono i seguenti articoli di Enrico Cerulli:

Cerulli E., "L'Islam nell'Africa Orientale", in *Aspetti e problemi attuali del mondo musulmano*, Roma, Regia Accademia d'Italia, 1941, pp. 74-93 (Regia Accademia d'Italia,

- Conferenze*, vol. I; ristampato in *L'Islam di ieri e di oggi*, Roma: Istituto per l'Oriente, 1971, pp. 99-111).
- , "L'Islam en Ethiopie: sa signification historique et ses méthodes", *Correspondence d'Orient*, 5 (1961), pp. 317-329.
- , "Islam w Etiopii", *Przegląd Orientalistyczny*, 3 (1968), pp.3-13.
- , "L'Islam etiopico", in *L'Islam di ieri e di oggi*, Roma: Istituto per l'Oriente, 1971, pp. 113-133.
- , "Islam in East Africa", in Aberry (ed.), *Religion in the Middle East*, II, pp. 203-219.
- , "Ethopia's relations with the Muslim World", in El-Fasi-Hrbek (eds.), *General History of Africa*, vol. III, Hienemann-UNESCO, 1988, pp. 575-585.

Una recente analisi dai toni molto critici dell'intera produzione scientifica sull'Islam in Etiopia è stata condotta dallo studioso Hussein Ahmed dell'Università di Addis Abeba nelle seguenti pubblicazioni:

- Hussein Ahmed, "Ethiopian Islam: a Review of Sources", unpublished paper, *First Symposium on Ethiopian Ethnology and History*, Addis Ababa, 1982.
- , "Studies on Ethiopian Islam: Retrospect and Prospect", *Proceedings of the Second Seminary of the Department of History*, Addis Ababa, 1984, pp. 40-60.
- , "The Historiography of Islam in Ethiopia", *Journal of Islamic Studies*, 3, (1992), pp. 15-46.
- , "Trends and Issues in the History of Ethiopia", in Nur Alkali et alii (eds.), *Islam in Africa*, Proceedings of the Islam in Africa Conference, Abuja 24-28 Nov. 1989, Ibadan: Spectrum Books Ltd., 1993, pp. 205-220.

Con questi suoi contributi, egli ha dato vita ad un nuovo approccio allo studio dell'Islam in Etiopia, non più marcato dal tradizionale atteggiamento che voleva la vera Etiopia essere

solamente quella cristiana, rispetto alla quale l'Islam altro non era che un minaccioso intruso.

Interessanti, perché esprimono un punto di vista islamico molto polemico e dagli accenti quasi militanti sulla storia e la situazione contemporanea dell'Islam in Etiopia, sono i due seguenti articoli:

Muhammad Samiullah, "The foresaken Muslims of Ethiopia", *The Muslim World League Journal*, 10, 7 (1983), pp. 41-45.

Rashid Moten, "Islam in Ethiopia: an Analytical Survey" in Nur Alkali et alii (eds.), *Islam in Africa*, Proceedings of the Islam in Africa Conference, Abuja 24-28 Nov. 1989, Ibadan: Spectrum Books Ltd., 1993, pp. 221-231.

Altre informazioni di tipo molto generale si trovano nelle seguenti voci enciclopediche:

Beckingham C. - Montgomery Watt W. - Trimingham J.S. - Ullendorff E., art. *Habasha*, in *EI*<sup>2</sup> s.v.

Littmann E., art. 'Adal in *EI*<sup>2</sup> s.v.

Muth F.C., *Arabābni*, in S. Uhlig (ed.), *Encyclopaedia Aethiopica*, vol. 1, Wiesbaden: Harrassowitz, 2003, s.v.

Wagner E., 'Adal, in S. Uhlig (ed.), *Encyclopaedia Aethiopica*, vol. 1, Wiesbaden: Harrassowitz, 2003, s.v.

Un approccio antropologico alle problematiche generali dell'Islam in Etiopia è nei due contributi di:

Abbink J., "An historical-anthropological Approach to Islam in Ethiopia: issues of Identity and Politics", *Journal of African Cultural Studies*, 11, 2 (1998), pp. 109-124.

—, "Ethiopian Islam and the Challenge of Diversity", *ISIM Newsletter*, 4 (1999), p. 24.

Un excursus sui principali punti nodali e sensibili della storia dell'Islam in Etiopia ed in Eritrea è rintracciabile nello studio di:

Tubiana J.M., "L'Islam et l'Ethiopie", in AA.VV., *Sociétés africaines, monde arabe et culture islamique*, Mémoire du CERMAA, n. 1, Paris 1979, pp. 249-271.

Interessanti sono le considerazioni generali sull'Islam in Etiopia del missionario protestante Gunnar Hasselblatt contenute in:

Hasselblatt G., "Islam in Ethiopia", *al-Basheer*, 1, 3 (1972), pp. 17-25.

—, "Der Islam in Äthiopien", *Zeitschrift für Kulturaustausch*, (1973), pp. 70-73.

Una descrizione della produzione letteraria in arabo ed in lingue locali dei musulmani dell'Africa Nordorientale si può rintracciare in:

Andrzejewski B.W., *Islamic Literature of Somalia*, Bloomington: African Studies Program, 1983 (*Fourteenth Annual Hans Wolff Memorial Lecture*, 1983).

O'Fahey R.S. (ed.), *Arabic Literature of Africa. Volume III Fascicle A. The Writings of the Muslim Peoples of North-eastern Africa*, Leiden- Boston: Brill, 2003.

Segnatamente dedicati allo studio dei caratteri peculiari dell'Islam in Somalia sono le seguenti pubblicazioni:

Ali Abdirahman Hersi, *The Arab Factor in Somali History*, University Microfilm International, Ann Arbor, 1985.

Cerulli E., "Note sul movimento musulmano della Somalia", *Rivista degli Studi Orientali*, 10, (1923), pp. 1-36 (ripubblicato in E. Cerulli, *Somalia Scritti vari editi ed inediti*, Vol. I, Roma: Poligrafico dello Stato, 1957, pp. 177-210).

—, "Nuove note sull'Islām in Somalia", in: *Somalia Scritti vari editi ed inediti*, Vol. III, Roma 1964, pp. 155-177.

Lewis I.M., "Conformity and Contrast in Somali Islam", in: I.M. Lewis (ed.), *Islam in Tropical Africa*, London 1966, pp. 253-267.

Hussein M. Adam, "Islam and Politics in Somalia", *Journal of Islamic Studies*, 6, 2 (1995), pp. 189-221.

Mohamed Haji Mukhtar, "Islam in Somali History: Fact and Fiction", in Ali Jimale Ahmed (ed.), *The Invention of Somalia*, Lawrenceville: Red Sea Press, 1995, pp. 1-27.

Vai L., "Aspetti dell'Islam in Somalia: forme di aggregazione ricerca di identità", *Studi Piacentini*, 19 (1996), pp. 89-125.

Per comprendere più a pieno lo svolgimento storico della vicenda dell'Islam tra i Somali, è necessario inserirlo in un'analisi della peculiare struttura della società somala, in particolare di quella nomade. A tal fine si vedano i seguenti studi, tutti di tipo generale:

Lewis I.M., "The Galla in Northern Somaliland", *Rassegna di Studi Etiopici*, 15 (1959), pp. 21-38.

—, "Force and Fission in Northern Somali Lineage Structure", *American Anthropologist*, 63 (1961), pp. 94-112.

—, *A Pastoral Democracy. A Study of Pastoralism and Politics Among the Northern Somali of the Horn of Africa*, Oxford: Oxford University Press, 1961 (traduzione italiana, Milano: Franco Angeli, 1983).

Il volume di

Lewis I.M., *Blood and Bone The Call of Kinship in Somali Society*, Lawrenceville: Red Sea Press, 1994, raccoglie, aggiornati, i principali studi del celebre somalista inglese sulla questione del rapporto di parentela agnaticia nella società somala.

Cassanelli L.V., *The Shaping of Somali Society*, Philadelphia: University of Philadelphia Press, 1982, offre una ricostruzione del processo storico che ha portato alla formazione della società somala contemporanea.

Il sufismo in Somalia ha svolto un ruolo fondamentale, in particolare nella ridefinizione della figura degli antenati fondatori di tribù in santi islamici, come messo in evidenza con grande acume da:

- Lewis I.M., "Sufism in Somaliland: a Study in Tribal Islam. Part I", *Bullettin of the School of Oriental and African Studies*, 17 (1955), pp. 581-602.
- , "Sufism in Somaliland: a Study in Tribal Islam. Part II", *Bullettin of the School of Oriental and African Studies*, 18 (1956), pp. 146-160 (ristampati, con aggiunte, in Lewis I.M., *Saints and Somalis Saints and Somalis. Popular Islam in a clan based society*. Lawrenceville: Red Sea Press, 1998, pp. 1-32).
- , "Saints in North East African Islam", in B. Scarcia Amoretti (ed.), *Islam in East Africa: New Sources (Archives. Manuscripts and Written Historical Sources. Oral History. Archaeology). International Colloquium (Rome, 2-4 December 1999)*, Roma: Herder, 2001, pp. 227-240.

Sul rapporto tra sufismo e letteratura orale e scritta in Somalia:  
 Andrzejewski B.W., "The Veneration of sufi saints and its impact on the oral Literature of the Somali People and on their Literature in Arabic", *African Language Studies*, 15 (1974), pp. 15-53.

Le fonti arabe espressamente dedicate all'Africa Nordorientale sono davvero esigue, riducendosi alle due seguenti:

Ibn Faḍl Allāh al-'Omarī, *Masālik el-abṣār fī mamālik el-amṣār. I. L'Afrique moins l'Egypte*. Traduit et annoté avec une introduction et 5 cartes par Gaudefroy-Demombynes. Paris: Geuthner, 1927.

Ibn Faḍlallāh al-'Umarī, *Masālik al-abṣār fī mamālik al-amṣār. Routes toward insight into the capital empires*. Book 4. Edited by F. Sezgin in collaboration with A. Jokhosh, E. Neubauer. Frankfurt am Main, Intitute for the History of Arabic-Islamic Science, Series C, Facsimile Editions Volume 46,4, 1988.

al-Maqrīzī, *Kitāb al-Ilmām bi-aḥbār man bi-arḍ al-Ḥabaša min mulūk al-Islām*, Editato con traduzione latina da F. Th.

Rink, Leiden, 1790; di nuovo pubblicato da Ġirġi Zaydān al Cairo presso la Maṭba'at al-ta'lif nel 1895.

Guidi I., nel suo contributo, "Sul testo dell' "Ilmām" d'al-Maqrīzī", *Centenario della nascita di Michele Amari. Vol. II*. Palermo, Vizzi, 1910, pp. 387-394, ha collazionato l'edizione di Rink su altri due manoscritti.

Altre fonti arabe, sia di tipo geografico che storico, sull'Etiopia sono analizzate in:

Cerulli E., "L'Etiopia medievale in alcuni brani di scrittori arabi", *Rassegna di Studi Etiopici*, 3 (1943), pp. 272-294 (ristampato in *L'Islam di ieri e di oggi*, Roma: Istituto per l'Oriente, 1971, pp. 207-243).

Una prima raccolta di testi geografici arabi utili per lo studio di tutta l'Africa è:

Youssef Kamal, *Monumenta Cartographica Africae et Aegypti*, Tome III, Époque arabe, fasc. 1-5, Leiden: Brill, 1933-35.

Ormai irreperibile nell'edizione originale, è stata però ristampata da F. Sezgin in:

Youssef Kamal, *Monumenta Cartographica Africae et Aegypti*. Verkleinerter Nachdruck in 6 Bänden, Vol. III e vol. IV, Frankfurt am Main: Das Institut, (Veröffentlichungen des Institutes für Geschichte der arabisch-islamischen Wissenschaften. Reihe D, Kartographie; 3).

Un'ampia raccolta di fonti arabe geografiche fino al XII secolo sull'intera Africa subsahariana contenente anche i testi originali, oltre ad una loro versione commentata in russo, è quella, in due volumi, di

Matveev V.V. e Kubbel L.E., *Arabskie Istočniki VII-X vekov po etnografii i istorii Afrikkii yuzhnee Sachary*, Mosca-Leningrado: Izdatel'stvo Akademicheskikh Nauk SSR, 1960 e  
 —, *Arabskie Istočniki X-XII vekov po etnografii i istorii Afrikkii yuzhnee Sachary*, Mosca-Leningrado: Nauka, 1965.

Incentrata in maniera quasi esclusiva sull'Africa Occidentale è invece la raccolta di

Cuoq J., *Recueil des sources arabes concernant l'Afrique Occidentale du VIIIe au XVIe siècle (Bilad al-Sudan)*, Paris: CNRS, 1985, che contiene solamente testi in traduzione francese.

Le fonti islamiche etiopiche e somale in lingua araba sono scarse per numero e contenuto, trattandosi per lo più di liste dinastiche e di scarse cronologie. Sono state raccolte, pubblicate ed analizzate da E. Cerulli in:

Cerulli E., "Documenti arabi per la storia dell'Etiopia", *Regia Accademia dei Lincei-Memorie*, ser. VI, 4 (1931), pp. 37-101 (ristampato in *L'Islam di ieri e di oggi*, Roma: Istituto per l'Oriente, 1971, pp. 135-206).

—, "Il sultanato dello Scioa nel secolo XIII secondo un nuovo documento storico", *Rassegna di Studi Etiopici*, 1 (1941), pp. 5-42 (ristampato in *L'Islam di ieri e di oggi*, Roma: Istituto per l'Oriente, 1971, pp. 207-243).

—, "Gli emiri di Harar dal secolo XV alla conquista egiziana (1875)", *Rassegna di Studi Etiopici*, 2 (1942), pp. 3-20 (ristampato in *L'Islam di ieri e di oggi*, Roma: Istituto per l'Oriente, 1971, pp. 365-382).

Tedeschi S., "L'emirato di Harar secondo un documento inedito", in *Atti del IV Congresso Internazionale di Studi Etiopici*, Tomo I - Sezione storica, Roma: Accademia Nazionale dei Lincei, 1974, pp. 481-500.

Ulteriori testi in arabo sono stati rintracciati e pubblicati da E. Wagner:

Wagner E., "Genealogien aus Harar", *Der Islam*, 51 (1974), pp. 97-117.

—, "Three Arabic Documents on the History of Harar", *Journal of Ethiopian Studies*, 12 (1974), pp. 213-224.



- , “Die Chronologie der frühen muslimischen Herrscher in Äthiopien nach den Harariner Emirslisten” in B. Benzing - O. Böcher - G. Mayer (eds.), *Wort und Wirklichkeit. Studien zur Afrikanistik und Orientalistik. Festschrift für Eugen Ludwig Rapp*, T. 1, Meisenheim: Hain, 1976, pp. 186-204.
- , *Legende und Geschichte. Der Faḥ Madīnat Harar von Yaḥyā Naṣrallāh*, herausgegeben, übersetzt und erklärt von Ewald Wagner, Wiesbaden: Steiner, 1978 (Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes, 44, 3).
- , “Neues Material zur AUSA-Chronik”, in U. Haarmann - P. Bachmann, *Die islamische Welt zwischen Mittelalter und Neuzeit. Festschrift für H. R. Roemer zum 65. Geburtstag*, Beirut-Wiesbaden: Steiner, 1979 pp. 657-673.
- , “The Genealogy of the Later Walasma’ Sultans of Adal and Harar”, *Zeitschrift der deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 141 (1991), pp. 376-386.

Un pregevole catalogo di manoscritti in grafia araba (in arabo ed in lingue locali) originari dell’Etiopia è quello di Wagner E., *Afrikanische Handschriften. Teil 2. Islamische Handschriften aus Äthiopien*, Stuttgart: Steiner, 1997 (*Verzeichnis der orientalischen Handschriften in Deutschland*, Band XXIV, 2). L’opera è stata recensita da A. Gori su *Aethiopica*, 2 (1999), pp. 250-257 e da O. Kapeliuk su *International Journal of African Historical Studies*, 32 (1999), pp. 520-521.

Relativamente al periodo del ḡihād dell’imām Aḥmad b. Ibrāhīm esiste però un’ampia e dettagliata cronaca in arabo edita e tradotta:

Basset R., *Histoire de la conquête de l’Abyssinie (XVIIe siècle) par Chihab ed-din Ahmed ben ‘Abd el-Qader surnommé Arab-Faqih. I texte arabe; II traduction française et notes*, Paris: Ernest Leroux, 1897.

'Aydarūs, *Buġyat al-āmāl fi ta'rīḥ al-ṣūmāl*, Mogadiscio: Stamperia AFIS, 1955, zibaldone di notizie storiche, di tradizioni genealogiche e di osservazioni erudite redatto in lingua araba da un dotto locale, discendente di una celebre famiglia di *ashraaf* mogadisciani, offre allo studioso una miniera di spunti che finora sono stati sfruttati solamente in parte.

Una descrizione generale della *Buġya* è in:

Reese S., 1998, "Tales which persist on the Tongue: Arabic Literacy and the Definition of communal Boundaries in Sharīf 'Aydarūs's *Buġyat al-āmāl*", *Sudanic Africa* 9, (1998), pp. 1-17.

Altri studi generali sulle fonti arabe per lo studio della Somalia sono:

Cerulli E., "Iscrizioni e documenti arabi per la storia della Somalia", *Rivista degli Studi Orientali*, 11 (1926), pp. 1-24 (ristampato in E. Cerulli, *Somalia. Studi editi ed inediti*, Vol. I Roma: Istituto Poligrafico dello Stato, 1957, pp. 1-24).

—, "Nuovi documenti arabi per la storia della Somalia", *Regia Accademia dei Lincei - Rendiconti*, Classe di Scienze morali, Serie VI, 3, pp. 392-410 (ristampato in E. Cerulli, *Somalia. Studi editi ed inediti*, Vol. I Roma: Istituto Poligrafico dello Stato, 1957, pp. 25-40).

Mohamed Haji Mukhtar, "Arabic Sources on Somalia", *History in Africa*, 14 (1987), pp. 141-172.

Le iscrizioni arabe sono descritte in:

G.S.P. Freeman-Grenville - B.G. Martin, "A Preliminary Handlist of the Arabic Inscriptions of the Eastern African Coast", *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1973, pp. 98-122.

Il termine *Horn of Africa* è *expressis verbis* usato nei titoli di tre noti manuali di storia della regione:

Lewis I.M., *Peoples of the Horn of Africa*, London: International African Institute (= *Ethnographic Survey of Africa, North Eastern Africa, Part I*), 1955 (reprint 1969).

Doresse J., *Histoire sommaire de la Corne orientale de l'Afrique*, Paris: Geuthner, 1971.

Calchi Novati G., *Il Corno d'Africa nella storia e nella politica. Etiopia, Somalia e Eritrea fra nazionalismi, sottosviluppo e guerra*, Torino: Società Editrice Internazionale, 1994.

Sulla repulsa nei confronti dell'Islam, testimoniata per i Booraanaa Oromo del Northern Frontier District del Kenya e del sud dell'Etiopia, si veda:

Baxter P.T.W., "Acceptance and rejection of Islam among the Boran of the Northern Frontier District of Kenya", in I.M. Lewis (ed.) *Islam in Tropical Africa*, OUP, 1966, pp. 233-252.

Schlee G., "Islam and the Gada System as Conflict-Shaping Forces in Southern Oromia", in H.G. Marcus (ed.), *New Trends in Ethiopian Studies*, Papers of the 12th ICES, Volume II, Lawrenceville: Red Sea Press, 1994, pp. 975-997.

Cerulli E., *Etiopia occidentale*, Vol. II, Roma: Sindacato italiano arti grafiche, 1932, pp. 192-193.

## 2.1 *L'Islam ed il mare: Mar Rosso ed Oceano Indiano*

Il concetto di "islamizzazione mercantile" è elaborato e difeso per l'area dell'Africa Nordorientale in:

Lewis I.M., "L'Islam nell'Africa sub-sahariana", in: A. Triulzi (ed.), *Storia dell'Africa e del Vicino Oriente*, Firenze: La Nuova Italia, 1979, pp. 66-80 (in particolare le pp. 69-71) e, recentissimamente, in:

Calchi Novati G. – Valsecchi P., *Africa: la storia ritrovata*, Roma: Carocci, 2005, pp. 79-82.

Una descrizione analitica delle rotte commerciali dalle coste all'interno dell'Africa Nordorientale si trova in:

M. Abir, "Caravane Trade and History in the Northern Parts of East Africa", *Paideuma*, 14, pp. 103-120.

Una disamina molto accurata delle tradizioni di islamizzazione dell'Etiopia e in particolare della sua regione settentrionale del Wällo è compiuta da

Hussein Ahmed, *Islam in Nineteenth-Century Wollo, Ethiopia. Revival, Reform and Reaction*, Leiden-Boston-Köln: Brill, 2001 alle pp. 30-72.

Su questo argomento molto delicato cfr. anche le osservazioni assai pertinenti di

Ficquet E., in sede di recensione al volume summenzionato di Hussein Ahmed, in *Annales d'Ethiopie*, 18 (2002), pp. 293-95 (in particolare alle pp. 293-94).

Sull'episodio della *hiğra al-ūlā* e sui primi rapporti tra Islam e regno di Aksum:

van Donzel E.J., "Leave the Ethiopians alone as long as they leave you alone *utrukū l-habaša ma tarakūkum*. Some reflections on a *hadīṭ*", in V. Böll, D. Nosnitsin, Th. Rave, W. Smidt, E. Sokolinskaia (eds.), *Studia Aethiopica in honour of Siegbert Uhlig on the Occasion of his 65<sup>th</sup> Birthday*, Wiesbaden, Harrassowitz, 2004, 109-113.

van Donzel E.J., art. *al-Nadjashī*, in EI<sup>2</sup> s.v.

Hussein Ahmed, "Aksum in Muslim Historical Traditions", *Journal of Ethiopian Studies*, 29 (1997), pp. 47-66.

Munro-Hay S., *Aṣḥam b. Abğar*, in S. Uhlig (ed.), *Encyclopaedia Aethiopica*, vol. 1, Wiesbaden: Harrassowitz, 2003, s.v.

Un elenco delle principali tradizioni sull'arrivo del Cristianesimo in Etiopia è in:

Conti Rossini C., *Storia d'Etiopia Parte prima dalle origini all'avvento della dinastia salomonide*, Bergamo: Istituto I-

taliano di Arti Grafiche, 1928 (ristampa anastatica, Formello: SEAM, 2002), pp. 143-154.

Un parallelo tra l'arrivo del Cristianesimo e quello dell'Islam in Etiopia è suggerito da

Cerulli E., "L'Islam etiopico", in *L'Islam di ieri e di oggi*, Roma: Istituto per l'Oriente, 1971, pp. 115, nota 11.

Per l'Africa Occidentale:

Sanneh L., "The origins of clericalism in West African Islam", *Journal of African History*, 17, (1976), pp. 49-72. L'autore ha per primo affrontato la questione dei processi di islamizzazione non direttamente legati all'ambiente mercantile in Africa Occidentale.

Anche C.C. Stewart, "Southern Saharan Scholarship and the Bilad al-Sudan", *Journal of African History*, 17 (1976), pp. 73-93, sottolinea l'importanza decisiva delle reti costituite dai lignaggi di dotti per la comprensione della vicenda storica dell'Islam in Africa Occidentale.

## 2.2. *Le Dahlak*

Le isole Dahlak e la loro storia sono tra le manifestazioni della presenza islamica in Etiopia che hanno ricevuto un'attenzione maggiore da parte degli studiosi. La bibliografia relativa è dunque molto ampia. Menzioniamo qui i titoli più rilevanti per il nostro tipo di trattazione.

Conti Rossini C., "Aethiopica", *Rivista degli Studi Orientali*, 9 (1921-23), pp. 365-468 (soprattutto le pp. 455-457).

Oman G., *La necropoli islamica di Dahlak Kebir (Mar Rosso). Le epigrafi del museo civico di Modena*, Napoli: IUO, 1976.

—, *La necropoli islamica di Dahlak Kebir (Mar Rosso). Le epigrafi del museo F. Martini di Asmara*, Napoli: IUO, 1976.

- , *La necropoli islamica di Dahlak Kebir (Mar Rosso). Epigrafi di varia ubicazione*, Napoli: IUO, 1987.
- Puglisi G., "Alcuni vestigi dell'isola di Dahlac Chebir e la leggenda dei Furs", in *Proceedings of the Third International Conference of Ethiopian Studies (Addis Ababa, April 3-7 1966)*, Addis Ababa: Haile Selassie I University, Institute of Ethiopian Studies, 1969, vol. I, pp. 35-47.
- Schneider M., *Stèles funéraires musulmanes des îles Dahlak (Mer Rouge). Vol. I Introduction, documents et indices; Vol. II Tableaux et planches*, Le Caire: Institut Français d'Archéologie Orientale du Caire, 1983 (*Textes arabes et études islamiques*, tomes XIX/1-2).
- Tedeschi S., "Note storiche sulle isole Dahlac", in *Proceedings of the Third International Conference of Ethiopian Studies (Addis Ababa, April 3-7 1966)*, Addis Ababa: Haile Selassie I University, Institute of Ethiopian Studies, 1969, vol. I, pp. 49-74.
- Tedeschi S., "La questione di Bāḍi'", in: L. Del Francia (ed.), *Studi in onore di U. Monneret de Villard*, Vol. I, Roma: Bardi, 1984, pp. 179-199.
- Le iscrizioni arabe islamiche del Tigray sono state oggetto di diversi studi:
- Conti Rossini C., "Necropoli musulmana ed antica chiesa cristiana presso Uogri Hariba nell'Enderta", *Rivista degli Studi Orientali*, 17 (1938), pp. 399-408.
- Lusini G., "Christians and Moslems in Eastern Tigray up to the XIV century", *Studi Maghrebini*, 26 (2001), pp. 245-252.
- Pansera C., "Quattro stele musulmane presso Uogher Hariba nell'Enderta", in *Studi Etiopici raccolti da C. Conti Rossini*, Roma: Istituto per l'Oriente, 1945, pp. 3-6.
- Schneider M., "Stèles funéraires arabes de Quiha", *Annales d'Ethiopie*, 7 (1967), pp. 107-118.

Smidt W.G.C., "Eine arabische Inschrift aus K<sup>w</sup>iḥa, Tigray", in V. Böll, D. Nosnitsin, Th. Rave, W. Smidt, E. Sokolinskaja (eds.), *Studia Aethiopica in honour of Siegbert Uhlig on the Occasion of his 65<sup>th</sup> Birthday*, Wiesbaden, Harrassowitz, 2004, pp. 259-268.

### 2.3. Berbera e 2.4. Zayla'

Non esiste purtroppo una bibliografia espressamente dedicata a queste due città costiere dell'Africa Orientale, fatta eccezione per le due voci:

Lewis I.M., *Berbera*, in *El<sup>2</sup> s.v.*

——, *Hargeisa*, in *El<sup>2</sup> s.v.*

Dubois C., *Berbera*, in S. Uhlig (ed.), *Encyclopaedia Aethiopica*, vol. 1, Wiesbaden: Harrassowitz, 2003, s.v.

Heeger C., *British Somaliland*, in S. Uhlig (ed.), *Encyclopaedia Aethiopica*, vol. 1, Wiesbaden: Harrassowitz, 2003, s.v.

Per la redazione dei paragrafi relativi alle due città ci siamo avvalsi delle notizie reperibili nelle opere generali suindicate e in studi più particolari ma non specifici sui due porti. Qui di seguito diamo comunque una serie di riferimenti per alcuni punti particolari sollevati in questa parte del nostro discorso.

Nel novero delle fonti geografiche arabe, raccolte nei volumi di indole complessiva che abbiamo menzionato, quelle che contengono dati di interesse peculiare sulle due città sono: Abū Ḥāmid al-Andalusī (al-Ġarnāṭī), *Tuhfat al-albāb wa-nuḥbat al-‘aġāb*, pubblicato da G. Ferrand in *Journal Asiatique*, 1925, pp. 1-148 e pp. 195-307 insieme con la traduzione di alcuni passi scelti.

Ibn Baṭṭūṭa, *Tuhfat al-nuzzār fī ġarā'ib al-amṣār wa-‘aġā'ib al-asfār*, pubblicato con il titolo *Voyages d'Ibn Battūta*, Texte arabe accompagné d'une traduction par C. Defré-

mery et le Dr. B.R. Sanguinetti, voll. I-IV, Paris, 1853-58 (ristampa, Paris: Anthropos, 1969).

Al-Dimašqī, *Nuḥbat al-dahr fī 'ağā'ib al-barr wa-al-baḥr*, edizione a cura di M.A.F. Mehren con il titolo *Cosmographie de Chems-ed-din Abou 'Abdallah Mohammed Ed-Dimishqi* (sic!). *Texte arabe publié d'après l'édition commencée par M. Fraehen et d'après le manuscrits de St. Pétersbourg, de Paris, de Leyde et de Copenhague, par M.A.F. Mehren*, S. Pietroburgo 1866; traduzione dello stesso M.A.F. Mehren, *Manuel de la cosmographie du moyen âge, traduit de l'arabe Nokhbet ed-dahr fī 'ajaib il-birr wa-lbaḥr de Shems ed-dīn Abou 'Abdallah Mohammed de Damas*, Copenhagen 1874. Su questo autore e alcuni passi della sua opera che riguardano la Somalia si veda:

Cerulli E., "Noterelle somale ad al-Dimašqī e Ibn 'Arabī", *Orientalia*, n.s. 4 (1935), pp. 335-343 (ristampato in E. Cerulli, *Somalia Studi editi ed inediti*, Vol. I, Roma: Istituto Poligrafico dello Stato, 1957, pp. 41-49).

Ibn Ḥawqal, *Kitāb ṣūrat al-ard*, edito con il titolo *Opus geographicum auctore Ibn Haukal*, da J.H. Kramers, Leiden: Brill, 1938 (1967<sup>3</sup>, *Bibliotheca Geographorum Arabicorum*, vol.II).

Ibn Sa'īd, *Kitāb baṣṭ al-ard fī al-ṭūl wa-al-'ard*, edito da J. Vernet-Ginès, Tetuan 1956 (traduzione parziale in spagnolo dello stesso su *Tamuda*, 4 (1953) e 4 (1958); riedito a cura di Ismā'īl al-'Arabi con il titolo *Kitab al-jughrafiyya*, Beirut 1970).

al-Iṣṭahri, *Kitāb al-masālik wa-al-mamālik*, edito con il titolo *Viae regionum descriptio ditionis moslemicae*, da M.J. de Goeje, Leiden: Brill, 1870 (1967<sup>3</sup>, *Bibliotheca Geographorum Arabicorum*, vol. I).

al-Mas'ūdī, *Tanbīh wa-al-iṣrāf*, edito da M.J. de Goeje, Leiden: Brill, 1894 (1967<sup>2</sup>, *Bibliotheca Geographorum Arabicorum*, vol. VIII).



al-Ya'qūbī, *Kitāb al-buldān*, edito con il titolo *Kitāb al-Buldān* da M.J. de Goeje, Leiden: Brill, 1892 (1967<sup>2</sup>, *Bibliotheca Geographorum Arabicorum*, vol. VII); traduzione francese di G. Wiet, *Les Pays*, Le Caire, 1937.

Yāqūt, *Mu'ğam al-buldān*, edito da F. Wüstenfeld, Leipzig 1866-73.

Sul concetto di *Barābir* neri e sull'uso del termine *barbar* in arabo si veda:

Colin G.S., "Appellations données par les Arabes aux peuples hétéroglosses", *GLECS*, 7 (1954-57), pp. 93-95.

Una valutazione più generale degli "altri" nella letteratura geografica araba si trova in:

Aziz al-Azmeh, *Al-'Arab wa-al-Barabira*, London, 1991 e in: Aziz al-Azmeh, "Barbarians in Arab Eyes", *Past and Present*, 134 (1992), pp. 3-18.

Sulla definizione della *Habaša* come *dār al-silm*, sulla mutevole valutazione della condizione giuridica degli Abissini cristiani rispetto alla *dār al-islām* e sulle conseguenze che l'attribuzione o meno della *Habaša* alla *dār al-silm* ha avuto nel corso della storia dei rapporti etiopico-islamici fino all'epoca contemporanea:

Erlich H., *Ethiopia and the Middle East*, Boulder-London, 1994 (in particolare le pp. 3-20) e

van Donzel E.J., "Leave the Ethiopians Alone as Long as they leave you alone *utrūkū l-habaša ma tarakūm*. Some reflections on a *hadīf*", in V. Böll, D. Nosnitsin, Th. Rave, W. Smidt, E. Sokolinskaia (eds.), *Studia Aethiopica in honour of Siegbert Uhlig on the Occasion of his 65<sup>th</sup> Birthday*, Wiesbaden, Harrassowitz, 2004, 109-113.

Sulla *vexata quaestio* della presenza di nuclei sciiti in Africa orientale, non esistono riferimenti bibliografici esplicitamente dedicati all'analisi del problema. Si veda comunque:

Cerulli E., *Studi Etiopici. I. La lingua e la storia di Harar*, Roma: Istituto per l'Oriente 1936, p. 45.

Le attestazioni della *kunyā Umm Abīhā* sono in:

Schneider M., *Stèles funéraires musulmanes des îles Dahlak (Mer Rouge). Vol. I Introduction, documents et indices*; pp. 158-59, pp. 254-56 e pp. 261-62; da notare che la prima occorrenza, in una lapide datata alla prima metà del X secolo, è dubbia; negli altri due casi, si tratta, in realtà, di due steli gemelle del 1038.

Da ricordare in questo ambito anche i seguenti accenni a Sciiti rintracciabili nelle fonti:

Al-Dimašqī, *Nuḥbat al-dahr fī 'aḡā'ib al-barr wa-al-bahr*, ed. Mehren p. 162; cfr. J. Cuoq, *L'Islam en Ethiopie*, Paris: Nouvelles Editions Latines, 1981, p. 60, che parla di Zayditi a Berbera;

Ibn Baṭṭūṭa, *Tuḥfat al-nuẓẓār* ed. Defrémery - Sanguinetti 1969<sup>2</sup>, vol. II, p. 180, che ricorda come la maggioranza degli abitanti di Zayla' fosse composta da *rāfiḍa*.

Le notizie sui sette stati islamici etiopici sono rintracciabili, oltre che nelle fonti in lingua *gə'əz*, anche negli scritti storiografici musulmani etiopici in lingua araba. Sono testi raccolti e studiati nei contributi, già menzionati:

Cerulli E., "Documenti arabi per la storia dell'Etiopia", *Regia Accademia dei Lincei-Memorie*, ser. VI, 4 (1931), pp. 37-101.

—, "Il sultanato dello Scioa nel secolo XIII secondo un nuovo documento storico", *Rassegna di Studi Etiopici*, 1 (1941), pp. 5-42.

Una buona sintesi delle vicende storiche complessive di questi stati islamici è nel già indicato:

Braukämper U., "Islamic Principalities in Southeast Ethiopia between the thirteenth and sixteenth Centuries", *Ethiopianist Notes*, 1, 1 (1977), pp. 17-56; 1, 2 (1977), pp. 1-43 (ristampato in: Ulrich Braukämper, *Islamic History and Cul-*

*ture in Southern Ethiopia*, Münster: LIT, 2004, pp. 12-105).

Inoltre, lo stesso autore ha proposto anche un'analisi del processo di islamizzazione dell'area attorno alla città di Harar in: Braukämper U., "Notes on the Islamicization and the Muslim shrines of the Harar Plateau", in Th. Labahn, *Proceedings of the Second International Congress of Somali Studies, Volume II - Archeology and History*, Hamburg: Buske Verlag, 1984, pp. 145-174 (ripubblicato in Ulrich Braukämper, *Islamic History and Culture in Southern Ethiopia*, Münster: LIT, 2004, pp. 106-128).

I dati sugli esordi dell'emirato di Harar si trovano nei già menzionati studi di

Wagner E., "Die Chronologie der frühen muslimischen Herrscher in Äthiopien nach den Harariner Emirlisten" in B. Benzing - O. Böcher - G. Mayer (eds.), *Wort und Wirklichkeit. Studien zur Afrikanistik und Orientalistik. Festschrift für Eugen Ludwig Rapp*, T. 1, Meisenheim: Hain, 1976, pp. 186-204.

—, *Legende und Geschichte. Der Fath Madīnat Harar von Yahyā Naṣrallāh*, herausgegeben, übersetzt und erklärt von Ewald Wagner, Wiesbaden: Steiner, 1978 (Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes, 44, 3). Su quest'ultimo si vedano anche le recensioni di B.G. Martin su *Journal of African History*, 20 (1979), p. 315, M. Kropp su *Oriens Christianus*, 65 (1981), pp. 229-231, di A. Zaborski su *International Journal of African Historical Studies*, 15 (1982), pp.152-154 e di L. Miller su *Journal of the American Oriental Society*, 109 (1989), p. 163.

Una descrizione dello svolgimento storico dei rapporti tra la monarchia etiopica cristiana e le compagini statuali islamiche etiopiche, a partire dall'analisi delle fonti cristiane, è nell'ottimo volume di

Taddese Tamrat, *Church and State in Ethiopia (1270-1527)*, Oxford: Oxford University Press, 1972, su cui si veda anche la recensione di E. Cerulli, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 37 (1974), pp. 456-458.

Le iscrizioni funerarie islamiche in arabo ritrovate da Azaïs nel sud dell'Etiopia pubblicate per la prima volta in:

Azaïs R.P. et Chambard R., *Cinq années de recherches archéologiques en Ethiopie, Province du Harar, et Ethiopie méridionale*, Vol. I e II, Paris: Geuthener, 1931, con appendice di P. Ravaisse, sono state analizzate da:

Cerulli E., "La missione archeologica Azaïs nell'Etiopia del Sud", *Oriente Moderno*, 7 (1927), pp. 514-516.

Littmann E., "Arabische Inschriften aus Abessinien", *Zeitschrift für Semitistik und verwandte Gebiete*, 3 (1924), pp. 236-246.

Huntingford G.W.B., "Arabic Inscriptions in Southern Ethiopia", *Antiquity*, 29 (1955), pp. 230-233.

Altre iscrizioni sono studiate in:

Schneider M., "Stèles funéraires arabes de Quiha", *Annales d'Ethiopie*, 7 (1967), pp. 107-118.

—, "Stèles funéraires de la région de Harar e Dahlak (Ethiopie)", *Revue des Etudes Islamiques*, 37 (1969), pp. 339-343.

—, "Notes au sujet de deux stèles funéraires en arabe de Bate (Harar)", *Le Muséon*, 118 (2005), pp. 333-354.

Un'analisi di rovine urbane e di altri resti materiali islamici rintracciati nel nord dello Scioa è in:

Chernet Tilahun, "Traces of Islamic Material Culture in North-Eastern Shoa", in R. Panhurst - Ahmed Zekaria - Taddese Beyene (eds.), *Proceedings of the First National Conference of Ethiopian Studies*, Addis Ababa: Institute of Ethiopian Studies, 1990, pp. 303-320.

I testi agiografici islamici somali che contengono tradizioni genealogiche interessanti per la questione dell'islamizzazione del nord della Somalia sono:

Aḥmad b. Ḥusayn b. Muḥammad, *Manāqib Ismā'il al-Ġabartī*, Aden, 1946.

Ḥusayn Aḥmad Darwīš al-Ishāqī, *Amḡād*, Aden 1946.

Uno studio della letteratura agiografica somala in lingua araba è stato realizzato da:

Gori A., *Studi sulla letteratura agiografica islamica somala in lingua araba*, Firenze: Dipartimento di Linguistica, 2003 (*Quaderni di Semitistica*, 24).

Sulla questione dell'attendibilità delle tradizioni genealogiche lo studio fondamentale è quello di

Lewis I.M., "Historical Aspects of Genealogies in Northern Somali Social Structure", *Journal of African History*, 3 (1962), pp. 35-48.

Il contenuto di questo articolo è stato poi ampliato per redigere Lewis I.M. "Myth and History in Somali Genealogies", in ID., *Blood and Bone*, Lawrenceville: Red Sea Press, 1994, pp. 95-111.

Sulla stessa questione ritorna anche

Luling V., "The Man in the Tree. A Note on a Somali Myth", in A. Puglielli (ed.), *Proceedings of the Third International Congress of Somali Studies*, Roma: Il pensiero scientifico, 1988, pp. 330-334.

Sullo specifico di Ismā'il al-Ġabartī, santo yemenita (m. 1403) considerato il padre del capostipite dei Somali Daarood, vedi in particolare:

Lewis I.M., "The Galla in Northern Somaliland", *Rassegna di Studi Etiopici*, 15 (1959), p. 32 e nota 1 e p. 33 e nota 2, che propende per considerare del tutto mitica e quindi fuorviante cronologicamente la connessione tra Daarood e Ismā'il al-Ġabartī, pur salvandone l'attendibilità generale

nei termini di un possibile arrivo del fondatore clanico dall'Arabia. Da notare che la prima attestazione storiograficamente attendibile dei Daarood si ha nel XVI secolo, con gli Hartī menzionati da Šihāb al-Dīn, *Futūḥ al-Ḥabaša*.

Uno studio complessivo sulla diffusione dei Somali in Africa Nordorientale è

Lewis I.M., "The Somali Conquest of the Horn of Africa", *Journal of African Studies*, 1 (1960), pp. 213-230.

Tradizioni storiche raccolte in loco presso le diverse famiglie claniche somale sono raccolte in:

Cerulli E., "Le popolazioni della Somalia nella tradizione storica locale", *Regia Accademia dei Lincei - Rendiconti*, Classe di scienze morali Serie VI, (1926), pp. 150-172 (ristampato in E. Cerulli, *Somalia Studi editi ed inediti*, Vol. I, Roma: Istituto Poligrafico dello Stato, 1957, pp. 51-69).

—, "Tradizioni storiche e monumenti della Migiurtinia", *Africa Italiana*, 4 (1931), pp. 153-169 (ristampato in E. Cerulli, *Somalia Studi editi ed inediti*, Vol. I, Roma: Istituto Poligrafico dello Stato, 1957, pp. 71-90).

Pirone M., "Leggende e tradizioni storiche dei Somali Ogađen", *Archivio per l'antropologia e l'etnologia*, 84 (1954), pp. 119-128.

—, "Le popolazioni dell'Ogađen", *Archivio per l'antropologia e l'etnologia*, 84 (1954), pp. 129-143.

Sulla famiglia clanica dei Somali Ciise si veda, in particolare, l'articolo di

Lewis I.M., "Notes on the social organisation of the 'Ise Somali", *Rassegna di Studi Etiopici*, 17 (1961), pp. 67-82.

## 2.5. Mogadiscio

Nell'ampia produzione letteraria somala in lingua araba si trova anche una monografia dedicata alla storia di Mogadiscio:

aw Ġāma' 'Umar 'Īsá, *Madīnat Muqdishū maqīhā wa-ḥāḍiruhā*, Mogadiscio: Casa editrice dello Stato, 1979.

Notizie generali sulla città sono nelle seguenti voci enciclopediche:

Cerulli E., *Mogadiscio - Storia*, in *Enciclopedia Treccani*, vol. 23, p. 534 (Ristampato in E. Cerulli, *Somalia. Studi editi ed inediti*, Vol. I, Roma: Istituto Poligrafico dello Stato, 1957, pp. 169-170).

—, *Maḳdishū*, in *El*<sup>1</sup> s.v.

—, [G.S.P. Freeman-Grenville], *Maḳdishū*, in *El*<sup>2</sup> s.v.

Alcuni dati fondamentali sull'islamizzazione di Mogadiscio si trovano riassunti in:

Cuoq J., *L'Islam en Ethiopie des origines au XVIe siècle*, Paris: Nouvelles Editions Latines, 1981, pp. 64-65.

La tradizione locale somala sulla diffusione dell'Islam a Mogadiscio è rintracciabile in:

šarīf 'Aydarūs, *Buḡyat al-āmāl fi ta'rīḥ al-šūmāl*, Mogadiscio: Stamperia AFIS, 1955, pp. 36-41. Da notare che in questa fonte il nome dell'emissario 'abbāsīde è Yaḥyā b. 'Imrān al-'Antarī della tribù dei 'Anas b. Ḥamdān e la sua missione in Africa Orientale è datata 169 (785-6).

*Kitāb al-Zumūḡ* edito, sulla base dei due manoscritti noti, da E. Cerulli in *Somalia. Studi editi ed inediti*, Vol. I, Roma: Istituto Poligrafico dello Stato, 1957, pp. 231-357.

Sulla storia medievale della città esiste l'articolo di:

Chittick H.N., "Medieval Mogadishu", *Paideuma*, 28 (1982), pp. 45-62.

Di grande interesse il contributo di

Cerulli E., "Mogadiscio nel 1500 secondo i navigatori portoghesi", in *Somalia. Studi editi ed inediti*, Vol. I, Roma: Istituto Poligrafico dello Stato, 1957, pp. 115-122.

Sulla città nel diciannovesimo secolo si veda in particolare Alpers E.A., "Muqdisho in the Ninteenth Century: a regional perspective", *Journal of African Studies*, 24 (1983), pp. 441-459.

Sulle moschee di Mogadiscio due volumi:

Inzerillo M., *Le moschee di Mogadiscio: contributo alla conoscenza dell'architettura islamica*, Palermo: ILA Palma, 1980.

La Lomia M.R., *Antiche moschee di Mogadiscio*, Palermo: Palma, 1982. Ne è sostanzialmente una recensione Curatola G., "Nota in margine alla presenza islamica e cinese sulla costa orientale dell'Africa", *Oriente Moderno* N.S. II, n. 1-12 (Gennaio-Dicembre 1983), pp. 245-249.

Si veda anche

Monneret de Villard U., "I minareti di Mogadiscio", *Rivista degli Studi Orientali*, 3 (1943), pp. 127-130.

Sulle monete ritrovate in città si ha a disposizione l'articolo: Freeman-Grenville G.S.P., "Coins from Mogadishu, c. 1300 to c. 1700", *The Numismatic Chronicle*, Seventh Series, Vol. III (1963), pp. 179-200.

In merito agli Ajuuraan, è rilevante il fatto che *šarīf* 'Aydarūs, *Buġyat al-āmāl fi ta'rīḥ al-šūmāl*, Mogadiscio: Stamperia AFIS, 1955, p. 99 indentifichi *tout-court* Ajuuraan con l'*imām* 'Īsā che ne era il capo e che li governò dal 1085h (1674-5) al 1097h (1685-6). A p. 100 della sua opera, invece, egli rintraccia l'origine del gruppo nell'emiro 'Abd al-Karīm b. al-Hādī che lasciò il servizio degli Abbāsidi, emigrando dall'Egitto nel 672/ 1273-4. Inoltre, questa stessa fonte, a p. 285, parlando dei diversi gruppi Ajuuraan, li fa derivare dai due figli del "*sulṭān* Muḥammad Aġūrān". Dalla pluralità di tradizioni contrastanti sembra di poter concludere che non è esistita e non esiste a tutt'oggi tra i dotti somali un'opinione ben defini-



ta su questo gruppo, che aveva costituito una compagine ben organizzata nell'interno della Somalia, conosciuta come il sultanato degli Ajuuraan. Come visto, però, molte tradizioni locali indicano che il titolo portato dal capo dello stato Ajuuraan era *imām*:

Cassanelli L.V., *The Shaping of Somali Society*, Philadelphia: University of Philadelphia Press, 1982, p. 90. Ancora *šarīf* 'Aydarūs, *Buġyat al-āmāl fi ta'rīḥ al-šūmāl*, Mogadiscio: Stamperia AFIS, 1955, p. 99, tramanda che la fine del potere dell'*imām* 'Īsā fu dovuto alla oppressione che le truppe Ajuuraan esercitavano sui sudditi. Ciò causò l'indebolimento della compagine statale ed il suo successivo sovvertimento ad opera della tribù Hiraab.

Sui *Reer manyo* la tradizione somala più accreditata spinge a individuare in *Reer manyo* ("gente del mare") un termine generico, con cui negli insediamenti costieri di Warshaykh, Mogadiscio e Merca sono indicate le genti che traggono il proprio sostentamento esclusivamente dal mare:

Ali Abdirahman Hersi, *The Arab Factor in Somali History*, University Microfilm International, Ann Arbor, 1985, p. 94, nota 45; *šarīf* 'Aydarūs, *Buġyat al-āmāl fi ta'rīḥ al-šūmāl*, Mogadiscio: Stamperia AFIS, 1955, p. 78.

## 2.6. Merca: 'Utmān al-Markā e šayḥ Ḥusayn

Su Merca è stata redatta una monografia:

Hassan Osman Ahmed, *La città di Marka, i Biimaal e il dominio sulla costa somala. La prima colonizzazione italiana del Benaadir ca 1800-1910*, Tesi di dottorato, Napoli, Istituto Universitario Orientale, 1994.

Sulla città esiste anche il volume:

Pantano G., *La città di Merca e la regione Bimal*, Livorno, 1910.

Alcune notizie generali si trovano nella voce enciclopedica:

Freeman-Grenville G.S.P., *Merka*, in *EI<sup>2</sup>* s.v.

Appunti storici sulla città sono in:

Cerulli E., "La città di Merca e tre sue iscrizioni arabe", *Rivista degli Studi Orientali*, 23 (1943), pp. 20-28 (ristampato in Cerulli E., *Somalia. Studi editi ed inediti*, Vol. I, Roma: Istituto Poligrafico dello Stato, 1957, pp. 91-100).

La genealogia completa di 'Uṭmān al-Markī è in:

šarīf 'Aydārūs, *Buḡyat al-āmāl fi ta'rīḥ al-šūmāl*, Mogadiscio: Stamperia AFIS, 1955, p. 287; cfr. anche

Andrzejewski B.W., "A genealogical Note relevant to the dating of Sheikh Hussein of Bale", *Bullettin of the School of Oriental and African Studies*, 38 (1975), pp. 139-140 e

Cerulli E., *Studi Etiopici. II La lingua e la storia dei Sidamo*, Roma: Istituto per l'Oriente, 1938, pp. 20-21.

La località dove è sepolto il padre di 'Uṭmān al-Markī ha il nome di Basra: ciò non deve sorprendere. Infatti, esistono in Somalia luoghi che derivano il proprio nome da toponimi del mondo arabo, rilevanti per la storia dell'Islam e sentiti come nobilitanti e beneauguranti da un punto di vista religioso. In particolare, gli insediamenti che sorgono per iniziativa di una confraternita mistica prendono spesso il nome di centri importanti nella storia del gruppo: così Bagdad per la Qādiriyya, Šabya per l'Aḥmadiyya. Su questo tipo di toponomastica connotata islamicamente:

Cerulli E., "Note sul movimento musulmano della Somalia", *Rivista degli Studi Orientali*, 10, (1923), p. 20 (ripubblicato in E. Cerulli, *Somalia Scritti vari editi ed inediti*, Vol. I, Roma: Poligrafico dello Stato, 1957, pp. 191-192).

La forma *Sīrāf* riferita ai *Reer manyo* di Merca è attestata da Cerulli E., "La città di Merca e tre sue iscrizioni arabe", *Rivista degli Studi Orientali*, 23 (1943), pp. ; quella *Sīrāfi* è in

Ali Abdirahman Hersi, *The Arab Factor in Somali History*, University Microfilm International, Ann Arbor, 1985, p. 94, nota 45.

*Šayh* Ḥusayn (chiamato spesso anche *šayh* Nūr Ḥusayn) è stato oggetto di molti studi di diversa ampiezza e taglio. Forniamo qui di seguito la bibliografia completa, suddividendola, nella misura del possibile, in sezioni più specifiche.

Sulla figura del santo, sulla sua biografia e sul suo santuario:

Andrzejewski B.W., "Sheikh Hussen of Bale in Galla oral tradition", in *Atti del IV Congresso Internazionale di Studi Etiopici*, Vol. I, Roma, Accademia Nazionale dei Lincei, 1974, pp. 463-480.

—, "A genealogical Note relevant to the dating of Sheikh Hussein of Bale", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 38 (1975), pp. 139-140.

Cerulli E., "Pubblicazioni recenti dei Musulmani e dei Cristiani d'Etiopia", *Oriente Moderno*, 8, 9 (1926), pp. 429-432.

—, *Etiopia Occidentale*, vol. I, Roma: Ministero delle Colonie, 1930 (pp. 17-18; 95-98 e 129); vol. II, Roma: Ministero delle Colonie, 1933 (pp. 190-191 e 193).

—, "Le popolazioni del bacino superiore dello Uabi-Uebi Scebeli", in L. di Savoia Duca degli Abruzzi, *L'esplorazione dello Uabi-Uebi Scebeli*, Milano: A. Mondadori, 1931, pp. 133-181 (ripubblicato in E. Cerulli, *Somalia Scritti vari editi ed inediti Vol. II*, Roma: Stamperia AFIS, 1959, pp. 123-168).

—, *Studi Etiopici II. La lingua e la storia dei Sidamo*, Roma: Istituto per l'Oriente, 1938 (soprattutto le pp. 7-26 e 34-37).

—, "L'Islam nell'Africa Orientale", in *Aspetti e problemi attuali del mondo musulmano*, Roma, Regia Accademia d'Italia, 1941, pp. 74-93 (ripubblicato in *L'Islam di ieri e di oggi*, Roma: Istituto per l'Oriente, 1971, pp. 99-111).

- Carmichael T., "A note on sheikh Hussein of Bale and night visions", *Sociology Ethnology Bulletin*, (Addis Ababa), 1, 4 (1994), pp. 10-12.
- Donaldson Smith A., *Through unknown African Countries*, 1877.
- Eshetu Setegn, *Sheikh Hussein of Bale and his followers*, Addis Ababa University 1973 (essay submitted to the Dept. of History).
- Girma Fisseha, "Die Pilgerfahrt zum Grabmahl von Scheich Husain" in H. Forkl, J. Kalter, T. Leisten, M. Pavaloj (eds.), *Die Gärten des Islam*, Stuttgart: Mayer, 1993 pp. 323-324.
- Gori A., "First Studies on the texts of *shaykh Ḥusayn's* Hagiographies", *Rivista degli Studi Orientali*, 30, 1-2, (1996), pp. 53-82.
- , "Una fonte per la conoscenza della *ṭarīqa al-Aḥmadiyya* in Somalia: i *manāqib* di 'Alī b. Muḥammad 'Maye' di Merca", in B. Scarcia Amoretti (ed.), *Islam in East Africa: New Sources (Archives. Manuscripts and written Historical Sources. Oral History. Archeology)*. *International Colloquium (Rome, 2-4 December 1999)*, Roma: Herder, 2001, pp. 191-207.
- Haji Abbas, "Le rôle du culte de cheikh Hussein dans l'Islam des Arssi (Ethiopie)", *Islam et Sociétés au Sud du Sahara*, 5 (1991), pp. 21-42.
- Jeylan W. Hussein, "The functions of African oral arts: the Arsi-Oromo oral arts in focus", *African Study Monographs*, 26, 1, (2005), pp. 15-58.
- Marconi S., "Il caduceo sufico-sincretico. Note sul pellegrinaggio a Sheikh Hussein e Sof Omar Cave (Bale-Etiopia)", *Antropologia e Storia*, 3 (2002), pp. 117-130. (Volume monografico, *Si fa il cammino con l'andare Note di Antropologia del viaggio*, a cura di Ernesto Di Renzo).
- Neumann O., "Von der Somali-Küste durch Süd-Äthiopien zum Sudan", *Zeitschrift der Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin*, 37 (1902), pp. 7-32.

- Pellizzari E., "L'Islam popolare in Etiopia: il pellegrinaggio di sheikh Hussein", *Africa* (Roma), 48, 3 (1993), pp. 382-395.
- Pankhurst A., "Reflections on Pilgrimages in Ethiopia", in H.G. Marcus (ed.), *Papers of the 12th International Conference of Ethiopian Studies*, vol. II, Lawrenceville: Red Sea Press, pp. 933-953.

Gli inni intonati dai pellegrini che si recano a visitare il santuario del santo in onore dello *šayḥ* e dei suoi compagni:

Attalläläčč Dassalāññ, *YāSof 'Umār ya 'amlaeko gaṭamočč*, BA thesis, Addis Ababa University 1994.

Andrzejewski B.W., "Allusive Diction in Galla Hymns in praise of Shaikh Hussein of Bale", *African Language Studies*, 13 (1972), pp. 1-31.

Baxter P., "Some observations on the short Hymns in praise of sheikh Nur Hussein of Bale", in A. Al-Shahi (ed.), *The Diversity of the Muslim Community. Anthropological Essays in memory of Peter Lienhart*, London 1987, pp. 139-152.

Ḥalima Muḥammād, *LāBalew šayk Ḥusen yātägāṭṭāmāw gaṭamočč*, BA thesis, Addis Ababa University 1981.

Sulla questione della funzione svolta dal santuario di *šayḥ* Ḥusayn nel rafforzamento dei rapporti tra Oromo e Somali in Ogaden si veda:

An American professor, "Letter from Jeddah: an interview with WSLF", *Horn of Africa*, 1, 2 (1978), pp. 7-9.

Braukämper U., "The Sanctuary of Shaikh Hussein and the Oromo-Somali connections in Bale", *Frankfurter Afrikanistische Blätter*, 1 (1989), pp. 108-134 (ristampato in: Ulrich Braukämper, *Islamic History and Culture in Southern Ethiopia*, Münster: LIT, 2004, pp. 129-151).

Lewis I.M., "The Western Somali Liberation Front (WSLF) and the Legacy of Sheikh Hussein of Bale", in J.M. Tubiana (ed.), *Modern Ethiopia/L'Ethiopie Moderne*, Rotterdam, 1980, pp. 409-415.

Reisman W.M., "The case of Western Somaliland: an international legal perspective", *Horn of Africa*, 1, 3, (1978), pp. 13-22.

Per la regione del Bale come *Urheimat* degli Oromo, cfr.

Mohammed Hassen, "Islam as a Resistance Ideology Among the Oromo of Ethiopia", in S.S. Samatar (ed.), *In the Shadow of Conquest Islam in Colonial Northeast Africa*, Trenton: The Red Sea Press, 1992, soprattutto le pp. 75-82.

Degno di menzione, in questo ambito, è il fatto che, già all'inizio degli anni novanta,

Haji Abbas, "Le rôle du culte de cheikh Hussein dans l'Islam des Arssi (Ethiopie)" in *Islam et Sociétés au Sud du Sahara*, 5 (1991), alle pp. 39-40, desse una prima, breve descrizione della diffusione del cosiddetto wahhābismo nella regione degli Arssi Oromo e indicasse con chiarezza quali ne potessero essere le conseguenze sulle forme di religiosità islamica locale.

Le agiografie in lingua araba di *šayḥ Ḥusayn* sono state pubblicate nel volume

*Kitāb Rabī' al-qulūb fī dīkr manāqib wa-fadā'il sayyidinā al-šayḥ Nūr Ḥusayn (raḍiya allāh 'anh) wa-yalīh Kitāb Nuḏḩat al-asrār wa-ṭahārat al-aqdār fī manāqibih wa-fadā'ilih aydan*, al-Maktaba al-Ḥusayniyya li-aṣḩābihā Aḩmad wa-Muḩammad al-Ḥusaynī bi-Miṣr wa-al-ḩabaša (bi-Addīs Abābā 'āšimat al-bilād al-ḩabašiyya), Maṭba'at al-šarq, Il Cairo, 1345h/1926-27. In coda ai due testi si trova il *Nasabuh al-šarīf* con la genealogia del santo. Una seconda edizione è stata pubblicata nel 1368h/1948-49, presso la Dār iḩyā al-kutub al-'arabiyya di 'Īsā al-Bābī al-ḩalabī, a spese del musulmano etiopico *al-ḩāğğ* Yūsuf 'Abd al-Raḩmān.

## 2.7. Brava

Una monografia sulla città di Brava è quella di G. Piazza, *La regione di Brava nel Benadir (Somalia Italiana)*, Milano: La stampa commerciale, 1909.

Le tradizioni somale sulla fondazione della città, sulla sua storia e sulle famiglie che l'hanno abitata, sono conservate in: *šarīf 'Aydarūs, Buġyat al-āmāl fi ta'rīḥ al-šūmāl*, Mogadiscio: Stamperia AFIS, 1955, pp. 58-64.

Alcune notizie sulla città si trovano nella voce enciclopedica: Beckingham C.F., *Barawa*, in *EI<sup>2</sup> s.v.*

Sugli aspetti storico-architettonici della città si veda: Molon M. – Vianello A., "Brava, città dimenticata", *Storia Urbana*, 53 (1990), pp. 199-240.

L'emporio interno di Luuq, storicamente sempre in stretto collegamento con il porto di Brava, è invece oggetto dell'interessantissima monografia di

U. Ferrandi, *Lugh emporio commerciale sul Giuba: memorie e note (seconda spedizione Bottego)*, Roma: Società Geografica Italiana, 1903,

analizzata da

Stasolla M.G., "Ugo Ferrandi: materiale storico-antropologico per lo studio della regione del Giuba" in B. Scarcia Amoretti (ed.), *Islam in East Africa: New Sources (Archives, Manuscripts and Written Historical Sources. Oral History. Archaeology). International Colloquium (Rome, 2-4 December 1999)*, Roma: Herder, 2001, pp. 175-190.

In merito ai Garre,

*šarīf 'Aydarūs, Buġyat al-āmāl fi ta'rīḥ al-šūmāl*, Mogadiscio: Stamperia AFIS, 1955, p. 58, li considera come discendenti di Garre Samaal, cioè del fondatore del popolo somalo ('Uṭmān, detto Samaal); secondo altre tradizioni genealogi-

che, invece, i Garre farebbero parte degli Haawiyee, dato che Garre sarebbe figlio di Aḥmad (detto Haawiyee), figlio di 'Abd al-Raḥmān detto Irz, figlio di Samaal.



Alessandro Gori (Livorno 1966), ricercatore presso il Dipartimento di Linguistica dell'Università di Firenze. Si è dedicato allo studio della presenza islamica in Africa Nordorientale ("L'islam nella storia e nell'attualità dell'Etiopia", in *Cooperazione, sviluppo e rapporti con l'Islam nel Corno d'Africa*, Roma, 7 giugno 2002, ISIAO/Ministero degli Affari Esteri italiano/Ministero degli Affari Esteri francese, Roma, ISIAO, 2003, pp. 47-64), compiendo ricerche sul campo in Etiopia ed Eritrea, raccogliendo e analizzando un corpus di fonti locali in arabo sulla teologia musulmana, sulle confraternite mistiche, i santi e la letteratura agiografica (*Studi sulla letteratura agiografica islamica somala in lingua araba*, Quaderni di Semitistica 24, Firenze, 2003). Ha analizzato alcuni testi etiopici cristiani in lingua araba sulla religione islamica (*La "Silloge" di šah Zakkāryās*. Testo arabo originale, introduzione traduzione e note di Alessandro Gori, Accademia Nazionale dei Lincei, Atti, Classe di Scienze morali, storiche e filologiche, *Memorie*, serie IX, volume XIII, fascicolo 4, Roma, 2001) e amarica (*La "Silloge" di šah Zakkāryās sull'Islam - Versione amarica*. Testo amarico originale, introduzione, traduzione e note di Alessandro Gori, Accademia Nazionale dei Lincei, Atti, Classe di Scienze morali, storiche e filologiche, *Memorie*, serie IX, volume XVI, fascicolo 2, Roma 2003) come contributo alla precisazione dei rapporti tra Islam e Cristianesimo nella storia d'Etiopia. Collabora attivamente alla *Encyclopaedia Aethiopica*, in corso di realizzazione a cura dell'Asien-Afrika Institut-Universität Hamburg, redigendo voci di argomento islamistico.

ISBN 88-7543-119-1



9 788875 431198