

Pubblicazione quadrimestrale
numero 3 / 2018

afriche e orienti

www.comune.bologna.it/iperbole/africheorienti

rivista di studi ai confini tra africa mediterraneo e medio oriente

anno XX numero 3 / 2018

Libya in Transition: Human Mobility, International Conflict and State Building

Edited by
Antonio M. Morone

AIEP EDITORE



Lo scenario fondamentalista nella Nigeria settentrionale: influenze e similitudini nella genesi dei Boko Haram

Adriana Piga

Abstract:

The spread of the armed protest of the Boko Haram in Northern Nigeria remains linked to the «dirty politics» of the Borno governors, to the ambiguities that have connected Modu Sherif to Yusuf, and to the tensions between Sufi and izala disciples in the context of the diatribe between Sufism and anti-sufism that has involved society for decades in the Far North, while the militarization in the North-East has aroused, among other things, a long empathy towards the Boko Haram dissidence.

The attack on the federal state conducted by both the Boko Haram and the Shiite movements is based on the conception of a federal government as "taghut", that is, corrupt, secular and anti-Islamic. The disenchantment with a failed Western government system is shared by both the elites and the "talakawa", the poor masses of the North-East. A number of Koranic disciples end up being part of the youth criminal gangs that rage in all Nigerian urban centres. The bland education received by the Koranic disciples should be modernised and made more appropriate to a labour market that is closed to the youth masses of the North.

Keywords: North Nigeria, islamic fundamentalism, jihad, hausa, iconoclastic violence

Introduzione¹

Gli attentati dei Boko Haram hanno interessato molti Stati federali del Nord e del Centro-Nord della Nigeria come l'Adamawa, lo Yobe, il Gombe, il Bauchi, lo Jigawa, lo Stato di Kaduna, di Kano, di Kogi, del Niger e del Plateau (Jos) oltre ovviamente al Borno, la cui capitale è Maiduguri (Onuhoa 2014: 170). Ovunque i Boko Haram hanno disseminato

terrore, distruzione e morte. In questo articolo, dopo aver delineato lo scenario religioso nel quale si incastona il movimento Boko Haram, intendiamo analizzarne la genesi e gli sviluppi successivi alla luce della storia e del quadro politico attuale della Nigeria, del profilo dei leader del movimento, del rapporto con altri movimenti sociali e islamici nel Paese e delle variegate influenze sul movimento anche esterne al contesto locale e regionale.

Un mosaico islamico eterogeneo e plurale

Una complessità religiosa inenarrabile, quella della Nigeria settentrionale. *In primis* la presenza delle due confraternite della Qadiriyya-Nasiriyya, con sede a Sokoto, e della Tijaniyya Riformata o Tijaniyya Ibrahimiyya, sulla falsariga delle denominazioni prescelte rispettivamente da John Paden (1973) e da Roman Loimeier (1997a, 1997b). Tutte le confraternite presentano tratti culturali comuni come la recitazione collegiale del *dhikr* e la celebrazione sempre più fastosa del compleanno del Profeta (*mawlid*). Tuttavia, la Qadiriyya, pur rappresentando storicamente l'ordine sufi più antico nella regione del Nord, non ha conosciuto un successo popolare né nel Borno, né nel Bauchi, né nell'Adamawa. Addirittura, nel Borno un solo *mallam* sarebbe autorevole e rinomato: Shaykh Dauda del centro spirituale (*zawiya*) di Gwange proprio a Maiduguri. Personaggio carismatico della Qadiriyya è stato Nasiru Kabara, ideatore del fastoso festival in onore del *marajan* al-Jilani. Al contrario, la Tijaniyya si è diffusa a macchia d'olio sia per la sua ideologia elitista di ordine superiore rispetto a tutti gli altri, sia per il suo pacifismo innato e la sua dimensione internazionale (Piga 2000; Triaud, Robinson 2000). La Tijaniyya è intrinsecamente collegata alla città di Kano dal momento della conversione nel 1937 dell'emiro Abdullahi Bayero. In seguito diverrà il simbolo dapprima della Northern Elements Progressive Union (NEPU) e poi del People's Redemption Party (PRP), ambedue partiti vicini alle legittime rivendicazioni dei giovani come dei poveri (*talakawa*). Durante gli anni '50 sarà l'emiro al-Sanusi a favorire in ogni modo l'egemonia della Tijaniyya Riformata che eclisserà tutti gli altri ordini sufi nella città di Kano (Paden 1973). Ricordiamo la genesi di questa innovativa confraternita che risale all'epoca coloniale e alla figura luminosa di Ibrahim Niasse (Piga 2000; Seeseman 2011). A Niasse si devono due tratti specifici dell'ordine, il concetto di "grazia divina" (*fayda*) e il concetto di istruzione popolare (*tarbiyya*). Proprio a Maiduguri si possono annoverare diversi cenacoli *tijani* fra i più noti della Comunità della Grazia in Nigeria. Oltre alle due confraternite, come non sottolineare, poi, il ruolo non solo religioso, ma anche politico, commerciale e culturale dell'asse fra Kaolack e Kano? Di varie comunità islamiche che vivono isolate nell'hinterland poco si sa ad eccezione di denominazioni come Digawa e Salihawa (Last 2009: 8). Ma nel Borno, e solo nel Borno, sono diffusi i gruppi detti Quraniyyun, cioè coloro che credono nel solo Corano. Si tratta di Kala-Kato, gli eredi dei discepoli del profeta Maitatsine. Sono discepoli istruiti, originari di Tucson in Arizona che si sono trasferiti nel Borno sotto la guida di Alhaji Mohammed

Alabe, per poi passare sotto la protezione proprio a Maiduguri di un alto magistrato quale era Isa Otman. Una presenza fondamentale nello scenario religioso del Far North è rappresentata, infine, dagli Yan Izala, movimento riformista neo-wahhabita sul quale ci soffermeremo in seguito. Tuttavia, va subito puntualizzato che sono gli Yan Izala, per motivi dottrinali, a contestare violentemente i discepoli delle confraternite, in particolare i devoti *tijani*. In realtà il proselitismo *izala* non è così importante nel Borno, mentre la sua influenza è notevole in altri Stati del Nord, quali il Bauchi, lo Yobe, il Gombe e il Taraba.² Innumerevoli, poi, gli *Islamic centres* diffusi e attivi ovunque, influenti i *Muslim youth groups*, seriamente impegnate le tante associazioni femminili islamiche. Né si può dimenticare il Muslim Council, istanza di super-visione e coordinamento, forte nel Bauchi, nel Taraba e nell'Adamawa, meno nel Borno. Il Muslim Council è ufficialmente preposto a dirimere i conflitti religiosi. Non possono farne parte i movimenti filo-iraniani, per l'appunto definiti come sciiti, pensiamo all'Islamic Movement of Nigeria (IMN). Le diverse autorità tradizionali islamiche, *imam*, *khalifa*, *ustaz*, *moodibbo*, controllano, poi, la storica Jamatu Nasril Islam, fondata durante gli anni '60 da Ahmadu Bello, il *sardauna* di Sokoto (Paden 1973).

In definitiva, le sconfinare regioni del Nord hanno conosciuto fin dall'inizio del XIX secolo un processo di intensa politicizzazione dell'islam che avrà il suo culmine quando dalle università di Kano, Kaduna e Zaria si dipaneranno sotto la precisa influenza della rivoluzione iraniana del 1979, molteplici movimenti fondamentalisti a carattere squisitamente intellettuale quali la Dawa, l'Umma e la Hodaybiyya (Kane 1990: 8-10). Tra tutti questi svariati movimenti islamici, sia sufi che fondamentalisti, di rado si è configurato un *ethos* unitario; al contrario le frizioni sono state infinite, la conflittualità endemica, gli scontri tra discepoli *tijani* e *izala* si rivelano di una violenza inaudita (ad esempio nello Stato di Zamfara, ottobre 2013). A loro volta, le risse a mano armata tra sciiti e membri della Tijaniyya segnano in permanenza la dinamica urbana di molte città come Kaduna. Si può affermare che sommosse, disordini, scontri si sono susseguiti dall'indipendenza ad oggi in tutta la Nigeria settentrionale. Ricordiamo, in sintesi stringata, le violenze fra hausa musulmani e kataf cristiani nel 1992 e nel 2001. Poi, le note sommosse del Kafanchan nel 1987 e nel 1996, infine i moti di Tafawa Balewa nel Bauchi nel 1995, 2006 e 2010 (Olayode 2009; Olojo 2014). In molti casi la violenza religiosa ha camuffato ora scontri per il potere locale come a Jos nello Stato del Plateau (International Crisis Group - ICG 2012), ora tensioni e dispute fondiari, ora rivendicazioni legate all'autoctonia e, sovente, molte di queste problematiche si sono intrecciate in un medesimo contesto. Pertanto, lo scontro religioso nasconde il dato politico e rivela un accesso vistosamente diseguale alle risorse economiche. Infatti, la Nigeria settentrionale subisce da molti anni un processo drammatico di pauperizzazione; questo processo è divenuto strutturale se non irreversibile. Proprio lo Stato del Borno, la cui capitale è Maiduguri, viene considerato all'unanimità la regione più arretrata di tutta la Nigeria (Nur Alkali *et al.* 2012; Aghedo, Eke 2013). Proprio il

Borno conosce un alto tasso di assenteismo scolastico nonché di analfabetismo. Inoltre il tasso di disoccupazione giovanile è elevatissimo e ciò risulta ancora più grave in una società quale quella hausa-fulani segnata da una antica e severa stratificazione sociale (Adesoji 2010: 98). Secondo Roland Marchal (2012: 6) a causa dei continui attentati dei Boko Haram nel Nord la produzione industriale sarebbe crollata addirittura dell'80%. Soprattutto, paradossalmente, in una Nazione ricca grazie ai proventi del petrolio, addirittura il 90% della popolazione è costretta a vivere sotto la soglia di povertà (Sanusi 2007: 183). Il gap economico fra il Nord e il Sud di stampo coloniale e post-coloniale è peggiorato sempre di più (Higazi 2013a: 138-139; Pérouse de Montclos 2014: 151). Proprio nello Stato del Borno le rivolte sociali contro le speculazioni dei ricchi verso i poveri nei periodi di carestia e contro la corruzione della classe al potere sono state numerose nel passato (Cohen, Brenner 1974). Le élite islamiche del Nord sono state sempre molto corrotte e hanno sempre incontrato notevoli difficoltà al fine di stabilire una *policy* omogenea.

In tutta la Nigeria da molti decenni prolifera un vero e proprio mercato del sacro e la fede religiosa sia islamica che cristiana è divenuta una componente intrinseca della cultura popolare. Ma, se non sorprende la diffusione, la proliferazione e segmentazione delle chiese cristiane pentecostali, evangeliche e battiste nel Sud sorprende, invece, l'espansione verso il lontano Nord delle comunità protestanti e evangeliche tese alla conversione di comunità da sempre gelose della loro identità islamica (Fourchard *et al.* 2005; Piga 2013).

134

Nello Stato federale della Nigeria, in cui la forma di Governo federale è molto contestata (ICG 2006), la politica si è sempre rivelata molto competitiva e pluralistica; inoltre appare profondamente legata al carisma personale dei vari protagonisti. Tra tutti si stagliano sulla scena pubblica i governatori dei 36 Stati federali che godono di una notevole autonomia. Il Nigeria Governor's Forum, creato nel 2007, esercita un eccezionale potere di influenza sul presidente della Repubblica federale. In sintesi stringata ricordiamo che il partito che è stato al Governo per moltissimi anni, cioè il People's Democratic Party (PDP), aveva vinto tutte le competizioni elettorali a partire dal 1999 fino alla vittoria di Muhammad Buhari e del suo partito, l'All Progressives Congress (APC) contro Goodluck Jonathan nel 2015. Lo All Nigeria People's Party (ANPP) rappresentava all'epoca il tradizionale partito di opposizione del Nord dove dominava in ben sette Stati. Contemporaneamente, il PDP aveva conosciuto una grave crisi interna in parte dovuta alle numerose defezioni. Sempre sinteticamente ricordiamo che sotto la presidenza Buhari il PDP è divenuto il principale partito di opposizione mentre il partito al Governo sarà fino alle presidenziali del febbraio 2019 l'APC di Buhari.

La violenza nel cuore della politica nigeriana

Per cercare di comprendere le origini della violenza efferata che ostentano i Boko Haram nei loro attentati è utile spiegare il clima di accesa rivalità che permea la politica

nigeriana. La violenza è stata il filo conduttore della politica nigeriana per decenni e decenni durante le dittature di Abacha come di Babangida (Emiliani 2004). Già nel lontano 2002, Marc-Antoine Pérouse de Montclos (2002) analizzava la violenza diffusa nelle grandi città nigeriane quali Lagos, Ibadan, Port Harcourt e Kano. Una violenza che non è unicamente appannaggio del potere statale ma anche dei numerosi gruppi dissidenti, una violenza che si riproduce e si alimenta continuamente per poi dipanarsi in un dedalo di gruppi armati contrapposti per i quali l'uso e l'abuso della violenza armata sono da considerarsi legittimi (Osaghae *et al.* 1994; Chabal, Daloz 1999). Da qui anche la profusione delle *security agencies*, numerosissime su tutto il territorio nazionale. Questo culto della violenza raggiungerà il suo culmine nell'odiosa prassi dell'assassinio politico, prassi tipica dei Boko Haram (ICG 21ss; Olayode 2009). Una forma di violenza più sottile ma non meno devastante è rappresentata dall'usanza di intimidire gli avversari politici. Le modalità possono essere molteplici dalla violenza fisica a quella verbale, dalle minacce profferite in pubblico al sarcasmo icastico.

I cosiddetti *godfathers*, detti popolarmente *oga*, cioè i *big men* nigeriani hanno tutti usato sovente questa tattica quando non ottenevano il risultato sperato né con la corruzione né con le pratiche clientelari (ICG 2014: 2; Onuhoa 2014: 166). Si legga, a questo proposito, sull'ottimo report dell'ICG, la confessione di Ali Sanda Umar Konduga, alias Usman al-Zawahiri, portavoce dei Boko Haram in data 3 novembre 2011 (ICG 2014: 15). Costui confessò di essere stato agli ordini di Mohamed Ali Ndume, senatore del PDP del Borno che lo aveva assunto proprio allo scopo di intimidire e spaventare i suoi avversari politici. Lo stesso senatore Ndume sarebbe poi stato accusato ufficialmente di collusione con i Boko Haram e ciò potrebbe forse spiegare gli appoggi avuti in Parlamento di cui sorprendentemente si avvalsero i Boko Haram quando furono scagionati nel 2008. Non dimentichiamo neppure le accuse di connivenza rivolte proprio ai parlamentari dal Presidente Goodluck Jonathan. Diversi sono stati poi i casi di governatori del Nord scesi a patti con i Boko Haram pur di non essere colpiti.³ Numerosi sono stati i tentativi di omicidio nei confronti delle autorità islamiche tradizionali come quelli compiuti contro lo *shehu* del Borno, l'emiro di Fika e l'emiro di Kano, mentre l'emiro di Gwoza Idrisa Timta è stato assassinato (Higazi 2013a: 157; Olojo 2014: 24-26). Particolarmente drammatico è stato in questo contesto l'assassinio dello *shaykh* Albani, personaggio eminente che nelle sue orazioni attaccava decisamente i Boko Haram. Già nel 2007 era avvenuto l'omicidio del famoso *shaykh* salafita Mahmoud Adam Ja'far; secondo l'autorevole parere di Andrea Brigaglia fu proprio il leader dei Boko Haram, un tempo allievo dello *shaykh*, a ordinare il suo assassinio, probabilmente per offuscare le trame internazionali che collegavano lo stesso Yusuf tramite Ja'far alla ONG internazionale islamica al-Muntada. Si ricordi che questa stessa ONG sarebbe poi stata accusata di terrorismo (Brigaglia 2012; ICG 2014: 12, 23). Furono anche assassinati nell'ottobre del 2010 altri predicatori famosi quali: Bashir Kashara e l'*imam* Ibrahim Ahmed Abdullahi, ambedue contrari alla violenza (Olojo 2014: 42).

Vittime designate dei Boko Haram erano soprattutto i Borno State Officers, in particolare del partito ANPP. Costoro venivano regolarmente accusati dai Boko Haram di non aver saputo o voluto mantenere le promesse elettorali. Così, ad esempio, furono assassinati Madu Fannani Gubio, candidato alla carica di governatore e Awana Ngala dello ANPP nel marzo del 2011. Infine, fu colpito a morte Alhagg Modinga Borift, altro personaggio politico di grande rilievo, per non parlare, poi, dei numerosi attentati ai leader delle chiese cristiane (*ivi*: 20).

Si pensi solamente che durante i due mandati presidenziali di Obasanjo ben 31 su 36 governatori federali sono stati inquisiti per corruzione e malversazioni finanziarie. L'eccezione è rappresentata da due governatori del People's Redemption Party (PRP) come Alhaji Balarabe Musa della città di Kaduna e Alhaji Abubakar Rimi dello Stato di Kano che governò la città dal 1979 al 1983, ambedue governatori carismatici simbolo della fattibilità di una *good governance* (Tijani 2008-2009: 13). Proprio Olusegun Obasanjo, fin dall'inizio del suo primo mandato nel 1999, che veniva a coincidere con la svolta democratica tanto attesa, farà della lotta contro la corruzione una delle priorità della sua politica interna. Inoltre, nel 2004 istituirà una famosa commissione: la Economic and Financial Crime Commission che ha ottenuto diversi successi nella battaglia contro la corruzione (Piga 2013: 24-26). La Nigeria ha sempre sofferto di un tasso altissimo di corruzione, secondo la classifica del Transparency International Nigeria Profile nel 2018 si classificava nella 144 posizione sempre su un totale di 180 Paesi presi in esame. Si tratta di una corruzione che pervade tutti i livelli governativi, tutta l'amministrazione pubblica, una corruzione che possiamo definire come sistemica (ICG 2014: 2-3).

136

Una corruzione che appare sinallagmaticamente legata per l'appunto al *godfatherism*, il potere quasi assoluto degli *oga*, i *big men*. Molti politici nigeriani considerano ancora nel corso degli anni 2000 la violenza come parte essenziale e inevitabile di ogni campagna elettorale. Di grande interesse, a questo proposito, le interviste condotte da Human Rights Watch (HRW) nel 2007 a politici nigeriani. Così il *chief* di Awka nello Stato di Anambra sosteneva perentoriamente: «Qui nell'Anambra le elezioni dipendono dal denaro disponibile e dalla capacità di intimidire gli avversari politici» (HRW 2007: 28). Questa tradizione di violenza elettorale sembra essere stata tipica del PDP, tuttavia di fronte alle intimidazioni messe in atto dai cosiddetti *Boys* del partito di Governo, gli esponenti politici degli altri partiti non avevano altra scelta che assoldare, a loro volta, mercenari di varia provenienza a propria difesa. È questo il caso emblematico di un leader molto noto e apprezzato nell'ambito della società civile dello Stato di Ekiti nella Nigeria Sud-occidentale. Si trattava di Kayode Fayemi, attivista dei diritti civili contro i soprusi dei governi militari, costretto, suo malgrado a rispondere alla violenza con la violenza.

Dunque, i *godfathers* non sono solo i ricchi finanziatori delle sfide elettorali: il loro potere non deriva unicamente dalla loro ricchezza quanto soprattutto dalla loro abilità

nel manipolare il sistema locale e/o federale in funzione della vittoria dei candidati da loro protetti.

In tutto ciò non meraviglia affatto il ruolo egemone esercitato dalla corruzione, il male nigeriano per eccellenza. Il *godfather*, grande manipolatore, abile diplomatico e infaticabile tessitore di reti clientelari appare insieme sintomo e causa della violenza e della corruzione che, insieme, permeano la dialettica politica della Nigeria. In un certo senso sono i *big men* a formare l'entourage che circonda le élite al potere (Amundsen 2012: 3-6). Un esempio eclatante può essere individuato nel Chief Lamidi Adedibu del PDP nello Stato di Oyo come in Chris Uba dello Stato di Anambra (Obadare 2007). Il potere politico si converte così in potere economico e i vantaggi economici collegati al potere politico sono stati in Nigeria innumerevoli. Le conseguenze politiche della ricchezza derivata dal petrolio si sono tramutate in autoritarismo, centralismo del potere, sistema di tassazione diseguale e fluttuante nonché sviluppo a dismisura del neo-patrimonialismo e della dimensione clientelare. Il dettato costituzionale del 1999 aveva attribuito il 13% dei profitti derivanti dal petrolio agli Stati produttori ma questa norma non ha certo risolto il problema delle profonde diseguaglianze (Piga 2013: 76). Dopo questo breve e lacunoso spaccato su alcune delle caratteristiche più vistose della società politica nigeriana, iniziamo, ora, a delineare la genesi del movimento Boko Haram.

Mohammed Yusuf: il fondatore carismatico del movimento

Pur essendo un movimento ormai decentralizzato e frammentato, i Boko Haram o Yusufiyya, hanno avuto nel passato un leader carismatico mai dimenticato nella persona di Mohammed Yusuf. Abu Yusuf Mohammed Yusuf nasce il 23 gennaio del 1970 nel villaggio di Girigiri nello Stato di Yobe nella Nigeria del Nord-Est. Inizialmente si era dimostrato un devoto *salaffi*⁴ influenzato dal pensiero e dalla dottrina radicale di Ibn Taimiyya, teologo del jihad come *bellum iustum* da lanciare contro gli infedeli, i *kafirun* come contro i musulmani sincretici, i *mukhallitun* (Manduchi 2006; Onuhoa 2014). Durante gli anni '90 Yusuf faceva parte di un gruppo di giovani islamisti radicali della moschea Al-Hajj Muhammadu Ndimi di Maiduguri, la capitale dello Stato del Borno. Proprio a Maiduguri Yusuf crea la sua base in Damboa Road e diviene un predicatore rinomato per le sue abilità oratorie (Apard 2015b: 45). Inoltre, Yusuf era molto presente nei dibattiti radiofonici su tutte le tematiche riguardanti l'islam. I suoi video erano molto diffusi e popolari nell'area geografica hausofona, cioè nel Borno, Yobe, Adamawa, Zamfara e Jigawa (Apard 2015a: 137). Non solo, erano anche diffusi nel Bauchi, nel Niger a Kebbi e a Kano come a Katsina e Kaduna, tutte città prevalentemente hausa. Yusuf era anche il leader dell'ala giovanile Shababul Islam del gruppo salafita Ahlus-Sunna (Brigaglia 2012). Il suo mentore è stato lo *shaykh* Ja'far Mahmud Adam e sotto la sua guida Yusuf divenne un popolare e carismatico *mallam*, noto in tutta la Nigeria settentrionale, che predicava persino alla Borno Television (ICG 2014: 7;

Pérouse de Montclos 2014: 147). Lo *shaykh* Ja'far lo avrebbe poi criticato duramente a causa delle sue posizioni relative alla necessità di un jihad (Apard 2015b: 46; Walker 2016). Yusuf era anche stato un discepolo di Shaykh Abubakar Gumi, l'ideologo del movimento riformista *izala*. Ma nel 1999 romperà con l'entourage *izala* a causa di significativi disaccordi dottrinali. Intanto, nel vicino Stato di Yobe, i suoi seguaci quali Ismail Ladan e Mohammed Ali avevano fondato nel 2002 una comunità radicale nei pressi di Kanamma nella foresta di Zagi Biriri (ICG 2014: 8-10). Ma, ben presto, i suoi discepoli verranno espulsi *manu militari* dallo Yobe e, in particolare, dalla cosiddetta "città celeste" di Kanamma (Comolli 2015: 46-47; Higazi 2015). Da qui una prima importante dispersione territoriale negli Stati finitimi. Molti talebani, come ormai erano definiti, si rifugeranno a Maiduguri intorno alla moschea detta di Daggash, poi nei dintorni della moschea di Markaz ibn Taimiyya. Possiamo giudicare Mohammed Yusuf un vero polemista sulla falsariga dei giureconsulti del Medioevo come Ibn Taimiyya, il suo modello ideale di riferimento (Laoust 1948). Un aspro conflitto teologico lo vide soccombere con due famosi sapienti della città di Bauchi, Ali Ibrahim Fantami e Malam Idris Abdul Aziz (Yahaya 2011). All'origine della diatriba proprio la critica corrosiva contro l'insegnamento occidentale tipica del pensiero di Yusuf e per nulla condivisa dai dotti del Bauchi. Il dissenso più drammatico fu, però, con il suo mentore Ja'far Mahmoud Adam e, poi, con Yahaya Jingir e con lo *shaykh* Abba Aji (Onuoha 2014: 168). Tra il 2004 e il 2007, anno della morte di Ja'far,⁵ le dispute pubbliche fra Ja'far e Yusuf furono innumerevoli. La posizione di Ja'far era assolutamente a favore dell'istruzione occidentale percepita come strumento prezioso a favore dell'*empowerment* dei musulmani. La differenza di vedute non poteva essere più evidente. Invano, due rinomati *shaykh izala*, quali lo stesso Ja'far e Adam Albany si erano preoccupati di sensibilizzare il Governo locale sulle posizioni estremiste di Yusuf (ICG 2014: 12). Inoltre, esponenti dei due maggiori ordini sufi di Kano, la Qadiriyya e la Tijaniyya Riformata si erano anche lamentati ufficialmente con il Governo regionale dei collegamenti internazionali pericolosi del gruppo di Yusuf (Brigaglia 2012: 39). Non possiamo non ricordare, poi, come due *imam* stimati quali Ali Gabchiya e Muhammad Aji cercarono inutilmente di dissuaderlo dalla dottrina del jihad. Infatti, durante tutta una prima fase iniziale, Yusuf aveva seguito gli insegnamenti pro-jihad del leader islamista filo-iraniano Ibrahim Zakzaky, di cui parleremo in seguito (Adesoji 2010: 98-99; Zenn 2013: 15).

La biografia scolastica di Yusuf svela come il leader dei Boko Haram avesse subito frustrazioni su frustrazioni. Infatti, dopo soli tre anni aveva abbandonato la scuola pubblica elementare e, in seguito, non era mai riuscito a farsi ammettere all'università di Maiduguri. Inoltre, era stato anche allontanato dalla moschea *izala* nella quale predicava nella misura in cui non possedeva i titoli richiesti dal *curriculum* coranico saudita (Pérouse de Montclos 2012: 8-9). Di conseguenza, il colto Yusuf, capace di citare sia Durkheim che Lévi-Bruhl, aveva coltivato un rancore profondo nei confronti dell'élite islamica locale che non lo aveva ammesso fra le sue fila. Solo nel 2002 il movimento da

lui creato inizierà ad attrarre l'attenzione ufficiale (ICG 2014: 7). Nel 2003 Yusuf volò in Arabia Saudita per approfondire i suoi studi e fu aiutato dal Borno State Deputy Governor Adamu Dibal che lo incontrò durante l'*Hajj* alla Mecca e lo aiutò a tornare a Maiduguri dove le sue prediche divennero sempre più intransigenti verso l'Occidente come verso il Governo federale. Nei suoi sermoni denunciava la corruzione dell'élite al potere, l'impunità della stessa e i fallimenti governativi federali a livello regionale. Secondo Mohammed Yusuf ogni aspetto dell'istruzione occidentale in grado di contraddire gli insegnamenti del Corano non doveva essere accettato. Discipline come la geografia, la geologia e la sociologia per Yusuf erano da considerarsi proibite (*haram*). D'altronde, il risentimento verso l'istruzione di stampo occidentale era diffuso da tempo immemorabile in tutta la Nigeria del Nord.⁶ Kyari Mohammed riporta una frase simbolica pronunciata da un suo intervistato: «Nel diventare istruito sei diventato un *mushrik* [idolatra]» (2014: 11-18). In particolare, la polemica corrosiva di Mohammed Yusuf si incentrava contro gli intellettuali nigeriani filo-occidentali designati collettivamente *yan boko*. Costoro costituivano e costituiscono l'élite moderna al potere e hanno acquisito un'istruzione secondaria squisitamente occidentale (Coulon 1993). Secondo Yusuf questo sistema pedagogico non ha nulla di islamico bensì è secolare, non ha origini divine e gli *yan boko* mostrano inoltre diverse altre aporie (Onuoha 2014: 167). Paradossalmente, però, due dei suoi figli erano iscritti al College Al Kanemi di Maiduguri, istituto scolastico pubblico. Tra l'altro, secondo Roland Marchal, Yusuf non era contrario al progresso occidentale, ma voleva ad ogni costo islamizzare la modernità (Marchal 2012: 3).

Yusuf e la sua partecipazione al Governo locale

È di grande interesse notare come Mohammed Yusuf, pur contestando aspramente il Governo federale nigeriano, non disdegnasse di partecipare alla gestione degli affari politici nel contesto del Governo locale. Infatti, intratteneva rapporti con le autorità politiche del Borno tanto da accettare nel 2000 di partecipare a un comitato governativo sulla *sharia*, il Borno State Sharia Implementation Committee, durante il governatorato di Malla Kachalla (mandato 1999-2003; ICG 2014). Il suo intento era proprio quello di rendere più severe e coercitive le normative sciaraitiche che, se pur adottate da tempo nei diversi Stati della Nigeria settentrionale, non venivano però applicate con grande rigore. Inoltre, Mohammed Yusuf era riuscito nel 2003 perfino a far nominare un suo discepolo Buji Foi agli Affari Religiosi. È questo un passaggio molto importante e quanto mai delicato nella traiettoria biografica e politica dello stesso leader carismatico dei Boko Haram. Infatti, la nomina nel 2003 di un membro dei Boko Haram a una importante carica politica dello Stato del Borno è stata possibile solo grazie alla complicità e connivenza dell'allora governatore del Borno Ali Modu Sheriff, lo stesso che, paradossalmente, sarebbe stato poi responsabile del suo assassinio (Pérouse de Montclos 2012: 6, 13). Non a caso, Yusuf aveva stabilito un'alleanza strumentale proprio con Ali Modu Sheriff, leader politico locale e ricco uomo d'affari, nato in una

prestigiosa famiglia di Maiduguri. Dopo la nomina a governatore di Modu Sheriff, sarà nominato Religious Affairs Commissioner proprio Buji Foi, fedelissimo discepolo di Yusuf. Ovviamente Sheriff in futuro avrebbe decisamente negato ogni complicità con Yusuf e avrebbe accusato il PDP di aver creato i Boko Haram. Tuttavia, una serie di interessi reciproci sia finanziari che politici fra i due leader non sono da escludere nella misura in cui il leader dei Boko Haram era solito ricevere finanziamenti provenienti da fonti multiple (Adesoji 2011: 107). Naturalmente tutto ciò era legato alla dinamica altalenante fra esponenti politici dello ANPP, il partito allora di opposizione, e membri del partito allora al Governo, il PDP. Sarà Sheriff a istituire l'Ecomog, sorta di polizia privata, al fine di intimidire tramite la violenza i suoi avversari politici del PDP. Tuttavia, Sheriff una volta eletto governatore, decise di non applicare le pene più rigide previste dalla *sharia*; ciò inasprì le relazioni fra i due protagonisti al punto che Yusuf iniziò a predicare contro Sheriff fino a definirlo un apostata. La situazione divenne talmente critica che lo stesso Buji Foi nel 2007 si dimise (ICG 2014: 12). In tutti questi anni Yusuf fu più volte arrestato e interrogato dalle State Security Service (SSS). Nel dicembre del 2008 il Governo del Borno accusò Yusuf di terrorismo davanti all'Alta Corte Federale di Abuja. Fu poi rilasciato a causa dell'intervento di membri influenti del PDP, infatti furono quattro deputati cristiani a firmare per il suo rilascio e ciò contribuì non poco alla teoria di una cospirazione cristiana tesa a indebolire i leader settentrionali islamici (Adesoji 2011: 107).

140

In definitiva, pur manifestando coraggiosamente sui media la sua avversione alla politica del Governo federale, Yusuf non disdegnava affatto la partecipazione in prima persona al dibattito sull'implementazione della *sharia* e sua era la *dawa*, l'appello incessante ad un'autentica rivoluzione islamista. Il rapporto dell'ICG del 2014 giunge fino ad affermare: «Yusuf è sempre stato [un uomo] politico, che voleva un governo islamico, ma mai violento» (ICG 2014: 9). Solo molto più tardi e, soprattutto dopo il brutale assassinio sia di Yusuf che di migliaia di suoi discepoli nel 2009, i Boko Haram scivoleranno nel terrorismo islamico internazionale (Last 2009; Onuoha 2014). In una intervista rilasciata al giornale nigeriano *Vanguard*, Mallam Sanni Umaru dichiarava: «Yusuf è diventato un martire e le sue idee resteranno in vita per l'eternità».⁷

Il successore di Yusuf: Muhammed Shekau

Intorno a Mohammed Yusuf si aggiravano personaggi quali Muhammad Lawan, Mamman Nur e Shekau. Mamman Nur proveniva dagli Shuwa Arabs, era stato allevato proprio a Maiduguri da una famiglia originaria del Ciad. Insieme a Shekau, frequentò il Borno State College of Legal and Islamic Studies, Bocolis, prestigioso Istituto di Alti Studi Islamici nella Nigeria settentrionale. Per inciso, sembra che sia stato proprio Nur a presentare Shekau allo stesso Yusuf. Rari sono gli elementi biografici disponibili su questo leader (Comolli 2015: 59). A sua volta, Shekau è un kanuri proveniente dall'omonimo villaggio di Shekau, al confine con il Niger nello Stato di Yobe. Secondo Elodie Apard

sembra che abbia frequentato per 11 anni una scuola coranica tradizionale (*makaranta*; Apard 2015a: 138).⁸ Nel 1990 si stabilirà nel quartiere di Mafoni a Maiduguri prima di essere ammesso al Bocolis. È interessante notare come a Yusuf dovesse succedergli Mamman Nur, considerato il più colto e il più equilibrato fra i discepoli di Yusuf (ICG 2014: 19), mentre la scelta cadde al contrario su Shekau, ritenuto più intransigente e più determinato. Il suo nome di battaglia sarà Imam Abu Mohammed Abubakar bin Muhamed Shekau. Sotto la sua leadership, i Boko Haram diverranno sempre più violenti, xenofobi, iconoclasti e, sempre meno, propensi al dialogo. Shekau parla sia hausa sia arabo che kanuri, ma non sembra conoscere la lingua inglese. Il suo soprannome, *darul tawhid*, si riferisce alle sue conoscenze sul *tawhid*, "l'unicità di Dio". Shekau intrattiene *ad hoc* il mistero che lo circonda tanto da essere definito *l'imam nascosto*. In tutti i video-discorsi presi in esame da Elodie Apard, una serie di simboli sottolinea l'identità islamica tipica della Nigeria settentrionale come, ad esempio, l'abbigliamento detto *makarkari* (Apard 2015a: 143). Emerge uno spazio socio-culturale hausa netto e compatto. I discorsi di Shekau consistono essenzialmente in una requisitoria implacabile contro lo Stato nigeriano e le sue aporie. Shekau denuncia l'iniquità del regime federale sempre pronto alla menzogna e legittima, giustificandolo, il ricorso alla violenza (*ivi*: 144). L'obbligo del jihad ricorre costantemente nei video-discorsi così come la memoria dello storico massacro contro i Boko Haram del 2009. Oltre a un gusto spiccato verso la teatralizzazione, traspare sempre dalle parole del leader il ricordo delle tante ingiustizie patite dai discepoli di Yusuf (*ivi*: 154-5). Inoltre, l'Apard prende anche in esame i canti in lingua hausa che accompagnano i video di Shekau, canti tesi ad esaltare la fedeltà alla causa e a glorificare la persona del leader. Emerge ancora dal lavoro prezioso e minuzioso della Apard come Shekau cerchi sempre di convincere tutti di essere il successore legittimo del mitico Yusuf. Tende, cioè, ad apparire come un *imam* erudito che si pone in assoluta continuità con la leadership del carismatico Yusuf. Shekau, grazie ai suoi viaggi incessanti nel Niger come nel Camerun, ha rafforzato i legami fra i Boko Haram del Borno e dello Yobe con le fazioni Boko Haram disseminate lungo la frontiera con il Niger meridionale e con i gruppi sparsi rifugiati nei monti Mandara nel Camerun. Non dimentichiamo che l'intervento delle forze di sicurezza in diverse località quali, *in primis*, Damaturu e Potiskum nel corso del 2012 spingerà lo stesso Shekau a rifugiarsi nel Nord del Mali a Gao. Sembra proprio che Shekau abbia stabilito un collegamento con gli Al-Shabaab somali, con gli islamisti del Ciad, dell'Afghanistan e di Al-Qaeda nel Maghreb Islamico (AQMI) nel Sahara-Sahel.⁹ Secondo l'autorevole parere di Pérouse de Montclos, Shekau non si sarebbe mai imposto veramente su tutte le diverse fazioni Boko Haram (Pérouse de Montclos 2012: 17). Nel 2013 i Boko Haram e gli Ansaru, il loro più importante *offshoot*, sono stati dichiarati organizzazioni terroristiche dal Dipartimento di Stato statunitense. Tuttavia, secondo l'ICG dell'aprile 2014, Shekau sarebbe senza alcun dubbio il leader della fazione più importante e violenta dei Boko Haram (ICG 2014: 19).

Ansaru: la fazione dissidente

La fazione più "sostanziosa", cioè gli Ansaru, detti anche Yan Sahara, costituiscono il gruppo noto come Vanguard for the Protection of Muslims in Black Africa (*Jama'atu Ansarul Muslimina Fi Biladis Sudan*; Higazi 2013b: 158; ICG 2014: 26-27). Questa fazione era probabilmente guidata da Abubakar Adam Kamar e da Khalid Barnawi; comprendeva molti membri che avevano ricevuto un'istruzione anche universitaria di tipo occidentale. Nascono nel gennaio del 2012, quasi un *offshoot* dei Boko Haram in aperta dissidenza con la strategia di Shekau. Proprio nel 2012 per comunicare la loro nascita gli Ansaru tappezzarono di manifesti le strade di Kano. Il 26 novembre del 2012 in un video distribuito alla agenzia giornalistica della Mauritania, l'Agence Nouakchott Internationale, gli Ansaru affermavano di voler creare un Califfato dal Niger alla Nigeria del Nord fino al Camerun. Dopo l'attacco dei Boko Haram nella città di Kano del 20 gennaio 2012 che fece addirittura 185 morti in massima parte civili, gli Ansaru si mostrarono estremamente critici verso il loro operato. Il portavoce degli Ansaru ha infatti stigmatizzato questo evento tragico come incivile, indegno e non islamico. Infatti gli Ansaru si discostano nettamente dai Boko Haram nella misura in cui evitano accuratamente di colpire la popolazione civile inerme e di fede islamica; al contrario, prendono di mira i cittadini occidentali, sia tecnici che turisti, utilizzando la tecnica dei rapimenti seguiti dalle domande di riscatto (Onuho 2014: 183). I legami tra gli Ansaru e l'AQMI sono stati assodati senza alcun dubbio (Zenn 2013). Il vero leader è stato probabilmente Khalid al-Barnawi, di cui sono noti i legami con l'AQMI algerino. Nominato a capo dello Stato Islamico in Africa occidentale (Islamic State West Africa Province - ISWAP), al-Barnawi giurerà fedeltà all'ISIS nel 2016. Il Dipartimento di Stato americano aveva già indicato al-Barnawi come Specially Designated Global Terrorist in data 21 giugno 2012. Khalid al-Barnawi è stato poi catturato a Lokoja, nell'area centrale del Paese nello Stato del Kogi di cui è la capitale.

L'influenza iniziale degli Izala

La prima influenza molto significativa sul pensiero del fondatore dei Boko Haram è stata quella dell'associazione neo-wahhabita che si autodefinisce Movimento per la Soppressione dell'Innovazione e la Restaurazione dell'Ortodossia, Yan Izala, diretta a lungo da Abubakar Gumi (1922-1992), il maggior esponente dell'anti-sufismo in Nigeria durante gli anni '70 e '80 (Loimeier 1997a; Kane 2009). Gumi aveva studiato nella famosa Scuola di Studi Arabi di Kano, nella quale poi, avrebbe insegnato fino al 1954. Alla Mecca, poi, avrebbe incontrato Ahmadu Bello, il *sardauna* di Sokoto, con il quale avrebbe stretto un sodalizio culturale-politico che, a sua volta, sarebbe sfociato nella nomina di Gumi nel 1962 alla carica di *grand qadi* della Regione del Nord. Gli Yan Izala nascono verso il 1978 sulla scia della predicazione infiammata di Gumi che giudicava le confraternite come il maggior ostacolo per l'unità di tutti i musulmani nella Nigeria settentrionale. Tuttavia, il maggiore organizzatore del movimento è stato Malam Ismaila

Idris del Bauchi (Loimeier 1997b: 294). Per decenni e decenni gli Yan Izala, di matrice squisitamente neo-hanbalita, si sono scagliati soprattutto contro i discepoli della Tijaniyya Riformata nell'ambito di una dinamica anti-sufismo che ha profondamente segnato l'islam in tutta la Nigeria settentrionale. Ancora oggi la rivalità fra discepoli *tijani* e *izala* permane fortissima. Pertanto, questo movimento fondamentalista, sia intellettuale che popolare, ha contribuito non poco a svalutare il capitale simbolico tradizionale degli ordini sufi, accusati di oscurantismo e di sfruttamento delle masse popolari, e ha contestato pubblicamente le fastose e dispendiose cerimonie religiose in onore dei Santi fondatori delle maggiori confraternite. In definitiva, con gli Yan Izala ogni forma di sincretismo doveva essere bandita e ogni innovazione biasimevole (*bida'a*) doveva essere rifiutata e ciò non poteva non influenzare profondamente il pensiero di Yusuf (Pérouse de Montclos 2005: 536). Si noti come gli strali degli intellettuali *izala* hanno per lo più risparmiato i membri della Qadiriyya e a ciò non è estraneo il legame che aveva stretto Gumi con Nasiru Kabara, il califfo della Qadiriyya fino alla fine degli anni '40 (Loimeier 1997b: 295). D'altronde, la Qadiriyya non viene colpita in quanto il mito del Califfato di Sokoto è ancora oggi fondamentale nell'immaginario dei movimenti sia sufi che fondamentalisti (Tapiero 1963; Coulon 1993; Moumouni 2002; Weiss 2002). Si noti come le confraternite della Tijaniyya Riformata e della Qadiriyya al fine di difendersi dalla incessante pubblicistica *izala* avevano creato un organismo unitario, La Gioventù dell'Islam (*Fityan al-Islam*).

Gli Yan Izala possedevano anche un quotidiano in lingua hausa *Gaskiya ta fi Kwabo* e godevano di un appoggio notevole da parte della Federal Radio Corporation di Kaduna che trasmetteva regolarmente i sermoni di Gumi tesi a sensibilizzare le masse popolari. Il fondamentalismo *izala*, pur segnato da un proselitismo aggressivo, può tuttavia essere considerato, a mio parere, un movimento di emancipazione sociale sia per i giovani che per le donne e, persino, per gli immigrati, categoria del tutto subalterna nella società hausa-fulani del Nord.

Infatti, gli Izala hanno sempre mostrato un'attenzione particolare verso il settore dell'istruzione e a loro si deve l'apertura di molte scuole dette Islamiyya con un curriculum pedagogico moderno. Inoltre, Abubakar Gumi sosteneva pubblicamente la maggior importanza della partecipazione politica rispetto all'osservanza della preghiera e si spingeva fino ad affermare apertamente che la politica (*siyasa*) era più importante della stessa preghiera (*siyasa ta fi muhimmanci da salla*) e che «le elezioni politiche sono persino più importanti del pellegrinaggio alla Mecca» (Bunza 2005: 236). Questa affermazione da parte di Gumi ha dato adito a un'infinità di polemiche in quanto è stata estrapolata dal contesto tutto particolare della Nigeria del Nord e, dunque, considerata come deviante rispetto ai canoni classici dell'islam. Al contrario, per Gumi l'impegno nella politica attiva è fondamentale per poter diffondere il proselitismo islamico (Loimeier 1997a). E non a caso l'attivismo degli Izala nella politica locale degli Stati del Nord risulta innegabile ieri come oggi; i membri Izala, istruiti nelle università

anglofone, partecipavano e partecipano con successo alla *governance* locale (Pérouse de Montclos 2012: 29). Tuttavia, al di là delle analogie iniziali, sono molte le differenze significative che si possono rintracciare tra i Boko Haram e gli Izala. In primo luogo, gli Izala non contestano la legittimità dello Stato federale, come fanno invece i Boko Haram anzi, gli Izala intendono partecipare dall'interno alla gestione della *res publica*. In secondo luogo gli Izala accusano i Boko Haram di kharigismo (Mohammed 2014: 18). Inoltre, i Boko Haram hanno una visione retriva e restrittiva dell'universo femminile, molto simile a quella dei talebani in Afghanistan (Matfess 2017). All'opposto, tra gli Yan Izala lo status femminile gode di grande considerazione e rispetto tanto che i diritti delle donne sono tutelati dalla dottrina *izala* (Loimeier 1997a; Piga 2003; Coles, Mack 1991). Allo stesso tempo hanno promosso in ogni modo l'istruzione femminile e l'*empowerment* sociale e culturale delle donne hausa, non di rado marginalizzate dalle rigide norme consuetudinarie (Coles, Mack 1991). Tuttavia, diversamente dagli Izala, i Boko Haram praticano non tanto un proselitismo acceso quanto un vero e proprio culto della violenza armata, anarchica e distruttiva.

Il nichilismo del profeta Maitatsine a Kano

La violenza dei Boko Haram guidati da Shekau si ritrova intatta nel furore xenofobo dei discepoli del profeta Maitatsine. Il populismo, la demagogia anti-occidentale, come soprattutto l'uso indiscriminato della violenza, ricollegano, infatti, immediatamente i Boko Haram al noto movimento iconoclasta di Maitatsine. Sotto molti aspetti i Boko Haram sembrano essere gli eredi della predicazione anarchica e del nichilismo professati da Maitatsine, un autoctono (*kirdi*) del Nord Camerun convertito all'islam; il suo vero nome era Muhammadu Marwa (Adesoji 2011; Kastfelt 1989). Infatti a Kano, metropoli del Nord, città considerata santa dai suoi abitanti, esploderà all'inizio degli anni '80 una vera e propria insurrezione armata ad opera dei fanatici seguaci di Maitatsine. Questo movimento xenofobo e mahdista, radicalmente contrario ad ogni forma di occidentalizzazione e di progresso, ha letteralmente terrorizzato l'intera città di Kano all'insegna di una violenza cieca dettata da un millenarismo farneticante (Christelow 1985: 80). Non è un caso se questa gravissima sommossa urbana, partita dal quartiere periferico di Kofar Mata, si sia propagata a macchia d'olio in una città venata da una miscela esplosiva di occidentalizzazione convulsa unita a un islamismo integralista sempre più intollerante (Lubeck 1986). La predicazione accesa di Maitatsine, cioè "colui che condanna" in lingua hausa, colpiva i nuovi ricchi, la classe dirigente che si era formata nelle università occidentali e li additava come i veri responsabili della corruzione delle élite al potere (Isichei 1987; Adesoji 2011: 101). Al contrario, le masse popolari del Nord neglette e marginalizzate quanto mai, erano oppresse da una disoccupazione senza pari e soggette alle vessazioni di bande criminali organizzate. I seguaci del profeta Maitatsine erano per lo più stranieri, immigrati poveri se non poverissimi provenienti dal Ciad, dal Niger e dal Camerun. Costoro, disprezzati dalla

società hausa-fulani, erano denominati *yan cirani* oppure *gwari*, cioè barbari. Lo stesso Maitatsine era considerato un *gwari* nella misura in cui non parlava la lingua hausa (Hiskett 1987: 213; Christelow 1985; Isichei 1987).

Si noti come l'anti-materialismo di Maitatsine colpiva sia le macchine sia gli orologi sia le biciclette sia il lusso di matrice occidentale. Il sostegno popolare delirante che ha avuto la rivolta di Maitatsine è stato provocato, fra l'altro, dal clima fervido di attesa di un nuovo *mujaddid*, un rinnovatore, colui che per l'escatologia islamica apparirà in ogni secolo dell'era musulmana al fine di purificare i costumi e rinnovare l'ortodossia, sulla falsariga del dettato dei "segni dell'ora" (*alamat as sa'a*) cioè il *corpus* hausa di escatologia islamica. Diverse profezie circolavano nel Nord del Camerun sulla imminente apparizione del *mahdi* nel 1400 A.H. e proprio nel 1979 Maitatsine annunciò di essere un profeta (Christelow 1985: 377). La stessa alchimia esplosiva che aveva scatenato il jihad nelle strade di Kano sussiste ancora oggi nella misura in cui il sottosviluppo sociale ed economico nel Nord-Est della Nigeria sembra essersi cristallizzato nel tempo (Adesoji 2010: 97-98). Secondo alcuni autori vi sarebbero anche dei legami forti con la confraternita detta Hamalliyya, mentre i legami fra il movimento di Boko Haram e la ribellione dei Maitatsine appaiono evidenti sia in termini ideologici che dal punto di vista degli obiettivi, delle finalità e dei metodi di lotta prescelti (Christelow 1985: 80-81; Piga 2003: 173-198; Adesoji 2011: 108). Secondo Abubakar Gumi il fenomeno Maitatsine è strettamente collegato alla diffusione dell'integralismo coranico nella regione del Borno (Christelow 1985).

Tutta una serie di disordini urbani si verificheranno poi dopo la repressione governativa sia nella città di Kaduna che nella stessa Maiduguri. Erede della violenza irrazionale dei Maitatsine sarà anche il gruppo estremista noto in Nigeria come in Niger con la denominazione di Kala-Kato. Nel dicembre del 2009 il leader dei Kala-Kato, Malla Sale Badamasi, aveva criticato lo sterminio di moltissimi Boko Haram da parte delle forze di polizia scatenando così un'ennesima sommossa urbana (Adesoji 2011: 104).

Le modalità di reclutamento: gli *almajirai*

Nella regione del Borno si ipotizza che i membri dell'ex-Ecomog, la milizia privata dell'ex-governatore Ali Modu Sheriff, siano stati reclutati tra i Boko Haram subito dopo lo scioglimento imposto d'autorità dall'attuale governatore Kashim Shettima (Higazi 2013b). In particolare i Boko Haram reclutano fra gli immigrati che vivono una situazione di grave precarietà economica a causa del grave collasso del settore industriale nel Nord-Est (Marchal 2012: 4).

Molti Boko Haram provengono, invece, dalle fila degli allievi che abbandonano i corsi scolastici, i *drop-outs*. Un terzo molto consistente gruppo di Boko Haram è formato dagli studenti coranici dediti alla mendicizia (*almajirai*; Onuoha 2014: 161-162; Aghedo, Eke 2013: 97-102). Costoro sono indubbiamente molto più facili da indottrinare nella misura in cui quasi sempre non hanno potuto frequentare le scuole primarie pubbliche.

Questi discepoli coranici, definiti come parassiti della società, sono del tutto subalterni nella società hausa-fulani del Nord della Nigeria e sono estremamente vulnerabili date le condizioni di estrema povertà in cui sopravvivono. Naturalmente l'attuale mendicizia degli studenti coranici ricalca una prassi antica, consuetudinaria nell'Africa occidentale, quella di inviare i propri figli a studiare il Corano sotto la guida di uno *shaykh* (Amzat 2015; Abbo *et al.* 2017). Questa prassi, ormai "imbastardita", è molto visibile in città del Nord quali Kaduna, Kano, Maiduguri e Zaria. Molti *almajirai* sono anche orfani o provengono da famiglie poligamiche dell'hinterland rurale molto povere. Uno studio del Ministerial Committee on Almajiri Education del 16 febbraio 2010 rivela un dato impressionante: sarebbero ben 9,5 milioni gli *almajirai* in tutta la Nigeria (Onuho 2014: 162). Più del 70% di questi studenti-questuanti sembra concentrarsi proprio nella Nigeria del Nord, nella quale predominano nettamente ancora oggi le scuole coraniche con un curriculum che non contempla né la lingua inglese né la matematica né le scienze. Le loro condizioni di vita sono talmente precarie da far sì che questa prassi religiosa sia stata oggetto di molte critiche e riflessioni a causa dei suoi collegamenti, giusti o sbagliati, con il radicalismo islamico. Non solo sono costretti a mendicare, ma hanno anche a disposizione, in genere, poca acqua e cibo scarso; tutto ciò non può non renderli di facile manipolazione a scopi politici e, soprattutto, vulnerabili prede per i movimenti islamisti (Amzat 2015). E tutto ciò malgrado la Convention on the Rights of the Child del 1989 delle Nazioni Unite, ratificata dalla Nigeria il 16 aprile del 1991 (Aluaigba 2009: 21). Questo numero elevatissimo di fanciulli in età scolare che osserva pedissequamente la pedagogia coranica tradizionale e che non frequenta parallelamente nessuna istituzione scolastica ufficiale, rappresenta un problema sociale drammatico nella Nigeria di oggi. Le penose condizioni in cui vivono questi discepoli coranici intrappolati in una cultura della dipendenza e nell'uso e abuso di droghe varie potrebbero forse spiegare, almeno in parte, l'uso di una violenza senza limiti da parte dei Boko Haram come reazione inconscia verso le sofferenze e i soprusi subiti.

Una voce discordante è rappresentata da Hannah Hoechner, studiosa tedesca che ha svolto ricerca sul terreno nell'area di Kano tra il 2009 e il 2011. La Hoechner prende le difese dell'identità tanto disprezzata degli *almajirai*. Si chiede, infatti, come si sia venuto costruendo lo stereotipo negativo e marginalizzante che, a suo parere, è una delle cause scatenanti della violenza efferata dei Boko Haram (Hoechner 2014: 65). Al contrario, secondo le interviste condotte dalla Hoechner, molti studenti coranici non si mostrano contrari all'istruzione moderna, anzi la desiderano e, in qualche modo, lottano per accedervi. Sempre secondo la Hoechner, gli studenti coranici cercherebbero di difendere la loro identità religiosa di discepoli devoti che girovagano alla ricerca della trascendenza divina. Infatti, si considerano coloro che hanno abbandonato le loro famiglie in cerca del sapere (*matafiyi mai nemaullim*). A loro difesa la stessa Hoechner, nel 2018, ha pubblicato un volume *ad hoc* (Hoechner 2018). La frustrazione subita e la conseguente alienazione nel vedersi classificati ai più bassi livelli della società fa sì

che, a loro volta, gli studenti coranici mostrino disprezzo e derisione verso gli studenti nigeriani che frequentano le scuole occidentali (Aghedo, Eke 2013: 105-112). Questi giovani, soprattutto adolescenti di sesso maschile, costituiscono per diversi studiosi nigeriani, fra i quali Moses T. Aluaigba, una generazione perduta, dei simboli di un lontano passato e costituiscono una problematica irrisolta per lo sviluppo del Nord (Aluaigba 2009). Non si può non rimarcare come proprio gli *almajirai* costituiscano la maggioranza dei Boko Haram e hanno anche fomentato i moti di Maitatsine a Kano. Pertanto sia Moses Aluaigba che Iro Aghedo sono estremamente critici nei confronti di questa prassi socio-religiosa definita «la sindrome *almajiri*» (Aluaigba 2009: 19; Aghedo, Eke 2013). Inoltre sottolineano l'inerzia sia della popolazione che del Governo locale nel decidersi ad affrontare questa problematica. È drammatico riconoscere come la Nigeria del Nord detenga la maggiore concentrazione di adolescenti illetterati di tutto il mondo. Tuttavia diverse misure sono state prese; così il governatore dello Stato di Jigawa fin dal 2009 ha cercato di modernizzare l'istruzione coranica mentre il Governo di Kano con Ibrahim Shekarau ha introdotto alcune strategie innovative. Inoltre Aghedo ed Eke (2013: 110) citano il Ministerial Committee on Madrasah Education del Febbraio 2010 che istituiva ben 89 scuole moderne *almajirai* da creare in 25 Stati federali.

L'influenza della rivoluzione iraniana: Ibrahim Zakzaky

Tuttavia, uno dei maggiori fattori scatenanti che hanno provocato la diffusione del fondamentalismo islamico sia intellettuale che popolare nel Nord della Nigeria è da collegarsi senza dubbio alla rivoluzione iraniana del 1979 (Adesoji 2010: 98). Non solo diversi giornali iraniani hanno iniziato a circolare fin dal 1979 nei centri urbani della Nigeria settentrionale come l'*Echo of Islam*, il *Makka Calling*, *The Teheran Time*, *The Bloom*, *Sakon Islam* e *Mahjubah* (Bunza 2005: 228; Hunwick 1977). Non solo Khomeini ha rappresentato la possibilità concreta di instaurare una vera teocrazia islamica ma anche numerosi intellettuali nigeriani si sono recati personalmente in Iran (Zenn 2013). Si è così amplificato a dismisura il mito del Governo degli *ayatollah* a Kano come a Katsina, le due città sante dell'islam nigeriano, a Maiduguri come a Zamfara. A livello intellettuale il movimento universitario più vicino al nuovo Iran è stato, senza dubbio, il movimento Yan Shia, detto anche proprio Yan Iran o Islamic Movement con sede a Zaria, nello Stato di Kaduna.¹⁰ Il leader riconosciuto da tutti senza eccezioni era ed è Ibrahim el-Zakzaky, laureato alla Ahmadu Bello University di Zaria. Gli sciiti, noti anche come The Islamic Society of Nigeria, appaiono sulla scena pubblica del Nord sotto la leadership di Zakzaky fin dalla fine degli anni '70 in concomitanza con la rivoluzione iraniana. Il loro intento è quello di stabilire uno Stato islamico governato dalla *sharia*. Pertanto l'Islamic Society ostenterà sempre disprezzo e ostilità verso le Forze Armate Nigeriane, la magistratura e persino la Costituzione. La polemica nei confronti dello Stato federale assumerà toni sempre più aspri: per gli sciiti tutto ciò che, in qualche modo, si identifica con le istituzioni dello Stato federale non può che essere opera di Satana. Gli obiettivi

di questo movimento islamista intellettuale e universitario appaiono chiaramente rivoluzionari e le successive incarcerazioni di Zakzaky riusciranno ad attirare simpatie anche fra le masse popolari. La sua predisposizione innata verso metodi coercitivi e violenti non lascia alcun dubbio, come dimostrano i frequenti scontri con le forze di sicurezza come con altri musulmani, in particolare con i discepoli delle confraternite (Adesoji 2010: 99). Anche se l'Islamic Movement ha sempre negato l'identificazione con la Shi'a iraniana, tuttavia le influenze della rivoluzione khomeinista si sono rivelate eclatanti nel Nord della Nigeria nel corso degli anni '80-'90 (Bunza 2005: 230). Inoltre, il leader islamista ha sempre invitato i fedeli musulmani del Nord a non partecipare ai processi elettorali, a praticare cioè l'astensionismo elettorale e la disobbedienza civile nella misura in cui l'Islamic Movement non riconosceva la legittimità del Governo federale nigeriano né la stessa Costituzione federale. Zakzaky, sovente incarcerato, sosteneva che il solo modo di applicare veramente la *sharia* fosse il jihad. Il suo slogan preferito era «abbasso la Costituzione nigeriana» e il suo organo di stampa era il giornale, fondato nel 1980, *Gwagwarmaya* ("La Battaglia"), e il mensile *Almizan* che viene pubblicato ancora oggi. Inoltre, lo slogan più diffuso tra i suoi seguaci è «Noi abbiamo risposto al tuo appello» (*Labbaika ya Zakzaky*) (ivi: 232-238). Dunque una sfida a tutto tondo verso uno Stato laicizzante e, a suo parere, indifferente verso l'etica islamica. L'influenza sciita sul movimento di Zakzaky è divenuta sempre più profonda nel tempo tanto da far adottare ai membri dell'Islamic Society of Nigeria tratti culturali e religiosi tipicamente sciiti come il matrimonio a termine, i festeggiamenti per la festività della Ashura, per il compleanno di Fatima e per il compleanno di Khomeini (ivi: 230-232). Recentemente nell'aprile del 2018 si sono svolte accese proteste contro la detenzione di Zakzaky, la cui prigionia dura dal dicembre del 2015. Sempre nel 2018 l'Islamic Movement of Nigeria ha destabilizzato il potere dell'emiro fulani di Zaria, Shehu Idris.

La stessa violenza che caratterizza i vari movimenti sociali di protesta, da Maitatsine ai Boko Haram fino all'Islamic Movement filo-sciita, la ritroviamo, a mio parere, tra le fila dei giovani disoccupati che costituiscono la gran parte delle bande giovanili armate diffuse a iosa praticamente in tutte le aree urbane della Nigeria.

La conflittualità estrema nelle città nigeriane: Yan Daba, Area Boys, Bakassi Boys

Un esempio famoso di queste bande giovanili armate è offerto dai Bakassi Boys nel Sud-Est, dagli Egbesu Boys nel Sud e nel Sud-Ovest dagli Area Boys. Nel Nord abbiamo nello Stato di Bauchi gli Yan Sara-Suka, nel Gombe gli Yan Kalare, mentre a Kano pullulano le gang dei noti Yan Daba oltre a quelle dei Yan Daukan Amarya (Casey 2014: 7 ss.). Nella città di Kaduna, fortemente polarizzata fra cristiani e musulmani, abbiamo i giovani detti Kawaye e a Katsina abbiamo gli Yan Mage. Un elenco impressionante che si arricchisce ancora nell'Adamawa con i Damagun Boys e gli Shinko Boys, mentre

nello Stato di Taraba le gang giovanili sono definite come Bani Israila (Aluaigba 2009: 22; Pérouse de Montclos 2012: 22; Onuoha 2014: 166-167). Si noti, per inciso, come in Nigeria per i delinquenti comuni come i ladri non sia per nulla difficile entrare a far parte di questi gruppi di *vigilantes* privati così come nelle Law Enforcement Agencies (Pratten 2008). Di conseguenza, i reati commessi non risultano più perseguibili e trionfa la cosiddetta cultura dell'impunità. Indubbiamente, come notava ancora Roland Marchal, nella Nigeria settentrionale non solo vige una *poor governance* ma è anche diffuso uno «scarso rispetto per la legge» (Marchal 2012: 5). Questo argomento è tanto importante da meritare un ulteriore approfondimento, che avrà come cornice la metropoli integralista di Kano. Le bande di Yan Daba sono sovente in conflitto armato le une contro le altre, ad esempio per il controllo del grande mercato di Kano. Sulla falsariga della tradizione hausa tutti questi gruppi giovanili esaltano il coraggio, l'abilità con le armi e perfino la spavalderia (Casey 2014: 4). Proibiti in epoca coloniale, gli Yan Daba ricompaiono sulla scena pubblica nel momento in cui nel corso degli anni '50 i leader della Northern Elements Progressive Union (NEPU) decisero di reclutarli come *yan banga*, ("guardie del corpo"; Ya'u 2000: 162). Gli Yan Daba nel 1966 furono di nuovo messi all'indice. Più tardi nel 1978 sotto la presidenza di Olusegun Obasanjo furono ancora una volta reclutati dai leader del Northern People's Congress come da ricchi mercanti e burocrati nonché dai leader del PRP spesso di origine modesta (Casey 2008: 73). Sarà, però, nel corso degli anni '90 che si formeranno le moderne gang urbane. Nel 1999 gli Yan Daba hanno aggredito yoruba musulmani di Kano in ritorsione contro gli assalti yoruba contro gli Hausa musulmani nella cittadina di Sagamu nello Stato di Ogun a sud-ovest (*ivi*: 84). I gravi incidenti di Kaduna nel 2000 contro i cristiani sono senza dubbio da imputare alla frazione Yan Daba detta Yan Farauta ("I Cacciatori"). Gli Yan Daba incutono, poi, un misto di paura e di rispetto non solo per la violenza che li caratterizza ma anche per il loro atteggiamento di sfida e di rivalsa sociale incarnato dal fumo della canapa indiana e dal *burukutu*, una bevanda alcoolica prodotta localmente (Ya'u 2000: 166).

Il bacino classico di reclutamento è costituito dai fratelli minori di ogni Yan Daba, dalle masse adolescenziali degli *almajirai* e dai numerosi *drop-outs* della scuola pubblica che aumentano sempre più (*ivi*: 161). Gli stessi Yan Daba sono soprattutto poveri e ostili ad ogni forma di intellettualismo. Le bande di Yan Daba, composte non solo da adolescenti, privilegiano nomi non-hausa come Scorpion o Pusher o Kayaman o ancora Takur Sahab (Casey 2008: 75; 2014: 8). Inoltre, secondo Zakari Ya'u alle bande Yan Daba parteciperebbero anche diversi elementi femminili (Ya'u 2000: 173). Simili nell'abbigliamento ai *rappers* di Los Angeles, senza dubbio i giovani Yan Daba si identificano nel contesto di una cultura alternativa tipica delle World Youth Cultures e, talora, contestano a mano armata i leader politici che non hanno mantenuto le loro promesse elettorali nei confronti della classe povera. Talora, si sono rivelati i principali protettori delle loro aree proprio contro le esazioni e gli assalti brutali operati dalla polizia

nigeriana. Importante il ruolo svolto dagli Yan Daba a Kano in favore dell'applicazione della *sharia*. Le disposizioni sciaraitiche sono applicate fin dal 2000 in 12 Stati del Nord; ricordiamo che il primo Stato a varare la *sharia* è stato Zamfara. La *sharia* è assimilata a livello sia popolare che intellettuale alla vera democrazia tanto che per le masse popolari del Nord solamente l'islam può realizzare la *good governance* (O'Brien 2007). Di conseguenza, nel caso della applicazione delle disposizioni sciaraitiche, le milizie *hisba* e le bande Yan Daba erano d'accordo nel considerare la *sharia* come una forma democratica di Governo. La *hisba* è un'organizzazione indispensabile secondo il diritto islamico per far applicare la normativa sciaraitica. Tuttavia, non si può non rimarcare come in quel momento storico, sia l'emiro, allora Alhaj Ado Bayero, sia il governatore di Kano Rabiu Kwankwaso si erano mostrati riluttanti se non contrari all'applicazione della suddetta legge. Paradossalmente, la *hisba*, nella città di Kano, non si occupò di rafforzare la *zakat*, né di proibire l'usura, bensì si concentrò nella repressione dell'adulterio, dei furti, sul monitoraggio della vendita di alcool e, naturalmente, sulla denuncia della prostituzione. Ovviamente, la *hisba* non poteva che pronunciarsi a favore della tradizione detta *aren kulle* cioè la reclusione femminile, molto diffusa nel Nord della Nigeria (Casey 2008: 20, 83; Ducking 2000).

Agli Yan Daba fanno eco i cosiddetti Area Boys della città di Lagos. Lo studioso nigeriano Abubakar Momoh dichiarerà nel 2003 che lo Stato percepisce gli Area Boys solo come criminali dediti all'uso degli stupefacenti e inclusivi di una componente femminile non trascurabile (Momoh 2000). Agli Area Boys si imputano attacchi vandalici verso i negozi dei commercianti igbo e un attivismo politico strumentalizzato ora dalla società civile ora dallo stesso Stato. Pensiamo alla partecipazione massiccia degli Area Boys alla campagna di disobbedienza civile contro le politiche del generale Ibrahim Babangida nel biennio 1993-94. Dunque Yan Daba e Area Boys come simbolo di una *lumpen youth* sempre più diffusa nelle città nigeriane. Tutte queste bande giovanili urbane non hanno una matrice di stampo etnico. Non fa eccezione l'ultimo caso che desideriamo citare: i Bakassi Boys del Sud-est della Nigeria. Con questo gruppo siamo nel cuore del paese igbo nello Stato sud-orientale dell'Anambra. Il Governo della capitale federale, dati i successi ottenuti dai Bakassi Boys, decise di istituire l'Anambra Vigilante Service, non a caso formato proprio da queste bande giovanili. I membri delle gang urbane sono considerati dei musulmani emarginati e lo stesso Abimbola Adesoji li considera dei meri mercenari (Adesoji 2011: 113). Contemporaneamente, la critica corrosiva della *hisba* si appunta sui fedeli di un sufismo non riformista come sui musulmani non hausa e, soprattutto, sugli yoruba convertiti all'islam. Inoltre, le milizie *hisba* attaccano soprattutto i leader politici yoruba colpevoli di promuovere l'alcoolismo, se non addirittura il politeismo (Casey 2008: 85). Diviene fondamentale, pertanto, l'identificazione dei cattivi musulmani definiti *kafirun* e *arna*, come dei cristiani detti *kiristuci* e, ancor più, dei *baki*, gli stranieri, da qui la legittimazione di ogni violenza esercitata contro di loro (Casey 2014: 2).

Conclusioni

Nel corso della nostra disamina abbiamo privilegiato le analisi di molti autori nigeriani da Freedom Onuhoa dell'Università di Nsukka a Kyari Mohammed dell'Università di Yola nell'Adamawa, da Iro Aghedo dell'Università di Benin City a Umar Bunza della Usman Danfodiyo University of Sokoto fino a Abimbola Adesoji dell'Università Obafemi Awolowo di Ile-Ife. Siamo inoltre consapevoli delle aporie e lacune di questo saggio; in realtà causa motivi di spazio, abbiamo dovuto sorvolare su tematiche di grande interesse quali l'applicazione della *sharia* nei 12 Stati del Nord, la politica di Buhari con le sue luci e ombre nel Far North, il ruolo dei Civilian JTF nella lotta contro i Boko Haram, le migrazioni forzate che hanno provocato migliaia di *internally displaced people* (IDP), lo sconfinamento territoriale in Niger, Ciad e Camerun, i legami con l'AQMI e altre organizzazioni terroristiche. Tuttavia desideriamo proporre alcune riflessioni personali. Molti gli errori di valutazione commessi; *in primis* le vessazioni e i soprusi ad opera delle Forze Armate Nigeriane (FAN) sulle popolazioni locali inermi, conniventi o meno con i Boko Haram. Le FAN, poi, hanno a lungo goduto di una immunità pressoché totale per i crimini commessi. Tutto ciò nel contesto di una militarizzazione nei territori del Nord-Est decisamente eccessiva che ha suscitato, tra l'altro, un'iniziale, lunga empatia verso la dissidenza Boko Haram.

In realtà, il Governo federale ha sottovalutato troppo a lungo il pericolo rappresentato dai jihadisti, e ciò fino al 2007-2008, malgrado addirittura 21 reports delle State Security Services nonché svariate segnalazioni sia da parte di autorità sufi che da parte di esponenti *izala* (Onuhoa 2010: 56).

In primo luogo, gli attentati contro i cristiani hanno avuto inizio solo dopo la famigerata Operazione Flush del 2009 nella quale persero la vita centinaia, se non migliaia di Yusufiyya (Harnischfeger 2014: 56; Pérouse de Montclos 2018: 162). In realtà i due terzi delle vittime dei Boko Haram sono musulmani. Secondo costoro, tutti i musulmani che rifiutano di seguire alla lettera le prescrizioni sciaraitiche divengono le vittime designate degli attacchi terroristici. Eppure il dettato coranico vieta di uccidere altri musulmani (Sura 49, v.10-11); ancor più l'assassinio indiscriminato di donne e bambini non è contemplato in nessuna sura del Corano. Si noti che lo Stato federale nigeriano è pluriconfessionale e che la Costituzione è a favore della libertà di religione tanto che nella Parte seconda, Sezione 10 proibisce sia al Governo federale sia ai diversi Stati confederati di adottare una religione ufficiale.

Nel novero delle interpretazioni possibili, il contesto socio-politico locale e regionale resta, a mio parere, preminente al di là della probabile, ma limitata, internazionalizzazione del movimento (Pérouse de Montclos 2018).

L'origine della protesta armata dei Boko Haram resta sinallagmaticamente legata alla *dirty politics* dei governatori del Borno, alle ambiguità che hanno collegato Modu Sherif a Yusuf, alle tensioni gravi fra discepoli sufi e *izala* nell'ambito della diatriba tra sufismo e anti-sufismo che ha coinvolto per decenni e decenni la società hausa tutta

nel Far North (Higazi 2013b: 140, 2015; Pérouse de Montclos 2017). D'altronde, al di là dell'indubbia povertà materiale, dal punto di vista culturale la società hausa delle grandi città del Nord come Kaduna, Katsina, Kano, Maiduguri, Sokoto e Zaria appare profondamente globalizzata, grazie alla diffusione massiccia sia della stampa saudita che di quella iraniana.

Secondo il recente report del Centro studi di Al-Jazeera, i Boko Haram avrebbero provocato ben 2 milioni di IDP, quasi 15 milioni le persone colpite in vario modo da una crisi senza precedenti, più di 5000 classi scolastiche distrutte, migliaia di proprietà agricole e/o pastorali saccheggiate.¹¹ Lo stesso studio cita ben 2445 attacchi ad opera dei Boko Haram fra il 2009 e il 2017. Indubbiamente si può osservare, fin dal 2015, un declino del movimento jihadista non più supportato dalla popolazione locale e ciò grazie alla presidenza Buhari che ha intensificato la repressione militare. Tuttavia la resilienza del gruppo armato è fuori discussione, come dimostra il rapimento di 105 studentesse a Dapchi nello Stato di Yobe il 19 febbraio del 2019 a pochi giorni dalle presidenziali. Qualche mese prima, nel novembre del 2018 un attacco dei Boko Haram a Metele nello Stato del Borno aveva fatto circa 40 vittime fra i soldati nigeriani mettendo in grave imbarazzo lo stesso Buhari, il quale aveva dichiarato nel 2015 che avrebbe completamente sradicato il flagello dei Boko Haram. Sotto la pressione dei continui attacchi militari i Boko Haram si stanno ormai espandendo non solo nel Niger meridionale, ma anche verso il lago Ciad e il Camerun settentrionale, mentre il conflitto diviene sempre più complesso, si fraziona e si sovrappone a una serie di tensioni locali, specie la conflittualità storica fra agricoltori e allevatori che caratterizza gran parte dell'Africa occidentale.

152

L'attacco allo Stato federale condotto senza mezzi termini sia dai Boko Haram che dai movimenti sciiti si basa sulla concezione di un Governo federale come *taghut*, cioè corrotto, arbitrario, secolare e anti-islamico. Questa l'accusa ricorrente contro uno Stato giudicato insensibile verso l'islam e indifferente verso la povertà lancinante delle masse popolari del Nord, un Governo considerato corrotto, lontano e rapace (Loimeier 1997b; Bunza 2004: 56; Higazi 2013b: 144, 2015; Harnischfeger 2014).

Per Abimbola Adesoji, il disincanto verso un sistema di governo occidentale che ha fallito il suo scopo è condiviso sia dalle élite che dai *talakawa*, le masse povere del Nord-Est. Nessun compromesso con il Governo federale o locale che sia; questa la parola d'ordine dei Boko Haram, sotto la leadership spietata di Shekau. La politica duttile e pragmatica messa in opera da Gumi della partecipazione attiva nel Governo locale al fine di operare un cambiamento dall'interno (*shiga gyara*) viene rifiutata categoricamente dai Boko Haram. Come anche viene rifiutata la possibile intermediazione delle autorità islamiche tradizionali come gli emiri, accusati di connivenza con un potere secolare e allogeno. Per i Boko Haram, nella migliore tradizione fondamentalista di Sayyid Qutb, lo Stato va sovvertito per poter creare il Governo di Dio (*hakimiyya*). Da qui la giustificazione del ricorso all'assassinio politico come strumento di lotta. Secondo il parere di Adam Higazi

(2013b: 148) la lotta è religiosa, la base sociale della rivolta è religiosa non etnica. Di fronte alla disoccupazione dilagante, la popolazione del Nord Est si sente tradita da una giustizia sociale che non si è mai concretizzata neppure con l'applicazione delle norme sciaraitiche fin dal 2000. Vi è ancora una diffusa consapevolezza sia dell'avidità delle élite politiche locali sia della capacità dello Stato federale nel manipolare e strumentalizzare ora gli etno-regionalismi ora i *cleavage* etnico religiosi. *Poor governance*, segnata da corruzione diffusa e povertà estrema, questo lo scenario inquietante di un Nord che fino all'avvento di Buhari come presidente della Repubblica federale era stato di fatto negletto e marginalizzato. Ora la situazione politica appare profondamente diversa; tuttavia, la lunga malattia di Buhari gli ha impedito di portare avanti ad oltranza la repressione armata contro i Boko Haram, sicuramente indeboliti ma non ancora sconfitti. Iro Aghedo, dell'Uniben di Benin City, chiede con fermezza di affrontare i nodi del sottosviluppo strutturale nella Nigeria settentrionale, mentre Freedom Onuhoa ritiene che il Governo e la società civile insieme debbano impegnarsi in un serio processo di educazione alla pace in tutti i livelli scolastici (Onuhoa 2010; Aghedo, Eke 2013). E un altro discorso che non si può assolutamente tralasciare concerne le relazioni sinallagmatiche fra Yan Daba e *almajirai*. Infatti, come abbiamo visto, moltissimi discepoli coranici finiscono per entrare a far parte delle bande criminali giovanili che imperversano in tutti i centri urbani nigeriani. È anche evidente come la maggioranza dei Boko Haram sia costituita proprio dagli *almajirai*. Sembra, poi, che siano stati specificatamente i discepoli *almajirai* ad aver fomentato i moti anarchici di Maitatsine a Kano e che siano stati i protagonisti indiscussi di molte altre sommosse urbane (Aghedo, Eke 2013: 106-7). Di conseguenza, l'unica soluzione alla crisi profonda nel Nord-Est dovrebbe consistere in un intervento radicale sulla blanda istruzione che ricevono i discepoli coranici in modo da modernizzarla e renderla più consona a un mercato del lavoro che, per ora, risulta del tutto precluso alle masse giovanili del Nord. Nel corso della sua presidenza, segnata da lunghi periodi di malattia, Buhari ha promosso una severa repressione nei confronti del movimento sciita di Zakzaki di cui abbiamo parlato nel corso di questo saggio. Una vera e propria strage di seguaci dello IMN si è verificata il 30 ottobre del 2018 nella stessa capitale federale. Qui, ad Abuja, i militanti del movimento sciita si erano raccolti dal 26 al 30 ottobre per dimostrare in favore della scarcerazione del loro leader Ibrahim Zakzaky e di sua moglie Malama Zeenah. Sia ricordato, per inciso, che i fedeli di Zakzaki sfiorano i tre milioni e che la loro sede principale si trova nella città di Zaria nello Stato di Kaduna.¹² In questa fase pre-elettorale delle presidenziali (febbraio 2019) non si rischia forse di incitare i seguaci di Zakzaki a una nuova reazione violenta contro lo Stato?

Adriana Piga, già professore associato di Sistemi Sociali e Politici dell'Africa contemporanea presso la Facoltà di Scienze Politiche, Sociologia, Comunicazione - Sapienza Università di Roma

NOTES:

- 1 - L'articolo è stato consegnato nel giugno 2018 ed analizza dunque l'evoluzione degli eventi fino a tale data.
- 2 - Proprio nel Borno la predicazione *izala* ha trovato un ostacolo insormontabile nella resistenza dei cosiddetti "ulama del caucus", cioè i giuriconsulti di corte che mostravano sospetti e perplessità nei confronti degli *izala*, accusati persino di voler distruggere l'islam (Nur Alkali *et al.* 2012: 12).
- 3 - C. Ndujihe, *We've no problem with Jonathan – Boko Haram*, "Vanguard", 24 gennaio 2012: <https://www.vanguardngr.com/2012/01/weve-no-problem-with-jonathan-boko-haram/>.
- 4 - L'ideologia salafita tende a un islam ortodosso, rigoroso, scervo da influenze straniere e incita a tornare all'islam delle origini praticato dai pii antenati, quali il Profeta e i quattro califfi ben guidati, *Rashidun* (ICG 2014: 7). Si veda Comolli (2015: 47-48) e soprattutto Thurston (2016).
- 5 - Secondo Andrea Brigaglia lo Shaykh Ja'far fu assassinato dagli stessi Boko Haram dietro ordine di Yusuf il giorno dopo che aveva pronunciato un discorso di ammonimento verso i giovani che seguivano Yusuf. Si legga il testo di questo discorso del 12 aprile 2007 in Brigaglia (2012: 36-39).
- 6 - Il risentimento verso l'istruzione occidentale fu alimentato dal sultano di Sokoto in epoca coloniale, cioè Ibrahim Dasuki, esponente della Qadiriyya. Dasuki aveva studiato a Oxford mentre suo figlio avrebbe studiato ad Harvard. Tuttavia, amava ribadire che l'istruzione occidentale, corrotta e immorale, rappresentava una minaccia per la cultura hausa (Harnischfeger 2014: 53).
- 7 - A. Eribake, *Boko Haram Ressurects, Declares Total Jihad*, "Vanguard", 14 agosto 2009: <https://www.vanguardngr.com/2009/08/boko-haram-ressurects-declares-total-jihad/>.
- 8 - Il gruppo etnico dei kanuri origina nell'Impero del Kanem che emerse nel IX secolo a sud-ovest del Ciad. Si spostarono verso ovest nell'XI secolo e fondarono il Regno del Borno, distinto dagli stati hausa. Grazie al matrimonio con genti locali formano oggi il più largo gruppo etnico della Nigeria nord-orientale; sono anche molto diffusi nel Niger del sud-est, nel Ciad occidentale e nel Nord del Camerun.
- 9 - Si veda il numero di Maghreb Machrek *Al-Qaïda au Maghreb islamique: le tournant des révolutions arabes?*, vol. 2, n. 208
- 10 - Altre denominazioni per questo movimento sono: Yan Buraza, Muslim Brothers, Kumainawa (Bunza 2005: 240).
- 11 - F.C. Onuoha, S. Oyewole, *Anatomy of Boko Haram: The Rise and Decline of a Violent Group in Nigeria*, "Al Jazeera Centre for Studies", 22 aprile 2018: <http://studies.aljazeera.net/en/reports/2018/04/anatomy-boko-haram-rise-decline-violent-group-nigeria-180422110920231.html>.
- 12 - M. Cochi, *La strage di sciiti che può destabilizzare la Nigeria*, "Eastwest.eu", 7 novembre 2018: <https://eastwest.eu/it/opinioni/open-doors/la-repressione-degli-sciiti-puo-destabilizzare-la-nigeria>.

Riferimenti bibliografici

- Abbo U., Z.M. Zain, B.A. Njidda (2017), *The Almajiri System and Insurgency in the Northern Nigeria: A Reconstruction of the Existing Narratives for Policy Direction*, in «International Journal of Innovative Research and Development», vol. 6, n. 8
- Adesoji A.O. (2010), *The Boko Haram Uprising and Islamic Revivalism in Nigeria*, in «Africa Spectrum», vol. 45, n. 2
- Adesoji A. O. (2011), *Between Maitatsine and Boko-Haram: Islamic Fundamentalism and the Response of the Nigerian State*, in «Africa Today», vol. 57, n. 4
- Aghedo I., S. J. Eke (2013), *From Alms to Arms: The Almajiri Phenomenon and Internal Security in Northern Nigeria*, in «The Korean Journal of Policy Studies», vol. 28, n. 3
- Aluaigba M.T. (2009), *Circumventing or Superimposing Poverty on the African Child? The Almajiri Syndrome in Northern Nigeria*, in «Childhood in Africa», vol. 1, n. 1
- Amundsen I. (2012), *Who rules Nigeria?*, NOREF report November 2012, Norwegian Peacebuilding Resource Centre, Oslo
- Amzat J. (2015), *Lumpen Childhood in Nigeria: A Case of Almajirai in Northern Nigeria*, in «Hemispheres», vol. 23
- Apard É. (2015a), *Boko Haram, le jihad en video*, in «Politique Africaine», n. 138, pp. 135-162
- Apard É. (2015b), *Les mots de Boko Haram: Décryptages de discours de Mohammed Yusuf et d'Abubakar Shekau*, in «Afrique contemporaine», vol. 255, n.3
- Brigaglia A. (2012), *Ja'far Mahmoud Adam, Mohammed Yusuf and Al-Muntada Islamic Trust: Reflections on the Genesis of the Boko Haram Phenomenon in Nigeria*, in «Annual Review of Islam in Africa», vol. 11

- Bunza M.U. (2004), *Muslims and the Modern State in Nigeria: A Study of the Impact of Foreign Religious Literature*, in «Islam et Sociétés au Sud du Sahara», vol. 17-18
- Bunza M.U. (2005), "The Iranian Model of Political Islamic Movement in Nigeria (1979-2002)", in M. Gomez-Perez (ed.), *L'Islam politique au Sud du Sahara: identités discours et enjeux*, Karthala, Paris, pp. 227-241
- Casey C. (2008), *Marginal Muslims: Politics and the Perceptual Bounds of Islamic Authenticity in Northern Nigeria*, in «Africa Today», vol. 54, n. 3
- Casey C. (2014), *States of Emergency: Armed Youths and Mediations of Islam in Northern Nigeria*, in «Journal of International and Global Studies», vol. 5, n. 2
- Chabal P., J.-P. Daloz (1999), *Africa Works: Disorder as Political Instrument*, Indiana University Press, Bloomington
- Christelow A. (1985), *Religious Protest and Dissent in Northern Nigeria: from Mahdism to Qur'anic Integralism*, in «Journal of the Institute of Muslim Minority Affairs», vol. 6, n. 2
- Cohen R., L. Brenner (1974), "Bornu in the Nineteenth Century", in F.A. Ajayi, M. Crowder (eds.), *The History of West Africa*, vol. 2, Longman, London, pp. 93-128
- Coles C.M., B.B. Mack (1991) (eds.), *Hausa Women in the Twentieth Century*, Madison, University of Wisconsin Press
- Comolli V. (2015), *Boko Haram: Nigeria's Islamist Insurgency*, Hurst, London
- Coulon C. (1993), "Les nouveaux oulémas et le renouveau islamique au Nord - Nigeria", in R. Otayek (ed.), *Le radicalisme islamique au Sud du Sahara. Da'wa arabisation et critique de l'Occident*, Karthala, Paris, pp. 123-149
- Ducking B. (2000), *Status femminile e consuetudine islamica: l'istituzione della Kulle nella Nigeria settentrionale*, in «Africa ISIAO», vol. LV, n. 3
- Emiliani M. (2004), *Petrolio, forze armate e democrazia. Il caso Nigeria*, Carocci, Roma
- Fourchard L., A. Mary, R. Otayek (eds.) (2005), *Entreprises religieuses transnationales en Afrique de l'Ouest*, Karthala, Paris
- Harnischfeger J. (2014), "Boko Haram and its Muslim Critics: Observations from Yobe State", in M-A. Pérouse de Montclos (ed.), *Boko Haram: Islamism, Politics, Security and the State in Nigeria*, ASC- IFRA-Nigeria, Leiden, pp. 33-62
- Higazi A. (2013a), *Les origines et la transformation de l'insurrection de Boko Haram dans le Nord du Nigeria*, in «Politique Africaine», vol. 130
- Higazi A. (2013b), *Insurgency and Counter-Insurgency in North-East Nigeria*, CERI, Sciences Po, Paris
- Higazi A. (2015), "Mobilization into and against Boko Haram in Northern East Nigeria" in M. Cahen, M. E. Pommerolle, K. Tall (eds.), *Mobilisations collectives en Afrique*, Brill, Leyden-Boston, pp. 305-358
- Hiskett M. (1987), *The Maitatsine Riots in Kano, 1980: An Assessment*, in «Journal of Religion in Africa», vol. 17, n. 3
- Hoehner H. (2014), "Traditional Quranic Students (Almajirai) in Nigeria: fair game for unfair accusations?", in M-A. Pérouse de Montclos (ed.), *Boko Haram: Islamism, Politics, Security and the State in Nigeria*, ASC- IFRA-Nigeria, Leiden, pp. 63- 84
- Hoehner H. (2018), *Quranic Schools in Northern Nigeria: Everyday Experiences of Youth, Faith, and Poverty*, Cambridge University Press, Cambridge
- Human Rights Watch (2007), *Criminal Politics. Violence, "Godfathers" and Corruption in Nigeria*, vol. 19, n. 16
- Hunwick J. (1977), "Sub-saharan Africa and the Wider World of Islam. Historical and Contemporary Perspectives", in E. Rosanders, D. Westerlund (eds.), *Islam in Africa and African Islam*, Hurst, London, pp. 28-54
- International Crisis Group (2006), *Nigeria Faltering Federal Experiment*, Africa Report, n.119
- International Crisis Group (2012), *Curbing Violence in Nigeria (I): The Jos Crisis*, Africa Report, n.196
- International Crisis Group (2014), *Curbing Violence in Nigeria (II): The Boko Haram Insurgency*, Africa Report, n. 216
- Isichei E. (1987), *The Maitatsine Risings in Nigeria 1980-85: A Revolt of the Disinherited*, in «Journal of Religion in Africa», vol. 17, n. 3
- Kane O. (1990), *Les mouvements religieux et le champ politique au Nigeria septentrional. Le cas du Reformisme musulman à Kano*, in «Islam et Sociétés au Sud du Sahara», vol. 4
- Kane O. (2009), *Muslim Modernity in post-Colonial Nigeria. A Study of the Society for the Removal of Innovation and Reinstatement of Tradition*, Brill, Boston-Leyden
- Kastfelt N. (1989), *Rumours of Maitatsine: A Note on Political Culture in Northern Nigeria*, in «African Affairs», vol. 88, n. 350
- Laoust H. (1948), *Le Traité de Droit Publique d'Ibn Taymiyya*, Institut Francais de Damas, Beirut
- Last M. (2009), *The Pattern of Dissent: Boko - Haram in Nigeria 2009*, in «Annual Review of Islam in Africa»,

vol. 10

- Loimeier R. (1997a), *Islamic Reform and Political Change in Northern Nigeria*, Northwestern University Press, Evanston
- Loimeier R. (1997b), "Islamic Reform and Political Change: The Example of Abubakar Gumi and the Yan Izala Movement in Northern Nigeria", in E. Evers Rosander, D. Westerlund (eds.), *African Islam and Islam in Africa. Encounters between Sufis and Islamists*, Hurst, London, pp. 286-307
- Lubeck P.M. (1986), *Islam and Urban Labour in Northern Nigeria. The Making of a Muslim Working Class*, Cambridge University Press, Cambridge
- Manduchi P. (2006), *Dalla penna al mouse. Gli strumenti di diffusione del concetto di gihad*, Franco Angeli, Milano
- Marchal R. (2012), *Boko Haram and the Resilience of Militant Islam in Northern Nigeria*, NOREF Report, Norwegian Peacebuilding Resource Centre, Oslo
- Matfess H. (2017), *Women and the War on Boko Haram: Wives, Weapons, Witnesses*, Zed Books, London
- Mohammed K. (2014), "The Message and Methods of Boko Haram", in M-A. Pérouse de Montclos (ed.), *Boko Haram: Islamism, Politics, Security and the State in Nigeria*, ASC-IFRA-Nigeria, Leiden, pp. 9-32
- Momoh A. (2000), "Youth Culture and Area Boys in Lagos", in A. Jega (ed.), *Identity Transformation and Identity Politics under Structural Adjustment in Nigeria*, NAI, Uppsala-Kano, pp. 181-203
- Moumouni S. (2002), *Actualité du cheikh "Uthmân dan Fodio" (1754-1817): un heritage convoité. Essai d'analyse des discours religieux et historiques relatifs au concept de la bonne gouvernance*, in «Afrique Politique», vol. 2002
- Nur Alkali M., A. Kawu Monguno, B. Shettima Mustapha, (2012), *An Overview of Islamic Actors in North Eastern Nigeria*, Oxford Nigeria Research Network, Working Paper n. 2, Oxford
- O'Brien S. M., (2007), *La Charia contestée: démocratie, débat et diversité musulmane dans les "Etats Charia" du Nigeria*, in «Politique Africaine», vol. 106
- Obadare E. (2007), *Lamidi Adedibu ou l'Etat Nigérien entre contraction et sous - traitance*, in «Politique Africaine», vol. 106
- Olayode K. (2009), *Self Determination Ethnonationalism and Conflicts in Nigeria*, IFRA- Nigeria, Zaria
- Olojo A. E. (2014), *Muslims, Christians and Religious Violence in Nigeria: Patterns and Mapping (June 2006 – May 2014)*, Working Papers Series n. 33, IFRA – Nigeria, Ibadan
- Onuoha F. (2014), "Boko Haram and the Evolving Salafî Jihadist Threat in Nigeria", in M-A. Pérouse de Montclos (ed.), *Boko Haram: Islamism, Politics, Security and the State in Nigeria*, ASC-IFRA-Nigeria, Leiden, pp. 158-191
- Onuoha F. (2010), *The Islamist Challenge: Nigeria's Boko Haram Crisis Explained*, in «African Security Review», vol. 19, n. 2
- Osaghae E.E., I. Touré, N. Kouamé, I. Olawale Albert, J. Adisa (1994), *Urban Violence in Africa*, IFRA-Nigeria, Ibadan
- Paden J.N. (1973), *Religion and Political Culture in Kano*, University of California Press, Berkeley
- Pérouse de Montclos M-A. (2002), *Villes et violence en Afrique noire*, IRD-Karthala, Paris
- Pérouse de Montclos M-A. (2005), "Vertus et malheurs de l'islam politique au Nigeria depuis 1803", in M. Gomez-Perez (ed.), *L'Islam politique au Sud du Sahara: identités, discours et enjeux*, Karthala, Paris, pp. 529-555
- Pérouse de Montclos M-A. (2012), *Boko Haram et le terrorisme islamiste au Nigeria: insurrection religieuse, contestation politique ou protestation sociale ?*, CERI, Sciences Po, n. 40, Paris
- Pérouse de Montclos M-A. (2014), "Boko Haram and Politics: from Insurgency to Terrorism", in M-A. Pérouse de Montclos (ed.), *Boko Haram: Islamism, Politics, Security and the State in Nigeria*, ASC- IFRA-Nigeria, Leiden, pp. 135-157
- Pérouse de Montclos M-A. (ed.) (2014), *Boko Haram: Islamism, Politics Security and the State in Nigeria*, ASC-IFRA-Nigeria, Leiden
- Pérouse de Montclos M-A. (2018), *Djihad et vidéos de propagande: le cas Boko Haram*, in «Politique Etrangère», vol. 3
- Piga A. (2000), *Dakar e gli ordini sufi. Processi socioculturali e sviluppo urbano nel Senegal contemporaneo*, Bagatto Libri, Roma
- Piga A. (2003), *L'Islam in Africa. Sufismo e jihad fra storia e antropologia*, Torino, Bollati-Boringhieri
- Piga A. (2013), "Problematiche sociopolitiche e conflittualità estrema nella Nigeria contemporanea", in A. Piga, F. Carletti (a cura di), *Riconfigurazioni politiche nelle aree di conflitto a sud del Sahara. Nigeria, Sud Sudan e Mali*, Aracne, Roma, pp. 9-100
- Pratten D. (ed.) (2008), *Perspectives on Vigilantism in Nigeria*, in «Africa» (IAI), vol. 78, n. 1
- Sanusi S. L. (2007), "Politics and Shari'a in Northern Nigeria", in R. Otayek, B. Soares (eds.), *Islam and Muslim Politics in Africa*, Palgrave Macmillan, London, pp. 177-188
- Seeseman R. (2011), *The Divine Flood: Ibrahim Niassa and the Roots of a Twentieth-Century Sufi Revival*,

- Oxford University Press, Oxford
- Tapiero N. (1963), *Le Grand Shaykh Peul Uthman ibn Fudi et certaines sources de son Islam doctrinal*, in «Revue des Etudes Islamiques», vol. 31, n. 1
- Thurston A. (2015), *Nigeria's mainstream Salafis between Boko Haram and the State*, in «Islamic Africa», vol. 6, n. 1-2
- Thurston A. (2016), *Salafism in Nigeria. Islam Preaching and Politics*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Tijani K. (2008-2009), *Boko Haram: Reflections of a Nigerian Progressive*, in «Annual Review of Islam in Africa», vol. 10
- Triaud J. L., Robinson D. (2000), *La Tijaniyya. Une confrérie musulmane à la conquête de l'Afrique*, Karthala, Paris
- Walker A. (2016), *Eat the Heart of the Infidel: the Harrowing of Nigeria and the Boko Haram*, Hurst, London
- Weiss H. (2002), "The Concept of Islamic Economy as Articulated in Sokoto. Social Justice and State Responsibility" in H. Weiss (ed.), *Social Welfare in Muslim Societies*, NAI, Stockholm, pp. 162-186
- Ya'u Y.Z. (2000), "The Youth, Economic Crisis and Identity Transformation: the Case of the Yandaba in Kano" in A. Jega (ed.), *Identity Transformation and Identity Politics under Structural Adjustment in Nigeria*, NAI, Uppsala-Kano, pp. 161-180
- Yahaya I. (2011), *Boko Haram au Nigeria: le fanatisme religieux comme projet politique*, in «Sfera Politicii», vol. 19, n. 164
- Zenn J. (2013), *The Islamic Movement and the Iranian Intelligence Activities in Nigeria*, in «CTC Sentinel», vol. 6, n. 10

ISBN: 978-88-6086-165-8



9 788860 861658

ISSN 1592-6753

€ 13,00

Numeri pubblicati

- 1/99 Esili e memoria
2/99 I conflitti in Africa
3/99 La transizione in Sudafrica
4/99 Elezioni e transizioni politiche in Africa
1/00 Comunicazione, immagini, linguaggi
2/00 Processi di pace e conflitti in Sudan
3-4/00 Emigrare, immigrare, transmigrazione
1/01 Informalità, illegalità e politiche pubbliche in Africa
2/01 Cultura popolare, sviluppo e democrazia
3-4/01 Sguardi antropologici sul turismo
1/02 La crisi in Afghanistan e Asia centrale
2/02 Migrazioni e xenofobia in Africa australe
3/02 Quale politica dell'Italia in Africa e nel Mediterraneo?
4/02 Idee di islam
Speciale 2003 USA-Iraq le ragioni di un conflitto
1/03 Culture coloniali e letterature dell'Africa sub-sahariana
2/03 La crisi in Zimbabwe
3-4/03 Economia e politiche dell'acqua
Speciale 2004 Voci di donne nel cinema dell'Africa e del Mediterraneo
1-2/04 Conflitto e transizione in Congo
3/04 Movimenti e conflitti sociali in Africa
4/2004 - 1/2005 Scritture dei conflitti
2/05 Ambiente e sviluppo sostenibile in Africa australe
3/05 Migranti africani in Italia: etnografia
4/05 Parole parlate. Comunicazione orale fra tradizione e modernità
Speciale I 2006 Stato-nazione e movimenti nazionalisti nell'Africa australe post-coloniale
Speciale II 2006 Occidente e Africa. Democrazia e nazionalismo dalla prima alla seconda transizione
1-2/06 Sudan 1956-2006: cinquant'anni di indipendenza
3-4/06 Trasformazioni democratiche in Africa
1/07 Il ritorno della memoria coloniale
Speciale 2007 Terra e risorse naturali in Africa. Quali diritti?
2/07 Narrative di migrazione, diaspora ed esili
3-4/07 Fondamentalismi nell'Africa del XXI secolo
1/08 Mondo arabo. Cittadini e welfare sociale
Speciale I 2008 Africa australe. Comunità rurali, sistemi di autorità e politiche di decentramento
Speciale II 2008 Decentralising Power and Resource Control in sub-Saharan Africa
2/08 La Cina in Africa
3-4/08 Donne e diritti sociali in Africa
Speciale I 2009 AIDS, povertà e democrazia in Africa
1-2/09 Africa in Europa: strategie e forme associative
Speciale II 2009 La povertà in Africa sub-sahariana: approcci e politiche
3-4/09 La schiavitù dalle colonie degli imperi alle trasmissioni postcoloniali
1/10 Il calcio in Sudafrica: identità, politica ed economia
Speciale 2010 Controllare la natura.
Politiche di tutela ambientale in Africa sub-sahariana
2/10 Transnazionalismo dei saperi e ONG islamiche nell'Africa occidentale
3-4/10 La crisi afghana e il contesto regionale
1-2/11 Unione Europea e Africa
Speciale I 2011 Sviluppo rurale e riduzione della povertà in Etiopia
3-4/11 Cittadinanza e politiche dell'appartenenza in Africa sub-sahariana
Speciale II 2011 L'Africa sub-sahariana negli anni '70
1-2/12 Percorsi della democrazia in Africa
Speciale AIDS 2012 HIV/AIDS e comunità rurali in Africa australe: sudditi o cittadini?
3-4/12 Giovani in Africa. Prospettive antropologiche
1-2/13 Linee di conflitto: il mondo arabo in trasformazione
3-4/13 Fronti della guerra fredda in Africa sub-sahariana
1-2/14 Partiti islamisti e relazioni internazionali in Nord Africa e Medio Oriente
3/14 Il Rwanda a vent'anni dal genocidio
Speciale 2014 La questione della terra in Mozambico fra diritti delle comunità e investimenti
Speciale 2015 Rural Development and Poverty Reduction in Southern Africa: Experiences from Zambia and Malawi
1-2/15 Stato e società in Egitto e Tunisia: involuzioni ed evoluzioni
3/15 The New Harvest. Agrarian Policies and Rural Transformation in Southern Africa
1/16 I movimenti delle donne in Nord Africa e Medio Oriente: percorsi e generazioni "femministe" a confronto
2-3/16 Le pratiche dello Stato in Africa: spazi sociali e politici contestati
1/17 Storie dell'Africa e fonti nell'era della "rivoluzione digitale"
2/17 Frontiere, confini e zone di frontiera nella regione MENA
3/17 International Solidarities and the Liberation of the Portuguese Colonies
1-2/18 L'Africa tra vecchie e nuove potenze