

Africa e storia contemporanea: il caso etiopico

Paolo Borruso

1 Nuove prospettive storiografiche

È passato ormai qualche decennio da quando prese avvio, negli anni '60, il lungo dibattito sulla legittimità delle fonti per la storia di un continente come l'Africa, in larga parte privo di lingue e documenti scritti. A partire dalla decolonizzazione, infatti, dal continente africano giungevano sollecitazioni ad abbandonare una storiografia eurocentrica in nome di una realtà extra-europea. Joseph Ki-Zerbo (1977), primo africano ad aver tentato un'ampia ricostruzione storica del continente, contestava l'assenza dell'Africa nella storiografia europea, mentre ne affermava la ricchezza di storia. Queste affermazioni trovarono il sostegno di Fernand Braudel (1977), che nella prefazione poneva il problema di una saldatura della storia dell'Africa con la più generale storia del mondo, sottolineando la necessità di una memoria storica su cui fondare il futuro del continente:

“Si tratta di un lavoro che va ben oltre l'opera di storia fatta di pazienza e di leale attenzione: è un libro di speranza, che dà a un intero continente, a un'immensa massa di uomini il messaggio, le parole d'identificazione che contribuiranno – ne sono convinto – al loro progresso; perché per sperare, per progredire bisogna sapere da dove veniamo. La storia è l'uomo, sempre l'uomo, con i suoi mirabili sforzi. La storia del continente africano, se è rettamente intesa, non può non coinvolgere tutti gli uomini, tutti i popoli, tutto il mondo” (p. XXVII).

Si richiedeva, in sostanza, una “decolonizzazione” storiografica, che andava a toccare le basi scientifiche del lavoro storico, gli strumenti della

ricerca e le metodologie, contestando la legittimità universale delle fonti tradizionali di uso occidentale come gli archivi coloniali. In Belgio e in Francia, si cominciò a dare risalto a fonti alternative, non cartacee, come quelle orali e fotografiche, che potessero fondare una ricostruzione storica autenticamente africana, sino alla riscoperta di un'identità pre-coloniale. Conseguentemente all'identificazione di nuove fonti, la storia dell'Africa ha avuto bisogno di allearsi con altre scienze come l'antropologia, l'etnologia, la linguistica, trovando negli Annalisti francesi validi interlocutori¹. Nascevano, così, due filoni di studio concernenti la tradizionale ricerca d'archivio, da un lato, e quella sul terreno, dall'altro, fondata in gran parte sulle fonti orali anche per quel che riguardava l'Africa contemporanea e la storia del colonialismo (Filesì, 1989). Il lavoro delle due scuole è proceduto in maniera parallela, privo di punti di incontro e di contatto, rischiando una dispersione di energie su un pur comune campo d'indagine, quale il continente africano. Mancava, in definitiva, una dialettica interna che potesse contribuire all'ampliamento della conoscenza storica, mentre nessuna delle due scuole era in grado di risolvere a proprio favore la sfida relativa all'attendibilità delle fonti. La questione rimaneva, in sostanza, aperta. Un africanista come Henry Moniot (1981), a proposito dei "popoli senza storia", pur rilevando la funzionalità delle fonti orali, non negava che

"i mezzi di una ricerca storica sono i materiali documentari, e l'attività intellettuale (problematica, critica...) che li cerca, li riconosce, li usa... entrambi del resto intrecciati in un modo indissolubile e continuo"².

Nel corso degli anni, l'indagine si è diretta pure agli archivi privati, che in molti casi hanno permesso ricostruzioni più dettagliate e autentiche di quelle fondate su documenti ufficiali³.

Le vicissitudini della ricerca di nuovi strumenti e nuove fonti non riflettevano che un problema più di fondo, quello di una rottura della tradizione

¹Uno dei capostipiti di questa nuova corrente storiografica è Jan Vansina, autore di un saggio sulla metodologia della ricerca sull'Africa (1976).

²Si vedano, poi, i contributi di Serio M., 1996 e Ferrara P., 1996.

³Sull'uso degli archivi privati si vedano: Borruso P. (a cura di), 1997; Labanca N., Tomassini L. (a cura di), 1997; Labanca N. (a cura di), 2002. Sull'uso critico degli archivi occidentali si veda il mio recente lavoro (Borruso P., 2002).

storiografica eurocentrica e di una collocazione degli studi africanistici nel panorama storiografico sul mondo contemporaneo. In Francia, tale esigenza aveva prodotto validi risultati tramite l'incontro degli studi sull'Africa con la "nuova storia" annalista e con gli studi coloniali (Braudel, 1963; Coquery Vidrovitch, Jewsiewicki, 1986).

Queste sollecitazioni raggiungevano pure l'Italia, dove le due impostazioni metodologiche hanno avuto significativi sviluppi. Da un lato, ci si impegna nella ricerca di possibili fonti d'archivio per la ricostruzione della storia dell'Africa⁴. Dall'altro, si avviava l'uso di fonti orali e non cartacee, mentre si tentava la ricerca sul terreno come nuova metodologia d'indagine⁵. I termini del dibattito vennero puntualizzati, alla metà degli anni '70, dalla raccolta di saggi a più voci sulla storia dell'Africa curata da Alessandro Triulzi, Anna Bozzo e Guido Valabrega (1979), che, oltre a presentare un'ampia opera sul continente, rilevava anche problemi e limiti della produzione storiografica italiana. Vi si sottolineava, tra l'altro, l'esigenza di tornare sulla vicenda coloniale come punto di partenza per la storia dell'Africa contemporanea e indipendente ed anche come nodo decisivo nella storia del mondo contemporaneo.

Negli anni '80, la questione delle fonti per la storia dell'Africa veniva ripresa nel convegno su *Gli studi africanistici in Italia dagli anni '60 ad oggi*. S'imposero all'attenzione aspetti molteplici e diversificati delle discipline africanistiche da parte di autori italiani e non, mentre si rilevò la scarsità di studi italiani sull'Africa contemporanea ed il mancato collegamento ad un orizzonte internazionale: la vicenda coloniale, sovente appannaggio dei contemporaneisti, era stata affrontata come storia della presenza europea e italiana in Africa, ma non dal punto di vista della storia africana. Il dibattito, inoltre, ha investito la storiografia missionaria, valutando la funzionalità del materiale conservato dai diversi ordini religiosi ai fini di una ricostruzione storica dell'Africa⁶. In quell'occasione, tuttavia, si avvertì l'esigenza di superare il parallelismo, talora inconcludente, tra ricercatori d'archivio e ricercatori sul terreno in una concordia di intenti e di orientamenti finalizzata ad un medesimo campo d'intervento, quello appunto della storia

⁴Il lavoro di Giglio C., Lodolini E., 1973-74, fu il risultato di un più ampio progetto dell'UNESCO diretto dal Consiglio Internazionale degli Archivi.

⁵Goglia L., 1985 e 1996; Taddia I., 1996; Triulzi A. (a cura di), 1995.

⁶Per le fonti missionarie cfr. Luciani S., Taddia I. (a cura di), 1986.

dell’Africa. Il ricorso alle scienze alleate non poteva sottrarre lo storico alla responsabilità della propria identità e del proprio mestiere. D’altro lato, si tornava ad accettare l’insostituibilità degli archivi europei o coloniali per quanto concerneva specialmente il fenomeno coloniale, che, nonostante i vizi d’origine degli studi coloniali, rappresentava un punto di non ritorno nella storia dell’Africa indipendente ed aveva inserito di fatto il continente nella contemporaneità (Calchi Novati, 1986).

Successivamente, alla questione delle fonti veniva dedicato l’intero convegno *Fonti e problemi della politica coloniale italiana* (Taormina-Messina 1989). Vi si avvertì nuovamente l’urgenza di rompere l’incomunicabilità tra storia dell’Africa e storia coloniale, tra africanisti e contemporaneisti, stabilendo un rapporto di reciprocità (Triulzi, 1989b). D’altro lato, negli stessi anni si concludeva l’opera di Angelo Del Boca (1982-84 e 1988), che, oltre ad affrontare il nodo della presenza dell’Italia in Africa, contribuiva a risvegliare l’interesse nazionale per il continente africano, liberandolo da un certo carattere elitario e cementando una saldatura tra storia contemporanea e storia dell’Africa.

È infatti su una prospettiva di complementarietà che, a mio avviso, occorre proseguire per l’indagine di fenomeni e vicende del continente africano: una ricerca di *trait d’union*, di punti d’intersezione, che sappia restituire all’Africa il rapporto con la contemporaneità. Esauritasi la fase “dimostrativa” della storia dell’Africa, volta a conquistare uno spazio autonomo e legittimo di esistenza tra le altre discipline, si avverte ora l’esigenza di un collegamento, anche a livello internazionale, con la storiografia contemporanea, individuando piste di ricerca, fonti inesplorate e periodizzazioni più adeguate. Come ha giustamente sottolineato Calchi Novati (1995), la vicenda africana è parte della storia del mondo contemporaneo, come soggetto attivo di mutamenti e processi storici di portata generale. In questo senso, è del tutto ribaltata la visione di un’Africa “passiva” perché colonizzata, mentre appare più proficua una prospettiva di comunicazione fra discipline troppo a lungo rimaste separate: una ricostruzione storica basata su ricerche a largo raggio e su un materiale documentario diversificato, il più ampio possibile, non può che arricchire la conoscenza di un vissuto da protagonisti e, più in generale, di un mondo articolato come quello africano, pienamente coinvolto nelle dinamiche degli avvenimenti contemporanei. L’esigenza di tornare sulla vicenda coloniale come nodo storico

del mondo contemporaneo si è manifestata anche in campo internazionale: nonostante la discutibilità di alcune conclusioni, il recente lavoro di Reinhard (2002) sulla storia del colonialismo mostra lo sforzo di individuare le correlazioni tra momenti diversi dello stesso fenomeno coloniale e una sincronia non casuale tra aree assai lontane dal punto di vista geografico, arrendendosi ad un'irrinunciabile impostazione eurocentrica, ma ponendo molti problemi sulla valutazione di ciò che il colonialismo ha prodotto nell'evoluzione del continente e nel rapporto con l'Europa. Il rapporto tra Africa e storia contemporanea va assumendo sempre più le connotazioni di un processo storiografico irreversibile, destinato a creare un varco nei limitati orizzonti della ricerca storica nazionale.

A questo proposito, un percorso documentario singolare è offerto dalla folta corrispondenza conservata in alcune buste dell'Archivio storico del ministero degli Esteri e dell'Archivio centrale dello Stato⁷. Si tratta di numerose lettere di confinati etiopici in Italia, censurate dal governo fascista, scritte per la maggior parte in lingua amhara, ma pure in francese e in italiano; alcune sono allegate all'originale amarico, di altre sono rimaste solo le traduzioni dattiloscritte dell'Ufficio politico del ministero dell'Africa Italiana. Diversi originali, di modesti mittenti, erano ancora in busta sigillata, mostrando lo scarso interesse dell'autorità coloniale quando non si trattava di un personaggio di rilievo. Tale corrispondenza costituisce, a mio avviso, materiale raro ed inconsueto: sono fonti di prima mano e gli autori sono i colonizzati, appartenenti a ceti sociali diversi della società etiopica. È stato sottolineato (Taddia, 1991) come uno dei problemi ricorrenti della ricerca africanistica sia il silenzio dei colonizzati, la mancanza di fonti dirette da parte di chi ha subito il dominio coloniale. In questo caso, tuttavia, i documenti trovati provengono dall'Africa, restituendole una memoria altrimenti perduta. Gli stessi tragici avvenimenti del febbraio 1937 e le conseguenze della dura repressione messa in atto dal maresciallo Graziani acquistano una luce nuova, attraverso la testimonianza diretta di quanti subirono la sorte della deportazione. I documenti riportati offrono, infatti, informazioni nuove sul vissuto e sull'identità dei deportati sul piano stori-

⁷La corrispondenza è conservata presso i seguenti archivi: Archivio centrale dello Stato, Fondo Graziani, b. 40 f. 33 / b. 41 f. 33, e Confino politico - Affari Generali, b. 30 ff. 1-11 / b. 31 ff. 1-9; Archivio storico ministero Affari Esteri, Fondo ministero Africa Italiana, p. 181/54 ff. 250-254.

co, contribuendo alla conoscenza del fenomeno coloniale nell'impatto con il contesto africano.

Le lettere contengono per la maggior parte appelli al Governo italiano e richieste di clemenza, ma pure la narrazione delle vicende personali in cui gli autori sono stati coinvolti, sovente senza capirne le ragioni. Molte sono anche le dichiarazioni di disponibilità politica e le rinnovate promesse di fedeltà al governo fascista, specie da parte di chi aveva già fatto atto di sottomissione. Le condizioni di prigionia, più o meno dure, non bastano a motivare tali posizioni: i lunghi racconti e le numerose espressioni di fiducia nei confronti dell'Italia fanno pensare più ad una logica di consenso che ad una costrizione. Ha scritto Irma Taddia, a proposito dell'Eritrea italiana tra '800 e '900, che "la costruzione del potere coloniale è un fenomeno che si ripropone quotidianamente, l'Italia cerca alleanze e soluzioni di compromesso, trovando anche consensi" (Taddia, Gori, Chelati Dirar, 1997). La storia della dominazione coloniale fu anche storia di consensi. Gli atti di sottomissione non furono solo estorti *manu militari*, ma furono pure il risultato di una politica tesa a strappare l'approvazione di quanti mal sopportavano un regime negussita giudicato oppressivo. Il *divide et impera* italiano raggiungeva il suo scopo di dominio "diretto", ottenendo consensi tra le complesse relazioni che percorrevano la società etiopica. Solo successivamente l'imposizione di un tal apparato repressivo, destinato a compromettere la costruzione di uno Stato coloniale, risultò negativo allo stesso Mussolini, fino a convincerlo della necessità di sostituire il viceré Graziani con il più "moderato" Duca d'Aosta.

2 Evoluzione e crisi dell'ultimo impero cristiano

In questo contesto storiografico, il caso dell'Etiopia rappresenta un caso privilegiato non solo per l'esistenza di lingue scritte, come il tigrino e l'amarico, ma anche per l'intreccio di interessi politici che le potenze occidentali vi hanno intessuto. Riguardo al tema politico-religioso, gli archivi coloniali si rivelano la fonte più consistente per l'Etiopia contemporanea. Esso non è che un campo di studi iniziale all'interno di quel processo di apertura storiografica innescato da una sentita esigenza di non rimanere ancorati alla sola area del Corno d'Africa e di ampliare gli interessi della ricerca storica all'intero continente africano.

La recente guerra fra Etiopia ed Eritrea, durata oltre due anni e finita il 18 giugno 2000 con l'accordo firmato ad Algeri dalle rispettive controparti, ha richiamato alla mente un passato dai nodi irrisolti. È il problema di un intero continente, quello africano, lacerato da conflitti, il cui groviglio di motivi etnico-religiosi e politici di antica data ne rende oscura la comprensione e scoraggia la ricerca di possibili soluzioni⁸. C'è un'esigenza di comprensione, invece, a cui lo storico è chiamato a rispondere ampliando la ricerca ed offrendo nuove chiavi di lettura. Il caso etiopico, forse più "familiare" di altri almeno ad una certa generazione di italiani, si presta a questo scopo: esso rappresenta, infatti, il paradigma della complessità di uno Stato africano contemporaneo, che ha vissuto le vicende interne in forte relazione con gli avvenimenti esterni, configurandosi come una realtà dominata dall'intima connessione tra la sfera religiosa e quella politica.

In Italia, sono ancora assenti studi sulla storia politico-religiosa dell'Etiopia contemporanea. Nel campo dei rapporti Stato-Chiesa, la storiografia italiana è infatti ricca di contributi sulle vicende dell'Europa e del cattolicesimo, ma appare più carente sul fronte degli studi religiosi relativi al mondo extraeuropeo. Nel corso del XX secolo, lo sfaldamento dei grandi imperi multinazionali e multireligiosi, sotto la spinta delle nazionalità, ha apportato mutamenti radicali nel modo di concepire il rapporto tra potere politico e autorità religiosa e ha dato luogo ad un nuovo rapporto religione-nazione, che ha assunto valenze assai diverse a seconda delle aree geopolitiche. Mentre in Europa occidentale il papato ha riscoperto la dimensione sovranazionale, sino a farne una "filosofia dell'imparzialità" nell'azione diplomatica, nell'Europa orientale e nel resto del Mediterraneo le Chiese ortodosse si sono ancorate sempre più alla nazione di appartenenza, favorendo una più immediata identificazione tra religione ed etnia⁹. È stato osservato, a questo proposito, come le Chiese ortodosse siano state elemento costituente e indissolubile dell'affermazione nazionale (Morozzo della Rocca, 1997¹⁰).

In tal senso, se in Occidente la Chiesa cattolica, non più temporalista, si è proposta come istituzione sovranazionale, pur non rinunciando al

⁸Cfr. Bloch M., 1997, pp. 34-50.

⁹Sulla dimensione sovranazionale della Chiesa cattolica cfr. Rumi G. (a cura di), 1990; Riccardi A., 1993 e 1997; de Medeiros F., 1990.

¹⁰Si vedano anche Morozzo della Rocca R., 1990 e 1992.

confronto con gli Stati nazionali, nel mondo orientale la nascita di nuovi soggetti statuali, sorti sulle ceneri degli imperi, ha accentuato il legame tra Chiesa e Stato, nonché la divisione tra le Chiese stesse e una crescente lontananza dal tradizionale centro costantinopolitano. Morozzo della Rocca ha toccato in questo senso un campo di indagine non ancora sufficientemente esplorato, quello del ruolo dell'identità religiosa nella difesa e nella conservazione dell'identità nazionale:

“La fortuna otto-novecentesca dell'idea di nazione, e la contestuale scomparsa di quei regimi sovranazionali e relativamente tolleranti, multietnici e multireligiosi, che erano gli imperi e gli Stati di *ancien régime*, ha conferito carattere di novità al rapporto tra Chiese ortodosse e nazioni: questo rapporto si è infatti espresso più intensamente che nel passato sotto il profilo specificamente politico-statuale” (p. 17).

All'interno del mondo ortodosso, il caso etiopico presenta tratti specifici, i cui sviluppi lo hanno reso assai diverso dal resto del continente africano. L'Etiopia, infatti, crocevia di tradizioni statuali di derivazione egiziana e di influenze subsahariane ed arabo-islamiche, si è andata configurando secondo un sistema di potere non attribuibile a modelli e ad interventi europei. Esso si inserisce nel quadro dei mutamenti radicali avvenuti in Africa fra Otto e Novecento, ma ha assunto connotati singolari per il dominio preponderante dell'ultimo *Negus* e la lunga durata del suo regno. La personalità di Haile Selassie come ultimo “imperatore cristiano”, in una stagione di protagonismo del continente africano, è apparsa segnata dalla crisi di un potere imperiale, fondato sulla concezione del sovrano come *defensor fidei*, analogo per certi aspetti al modello costantiniano, di fronte alle sfide e ai motivi disgregatori che l'impatto con la modernità occidentale ha introdotto sia nel sistema politico confessionale che nella complessa realtà etnico-religiosa.

La definizione di “impero cristiano” rimanda indubbiamente all'età costantiniana ed ai suoi sviluppi nella *societas christiana* medievale, con i suoi rapporti di potere tipici dell'impianto feudale. A questa configurazione politico-religiosa tuttavia si è affiancata, per l'Etiopia, una realtà sociale caratterizzata dalla frammentazione etnica e culturale dai tratti segnatamente africani. L'assunzione del cristianesimo come religione a base etnica, prima tigrina, poi amarica, ha dato luogo ad una sorta di penetrazione

politico-religiosa, che ha generato un modello statale capace di resistere per secoli all'urto delle invasioni come agli squilibri interni. Diverso è stato il ruolo dell'Islam, che, come nel caso dell'Arabia, ha avuto una funzione unificante tra popolazioni ed etnie assai lontane tra di loro per lingua e consuetudini di vita, ma ha pure motivato l'opposizione all'egemonia dell'autorità imperiale cristiana.

Questo aspetto non è stato approfondito dai lavori biografici riguardanti Haile Selassie, ma esso appare rilevante anche in connessione agli ostacoli e ai condizionamenti che si sono opposti al suo tentativo di costruire uno Stato-nazione africano in senso moderno e che hanno segnato la lunga parabola dell'impero etiopico fino al tramonto¹¹. La sua persistenza come solo Stato sovrano nell'Africa colonizzata ha indotto ad esaminare la natura e le origini del rapporto tra Stato e Chiesa sullo sfondo di una realtà multi-etnica e multireligiosa: è questo lo scopo del presente lavoro.

Unico paese africano con una Chiesa ed un cristianesimo d'importazione non europea, l'Etiopia si è caratterizzata lungo i secoli per lo stretto rapporto tra civiltà statale e identità religiosa e per un sistema di potere che nella sacralità ha sempre trovato la sua legittimazione¹². Questo stretto legame fra politica e religione diede origine, sin dai primi secoli del regno axumita, ad una forma di confessionalismo, che definì anche i rapporti di potere nel successivo impero etiopico. L'intimo rapporto tra identità etnica e identità religiosa, in un territorio in cui vigeva il *cuius regio eius religio*, ha continuato a costituire la base dell'idea di Stato-nazione nella vicenda dell'Etiopia contemporanea¹³. Oltre ad essere un pilastro fondante del sistema politico imperiale, la Chiesa etiopica ha rappresentato un costante riferimento popolare, mentre le due etnie storiche, l'amhara e la tigrina, si sono sempre identificate nella fede cristiana.

Finora, la storiografia africanistica italiana non ha affrontato il ruolo che l'identità religiosa ha avuto sia nelle trasformazioni sociali e politiche che nella struttura di potere. In Italia, gli studi africanistici hanno avuto

¹¹Kapuscinski R., 1983; Del Boca A., 1995; Ullendorff E. (editor), 1976; Marcus H., 1987.

¹²Cfr. Morozzo della Rocca R., 1997, pp. 195-203.

¹³Sul rapporto tra identità religiosa e identità africana si veda Mveng E., 1990. Sul problema etnico cfr. Bernardi B., 1998, e Triulzi A., 1989a, pp. 79-85. Sul fenomeno religioso in Africa cfr. Bayart J.F. (par les soins de), 1993.

in generale un percorso lento e settoriale rispetto al panorama storiografico internazionale, anche se non sono mancati lavori di grande valore. È significativo, ad esempio, lo scarto tra la produzione pubblicistica del periodo coloniale italiano (1882-1941) e la scarsa attenzione per il continente africano che si è avuta negli anni successivi, eccetto alcune opere pubblicate da studiosi della generazione coloniale fascista¹⁴. È, questo, il “complesso” di cui risente oggi la storiografia africanistica, troppo abituata a considerare i problemi africani in una loro eccessiva specificità. Calchi Novati (1995) ha giustamente rilevato la necessità di una rivoluzione copernicana che ponga i problemi dell’Africa in relazione alle vicende del mondo contemporaneo:

“L’Africanistica dovrebbe imparare ad essere un po’ meno ‘africanistica’. Anche la ricerca delle proprie radici in cui l’Africa è impegnata ha come scopo di affrontare il futuro, questo futuro, il nostro futuro, il futuro di tutti. Se l’aveva perduta, l’Africa riacquista tutta la sua ‘contemporaneità’” (p. 15).

Sono stati invece studiati motivi e miti che animarono l’ideologia coloniale italiana: è nota l’intensa polemica suscitata, negli anni ‘70 e ‘80, dagli studi di Del Boca, Rochat ed altri, contro la tendenza a rimuovere la memoria storica coloniale che si era manifestata in silenzi e giustificazioni senza alcun vaglio critico nei confronti di quanti avevano gravi responsabilità, a livello sia politico che militare, nel colonialismo liberale prima e nell’imperialismo fascista poi¹⁵. Tali lavori si sono indubbiamente rivelati validi strumenti per la ricomposizione del complesso quadro storico che ha visto l’intreccio tra colonialismo e storia dell’Africa, ma non hanno messo

¹⁴Questo argomento venne affrontato da Alberto Pollera (1926) nel suo volume ovviamente rispondente alla visione coloniale. Tra l’abbondante pubblicistica coloniale, segnalano solo studiosi come Carlo Conti Rossini (1910 e 1928), Ignazio Guidi (1919 e 1932), Enrico Cerulli (1943a e 1943b), noti per i loro notevoli contributi sulla storia religiosa dell’Etiopia, ma che appartengono alla generazione coloniale e rispondono alle esigenze della storiografia di regime. Negli anni del dopoguerra, l’interesse africanistico fu continuato solo da studiosi di questa generazione, come Enrico Cerulli e Teobaldo Filesì.

¹⁵Si veda il capitolo sul mancato dibattito relativo al colonialismo italiano in Del Boca A., 1992, pp. 11-127. Cfr. anche i volumi di Del Boca A., 1976-84 e la riedizione di alcuni contributi dello stesso (1996); inoltre, la raccolta documentaria di Rochat G., 1971, 1973 e 1975; contributo di valore è anche, per il periodo liberale, Labanca N., 1993.

a fuoco né verificato quanto determinante sia stato il ruolo giocato dai movimenti religiosi e dalla valenza dell'identità religiosa nell'equilibrio politico dell'impero e nell'esercizio del potere negussita. Attualmente, esistono solo alcune opere di sintesi sulla storia religiosa dell'Etiopia¹⁶.

A livello internazionale, il tema è stato affrontato con maggiore attenzione. La storiografia etiopica e quella anglosassone hanno offerto lavori di indubbio valore sia per lo sforzo interpretativo sia per l'origine autoc-tona di alcuni autori e gli stretti contatti stabiliti, nel campo degli interessi africanistici, tra Addis Abeba e Londra. Lo storico Bahru Zewde (1991) ha ripercorso la vicenda dell'Etiopia moderna dalla metà del secolo scorso alla rivoluzione del 1974, accennando in vari punti al peso delle problematiche religiose sulla politica imperiale. Un percorso più ampio è affrontato da Harold Marcus (1994a), che ha tentato una sintesi della storia etiopica dalle origini al rovesciamento del colonnello Menghistu nel 1991, evidenziando di volta in volta il ruolo non secondario dei problemi etnico-religiosi. Richard Pankhurst (1991), tra la sua copiosa produzione, ha affrontato in maniera più rilevante la storia sociale e religiosa dell'Etiopia, ma si ferma al regno di Tewodros II, a metà Ottocento. Molte informazioni sono offerte dai lavori di Shiferaw Bekele (1995), che ha cercato di individuare il ruolo delle proprietà ecclesiastiche nella politica economica etiopica, del già citato Marcus (1994b) e di Edward Ullendorff (1973 e 1976), esperti conoscitori dell'amarico ed entrambi curatori dell'autobiografia di Haile Selassie¹⁷. Assai ricco e utile per impostare il tema dei rapporti tra Stato e Chiesa è il lavoro di Tadesse Tamrat (1972), che tuttavia si limita al periodo del medioevo etiopico. Sull'età contemporanea si sono concentrati gli studi di Haile Mariam Larebo sulla Chiesa etiopica e sui movimenti giovanili cristiani e di Donald Crummey sul rapporto tra clero e politica, mentre l'ormai datato lavoro di Trimmingham sul radicamento dell'Islam in Etiopia rimane un riferimento fondamentale, anche se non mancano contributi più recenti¹⁸. Le opere citate manifestano un approccio più sensibile al te-

¹⁶Cfr. il non più recente volume di Takla Haymanot A.A. (1973), ed i recenti lavori di Stoffregen Pedersen K. (1993) e Raineri O. (1996).

¹⁷Sulla vicenda che portò alla pubblicazione dell'autobiografia di Haile Selassie si veda Pankhurst R., 1995, pp. 167-204.

¹⁸Sulla Chiesa etiopica e sul rapporto tra clero e politica cfr. Larebo H.M., 1988, 1993 e 1998. Sull'Islam etiopico cfr. Trimmingham J.S., 1952; Cuoq J.M., 1981; Ahmed H., 1998.

ma politico-religioso, seppure risulta ancora mancante un lavoro specifico sull’Etiopia contemporanea.

Gli studi storico-religiosi relativi all’Africa hanno subito per decenni la soggezione alla storiografia missionaria, focalizzata sulla “presenza in Africa” e non sull’Africa stessa, riflettendo l’approccio della storiografia coloniale: la storia del cristianesimo in Africa è coincisa a lungo con la storia delle missioni. Un processo di rifondazione interpretativa, in questo campo, è stato avviato, dagli anni ‘60 in poi, soprattutto da autori anglosassoni e americani:

“Il rapporto della storia del cristianesimo con la storia africana in senso lato e con la teologia ha quindi avuto un ruolo decisivo nei due decenni postbellici per superare le mistificazioni più grossolane: le aree di cristianesimo non calcedonese non sono più considerate terre di missione; [...] le istituzioni colonial-missionarie vengono analizzate nei loro meccanismi ed effetti *in loco*”¹⁹.

A partire da tali istanze storiografiche, occorre allargare l’indagine a grandi aree di cristianesimo non calcedonese, come l’Etiopia, e agli effetti che l’ideologia europea della cristianità, come modello dei rapporti tra Chiesa, Stato e società civile, ha avuto nell’ultimo “impero cristiano”. L’equilibrio di potere stabilito lungo i secoli in Etiopia, crocevia di tradizioni statuali di derivazione egiziana e di influenze subsahariane ed arabo-islamiche, si è mostrato assai più precario nel confronto con la modernità occidentale, che con i suoi modelli sociali e politici ha costituito un richiamo non eludibile per un paese oppresso dall’instabilità politica e da squilibri interni mai risolti di natura sia economica che etnico-religiosa.

¹⁹A questo proposito, si veda l’ampia bibliografia riportata da Melloni A., 1990, pp. 72-95. Un processo di decolonizzazione ha coinvolto anche la storiografia missionaria, svincolandola da un orientamento “agiografico” e giungendo a risultati di significativo spessore critico. Precursori di un nuovo approccio storiografico sono stati Oliver R. (1952), che si basa su fonti diplomatiche e testimonianze di periodici a stampa, e Groves C.P. (1948-58), che assume un criterio cronologico piuttosto che regionale. Nel solco di tali aperture si vedano, sulle missioni in Africa, i lavori di Neill S. (1964 e 1965) e Gray R. (1974 e 1982). Recenti opere si sono distinte anche in Francia per l’analisi dei molteplici aspetti politici e religiosi della presenza missionaria: De Benoist J.R., 1987; Coulon P., Brasseur P., 1988. In particolare, sulle missioni in Etiopia cfr. Crummey D., 1972, ed il recente volume di Betti C.M., 1999.

A proposito dell'ultimo impero negussita (1916-74), gli autori italiani sono concordi nell'evidenziare una scansione cronologica che segue la vita di Haile Selassie in stretta relazione con le vicende del suo governo. Le biografie sul *Negus*, sino alla più recente scritta da Del Boca, riconoscono come punti nodali della sua parabola gli anni della reggenza (dalla vittoria su *Igg Jasu* allo slancio della politica estera sino alla nomina imperiale), la lotta con il fascismo e la rivincita, il trionfo e il declino. Attraverso tale periodizzazione emergono temi decisivi come il tentativo di costruire uno Stato-nazione cristiano-amhara ed il suo fallimento, la conflittualità etnica, la crisi dell'Africa indipendente, lo stato di abbandono che affligge il continente africano, al centro del dibattito africanistico attuale, e soprattutto il recupero dell'identità statale attraverso la confessione religiosa. Il fenomeno religioso appare infatti inserito nel contesto del rapporto di dominazione e opposizione fra colonizzatori e colonizzati, non solo in riferimento al colonialismo europeo (Gentili, 1995). Molti episodi di prolungata resistenza hanno costituito una risposta alla colonizzazione da parte di movimenti a carattere spirituale, in cui la fede è divenuta strumento per il recupero della propria identità:

“Tutti i fenomeni di resistenza, protesta, ritiro nella fede vennero interpretati dalle autorità coloniali come patologie del tradizionale, espressione di atavismo e, come tali, oscurantismo da circoscrivere, reprimere, comunque da marginalizzare per promuovere lo sviluppo all'interno di istituzioni tradizionali di valori positivi e collaborativi con l'impresa di civilizzazione occidentale” (p. 322).

Ciò è stato vero anche nel caso etiopico, dove l'occupazione italiana (1936-41) ha accentuato la crisi coabitativa e gli squilibri politico-religiosi già presenti nell'area. In questo senso, la breve durata dello Stato coloniale fascista ed il suo fallimento non sono sufficienti a farne una parentesi irrilevante, anche perché l'occupazione era stata preceduta e preparata da una politica d'influenza assai incisiva sulle scelte del *Negus* e che durava da oltre un cinquantennio.

Inoltre, il “caso” etiopico si conferma estremamente determinante, sul versante sia interno che esterno, nei confronti dell'assetto e della stabilità dell'intero Corno d'Africa, includendo la regione nilotica sino all'Egitto. I

contrasti coabitativi lungo i confini settentrionali e meridionali dell’Etiopia e gli interessi d’influenza che tanto l’Egitto quanto le potenze occidentali tenevano a conservare, hanno condizionato, sotto molti aspetti, l’intera politica religiosa di Haile Selassie. Per l’intimo legame tra identità nazionali e identità religiose, le questioni ecclesiastiche e di coabitazione religiosa hanno avuto un peso determinante nelle scelte politiche del *Negus* sia per la difesa dell’autorità imperiale che per lo sviluppo dei rapporti internazionali. Si pensi, ad esempio, alla questione eritrea, il cui effetto è stato devastante per l’integrità dell’impero etiopico e che, di fatto, ha aperto un varco nell’idea stessa di Stato-nazione etiopico. Ha scritto Calchi Novati (1994) che

“la questione eritrea non era che una faccia della più generale ‘questione nazionale’ che ha sempre afflitto l’Etiopia nella sua qualità di formazione multinazionale e multietnica dominata da un’autocrazia, non diversa in quanto tale da altri irredentismi a diversi livelli di coscienza e vivacità in altre parti della compagine imperiale, ma l’Eritrea era oggettivamente e nella percezione dei suoi protagonisti un caso a sé, diventando una ‘questione coloniale’” (pp. 159-160).

È il caso pure dell’Ogaden, che per decenni era stato al centro di un ricorrente contenzioso con l’Inghilterra e sul finire degli anni ‘70 assunse le dimensioni di una guerra dichiarata con la Somalia indipendente: l’identità nazionale dell’Etiopia, privata dei suoi connotati cristiani dalla rivoluzione di Menghistu, cozzava contro l’idea di una “Grande Somalia”, che mirava ad includere i dispersi frammenti somali in territorio etiopico, unificandoli nella comune fede islamica²⁰. Di conseguenza, la valenza politica dei movimenti religiosi in termini irredentistici è andata crescendo nel corso dell’ultimo lungo regno negussita, accentuando la disgregazione dell’impero multinazionale e incrinando il potere confessionale dell’autorità imperiale fino al suo dissolvimento²¹.

²⁰Sul nazionalismo somalo e sulla questione dell’Ogaden cfr. Calchi Novati G., 1994, pp. 183-218 e Gentili A. M., 1995, pp. 272-280.

²¹Interessante, a questo proposito, la lettura del più complessivo ruolo giocato dai movimenti religiosi nella resistenza al colonialismo e nella lotta per l’indipendenza in Lanternari V., 1974.

Su questi aspetti si è scontrato il lungo governo di Haile Selassie, dall'assunzione della reggenza nel 1916 alla caduta del regime nel 1974, passando attraverso la guerra civile, l'occupazione coloniale italiana, e successivamente tentando di costruire uno Stato-nazione, in cui accanto alla creazione di istituzioni politiche in senso moderno convivesse un potere tradizionale, politico e sacrale allo stesso tempo, supportato dalla supremazia etnico-religiosa amhara. Ciò ha dato luogo, a mio avviso, ad una serie di contraddizioni che hanno spinto l'impero etiopico al tracollo e alla dissoluzione. Il contatto con l'Europa, cui Haile Selassie aveva attribuito un'importanza decisiva per lo sviluppo del paese, gli aveva fatto intravedere la possibilità di uno sviluppo in senso moderno. È significativo che fino agli anni dell'immediato dopoguerra egli rappresenti, internamente, la figura del riformatore, anche se la sua concezione confessionale dello Stato e del potere rimane quella tradizionale. Ma dall'inizio degli anni '50 comincia ad essere contestato, soprattutto dalle giovani generazioni, come un conservatore.

Il confessionalismo aveva indubbiamente costituito la forza fondante dell'autorità imperiale fino al XIX secolo; ma lungo il Novecento l'attrazione per la modernità in senso occidentale finisce per incrinare questa concezione statica del potere e dell'istituzione politica statale. Il riformismo sostenuto, e parzialmente attuato, da Haile Selassie doveva lasciare intatta l'identità cristiana dell'autorità imperiale, che si confermava come capo anche religioso, intensificando i suoi interventi sulla struttura ecclesiastica e sulla cultura del clero (Haile Selassie è stato indubbiamente l'artefice dell'autocefalia della Chiesa etiopica e di un suo inserimento nel contesto del mondo cristiano orientale). Questo riformismo, in realtà, non è stato sufficiente a creare un tessuto comune, un senso identitario nazionale: il legame fra identità etnica e identità religiosa, nella cultura tradizionale, si rivelava troppo stretto e radicato perché potesse dar luogo ad una trasformazione sociale in senso nazionale al posto del frazionamento etnico-religioso.

D'altro lato, il contrasto islamo-cristiano si accentuava con le divergenti opinioni politiche sull'assetto dell'Eritrea e sull'idea della "Grande Somalia"²². La contrapposizione religiosa aveva, in realtà, origine etni-

²²Si pensi ai casi dell'Eritrea e della Somalia. Il nazionalismo eritreo, emerso in maniera dirompente negli anni '50, dopo la soluzione federale imposta dall'ONU, non ebbe origini anticoloniali, ma fu l'ideologia portante di una classe media, a maggioranza isla-

ca: da un lato, il cristianesimo aveva consolidato l'identità amhara e tigrina, conferendo all'una uno stato di supremazia politico-sociale, provocando nell'altra uno stato di subalternità mai accettato e sensi di rivalsa; dall'altro, l'Islam aveva creato un sostrato comune tra diverse etnie e sistemi sociali, propri del mondo agro-pastorale e nomadico, assai differenti dal mondo prevalentemente contadino degli Amhara cristiani, soggetto ai poteri territoriali dell'aristocrazia.

Un'altra contraddizione rilevata nella trasformazione dello Stato riguarda la politica estera avviata da Haile Selassie: se da un lato l'apertura all'orizzonte internazionale aveva ottenuto, per l'Etiopia, un riconoscimento mai avuto prima, dall'altro lo stretto contatto con l'Europa e l'Occidente aveva permesso la penetrazione di ideologie laiche, che finirono per incrinare, specie fra i giovani, il suo ascendente come autorità garante di uno Stato confessionale cristiano. Attraverso le scelte in politica estera, specie negli anni del dopoguerra, l'adesione al movimento non-allineato, che pure lasciava agli Stati Uniti il ruolo di principale sostenitore dell'Etiopia senza interrompere però i contatti con l'Unione Sovietica, Haile Selassie sperava di agevolare un consolidamento, che stentava a realizzarsi sul piano interno, sia del potere personale sia dei precari equilibri etnico-religiosi. È significativo che questo processo di apertura dell'Etiopia alla dimensione internazionale avvenisse contemporaneamente alla nazionalizzazione della Chiesa etiopica e al rafforzamento dei rapporti tra Stato e Chiesa.

I successi internazionali degli anni '60 furono dovuti alla fama che Haile Selassie si era procurato con la vittoria sul fascismo e la restaurazione dell'autorità sovrana: ciò gli permise di presentarsi al consesso internazionale come un precursore della decolonizzazione e dell'ideologia panafricana e di assumere la direzione dell'OUA, sorpassando in popolarità le grandi personalità africane del momento, come Nkrumah, Senghor,

mica, creata dal colonialismo italiano; esso riuscì ad aprire un varco nell'idea negussita di Stato-nazione. D'altro verso, anche il nazionalismo pansomalo, che mirava ad includere i dispersi frammenti somali in territorio etiopico, unificandoli nella comune fede islamica, riuscì ad incrinare l'idea di integrità territoriale dell'Etiopia: la questione dell'Ogaden, per decenni motivo di contenzioso con l'Inghilterra, sul finire degli anni '70 assunse le dimensioni di una guerra dichiarata con la Somalia indipendente, indebolendo ulteriormente l'identità nazionale dell'Etiopia, ormai privata dei suoi connotati cristiani dalla rivoluzione di Menghistu. Cfr. Taddia I., 1986 e Calchi Novati G., 1994, pp. 159-160.

Houphouët-Boigny, sino a divenire un vero e proprio mito sostenuto dai *Rastafarians* giamaicani.

Proprio in relazione agli anni '60, Haile Selassie è stato definito “patriarca dell’Africa” (Del Boca, 1995). La fitta corrispondenza ed i numerosi contatti che egli stabilisce lungo gli anni '60 con il Patriarca di Costantinopoli, Athenagoras, e l’interesse per le iniziative ecumeniche confermano questa definizione (Martano, 1996). Tuttavia la crescita dell’opposizione interna, ormai largamente penetrata dal marxismo, le gravissime conseguenze della “grande carestia”, sommate al malessere sociale per l’accresciuta disuguaglianza tra le classi, la mancata riforma agraria, la corruzione, vennero a costituire una miscela esplosiva che si comunicò rapidamente nelle università, nei sindacati e, soprattutto, nell’esercito. Nessuna delle opposizioni in campo riuscì ad emergere come forza trainante in grado di assumere le redini dello Stato o di proporre uno sbocco politico alla crisi: venne a crearsi, così, un vuoto di potere che fu facilmente colmato dall’esercito, unica forza organizzata e provvista di armi (Moffa, 1980).

Con il crollo dell’istituzione imperiale, avvenuta il 12 settembre 1974, giorno dell’arresto di Haile Selassie, si dissolvevano pure la concezione sacrale del potere, che aveva caratterizzato il suo lungo regno, ed il ruolo di legittimazione che la Chiesa aveva avuto nei confronti della sua autorità. Si esauriva, così, il processo di disgregazione del più antico e lungo “impero cristiano” d’Africa. Ha scritto Bahru Zewde (1991) che

“La rivoluzione del 1974 pose fine non solo ad uno dei più lunghi regni della storia dell’Etiopia, ma anche alla cosiddetta ‘dinastia salomonica’, che contava la sua vita in termini millenari. [...] L’eccessiva lunghezza del regno di Haile Selassie fu anche il suo limite. Un uomo, che cominciò la sua carriera combattendo contro l’immobilismo conservatore, la terminò come bastione della reazione. La fine di Haile Selassie riflesse l’ultima crisi del feudalesimo in Etiopia. L’avanzato ordine feudale che egli contribuì a creare non poteva contenere più a lungo le forze di cambiamento generate all’interno di esso. Dunque la rivoluzione” (p. 209).

D’altro verso, il continente africano riceveva in eredità una religione popolare ed una Chiesa che, pur nella privazione e nella fragilità, riu-

scirono a sopravvivere, nonostante l'oppressivo regime imposto dal *Derg* per quasi vent'anni, e a conservare le caratteristiche di un cristianesimo autenticamente africano.

Riferimenti bibliografici

- [1] Ahmed H., 1998, *The historiography of Islam in Ethiopia*, London.
- [2] Alberigo G., Riccardi A. (a cura di), 1990, *Chiesa e papato nel mondo contemporaneo*, Roma-Bari.
- [3] Bayart J. F. (par les soins de), 1993, *Religion et modernité politique en Afrique noire*, Paris, Karthala.
- [4] Bekele S., 1995, *An economic history of modern Ethiopia. The imperial era 1941-74*, Dakar, Codersia.
- [5] Bernardi B., 1998, *Africa. Tradizione e modernità*, Roma.
- [6] Betti C. M., 1999, *Missioni e colonie in Africa orientale*, Roma.
- [7] Bloch M., 1997, *Storici e storia*, Torino.
- [8] Borruso P. (a cura di), 1997, *Il mito infranto. La fine del "sogno africano" negli appunti e nelle immagini di Massimo Borruso, funzionario coloniale in Etiopia (1937-46)*, Manduria-Bari-Roma.
- [9] Borruso P., 2002, *L'ultimo impero cristiano. Politica e religione nell'Etiopia contemporanea (1916-74)*, Milano.
- [10] Braudel F., 1963, *Le monde actuelle*, Paris.
- [11] Braudel F., 1977, *Prefazione*, in Ki-Zerbo.
- [12] Calchi Novati G., 1986, *Studi politico-istituzionali sull'Africa*, in *Gli studi africanistici in Italia dagli anni '60 ad oggi*.
- [13] Calchi Novati G., 1994, *Il Corno d'Africa nella storia e nella politica. Etiopia, Somalia ed Eritrea fra nazionalismi, sottosviluppo e guerra*, Torino.

- [14] Calchi Novati G., 1995, *Dalla parte dei leoni*, Milano.
- [15] Cerulli E., 1943a, *Etiopi in Palestina*, Roma.
- [16] Cerulli E., 1943b, *Il libro etiopico dei Miracoli di Maria e le sue fonti nelle letterature del medioevo latino*, Roma.
- [17] Conti Rossini C., 1910, *Vitae sanctorum indigenarum: Acta S. Abakerazun, Acta Takla Hawaryat*, Roma.
- [18] Conti Rossini C., 1928, *Storia d'Etiopia*, Roma.
- [19] Coquery Vidrovitch C., Jewsiewicki B., 1986, *Africanist Historiography in France and in Belgium. Traditions and Trends*, in Jewsiewicki, Newbury.
- [20] Coulon P., Brasseur P., 1988, *Libermann (1802-1852)*, Paris.
- [21] Crummey D., 1972, *Priests and Politicians, Protestant and Catholic Missions in Orthodox Ethiopia (1830-1968)*, Oxford.
- [22] Cuoq J. M., 1981, *L'Islam en éthiopie des origines au XVIIe siècle*, Paris.
- [23] De Benoist J. R., 1987, *Eglise et pouvoir colonial au Soudan Français. Administrateurs et missionnaires dans la Boucle du Niger, 1885-1945*, Paris.
- [24] de Medeiros F., 1990, *Verso una Chiesa planetaria. Dalle missioni a un cristianesimo universale*, in Alberigo, Riccardi.
- [25] De Rosa L. (a cura di), 1989, *La storiografia italiana degli ultimi vent'anni. Età contemporanea*, Roma-Bari.
- [26] Del Boca A., 1976-84, *Gli italiani in Africa orientale*, Roma-Bari.
- [27] Del Boca A., 1982-84, *Gli italiani in Africa orientale*, I-IV, Roma-Bari.
- [28] Del Boca A., 1988, *Gli italiani in Libia*, I-II, Roma-Bari.

- [29] Del Boca A. (a cura di), 1991, *Le guerre coloniali del fascismo*, Roma-Bari.
- [30] Del Boca A., 1992, *L'Africa nella coscienza degli italiani*, Roma-Bari.
- [31] Del Boca A., 1995, *Il Negus. Vita e morte dell'ultimo re dei re*, Roma-Bari.
- [32] Del Boca A., 1996, *I gas di Mussolini. Il fascismo e la guerra d'Etiopia*, Roma.
- [33] Ferrara P., 1996, *Recenti acquisizioni dell'Archivio centrale dello Stato in materia di fonti per la storia dell'Africa italiana: Ufficio studi e propaganda del MAI*, in *Fonti e problemi della politica coloniale italiana*.
- [34] Filesi T., 1989, *Africa*, in De Rosa.
- [35] *Fonti e problemi della politica coloniale italiana*, 1996, Atti del convegno, Taormina-Messina, 23-29 ottobre 1989, Roma.
- [36] Gentili A. M., 1995, *Il leone e il cacciatore. Storia dell'Africa subsahariana*, Roma, La Nuova Italia.
- [37] Giglio C., Lodolini E., 1973-74, *Guida delle fonti per la storia dell'Africa a sud del Sahara esistenti in Italia*, I-II, Zug-London, Inter Documentation Company.
- [38] *Gli studi africanistici in Italia dagli anni '60 ad oggi*, 1986, Atti del convegno, Roma, 25-27 giugno 1985, Roma.
- [39] Goglia L., 1985, *Storia fotografica dell'impero coloniale fascista (1935-41)*, Bari.
- [40] Goglia L., 1996, *Africa, colonialismo, fotografia: il caso italiano (1885-1940)*, in *Fonti e problemi della politica coloniale italiana*.
- [41] Gray R., 1974, *The Cambridge History of Africa*, vol. 4, London.

- [42] Gray R., 1982, *Christianity, colonialism and communications in sub-Saharan Africa*, London.
- [43] Groves C.P., 1948-58, *The Planting of Christianity in Africa*, 4 vol., London.
- [44] Guidi I., Grébaud S., 1919, *Sargis d'Aberga, Controverse judéo-chrétienne*, Roma.
- [45] Guidi I., 1932, *Storia della letteratura etiopica*, Roma.
- [46] Jewsiewicki B., Newbury C. (editors), 1986, *African Historiographies. What History for Which Africa*, London.
- [47] Kapuscinski R., 1983, *Il Negus. Vita e caduta di un autocrate*, Milano.
- [48] Ki-Zerbo J., 1977, *Storia dell'Africa nera*, Torino.
- [49] Labanca N., 1993, *In marcia verso Adua*, Torino.
- [50] Labanca N., Tomassini L. (a cura di), 1997, *Alberto Angrisani. Immagini dalla guerra di Libia*, Manduria-Bari-Roma.
- [51] Labanca N. (a cura di), 2002, *Immagini e documenti sulla repressione coloniale italiana in Libia*, Manduria-Bari-Roma.
- [52] Lanternari V., 1974, *Movimenti religiosi di libertà e di salvezza dei popoli oppressi*, Milano.
- [53] Larebo H. M., 1988, *The EOC*, in Ramet.
- [54] Larebo H. M., 1993, *The Ethiopian Orthodox Church*, in Roberson.
- [55] Larebo H. M., 1998, *Quest for change: HAESA and the Ethiopian Orthodox Church (1959-74)*, London.
- [56] Le Goff J., Nora P. (a cura di), 1981, *Fare storia. Temi e metodi della nuova storiografia*, Torino, Einaudi.
- [57] Luciani S., Taddia I. (a cura di), 1986, *Fonti comboniane per la storia dell'Africa nord-orientale*, Bologna.

- [58] Marcus H. G., 1987, *Haile Sellassie I. The formative years, 1892-1936*, Los Angeles, Berkeley.
- [59] Marcus H. G., 1994a, *A history of Ethiopia*, London, University of California Press.
- [60] Marcus H. G. (editor), 1994b, *My life and Ethiopia's Progress, Volume Two, Addis Ababa 1966*, East Lansing, Michigan State University Press.
- [61] Martano V., 1996, *Athenagoras il Patriarca (1886-1972). Un cristiano fra crisi della coabitazione e utopia ecumenica, ?* Bologna, Il Mulino.
- [62] Melloni A., 1990, *Fattori involutivi e linee di sviluppo nella storiografia relativa al cristianesimo africano*, in "Africa", Rivista trimestrale di studi e documentazione, Istituto Italo-Africano, n. 1, a. XLV.
- [63] Moffa C., 1980, *La rivoluzione etiopica. Testi e documenti*, Urbino.
- [64] Moniot H., 1981, *La storia dei popoli senza storia*, in Le Goff, Nora.
- [65] Morozzo della Rocca R., 1990, *Nazione e religione in Albania (1920-1944)*, Bologna.
- [66] Morozzo della Rocca R., 1992, *Le nazioni non muoiono. Russia rivoluzionaria, Polonia indipendente e Santa Sede*, Bologna.
- [67] Morozzo della Rocca R., 1997, *Le Chiese ortodosse. Una storia contemporanea*, Roma, Studium.
- [68] Mveng E., 1990, *Identità africana e cristianesimo*, Torino.
- [69] Neill S., 1964, *A history of Christian Missions*, Middlesex.
- [70] Neill S., 1965, *Colonialism and Christian Mission*, New York.
- [71] Oliver R., 1952, *The Missionary Factor in East Africa*, London-New York-Toronto.
- [72] Pankhurst R., 1991, *A social history of Ethiopia*, Addis Abeba, University Press.

- [73] Pankhurst R., 1995, *L'autobiografia inedita dell'imperatore Haile Selassie*, in "Studi Piacentini", Istituto storico della Resistenza, n. 18.
- [74] Pollera A., 1926, *Lo Stato etiopico e la sua Chiesa*, Roma.
- [75] Raineri O., 1996, *La spiritualità etiopica*, Roma.
- [76] Ramet P. (editor), 1988, *Eastern Christianity and Politics in the Twentieth Century*, London.
- [77] Reinhard W., 2002, *Storia del colonialismo*, Torino.
- [78] Riccardi A., 1993, *Il potere del papa da Pio XII a Giovanni Paolo II*, Roma-Bari.
- [79] Riccardi A., 1997, *Le politiche della Chiesa*, Cinisello Balsamo.
- [80] Roberson R. (editor), 1993, *The Eastern Christian Churches*, Roma.
- [81] Rochat G., 1971, *Militari e politici nella preparazione della campagna d'Etiopia*, Milano.
- [82] Rochat G., 1973, *Il colonialismo italiano*, Torino.
- [83] Rochat G., 1975, *L'attentato a Graziani e la repressione italiana in Etiopia, 1936-37*, in "Italia contemporanea", Istituto Nazionale per la Storia del Movimento di Liberazione in Italia, n. 118.
- [84] Rumi G. (a cura di), 1990, *Benedetto XV e la pace*, Brescia.
- [85] Serio M., 1996, *L'Archivio centrale dello Stato e le fonti per la storia del colonialismo: iniziative e prospettive di ricerca*, in *Fonti e problemi della politica coloniale italiana*.
- [86] Stoffregen Pedersen K., 1993, *Gli Etiopi*, Città del Vaticano.
- [87] Taddia I., 1986, *L'Eritrea-Colonia 1890-1952. Paesaggi, strutture, uomini del colonialismo*, Milano.
- [88] Taddia I., 1991, *Il silenzio dei colonizzati e il lavoro dello storico: oralità e scrittura nell'Africa italiana*, in *Del Boca*.

- [89] Taddia, 1996, *Memoria storica e testimonianza orale. Colonialismo e ricostruzione del passato dell’Africa italiana*, in *Fonti e problemi della politica coloniale italiana*.
- [90] Taddia I., Gori A., Chelati Dirar U, 1997, *Lettere tigrine. I documenti etiopici del Fondo Ellero*, Torino.
- [91] Takla Haymanot A. A., 1973, *La Chiesa etiopica e la sua dottrina cristologica*, Asmara.
- [92] Tamrat T., 1972, *Church and State in Ethiopia (1270-1527)*, London.
- [93] Trimingham J.S., 1952, *Islam in Ethiopia*, London.
- [94] Triulzi A., Bozzo A., Valabrega G. (a cura di), 1979, *Storia dell’Africa*, Firenze.
- [95] Triulzi A., 1989a, *Alle radici dell’etnicità: appunti sull’etnia in Africa*, in “La Critica Sociologica”, n. 89.
- [96] Triulzi A., 1989b, *Storia dell’Africa e storia coloniale*, in *Fonti e problemi della politica coloniale italiana*.
- [97] Triulzi A. (a cura di), 1995, *Fotografia a storia dell’Africa*, Atti del convegno internazionale, Napoli-Roma, 9-11 settembre 1992, Napoli.
- [98] Ullendorff E., 1973, *The Ethiopians. An introduction to country and people*, London.
- [99] Ullendorff E. (editor), 1976, *The autobiography of emperor Haile Sellasie I, “My life and Ethiopia’s progress”, 1892-1937*, London, Oxford University Press.
- [100] Vansina J., 1976, *La tradizione orale. Saggio di metodologia storica*, Roma.
- [101] Zewde B., 1991, *A history of modern Ethiopia*, Addis Abeba.