

A14



Adriana Piga

**Identità islamiche a confronto  
nel Niger contemporaneo**

Sufismo e fondamentalismo  
nella città di Niamey





Aracne editrice

[www.aracneeditrice.it](http://www.aracneeditrice.it)

[info@aracneeditrice.it](mailto:info@aracneeditrice.it)

Copyright © MMXXI

Gioacchino Onorati editore S.r.l. – unipersonale

[www.gioacchinoonoratieditore.it](http://www.gioacchinoonoratieditore.it)

[info@gioacchinoonoratieditore.it](mailto:info@gioacchinoonoratieditore.it)

via Vittorio Veneto, 20

00020 Canterano (RM)

(06) 45551463

ISBN 978-88-255-3947-9

*I diritti di traduzione, di memorizzazione elettronica,  
di riproduzione e di adattamento anche parziale,  
con qualsiasi mezzo, sono riservati per tutti i Paesi.*

*Non sono assolutamente consentite le fotocopie  
senza il permesso scritto dell'Editore.*

I edizione: marzo 2021

Ai miei adorati nipotini  
Flavia, Marco e Giulio



## Ringraziamenti

A mio figlio Francesco con tanto affetto. A mia figlia Giulia che mi è stata vicina in un lungo momento delicato vanno tutti i miei più sentiti ringraziamenti. A mia madre e ai miei meravigliosi nipotini un pensiero con tenerezza. A Francesca Romana Cacciatori e Francesca Lulli, un ringraziamento particolare per la loro preziosa collaborazione. Alle mie amiche, *in primis*, Anna Maria, Kiki e Patrizia e poi a Alessandra, Deborah, Cristina, Mara, Emanuela, Geraldina, Luciana e Palma un doveroso ringraziamento per la loro amicizia. A Silvia Koch, insuperabile compagna di viaggio e ricerche a Niamey, un grazie del tutto speciale Ai miei amici e colleghi: Fausto, Hassane, Emanuele, Enzo, Mariano, Marco, Marou, Mauro, Constant, Jean-Louis, Oreste e Seyni vanno i miei ringraziamenti per il loro sostegno. Alla Prof.ssa Stefania Pinci un ringraziamento particolare. Un vivo ringraziamento, poi, ai colleghi dell'IRSH, l'Institut de Recherche en Sciences Humaines dell'Università di Niamey, in particolare ai Professori Maikorema Zakari e Seyni Moumouni che mi hanno sempre accolta con simpatia e generosità.



# Indice

- 13 Introduzione
- 25 Capitolo I  
*Un processo di reislamizzazione senza ombre*
- 33 Capitolo II  
*Socievolezza nelle città dell’Africa Occidentale*
- 35 Capitolo III  
*Il ruolo strategico delle moschee nel processo di reislamizzazione*
- 37 Capitolo IV  
*L’Università islamica del Cairo*
- 41 Capitolo V  
*Un associazionismo diligante*
- 43 Capitolo VI  
*Una miriade di correnti religiose*
- 47 Capitolo VII  
*Il misticismo sufi nell’Africa Occidentale*
- 51 Capitolo VIII  
*Un ordine mistico antico: la Khalwatiyya*
- 53 Capitolo IX  
*Cenni storici sulla Tijaniyya*

- 10     *Indice*
- 57     Capitolo X  
       *La Tijaniyya Niassène di Kiota*
- 67     Capitolo XI  
       *La pietas islamica nel Niger contemporaneo*
- 71     Capitolo XII  
       *Il mese di Ramadan fra spiritualità e politica*
- 75     Capitolo XIII  
       *Varie categorie di intellettuali nella società nigerina*
- 79     Capitolo XIV  
       *L'Association Islamique Nigérienne (AIN)*
- 81     Capitolo XV  
       *Innovazione e modernità nell'ANASI*
- 85     Capitolo XVI  
       *Alle radici del fondamentalismo Izala e Adini-Islam: Abubakar Gumi*
- 91     Capitolo XVII  
       *Analogie e differenze fra Izala e Adini-Islam*
- 95     Capitolo XVIII  
       *La diffusione delle prediche Wazin Kasa*
- 97     Capitolo XIX  
       *Una categoria particolare di predicatori: i Masu waazi*
- 101    Capitolo XX  
       *La contestazione radicale nelle prediche di Kishk*

- 103 Capitolo XXI  
*Giovani e opera di moralizzazione dell'Islam:  
la funzione della musica Rap*
- 111 Capitolo XXII  
*Associazioni islamiche per lo sviluppo: l'ATI*
- 115 Capitolo XXIII  
*L'associazione Jadis*
- 117 Capitolo XXIV  
*La funzione singolare del BUTIN*
- 119 Capitolo XXV  
*Il Collectif des Associations Islamiques du Niger (CASIN)*
- 121 Capitolo XXVI  
*Il Conseil Islamique du Niger (CIN)*
- 125 *Conclusioni*
- 135 *Glossario*
- 137 *Bibliografia*



## Introduzione

Verso il 2007-2008, ho iniziato le mie ricerche scientifiche sul Niger con la pubblicazione di un saggio sulle relazioni complesse fra Stato e associazioni islamiche, saggio nel quale sottolineavo l'importanza crescente delle associazioni di matrice fondamentalista (2008). Un breve ma intenso viaggio di lavoro nel 2009, ha poi focalizzato la mia attenzione sul vivace associazionismo della società civile, da Croisade a Timidria, dalla Association nigérienne de défense des droits de l'homme (ANDDH), alla Association nigérienne de lutte contre la corruption (ANLC), senza mai dimenticare Alternative espaces citoyens (Piga, Koch 2009). All'epoca, tutte queste associazioni erano impegnate contro la pseudo-dittatura di Mamadou Tandja e in difesa dei diritti umani e civili. Una seconda ricerca, sempre nella città di Niamey, sponsorizzata dalla ANR francese, programma di ricerca Publislam, diretto dall'antropologo Gilles Holder, ha, invece, preso in esame nel 2010 diverse associazioni islamiche legate agli ordini mistici nigerini. Da qui tutta una serie di interviste da me effettuate a influenti leader religiosi e queste interviste, finalmente, dopo molti anni, vedranno la luce in queste pagine.

Il Niger è, come noto, epifania di una amara condizione saheliana, intessuta di processi di desertificazione e successive carestie, di colpi di Stato militari e di una democratizzazione farraginoso (Alpha Gado 1993; Ibrahim 1999; Niandou-Souley, Alzouma 1996; Alou 2002; Bonnacase 2011).

Nella società nigerina coesistono, non senza frizioni, due visioni del mondo: una tradizione giuridica francofona e filo-occidentale sulla quale si è modellato il dettato costituzionale e, insieme, un'eredità di pensiero arabo-islamico sedimentata nei secoli e dalle interrelazioni profonde sia con il Maghreb che con il Machreq (Idrissa 2005).

Lo storico Jean-Louis Triaud parlava all'inizio degli anni Ottanta di: "un caso Niger", caratterizzato dal lento emergere di un Islam quale fattore principale dell'identità nazionale, da una scarsa influenza politica delle confraternite e dalla importanza delle relazioni internazionali dalla Libia alla Nigeria (1981-1982). Non a caso, Abdourahmane Idrissa parlerà di un Niger ancora superficialmente islamizzato nel decennio 1940-1950 (2018 p. 47).

Nell'epoca contemporanea, come noto, l'Islam concerne più del 97% della popolazione del Niger, il Presidente della Repubblica giura sul Libro Santo della sua confessione religiosa, il Corano secondo l'art.39 della Costituzione del 1999, lo Stato si ammanta di simboli islamici, finanzia regolarmente la costruzione di nuove moschee e sponsorizza in diversi modi il pellegrinaggio alla Mecca (Sounaye 2005 p. 522). Eppure, questa duplice identità, da una parte francofona e laicizzante, dall'altra arabizzata e filo-orientale ha reso sempre più difficoltoso il cammino verso una democrazia partecipativa e spiega, almeno in parte, una dinamica islamica poliedrica, altalenante, talora persino contraddittoria quanto mai.

Per cercare di comprendere la complessità dell'Islam nigerino e le sue caratteristiche originali dobbiamo delineare, a grandi linee, i due grandi sistemi di pensiero, misticismo sufi e radicalismo islamico che informano la dialettica socio-religiosa nei Paesi del Sahel, Mauritania, Senegal, Mali, Burkina Faso, Niger e Ciad (Raynaud 2000).

Colpisce in epoca pre-coloniale l'universalità della presenza degli ordini mistici nell'Africa Occidentale. Nell'Africa pre-coloniale la conversione all'Islam ha sempre implicato, nei secoli, l'adesione e l'iniziazione ad una *tariqa*, confraternita, o ordine sufi (Massignon 1954). In epoca coloniale, queste stesse confraternite al tempo dedite a forme molteplici di sincretismo religioso nonché coinvolte nelle problematiche etniche, non si sono opposte, ad eccezione della Hamalliyya, alla opprimente dominazione coloniale francese, particolarmente severa proprio nel Niger (Robinson, Triaud éd. 1997; Hamès éd. 2007; Savarese 1998; Piga 2003; Zakari 2009 t.1; Lefebvre 2015). Secondo un'autorità come Jean-Louis Triaud, la politica coloniale francese nei confronti dell'Islam non fu né univoca né coerente lungo tutto il periodo che va dal 1870 al 1914 tanto da poterla defini-

re all'insegna dell'ambiguità e, anche, molto legata alla personalità dei diversi amministratori coloniali (Triaud 2006; Luizard éd. 2006). All'inizio del 1900 si diffonderà una profonda diffidenza verso l'Islam e le confraternite saranno considerate come potenziali cellule sovversive (Piga 2004; Harrison 1988). In seguito, con William Ponty si bandirà l'uso della lingua araba e si darà inizio a una prassi di sorveglianza rigorosa dell'operato di tutti i marabutti (Harrison 1988). È questa l'epoca del timore del panislamismo, di conseguenza si verrà a concretizzare una immane opera di classificazione di tutti gli ordini mistici presenti nei vasti territori dell'Afrique Occidentale Française (AOF). Ma l'Islam, proprio durante l'era coloniale, conoscerà un'espansione senza precedenti nei Paesi del Sahel con l'eccezione, all'epoca, del Burkina Faso (Harrison 1988; Luizard éd. 2006).

Contemporaneamente, una profonda inquietudine dilagherà nell'AOF; ovunque si susseguiranno senza sosta tumulti, ribellioni e sommosse, tuttavia la risposta francese sarà sempre e comunque di natura militare e repressiva, ora contro i Baoulé, ora contro i Songhay, ora contro i Tuareg. In questo contesto inquieto, i Grandi Marabutti saranno gli alleati storici del potere coloniale e, insieme, gli artefici di una apertura controllata verso i mutamenti socio-culturali (Robinson, Triaud 1997).

In particolare, le confraternite della Qadiriyya, della Tijaniyya e della Mouridiyya, assumeranno un ruolo fondamentale in difesa di una identità popolare negletta e marginalizzata quanto mai. Di conseguenza, l'ordine sufi incarna il simbolo di un Islam popolare, parallelo, se non alternativo.

A partire, poi, dagli anni Trenta-Quaranta i centri urbani dell'Africa Occidentale tutta conosceranno una vistosa diffusione dell'ideologia wahhabita tipica dell'Arabia Saudita ad Accra come a Bamako, a Ouagadougou come a Conakry (Kaba 1974). Saranno, soprattutto, gli studenti africani di ritorno dalle Università di al-Azhar al Cairo, di al-Qairawin a Fès e della Zaytouna a Tunisi a propagandare accuse infamanti contro il sufismo popolare, tacciato di connivenza con le autorità coloniali. Sulla falsariga del pensiero wahhabita, si snoderanno accuse contro le confraternite ora di sfruttamento della credulità popolare, ora di oscurantismo retrogrado. Saranno, così,

proprio le associazioni di giovani intellettuali wahhabiti a divenire le interpreti di un acceso anti-sufismo.

Infatti, dagli anni Cinquanta fino alla fine degli anni Settanta, la dialettica fra sufismo e anti-sufismo vedrà innumerevoli scontri e conflitti nei centri urbani del Sahel fra discepoli sufi ed esponenti della Wahhabiyya. Come dimenticare, a questo proposito, il famoso *pogrom* anti-wahhabita a Bamako nel 1957? In sintesi stringata, questi giovani intellettuali, definiti neo-wahhabiti saranno connotati da una assoluta intransigenza verso il sufismo popolare e da una critica corrosiva verso la figura del marabutto, figura che è invece essenziale nel misticismo sufi.

Centrale nel pensiero radicale è, poi, il concetto di *ijtihad*, cioè l'interpretazione individuale e razionale del dettato coranico. Inoltre, il pensiero neo-wahhabita contempla una visione universalista e internazionalista dell'Islam, come vedremo nel caso delle associazioni nigerine. Possiamo, dunque, affermare che la dialettica fra sufismo e radicalismo islamico ha profondamente segnato la dinamica socio-religiosa in tutto il Sahel, oltre ad avere influenzato la politica culturale dei diversi Stati (Piga a cura di 2001 pp. 1-46).

Nè deve essere dimenticata l'importanza della *da'wa* dell'Arabia Saudita nell'Africa Occidentale. Ricordiamo solamente alcune fasi significative di questa grandiosa operazione di propaganda saudita che coinvolgerà, in particolare, il ventennio Sessanta-Ottanta. Nel lontano 1960, l'allora sovrano Saoud annunciava la fondazione dell'Università islamica di Medina La Luminosa, *al-Munawara* con il compito specifico di formare dei "missionari" che, una volta tornati nel loro Paese di origine, avrebbero predicato il vero Islam. Così Medina divenne la cittadella della Wahhabiyya nella regione dello Hijaz (Schulze 1993 p.25).

Sempre a Medina era stata inaugurata la Facoltà della *Shari'a* e solo tre anni dopo, nel 1963 fu istituita la Facoltà della *Da'wa* e degli *Usul ad-Din*, i fondamenti della religione. Intanto, era stata creata la Ligue du monde musulman nel 1962 e, di conseguenza, la cultura wahhabita della Arabia Saudita si affermava come l'ideologia sunnita transnazionale e universale per antonomasia. Soprattutto, poi, a partire dal 1974, la *da'wa* saudita si espanderà sempre più nell'Africa a

sud del Sahara; nel 1976 avvenne la creazione del Conseil africain de coordination islamique proprio al fine di monitorare la *da'wa* nell'Africa Occidentale. In questo preciso contesto, il periodo fra il 1980 e il 1985 si rivelerà fondamentale.

Le confraternite hanno, dopo anni di conflittualità, accettato le sfide del riformismo wahhabita che imponeva una rigida ortodossia e l'abbandono di ogni forma di sincretismo e di pratiche magiche ed eterodosse. Lunghi dal divenire marginali, in particolare nel corso del decennio Ottanta — Novanta, le confraternite, nella loro stragrande maggioranza, sono riuscite a produrre, nel loro stesso seno, una classe dinamica di intellettuali arabizzanti; fra i tanti possiamo citare, come esempio, Khadim Mbacké della Mouridiyya senegalese oppure Maikorema Zakari della Tijaniyya — Ibrahimiyya dello stesso Niger. Ormai, domina in tutte le confraternite una ortodossia senza ombre e l'egemonia del *Tawhid*, il principio dell'unicità divina. E di questo neo-sufismo è, senza dubbio un modello esemplare la Tijaniyya-Ibrahimiyya, confraternita della quale parleremo a lungo in seguito. Lo scenario è, dunque, profondamente cambiato; molte le passerelle lanciate fra i due antitetici universi culturali, tanto che non pochi figli di grandi marabutti hanno scelto consapevolmente di aderire al credo neo-wahhabita e di farsene autorevoli interpreti. Da qui in poi, si instaureranno complesse interrelazioni che, nel tempo, porteranno a intese strategiche in nome dell'unità dell'Islam e ciò, soprattutto, dopo la propagazione sempre più intensa di un'ideologia fondamentalista che ha coinvolto le masse popolari in tutti i Paesi del Sahel<sup>1</sup> (Piga 2004–2005 pp. 57–72).

In un passato non lontano, fino alla fine degli anni Ottanta circa, rari erano ancora i movimenti fondamentalisti a mano armata nel Sahel. La maggior parte di questi, pur predicando un acceso radicali-

1. La bibliografia sull'Islam nell'Africa Occidentale è infinita: si consulti, ad esempio, M.Gomez Perez (éd), *L'Islam politique au sud du Sahara*, Paris, 2005; B.Soaes,R.Otayek (eds), *Islam and Muslim Politics in Africa*, London 2007; O.Goerg, A.Pandopoulo (éds), *Islam et sociétés en Afrique subsaharienne à l'épreuve de l'histoire. Un parcours en compagnie de Jean-Louis Triaud*, Paris, 2012; L.Villalon, *Muslim Politics in West Africa*, London 2013; G.Holder J.P.Dozon (éds), *Les politiques de l'Islam en Afrique. Mémoires réveils et populismes islamiques*, Paris 2018.