

IDEOLOGIA ISLAMICA E IDEOLOGIA ETNICA NEL PULAAKU PEUL

Adriana Piga

Università di Roma "La Sapienza"

In qualsiasi studio sui Peul è importante, prima di tutto, introdurre una distinzione preliminare tra quella parte della società peul che si è sedentarizzata o urbanizzata divenendo in larghi settori l'elemento egemone della società, penso, in particolare, alla frazione hausa-fulani della Nigeria settentrionale e i Peul rimasti nomadi e seminomadi, largamente diffusi sul territorio ma con un peso economico rarefatto e decrescente. La società peul nomade e seminomade appare oggi estremamente frazionata, quasi sfilacciata a livello territoriale come politico; i Peul maggioritari nel Liptako nel nord-est del Burkina Faso, minoritari nella regione nigerina di Maradi come nell'Aribinda a settentrione del Burkina Faso, maggioritari nell'Adamawa come nel Borno nigeriano, presentano ovunque nell'Africa occidentale una situazione particolare a seconda della struttura ecologica ed etnologica regionale (1).

Nel Sahel degli anni '80-'90 i Peul hanno ormai optato in gran numero, sospinti dalle pressioni governative come dalle reiterate siccità, per l'agropastoralismo che rappresenta la politica economica di sviluppo più corrente per Paesi come il Mali, il Benin, il Burkina Faso (Colvin & Ba 1981; Terray 1987) (2).

Uno statuto di liminalità colpisce i Peul nomadi, i Bororo (anche Mbororo) dell'Adamawa, ad esempio, a causa del forte tasso di endogamia che consente loro di non incorporarsi in una società che è per eccellenza multietnica e a causa della loro

diffusa insofferenza verso i controlli amministrativi da parte delle autorità locali (Burnham 1991). Un'identica situazione di marginalità si riscontra nel Benin, dove la politica governativa tesa verso la sedentarizzazione ad ogni costo del ribelle elemento nomade ha creato, per così dire, un vero e proprio stereotipo ufficiale del *pullo ladde*, dipinto come un beninois indifferente alla vita politica, individualista, riottoso se non facinoroso, poco dinamico se non passivo (Guichard 1990). Non è un caso se in tutta la regione settentrionale del Borgu, due soli siano negli anni '90 i "sindaci" peul e nell'intero paese su 186 deputati si contino di nuovo due soli Peul (*ibidem* 22-24). Ma al di là delle difficoltà politiche e ideologiche in cui si dibatte la frazione nomade, è tuttavia in corso in diverse aree dell'Africa centro-occidentale un vasto processo di fulbizzazione, in particolare nel Camerun settentrionale, processo a cui fa riscontro nella Nigeria settentrionale l'hausaizzazione progressiva dei Maguzawa (Burnham 1991: 78ss.). Per poter venir incorporati, sia pure in modo graduale e differenziato, nella società peul urbana e musulmana è indispensabile adempiere a tre condizioni fondamentali: conoscere in modo approfondito la lingua fulfulde, convertirsi all'Islam, esprimere un consenso forte verso gli ideali del *pulaaku*, il codice etico peul. Dal momento che oggetto del nostro saggio sarà per l'appunto l'intreccio tra ideologia islamica e ideologia etnica peul, iniziamo col prendere in esame il concetto fondamentale di *pulaaku*.

Con questo termine i Peul si riferiscono a un concetto complesso e polivalente che è insieme coscienza di un'identità etnica separata e valorizzazione di un'eredità culturale specificatamente peul. Si tratta in particolare di un modello di comportamento costituito da regole precise ed inderogabili, come il tabù della commensalità, i molteplici divieti che informano le relazioni interpersonali tra determinate categorie di parenti, la relazione privilegiata tra cugini incrociati, i parenti di scherzo, la proibizione di pronunciare il nome del proprio coniuge come quello dei propri genitori. Si tratta di una logica culturale che impone l'imitazione di determinati modelli di condotta sociale (Dupire 1981: 169 ss.). L'identità *pulaaku* si articola intorno all'esercizio virtuoso di alcune qualità, tra le quali alcune come il coraggio e la nobiltà d'animo sono comuni a

numerosi altri gruppi etnici quali i Malinké e i Songhay, mentre altre sono di fattura squisitamente peul (Camara 1976: 135). Il termine *munyal* indica la tenacia, la pazienza, la forza d'animo nelle avversità; *munyal* è soprattutto la capacità di dominare la propria lingua, di saper tacere in un contesto dell'oralità, in cui la parola è di per sé gravida di pericolo; può fondare come distruggere i rapporti sociali (Dognin 1975: 304-305). «Non si condanna qualcuno per il suo silenzio ma lo si condannerà per le sue parole», e ancora «il silenzio non è una frustrazione» ripetono sovente i Peul dell'Adamawa dal momento che il silenzio è parola (Labatut 1987: 74; Seydou 1987: 50).

Una seconda qualità fondamentale è, poi, racchiusa nel concetto di *hakkiilo*, 'prudenza, cura, riflessione, circospezione' mentre tutta una serie di altre doti come *enDam*, 'gentilezza', *neDDaaku* 'dignità', *ardungal*, 'potere, autorità', *daraja*, 'onore' e *ndottaaku*, il prestigio che si acquisisce con l'età e l'esperienza, vengono in qualche modo tutte a confluire nel lessema fondamentale del *pulaaku* e cioè la *semteende* o *kersa* (VerEecke 1986; Caronia 1991). E' questo un aspetto troppo noto della cultura peul per prestarsi in questa sede a una riflessione approfondita; ci limitiamo a sottolinearne gli aspetti di maggior rilevanza ai fini del nostro lavoro.

Semteende è insieme un amalgama di umiltà, vergogna, pudore, riserbo e decoro; è grazie alla *kersa* che molti principi della struttura sociale possono tramandarsi nel tempo immutabili; è grazie alla *kersa* che il *pullo* riesce a controllare la propria gestualità, a non mostrare mai paura o contrarietà, gioia o dolore, a essere superiore alla forza stessa dei suoi sentimenti (Riesman 1974: 128) (3). Collegata strutturalmente alla nozione di *semteende* è poi la paura dell'umiliazione, *laftaare*, conseguenza diretta di una qualsivoglia infrazione, anche solo inintenzionale al codice etico (Dognin 1975). Indubbiamente questa rigida disciplina interiore costituisce un'esperienza centrale nella vita di ogni Peul che viene coinvolto in prima persona dalla necessità morale di rispettare e di far rispettare la tradizione (Bocquène 1986: 310-318). La severità delle sanzioni morali contro coloro che si sono discostati dalla "via peul" è ancora oggi prassi diffusa tra gli allevatori nomadi del Niger secondo la testimonianza prestigiosa di Dioulde Laya, mentre

tra gli stessi WoDaaBe fino a pochi anni orsono veniva regolarmente eletto il "custode del *pulaaku*", scelto sulla base di competenze tecniche e di qualità morali, vera e propria epitome della fulanità (Stenning 1959: 58; Laya 1984) (4).

Tutte queste qualità sono per i Peul innate ed ereditarie purché si tratti di Peul liberi e non di origine servile o discendenti dalle caste artigianali. Infatti *rimayBe* e *nyeenyo* continuano ancora oggi a essere colpiti dal marchio di un'inferiorità ideologica che aveva storicamente la sua ragion d'essere nella stratificazione sociale dei secoli XVIII e XIX (Stenning 1959: 202; Dupire 1962: 148, 447, *passim*; Seydou 1972: 44-46, 81, 145-147; Baldus 1977: 440).

Dunque la coscienza della fulanità si esprime mediante l'affermazione della differenza secondo il noto modello di costruzione dell'identità grazie alla rappresentazione negativa dell'alterità; dal modello egemone sono esclusi aprioristicamente schiavi e artigiani, di fronte ai quali però con uno di quegli effetti a sorpresa cui ci hanno ormai abituati i sistemi sociali africani, un *pullo* è libero di esprimere senza pudore i propri sentimenti. Vi è dunque un aspetto teatrale in un certo senso narcisistico nel fatto che si recita il ruolo prestabilito dalla tradizione solo di fronte al *pulaaku* stesso, di fronte cioè a un gruppo di Peul liberi (Riesman 1974: 123ss.).

Tuttavia l'interiorizzazione dell'imperativo morale è tanto profonda da far sì che la vera libertà, valore esaltato dalla cultura fulfulde, risieda per un *pullo* proprio nel preciso controllo di sé, nel rispetto senza incrinature verso la tradizione. Tutto nella società peul ruota intorno a questo *topos*; la stessa prassi del matrimonio preferenziale endogamico nell'ambito del clan di appartenenza è intimamente legata all'ideologia del *pulaaku*, nella misura in cui è funzionale al mantenimento della purezza fisica e culturale del clan. I Peul, infatti, condividono e coltivano una coscienza acuta della loro specificità etnica alla quale offrono come supporto un fondamento biologico; si autoconsiderano, infatti, una vera razza, del tutto autonoma nei confronti dei neri sudanesi (Dupire 1981: 170; VerEecke 1986: 96). E, sia detto per inciso, questa concezione tipicamente fulBe di una razza a sé, è stata poi fatta propria dalla letteratura coloniale che indulgerà verso la metà del XIX secolo con Caillié e Mollien, con d'Avezac e d'Eichtal nell'elaborazione di una

civiltà peul vicina alla civiltà bianca, ponendo così le premesse per lo stereotipo del Peul immaginario (Brasseur 1981) (5). I Peul si considerano simili ai nomadi bianchi dell'Oriente, i Tuareg e a quelli dell'Occidente, i Mauri; si autodefiniscono *baydaan*, gente dalla pelle chiara, atolli di purezza fisica in un universo segnato dal colore nero. Questa ossessione del colore intimamente connessa alle esigenze economiche dello sfruttamento della manodopera servile, comporta nella cultura fulfulde tutta una serie gerarchica di rappresentazioni cromatiche a cui corrispondono precisi livelli di stratificazione sociale: il nero scuro viene così a definire lo schiavo straniero, l'essere più disprezzato e marginalizzato, mentre il colore rosso, *boDeejo* e il nero a riflessi rossi *bamaleejo* sono i colori tipici del Peul libero e, infine, il bianco, *daneejo* rappresenta il colore-simbolo del musulmano pio e devoto, ed è, in assoluto, il colore della purezza (6). Dal fenotipo peul sono dunque esclusi i membri degli altri gruppi etnici che sono sprezzantemente definiti dai Peul come *haabe*, 'miscredenti', *maccuBe* 'schiavi' e *BaluBe* o *BaleeBe* 'neri'. Un vero peul, sulla falsariga del *pulaaku* è tenuto a fare un uso pubblico di questi epiteti ingiuriosi e ciò rappresenta un'ulteriore dimostrazione di quanto profondamente l'identità peul sia un'identità relazionale che si elabora, cioè, attraverso la presa di distanza da un'alterità stigmatizzata.

Si tratta, pertanto, di una società etnocentrica e portatrice di un'ideologia etnocentrica cosciente e pervicace che semina il conflitto nel proprio stesso seno; si pensi alla rivalità aspra tra musulmani sedentari e Peul nomadi, tra Bororo Jafun e WoDaaBe i grandi nomadi del Niger, un etnocentrismo che suscita nelle etnie finitime la stessa avversione e lo stesso disprezzo (Bocquène 1986: 228-230, 305, *passim*). Derisi e tacciati di epiteti ingiuriosi come *haaBe* e *maccuBe*, i Mossi, i Manga, gli stessi Hausa, a loro volta, stigmatizzeranno i Peul nomadi, i Bororo come dediti al furto e alla menzogna, e li tratteranno con circospezione se non addirittura con timore a causa delle loro presunte pratiche magiche (Smith 1952: 127-128; Horowitz 1972: 112; Lallemand 1977: 362-364).

Ma la condizione di liminalità che avvolge la cultura peul nomade è anche in un certo senso la premessa della possibilità di restare fedeli alla tradizione; così nel Borno degli anni '90

nella complessa dinamica regionale fra allevatori e agricoltori sedentari di fronte al ruolo egemonico indiscusso dei Kanuri e dei FulBe musulmani, i pastori WoDaaBe ancora prevalentemente endogamici, sembrano voler rafforzare i simboli della loro alterità quali l'uso delle penne di struzzo, del tessuto di cuoio e di talismani non ispirati ai versetti coranici. Qui gli stereotipi etnici divengono operativi a livello socio-economico e gli Anagamba cioè i WoDaaBe sono relegati ai margini dello sviluppo regionale (Bovin 1985: 64-67). Nell'Adamawa, terra di elezione dei movimenti mahdisti, i Peul islamizzati e urbanizzati considerano la vita nomade come contraria a uno stile di vita islamico e giudicano inaccettabili alcuni rituali classici della cultura fulfulde come ad esempio il *soro*, competizione con i bastoni caratteristica dei Jafun nomadi, rituale che, infatti, sta lentamente scomparendo di fronte all'ostilità dei *moodibbo* musulmani. Persino il *koobgal*, istituto matrimoniale complesso connesso alle esigenze di un allevamento itinerante e legato alla forma di unione preferenziale con la cugina parallela è ormai caduto in desuetudine sotto l'incalzare convulso della modernizzazione e di fronte all'ostilità dell'Islam (Burnham 1991: 88-92ss.)

Ma per i Peul *dajj*, i Peul rossi, i Peul nomadi la sedentarizzazione alla quale spesso si collega l'urbanizzazione è sinonimo di tradimento verso il *laawool pulaaku*, la via peul. Sono allora i raffinati *Fulanin gida*, musulmani ortodossi, a essere qualificati con disprezzo come *huya'en*, apostati.

Ma qual è dunque la vera identità del Peul sedentario e urbanizzato sempre rigorosamente musulmano e fautore di un Islam ortodosso imbevuto di sufismo?

C'è un termine, uno solo, del tutto neutro per un occidentale e carico di simboli per un Peul. Questo termine è *torooDo*. I chierici musulmani noti come *torodBe* sono stati, infatti, i creatori e i diffusori dell'ideologia della guerra santa, del *jihad fi sabil Allah*, che ha profondamente e irreversibilmente segnato tutta la storia dell'Africa a sud del Sahara dalla fine del XVII al XIX secolo (Smith 1961; Hiskett 1962, 1984; Willis 1967). Dal *jihad* di Malik Sy nel Bundu nel 1690 alla creazione della *jama'a* sidianke verso il 1770 nel Futa Jalon, dalla rivolta di Sulayman Bal nel 1798 nel Futa Toro contro il regime tirannico denyanke al più noto *jihad* di Uthman

ibn Fudi nell'Hausaland nel 1804 fino al *jihad* del futanke di Gede al-Hajj Umar Tal al Futi del 1865, tutta l'Africa occidentale è teatro di lunghe guerre di religione che portano alla creazione di numerose teocrazie islamiche fulbé tra le quali si stagliano il Califfato di Sokoto e la *Diina* del Maasina (Ba & Daget 1962; Last 1977; Kane & Robinson 1984; Robinson 1985).

Tuttavia, si noti bene, in origine la società *torooDo* non nasce come società etnica peul, al contrario l'identità pluri-etnica *torooDo* si articolava intorno a una diffusa origine servile, nell'adesione all'Islam e a un modo di vita prevalentemente urbano (Willis 1978). *TorooDo* era colui che era versato nelle scienze islamiche e che parallelamente non si dedicava ai mestieri artigianali bensì al solo studio del Corano. I chierici *torodBe* adottarono i tratti salienti della cultura peul ma ne rifiutarono il nomadismo in favore di una vita urbana, raffinata e cosmopolita, ricca di *ethos* peul e di religiosità islamica. Grazie al rigorismo *torooDo* tipico di un Islam missionario e militante si cristallizza nel *Bilad as-Sudan* la dicotomia centrale che informerà tutta la vita sociale e politica dell'Africa occidentale: la dicotomia tra *dar al-Islam* e *dar al-harb*, tra fedeli e *kafirun*, i miscredenti.

Questi Stati considerati abitualmente musulmani quale ruolo riservavano al *pulaaku*? Vi era conflitto o armonia tra i due codici di vita e di pensiero? Posta in questi termini la questione può apparire forse troppo semplicistica, mentre è invece incredibilmente ricca di sfumature e talora di contraddizioni la sintesi storica attuata nei Califfati fulbé. Nel Futa Toro, l'imamato di Abd al-Qadir afferma una continuità significativa nei confronti della tradizione peul di Koli Tengella. Infatti le doti richieste per poter essere eletto *imam* erano le qualità decantate dal *pulaaku*: rettitudine, esperienza, cultura religiosa e dovevano rappresentare un argine contro l'assolutismo e la tirannia. L'*almami*, scelto da un collegio di grandi elettori, il *jaggorDe*, era sottoposto ad un controllo tanto severo da fa sì che in 114 anni di amministrazione *torooDo* ben 53 diversi *almami* fossero designati, favorendo candidati talora insignificanti pur di non ricadere nella trappola dell'assolutismo regio (Coulon 1981; Kane & Robinson 1984).

Nel Maasina, l'ombelico della cultura peul, l'*Imam* al potere era assistito da un'assemblea costituente, il *batu mawDo*,

i cui 40 membri dovevano essere giureconsulti esperti di diritto musulmano e rispondere ai requisiti *pulaaku*. Inoltre è soprattutto nel mantenimento della stratificazione castale e nella precisa regolamentazione giuridica sullo statuto di schiavitù, in particolare nel riconoscimento agli schiavi del diritto di combattere in guerra e di impadronirsi liberamente del bottino che si concretizza un Islam etnicizzato, sensibile e attento al diritto consuetudinario peul (Sanankoua 1990).

Nel Futa Jalon, infine, si cristallizza un'esperienza politica di sorprendente modernità con il bicefalismo "parlamentare" dei due lignaggi egemoni *Alfaya* e *Soriya* che si alternano alla guida dello Stato nei tempi e nei modi fissati dalla tradizione (Diallo 1972).

Questo intreccio fra Islam e identità etnica peul è poi evidente nel personaggio carismatico del *laamiiDo*, la massima autorità politica e religiosa dell'Adamawa fino a pochi anni orsono. Circondato da tutta una serie di *paraphernalia* tipici della cultura fulfulde, il *laamiiDo*, pur incarnando nella sua persona l'autorità divina, era non di rado responsabile di alcuni sacrifici rituali e insieme il maggior rappresentante dell'identità etnica peul di fronte alla potente frazione hausa (Lacroix 1966: 208-209; Kintz 1986: 100-102).

L'Islam nell'Adamawa si confonde volentieri con l'etnicità peul, giustificandone il sistema sociale e politico e rafforzandone il sentimento di alterità verso i Kirdi, le etnie autoctone restie all'islamizzazione.

Nell'Adamawa l'Islam ha modellato tutta la struttura sociale, le relazioni interetniche e persino la percezione del proprio passato storico. Così nell'etnostoria dei Peul dell'Adamawa la volontà di Dio resta l'unica *ratio* di vittorie e di sconfitte, la preghiera *juulugo* riveste un valore centrale e l'imamato è il *topos* del pensiero politico (VerEecke 1985: 168). Nelle storie della vecchia Adamawa l'ideologia islamica si sposa armoniosamente con uno dei valori più esaltati dal *pulaaku*, il *chusal*, il valore in battaglia (East 1934: 34). Se la tradizione orale del Camerun settentrionale esalta l'ardimento di Lauwal e la *pietas* di suo padre, il *moodibbo* Adamu, l'emiro di Yola, tutta l'epica peul del Maasina da Silamaka Yero e Pullori a Ham Bodedio del Kunari, Ham il Rosso, glorifica tutta una serie di eroi culturali che rappresentano l'*ethos* fulBe di fronte alla

minaccia del *Fama Segu*, il potente regno bambara (Seydou 1972, 1976, 1983, 1986).

Uno sguardo alla letteratura peul scritta in *ajami* e in fulfulde ci rivela poi una sorprendente continuità tra i principi della "via peul" e i canoni islamici; a partire dalla seconda metà del XVIII secolo fiorisce una letteratura popolare religiosa accanto a quella aulica agiografica di matrice araba, soprattutto nell'Hausaland e nel Futa Jalon si diffondono i sermoni *wa'z* e le lodi al Profeta. Il passaggio dall'arabo al fulfulde è stato l'espressione di una volontà nazionale di affermazione, di un desiderio di affermazione profondo di autonomia culturale (Sow 1966, 1971).

Addirittura si verificava una sorprendente fusione fra le due lingue nella misura in cui la lingua araba veniva utilizzata nell'introduzione e nei commenti a un testo in fulfulde (Brenner 1984; Brenner & Last 1985). La lingua fulfulde diventa in questo periodo il vero veicolo dell'identità etnica peul; si pensi a opere come *Il filone della felicità eterna* di Ceerno Samba Mombeya oppure ai saggi raccolti da Ibrahim Sow nel volume *La donna, la mucca e la fede* (Sow 1966, 1971). Nell'epoca contemporanea, una sintesi felice fra l'universo islamico e quello pastorale appare nei poemi pastorali detti *ngee loobaDi* di Amadou Fodiya Moussa del Mali mentre un esempio prezioso di poesia religiosa in lingua fulfulde, sensibile al *pathos* peul è senz'altro il lungo poema recitato secondo la consuetudine dai pii mendicanti ciechi di Maroua, il *Busura'au*, composto nel 1789 da Muhammad Tukur (Lacroix 1965; Haafkens 1983; Seydou 1986). Poema di grande afflato mistico e ricco di riflessioni moraleggianti è tutto imperniato sulla venerazione verso il profeta Muhammad e sulla devozione verso al-Tijani (Schimmel 1985).

Lo *wali* al-Tijani è un personaggio fondamentale in questa sintesi mirabile quanto difficile tra Islam e *pulaaku*. Infatti grazie all'adesione in massa alla confraternita della Tijaniyya, i Peul troveranno lo sfuggente punto di incontro tra l'ideologia etnica del *pulaaku* riservata ai soli Peul e l'afflato universalista, transetnico e egualitario che anima l'Islam (Abun-Nasr 1965).

Nella Tijaniyya, confraternita elitistica che adotta una politica di separatismo religioso nei confronti degli altri ordini mistici, i Peul consci di una loro presunta superiorità etnica,

ripropongono agli altri gruppi etnici il loro ruolo egemone. «Noi siamo i prescelti tra coloro che sono stati scelti» questo è il motto dei *taaliBe* tijani, certi del paradiso grazie all'eccezionale potere di intermediazione di al-Tijani, il sigillo dei santi, il *qutb al-aqtab*. Anzi al-Tijani è convinto di possedere il dono dell'infallibilità, *isma* e pertanto di essere il *barzah* dei *barzah* cioè l'intermediario tra i profeti e i santi.

Di conseguenza, la Tijaniyya riconosce come proprio ed unico maestro spirituale lo stesso Muhammad, tanto che la *tariqa* è detta comunemente anche al-Muhammadiyya. Ciò spiega anche la particolare venerazione di cui gode la litania *Jawaharat al-kamal*, "La perla della perfezione", dal momento che si crede che durante la sua settima recitazione lo stesso Profeta discenda invisibile nell'assemblea degli oranti. Morirà da apostata colui che abbandonerà in vita la confraternita, mentre il paradiso sarà la ricompensa certa per il discepolo devoto. Non a caso la Tijaniyya è l'unico ordine mistico che proibisce l'affiliazione contemporanea a un altro ordine e i fedeli tijani consci dell'origine divina della Tijaniyya coltivano la convinzione incrollabile di formare una classe aristocratica nell'ambito variegato degli ordini sufi. Una confraternita così esclusiva non poteva non costituire un polo di eccezionale attrazione per i Peul e, nella Tijaniyya, possiamo affermare con certezza, l'identità etnica peul e l'identità islamica si sono fuse compiutamente.

In definitiva vi è un mondo ricchissimo di allitterazioni, di metafore e di simbolismi tra la purezza rituale e la conoscenza esoterica legata al sufismo e il *pulaaku* così come appare nella mitologia iniziatica tradizionale; si pensi ai rapporti fra scienza e potere in *Koumen* e in *Kaidara*, i due grandi *jantol* iniziatici, si pensi al Futa Jalon e all'Adamawa, laddove il dotto era chiamato a reggere le sorti dello Stato, laddove non vi erano distinzioni fra letterato, giurenconsulto e uomo politico, laddove una minuziosa stratigrafia dell'autorità religiosa in *ceerno*, *alfaya*, *tafsiiru* e *karamoko* era all'origine della stratificazione sociale (Botte 1990: 38ss.)

Questo rispetto profondo verso la cultura religiosa, verso la conoscenza dotta che è tipico dell'Africa islamica, si ritrova intatto nell'allegoria di *Kaidara*, nell'affermazione sì sovente ripetuta «La verità è il sapere» (Ba 1971: 137).

Leggere e studiare saranno gli unici compiti del discepolo Hammadi lungo la ricerca della verità. E lo *shaykh sufi* è come un corpo di luce, limpido come olio di arachide è Kaidara, immobile durante le lunghe ore di insegnamento è Cerno Bokar Saalif Taal, pedagogo della Hamalliya e diffusore dell'Islam tra i Dogon di Bandiagara (Brenner 1984).

Ma al di là di un'identica propensione verso l'esoterismo, verso una metafisica della luce e delle sostanze angelicate, verso il simbolismo dei numeri e verso il silenzio nella *khalwa* e nell'*istikhara*, al di là di una comune esaltazione di alcune grandi virtù coraniche ed etiche come l'umiltà, il coraggio, la generosità, l'obbedienza e il rispetto verso l'autorità parentale, è soprattutto nella mitologia peul che, a mio parere, si possono rintracciare alcuni aspetti di grande identità. Mi riferisco alla concezione mistica dell'*insan al-kamil*, l'Uomo perfetto di origine manichea e forse mutuato dal *gayomerth* mazdeo largamente diffusa nell'Africa a sud del Sahara (Massignon 1969: 110-112; Nicholson 1976: 77-142; De Vitray-Meyerovitch 1978: 318-321). Ma anche tra i Peul esisteva il mito dell'uomo perfetto e il *Fantang*, la tradizione orale del Futa Toro celebra Ilo Yaladi Diadié, il prototipo dell'ideale peul, colui che incarna l'ospitalità e la competenza tecnica, la generosità e la bellezza. Ilo, dunque, come primo *silatigi*, come la guida spirituale del popolo peul (Ndongo 1986: 129, 133). Ilo incarnerebbe allora il *pulaaku* come l'*insan al-kamil* incarna la *pietas* islamica; i momenti di identità tra i due sistemi di pensiero sono a mio parere assolutamente straordinari.

Note

1. La bibliografia sui Peul è vastissima; in questa sede è, tuttavia, sufficiente citare oltre ai lavori basilari di Marguerite Dupire (1962, 1970, 1972a, 1981), di Hopen (1958) e di Stenning (1959, 1966) alcune opere collettanee e non di recente pubblicazione, tese per l'appunto a sottolineare le specificità regionali economiche e culturali delle diverse società peul nei paesi sahelici, a sottolineare, cioè, quella famosa diversità nell'unità sulla quale tanto insiste Marguerite Dupire. Cfr. Beauvilain 1977; Tardits 1981; Pison 1982; Laya 1984; Adamu & Kirk-Greene 1986; Ba 1986; Bocquène 1986; Touré 1986; Maliki Bonfiglioli 1988.

2. Se l'agropastoralismo costituisce, a quanto pare, per i Peul del Sahel la sola via di sviluppo economico promossa e incoraggiata dalla politica governativa, non si deve pensare che ciò rappresenti una rottura brutale verso il passato. Anzi, al contrario, tutta una serie di studi recenti puntuali e ben documentati che si devono, in gran parte, alle ricerche di Danièle Kintz e di Jean Schmitz, ha sottolineato con efficacia la validità e l'attualità dei *leydi* peul; e cioè della suddivisione etnica e territoriale in insiemi detti *leydi* tipica degli Stati peul del Fuuta Toro (Senegal) e del Maasina (Mali). Cfr. Kintz, D. 1982, "Pastoralisme agropastoralisme et organisation foncière: le cas des Peul", in *Enjeux fonciers en Afrique Noire*, a cura di E. Le Bris, E. Le Roy, F. Leimdorfer, pp. 212-217, Parigi ORSTOM Karthala; Cissé, S. 1982, "Les *Leyde* du Delta central du Niger: tenure traditionnelle ou exemple d'aménagement de territoire classique?", *ibidem*, pp. 178-189; Schmitz, J. 1986. "L'Etat géomètre: les *leydi* des Peul du Fuuta Tooro (Sénégal) et du Maasina (Mali)", *Cahiers d'Etudes Africaines*, 26, 103: 349-394. Ogni *leydi* costituiva, infatti, nel corso del XIX secolo, un'unità agro-pastorale, dotata di grande autonomia politica e territoriale e a carattere multi-etnico e multioccupazionale, nella misura in cui alla stratificazione sociale ed etnica corrispondeva una precisa e inderogabile regolamentazione delle tre attività ergologiche fondamentali: l'agricoltura, l'allevamento e la pesca. Si impone, dunque, a detta di Schmitz, una revisione radicale del diritto fondiario nel Futa Toro come nel delta del Niger e, ciò, per l'appunto, sulla falsariga di una nuova valorizzazione dell'istituto del *leydi*, cellula territoriale autarchica che rispondeva con notevole duttilità a esigenze etniche ed ecologiche quanto mai diverse. In particolare, la politica governativa nei confronti della complessa tradizione fondiaria peul si è rivelata fluida e discontinua soprattutto nel Mali, paese in cui la legislazione fondiaria non appare a tutt'oggi né esaustiva né tantomeno applicata uniformemente sul territorio, provocando così un'endemica situazione di conflitto con il diritto consuetudinario locale. Cfr. Cissé, S. 1986. "Les deltas intérieurs du Niger: organisation spatiale", in *Pastoralists of West African savanna* a cura di M. Adamu & A.H.M. Kirk-Greene, pp. 283-297.

3. Si veda a questo proposito nel testo iniziatico *Koumen* quale sia l'importanza annessa nella cultura fulfulde al dominio totale di sé e dei propri istinti e bisogni: «Silé ha trionfato sui suoi riflessi nervosi, i suoi movimenti sono regolati, il Sonno è fuggito dai suoi occhi la sonnolenza si è cancellata dalle sue palpebre» (Ba & Dieterlen 1961:55).

4. Nella figura del "custode della via" si fondono mirabilmente etica islamica e virtù etniche peul; Kirk-Greene (1986:43) nel suo saggio sul *mauDo laawol pulaaku* passa in rassegna alcuni grandi personaggi carismatici della storia sudanese che impersonano in modo mirabile questa sintesi felice. Si tratta soprattutto di Uthman ibn Fudi, rinomato per la sua generosità, il suo equilibrio e la sua pazienza (*hakkilo* e *munyaal*) e Modibbo Adama, l'emiro di Yola, personaggio centrale nella tormentata storia dell'Adamawa, uomo pio, ricco di *semeende* e devoto agli insegnamenti del dotto al-Maghili.

5. Si veda a questo proposito l'interessante saggio di Elizabeth Williams sulla genesi e sullo sviluppo del cosiddetto "enigma peul" nella cultura etnologica francese del 1800. Dai viaggiatori René Caillié e Théodore Mollien (1820-30) sensibili al fascino dell'organizzazione politica peul, il mito di una razza peul si snoda lungo tutta la prima metà del XIX secolo fino alle teorie del geografo Pascal D'Avezac e soprattutto del saintsimonista Gustave d'Eichthal (1840-45), autore di una prima *Histoire et*

origine des Foulahs, opera in cui all'esaltazione delle virtù pastorali fulbe si accompagna l'ipotesi dell'origine polinesiana dell'etnia peul (Brasseur 1981; Williams 1988). Sono questi infatti, gli anni in cui l'origine dei Peul riceve un'attenzione costante dagli studiosi della Société d'Ethnologie di Parigi e già, *in nuce*, si delineano le possibili derivazioni della cultura fulfulde ora dalla lingua tamil e dalla cultura dravidica, ora dall'antico Egitto, ora dalle società pastorali dell'Africa orientale (Anselin A., 1991, *La question peule*, Paris: Karthala). In particolare nel corso del decennio 1870-1880 sia Bérenger-Feraud, sia Bayol che Faidherbe, sulla base di accurati studi di frenologia di gran moda all'epoca, esaltano le qualità fisiche e morali dei Peul visti come l'etnia egemone dell'Africa occidentale. Sarà lo scontro con le armate di Al-Hajj Umar Tal a frenare tanto entusiasmo e a favorire la diffusione di una visione più riduttiva e critica; si pensi al *Moeurs et histoires des Peuls* del 1937 di Louis Tauxier o ancor più al disprezzo malcelato di Paul Guehard, convinto assertore della superiorità dei Mandingo.

6. Si noti anche come sia proprio il colore della pelle a definire il Profeta e a esplicitarne la bellezza fisica e morale, così nel canto popolare in lingua fulfulde ancora diffuso nella regione di Maroua nel Camerun settentrionale, *Chi è pronto ad andare alla Mecca e a Medina?*, il Profeta appare come l'inviato di Dio, come il Coraggioso, il Buono e il Rosso, colore che è di per sé sinonimo di perfezione fisica (Haafkens 1983: 51). Inoltre lo stesso eroe epico del Kunari HamBodedio era chiamato comunemente dai suoi seguaci Ham il Rosso (Seydou: 1976).

Bibliografia

- Adebayo, A.G. 1991. Of man and cattle: a reconsideration of the traditions of origin of pastoral Fulani of Nigeria. *History in Africa* I.A.I. 18:1-21.
- Abun-Nasr, J. 1965. *The Tijaniyya. A sufi order in the modern world*. Londra: Oxford University Press.
- Adamu, M. & A.H.M. Kirk-Greene (a cura di) 1986. *Pastoralists of the West African savanna*. Manchester: Manchester University Press.
- Ba, Ch. 1986. *Les Peuls du Sénégal. Etude géographique*. Dakar: Les Nouvelles Editions Africaines.
- Ba, A.H. & J.Daget. 1962. *L'Empire peul du Macina*. Paris-La Haye: Mouton.
- -- & G.Dieterlen. 1961. *Koumen. Texte initiatique des pasteurs peuls*. Paris-La Haye: Mouton.
- -- & L.Kesteloot. 1968. *Kaidara*. Parigi: Juilliard (trad. it. 1971. Milano: Rusconi).

- Baldé, M.S. 1986. "Crises et mutations sociales au Futa-Jalon", in *Pastoralists of the west african savanna*, a cura di M.Adamu & A.H.M. Kirk-Greene *op. cit.* pp. 267-282.
- Baldus, B. 1977. "Responses to dependence in a servile group: the Machube of northern Benin", in *Slavery in Africa. Historical and anthropological perspectives*, a cura di I. Kopytoff & S.Miers, pp. 435-458. Madison: The University of Wisconsin Press.
- Beauvilain, A. 1977. *Les Peul du Dallol Bosso*. Niamey: Etudes Nigériennes 42.
- Bocquène, M. 1986. *Moi un Mbororo*. Parigi: Karthala.
- Botte, R. 1990. Pouvoir du livre pouvoir des hommes: la religion comme critère de distinction. *Journal des Africanistes* 60, 2: 37-52.
- Bovin, M. 1985. Nomades "sauvages" et paysans "civilisés". Wodaabe et Kanuri au Borno. *Journal des Africanistes* 55,1-2: 53-73.
- Brasseur, P.& G.Brasseur. 1981. "Le peul imaginaire", in *Le sol, la parole et l'écrit, Mélanges en hommage à Raymond Mauny*, pp.471-478. Parigi: Société Française d'Histoire d'Outre-Mer.
- Brenner, L. 1984. *West african sufi: the religious heritage and spiritual search of Cerno Bokar Saalif Taal*. Londra: Hurst.
- -- & M. Last. 1985. The role of language in west african Islam. *Africa I.A.I.* 55, 4: 432-445.
- Burnham, Ph. 1991. L'ethnie, la religion et l'état: le rôle des Peuls dans la vie politique et sociale du Nord-Cameroun. *Journal des Africanistes* 61: 73-102.
- Camara, L. 1976. *Gens de la parole. Essai sur la condition e le rôle des griots dans la société malinké*. Paris-La Haye: Mouton.
- Caronia, L. 1991. Emozioni in traduzione: la *Kersa* tra i Peul. *Africa I.I.A.* 46, 3: 335-350.
- Colvin, L.& Ch. Ba. 1981. *The uprooted of the Western Sahel*. New York: Praeger.
- Coulon, Ch. 1981. *Le marabout et le prince. Islam et pouvoir au Sénégal*. Parigi: Pedone.
- De Vitray-Meyerovitch, E. 1978. *Anthologie du soufisme*. Parigi: Sindbad.
- Diallo, Th. 1972. *Les institutions politiques du Fouta Djallon au XIX siècle*. Dakar: Institut Fondamental d'Afrique Noire.

- Dognin, R. 1975. "Sur trois ressorts du comportement peul", in *Pastoralism in tropical Africa*, a cura di Th.Monod, pp. 298-321. Londra: Oxford University Press.
- Dupire, M. 1962. *Peuls nomades: étude descriptive des WoDaaBe du Sahel nigérien*. Parigi: Institut d'Ethnologie.
- -- 1970. *Organisation sociale des Peul: étude d'ethnographie comparée*. Parigi:Plon.
- -- 1972a. *Les facteurs humains de l'économie pastorale. Rapport d'une enquête pilote dans la République du Niger*. Niamey: Etudes Nigériennes 6.
- -- 1972b. L'incohérente endogamie des sociétés peul: une analyse comparative. *Archives Européennes de Sociologie* 13: 3-17.
- -- 1981. "Réflexions sur l'ethnicité peule", in *Itinérances en pays peul et ailleurs. Mélanges à la mémoire de P.F.Lacroix*, t.II, pp. 165-181. Parigi: Mémoires de la Société des Africanistes.
- East, R. 1934. *Stories of Old Adamawa*. Lagos.
- Gallais, J. 1984. *Hommes du Sahel. Espace temps et pouvoir: le delta intérieur du Niger 1960-1980*. Parigi:Flammarion.
- Guichard, M. 1990. L'"ethnicisation" de la société peule du Borgou (Bénin). *Cahiers d'Etudes Africaines* 30, 117: 17-44.
- Haafkens, J. 1983. *Chants musulmans en peul*. Leiden: Brill.
- Hiskett, M. 1962. An islamic tradition of reform in the western Sudan from the sixteenth to the eighteenth century. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 25: 577-596.
- -- 1984. *The development of Islam in west Africa*. Londra: Longman.
- Hopen, C.E. 1958. *The pastoral fulbe family in Gwandu*. Londra: Oxford University Press.
- Horowitz, M.M. 1972. Ethnic boundary maintenance among pastoralists and farmers in the western Sudan (Niger), *Journal of Asian and African Studies* 7, 1-2: 103-114.
- Kane, M. & D. Robinson. 1984. *The islamic regime of Fuuta Toro*. African Studies Center: Michigan State University.
- Kintz, D. 1986. "Archetypes politiques peuls", in *Pastoralists of the west african savanna*, a cura di M.Adamu & A.H.M. Kirk-Greene *op. cit.* pp. 93-104.
- Kirk-Greene, A.H.M. 1956. *Adamawa past and present*. Londra: Oxford University Press.

- -- 1986 "Mawdo laawol pulaaku: survival and symbiosis", in *Pastoralists of the west african savanna* a cura di M.Adamu & A.H.M.; Kirk-Greene *op.cit.* pp. 40-54.
- Labatut, R. 1987. La parole à travers quelques proverbes peuls du Fouladou (Sénégal). *Journal des Africanistes* 57, 1-2: 67-75.
- Lacroix, P.F. 1965. *Poésie peule de l'Adamawa*. Parigi: Juillard. Classiques Africains 3.
- -- 1966. "L'Islam peul de l'Adamawa", in *Islam in tropical Africa* a cura di I.M.Lewis, pp.401-408. Londra: Oxford University Press.
- Lallemand, S. 1977. *Une famille mossi*. Ouagadougou: Recherches Voltaïques 17.
- Last, M. 1977. *The Sokoto caliphate*. Londra: Longman.
- Laya, D. 1984. *La voie peule. Solidarité pastorale et bienséances sahéliennes*. Parigi: Nubia.
- Maliki Bonfiglioli, A. 1985. Evolution de la propriété animale chez les Woodaabe du Niger. *Journal des Africanistes* 55, 1-2: 29-37.
- -- 1988. *Dudal. Histoire de famille et histoire de troupeau chez un groupe de Wodaabe du Niger*. Parigi-Londra Ed. de la Maison de Sciences de l'Homme - Cambridge University Press.
- Massignon, L. 1969. *Opera minora*. Parigi: Presses Universitaires de France.
- Ndongo, S.M. 1986. *Le Fantang. Poèmes mythiques des bergers peuls*. Parigi: Karthala.
- Nicholson, R.A. 1976. *Studies in islamic mysticism*. Delhi: Idarah Adabiyat I (I ed. Cambridge 1921).
- Pison, G. 1982. *Dynamique d'une population traditionnelle: les Peul Bandé (Sénégal Oriental)* Parigi: Presses Universitaires de France.
- Riesman, P. 1974. *Société et liberté chez les Peuls Djelgobé de Haute Volta. Essai d'anthropologie introspective*. Paris-La Haye: Mouton (trad. it. 1977. Milano: Jaca Book).
- Robinson, D. 1985. *The holy war of Umar Tal. The western Sudan in the mid-nineteenth century*. Oxford: Clarendon Press.
- Sanankoua, B. 1990. *Un empire peul au XIX siècle. La Diina du Maasina*. Parigi: Karthala.

- Schimmel, A. 1985. *And Muhammad is his messenger. The veneration of the Prophet in islamic piety*. Londra Chapel-Hill: University of Carolina Press.
- Seydou, Ch. 1972. *Silamaka & Poullori*. Parigi: Colin Classiques Africains 13.
- -- 1976. *La geste de HamBodedio ou Hama le Rouge*. Parigi: Colin Classiques Africains 18.
- -- 1977. *Bibliographie générale du monde peul*. Niamey: Etudes Nigériennes 43.
- -- 1983. Réflexions sur les structures narratives du texte épique. L'exemple des épopées peule et bambara. *L'Homme* 23, 3: 41-54.
- -- 1986. "Apects de la littérature peule", in *Pastoralists of the west african savanna*, a cura di M. Adamu & A.H.M. Kirk-Greene, *op.cit.* pp. 101-112.
- -- 1987. La notion de parole dans le dialecte peul du Maasina, *Journal des Africanistes* 57, 1-2: 45-66.
- Smith, H.F.C. 1961. A neglected theme of west african history: the islamic revolutions of the 19th century. *Journal of the Historical Society of Nigeria* 2, 2: 169-185.
- Smith, M. 1952. *Baba of Karo. A woman of the muslim hausa*. Londra: Faber & Faber.
- Sow, A.I. 1966. *La femme la vache la foi*. Paris: Juilliard Classiques Africains 5.
- -- (a cura di) 1971. *Le filon du bonheur éternel*. Parigi: Colin Classiques Africains 10.
- Stenning, D.J. 1959. *Savannah nomads. A study of the Woodaabe pastoral fulani of western Bornu province*. Londra: Oxford University Press.
- -- 1966 "Cattle values and islamic values in a pastoral population", in *Islam in tropical Africa* a cura di I.M. Lewis, pp. 387-401. Londra: Oxford University Press.
- Tardits, C. (a cura di) 1981. *Contribution de la recherche ethnologique à l'histoire des civilisations du Cameroun*. Parigi: Editions du CNRS.
- Terray, E. (a cura di) 1987. *L'Etat contemporain en Afrique*. Parigi: L'Harmattan.
- Touré, O. 1986. *Peul du Ferlo*. Parigi: L'Harmattan.
- VerEecke, C. 1985. Towards an ethnohistory of the Adamawa Fulbe in the 19th century. *Annals of Borno* 2: 163-179.

- -- 1986. Pulaaku: ethnic identity among the Adamawa Fulbe. *Annals of Borno* 3: 91-106.
- Williams, E. 1988. Ethnology as a myth: a century of french writing on the Peuls of west Africa. *Journal of the History of the Behavioral Sciences* 24, 4: 363-377.
- Willis, J.R. 1967. *Jihad fi sabil Allah*: its doctrinal basis in Islam and some aspects of its evolution in nineteenth century West Africa. *The Journal of African History* 8, 4: 395-416.
- -- 1978. The torodbe clerisy: a social view. *Journal of African History* 19, 2: 195-212.
- -- 1989. *In the path of Allah. The passion of Al-Hajj Umar. An essay into the nature of charisma in Islam.* Londra: Frank Cass.

Sommario

Dopo aver delineato lo statuto di liminalità della società peul nomade, soprattutto nell' Adamawa e nel Benin, questo saggio si incentra sul rapporto sinallagmatico tra ideologia etnica fulbe *pulaaku* e ideologia islamica. La coscienza di una autonoma ed esclusiva etnicità fulbe si cristallizza verso la fine del XVIII secolo nella genesi dei *torodbe*, chierici musulmani profondamente coinvolti nella propagazione della guerra santa e nell'istituzione delle teocrazie musulmane del Diina nel Maasina e del Califfato di Sokoto. La fusione tra identità etnica e identità islamica risulta evidente nel campo della letteratura popolare in lingua fulfulde come anche nella poesia di ispirazione religiosa in lingua araba. Nella Tijaniyya, una confraternita molto esclusivista, i Peul trovano una sintesi feconda fra la dottrina del sufismo e la pedagogia iniziatica della loro cultura tradizionale.

Summary

After outlining the marginal status of the nomadic Peul society especially in Adamawa and Benin, this essay focuses on

the complex interrelations between the Fulbe ethnic ideology *pulaaku* and the Islamic ideology. The consciousness of an exclusive Fulbe ethnicity crystallized at the end of the 18th century in the genesis of the Torodbe, muslim clerics deeply involved in the propagation of the *jihad fi sabil Allah* and in the establishment of the islamic theocracies of the *Diina* in Maasina and the Sokoto Caliphate. The fusion between ethnic and islamic identities is also evident in the field of popular literature in fulfulde language as well as in religious poetry in arabic. In the Tijaniyya a rather exclusive sufi order, the Peul find an happy synthesis between the doctrine of sufism and the initiating teaching of their own traditional culture.