



UNIVERSITÀ DI NAPOLI L'ORIENTALE
DIPARTIMENTO ASIA, AFRICA E MEDITERRANEO
Saperi condivisi | Shared knowledges 3

Hausa

Lingua. Storia. Ideologia

GIAN CLAUDIO BATIC



UniorPress

Saperi condivisi - Shared knowledges

3

Saperi condivisi è una collana didattica e di divulgazione scientifica dell'Università di Napoli L'Orientale, pubblicata dal Dipartimento Asia, Africa e Mediterraneo. La collana pubblica monografie e raccolte di saggi nei campi di ricerca tradizionali dell'Orientale, che vanno dallo studio delle lingue e della linguistica alle culture, alle storie, alla geografia, alla storia del pensiero, al patrimonio archeologico e culturale, ai sistemi economici di Asia, Africa e paesi mediterranei e alle loro civiltà. *Saperi condivisi* ha l'obiettivo di presentare le ricerche in un modo rilevante e accessibile sia a docenti che a studentesse e studenti, e di disseminare ad un pubblico più ampio gli sviluppi nei vari campi di studio. La pubblicazione open-access rappresenta un efficace strumento per raggiungere questo obiettivo.

Shared knowledges is a series of didactic and scientific divulgation of the University of Naples L'Orientale, published by the Department of Asia, Africa and the Mediterranean Studies. The series will publish monographs and edited books in the traditional fields of research of L'Orientale, which cover the study of Languages and Linguistics, Cultures, History, Geography, History of Thought, Archaeological and Artistic Heritage, Legal and Socio-Economic Systems of Asian, African and Mediterranean countries and civilizations. *Shared knowledges* has the goal to present researches in a way that is relevant and accessible to both researchers and students, and to disseminate to a wider audience the developments in the various fields of study. For this reason, publications will be available in open-access.

UNIVERSITÀ DI NAPOLI L'ORIENTALE

HAUSA

Lingua. Storia. Ideologia



UniorPress
Napoli 2025

In copertina: Decorazioni architettoniche tradizionali hausa (Zaria, Nigeria).
Elaborazione grafica di Anassokoko (CC BY-SA 4.0).

Collana: Saperi condivisi – Shared knowledges
Dipartimento Asia, Africa e Mediterraneo

Direttrice: Anna Maria D’Onofrio

Comitato Editoriale: Flavia Aiello, Oriana Capezio, Romolo Loreto, Antonio Manieri

Comitato Scientifico: Graziella Acquaviva (Università di Torino), Elena Chiti (Stockholms Universitet), Hilde De Weerd (Universiteit Leiden), Andrea Facchin (Università di Venezia), Derek Kennett (Durham University), Nicola Laneri (Università di Catania), Álvaro Trigo Maldonado (Universidad de Salamanca), Inna Mateiciucová (Masaryk University, Brno), Michael Watson (già Meiji Gakuin University, Yokohama), Eliana Mugione (Università di Salerno), Aldin Mutembei (University of Dar es Salaam)

Tutte le pubblicazioni della collana sono sottoposte ad una procedura di doppio refereggio anonimo.

Nell’eventualità che passi antologici, citazioni o illustrazioni di competenza altrui siano riprodotti in questo volume, l’editore è a disposizione degli aventi diritto che non si sono potuti reperire. L’editore porrà inoltre rimedio, in caso di cortese segnalazione, a eventuali non voluti errori e/o omissioni nei riferimenti relativi.

ISBN 978-88-6719-358-5

Creative Commons Attribution 4.0 International License



UniorPress - Via Nuova Marina 59 - 80133 Napoli

Note al volume

Tutte le traduzioni presenti in questo volume sono a cura dell'autore. Ogni testo è stato reso nella lingua di destinazione con l'intento di preservarne il significato, il tono e lo stile originale, garantendo al contempo una lettura scorrevole e fedele allo spirito dell'opera. Eventuali scelte interpretative sono state effettuate con la massima attenzione per rispettare il senso e il contesto dei testi originali.

Per scelta eufonica e nel solco della tradizione della hausaistica italiana, nel volume si è deciso di trattare la parola 'hausa' (glottonimo ed etnonimo, sostantivo e aggettivo) come un prestito non adattato, ovvero considerando la pronuncia del suono consonantico aspirato. Gli articoli determinativi impiegati davanti a hausa sostantivo sono lo e gli, e quindi il lettore troverà lo hausa - e non l'hausa o il hausa - e gli hausa - e non i hausa.

Indice generale

INTRODUZIONE	13
I Lingua e migrazioni	17
I.1 Classificazione.....	17
△ Scheda 1 - L'ipotesi di Ehret.....	21
△ Scheda 2 - Glottocronologia: promesse e problemi.....	23
I.2 Il lago Ciad.....	26
I.3 Classificazione e modelli migratori.....	30
I.4 L'origine del gruppo hausa.....	33
I.5 Hausa, l'elefante nella stanza.....	35
△ Scheda 3 - Identificare le lingue.....	38
II Toni e lunghezze	41
II.1 Sistema di scrittura e ortografia standard.....	41
△ Scheda 4 - Ajami, boko e standardizzazione: una breve storia.....	43
II.2 Fonologia della lingua hausa.....	46
△ Scheda 5 - Le lingue tonali.....	61
II.3 Sul sistema aspettuale.....	64
△ Scheda 6 - L'aspetto in hausa.....	69
II.4 Sui verbi.....	70
II.5 Essere e avere.....	77
II.6 Hausa standard e varianti.....	80
II.7 I prestiti in hausa.....	82
III Commercianti e sovrani	87
III.1 La leggenda di Daura: dalla tradizione orale alla storia.....	90
△ Scheda 7 - La leggenda di Daura.....	94
III.2 La fondazione di Kano.....	98
△ Scheda 8 - Waƙar Bagauda e le Cronache di Kano a confronto.....	99
III.3 L'evoluzione della società hausa.....	102
III.4 Commercio, pellegrinaggio, diaspora.....	105
III.5 Il jihād di Usman Ɗan Fodio.....	109

△ Scheda 9 - Profilo del gruppo fulani e della lingua fula.....	117
△ Scheda 10 - Usman Dan Fodio.....	120
III.6 Il dominio britannico.....	123
III.7 Indipendenza.....	135
IV Ideologia e spiriti.....	147
IV.1 Ideologia manifesta.....	148
IV.2 Posizionamento.....	152
△ Scheda 11 - Gaskiya, la verità nella cultura hausa.....	161
IV.3 Il dentro e il fuori.....	166
V Mostri e censori.....	171
V.1 La favolistica hausa.....	171
△ Scheda 12 - Gizo l'Ingannatore e il Ragazzo folle.....	175
V.2 Wakoki e wakoiki.....	179
△ Scheda 13 - Profilo della metrica hausa.....	183
V.3 Dalla tradizione all'hip-hop.....	185
V.4 Il romanzo hausa.....	197
V.5 Didatticismo, censura e rivoluzione digitale.....	206
V.6 Karin magana, i proverbi.....	211
Bibliografia.....	215
Risorse per lo studio della lingua.....	226
Indice dei nomi.....	229

Indice delle tabelle

Tabella 1: Hausa e ciadico a confronto (Jungraitmayr & Ibrizimow 1994)	36
Tabella 2: Codici delle lingue e dei dialetti hausa	40
Tabella 3: Inventario fonologico dello hausa	47
Tabella 4: Aspetto perfettivo: perfetto e abituale	65
Tabella 5: Aspetto perfettivo: pronomi a confronto	66
Tabella 6: Aspetto imperfettivo: il progressivo	67
Tabella 7: Pronomi aspettuali e non aspettuali a confronto	68
Tabella 8: I gradi verbali	72
Tabella 9: Le realizzazioni di quattro basi verbali nel sistema dei gradi	73
Tabella 10: Il verbo primario <i>bi</i> 'seguire' e le relative realizzazioni nel sistema verbale	74
Tabella 11: I verbi <i>cika</i> 'riempire', <i>nema</i> 'cercare', <i>sha</i> 'bere', e <i>tafi</i> 'partire', e le relative derivazioni del sistema dei gradi	75
Tabella 12: Derivazioni verbali di <i>buya</i> 'nascondersi', <i>shiga</i> 'entrare', e <i>sha</i> 'bere'	76
Tabella 13: Frasi identificative	78
Tabella 14: Frasi equazionali	78
Tabella 15: I pronomi progressivi e lo stato in luogo	79
Tabella 16: I pronomi progressivi: 'avere'	79
Tabella 17: Alcuni prestiti arabi (Baldi 2008)	83
Tabella 18: Alcune parole hausa e arabe per le quali è ipotizzata una comune origine afroasiatica (Greenberg 1966, Abu-Man-ga 1999)	84
Tabella 19: Alcuni prestiti inglesi	85
Tabella 20: Prestiti francesi in hausa nigerino	86
Tabella 21: Le opposizioni della polarità (<i>na</i>) <i>gari</i> / (<i>na</i>) <i>daji</i>	166
Tabella 22: Metri del canone poetico hausa	185
Tabella 23: Alcuni titoli di romanzi hausa	205

Indice delle figure

Figura 1: Distribuzione delle famiglie afroasiatiche (elaborazione basata su Gutman & Avanzati 2013)	18
Figura 2: Classificazione interna della famiglia ciadica (Newman 2013)	19
Figura 3: Distribuzione delle quattro branche ciadiche (elaborazione basata su Jungraithmayr & Ibriszimow 1994 e Newman 2013a)	20
Figura 4: Distribuzione della lingua hausa come prima lingua (L1), lingua veicolare (L2), e lingua veicolare all'interno delle comunità musulmane (elaborazione basata su Wolff 2024)	21
Figura 5: Classificazione delle sei famiglie linguistiche del phylum afroasiatico (S = Starostin 2010; M = Militarev 2005). La cronologia è indicata in anni a.e.v. (Blažek 2013)	23
Figura 6: Riduzione della massa d'acqua del lago <i>Ciad</i> (1973-2013) (Guzinski et al. 2014)	29
Figura 7: Un pescatore nella sezione nigeriana del lago <i>Ciad</i> . Il natante utilizzato è costituito da un guscio di calabassa (foto dell'Autore)	29
Figura 8: Un testo a stampa in hausa standard	43
Figura 9: Schema tonale di <i>jiya</i> [dʒíjà] 'ieri' e <i>tafi</i> [tàfí] 'partire	60
Figura 10: Schema tonale di <i>ciwo</i> [tʃíwòdò] 'dolore' e <i>yanzu</i> [jànzú] 'adesso'	60
Figura 11: Distribuzione dei toni nelle lingue del mondo (Dryer & Haspelmath 2013)	62
Figura 12: Distribuzione dei sistemi tonali in Africa (Dryer & Haspelmath 2013)	63
Figura 13: Prospettive attuali	69

Figura 14: Veduta di Kano dal promontorio di Dala. Litografia prodotta da un disegno di Martin Bernatz a partire da uno schizzo di Heinrich Barth (fonte: Barth 1857)	108
Figura 15: Divisione amministrativa della Nigeria (1960-1963)	137
Figura 16: Diffusione della shari'a negli stati nigeriani	143
Figura 17: Figura 13: Frederick Lugard in una caricatura di 'Spy' (Sir Leslie Matthew Ward) per <i>Vanity Fair</i> (19 dicembre 1895). La didascalia originale legge 'An earnest African' [un africano sincero] (fonte: https://en.wikipedia.org/wiki/Frederick_Lugard,_1st_Baron_Lugard#/media/File:Frederick_John_Dealtry_Lugard,_Vanity_Fair,_1895-12-19.jpg)	144
Figura 18: Figura 14: Abubakar Tafawa Balewa (1912-1966), primo Prime Minister of Nigeria (1960-1966) (fonte: https://en.wikipedia.org/wiki/Prime_Minister_of_Nigeria#/media/File:Balewa.jpg)	145
Figura 19: <i>Hausa Customes</i> di Ibrahim Madauci, Yahaya Isa, e Bello Daura (NNPC, 1960)	149
Figura 20: Avviso che esorta i venditori di CD e cassette audio a non vendere o acquistare 11 brani musicali, tra i quali <i>Girziga kai</i> (foto di Alex Johnson, per gentile concessione di Carmen MacCain)	195
Figura 21: Quattro novelle erotiche hausa autoprodotte e distribuite su piattaforme digitali	210

INTRODUZIONE

Le opere, siano esse scientifiche, divulgative, letterarie o di altra natura, sono spesso motivate da un'urgenza e da un'esigenza (avvertite da chi scrive, interpretate da chi legge), e *Hausa. Lingua, Storia, Ideologia* non fa eccezione. L'urgenza qui è stata quella di fornire un testo introduttivo alla lingua e cultura hausa destinato a un pubblico italofono. Quanto all'esigenza, essa si è determinata in senso negativo nella volontà di non replicare gli approcci degli ottimi lavori già apparsi all'estero,¹ e in senso positivo nel tentativo di sviluppare il discorso da punti prospettici nuovi. Questo volume, così come la sua duplice ragion d'essere, nasce – o, per meglio dire, emerge – nel quadro dell'esperienza di insegnamento della lingua e letteratura hausa, e si propone di offrire uno strumento utile alla comprensione di una delle grandi culture del continente africano. *Hausa* è rivolto dunque tanto allo studente di hausa all'inizio del suo percorso formativo, quanto a chiunque – per motivi di natura accademica o professionale, o per interesse – debba o decida di avvicinarsi alla cultura o alla lingua hausa.

Illustrerò ora e brevemente, a beneficio del lettore o della lettrice che vorrà seguirmi in questa breve introduzione,² la struttura del volume, soffermandomi innanzitutto su alcune considerazioni concernenti la selezione e la presentazione degli argomenti. È parso infatti particolarmente rilevante – a chi scrive, ma soprattutto agli studenti

¹ Due fra tutti: *Poetry, Prose and Popular Culture in Hausa* di Graham Furniss (1966) e *Being and Becoming Hausa* a cura di Anne Haour e Benedetta Rossi (2010).

² Le introduzioni sono sempre un po' sopravvalutate. Hanno il merito – non l'unico, certo, ma senza dubbio il più evidente – di dividere i lettori in due categorie: quelli che le leggono perché pensano di trovare al loro interno qualcosa di utile alla lettura che verrà, e quelli che non le leggono perché già sanno che il libro vero e proprio comincia, per così dire, con il primo grafema del primo capitolo. La sfortuna delle introduzioni (eguagliata, e a volte superata, dalle prefazioni) è quella di trovarsi allo stesso tempo fuori e dentro, di essere importanti e di non esserlo, e questa loro indeterminatazza fa sì che il lettore le affronti da una prospettiva che l'autore, per quanto avveduto o favorito dalla sorte, non è quasi mai in grado di anticipare.

che nel corso degli anni si sono interrogati sulle questioni di una cultura altra – includere nel volume non solo i contenuti essenziali circa l'origine e la struttura della lingua, la storia del gruppo hausa e la sua produzione culturale, ma anche approfondimenti su temi solitamente trattati in altra sede, e trattati in altra sede perché considerati troppo tecnici o addirittura marginali. Per fornire queste informazioni di diversa natura, ovvero le informazioni che non possono mancare e quelle a cui – ahimè – si è spesso rinunciato, si è cercato di adottare un linguaggio non troppo specialistico. I lettori riceveranno le scuse adeguate ogniqualvolta la trattazione privilegerà la divulgazione di nozioni e la trasmissione di informazioni, introducendo concetti e nozioni che gli africanisti navigati o i frequentatori dell'accademia, ancorché cadetti, avranno forse già fatto proprie.

Il presente volume si articola in cinque capitoli. Il primo capitolo, 'Lingua e migrazioni', illustra l'origine della lingua, insistendo sulla differenza concettuale tra la distribuzione e la classificazione delle lingue (un prodotto delle migrazioni) e i modelli migratori che sottendono alla riproduzione delle società africane tradizionali. Il secondo capitolo, 'Toni e lunghezze', introduce alcune caratteristiche della lingua hausa. Qui il lettore che non abbia dimestichezza con le lingue o la linguistica africana troverà una – si spera – agevole trattazione delle peculiarità di una lingua ciadica quale lo hausa, con una presentazione del sistema di scrittura, della fonologia, dei sistemi verbale e aspettuale, e infine delle differenze dialettali. In 'Commercianti e sovrani', il terzo capitolo del volume, è ripercorsa l'evoluzione della società hausa attraverso la sua storia, con una particolare attenzione prestata alle fonti orali, al ruolo del commercio, alla penetrazione e affermazione dell'Islàm, nonché alla relativamente lunga stagione coloniale e al periodo post-indipendenza. Nel quarto capitolo, 'Ideologia e spiriti', la discussione verte sulla scala valoriale e sulle ideologie dominanti in seno alla società hausa. Infine, 'Mostri e censori' chiude il volume con una disamina della produzione culturale hausa, sia attraverso le caratteristiche principali dei generi (favolistica, poesia scritta e orale, prosa, ecc.), sia nel significato e nell'impatto che certa produzione letteraria o musicale ha avuto o ha all'interno della società. Le schede di

Introduzione

approfondimento contenute in ogni capitolo hanno l'obiettivo di guidare il lettore addentro nell'argomento o di indirizzarlo in luoghi di sapere solitamente negletti, fornendo al contempo un maggior grado di dettaglio e uno stimolo per ulteriori letture.

“Why, thou owest the anonymous reviewers an acknowledgment” direbbe il Principe Hal se fosse un autore e non un futuro sovrano, e se la sua battaglia non fosse quella di Shrewsbury bensì quella – forse non altrettanto redentrice – che termina con la correzione delle bozze di un volume. Pago il mio debito e libero da ogni responsabilità i revisori anonimi, e chiunque abbia tentato – invano o con successo – di migliorare le pagine che seguono, con un'ultima parola: grazie.

I. Lingua e migrazioni

Usato come prima, seconda o terza lingua da circa 80 milioni di persone, lo hausa è una delle grandi lingue veicolari dell’Africa. Il *Kasar Hausa* ‘la terra dello hausa’, l’area di insediamento storico del gruppo, si estende in un’area corrispondente grosso modo all’attuale Niger meridionale e Nigeria settentrionale e nord-occidentale. Nel corso dei secoli la lingua ha conosciuto un’importante espansione che l’ha portata ad affermarsi come strumento veicolare ben oltre i suoi confini tradizionali. La penetrazione dello hausa è avvenuta a sud, nella zona geopolitica nota con il nome di *Middle Belt* (la fascia centrale nigeriana che funge da zona di transizione tra il Nord musulmano e il Sud cristiano); a nord, nel cuore della vasta regione dominata dalla lingua tamasheq; e a ovest, con una più frammentaria affermazione in Benin, Ghana, e Burkina Faso. Nella Nigeria centrosettentrionale e nordorientale, lo hausa è parlato in numerose comunità linguistiche in contesto di bi- o trilinguismo, coesistendo con lingue ciadiche, congo-atlantiche (ad esempio il fula), e sahariane (come il kanuri). Comunità hausa sono presenti nei centri urbani della Nigeria del Sud e in molti paesi dell’Africa Occidentale, nonché lungo la via del pellegrinaggio che attraversa la regione del Nilo Blu in Sudan, e in Libia come prodotto storico dell’antica rotta carovaniera trans-sahariana. In questo capitolo saranno illustrate la classificazione e l’origine della lingua hausa, con un occhio di riguardo al modello migratorio sottostante alla diffusione di una delle più importanti lingue del continente africano.

I.1 Classificazione

Lo hausa è una lingua ciadica del *phylum* afroasiatico. Le famiglie che compongono il *phylum* coprono un’area che va dal Corno d’Africa (cuscitico e omotico) alla penisola arabica e al Medio Oriente (semitico), e dall’Africa settentrionale (berbero) ad ampie zone subsahariane (ciadico).

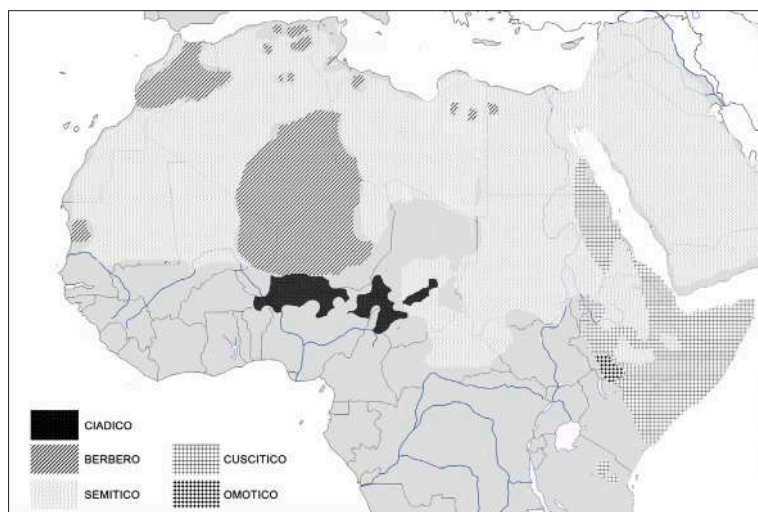


Figura 1: Distribuzione delle famiglie afroasiatiche (elaborazione basata su Gutman & Avanzati 2013)

La distribuzione geografica delle diverse famiglie, così come delle lingue che le compongono, è il prodotto di una serie di micro-migrazioni millenarie. La collocazione temporale e il punto di origine della catena di migrazioni che ha dato avvio alla differenziazione genetica della superfamiglia è oggetto di dibattito, tuttavia i dati in nostro possesso sembrano corroborare un'ipotesi in particolare. Il gruppo afroasiatico originario – il proto-afroasiatico (PA) – vedrebbe la luce in Africa orientale, in una zona compresa tra la valle dell'Omo (Etiopia) e la costa del Mar Rosso occidentale (Eritrea ed Egitto). Il posizionamento dell'*Urheimat* in questa regione dell'Africa trova il consenso generale degli africanisti, per lo più sulla base di prove apportate dalla ricerca storico-linguistica e archeo-linguistica. Già Joseph Greenberg (1971), applicando il principio del 'minimo movimento', (equivalente genetico-linguistico del rasoio di Occam), riteneva l'ipotesi dell'origine africana come la più plausibile: la presenza in Africa di quattro famiglie afroasiatiche su cinque (con il solo semitico localizzato in Asia sud-occidentale) indirizzerebbe l'analisi verso la spiegazione più semplice.

Gli studi archeologici e di linguistica storica hanno definito il quadro con un maggior grado di precisione. Nel tentativo di datare l'origine del *phylum*, i linguisti hanno cercato di ricostruire le radici lessicali della proto-lingua concentrandosi su specifici campi semantico-esperienziali. Christopher Ehret, in un influente studio di ricostruzione (Ehret 1995), colloca il PA nel pre-Neolitico, adducendo a prova della sua tesi l'assenza di radici riferentesi alla produzione di cibo e alla domesticazione vegetale (radici ricostruibili invece per il *proto-Boreafrican*, un sottogruppo nato dal proto-afroasiatico i cui parlanti sarebbero invece stati raggiunti – probabilmente per diffusione demica – dalla rivoluzione agricola del Neolitico).

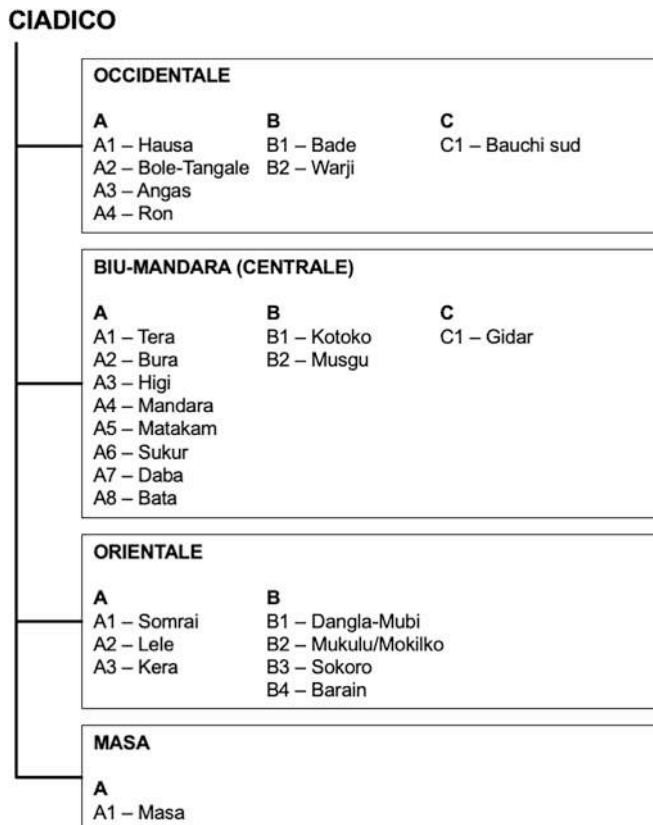


Figura 2: Classificazione interna della famiglia ciadica (Newman 2013)

Il PA sarebbe stato presente già intorno al 10 000 a.e.v., tuttavia alcuni studiosi ipotizzano la sua esistenza in un'epoca ancora precedente che si spingerebbe al 16 000 a.e.v. Quale che sia la soluzione con il minore margine di errore in termini di profondità temporale, è certamente possibile ancorare il discorso a tre osservazioni: 1) evidenze archeo-linguistiche collocano l'origine del PA in età preneolitica; 2) nel corso dei millenni, popolazioni di origine afroasiatica occupano e modellano spazio politico e linguistico a nord, est e ovest dell'*Urheimet*; 3) la diffusione dell'afroasiatico coincide con l'affermazione della cultura agro-pastorale e con la sostituzione di alcune culture acquatiche.

Le lingue della famiglia ciadica sono classificate in quattro branche: occidentale, Biu-Mandara (o centrale), orientale, e Masa. Paul Newman (2013) ne annovera 175 (di cui 6 sulla soglia dell'estinzione) proponendo la classificazione riportata in Figura 2.

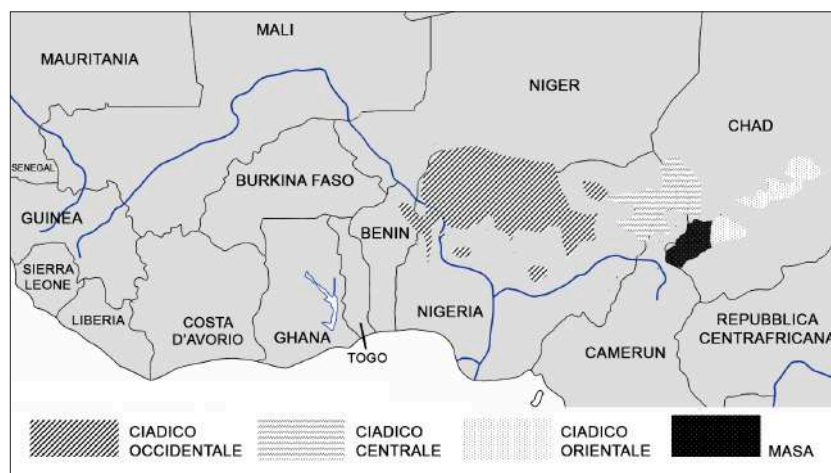


Figura 3: Distribuzione delle quattro branche ciadiche (elaborazione basata su Jungraithmayr & Ibrizimow 1994 e Newman 2013a)

I Lingua e migrazioni

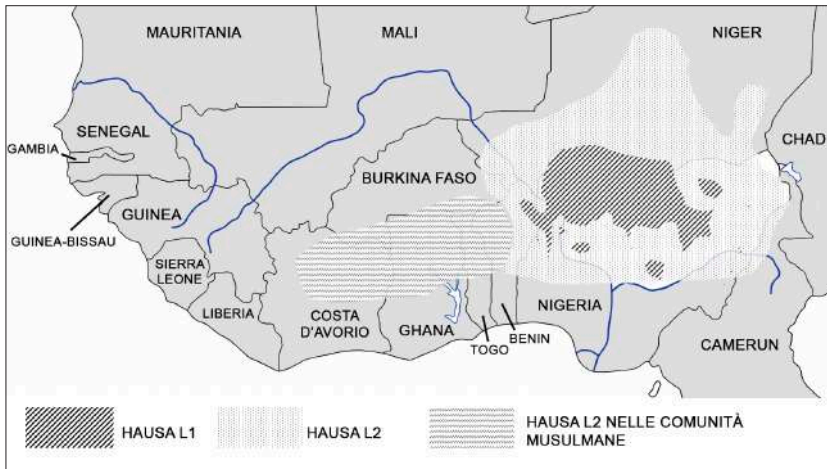


Figura 4: Distribuzione della lingua hausa come prima lingua (L1), lingua veicolare (L2), e lingua veicolare all'interno delle comunità musulmane (elaborazione basata su Wolff 2024)

△ Scheda 1 - L'ipotesi di Ehret

Una descrizione sintetica dell'ipotesi di Christopher Ehret (1995) procede in questo modo:

(16 000-) 10 000 a.e.v.

Popolazioni proto-afroasiatiche di cultura preneolitica sono presenti in una regione identificata con la valle dell'Omo o con il tratto costiero che si estende tra gli attuali Egitto ed Eritrea.

9000-5000 a.e.v.

Migrazioni e diffusione determinano la comparsa in Africa orientale e settentrionale delle prime famiglie afroasiatiche, ovvero gruppi di lingue con uno stesso antenato - il proto-afroasiatico - ma con tratti specifici che richiedono una sotto-classificazione. Le famiglie afroasiatiche attestate in questo arco temporale sono dapprima l'afroasiatico (eritraico) settentrionale e l'afroasiatico (eritraico)

meridionale. Alexander Militarev (2005) e George Starostin (2005), applicando una versione ricalibrata del metodo glottocronologico ‘classico’ di Swadesh,³ stimeranno il primo grande *split* dell’afroasiatico settentrionale tra l’8960 a.e.v. (Militarev) e il 7710 a.e.v. (Starostin).⁴ A questa suddivisione ne succederanno altre, con la conseguente comparsa delle diverse proto-lingue afroasiatiche: (in ordine cronologico dalla più antica) semitico, egiziano, berbero, e ciadico. Ehret (2002: 56-63) spiega l’origine del proto-ciadico avanzando l’ipotesi di una migrazione afroasiatica dal Sahara centrale verso le sponde settentrionali del lago Ciad avvenuta nel sesto millennio a.e.v.⁵

³ Per un approfondimento si veda la Scheda 2.

⁴ È importante ricordare che i lavori di Alexander Militarev e George Starostin sono stati oggetto di (giustificate) critiche da parte della comunità scientifica, specie per quanto attiene all’impianto metodologico. Tra i punti deboli – e tanto deboli da conferire una dimensione speculativa al lavoro di ricostruzione dei due linguisti – si ravvisano i seguenti: 1) la considerazione di una profondità temporale troppo elevata; 2) l’uso di un lessico diagnostico vago e instabile; e 3) la sottovalutazione o trattamento non rigoroso delle corrispondenze fonetiche.

⁵ La ricerca genetica, e in particolare lo studio degli aplogruppi (gruppi genetici di individui che condividono un antenato comune per via matrilineare o patrilineare), ci consente di formulare delle ipotesi basate sulla distribuzione dei marcatori genetici, e in ultima analisi di ricostruire le migrazioni dei gruppi umani avvenute nei millenni. Di rilevanza per i gruppi ciadici è la discussione sulla loro provenienza: l’ipotesi di Ehret circa una migrazione dal Sahara centrale è corroborata dagli studi di Cruciani et al. (2010) e Haber et al. (2016) sull’aplogruppo R-V88, la cui distribuzione suggerirebbe una “a striking genetic contiguity between the Chadic-speaking peoples from the central Sahel and several other Afroasiatic-speaking groups from North Africa” (Cruciani et al. 2010: 800). Schirmer & Rotimi (2018, cf. Lancaster 2010 per una critica a Cruciani et al. 2010) imputano la diffusione di R-V88 agli arabi baggara: l’aplogruppo sarebbe dunque entrato nel pool genetico delle genti ciadiche grazie alla migrazione e contatto con gli arabi baggara, il che fa venire meno l’ipotesi sull’origine sahariana del gruppo ciadico. Inoltre, le evidenze linguistiche legate alla diffusione del pastoralismo, e in particolar modo la correlazione tra le terminologie ciadica e cuscitica, indicherebbero un’origine sulla direttrice est-ovest (Blench 1999).

Per quanto riguarda l'afroasiatico meridionale, Militarev colloca intorno al 7870 a.e.v. la divisione che avrebbe poi condotto alla nascita dell'omotico e del cuscitico. L'Africa del nord è dominata dalla cultura capsiana.

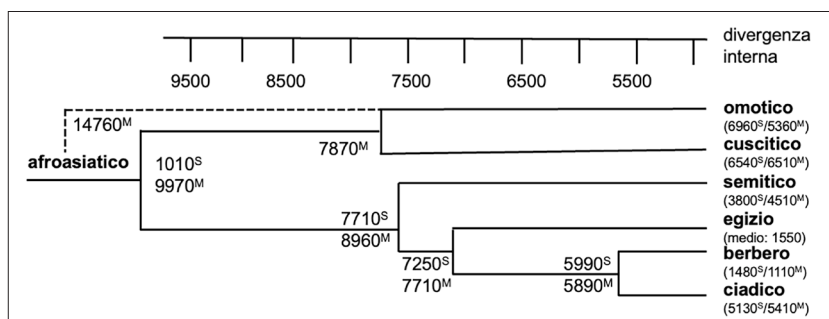


Figura 5: Classificazione delle sei famiglie linguistiche del phylum afroasiatico (S = Starostin 2010; M = Militarev 2005). La cronologia è indicata in anni a.e.v. (Blážek 2013)

3500 a.e.v.

La distribuzione delle lingue afroasiatiche rispecchia grosso modo quella attuale. La suddivisione interna delle diverse famiglie è già iniziata. Per quanto riguarda il ciadico, gli studi glottocronologici di Militarev e Starostin ipotizzano una separazione dal berbero avvenuta all'inizio del VI millennio a.e.v. A metà del IV millennio a.e.v. la suddivisione interna del ciadico definisce tre branche e numerosi gruppi. In particolar modo, la scissione tra il gruppo hausa e il gruppo non-hausa (da cui successivamente sarebbero sorti gli altri gruppi della sottobranca occidentale A, ovvero Ron, Angas e Bole-Tangale) sarebbe attestata intorno al 4000 a.e.v. La cultura acquatica nell'area del Mega-Chad, così come in altre zone del continente, è sostituita dall'agropastoralismo africano.

△ Scheda 2 - Glottocronologia: promesse e problemi

Nella sintetica presentazione dell'origine ed evoluzione dell'afroasiatico si è fatto cenno alla glottocronologia. Questo campo di studi, nato

negli anni 1950 sulla scorta dei lavori di Morris Swadesh (1951, 1952, 1955) e Robert Lees (1953), si fonda sull'ipotesi per la quale il vocabolario di base sarebbe soggetto a un tasso di cambio relativamente costante nel tempo. Una volta definita la metrica di questo cambiamento (i.e. la percentuale di vocaboli di base soggetta a cambiamento in un determinato intervallo temporale) è dunque possibile determinare il lasso di tempo trascorso dalla differenziazione di lingue geneticamente affini. Il metodo glottocronologico, in altre parole, permetterebbe di stabilire il grado di relazione di lingue imparentate e di datare la linea di antenati comuni. Gli assunti della glottocronologia sono derivati da un'analisi di tipo lessicostatistico condotta su 13 lingue moderne e su uno dei loro antenati (inglese antico, inglese moderno; latino plautino, francese di Molière; latino plautino, spagnolo moderno; cinese classico antico, cinese mandarino moderno; ecc.). L'analisi procede in questo modo: una lista di morfemi radicali di base (*basic-root-morphemes*) composta da circa 200 elementi (la arcinota 'lista di Swadesh') viene tradotta in una lingua attestata a un tempo T_0 (ad es. l'inglese antico parlato intorno al 1000 a.e.v.) e a un tempo T_1 (ad esempio l'inglese moderno). Specialisti delle due lingue determinano se le coppie di vocaboli (ad esempio l'inglese antico *hieran* e l'inglese moderno *hear* 'sentire') sono geneticamente affini, non affini, oppure se la relazione è indeterminata. Considerando le 13 lingue e calcolando le rispettive costanti di cambio e profondità temporali tramite delle equazioni, Lees ipotizza questo: considerata qualsiasi lingua e qualsiasi epoca, in un periodo di tempo di 1000 anni la percentuale di morfemi radicali di base che rimangono affini si attesta intorno all'81%. Questo significa che se il 50% dei morfemi radicali di base di una lingua A e una lingua B sono affini, dopo 1000 anni la percentuale sarà del 40,5%, e dopo mille anni ancora scenderà al 32,8%. Di converso, una volta postulata l'universalità del tasso di variazione, la glottocronologia potrà calcolare il lasso di tempo intercorso dal presente al momento della separazione di due lingue, e potrà farlo avvalendosi unicamente di dati sincronici. Per determinare la profondità temporale di due lingue geneticamente affini, ci sarà sufficiente raccogliere dei vocaboli di base delle due lingue, stabilire

e quantificare i vocaboli imparentati (escludendo gli eventuali prestiti), e applicare la seguente formula

$$t = \frac{\ln F_s}{2 \ln k}$$

dove t è il tempo trascorso (in millenni), \ln il logaritmo naturale (ovvero $\log_e x$) F_s la percentuale di morfemi affini, e k la costante universale di variazione (0.805). Ad esempio, se considerassimo i vocaboli di base (i.e. una loro selezione tramite l'uso di una lista diagnostica quale quella di Swadesh) di due lingue viventi imparentate e riscontrassimo che il 32,8% dei vocaboli condividono la stessa radice, allora potremmo calcolare il T_0 (ovvero il momento della loro separazione) in questo modo:

$$t = \frac{\ln 0.328}{2 \ln 0.805} = 2,570 \text{ millenni}$$

La formula di Lees e Swadesh ci dice quindi che le due lingue hanno iniziato a divergere all'incirca 2570 anni fa. La glottocronologia irrompe sulla scena della linguistica storica con ipotesi e calcoli che promettono la possibilità di datare gli snodi di divergenza delle lingue di una stessa famiglia o *phylum*. L'impianto glottocronologico non tarda a rivelare i suoi punti deboli, alcuni dei quali sono discussi già a partire dalla metà degli anni 1950. Sjoberg & Sjoberg (1956), ad esempio, criticano due assunti di base della disciplina: la nozione di 'morfema radicale di base' e l'ipotesi secondo cui il tasso di variazione sia costante. Le lista di Swadesh sono pensate come elenchi di vocaboli universali e non culturalmente determinati (ad es. luna, lingua, montagna, verde, ecc.), ma difficilmente potremmo sostenere l'universalità del vocabolo 'montagna' sapendo che esistono regioni abitate del globo in cui l'altitudine non supera i due metri sopra il livello del mare (Maldiva, per citare un caso). O ancora: spesse volte 'verde' è codificato linguisticamente ricorrendo a elementi naturali (e.g. foglie, conchiglie) specifici di una particolare area, e dunque non può essere annoverato tra

i vocaboli di base o universali. Anche l'idea che i morfemi decadano a un tasso costante è stata messa alla prova, dimostrando come in molti casi la velocità di divergenza (la velocità con la quale due lingue geneticamente affini perdono materiale lessicale comune) dipenda da fattori troppo complessi e specifici per essere inseriti in 'equazioni glottocronologiche'.

1.2 Il lago Ciad

È sulle sponde del lago Ciad che, millenni or sono, si insediano quelle popolazioni che denotiamo linguisticamente come proto-ciadiche. Nel corso della storia, il lago e il suo bacino sono stati il centro vitale di società che hanno potuto procacciarsi e produrre cibo sfruttando dapprima le risorse ittiche (cultura acquatica) e successivamente del suolo fertile della regione (cultura agropastorale). Il lago Ciad di oggi non è costituito da un'unica massa d'acqua, bensì da tre sezioni distinte: un corpo d'acqua settentrionale e un corpo d'acqua meridionale, separati da una barriera sabbiosa coperta di vegetazione, e una sezione orientale formata da dune inondate in base al ciclo idrologico stagionale. Il lago è collegato a una falda acquifera freatica quaternaria ed è caratterizzato da un letto piano e poco profondo (meno di 3 metri), con un'estensione fortemente influenzata da cambiamenti stagionali (stagione secca e stagione umida) ed eventi climatici areali (stagioni umide con piogge particolarmente intense o scarse). Tra il 1851 e il 1963, l'estensione del lago oscilla tra i 10 000 e i 25 000 km². Nei decenni successivi la superficie del lago conosce un'importante riduzione: all'inizio degli anni 1980 l'estensione sfiora i 2000 km² per poi stabilizzarsi intorno ai 3-4000 km². La riduzione della massa d'acqua avvenuta tra il 1970 e la fine degli anni 1980 determina l'attuale suddivisione del lago. La massima estensione del lago in epoca moderna è attestata nel 1963, quando l'area raggiunge i 25 000 km², una superficie pari a quella della repubblica macedone e di poco superiore a quella di Djibouti. Negli ultimi anni la superficie sarebbe passata da 2500 km² (Grove 1996) a 1350 km² (Coe & Foley 2001, Odada et al. 2005). Nonostante questo importante ridimensionamento, i dati idrologici indicano che il lago Ciad non sta scomparendo: non solo si registra

una lenta ripresa d'acqua nella sezione meridionale, ma vi è anche la previsione di un aumento stabile delle precipitazioni dato dall'attuale assetto climatico (Pham-Duc et al. 2020).

Il lago Ciad attraversa, dal momento della sua formazione ad oggi, diverse fasi. Tra i 40 000 e i 20 000 anni fa⁶ il bacino è costituito da una serie di piccoli laghi, una situazione simile a quella di oggi, ma con un numero molto più elevato di masse d'acqua. Tra i 20 000 e i 13 000 anni fa, il bacino si prosciuga e i venti intervengono a modellarne la conformazione. L'acqua ritorna a inondare il bacino a partire da 13000 anni fa, e anche in questo periodo il Ciad assume la connotazione di un sistema di laghi soggetti a prosciugamenti temporanei (Carmouze et al. 1983). Tra i 10 000 e i 6000 anni fa, il lago raggiunge un'estensione di circa 333 000 - 370 000 km²: ci si riferirà a questa enorme massa lacustre con il termine di Mega-Chad (Bouchette et al. 2010).

Le masse lacustri identificate con il nome di lago Ciad non sono che componenti di un vastissimo bacino che copre una superficie di circa 2 434 000 km² (l'8% dell'intero continente). Oltre a Nigeria, Ciad e Camerun, i paesi interessati includono anche l'Algeria, la Libia, il Sudan, e la Repubblica Centrafricana.⁷

Il lago Ciad è da millenni la matrice delle attività di produzione delle popolazioni stanziate nel suo ampio bacino. Gruppi afroasiatici (giunti probabilmente da nord) si stanziano sulle sponde del Mega-Chad. È qui che avverrà quel processo di differenziazione linguistica che porterà alla nascita del proto-ciadico e quindi del ciadico.

⁶ Le migliaia di anni indicate in questo paragrafo sono da intendersi prima del presente, ovvero BP (*before present*).

⁷ Nel 1964, i paesi rivieraschi si sono dotati di un organismo di controllo e gestione, la *Commission du Bassin du Lac Tchad*. La commissione, con sede a N'Djamena, nasce per decisione di Ciad, Nigeria, Niger, e Camerun. Ai membri fondatori si aggiungono la Repubblica Centrafricana (1996) e la Libia (2008). Il compito della Commissione consisterebbe nella "... gestion durable et équitable du Lac Tchad et des autres ressources en eaux partagées du bassin éponyme, la préservation des écosystèmes du Bassin Conventionnel du Lac Tchad, la promotion de l'intégration et la préservation de la paix et de la sécurité transfrontalières dans le Bassin du Lac Tchad." (CBLT 2020, <<http://www.cblt.org/fr/la-commission-du-bassin-du-lac-tchad>>)

Successivamente, gruppi di origine ciadica migreranno in diverse regioni del bacino, occupando aree che corrispondono grosso modo all'attuale distribuzione della famiglia (Nigeria settentrionale, Niger meridionale, nord del Camerun, e Ciad meridionale). Questi eventi migratori andranno di pari passo con la differenziazione interna: nascono così le suddivisioni interne che condurranno, nel corso dei millenni, all'attuale configurazione linguistica della famiglia ciadica.

Una serie di mutamenti avvenuti nel corso degli ultimi 60 anni hanno contribuito a rendere l'area del lago Ciad un teatro di conflitto e di tensione socio-economica. Da una parte la superficie del lago si è ridotta, determinando un accesso più difficile a quella materia prima 'morbida' che è l'acqua, e dall'altro la desertificazione in atto in alcuni paesi della regione, congiuntamente a un notevole incremento demografico, ha innescato una corsa al suolo fertile derivato dal ritiro delle acque causato dal cambio del rapporto tra precipitazioni ed evaporazione.

Le dinamiche migratorie della regione sono complesse e fortemente influenzate da fenomeni interdipendenti quali siccità, cambiamento climatico, e insicurezza alimentare. La pressione migratoria sulle sponde del lago ha come causa la siccità di alcune aree del bacino, fenomeno a sua volta imputabile al cambiamento climatico antropogenico. D'altro canto, la diminuzione del valore del rapporto tra precipitazioni ed evaporazione contribuisce a un'eccessiva salinità del suolo, il che rende le risorse ancora più preziose e limitate. L'assetto demografico della regione,⁸ combinato a un'amministrazione inefficiente delle risorse umane e materiali (cf. Sarch 2001), ha favorito un quadro di ricorrente violenza sociale nel quale un'organizzazione come Boko Haram ha avuto gioco facile nel far presa su parte della popolazione (Rudincová 2017).

⁸ I paesi rivieraschi del lago Ciad presentano un tasso di incremento demografico piuttosto elevato. Il Camerun presenta un tasso di crescita del 2.5%, la Nigeria del 2.7%, il Ciad del 3.3% e il Niger del 4%. Questi dati sono particolarmente preoccupanti: se questa tendenza venisse confermata, la popolazione del Camerun (23 milioni) raddoppierebbe in 28 anni, quella della Nigeria (186 milioni) in 28, quella del Ciad (14 milioni) in 21, e quella del Niger (20 milioni) in soli 17 anni (UNFPA-WCARO 2017).

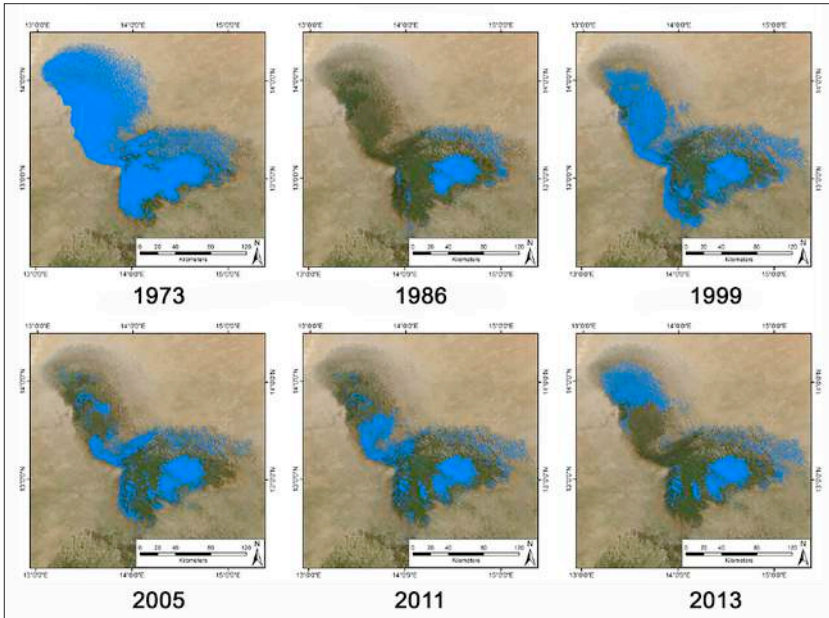


Figura 6: Riduzione della massa d'acqua del lago Ciad (1973-2013) (Guzinski et al. 2014)



Figura 7: Un pescatore nella sezione nigeriana del lago Ciad. Il natante utilizzato è costituito da un guscio di calabassa (foto dell'Autore)

1.3 Classificazione e modelli migratori

La tassonomia della classificazione linguistica impiega termini come *phylum* (o super-famiglia), famiglia, branca, sotto-branca, gruppo e sotto-gruppo. La rappresentazione grafica di una classificazione linguistica è espressa mediante diagrammi ad albero: diagrammi, cioè, che rappresentano il grado di vicinanza di lingue geneticamente affini. In questo tipo di rappresentazione, la radice (o il tronco) dell'albero è costituito dalla proto-lingua, mentre le ramificazioni (rappresentanti, appunto, delle suddivisioni) conducono alle foglie della pianta, ovvero alle singole lingue. Poiché le lingue, come è stato detto, sono il risultato di una o più catene migratorie, potremmo essere tentati dal considerare il diagramma ad albero come una rappresentazione veritiera degli spostamenti e delle suddivisioni che hanno prodotto una determinata lingua: potremmo voler intendere, cioè, la rappresentazione grafica della classificazione linguistica come la rappresentazione grafica del modello migratorio che ha posto in esistenza questa o quella lingua. In questa sezione vedremo come questa operazione sia concettualmente e praticamente erronea, o perlomeno profondamente fuorviante.

I diagrammi ad albero sono la rappresentazione grafica dei rapporti di affinità genetica delle lingue in termini di ascendenza, discendenza e distanza. Sono il prodotto di uno studio che applica metodi e principi propri alla classificazione linguistica (i.e. lo studio sistematico delle corrispondenze semantiche e fonologiche tra due o più lingue). Poiché la classificazione è volta a descrivere esclusivamente i rapporti di correlazione genetica che legano delle lingue e la loro posizione all'interno di uno stesso gruppo o famiglia, essa non considera le dinamiche di contatto tra lingue di *phyla* diversi. L'interazione di lingue non geneticamente correlate presenti su una stessa area (hausa e kanuri, ad esempio) è in grado di produrre degli effetti a livello grammaticale e lessicale, ma il profilo 'genetico' delle lingue interessate rimarrà immutato: i metodi della classificazione linguistica ci consentono di determinare i rapporti di correlazione genetica (vale a dire di parentela), mentre i fenomeni areali e di contatto sono irrilevanti.

La storia di una lingua, però, non è riducibile alla sua classificazione. Di converso, la sola classificazione non ci dirà molto sul percorso e le interazioni che hanno portato una lingua a essere quello che è dal punto di vista lessico-grammaticale e tipologico. Le lingue sono sì il prodotto di una serie di migrazioni, ma il modello migratorio che dovremmo immaginare è disordinato, frammentario, non lineare, e lontano dalla logica di 'filiazione genetica' usata nella classificazione. Sapere, ad esempio, che l'inglese è una lingua germanica non ci aiuterà a comprendere la presenza di uno stock lessicale di origine non germanica, presenza dovute a dinamiche di contatto ampiamente documentate e documentabili. Analogamente, l'esistenza di lessico di origine araba in hausa non è imputabile alla relazione genetica tra le due lingue, bensì a particolari fenomeni di contatto che hanno determinato l'acquisizione da parte dello hausa di un significativo numero di prestiti arabi. O ancora: l'esistenza di sistemi a armonia vocalica in alcune lingue del ciadico occidentale è spiegata dalla diffusione areale, ovvero da quel fenomeno per cui lingue diverse ma geograficamente vicine (formanti quello che si chiama uno *Sprachbund* o *cluster*) si influenzano a vicenda e finiscono per condividere un certo numero di tratti.

Se consideriamo una determinata lingua come prodotto di un processo che ha come protagonisti più gruppi umani, allora sarà del tutto congruente ragionare in termini di ascendenza-discendenza e di contatto, a condizione però che il termine 'gruppo' sia inteso come un complesso di aggregazioni (e.g. un gruppo costituito da diversi clan) e che il termine 'contatto' inglobi un'accezione dinamica e multidirezionale. Qual è dunque il modello migratorio che può spiegare tanto la dimensione genetica quanto quella para-genetica di una lingua?

Occorrerà guardare, per giustificare gli effetti linguistici dei contatti tra gruppi umani, al modo in cui le società africane creano spazio politico. Al meccanismo cioè per il quale gruppi di individui si separano da uno spazio politico esistente e migrano o verso spazi non occupati che diventeranno entità politiche, oppure verso comunità già costituite che li integreranno o aggregheranno secondo modalità specifiche. Kopytoff descrive questo meccanismo in *The African Frontier* (1987): lo 'spazio politico vuoto' è la *frontiera*, ciò che esiste tra comunità poli-

tiche già costituite (villaggi, città, regni, ovvero, nella terminologia di Kopytoff, *metropoli*), e coloro che si avventureranno nella frontiera sono membri della metropoli che decidono di (o sono spinti a) abbandonarla per le più svariate ragioni. Ciò che è importante trattenere della dinamica descritta da Kopytoff è il fatto che le metropoli perdono e acquisiscono segmenti senza soluzione di continuità: da una parte conflitti interni, scarsità di risorse, rimodulazioni di alleanze, e la volontà di migliorare le proprie condizioni socio-economiche determinano la separazione dalla metropoli e il ‘viaggio’ verso la frontiera; dall’altra, le metropoli sono centri di aggregazione, strutture in grado di assorbire e posizionare politicamente i nuovi arrivati, e quindi di assoggettarli, intendendo l’assoggettamento come il meccanismo che trasforma coloro che arrivano dopo (*latecomers*) in membri attivi e funzionali della comunità e che li inserisce in una gerarchia di potere e ruoli che assegna speciali diritti e privilegi ai fondatori (*firstcomers*). La trasposizione sul piano linguistico di questa dinamica di migrazione-integrazione rompe la relativa semplicità del meccanismo. La tradizione orale che ci racconta della fondazione di una comunità ricalca un modello piuttosto diffuso. Prenderò qui ad esempio i kushi, un gruppo ciadico della Nigeria nordorientale. Se considerassimo la classificazione della lingua e la sovrapponevamo alla storia del gruppo otterremo questo quadro: nel passato, il gruppo ciadico Bole-Tangale (ciadico occidentale, A.2) si divide e la sezione bole del gruppo migra verso nord-ovest, mentre la sezione tangale del gruppo si muove verso sud; ulteriori suddivisioni in seno al tangale condurranno alla nascita di numerose lingue tra le quali, appunto, il kushi. La versione fornita dai kushi attraverso le narrazioni della tradizione orale delinea però uno scenario più complesso (Batic 2017). La narrativa orale, infatti, racconta della migrazione di un gruppo proveniente da est⁹ verso il bacino meridionale del fiume Gongola. Il gruppo sarebbe stato accolto per periodi relativamente brevi in diversi insediamenti dell’area, e un’ultima migrazione lo avrebbe

⁹ Un motifema tipico delle tradizioni orali della Nigeria del nord che si fonda, presso i gruppi in cui la religione islamica è dominante, sulla volontà di associarsi alle terre che hanno visto nascere l’Islam, e dunque l’oriente. Si veda il capitolo II.

infine condotto a stabilirsi in quello che diverrà Kushi. Le lingue parlate in ciascuno di questi insediamenti sono diverse tra loro: alcune sono ciadiche, ma altre appartengono al *phylum* Niger-Congo (come ad esempio il jukun di Pindiga). In seguito, spesso a causa di conflitti, i kushi (o meglio, la sezione primigenia di quella che sarà poi la comunità linguistica kushi) migrano ancora, stanziandosi infine nell'attuale *village area* kushi (conglomerazione di insediamenti lungo le pendici nord-orientali delle montagne Muri, nello stato di Gombe). La tradizione tramanda che i kushi incontrano qui un altro gruppo stanziato nell'area, i *fjorak* (dall'origine linguistica indeterminata), e che si uniscono a questo per formare un'unica struttura politica e sociale. Punto d'interesse della narrazione è che la migrazione verso quella che diverrà l'area kushi non ha un unico punto d'origine: non si tratta, cioè, di una migrazione con un'unica direttrice, bensì di una migrazione con una certa profondità temporale che riguarda singoli clan procedenti da diversi villaggi della regione. La società kushi è il prodotto di una stratificazione, di una serie di migrazioni e integrazioni che hanno riguardato piccoli gruppi tra loro linguisticamente eterogenei giunti nell'area in momenti diversi e destinati a stabilizzarsi politicamente secondo una dinamica di rapporti di forza. La lingua, inevitabilmente, è un prodotto di questi eventi e della modulazione dei rapporti tra le diverse sezioni del gruppo kushi nel corso del tempo. Affermare che il kushi è una lingua ciadica ha un significato non se attribuiamo a tutte le componenti del gruppo una stessa origine (né tanto meno se lo riduciamo a un'unica componente), bensì se riconosciamo la lingua di una componente come la lingua dominante, la 'matrice', considerando allo stesso tempo i diversi innesti linguistici che hanno modellato la lingua portandola alla sua configurazione attuale. La tradizione orale kushi esemplifica un modello ampiamente applicabile nel contesto africano, e certamente diffuso nel contesto dei gruppi ciadici.

1.4 L'origine del gruppo hausa

La domanda che qui ci interessa sarà dunque: il modello descritto nella sezione precedente è applicabile al gruppo hausa? Certamente sì, anche se occorre formulare due osservazioni. In primo luogo vi è una

importante differenza in ciò che lo studioso può osservare in un gruppo esteso e con una lunga storia alle spalle come quello hausa, e in un gruppo di formazione più recente come quello kushi¹⁰ – e virtualmente come tutti gli altri gruppi ciadici. In un gruppo di formazione recente, infatti, le varie componenti sono più facilmente distinguibili: la segmentazione della società in clan, ad esempio, è ancora produttiva, e così la distribuzione e assegnazione degli spazi a seconda dell'ordine di arrivo. Sul piano linguistico, lessico e grammatica offrono evidenze 'vive' sull'origine di certe importazioni lessicali o di certi tratti inerenti al sistema fonologico o di referenza. Gruppi di formazione più antica invece hanno avuto modo e tempo di sedimentare i contributi linguistici e culturali costitutivi: questi, cioè, risultano per così dire 'compattati' e non sono più indicativi di un legame con realtà culturali, linguistiche e politiche esistenti. Il *Kasar Hausa*, con i suoi regni prima e con i suoi emirati poi, si è fatto metropoli da troppo tempo, e se capire cosa essa ceda oggi o in un passato recente in termini culturali e linguistici è relativamente agevole, ricostruire gli elementi assorbiti e la loro origine agli albori del gruppo è operazione complessa e non sempre votata al successo.

La seconda osservazione riguarda la dinamicità del processo. John Sutton (1979, 2010) descrive la formazione del gruppo hausa come un processo assimilativo – culturale ed ecologico – nello 'spazio' e nel 'tempo'. Dalle frange occidentali del Bornu, con una regione di origine definita dall'area di Kano, Hadeja e Daura, gli hausa si sarebbero spinti verso Sokoto e Kebbi, trovando un limite alla loro espansione nell'Impero Songhai. L'origine del gruppo è quindi da collocarsi a est del *Kasar Hausa*, con una direttrice di espansione est-ovest e est-nordovest. Quanto al periodo nel quale si avvia questo processo, possiamo posizionare la nascita del gruppo hausa intorno all'anno 1000, con l'espansione massima del *Kasar Hausa* raggiunta tra il XV e il XVI secolo. Dal punto di vista linguistico, osserviamo l'estrema uniformità della

¹⁰ L'elenco dei *gùp* che hanno regnato a Kushi tramandatoci dalla tradizione orale ci consente di collocare la nascita del gruppo in un periodo compreso tra il 1850 e il 1870 (Batic, note di campo).

lingua. La bassa differenziazione regionale è dovuta sì a una storia relativamente recente misurabile in secoli (raggiungendo tutt'al più il millennio), ma anche al fatto che già a partire dal XV secolo lo hausa diviene al contempo lingua veicolare e lingua di prestigio, ovvero lingua di comunicazione in un mondo dominato dalle metropoli.

1.5 Hausa: l'elefante nella stanza

All'interno della famiglia ciadica, lo hausa occupa una posizione particolare: sia sul piano linguistico (nello specifico, lessicale) che sociolinguistico, infatti, esso si distingue nettamente dalle altre lingue ciadiche. In questa sezione verranno analizzati alcuni tratti dello hausa, nel tentativo di rendere conto delle particolarità che fanno di questa lingua un vero e proprio elefante all'interno della 'stanza' ciadica.

Lo hausa, come già detto, è una lingua del ciadico occidentale. Le lingue di questa branca presentano una certa uniformità lessicale: è possibile, cioè, ricondurre le forme lessicali in uso di un certo numero di lessemi di base a una o più radici. Questo lavoro di ricostruzione storica è stato al centro della ricerca di studiosi come Herrmann Jungraithmayr, Dymitr Ibriszimow, Kiyoshi Shimizu, e Olga Stolbova, e ha condotto alla pubblicazione di *Chadic Lexical Roots* (Jungraithmayr & Ibriszimow 1994, la prima proposta di ricostruzione lessicale del proto-ciadico) e dell'ambizioso *Chadic Lexical Database* (Stolbova 2005-2019). Il principio è semplice: se le forme di uno stesso lessema in due o più lingue sono simili, ovvero se è possibile determinare una regolare corrispondenza di suoni, allora queste forme saranno riconducibili a una stessa radice. Se invece la forma di un lessema in una certa lingua appare del tutto aliena alle forme di quel lessema in altre lingue, allora lo studioso si troverà di fronte a un problema, e il problema sarà ancora più importante se il lessema in questione si riferisce a un elemento del vocabolario di base. Lo hausa presenta delle istanze simili a quest'ultima. Nella tabella che segue sono riportati cinque lessemi hausa del vocabolario di base ('acqua', 'alzarsi', 'dormire', 'inghiottire', 'sole') che non sono riconducibili ad alcuna ricostruzione all'interno del ciadico. A destra della colonna 'hausa' si indica *una* delle radici produttive in ciadico per la glossa in questione, e nella colonna 'esem-

pi' sono fornite delle forme della glossa in alcune lingue del ciadico occidentale (il nome della lingua è indicato tra parentesi).

GLOSSA	HAUSA	RADICE	ESEMPI
'acqua'	<i>ruwa</i> [rúwáá]	*ymn	àm (sura), ham (daffo), amun (bade)
'alzarsi'	<i>tashi</i> [tááʃi]	*wʔk	tláu (warji), tla- (miya), tli (zaar)
'dormire'	<i>yi barci</i> [yí bártʃí]	*swn	ussanna (warji), sunni (siri), yísáá (diri)
'inghiottire'	<i>hadiya</i> [hàdijàà]	*dl	dýul (fyer), dúl (daffo), dôlú (bole)
'sole'	<i>rana</i> [ráánaá]	*p-t	fiti (kirfi), fati (karekare), puus (sura)

Tabella 1: Hausa e ciadico a confronto (Jungraihtmayr & Ibrizimow 1994)

Obiettivo della tabella è evidenziare la distanza tra la forma hausa e quella di alcune lingue relativamente vicine.¹¹ Si prendano ad esempio *ruwa* 'acqua' e *rana* 'sole', due forme hausa che si discostano radicalmente dallo stock lessicale ciadico. Le forme lessicali ciadiche per 'acqua', caratterizzate dalla presenza di un elemento nasale /m/, sono piuttosto stabili, ed è facile vedere come *ruwa*, con il suo elemento rotico, diverga dal ciadico. Analogamente, *rana* 'sole, giorno', devia dalla forma ciadica, che contempla un elemento fricativo (/f/) od occlusivo (/p/) bilabiale. Queste 'deviazioni' dalle radici ciadiche sono numerose, e tanto più significative quanto più attengono al lessico di base. Oltre ai casi riportati in Tabella 1, segnaliamo *fata* [fáátàà] 'pelle' (ɤ*zəm), *hakori* [hákáóríí] 'dente' (ɤ*san), *jini* [jíníí] 'sangue' (ɤ*bar), *kira* [kíráá] 'chiamare' (ɤ*wa), e *wata* [wátàà] 'luna' (ɤ*təra).¹²

¹¹ Per alcune glosse le radici ricostruibili possono arrivare anche a sette.

¹² Naturalmente i riflessi lessicali che segnalano invece l'appartenenza dello hausa al ciadico sono numerosi. Eccone alcuni: *giwa* [gíwáá] 'elefante' (<*giwan), *fitá* [fitá]

Ora, se un lessema hausa presenta una forma di origine non ciadica, le domande da porsi sono due: 1) perché la lingua ha ‘rinunciato’ a un lessema di base per acquisire una forma importata?, e 2) qual è l’origine di questa forma non ciadica? Le risposte a queste questioni sono in qualche modo allacciate alla specificità storica del gruppo hausa: alla sua esposizione, nel corso della storia, ad altre realtà politiche e linguistiche (l’Impero Songhai, ad esempio), e al suo essere il risultato di una serie di migrazioni verso ovest, l’aggregazione di altri gruppi ciadici, e l’assimilazione di gruppi Niger-Congo.

Osservando le numerose lingue che compongono la famiglia ciadica si noterà immediatamente la loro contenuta estensione e dimensione. Le lingue ciadiche sono perlopiù minoritarie, con un numero di locutori che va dalle poche decine alle centinaia di migliaia. Alcune lingue sono destinate all’estinzione nel giro di qualche generazione, altre invece presentano un grado di vitalità più elevato. Il quadro generale, tuttavia, è quello di una costellazione di idiomi a diffusione limitata, senza protezione linguistica a livello ufficiale, e con un ruolo pressoché inesistente all’interno del sistema di istruzione. Questa descrizione si attaglia bene all’insieme delle lingue ciadiche, con la sola eccezione dello hausa. Lo status sociolinguistico dello hausa è, all’interno della famiglia, del tutto atipico: non solo si tratta di una delle lingue nazionali di Nigeria e Niger, con una funzione attiva e ufficiale nel sistema amministrativo e di istruzione, ma anche di una *lingua franca* utilizzata al di fuori dell’area storica del gruppo etnolinguistico. Con oltre ottanta milioni di parlanti (ricordiamolo: come prima, seconda lingua o terza lingua), lo hausa rappresenta una delle grandi lingue veicolari del continente africano, con una sfera di influenza che copre la Nigeria centrale e settentrionale, il Niger, il nord del Ghana e del Benin, e l’estremo oriente del Burkina Faso. La particolare posizione occupata dallo hausa non può essere analizzata come slegata dal contesto, ovvero dall’assetto linguistico nelle aree limitrofe. La posizione dominante della lingua (lingua, cioè, parlata da un

‘uscire’ (<*pəta), *kada* [káðàà] ‘coccodrillo’ (<*kədam), *kifi* [kííííí] ‘pesce’ (<karfi), *sani* [sáni] ‘sapere’ (<*səna). È bene ricordare che il lessico è solo una delle aree che concorrono a determinare la filiazione genetica di una lingua.

gruppo dominante) e la sua estensione demografica la rendono ciò che i sociolinguisti definiscono una *killer language*: una lingua di prestigio associata al gruppo dominante che contribuisce – anche passivamente – all’erosione della diversità linguistica. Il processo di hausaizzazione – che è allo stesso tempo linguistico e culturale – è facilmente osservabile nelle regioni della Nigeria settentrionale comprese tra la zona d’influenza hausa e la zona d’influenza kanuri (lingua nilo-sahariana della Nigeria nord-orientale), in aree cioè linguisticamente frastagliate e nelle quali lo hausa si è stabilmente affermato come lingua madre in un assetto di bi- o trilinguismo (una rara eccezione è costituita da alcune aree dello stato di Plateau e Gombe).

Altri riflessi della posizione preminente e distinta dello hausa si possono trovare nella sua presenza – e uso – all’interno dei mezzi di comunicazione e nella lunga tradizione di studi di respiro internazionale. Questi riflessi sono, per così dire, fisiologici: il primo testimonia di una lingua moderna e vitale utilizzata in una società complessa (e che di una società complessa è chiamata a soddisfare le esigenze), mentre il secondo è dovuto allo sviluppo di un interesse per la lingua e cultura hausa che nasce in epoca coloniale per poi impiantarsi e crescere nell’accademia (nigeriana e non) e nella società hausofona. Dai primi giornali a stampa all’inizio del ’900 alla comparsa di quotidiani online in lingua hausa il passo è breve, e lo stesso potremmo dire per radio, televisione, e *social media*: lo hausa è quella lingua che è cresciuta definendo un perimetro di uso sempre più ampio, e che da una storia di espansione veicolare legata essenzialmente al commercio si è imposta come *la* lingua funzionale – la lingua deputata a governare in ambito politico e culturale, sociale e di comunicazione, attraendo a sé parlanti di lingue altre le cui funzioni (o utilità, per dirla in modo più ruvido) sono troppo limitate e già insufficienti.

△ Scheda 3 - Identificare le lingue

I nomi che utilizziamo per denotare le lingue presentano un grado di univocità assai variabile. Se digitassimo in un motore di ricerca le parole ‘lingua lele’ (o, più verosimilmente, ‘Lele language’), scoprirem-

mo che di lingue chiamate lele, su questo pianeta, ne esistono ben 4: un lele congo-atlantico parlato nella Repubblica Democratica del Congo, un lele afroasiatico in Ciad, un lele austronesiano della Papua Nuova Guinea, e infine un lele della famiglia mande in Guinea. Se invece volessimo investigare su qualche aspetto della lingua araba, ci renderemmo presto conto della necessità di decidere a quale delle decine di arabi siamo interessati. Arabo baharna o arabo dhofari (entrambi parlati nella penisola arabica)? Arabo cipriota o arabo ciadiano? Libico o sudanese? E se invece ci recassimo in Nigeria per condurre una ricerca, e in un villaggio alle pendici delle montagne Muri chiedessimo a due persone il nome della loro lingua, e ottenessimo così due risposte distinte (kushi e goji) – cosa dovremmo concluderne? Siamo di fronte a parlanti di due lingue diverse o si tratta invece di una lingua con più nomi?

Questi casi di ambiguità ci dovrebbero indurre a riflettere sulla limitata operatività dei nomi delle lingue. Al fine di identificare univocamente le lingue del pianeta Terra (siano esse vive, estinte, inventate, o antiche) ricorriamo a dei codici. I codici ISO 639 costituiscono lo standard internazionale per l'identificazione delle lingue. In particolare, i codici ISO 639-3 identificano univocamente le singole lingue del pianeta con un codice costituito da tre lettere. L'agenzia deputata all'attribuzione e gestione dei codici ISO 639-3 è il SIL International (<https://iso639-3.sil.org>). Alcuni codici ISO 639-3 identificano una macrolingua, come nel caso dell'arabo, e saranno accompagnati dai codici ISO 639-3 che identificano le singole lingue (ad esempio <ara>, codice per l'arabo inteso come macrolingua, sarà accompagnato da 30 diversi codici, tra cui <abv> per l'arabo baharna, <adf> per l'arabo dhofari, <acy> per l'arabo cipriota, <shu> per il ciadiano, <ayl> per il libico, e <apd> per l'arabo sudanese). Altro codice in uso è il Glottocode: gestiti dalla piattaforma Creative Commons 4.0 <https://glottolog.org>, i Glottocodes identificano, oltre alle singole lingue, anche le varianti e i dialetti con un codice composto da 8 elementi (4 lettere seguite da 4 numeri). Su Glottolog è inoltre possibile ottenere la geolocalizzazione della lingua, nonché informazioni bibliografiche aggiornate.

I codici della lingua hausa sono i seguenti:

ISO 639-3	GLOTTOCODE	NOME
		<i>(lingue)</i>
hau	haus1257	hausa
hls	haus1246	lingua dei segni hausa
		<i>(dialetti)</i>
–	dama1277	damagaram
–	dawr1243	dawra
–	hade1247	hadejiya
–	kano1249	kano
–	kata1274	katagum
–	gaya1252	gaya
–	araw1280	arawa
–	adar1242	adarawa
–	gobi1238	gobirawa
–	kats1239	katsina
–	kebb1238	kebbawa
–	soko1264	sokoto
–	zamf1238	zamfarawa

Tabella 2: Codici delle lingue e dei dialetti hausa

II. Toni e lunghezze

Questo capitolo è dedicato alla lingua hausa. Non si vuole 'sintetizzare' la complessità della lingua, né tantomeno offrire un compendio didattico che possa sostituirsi ad altri tipi di materiale e di risorse già esistenti e di provata efficacia. L'intento è molto più semplice: presentare la lingua e alcune delle sue caratteristiche tanto a un lettore che desideri iniziarne lo studio, quanto a un utente che voglia saperne di più, senza volere necessariamente intraprendere un percorso di apprendimento linguistico. Nella resa pratica di questo intento, si adopererà uno stile divulgativo, introducendo tratti della grammatica hausa senza fare uso di un linguaggio troppo tecnico. Si chiederà al lettore già in possesso di una certa familiarità con la struttura delle lingue africane un grado di tolleranza: in un'introduzione che si rispetti è bene che nulla sia dato per scontato.

II.1 Sistema di scrittura e ortografia standard

L'ortografia dello hausa standard impiega un alfabeto a base latina (vedi Scheda 4). Nella fissazione dello standard ortografico, per i suoni consonantici 'speciali', ovvero per quei suoni che richiedevano l'introduzione di simboli dedicati, si decise di intervenire sui grafemi latini con modifiche minime. Le consonanti dell'alfabeto hausa si presentano così:

BAKAKE / consonanti

MANYA / maiuscole				
'	B	Ɓ	C	D
Ɗ	F	FY	G	GW
GY	H	J	K	KW
KY	K'	KW	KY	J
L	M	N	R	S
SH	T	TS	W	Y
'Y	Z			

KANANA / minuscole				
'	b	ɓ	c	d
ɗ	f	fy	g	gw
gy	h	j	k	kw
ky	k'	kw	ky	j
l	m	n	r	s
sh	t	ts	w	y
'y	z			

Come si può osservare, i simboli che non rientrano nell'alfabeto italiano o in quello delle lingue indoeuropee con cui abbiamo più familiarità sono **ɓ**, **ƙ** (e **ƙw**, **ƙy**), **ɗ**, e ' . Per trascrivere altri suoni si decise invece di utilizzare la combinazione di due grafemi distinti: è il caso di **sh**, che rende il suono postalveolare fricativo sordo [ʃ] (come nell'italiano 'sciare' o 'cascina'), o del suono affricato alveolare sordo **ts** [ts] (come nell'italiano 'marzo'). Un suono certamente caratteristico (anche se relativamente recente) dello hausa è la glottidale approssimante, resa nell'alfabeto hausa con il digramma 'y'.

Per quanto riguarda i grafemi indicanti le vocali, ve ne sono solo cinque:

WASULA / vocali

MANYA / <i>maiuscole</i>				
A	E	I	O	U

KANANA / <i>minuscole</i>				
a	e	i	o	u

Sulle caratteristiche di tutti questi suoni diremo qualcosa nel paragrafo successivo, e impareremo che vi sono produzioni fonetiche che non trovano rappresentazione grafica nell'ortografia standard e che eppure sono importantissime.

Quando ci si avvicina a una lingua con l'intenzione di acquisire una competenza utile alla comprensione o produzione di materiale scritto, spesso ci si chiede quanto sia 'fonetico' l'alfabeto. 'Si pronuncia come si scrive?', questa la domanda ricorrente. La domanda ha un senso adottando una prospettiva relativa. Sebbene ci siano lingue che tendono ad associare maggiormente un simbolo a un suono e altre che rivelano uno scostamento più pronunciato (spesso per ragioni legate alla storia della lingua) tra il grafema (o i gruppi di grafemi) e ciò che viene prodotto a livello fonetico, le lingue con una lunga tradizione scritta tendono a presentare un'ortografia non 'fonetica'. Spesso si sente dire che l'italiano è fonetico, appunto perché si pronuncerebbe come si scrive. Questo naturalmente non corrisponde al vero, ma un sostenitore della 'foneticità' dell'ortografia italiana potrebbe addurre il caso dell'inglese o del francese i

quali, con la loro pronuncia non sempre prevedibile, sono percepiti come più problematici.

La domanda che ci poniamo è dunque: tutto ciò che leggiamo e pronunciamo è 'contenuto' nei grafemi? In fondo, il *boko* è relativamente recente e la sua adozione ha seguito criteri perlopiù pratici. A questa domanda non possiamo che rispondere con un no. Come vedremo, nell'ortografia standard non sono segnati né i toni (che possono essere alti o bassi), né le lunghezze vocaliche (le vocali possono essere lunghe o brevi, ma i grafemi dello standard non ci forniscono alcuna indicazione su questo tratto). Di converso, l'ortografia hausa ci guida in maniera piuttosto certa, una volta apprese delle regole generali, alla produzione corretta delle consonanti e delle qualità vocaliche.



Figura 8: Un testo a stampa in hausa standard

△ Scheda 4 - Ajami, boko e standardizzazione: una breve storia

L'ortografia standard usa caratteri latini, alcuni dei quali adattati per rappresentare suoni particolari alla lingua hausa. In questo

tipo di ortografia i toni e le lunghezze vocaliche non sono indicate. La scrittura in caratteri latini è denominata *boko* [bookòo]. L'etimologia di questa parola non va fatta risalire all'inglese *book*,¹³ bensì all'estensione semantica di una parola già esistente – *boko*, appunto – il cui significato primario è quello di 'falsità, frode, imbroglio'. Il motivo dell'associazione della nozione di 'falsità' al nuovo sistema di scrittura si spiega con la reazione di una parte della comunità hausa all'introduzione operata dai colonizzatori britannici di un sistema di istruzione che si discostava dall'insegnamento tradizionale di matrice religiosa. Il tipo di scuola promossa dall'amministrazione coloniale divenne quindi *karatun boko* 'studio della falsità' e la parola *boko* cominciò a designare il nuovo tipo di scrittura introdotto nello 'Hausaland', ovvero il *Kasar Hausa* controllato dall'allora Impero britannico, e l'istruzione di tipo occidentale. Al netto del fenomeno *Boko Haram* ('l'educazione occidentale [è] proibita'), l'accezione negativa di *karatun boko* è andata in larga parte perduta.

Il processo di standardizzazione, l'introduzione della stampa meccanizzata e il nuovo sistema d'istruzione contribuirono a limitare l'uso dello hausa scritto in caratteri arabi, l'*ajami* [àjàmi], e a consolidarne la diffusione in contesti quasi esclusivamente religiosi.

L'adozione del *boko* non fu fisiologica – imputabile cioè a un contatto culturale – ma fu mediata da un centro di potere – quello coloniale britannico – che perseguì una politica linguistica funzionale al dominio acquisito, improntata a criteri pragmatici, e con obiettivi che, come vedremo, furono definiti indipendentemente dagli interessi degli hausa.

¹³ La somiglianza tutta accidentale tra lo hausa *boko* e l'inglese *book* ha tratto in inganno eminenti studiosi. Per un'illustrazione dell'equivoco e un definitivo punto di chiarezza sulla questione si veda Paul Newman (2013b).

Forme di trascrizione della lingua hausa con versioni modificate dell'alfabeto latino iniziarono a fare la loro comparsa già nel 1800. I missionari anglicani della Church Missionary Society (CMS) adottarono un sistema di trascrizione a base latina nel 1848, che fu poi quello adottato nella scuola che la CMS fondò a Lokoja (città a sud di Abuja che sorge alla confluenza dei fiumi Niger e Benue) nel 1865. Il linguista-sacerdote tedesco James Frederick Schön (1802-1998),¹⁴ anch'egli membro della CMS, fu uno tra i primi studiosi, negli anni 1860, ad adottare una forma di alfabeto latino per la trascrizione della lingua.

Fu nel 1902 che Frederick Lugard (1858-1945), governatore del Protettorato della Nigeria del Nord (1900-1914, poi confluito nella Colonia e Protettorato della Nigeria), si espresse a favore della necessità di promuovere l'uso dello hausa scritto in caratteri latini. L'intenzione di sostituire l'alfabeto arabo con un alfabeto a base latina, dapprima nella comunicazione con i dignitari hausa e poi nel sistema di istruzione di stampo europeo, fu motivata da una serie di preoccupazioni del tutto pratiche e funzionali ai bisogni dell'amministrazione britannica. La politica linguistica di Lugard mirò a limitare l'apprendimento dell'inglese da parte degli africani e a facilitare lo studio dello hausa per i funzionari della Corona. Il principio era semplice: i funzionari britannici dovevano essere in grado di capire ciò che veniva detto dagli africani, ma gli africani non dovevano essere messi nella condizione di comprendere troppo agevolmente quanto detto o scritto dall'amministrazione. La definitiva adozione del *boko* così come lo conosciamo oggi e l'avvio del processo di standardizzazione sono legati al nome di Hans Vischer (1876-1945). Missionario di origine svizzera naturalizzato britannico, Vischer visitò la Nigeria nel 1901, per farvi ritorno nel 1903 in

¹⁴ Schön non mise mai piede nel *Kasar Hausa*. I suoi lavori sulla lingua hausa sono il frutto della collaborazione di alcuni schiavi affrancati con i quali venne a contatto durante la sua permanenza in Sierra Leone. Una volta tornato in Inghilterra si avvale dell'aiuto di due parlanti hausofoni portati in Europa dal viaggiatore Heinrich Barth (1821-1865) (Ma Newman & Newman 2001).

qualità di funzionario coloniale. Nel luglio del 1908 fu nominato da Lugard come responsabile del sistema d'istruzione del Protettorato. Scrive John Philips:

Those familiar with the classical tradition of the liberal arts in western thought (the term 'liberal' in liberal arts comes from the word 'liber' meaning 'free') will recognize immediately that Dr. Vischer meant to give Africans an education fit only for slaves, and that he had no intention of training them to ever be able to take over their government as free citizens.
(Philips 2004: 74-75)

Vischer riteneva che l'*ajami* avrebbe contribuito a rafforzare e diffondere l'Islam, e che l'adozione del *boko* presentasse degli evidenti vantaggi. Oltre a pensare che una standardizzazione dell'*ajami* fosse un'operazione troppo complessa (e finanziariamente onerosa), Vischer sapeva bene che ben pochi funzionari avevano familiarità con i caratteri arabi. Vischer condivideva con Lugard la preoccupazione circa l'apprendimento dell'inglese o dell'arabo, lingue politicamente pericolose che avrebbero potuto avvicinare l'opinione pubblica hausa alla propaganda dei movimenti anti-coloniali.

[Per approfondire: Dobronravine (2004), Philips (2004), Bala (2011)]

Il.2 Fonologia della lingua hausa

In questa sezione saranno illustrati brevemente l'inventario consonantico e vocalico dello hausa, nonché il sistema tonale.

Consonanti

L'inventario consonantico dello hausa è costituito da 32 fonemi, vale a dire da 32 suoni che hanno valore distintivo e funzionano all'interno del sistema fonologico della lingua. Alcuni di questi suoni – la maggior parte, a dire il vero – li ritroviamo anche in italiano e in altre lingue europee. Altri, invece, non fanno parte del nostro sistema fonologico e potranno quindi sembrarci un po' strani. L'inventario consonantico dello hausa però non ha nulla di straordinario: i suoni che incontro-

II Toni e lunghezze

remo sono molto comuni nelle lingue della famiglia ciadica e nelle lingue dell’Africa occidentale.

		LABIALE	CORONALE	PALATALE	VELARE	LABIO-VELARE	PALATO-VELARE	LARINGALE
OCCLUSIVE	SOR.		t	c	k	kw	ky	
	SON.	b	d	j	g	gw	gy	
	GLOTT.	ʔ	ɗ	ʎ	ƙ	kw	ky	ʔ
	SOR.	f, fy	s	sh				h
	SON.		z					
	AFFR.		ts					
SONORANTI		m	n					
		l						
		r						
		ř						
			y		w			

Tabella 3 - Inventario fonologico dello hausa

Grafema Realizzazione fonetica

ʔ /ʔ/ > [ʔ]

Stop glottale – In hausa nessuna parola inizia per vocale. Le parole che graficamente iniziano per vocale sono in realtà precedute da un’interruzione del flusso d’aria, ovvero da un’occlusione della

glottide. Lo stop glottale prodotto all'inizio di una parola non è mai segnato nell'ortografia standard.

<i>a'a</i>	[ʔááʔàà]	'no!'
<i>abu</i>	[ʔàbù]	'cosa'
<i>albasa</i>	[ʔàlbasàà]	'cipolla'

B – b /b/ > [b]

Bilabiale sonora – Consonante produttiva in posizione iniziale e intervocalica. Il suono è simile alla /b/ dell'italiano (*baratro* ['ba:ra:tro], *garbo* ['gar.bo]).

<i>bargo</i>	[bàrgóó]	'coperta'
<i>buzu</i>	[búúzúú]	'tuareg'
<i>dabba</i>	[dàbbàà]	'animale'

ɓ – ɓ ɓ/ > [ɓ]

Implosiva bilabiale – Suono molto frequente nelle lingue dell'Africa occidentale. Mentre nella produzione della bilabiale sonora il flusso d'aria è diretto verso l'esterno, nell'implosiva la pressione interna alla cavità bloccale è pari alla pressione esterna.

<i>ɓera</i>	[ɓééráá]	'topo'
<i>ɓuya</i>	[ɓúújáá]	'nascondersi'
<i>leɓe</i>	[lééɓèè]	'labbro'

C – c /c/ > [tʃ]

Affricata postalveolare sorda – Suono affricato ovvero risultante dalla combinazione di due suoni prodotti omorganicamente: una dentale [t] e una postalveolare sorda [ʃ]. Il suono è presente anche in italiano, ad esempio in *ciao* [tʃa'o] e *amici* [a'mitʃi].

<i>ci</i>	[tʃí]	'mangiare'
<i>cinya</i>	[tʃínɲàà]	'coscia'
<i>barci</i>	[bártʃíí]	'dolore'

D – d /d/ > [d]

Dentale sonora – Consonante produttiva in posizione iniziale, mediana e finale. Il suono è simile alla /d/ italiana (*dado* ['da:do], *cardo* ['kar.do]).

<i>dafa</i>	[dáfàà]	‘cucinare’
<i>gado</i>	[gádóó]	‘letto’
<i>fid</i>	[fíd (dà)]	‘rimuovere’

ɖ – ɗ /ɗ/ > [ɗ]

Implosiva dentale – Suono comune nelle lingue ciadiche, questa implosiva è il corrispettivo dentale della bilabiale [ɓ]. Anche qui la pressione causata dal flusso d’aria si esaurisce nella cavità boccale, essendo compensata dalla pressione esterna.

<i>ɗaa</i>	[ɗáá]	‘figlio’
<i>ɗaci</i>	[ɗáátjíí]	‘amarezza’
<i>fadi</i>	[fááɗi]	‘cadere’

F – f /f/ > [f], [ɸ], [p], [h]

Fricativa bilabiale – In hausa non c’è distinzione fonemica tra f e p (i suoni f e p non sono membri di un’opposizione distintiva che determina significati differenti). /f/ conta quattro realizzazioni: fricativa labio-dentale [f], fricativa bilabiale [ɸ], bilabiale occlusiva sorda [p], fricativa glottale sorda [h]. La realizzazione del fonema /f/ con il fono [p] e [h] è una delle caratteristiche della variante hausa di Kano. /f/ ha la realizzazione [p] quando seguito da vocale non arrotondata (i, e, a, ad es. /fita/ [pítá] ‘uscire’ e [h] quando precede una vocale arrotondata (u, o, ad es. /dafuwaa/ [dàhúwáá] ‘cottura’). In quest’ultimo caso, il simbolo consonantico impiegato in hausa standard è quello della realizzazione fonetica (es. *tafo* > *taho* ‘venire’).

<i>fako</i>	[fàkóó]	‘imboscata’
<i>farauta</i>	[fàràutàà]	‘cacciare’
<i>tafi</i>	[tàfi]	‘partire’
<i>taho</i>	[táhóó]	‘venire’

G – g /g/ > [g]

Velare sonora – Consonante velare presente anche in italiano (ad es. in *gatto* [gat.to], *pago* ['pa:go]).

<i>gado</i>	[gádóó]	‘letto’
<i>ganii</i>	[gáníí]	‘vedere’
<i>gishiri</i>	[gíshíríí]	‘sale’

Gw – gw /gw/ > [g^w]

Velare sonora labializzata – Il suono è dato dalla produzione omorganica della velare sonora [g] e dell’approssimante bilabiale [w]. In italiano ritroviamo questo suono in parole come *guaio* ['gwajo] e *sguardo* ['zgwardo].

<i>gwal</i>	[g ^w âl]	‘goal’
<i>gwani</i>	[g ^w àníí]	‘esperto’
<i>gwiwa</i>	[g ^w ííwàà]	‘ginocchio’

Gy – gy /gy/ > [g^j]

Velare sonora palatalizzato – Il suono è dato dalla produzione omorganica della velare sonora [g] e dell’approssimante palatale [y]. Il suono è simile a quello che possiamo trovare in parole italiane quali *ghiaia* ['gjaja] e *cinghiale* [tʃin'gjale]. In hausa il suono è rappresentato alfabeticamente dalla combinazione dei grafemi <g> e <y>.

<i>gyada</i>	[g ^j àdáá]	‘arachide’
<i>gyara</i>	[g ^j ááráá]	‘riparazione’
<i>gyazbi</i>	[g ^j âzbíí]	‘tipo di roditore’

H – h /h/ > [h]

Fricativa glottale sorda – Questo suono si può trovare in posizione iniziale e intervocalica. Si trova perlopiù in prestiti di origine araba. La geminazione è possibile.

<i>hadari</i>	[hádàrìí]	‘tempesta’
<i>hakori</i>	[hákóóríí]	‘dente’
<i>Hausa</i>	[háusá]	‘lingua hausa’

J – j /j/ > [dʒ]

Affricata postalveolare sonora – Suono affricato risultante dalla produzione omorganica della dentale [d] e della fricativa postalveolare sonora [ʒ]. Lo ritroviamo anche in italiano, ad esempio in parole quali *gioco* [ˈdʒɔko] e *ciliegia* [tʃiˈljɛdʒa].

<i>ja</i>	[dʒáá]	‘tirare’
<i>jiya</i>	[dʒijà]	‘ieri’
<i>juju</i>	[dʒùùdʒúú]	‘feticcio, spirito’

K – k /k/ > [k]

Velare sorda – Suono consonantico esistente anche in italiano (‘casa’ [kasa], pesca [ˈpɛska]). Si può trovare in posizione iniziale, intervocalica e finale. Esiste in forma geminata.

<i>kada</i>	[káàà]	‘coccodrillo’
<i>cikkuna</i>	[cíkúnàà]	‘stomaci’
<i>doki</i>	[dóókì]	‘cavallo’

Kw – kw /kw/ > [kʷ]

Velare sorda labializzata – Il suono è dato dalla produzione omorganica della velare sonora [k] e dell’approssimante bilabiale [w]. Il suono è simile a quello che possiamo trovare in parole italiane quali *quando* [ˈkʷando] e *qui* [ˈkʷi]. In hausa il suono è rappresentato alfabeticamente dalla combinazione dei grafemi <k> e <w>.

<i>kwana</i>	[kʷáánáá]	‘lo spendere la notte’
<i>Kwango</i>	[kʷángò]	‘Congo’
<i>bakwai</i>	[bákʷái]	‘sette’

Ky – ky /ky/ > [kʲ]

Velare sorda palatalizzata – Il suono è dato dalla produzione omorganica della velare sonora [k] e dell’approssimante palatale [j]. Il suono è simile a quello che possiamo trovare in parole italiane quali *chiave* [ˈkʲave] e *chioma* [ˈkʲɔma]. In hausa il suono è

rappresentato alfabeticamente dalla combinazione dei grafemi <k> e <y>.

<i>kyafin</i>	[k'áftìn]	'capitano'
<i>kyanwa</i>	[k'ânwáá]	'gatto'
<i>kyau</i>	[k'âu]	'bellezza'

K - ḳ /ḳ/ > [ḳ]

Eiettiva velare – Suono eiettivo ottenuto producendo in maniera omorganica una velare sorda e un'occlusione glottale. Il suono è presente nella maggior parte delle lingue ciadiche.

<i>ḳarfe</i>	[k'árfèè]	'metallo'
<i>ḳauye</i>	[k'áujèè]	'villaggio'
<i>mika</i>	[mííkàà]	'estendere'

Kw - ḳw /ḳw/ > [ḳ^w]

Eiettiva labializzata – Il suono è dato dalla produzione omorganica della eiettiva velare [ḳ] e dell'approssimante bilabiale [w]. Il suono è presente nei sistemi fonologici di molte lingue ciadiche ed è assente in italiano. In hausa il suono è rappresentato alfabeticamente dalla combinazione dei grafemi <ḳ> e <w>.

<i>ḳwai</i>	[k'wái]	'uovo'
<i>ḳwarya</i>	[k'wárjáá]	'calabassa'
<i>ḳwaro</i>	[k'wààróó]	'insetto'

Ky - ḳy /ḳy/ > [ḳ^y]

Eiettiva palatalizzata – Il suono è dato dalla produzione omorganica della eiettiva velare [ḳ] e dell'approssimante palatale [y]. Il suono è presente nei sistemi fonologici di molte lingue ciadiche ed è assente in italiano. In hausa il suono è rappresentato alfabeticamente dalla combinazione dei grafemi <ḳ> e <y>.

<i>ḳyalle</i>	[k'áálléé]	'lembo del vestito'
<i>ḳyashi</i>	[k'jààshíí]	'invidia'
<i>ḳyaure</i>	[k'áuréeé]	'porta'

L - l /l/ > [l]

Fricativa laterale – Oltre che in posizione iniziale e intervocalica, il suono è presente in posizione finale in alcuni prestiti dall'inglese.

<i>lemo</i>	[lèèmóó]	'bibita'
<i>lalle</i>	[lálléé]	'certamente'
<i>gwal</i>	[g ^w âl]	'goal'

M - m /m/ > [m]

Bilabiale nasale – Suono presente in posizione iniziale, mediana, e finale. Quando in posizione finale e non in ideofono,¹⁵ esso è realizzato come nasale velare [ŋ].

<i>maciji</i>	[mácìd̄z̄í]	'serpente'
<i>masallaci</i>	[másálláát̄j̄í]	'moschea'
<i>samu</i>	[sámù]	'ottenere'

N - n /n/ > [n] [ŋ]

Alveolare nasale – Suono presente in posizione iniziale, mediana, e finale. Quando in posizione finale, esso è realizzato come nasale velare [ŋ].

<i>nono</i>	[nóónò]	'mammella, latte'
<i>kaďan</i>	[kàďaŋ]	'un poco'
<i>sana'a</i>	[sànáʔà]	'professione'

¹⁵ Gli ideofoni costituiscono una classe di parole ad alto valore espressivo. Fonosemanticamente caratterizzati, essi sono impiegati per descrivere esperienze sensoriali (suono, movimento, odore, sapore, azione, ecc.). Da un punto di vista sintattico, gli ideofoni sono impiegati come avverbi di modo o aggettivi postnominali (diversamente dagli aggettivi attributivi, i quali possono precedere o seguire il sostantivo) (Newman 2000, Jaggar 2001).

R - r /r/ > [ɾ] ([ɾ])

Coronale monovibrante – Suono sonoro monovibrante retroflessa non presente in italiano, ma esistente, ad esempio, in alcune varietà dialettali venete. È il suono rotico originario della lingua hausa.

<i>riga</i>	[ɾìgáá]	‘vestito’
<i>ruwa</i>	[ɾúwáá]	‘acqua’
<i>mara</i>	[mààɾáá]	‘schiaffeggiare’

R - r /r̃/ > [r]

Coronale polivibrante – Suono polivibrante non differenziato nell’ortografia standard dal corrispondente monovibrante (retroflesso). È presente in posizione iniziale, mediana e finale. Si avvicina al suono italiano geminato (come ad es. in *carro*) o a quello del castigliano ad inizio parola (*ratón* ‘topo’).

<i>ruhu</i>	[rúúhùù]	‘spirito’
<i>tebur</i>	[téébùr]	‘tavolo’
<i>makarantar</i>	[mákárántáàr]	‘la scuola’

S - s /s/ > [s]

Fricativa alveolare sorda – Nell’ortografia standard il grafema <s> indica il suono fricativo alveolare sordo. Il suono esiste (ed è distintivo) anche in italiano, dove però è rappresentato dal grafema <s>, come ad esempio nelle parole *sarto* [‘sarto], *silenzio* [si‘lentsjo], e *ascensore* [‘aʃʃen‘sore]. In posizione finale il suono è frequente nei prestiti e negli ideofoni.

<i>sabo</i>	[sáábóó]	‘nuovo’
<i>kása</i>	[káásáá]	‘terra’
<i>kus</i>	[kús]	‘fare silenzio per paura o vergogna’

Sh - sh /sh/ > [ʃ]

Fricativa postalveolare – Suono presente anche in italiano, ad esempio nelle parole *sciare* [ʃi‘are] e *mescere* [‘mɛʃʃere]. Nell’alfa-

beto hausa il suono è rappresentato dalla combinazione dei grafemi <s> e <h>.

<i>sha</i>	[ʃáá]	‘bere’
<i>kashe</i>	[káʃèè]	‘uccidere’
<i>ashirin</i>	[àʃirín]	‘venti’

T – t /t/ > [t]

Dentale sorda – Suono simile alla [t] di *tavolo* [ˈtavolo] o *carta* [ˈkarta]. Si può trovare a inizio parola o in posizione intervocalica. Il suono può essere geminato.

<i>taga</i>	[táágàà]	‘finestra’
<i>mota</i>	[móótàà]	‘autovettura’
<i>datti</i>	[dàttí]	‘sporco’

Ts – ts /ts/ > [ts̃]

Affricata alveolare sorda – Suono ottenuto producendo in immediata successione una dentale e una fricativa sorda. È un suono esistente anche nella fonetica dell’italiano, anche se in italiano esso è sempre geminato (indipendentemente dalla geminazione grafica) e in posizione intervocalica (ad es. nelle parole *azione* [ˈatstsjoːne], *cozza* [ˈkɔtsts̃a], *razza* [ˈratsts̃a]). In hausa, l’affricata [ts̃] si può trovare a inizio parola e in posizione intervocalica. Nell’alfabeto, il suono è rappresentato dalla combinazione dei grafemi <s> e <h>.

<i>tsoho</i>	[tsóóhóó]	‘vecchio’
<i>tatsuniya</i>	[tààtsúúnìjáá]	‘favola’
<i>tsoka</i>	[tsóókàà]	‘muscolo’

W – w /w/ > [w]

Approssimante labiovelare sonora – Il suono si trova in posizione iniziale e intervocalica ed è presente anche in italiano, ad es. in parole quali *uovo* [ˈwɔvo] e *buono* [ˈbwɔno].

<i>wanka</i>	[wánkàà]	‘lavare’
<i>wasa</i>	[wààsáá]	‘gioco’
<i>wawa</i>	[wááwáá]	‘folle’

Y – y /y/ > [j]

Approssimante palatale sonora – È l'unico fonema semivocalico oltre a /w/. Il suono esiste anche in italiano, ad es. in parole come *ieri* ['jɛ:ri] e *alfiere* [al'fjɛre]. Il grafema dedicato è <y>, mentre il simbolo usato per la trascrizione del suono in Alfabeto Fonetico Internazionale è <j>.¹⁶

yau	[jâu]	‘oggi’
yawa	[jáwàà]	‘quantità’
yaya?	[jààjàà]	‘come?’

'Y – 'y /'y/ > [ʔj]

Approssimante palatale con occlusione glottale – Suono di recente integrazione nell'inventario fonologico dello hausa, è presente in un numero ristretto di parole e in posizione iniziale (fa eccezione la forma duplicata 'ya'ya 'figli, figlie'). Nell'alfabeto, il suono è rappresentato dalla combinazione dei grafemi dello stop glottale <'> e della semivocale <y>.

'ya'ya	[ʔjáá'jáá]	‘figli’
'yanci	[ʔjántʃi]	‘libertà’
'yanta	[ʔjántáá]	‘affrancare (schiavo)’

Z – z /z/ > [z]

Fricativa alveolare sonora – Il grafema <z> indica nell'ortografia hausa standard esclusivamente il suono fricativo alveolare sonoro. Il suono esiste (ed è distintivo) anche in italiano, dove però è rappresentato dal grafema <s> come ad esempio nelle parole *rasare* [ra'zare] e *viso* ['vizo].

zomo	[zóómó]	‘lepre’
kaza	[káázàà]	‘gallina’
zazzaɓi	[zàzzàbí]	‘febbre’

¹⁶ Nel North American Phonetic Alphabet (NAPA) il suono semivocalico viene indicato con il simbolo <y>, e la maggior parte delle grammatiche hausa mantiene questo uso nella trascrizione fonetica della realizzazione del fonema /y/ (i.e. /y/ > [y]).

II Toni e lunghezze

Vocali

Il sistema vocalico della lingua hausa conta 10 elementi: 5 vocali brevi e 5 vocali lunghe.

i		u
	e	o
	a	

ii		uu
	ee	oo
	aa	

In hausa, la lunghezza vocalica è fonemica, ovvero funzionale alla distinzione di significato. Questo vuol dire che due parole segmentalmente (materia consonantica e vocalica) e sovrasegmentalmente (materia prosodica, i.e. toni) identiche, eccezion fatta per un unico tratto distintivo (in questo caso la lunghezza vocalica), avranno significati diversi. Queste coppie di parole ‘quasi’ uguali sono chiamate coppie minime. Ecco alcuni esempi di coppie minime relative alla lunghezza vocalica:

<i>baba</i>	[bààbáá]	‘eunuco’
<i>baba</i>	[bààbá]	‘padre’
<i>bura</i>	[bùùràá]	‘pene’
<i>bura</i>	[bùrà]	‘maturare’
<i>gaba</i>	[gàbáá]	‘fronte’
<i>gaba</i>	[gààbáá]	‘ostilità’
<i>fasa</i>	[fáásàà]	‘posporre’
<i>fasa</i>	[fásàà]	‘schacciare’
<i>hannu</i>	[hánnúú]	‘mano’
(a) <i>hannu</i>	[(à) hánnú]	‘nella mano’

Toni

La lingua hausa è una lingua tonale. Come in tutte le lingue ciadiche e in un gran numero di lingue africane, il tono ha un ruolo distintivo (è funzionale, cioè, alla differenziazione di significati) e opera sia sul piano lessicale che su quello grammaticale. Questo significa che gli elementi del lessico e i morfemi grammaticali sono dotati di una melodia propria determinata dai toni assegnati alle singole sillabe. Per comprendere le basi del sistema tonale occorre avere ben chiaro che

- a) i toni sono prodotti dalla vibrazione delle corde vocali e misurati in base alla frequenza di questa vibrazione. L'unità di misura della frequenza è l'hertz (Hz): un tono alto sarà caratterizzato da una frequenza maggiore rispetto a quella di un tono basso.
- b) il tono non è un accento. L'accento riguarda la forza o prominenzza di una sillaba in una data sequenza ed è definito da una serie di fattori che comprendono sì la frequenza fondamentale (come nel caso dei toni), ma anche altri fattori come la durata e l'intensità.
- c) l'unità portatrice di tono è la sillaba: in hausa, le sillabe di tipo Consonante-Vocale (CV) ammettono un solo tono, mentre le sillabe 'pesanti' Consonante-Vocale-Vocale (CVV) e Consonante-Vocale-Consonante (CVC) ammettono un tono modulato.
- d) Lo hausa ha due registi tonali ovvero due toni puntuali o discreti: alto e basso. È presente anche un tono modulato alto-basso, risultante dalla combinazione dei due toni. Il tono modulato basso-alto non è produttivo in hausa.

Essendo il tono fonemico, proprio come la lunghezza vocalica, sarà possibile individuare nel lessico della lingua delle coppie minime. Sono proposte qui 5 coppie: nelle prime due coppie il tono ha valore distintivo sul piano lessicale, nelle altre tre sul piano grammaticale. Nella trascrizione fonetica data in parentesi quadre, il tono alto e il tono basso sono indicati rispettivamente con il grafema dell'accento acuto e dell'accento greve.

<i>dama</i>	[dàámáá]	'preoccuparsi'
<i>dama</i>	[dáámàà]	'mescolare sostanza (liquida)'

II Toni e lunghezze

<i>kuka</i>	[kúúkàà]	‘baobab’
<i>kuka</i>	[kúúkáá]	‘pianto’
<i>shi</i>	[ʃ]	pronome oggetto (verbi di gr. 0, 2, 6)
<i>shi</i>	[ʃí]	pronome oggetto (verbi di gr. 1, 4)
<i>ta</i>	[tà]	pronome soggetto 3F (congiuntivo)
<i>ta</i>	[tá]	pronome soggetto 3F (perfetto relativo)
<i>ba</i>	[bàà]	particella di negazione (frase nominale)
<i>ba</i>	[báá]	particella di negazione (progressivo)

Con maggiore precisione, si dirà che in hausa esistono due tonemi – alto e basso – e che il tono è la realizzazione fonetica del tonema. La relazione tra tonema e tono è la stessa di quella che lega fonema e fono: il primo è un’entità astratta, di analisi e funzionante all’interno di un sistema, e il secondo invece un’entità concreta derivante dalla fonazione. Ciò che è possibile misurare e rappresentare graficamente è il tono, che è a tutti gli effetti – e proprio come le consonanti e le vocali – materia acustica e dunque concreta. Nelle seguenti figure sono rappresentati gli schemi tonali di due coppie di parole prodotte da un parlante madrelingua adulto di sesso maschile. Nella sezione superiore delle figure è riportata la forma d’onda,¹⁷ mentre nella sezione inferiore è indicato l’andamento del *pitch* vocale ricavato dallo spettrogramma.¹⁸ Il *pitch* indica il valore della frequenza, ed è questo che dovremo guardare per stabilire se il tono analizzato acusticamente è basso oppure alto.

¹⁷ La forma d’onda rappresenta l’onda sonora risultante tanto dalla vibrazione delle corde vocali (nella produzione delle vocali), quanto dalla turbolenza causata da costrizioni nel tratto vocale (consonanti e semi-consonanti). Graficamente, le consonanti sono riconoscibili dal segmento più scuro e corto (l’onda, aperiodica, presenta una maggiore intensità); le vocali invece dal segmento più lungo e largo (l’onda, periodica, presenta una minore intensità).

¹⁸ Lo spettrogramma, che nelle due figure non è rappresentato per meglio evidenziare l’andamento del *pitch*, è il grafico che mostra l’intensità e la frequenza di un suono in un certo intervallo temporale.

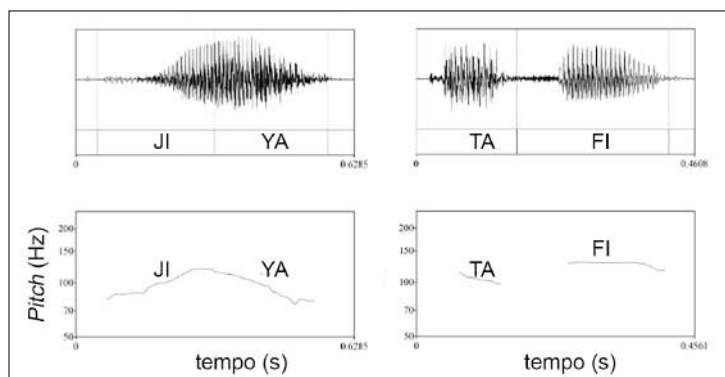


Figura 9: Schema tonale di *jiya* [dʒíjà] 'ieri' e *tafi* [táfí] 'partire'

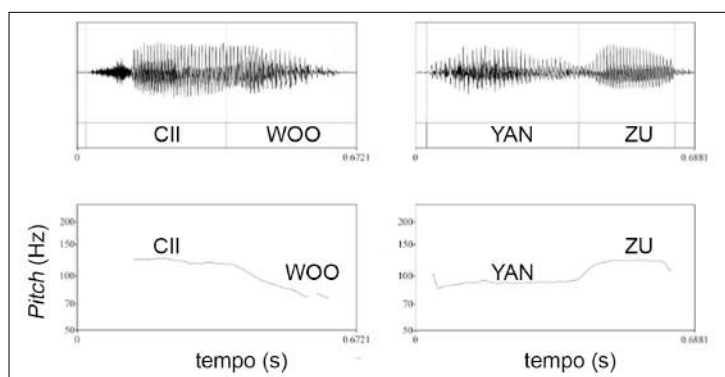
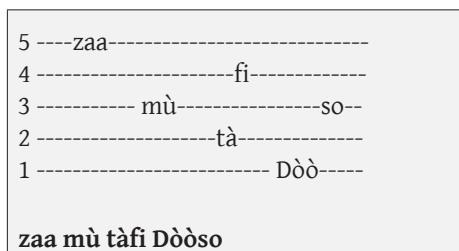


Figura 10: Schema tonale di *ciwo* [tʃíwòdò] 'dolore' e *yanzu* [jànzú] 'adesso'

Il valore dei toni non è assoluto. Un tono alto, ad esempio, avrà un valore – ovvero una misura espressa in hertz – variabile a seconda del parlante, e – in genere ovvero statisticamente – un intervallo di valore più alto o più basso in funzione del sesso del locutore. Al di là di questa variabilità fisiologica, in hausa i toni sono soggetti al fenomeno del *downdrift*, il che significa che in una sequenza prosodica dichiarativa (frasi come “Oggi sono andato all’università” oppure “Bola Ahmed

II Toni e lunghezze

Tinubu è il Presidente della Nigeria”) i toni tendono ad abbassarsi: il primo tono (sia esso alto o basso) della sequenza sarà più alto del tono successivo dello stesso tipo, e i toni che seguono si comporteranno allo stesso modo. L’abbassamento complessivo è illustrato dalla frase affermativa *za mu tafi Daso* ‘partiremo per Doso (città del Niger)’:



La sequenza è rappresentata da 5 livelli tonali, con il livello tonale più alto indicato da 5 e il livello tonale più basso da 1. È interessante notare come il tono finale della sequenza (la sillaba *-so*, a tono alto) abbia un valore prossimo al tono di *mu* (a tono basso).

Si è già capito che il tono non è segnato nell’ortografia standard: poesie, romanzi, manuali scolastici, avvisi pubblicitari, e altri tipi di testo non recano alcuna indicazione dello schema tonale di una parola. Quella che potrebbe apparire come un’ulteriore difficoltà riguarda esclusivamente lo studente in fase di apprendimento. Un parlante hausa, infatti, non ha bisogno di alcuna notazione per leggere rispettando gli schemi tonali, così come un parlante arabo non ha bisogno dei segni di vocalizzazione per usare correttamente le vocali e un parlante italiano non si trova smarrito senza l’indicazione della sillaba tonica. Ogni parola ha una propria melodia: l’interiorizzazione del lessico e della grammatica ci consentirà di aggiungere automaticamente ‘ciò che manca’ a un testo scritto in hausa standard.

△ Scheda 5 - Le lingue tonali

Un numero significativo di lingue utilizza la frequenza fondamentale (ovvero il numero di vibrazioni al secondo delle corde vocali, misurabile in hertz [Hz]) per distinguere tra lessemi e/o forme grammaticali.

Lingue che operano in questo modo sono dette ‘tonali’. Il valore in Hz di un tono alto sarà superiore a quello di un tono basso, mentre il valore in Hz di un tono medio sarà inferiore a quello di un tono alto e superiore a quello di un tono basso. Se in una lingua vi è un uso distintivo dei toni allora il tono, in quella lingua, avrà valore fonemico. Una lingua, per essere tonale, deve presentare almeno due toni (alto e basso). Diremo che una lingua a due toni presenta un sistema tonale semplice (come quello dello hausa e di gran parte delle lingue ciadiche). I sistemi tonali complessi, invece, saranno quelli di lingue con un numero di toni maggiore di due. In Figura 11, elaborata sulla base dei dati disponibili nel *The World Atlas of Language Structures Online* (Dryer & Haspelmath 2013), è rappresentata la distribuzione delle lingue non tonali e delle lingue tonali con sistemi semplici e complessi. Come si può osservare, le lingue tonali sono distribuite in Africa, in Asia orientale e sud-orientale, e nelle Americhe. Il tono non ha valore distintivo nelle lingue indoeuropee (eccezion fatta, ad esempio, per il norvegese e lo svedese), né nelle lingue australiane (Pama-Nyungan e non Pama-Nyungan), dell’Asia centrale, e dell’Asia settentrionale.

Il tono è un tratto distintivo nella maggior parte delle lingue africane – con alcune notevoli eccezioni: swahili, wolof, kanuri, fulfulde, le varianti berbere, e arabo non sono lingue tonali.

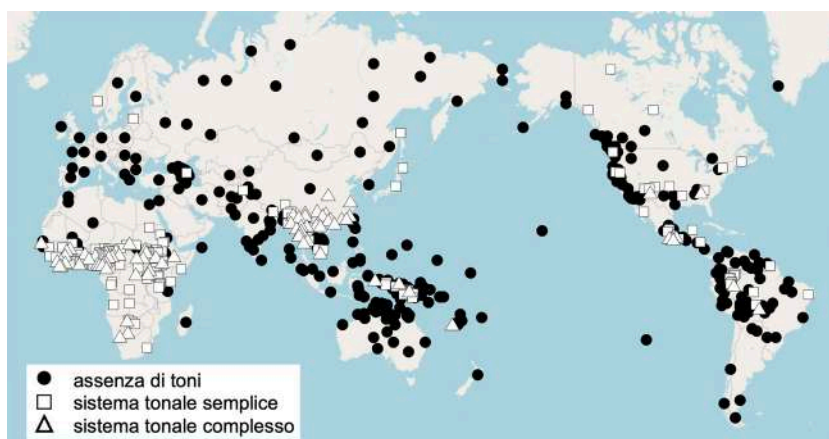


Figura 11: Distribuzione dei toni nelle lingue del mondo (Dryer & Haspelmath 2013)

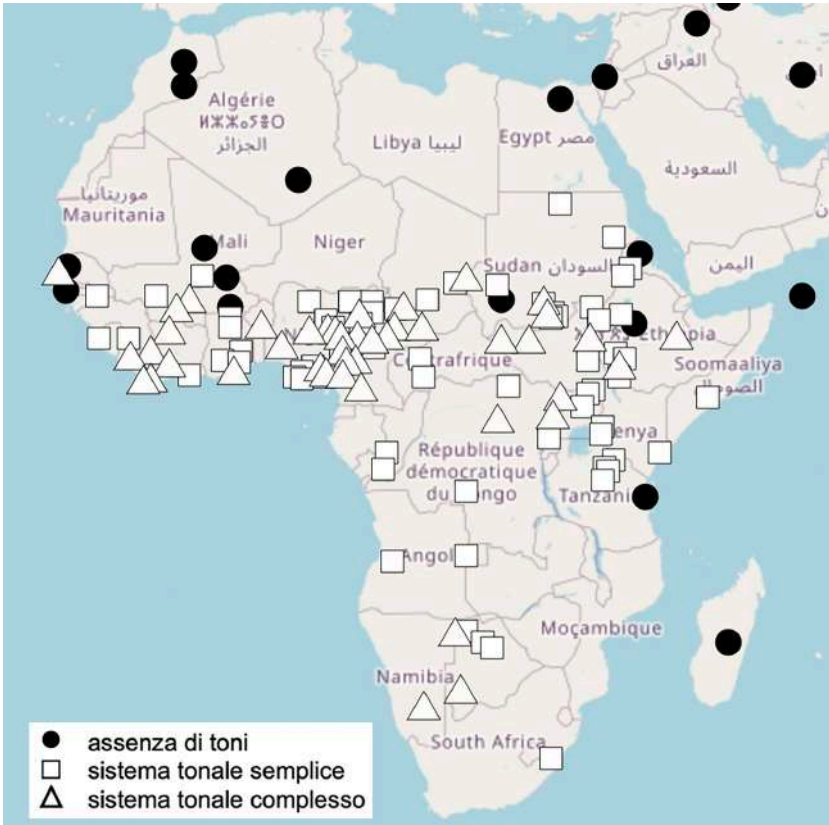


Figura 12: Distribuzione dei sistemi tonali in Africa (Dryer & Haspelmath 2013)

In una lingua tonale ogni parola possiede una propria melodia. Questa melodia è realizzata assegnando un tono a ogni sillaba di una parola. In hausa, ad esempio, la parola *gida* ‘casa’ ha uno schema tonale alto-alto [gí. dáá], mentre il suffisso *-wa* impiegato nella formazione dei nomi verbali ha uno schema tonale basso-alto [ˈ-wáá], con il tono basso assegnato all’ultima sillaba del verbo (es. *kawo* [káá.wóó] ‘portare qui’ > *kawowa* [káá.wóð.wáá] ‘il portare qui’). La melodia determinata dai toni è cosa diversa rispetto all’intonazione: quest’ultima infatti è un fenomeno prosodico che ha valore sul piano della comunicazione e riguarda

unità più grandi della parola, come ad esempio frasi e periodi. Il tono inoltre non va confuso con l'accento, la cui funzione è essenzialmente culminativa, volta cioè a creare un 'culmine percettivo' mettendo in risalto una sillaba all'interno della parola (cf. Bertinetto 1996: 190-191).

II.3 Sul sistema aspettuale

Il cuore di una lingua – e ammettiamo qui che le lingue ne abbiano uno – risiede nel sistema temporale-aspettuale-modale e nella morfologia verbale. Queste due aree della grammatica sono intrecciate, tant'è che in molte lingue è la flessione verbale a segnalare il tempo verbale e il genere e il numero del soggetto. Si pensi all'italiano

(io) <i>dorm-o</i>	1SG, presente
(io) <i>dorm-ivo</i>	1SG, imperfetto
(io) <i>dorm-irò</i>	1SG, futuro
(noi) <i>dorm-iamo</i>	1PL, presente
(noi) <i>dorm-ivamo</i>	1PL, imperfetto
(noi) <i>dorm-iremo</i>	1PL, futuro

L'italiano, così come l'inglese e il francese, sono delle lingue 'temporali'. La categoria primaria che la lingua applica alle azioni è quella del tempo, e quindi una forma verbale coniugata ci dice sempre quando un'azione è stata o sarà compiuta rispetto a una scala temporale. Nel caso dell'italiano anche l'informazione sul genere e numero è codificata nella flessione verbale, e quindi una forma verbale coniugata fornirà anche le informazioni su genere (maschile/femminile) e numero (singolare/plurale) del soggetto. Poiché tutte le forme coniugate dell'italiano sono foneticamente distinte, la presenza del soggetto pronominale non è necessaria per fornire indicazioni su genere e numero (diversamente dal francese dove, ad esempio, le forme coniugate di *entendre* 'sentire' in *j'entends*, *tu entends*, e *il entend* si pronunciano tutte [ãtã], rendendo quindi necessario l'uso del pronome).

Non tutte le lingue però sono a base temporale. Nelle lingue africane la categoria primaria non è il tempo, bensì l'aspetto: <soggetto + sintagma verbale> segneranno la prospettiva aspettuale, che in genere è ricondotta alla dicotomia perfettivo (compiuto)/imperfettivo (in-

compiuto). In un sistema aspettuale la prima informazione che avremo sarà sulla compiutezza (azione conclusa) o incompiutezza dell'azione (azione non conclusa), e solo secondariamente potremmo disporre di informazioni relative alla collocazione temporale (si veda la Scheda 6).

Lo hausa è una lingua aspettuale con distinzione di genere (maschile/femminile) e numero (singolare/plurale). La domanda che ci poniamo ora è: come sono segnalati aspetto, genere e numero in hausa?

In hausa, queste informazioni sono tutte segnalate dal pronome. I pronomi che precedono il verbo sono chiamati 'aspettuali' appunto perché essi, oltre a fornire le informazioni su genere e numero, indicano anche l'aspetto. Poiché il pronome soggetto, in presenza di una frase verbale, si fa carico di tutto il lavoro, la forma verbale sarà prettamente lessicale e non soggetta a flessione. Il verbo, in altre parole, non cambia in funzione dell'aspetto e nella sua morfologia è codificata informazione inerente al significato.

Il seguente esempio chiarirà meglio la situazione. Sono considerati i due tempi-aspetto del perfetto e dell'abituale, che in hausa ricadono nella macro-categoria aspettuale del perfettivo (un'azione abituale è concepita come compiuta). Il verbo è *sha* [sháá] 'bere', e non è soggetto ad alcuna modifica morfofonologica:

		PERFETTO (aspetto perfettivo)		ABITUALE (aspetto perfettivo)	
SG	1	<i>na sha</i>	'ho bevuto'	<i>nakàn sha</i>	'abituamente bevo'
	2M	<i>ka sha</i>	'hai (m) bevuto'	<i>kakàn sha</i>	'abituamente bevi (m)'
	2F	<i>kin sha</i>	'hai (f) bevuto'	<i>kikàn sha</i>	'abituamente bevi (f)'
	3M	<i>ya sha</i>	'ha (m) bevuto'	<i>yakàn sha</i>	'abituamente beve (m)'
	3F	<i>ta sha</i>	'ha (f) bevuto'	<i>takàn sha</i>	'abituamente beve (f)'
PL	1	<i>mun sha</i>	'abbiamo bevuto'	<i>mukàn sha</i>	'abituamente beviamo'
	2	<i>kun sha</i>	'avete bevuto'	<i>kukàn sha</i>	'abituamente bevete'
	3	<i>sun sha</i>	'hanno bevuto'	<i>sukàn sha</i>	'abituamente bevono'
	4	<i>an sha</i>	'si è bevuto'	<i>akàn sha</i>	'abituamente si beve'

Tabella 4: *Aspetto perfettivo: perfetto e abituale*

Se da una parte possiamo tirare un sospiro di sollievo (la flessione verbale non esiste!), dall'altra ci rendiamo conto che il pronome è un elemento nient'affatto trascurabile. Non solo esso è sempre

obbligatorio (come faremmo altrimenti a comunicare in maniera efficace, stando che la forma verbale non cambia?), ma per ogni tempo-aspetto avremo un set di pronomi diversi. A titolo di esempio, nella tabella che segue sono riportati i set pronominali di quattro tempi-aspetto del perfettivo (perfetto, perfetto relativo, futuro e abituale), con le corrispondenti notazioni fonetiche in parentesi quadre.

		PERFETTO	PERF. RELATIVO	FUTURO	ABITUALE
	1	<i>na</i> [náá]	<i>na</i> [ná]	<i>zan</i> [zân]	<i>nakan</i> [nákàn]
	2M	<i>ka</i> [káá]	<i>ka</i> [ká]	<i>za ka</i> [záá kà]	<i>kakan</i> [kákàn]
SG	2F	<i>kin</i> [kín]	<i>kika</i> [kíkà]	<i>za ki</i> [záá kì]	<i>kikan</i> [kíkàn]
	3M	<i>ya</i> [yáá]	<i>ya</i> [yá]	<i>zai</i> [zâi]	<i>yakan</i> [yákàn]
	3F	<i>ta</i> [táá]	<i>ta</i> [tá]	<i>za ta</i> [záá tà]	<i>takan</i> [tákàn]
	1	<i>mun</i> [mún]	<i>muka</i> [múkà]	<i>za mu</i> [záá mù]	<i>mukan</i> [múkàn]
	2	<i>kun</i> [kún]	<i>kuka</i> [kúkà]	<i>za ku</i> [záá kù]	<i>kukan</i> [kúkàn]
PL	3	<i>sun</i> [sún]	<i>suka</i> [súkà]	<i>za su</i> [záá sù]	<i>sukan</i> [súkàn]
	4	<i>an</i> [án]	<i>aka</i> [ákà]	<i>za a</i> [záá à]	<i>akan</i> [ákàn]

Tabella 5: Aspetto perfettivo: pronomi a confronto

Cosa notiamo? Osserviamo immediatamente che i set pronominali sono tutti diversi, ma non così diversi – ed è forse questo l'elemento che più fra tutti confonde lo studente nelle prime settimane di apprendimento. Alcune forme pronominali, infatti, sono solo leggermente diverse le une dalle altre: osservando i pronomi della terza persona singolare nel perfetto, perfetto relativo e congiuntivo, capiamo come le differenze si realizzino spesso con la manipolazione di toni e lunghezze vocaliche. L'ortografia standard non ci viene in aiuto, poiché in essa – come già visto – non sono segnati né i toni né le lunghezze.

Un'altra osservazione che possiamo fare riguarda il numero e il genere dei pronomi. In hausa, la distinzione di genere maschile/femminile è produttiva alla seconda e terza persona del singolare. Questa distinzione è però neutralizzata al plurale, dove pronomi come *sun*, *suka*, *su*, *sukan* possono avere come referente delle entità di genere maschile, femminile, o maschile e femminile. Si nota anche la presenza di pronomi etichettati come 4PL, ovvero quarta persona plurale (*an*, *aka*, *a*, *akan*): si tratta di

un pronome impersonale usato in genere per esprimere soggetti umani non specificati (ad esempio, *an sha* ‘si è bevuto’, ‘hanno bevuto’).

Finora abbiamo portato ad esempio dei set pronominali perfettivi. Anche l'imperfettivo (o aspetto incompiuto o durativo) è segnalato da pronomi, tuttavia vi è una differenza fondamentale tra ciò che segue un pronome aspettuale perfettivo e ciò che segue un pronome aspettuale imperfettivo. Mentre il pronome perfettivo è seguito da una forma verbale, il pronome imperfettivo è seguito da un sostantivo deverbale, ovvero da un ‘nome verbale’. Il nome verbale deriva sempre da un verbo ed è a tutti gli effetti un sostantivo. Non tedierò il lettore con le regole di formazione dei nomi verbali, i quali dipenderanno dai gradi verbali e si divideranno in regolari e irregolari, ovvero in regolari forti, regolari deboli, e in irregolari... Basti sapere che l'imperfettivo non opera mai con forme verbali, e che se nella categoria aspettuale del perfettivo rientrano vari tempi-aspetto (perfetto, abituale, futuro, ecc.), in quella dell'imperfettivo contiamo un solo membro: il progressivo (assieme sua controparte relativa-focus, utilizzata appunto nelle costruzioni relative e focus).

Nell'esempio che segue è riportato il paradigma pronominale del progressivo (non relativo o focus). Il nome verbale che segue è *dawowa*, derivato da verbo *dawo* ‘tornare (qui)’. Poiché il progressivo è usato per esprimere azioni incompiute indipendentemente dalla loro collocazione temporale, non possiamo sapere se si tratta di un'azione perdurante nel passato o nel presente.

PROGRESSIVO					
	1	<i>ina</i>	<i>dawowa</i>	[ínàà dááwòòwáá]	‘sto/stavo tornando’
	2M	<i>kana</i>	<i>dawowa</i>	[kánàà dááwòòwáá]	‘stai/stavi (m) tornando’
SG	2F	<i>kina</i>	<i>dawowa</i>	[kínàà dááwòòwáá]	‘stai/stavi (f) tornando’
	3M	<i>yana</i>	<i>dawowa</i>	[yánàà dááwòòwáá]	‘sta/stava (m) tornando’
	3F	<i>tana</i>	<i>dawowa</i>	[tánàà dááwòòwáá]	‘sta/stava (f) tornando’
	1	<i>muna</i>	<i>dawowa</i>	[múnàà dááwòòwáá]	‘stiamo/stavamo tornando’
	2	<i>kuna</i>	<i>dawowa</i>	[kúnàà dááwòòwáá]	‘state/stavate tornando’
PL	3	<i>suna</i>	<i>dawowa</i>	[súnàà dááwòòwáá]	‘stanno/stavano tornando’
	4	<i>ana</i>	<i>dawowa</i>	[ánàà dááwòòwáá]	‘si sta/stava tornando’

Tabella 6: Aspetto imperfettivo: il progressivo

In hausa, dunque, i pronomi sono importanti, e chiunque si avvicini alla lingua hausa ne potrà – e dovrà – apprezzare l'importanza già nella prima fase di pratica o studio. Una solida conoscenza di questa area della grammatica consente un rapido accesso ai meccanismi della comunicazione: siano essi aspettuali o non aspettuali (come ad esempio i pronomi assoluti, i pronomi oggetto, e i pronomi oggetto indiretto), i pronomi sono necessari per entrare nel vivo della lingua.

A confortarci vi è il fatto che i pronomi non sono, per così dire, 'morfologicamente aleatori'. Confrontando i diversi paradigmi pronominali (aspettuali e non), noteremo che l'elemento consonantico nucleare del pronome – ovvero quella parte del pronome che veicola l'informazione sul genere e numero – è conservato nell'intero spettro pronominale. Così, la prima persona singolare sarà caratterizzata da un elemento nasale [n]; la seconda persona singolare maschile da un elemento velare [k] seguito da vocale centrale; la seconda persona singolare femminile da un elemento velare [k] seguito da vocale anteriore, e via discorrendo.

	ASS	POSS (M/ PL)	POSS.L (M/PL)	OGG. IND.	PERF	CONG	ABIT	PROG		
	1	ni	-na	nawa	mini	na	in	nakan	ina	N
	2M	kai	-nka	naka	maka	ka	ka	kakan	kana	K(A)
SG	2F	ke	-nki	naki	maki	kin	ki	kikan	kina	K(I)
	3M	shi	-nsa	nasa	masa	ya	ya	yakan	yana	SH/S, Y
	3F	ta	-nta	nata	mata	ta	ta	takan	tana	T
	1	mu	-nmu	namu	mana	mun	mu	mukan	muna	M
	2	ku	-nku	naku	muku	kun	ku	kukan	kuna	K
PL	3	su	-nsu	nasu	musu	sun	su	sukan	sunu	S
	4	-	-	-	an	a	akan	ana		'A

Tabella 7: Pronomi aspettuali e non aspettuali a confronto

Con un po' di esperienza impareremo presto ad associare la morfologia dei pronomi alle diverse categorie di applicazione. Se ci soffermiamo a guardare i pronomi aspettuali noteremo che alcuni paradigmi sono

bisillabici: ebbene, la presenza di due sillabe ci dice che il pronome può essere analizzato come un complesso costituito da due morfemi integrati, ovvero da una componente che indica il genere e il numero e da una componente che segnala invece il valore aspettuale. Complesso aspetto-persona (*person-aspect complex*) è appunto il termine che alcuni grammatici usano per riferirsi al pronome aspettuale. Il principio è semplice: maggiore materia fonetica vi è in un elemento della grammatica, maggiori sono le informazioni in esso codificate.

△ Scheda 6 - L'aspetto in hausa

Lo hausa, come la maggior parte delle lingue africane, è una lingua aspettuale. Le lingue aspettuale si distinguono dalle lingue a base temporale per la prospettiva portata sull'azione. Nelle lingue a base temporale le azioni e gli eventi sono codificati da forme verbali o elementi grammaticali che li collocano su una scala temporale: azioni ed eventi sono quindi connotati da un 'tempo' che definisce la posizione temporale dell'azione in termini di passato, presente, e futuro. In queste lingue, l'indicazione data dalla forma verbale risponde alla domanda: quando è successo?

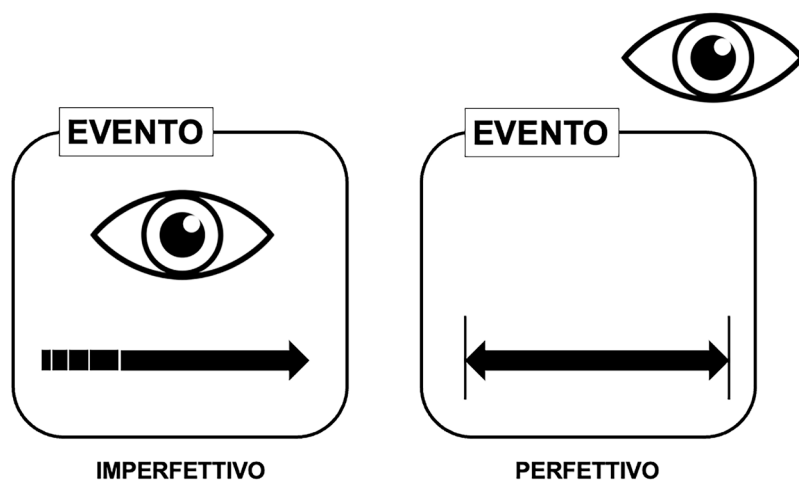


Figura 13: Prospettive aspettuale

Nelle lingue aspettuali, invece, non è il tempo – ovvero la collocazione temporale – ad essere importante, quanto piuttosto il modo in cui azione o evento sono visti. La distinzione principale non è tra passato, presente o futuro, bensì tra ‘perfettivo’ e ‘imperfettivo’. Nell’aspetto perfettivo azioni ed eventi sono concepiti come un tutto che ha avuto termine. La prospettiva è quella di un occhio esterno che ‘cattura’ l’evento nella sua interezza: questa operazione, com’è facile immaginare, è resa possibile dal fatto che l’evento si è concluso. Nell’imperfettivo, invece, l’occhio vede l’evento nel corso della sua durata. La prospettiva è dunque ‘interna’: l’evento è in divenire, si sta svolgendo, e non è possibile delimitarlo in termini di compiutezza. La logica che sottende la dicotomia aspettuale perfettivo vs. imperfettivo risiede nella dicotomia ontologica che riconosce a un evento-azione due sole modalità di esistenza: o un evento è concluso (→ perfettivo) oppure non lo è (→ imperfettivo).

Questo non significa che nelle lingue a base aspettuale non vi siano connotazioni temporali, ma semplicemente che gli aspetti sono le categorie dominanti all’interno delle quali confluiscono i tempi-aspetto. Usiamo termini come perfetto e futuro per descrivere un’azione da un punto di vista temporale, ma sia il perfetto (azione avvenuta) che il futuro (azione che avverrà) ricadono nella macro-categoria dell’aspetto perfettivo. Da un punto di vista aspettuale, un’azione espressa al perfetto e un’azione espressa al futuro sono concepite allo stesso modo: in entrambi i casi la prospettiva è esterna, ovvero l’evento è concepito nella sua interezza, *indipendentemente da quando esso avrà luogo*.

Non in tutte le lingue aspettuali i tempo-aspetto (perfetto, progressivo, futuro, futuro potenziale, congiuntivo, ecc.) sono distribuiti allo stesso modo tra le categorie del perfettivo e dell’imperfettivo. In alcune lingue ciadiche, ad esempio, il futuro rientra nell’aspetto imperfettivo. Tuttavia, va osservato che il perfetto è membro prototipico dell’aspetto perfettivo e il progressivo membro prototipico dell’aspetto imperfettivo.

II.4 Sui verbi

Saranno presentate ora alcune caratteristiche del sistema verbale hausa, un sistema articolato in quelli che chiameremo ‘gradi verbali’. Innanzitutto immaginiamo l’insieme dei verbi hausa, e nello specifico

proviamo a immaginare centinaia di verbi caratterizzati da una certa eterogeneità. In hausa, alcuni verbi sono composti da una sola sillaba (ad esempio, *sha* [sháá] ‘bere’, *ci* [cí] ‘mangiare’, *so* [sóó] ‘volere’), altri invece sono polisillabici e cambiano l’ultima vocale in funzione dell’oggetto che segue (verbi come *nema* [nèèmáá] ‘cercare’ e *mara* [mààráá] ‘schiaffeggiare’ terminano in *-i* quando seguiti da oggetto sostantivo e in *-e* quando seguiti da oggetto pronominale). Ma oltre che per i loro tratti segmentali (vale a dire per la loro ‘materia’ consonantica, vocalica e morfologica), questi verbi si differenziano anche nel tratto soprasegmentale, ovvero nel loro schema tonale. Incontreremo dunque verbi bisillabici che presentano uno schema tonale alto-basso come *dafa* [dáfàà] ‘cuocere’ e *gaisa* [gáìsàà] ‘scambiare i saluti’, oppure uno schema tonale alto-alto come *kira* [kíráá] ‘chiamare’, *kawo* [kááwóó] ‘portare (qui)’, *ciyar* [cíyár] ‘nutrire’, o ancora uno schema tonale basso-alto ma con terminazione in *-u* come *gyaru* [gyààrú] ‘essere riparato’ e *gamsu* [gàmsú] ‘essere soddisfatto’.

Fortunatamente queste caratteristiche morfologiche e tonali funzionano all’interno di un sistema: esse ci consentono, cioè, di operare una suddivisione dei verbi in grandi ‘gruppi’ o ‘classi’. I verbi monosillabici come quelli citati poc’anzi sono tutti a tono alto, e li raggrupperemo in uno stesso sottoinsieme. I verbi con vocale finale *-o* hanno tutti due o più sillabe e presentano esclusivamente toni alti, e quindi anche a essi sarà riservato uno specifico sottoinsieme. I verbi soggetti al cambiamento della vocale finale presentano uno schema tonale basso-alto(-basso), e così via. Pian piano, intrecciando caratteristiche morfologiche e tonali e arrovelandoci un poco sugli inevitabili casi irregolari, sarà possibile raggiungere un certo ordine e sistemare tutti i verbi in gruppi dedicati. La seguente tabella fornisce una prima esemplificazione delle 8 classi verbali esistenti in hausa (numerate da 0 a 7 per una ragione che scopriremo più avanti):

0	<i>bi</i> [bí] ‘seguire’, <i>ci</i> [cí] ‘consumare’, <i>ja</i> [jáá] ‘tirare’, <i>ji</i> [jí] sentire, <i>ki</i> [kí] rifiutare, <i>so</i> [sóó] ‘volere’, <i>yi</i> [yí] ‘fare’
1	<i>dafa</i> [dáfàà], ‘cucinare’, <i>daka</i> [dákàà] ‘pestare (grano)’, <i>dama</i> [dáámàà] ‘mescolare qcs in un liquido’, <i>daura</i> [dáuràà] ‘legare qcs’, <i>gaisa</i> [gáìsàà] ‘scambiare saluti’, <i>lula</i> [lúúlàà] andare lontano,

	<i>buga</i> (i/-ē) [bùgáá (-í/-éé)] ‘colpire’, <i>gada</i> (i/-ē) [gààdáá(-í/-éé)]
2	‘ereditare’, <i>dauka</i> (i/-ē) [dāukáá (í/-éé)] ‘prendere’, <i>mara</i> (i/-ē) [mààráá (-í/-éé)] ‘schiacciare’, <i>nema</i> (i/-ē) [nèè máá (-í/-éé)] ‘cercare’
	<i>bura</i> [bùrá] ‘maturare’, <i>bata</i> [bátà] ‘perdersi’, <i>fitá</i> [fítá] ‘uscire’, <i>gaji</i>
3	[gàjí] stancarsi, <i>girma</i> [gírmá] ‘crescere’, <i>mutu</i> [mutù] ‘morire’, <i>tafi</i> [tàfí] ‘partire’, <i>tashi</i> [tááshì] ‘alzarsi’, <i>tuba</i> [túúbá] ‘pentirsi’
	<i>bude</i> [búúðèè] ‘aprire’, <i>cike</i> [cíkèè] ‘riempire completamente’, <i>kashe</i>
4	[káshèè] ‘uccidere’, <i>kwance</i> [kwáncèè] ‘sciogliere un nodo’, <i>narke</i> [nárkèè] ‘sciogliersi’, <i>rufe</i> [rúfèè] chiudere
	<i>jefar</i> [jééfár] ‘gettare via’, <i>rabar</i> [rábár] ‘distribuire’, <i>sanar</i> [sánár]
5	‘informare’, <i>tsoratar</i> [tsóórátár] ‘spaventare’, <i>wahalar</i> [wáhálár] ‘causare problemi’
	<i>fito</i> [fítóó] ‘venire fuori’, <i>jawo</i> [jááwóó] ‘tirare in questa direzione’, <i>taso</i>
6	[táásóó] ‘alzarsi e venire’, <i>shigo</i> [shígóó] ‘entrare dentro’
	<i>damu</i> [dààmú] ‘essere preoccupato’, <i>gamsu</i> [gàmsú] ‘essere soddisfatto’,
7	<i>gyaru</i> [gyààrú] ‘esser aggiustato (bene)’, <i>kirawu</i> [kìrààwú] ‘esser chiamato’, <i>yiwu</i> [yìwú] ‘esser possibile’

Tabella 8: I gradi verbali

I verbi appaiono ora sistemati in gruppi omogenei facilmente distinguibili (fa eccezione il terzo, un sottoinsieme di verbi intransitivi suddiviso a sua volta in tre sottoclassi). Per comprendere il funzionamento del sistema verbale è indispensabile però compiere un ulteriore passo concettuale.

I verbi presentati in Tabella 8 sono tutti diversi tra loro. Sono diversi nel senso che le loro basi verbali sono distinte. La base verbale altro non è che la forma verbale priva di terminazione e schema tonale. Così, la base verbale di *dama* [dáámàà] mescolare sarà DAAM-, la base verbale di *bura* [bùrá] ‘maturare’ sarà BUR-, quella di *mutu* [mutù] ‘morire’ MUT-, ecc. Per convenzione scriveremo le basi verbali in lettere maiuscole. Le basi verbali non sono verbi, bensì forme astratte a cui possono essere ricondotti i verbi veri e propri.¹⁹

¹⁹ Né vanno confuse con la radice del verbo. La radice è una forma ricostruita (ha, cioè, valore diacronico), mentre la base è una forma attuale (valore sincronico).

Introdurre il concetto di base verbale sembra un'inutile complicazione, specie se ad una base verbale è associato univocamente un solo verbo. Che importanza ha sapere che la base del verbo *mutu* è MUT-?

Si dia uno sguardo alla seguente tabella:

	(a)	(b)	(c)	(d)
0	bi [bí]	cika [cíkàà]	-	sha [sháá]
1	biya [bíyàà]	-	dama [dáámàà]	-
2	-	-	dama [dààmáá]	-
3	-	cika [cíká]	-	-
4	biye [bíyèè]	cike [cíkèè]	dame [dáámèè]	shanye [shàányéé]
5	biyar [bíyár]	-	-	shayar [shááyár]
6	biyo [bíyóó]	ciko [cíkóó]	-	shawo [shááwóó]
7	biyu [bíyú]	-	damu [dààmú]	shawu [shààwú]
	bi-	cik-	daam-	shaa-

Tabella 9: Le realizzazioni di quattro basi verbali nel sistema dei gradi

Nella tabella, ogni colonna presenta una serie di verbi accomunati da una stessa radice e a ogni riga corrisponde un grado verbale. Osserviamo che in ciascuna colonna i verbi sono diversi tra loro, ma non troppo.

In effetti, se consideriamo la colonna (a), non sarà difficile vedere che i verbi in 1 e 4-7 non sono altro che estensioni del verbo *bi* 'seguire' (dal punto di vista morfologico, le forme in 1 e 4-7 'aggiungono qualcosa' al monosillabico *bi*), che considereremo dunque come primario. I verbi che troviamo in 1 e 4-7 (i numeri da 0 a 7 si riferiscono alle classi di cui parlavamo prima) non sono altro che 'realizzazioni' di *bi* 'seguire' in altre classi. Ogni 'realizzazione' è un verbo distinto con un suo significato proprio. Il significato dei verbi nelle diverse classi è costruito a partire dal significato del verbo primario.

0	<i>bi</i>	[bí]	'seguire'
1	<i>biya</i>	[bíyàà]	'passare per'
2	-		

3	-		
4	<i>biye</i>	[bíyèè]	‘seguire completamente’
5	<i>biyar</i>	[bíyár]	‘controllare’ (< ‘far seguire’)
6	<i>biyo</i>	[bíyóó]	‘seguire qui’
7	<i>biyu</i>	[bíyú]	‘essere seguito’

*Tabella 10: Il verbo primario bi ‘seguire’
e le relative realizzazioni nel sistema verbale*

Lo stesso vale per i verbi elencati nelle altre colonne. Come si è già visto, più verbi possono essere ricondotti ad una stessa base verbale – che, ricordiamo, è una forma astratta ricavata dal verbo primario privato di toni e terminazione vocalica.

È arrivato il momento di abbandonare il termine ‘classe’ o ‘gruppo’ e di utilizzare invece il termine ‘grado’. In hausa infatti, i verbi sono classificati in 8 gruppi chiamati gradi. Se la nozione di classe ci è stata utile per comprendere la suddivisione del *pool* di verbi in distinti sottinsiemi, l’idea di grado meglio si addice al fenomeno di costruzione di forme verbali e di significati a partire da una forma (e un significato) primaria.

Gli 8 gradi esistenti possono essere suddivisi in gradi primari e in gradi secondari o derivati. I gradi primari sono 0 (monosillabici, transitivi), 1 (transitivi e intransitivi), 2 (transitivi), e 3 (intransitivi), i gradi secondari sono 4, 5, 6 e 7. I verbi di grado primario presentano un significato di base, senza derivazione semantica o morfologica, e potremmo dire che tutti i verbi nascono in uno di questi 4 gradi. ‘Bere’, ‘mangiare’, ‘volere/amare’, rifiutare/odiare’, ‘picchiare’, ‘pestare’, ‘cuocere’, ‘partire’, ‘entrare’, ‘uscire’, ‘pentirsi’: questi, ad esempio, sono tutti verbi che in hausa troveranno un equivalente nei primi quattro gradi (0-3). Caratteristica dei gradi primari è quella di non essere semanticamente caratterizzati. I gradi secondari, invece, *sono* semanticamente caratterizzati, e presentano una derivazione morfologica nella quale è codificata questa caratterizzazione semantica.

La seguente tabella illustrerà meglio il meccanismo:

0	-	-	-	-	<i>sha</i>	'bere'	-	-
1	<i>cika</i>	'riempire'	<i>nema</i>	'cercare'	-	-	-	-
2	-	-	<i>nema</i>	'cercare qcs'	-	-	-	-
3	<i>cika</i>	'essere pieno'	-	-	-	-	<i>tafi</i>	'partire'
4	<i>cike</i>	'riempire del tutto'	-	-	<i>shanye</i>	'bere completa- mente'	-	-
5	-	-	-	-	<i>shayar</i> <i>da</i>	'abbeve- rare'	<i>tafiyar</i> <i>da</i>	'ammini- strare'
6	<i>ciko</i>	'riempire'	-	-	<i>shawo</i>	'bere per qcn'	<i>taho</i>	'venire'
7	-	-	-	-	<i>shawu</i>	'esser ubriaco'	<i>tafiyu</i>	'avere viaggiato molto'
	<i>cik-</i>		<i>neem-</i>		<i>shaa-</i>		<i>taf-</i>	

Tabella 11: I verbi *cika* 'riempire', *nema* 'cercare', *sha* 'bere', e *tafi* 'partire', e le relative derivazioni del sistema dei gradi

I verbi di grado 0, 1, 2 e 3 sono distinti morfologicamente e a seconda dello schema tonale, ma il fatto che il verbo *sha* 'bere' esista al grado 0 e non invece al grado 1 (con ipotetica forma **shaya*) è del tutto aleatorio. *Sha* appartiene al gr. 0 e *nema* 'cercare' al gr. 2 e la loro collocazione in diversi gradi verbali non è imputabile né alla loro semantica né alla loro capacità di reggere un oggetto diretto (*sha* e *nema* sono entrambi transitivi).

I verbi secondari invece presentano una derivazione verbale.²⁰ I verbi di gr. 4 terminano in *-e*, e sono i verbi della 'totalità': essi indicano cioè un'azione totale, irreversibile, come *kashe* 'uccidere', *budé* 'aprire', *sare* 'recidere', *yanke* 'sgozzare', ecc. I verbi di gr. 5 terminano in *ar*, sono tran-

²⁰ Per rendere più agevole la lettura in questa sezione caratterizzerò i verbi di grado secondario sulla base delle sole terminazioni, tralasciando l'aspetto soprasegmentale.

sitivi e introducono l'oggetto con la preposizione *da* [dà]: questo sono i cosiddetti causativi, ovvero 'fanno fare' qualcosa a qualcuno (*shayar da* 'abbeverare' (= far bere), *fitar da* 'portare fuori' (= far uscire), e via dicendo). Vi sono poi i verbi di gr. 6, chiamati anche ventivi, poiché l'azione avviene verso un centro deittico, che in genere coincide con il parlante: verbi come *dawo* 'tornare (qui)', *kawo* 'portare (qui)', *shigo* 'venire (dentro)' segnalano che l'azione si sviluppa muovendosi da un punto periferico verso il centro deittico. Si pensi a *shiga* 'entrare' e a *shigo* 'venire dentro': per invitare qualcuno a entrare nella stanza in cui mi trovo userò *shigo* (*shigo!* 'vieni dentro!', 'entra!'), perché se usassi *shiga* lo inviterai ad entrare in un luogo diverso da quello in cui mi trovo (*ka shiga dakin can* 'entra in quella stanza'). Infine vi sono i verbi di gr. 7, detti anche stativi, con la loro caratteristica terminazione in *-u*: essi sono usati per descrivere un'azione in cui il soggetto assume il ruolo di paziente (ovvero subisce l'azione) oppure un'azione nella quale il soggetto è allo stesso tempo colui che fa esperienza dell'azione e che è colpito o interessato dalle sue conseguenze. Si pensi a una frase dalla semantica passiva come *mota ta gyaru* 'la macchina è stata (ben) riparata', dove il soggetto *mota* 'macchina, automobile' è paziente, ovvero subisce l'atto della riparazione, e si confronti questa frase con *Ladi ta tafiyu* 'Ladi ha viaggiato molto' (l'inglese *well-travelled* rende meglio la connotazione stativa del verbo *tafiyu*), dove Ladi (un nome proprio femminile) è colei che esperisce e l'entità interessata dalle conseguenze di quanto esperito.

Come ulteriore esempio sono riportate le derivazioni verbali di tre verbi di grado primario: *buya* 'nascondersi', *shiga* 'entrare', e *sha* 'bere'.

	<i>buya</i>	'nascondersi' (gr 3)	<i>shiga</i>	'entrare' (gr 3)	<i>sha</i>	'bere' (gr 0)
4	<i>boyè</i>	'nascondere qcs'	<i>shige</i>	'passare oltre'	<i>shanye</i>	'bere completamente'
5	-		<i>shigar da</i>	'fare entrare'	<i>shayar da</i>	'far bere'
6	-		<i>shigo</i>	'venire dentro'	<i>shawo</i>	'bere per qualcuno'
7	-		-		<i>sahwu</i>	'essere ubriaco'

Tabella 12: Derivazioni verbali di *buya* 'nascondersi', *shiga* 'entrare', e *sha* 'bere'

In alcuni casi la stessa base verbale ha più realizzazioni all'interno dei gradi primari. È il caso di TAAS- con verbi quali *tasa* [taasàà] 'crescere' (gr. 1), *tasa* [tààsaa] 'svegliare qualcuno' (gr. 2) e *tashi* 'alzarsi' (gr. 3).

II.5 Essere e avere

In hausa, come in molte altre lingue africane, non esistono i verbi 'essere' e 'avere'. Questo non vuol dire che non si possa esprimere l'esistenza o il possesso, ma semplicemente che la lingua ha adottato un altro tipo di strategia per codificare ciò che in italiano, ad esempio, è reso con due verbi dedicati.

Se in hausa non ci possiamo avvalere di verbi, a cosa ricorreremo per esprimere frasi come 'lui è uno studente' e 'io ho un abito bianco'?

Iniziamo con la codifica dell'esistenza. La lingua fa uso di due particelle di 'attualizzazione' o 'stabilizzatrici': *ne* e *ce*. *Ne* è usata per mettere in esistenza entità di genere maschile o plurale, *ce* per mettere in esistenza entità di genere femminile, e per non creare confusione le indicheremo sempre con il trinomio *ne/ce/ne*, sottintendendo maschile/femminile/plurale. Queste particelle costituiscono una copula averbale: la loro funzione cioè è quella di legare soggetto e predicato, sono desemantizzate, e non specificano alcuna marca di tempo, azione o aspetto (proprie invece della categoria verbale).

Per rendere frasi identificative (ad es. 'è lui', 'siamo noi', ecc.) e equazionali (ad es. 'lui è uno studente', 'noi siamo uomini') ricorremo a una semplice struttura sintattica nella quale la copula *ne/ce/ne* occuperà sempre lo slot di coda. Limitiamoci per il momento a operare con soggetti pronominali. Dell'importanza dei pronomi in hausa si è già detto, e per costruire le frasi che qui ci interessano dovremo ricorrere a un paradigma pronominale che funzioni come soggetto in assenza di forme verbali e comunque in un contesto non aspettuale: questo paradigma è quello dei pronomi 'assoluti' o 'indipendenti'. La struttura di una frase identificativa è <x *ne/ce*> e

quella di una frase equazionale è **<x y ne/ce>**, come illustrato nelle tabelle seguenti:

		<x ne/ce> 'è x' (x = pronome)		
SG	1	<i>ni</i>	<i>ne/ce</i>	'sono io (m/f)'
	2M	<i>kai</i>	<i>ne</i>	'sei tu (m)'
	2F	<i>ke</i>	<i>ce</i>	'sei tu (f)'
	3M	<i>shi</i>	<i>ni</i>	'è lui'
	3F	<i>ita</i>	<i>ce</i>	'è lei'
PL	1	<i>mu</i>	<i>ne</i>	'siamo noi'
	2	<i>ku</i>	<i>ne</i>	'siete voi'
	3	<i>su</i>	<i>ne</i>	'sono loro'

Tabella 13: Frasi identificative

		<x y ne/ce> 'x è y' (x = pronome)			
SG	1	<i>ni</i>	<i>malami</i>	<i>ne/ce</i>	'io sono un insegnante'
	2M	<i>kai</i>	<i>Audu</i>	<i>ne</i>	'tu sei Audu'
	2F	<i>ke</i>	<i>Binta</i>	<i>ce</i>	'tu sei Binta'
	3M	<i>shi</i>	<i>yaro</i>	<i>ni</i>	'lui è un ragazzo'
	3F	<i>ita</i>	<i>yarinya</i>	<i>ce</i>	'lei è una ragazza'
PL	1	<i>mu</i>	<i>Hausawa</i>	<i>ne</i>	'siamo hausa'
	2	<i>ku</i>	<i>mata</i>	<i>ne</i>	'voi siete donne'
	3	<i>su</i>	<i>dabbobi</i>	<i>ne</i>	'essi sono animali'

Tabella 14: Frasi equazionali

Le particelle di attualizzazione *ne/ce/ne* sono usate per rendere alcune funzioni che in lingue come l'italiano e l'inglese sono assolte dal verbo essere. Si badi bene però che *ne/ce/ne* e il nostro verbo 'essere' non sono interamente sovrapponibili. Oltre che identificativa o equazionale, la predicazione con copula averbale potrà essere attributiva ([*Audu*] [*mai dogo*] *ne* 'Audu è alto'), oppure classificatoria ([*karnuka*] [*dabbobi*] *ne* 'i cani sono animali'), ma non sarà di stato in luogo. Per rendere frasi come 'Binta è a Kano' oppure 'siamo qui' non potremo più fare

uso delle particelle di attualizzazione: dovremo invece impiegare il set pronominale del progressivo. I pronomi aspettuativi imperfettivi, infatti, possono operare con predicati verbali (e in quel caso, come si è visto, si farà uso di nomi verbali) e con predicati non-verbali stativi.

	1	<i>ina</i>	<i>a nan</i>	‘sono qui’
	2M	<i>kana</i>	<i>a Kano</i>	‘sei (m) a Kano’
SG	2F	<i>kina</i>	<i>can</i>	‘sei (f) là’
	3M	<i>yana</i>	<i>jami’a</i>	‘lui è all’università’
	3F	<i>tana</i>	<i>makaranta</i>	‘lei è a scuola’
	1	<i>muna</i>	<i>a waje</i>	‘siamo fuori’
PL	2	<i>kuna</i>	<i>a ciki</i>	‘siete dentro’
	3	<i>sunu</i>	<i>asibiti</i>	‘sono in ospedale’
	4	<i>ana</i>	<i>masallaci</i>	‘si è alla moschea’

Tabella 15: I pronomi progressivi e lo stato in luogo

Faremo uso dei pronomi progressivi anche per codificare ‘avere’. In assenza di un verbo dedicato per esprimere il possesso, la strategia impiegata dalla lingua è quella di una costruzione < PROG + *da* + oggetto posseduto >, dove *da* è la preposizione comitativa ‘con’. Quindi *ina da biro* ‘io ho una penna’ sarà letteralmente ‘io (IMPERFETTIVO) con una penna’. La traduzione letterale in italiano presenta una certa difficoltà, perché non abbiamo altri strumenti a disposizione oltre ai verbi essere e avere.

	1	<i>ina</i>	<i>da biro</i>	‘ho una penna’
	2M	<i>kana</i>	<i>da kwalaba</i>	‘hai (m) una bottiglia’
SG	2F	<i>kina</i>	<i>da tabarma</i>	‘hai (f) una stuoia’
	3M	<i>yana</i>	<i>da mota</i>	‘lui ha una macchina’
	3F	<i>tana</i>	<i>da madara</i>	‘lei ha del latte’
	1	<i>muna</i>	<i>da kudi</i>	‘abbiamo soldi’
PL	2	<i>kuna</i>	<i>da keke</i>	‘avete una bicicletta’
	3	<i>sunu</i>	<i>da kare</i>	‘hanno un cane’
	4	<i>ana</i>	<i>da littattafai</i>	‘si hanno dei libri’

Tabella 16: I pronomi progressivi: ‘avere’

II.6 Hausa standard e varianti

La lingua insegnata in Nigeria e nelle università straniere è il cosiddetto ‘hausa standard’, ovvero la variante hausa di Kano. Per ragioni economico-culturali (il ‘peso’ demografico di Kano) e storiche (la diffusione della variante di Kano nel processo di standardizzazione linguistica promossa dall’amministrazione coloniale britannica), è il *Kananci* la lingua insegnata nelle scuole nigeriane e nigerine, e nelle università africane ed extra-africane; parallelamente, è il *Kananci* la lingua descritta da dizionari, grammatiche e testi didattici. Infine, è sul *Kananci* che si sono fissate le norme ortografiche in uso.

Parlata in un’area così vasta e con una demografia così importante, la lingua hausa presenta numerose varianti dialettali. Queste varianti, mutualmente intellegibili, sono definite da differenze perlopiù lessicali e fonetiche. Oltre al *Kananci*, vi è il *Sakkwatanci* (variante di Sokoto), il *Dauranci* (Daura), il *Katsinanci* (Katsina), lo *Zamfaranci* (Zamfara), e così via. Possiamo suddividere i dialetti hausa in quattro gruppi – orientale, occidentale, settentrionale, e meridionale – ai quali aggiungiamo il *Kananci* (che potremmo anche definire un dialetto orientale atipico).

Dialetti orientali: *Gudduranci* (Guddiri), *Hadejanci* (Hadeja)

Le differenze tra le varianti orientali sono minime. Sia il *Gudduranci* che lo *Hadejanci* possono essere considerati come delle varianti del *Kananci*. Una caratteristica che distingue il *Kananci* dai dialetti del gruppo è la posizione dell’oggetto indiretto: mentre a Kano e in hausa standard l’oggetto indiretto segue il verbo (es. *ya jefa wa Zambia kwallo* ‘egli tirò il pallone allo Zambia’, lett. ‘egli tirò allo Zambia il pallone’), nelle altre varianti del gruppo l’oggetto indiretto segue l’oggetto diretto (*ya jefa kwallo wa Zambia* lett. ‘egli tirò il pallone allo Zambia’). Un’altra caratteristica grammaticale è la neutralizzazione del genere maschile e femminile: ad esempio, *mutum ne* ‘è un uomo’ e *mace ne* ‘è una donna’ (confronta con il *Kananci*, dove invece la distinzione è produttiva: *mutum ne* e *mace ce*. Come abbiamo visto, *ne* è la particella di attualizzazione riservata al maschile e il plurale, mentre *ce* è la particella riservata al femminile). Foneticamente, i dialetti orientali trasformano in *u* i suoni *b*, *f* e *m* che precedono una consonante (es. *zauna* ‘sedersi’ e non *zamna*).

Dialetti meridionali: *Bausanci* (Bauchi), *Zazzaganci* (Zaria)

Anche i dialetti meridionali possono essere considerati come una sub-variante del *Kananci*. Condividono le caratteristiche fonetiche e la neutralizzazione del genere produttiva nei dialetti orientali. A Bauchi il suono *c* seguito da *i* perde forza articolatoria e diventa fricativo: *shiki* ‘stomaco’ invece di *ciki*; *binshike* ‘ricerca’ invece di *bincike*, e così via.

Dialetti occidentali: *Sakkwatanci* (Sokoto), *Gobiranci* (Gobir), *Zamfaranci* (Zamfara)

I dialetti occidentali sono varianti conservative che hanno mantenuto alcuni tratti fonetico-grammaticali persi, invece, nello hausa di Kano (più incline all’innovazione). Lo hausa di Sokoto è considerato come ‘classico’ anche perché è in questa variante che la poesia scritta ha costruito il suo canone. Fu nell’area occidentale che operarono Usman ‘Dan Fodio²¹ e i suoi seguaci, e fu nella variante occidentale che videro la luce numerosi testi di natura poetico-religiosa legati al movimento di riforma del XIX secolo. Sono due le caratteristiche più evidenti dei dialetti occidentali: 1) i suoni *b*, *f* e *m* seguiti da consonante sono mantenuti (ad es. *zamna* ‘sedersi’, *sabka* ‘scendere’), preservando quindi una forma più antica della lingua (in altri dialetti, come abbiamo visto, <a + b/f/m + consonante> si è evoluto in <au + consonante>); 2) le due particelle di attualizzazione sono funzionali alla distinzione di genere (maschile, femminile, plurale), ma anziché essere il *ne* e *ce* dello standard, esse assumono la forma di *na* (maschile, plurale) e *ta* (femminile). Una particolarità riscontrata nella variante di Sokoto è la semplificazione del tono discendente (definito la combinazione di un tono alto e di uno basso su una medesima sillaba) quando è seguito da un tono alto. Ecco alcuni esempi: *rassa* [ràssáá] ‘rami’ vs. [râssáá] in hausa standard; *yara* [jàràáá] ‘ragazzi’ vs. [járàáá] in hausa standard (il tono alto-basso dello standard è semplificato in un tono basso in *Sakkwatanci*).

²¹ Il riformatore religioso che diede impulso al *jihād* che condusse alla creazione del califfato di Sokoto. Si rimanda al Capitolo III per un inquadramento storico e biografico.

Dialetti settentrionali: *Katsinanci* (Katsina), *Dauranci* (Daura), *Damagaranci* (Damagaram).

Il continuum dei dialetti settentrionali forma la variante hausa parlata nelle città di Katsina e Daura (Nigeria) e Zinder e Maradi (Niger). Questi dialetti sono affini a quelli occidentali: preservano la distinzione di genere (utilizzando però *ne* e *ce* e non *na* e *ta* come a Sokoto) e pronunciano i suoni *b*, *f* e *m* quando seguiti da consonante. In *Dauranci*, il suono *sh* seguito da *i* o *e* diventa *h* (*hekara* ‘anno’ invece di *shekara*). Le parole che in hausa standard presentano uno schema tonale basso-basso e una vocale finale breve (es. *mace* [màtʃé] ‘donna’, *motarkà* [móótàrkà] ‘la tua macchina’), in *Katsinanci* (ma anche in *Sokkwatanci*) hanno uno schema tonale basso-alto (*mace* [màtʃé], *motarka* [móótàkká]).

II.7 I prestiti in hausa

Nelle lingue che vantano una storia più o meno lunga di scambio o contatto, numerosi lessemi sono identificabili come ‘prestiti’, vale a dire parole che una lingua donatrice ha ‘prestato’ a una lingua ricevente, la quale li ha integrati nel proprio inventario lessicale, spesso a conclusione di un processo di adattamento morfofonologico. Utilizziamo il termine prestito per aderire a una terminologia affermata e diffusa, anche se in realtà il lessema prestato dalla lingua donatrice non sarà mai restituito – e non è nemmeno ‘dato’: oltre al fatto che nessuna lingua cede o si priva di alcunché, si osserva agevolmente che le lingue prendono ciò che serve sulla base di ciò che è disponibile, e questo vale tanto per gli elementi del lessico quanto per i più diversi aspetti grammaticali.

Nel caso dei prestiti in hausa, una delle maggiori lingue donatrici è l’arabo.²² Le parole di origine araba presenti in hausa sono dovute a

²² Il fenomeno dei prestiti è stato ampiamente trattato nella letteratura scientifica. Le pubblicazioni sui prestiti arabi nelle lingue africane sono innumerevoli, e tra queste si segnalano due opere di riferimento ancora ineguagliate: *Dictionnaire des emprunts arabes dans les langues de l’Afrique de l’Ouest et en Swahili* (Baldi 2008) e *Dictionary of Arabic Loanwords in the Languages of Central and East Africa* (Baldi 2020).

contatto indiretto (o periferico): esse cioè sono penetrate nel lessico hausa non per contatto diretto con parlanti arabi madrelingua, bensì attraverso la diffusione di fonti scritte avvenuta nelle diverse fasi del processo di islamizzazione e di esposizione alla cultura arabo-islamica, o attraverso lingue intermedie, come ad esempio il kanuri (sahariano occidentale) o le lingue del gruppo tuareg (afroasiatico, berbero). Su circa 12000 basi lessicali, più di un migliaio sono di origine araba (Newman 2022: 205) con una distribuzione semantica riconducibile perlopiù alla terminologia religiosa, commerciale, scientifico-matematica, e concettuale. Alcuni esempi nella seguente tabella:

arabo			hausa
<i>amr</i>	‘affare, questione’	>	<i>al’amari</i>
<i>nūr</i>	‘luce’	>	<i>annuri</i>
<i>kafan</i>	‘sudario’	>	<i>likkafani</i>
<i>kitab</i>	‘libro’	>	<i>littafi</i>
<i>kīmiyā</i>	‘alchemia, chimica’	>	<i>kimiyya</i>
<i>ra’d</i>	‘tuono’	>	<i>aradu</i>
<i>misk</i>	‘muschio’	>	<i>miski</i>
<i>tājir</i>	‘mercante’	>	<i>tajiri/attajiri</i>
<i>zinā’</i>	‘adulterio’	>	<i>zina</i>

Tabella 17: Alcuni prestiti arabi (Baldi 2008)

La relazione che lega l’arabo e la lingua hausa è certamente particolare. Le due lingue infatti presentano un duplice legame: da una parte, esse sono geneticamente correlate, nel senso che entrambe discendono da un antenato comune (il proto-afroasiatico, come abbiamo visto nel capitolo precedente); dall’altra, l’impatto della cultura arabo-islamica ha esposto lo hausa all’arabo, il che ha comportato una massiccia importazione di termini arabi nel lessico hausa. In hausa e in arabo troveremo quindi dei lessemi con una radice comune in virtù dell’affiliazione genetica delle due lingue, e in hausa avremo invece dei lessemi importati (o ‘presi in prestito’) dall’arabo la cui presenza nulla deve all’ascendenza afroasiatica. A volte la comune origine

afroasiatica di alcune parole arabe e hausa non risulta evidente, per così dire, a occhio nudo, come dimostrato da alcune coppie di lessemi riportate nella seguente tabella:

hausa		arabo	
<i>afa</i>	‘mettere in bocca’	<i>fām</i>	‘bocca’
<i>amai</i>	‘vomito’	<i>yam</i>	‘torrente’
<i>doka</i>	‘colpire’	<i>daqqa</i>	‘colpire’
<i>harshe</i>	‘lingua’	<i>lisān</i>	‘lingua’
<i>kare</i>	‘cane’	<i>kalb</i>	‘cane’
<i>kauye</i>	‘villaggio’	<i>qariya</i>	‘villaggio’
<i>mutu</i>	‘morire’	<i>mātā</i>	‘morire’
<i>sunā</i>	‘nome’	<i>ism</i>	‘nome’
<i>tofa</i>	‘sputare’	<i>taffa</i>	‘sputare’

Tabella 18: Alcune parole hausa e arabe per le quali è ipotizzata una comune origine afroasiatica (Greenberg 1966, Abu-Manga 1999)

Gli strumenti della linguistica storica ci consentono di trattare anche i casi più complessi o apparentemente oscuri, come ad esempio quello del lessema ‘lingua’, le cui forme hausa e araba sono rispettivamente *halshe* e *lisān*, entrambe riconducibili alla radice afroasiatica **les* (Orel & Stolbova 1994: 361).²³

²³ La domanda che ci poniamo è: come possono *harshe* e *lisān*, in apparenza morfologicamente così dissimili, essere ricondotti alla radice **les*? Iniziamo con *harshe* [harshèè], osservando che: a) *ha-* è la traccia di un vecchio prefisso nominale usato per le parti del corpo; b) in alcuni contesti *r* e *l* sono in libera distribuzione allofonica, e nei dialetti occidentali è attestata la forma *halshe*; c) *sh* è il risultato di un indebolimento articolatorio di *s*. Questi elementi ci consentono di ‘spogliare’ la forma attuale *harshe/halshe* facendo emergere la radice **lsee*. Analogamente, la forma araba *lisān* dovrà essere decostruita rimuovendo il suffisso *-ān*, il che ci restituisce la radice **lis*. Possiamo ora facilmente osservare come le radici **lsee* (hausa) e **lis* (arabo) siano molto vicine alla radice afroasiatica **les* (per l’analisi completa si veda Abu-Manga 1999: 42-43).

Oltre all'arabo, anche il kanuri, il tuareg (tamasheq), e il fulfulde – sebbene in misura nettamente minore – sono state lingue donatrici. In alcuni casi, queste lingue hanno fornito prestiti di origine araba, fungendo quindi da donatrici intermedie. È stato ampiamente discusso il caso del termine hausa *kasuwa* ‘mercato’, un prestito dal kanuri derivante a sua volta dall'arabo *sūq*. Questo testimonia il contatto del *Kasar Hausa* con altri regni, imperi o gruppi etnolinguistici, e ci ricorda che spesso le realtà esterne al mondo hausa avevano già conosciuto e integrato elementi più o meno estesi di cultura arabo-islamica.²⁴

Sessant'anni di dominio coloniale britannico hanno lasciato una traccia evidente nel lessico dello hausa moderno.²⁵ L'esposizione a elementi del mondo materiale e a nuove forme amministrative e organizzative in campo politico, militare, medico, e nel sistema di istruzione, hanno arricchito il lessico di centinaia di prestiti, rapidamente adattati alla morfologia hausa. Alcuni esempi:

inglese			hausa
<i>bicycle</i>	‘bicicletta’	>	<i>basukur</i>
<i>chewing gum</i>	‘gomma da masticare’	>	<i>cingam</i>
<i>cholera</i>	‘colera’	>	<i>kwalara</i>
<i>nurse</i>	‘infermiere’	>	<i>nas</i>
<i>pension</i>	‘pensione’	>	<i>fensho</i>
<i>photo</i>	‘foto’	>	<i>hoto</i>
<i>radio</i>	‘radio’	>	<i>rediyu</i>
<i>sergeant</i>	‘sergente’	>	<i>saja</i>
<i>visa</i>	‘visto’	>	<i>biza</i>

Tabella 19: Alcuni prestiti inglesi

²⁴ Come avremo modo di vedere nel capitolo successivo, la prima penetrazione della religione musulmana deve molto alla presenza nel *Kasar Hausa* di commercianti di estrazione mande, mentre il *jihād* che condurrà all'affermazione definitiva dell'Islām fu guidato da un gruppo fulani.

²⁵ Il francese è stato lingua donatrice nello hausa del Niger, anche se con un impatto minore rispetto all'inglese in Nigeria.

In maniera analoga, anche se con impatto minore sull'inventario lessicale, il francese è stato lingua donatrice nello hausa del Niger. Nella seguente tabella sono riportati alcuni prestiti assieme alla controparte in hausa standard nigeriano (a volte essi stessi dei prestiti inglesi, come nel caso di *lauya* 'difensore, avvocato' < *lawyer*, e *rasit* 'ricevuta' < *receipt*).

francese			hausa (Niger)	hausa (Nigeria)
<i>avion</i>	'aeroplano'	>	<i>abiyo</i>	<i>jirgin sama</i>
<i>avocat</i>	'difensore'	>	<i>aboka</i>	<i>lauya</i>
<i>sida</i>	'AIDS'	>	<i>tsida</i>	<i>cuta mai karya</i> <i>garkuwar jiki</i>
<i>pension</i>	'ambasciatore'	>	<i>ambasadar</i>	<i>jakada</i>
<i>bier</i>	'birra'	>	<i>biyer</i>	<i>giya</i>
<i>député</i>	'deputato'	>	<i>difite</i>	<i>ɗan majalisa</i>
<i>douanier</i>	'doganiere'	>	<i>duwanye</i>	<i>jami'in kwastam</i>
<i>pharmacie</i>	'farmacia'	>	<i>farmasi</i>	<i>kyamis</i>
<i>reçu</i>	'biglietto, ricevuta'	>	<i>resi</i>	<i>rasit</i>

Tabella 20: Prestiti francesi in hausa nigerino

III. Commercianti e sovrani

In questo capitolo daremo risposta a una serie di domande il cui obiettivo è quello d'inquadrare il percorso storico del gruppo hausa, sia attraverso l'evoluzione delle sue strutture politico-istituzionali sia attraverso il ruolo avuto dagli hausa nelle dinamiche commerciali. La discussione seguirà grosso modo un ordine cronologico, con la disanima delle grandi fasi che hanno scandito la storia degli hausa: il periodo preislamico, il periodo islamico *pre-jihād*, il Califfato di Sokoto, il regime coloniale, e infine la turbolenta stagione post-indipendenza. Prima di procedere però, sembra opportuno fissare dei punti di riferimento per una comprensione più generale di una storia – quella degli hausa – che si muove – inevitabilmente – all'interno di 'altre storie', e comunque all'interno di una Storia della quale essa è parte porosa e permeabile. I punti prospettici qui considerati sono tre: la natura delle fonti, la storia 'tra le storie', e la nozione di processo.

Fonti per la ricostruzione storica

Gli hausa sono stati per molti secoli un gruppo a cultura orale. Questo non ci sorprende, perché la maggior parte delle società africane ha conosciuto sistemi di scrittura solo in epoche relativamente recenti. Come abbiamo avuto modo di vedere nel secondo capitolo, i primi manoscritti di autori hausa (in arabo e poi in hausa *ajami*) fanno la loro apparizione a partire dal XIV secolo, con una presenza del prodotto scritto limitata all'ambiente di corte, alla sfera legale e amministrativa, e all'ambito religioso. Sarà solo nella prima metà del '900 che la scrittura, con l'avvio del processo di standardizzazione e l'avvento delle macchine ciclostilabili, inizierà a diffondersi in modo più o meno capillare in tutti gli strati della società hausa.

Per le epoche precedenti all'introduzione della scrittura, così come per quelle caratterizzate da documenti manoscritti, lo studioso dovrà necessariamente volgere lo sguardo ad altri tipi di fonti. Vi sono innanzitutto le scoperte derivanti dalla ricerca archeologica, la

quale porta alla luce manufatti e reperti in grado di darci informazioni tanto sulla cultura materiale che sulle fasi più antiche della società hausa.²⁶ È possibile poi fare affidamento sulla ricerca linguistica, e nello specifico alla linguistica storica e comparativa (cf. Jaggar 2010). Fondamentale – come abbiamo visto con la *Leggenda di Daura* – è anche lo studio delle tradizioni orali, il cui posto nella scienza storica ha ricevuto legittimazione anche e soprattutto grazie al lavoro di Jan Vansina nella seconda metà del '900.²⁷

Il mondo attorno

Gli eventi non avvengono nel vuoto, né i protagonisti degli accadimenti vivono senza contatti di sorta. L'interazione tra comunità urbane e comunità rurali, gli scambi commerciali, i rapporti tra i diversi regni e tra regni e imperi, tutti questi contatti – nella loro dimensione materiale, sociale, intellettuale, e politica – contribuiscono a determinare realtà, influenzando individui e gruppi. Nelle sezioni che seguiranno saranno presentati alcuni fatti storici, e si parlerà di villaggi e città, sovrani e imperi coloniali, e tutte queste entità saranno intese come oggetto di costante negoziazione, tanto nell'identità quanto nella loro agenzialità, da rapporti e relazioni. Non esiste il Regno di Kano se non come prodotto di un tessuto mobile e ampio che coinvolge attori vicini (ad esempio, i regni limitrofi) e lontani (l'Impero Songhai); il Califfato di Sokoto è definito *anche* dal confronto con il Regno del Bornu e l'Impero britannico; l'Impero britannico agisce sulla base di interessi che tengono conto delle strategie delle altre potenze coloniali. Insomma, la storia di un regno è anche la storia di un impero, l'evoluzione di una

²⁶ Di particolare interesse per la ricostruzione del *Kasar Hausa* del passato sono i lavori di Anne Haour (2003, 2011, 2014 con Abubakar Sule) e Abubakar Sule (2010).

²⁷ Ricordiamo il seminale *Oral Tradition as History* (1985), elaborazione di *De la tradition orale : essai de méthode historique* (1961). Scrive Vansina:

“[...] oral traditions are documents of the present, because they are told in the present. Yet they also embody a message from the past, so they are expressions of the past at the same time. They are the representation of the past in the present. One cannot deny either the past or the present in them. [...] Traditions must always be understood as reflecting both past and present in a single breath.” (Vansina 1985: xii)

rete commerciale è determinata dalle comunità che la alimentano, partecipando ai traffici od offrendo servizi, e così via. Nel considerare quanto si dirà nel resto del capitolo, dovrebbe essere sempre chiara la forte interdipendenza degli attori politici e sociali nella regione e nella macroregione di interesse. La stessa parola hausa deriverebbe da lingue songhai, con il significato di 'est'. Gli hausa dovrebbero dunque il loro nome a un appellativo a base metonimica (*hausa* 'est' > 'le genti dell'est') originatosi in una delle realtà metropolitane con cui erano in contatto.

Il processo

Ultimo punto di riferimento per una comprensione storica del gruppo hausa è la nozione di processo. Nel definire gruppo hausa non ci ancoreremo ad alcuna caratteristica 'essenziale', né diremo che gli hausa sono (solo) questo o (solo) quello in termini etnici e culturali. Essere hausa è sì definibile sul piano culturale, a patto che si accetti la nozione di processo: le società, così come i valori e le norme costruite su quei valori, cambiano a seconda del momento storico, e l'identità di un gruppo rifugge l'assoluto senza tempo. La formazione del gruppo hausa è, appunto, un formarsi, il che presuppone una dinamica nel tempo e nello spazio che modifica il soggetto stesso del processo (che ne è al contempo agente e paziente). Come evidenzia John Sutton

Hausaness was thus a rejection of the rugged hills and backwoods with their small, archaic and very local tribes and myriads of old separate languages, such as have persisted on the Jos plateau and in the 'middle belt', in fact all round the south-eastern and southern borders of Hausaland.

(Sutton 1979: 184)

Ci riallacciamo qui a quanto detto nel primo capitolo a proposito delle migrazioni e del modello di Igor Kopytoff. Il rifiuto di un mondo arcaico e locale è il primo passo verso la formazione di una comunità che si fa metropoli. Questa comunità però costruirà la sua coesione culturale – che comunque è sempre modulata e rinegoziata – sulla base delle diverse

componenti che è in grado di integrare: essere hausa è un insieme di pratiche sociali, politiche e culturali che mutano nel tempo e nello spazio, accomodate in un dispositivo che declina e intesse ideologie mobili.

III.1 La leggenda di Daura: dalla tradizione orale alla storia

Il mito fondativo degli hausa può essere scomposto in due parti: una parte nucleare e antica nota come 'La leggenda di Daura',²⁸ e una narrazione complessa e modulabile che estende la leggenda per spiegare l'origine – *asali* – dei regni hausa.

Punto di partenza è dunque la leggenda di Daura. Di questa leggenda esistono numerose versioni, alcune caratterizzate da una maggiore estensione e profondità di dettaglio e altre più brevi ed essenziali, ma tutte con al centro l'evento rivelatore che ha come teatro il regno di Daura (oggi una città nigeriana di scarsa importanza a pochi chilometri dal confine con il Niger).

La leggenda narra di uno straniero che giunge a Daura, città-regno governata dall'omonima regina. L'uomo trova alloggio presso la dimora di una vecchia donna, e da questa apprenderà che l'accesso al pozzo della città è precluso a causa del temibile serpente che vi abita. Senza essere visto, l'uomo ucciderà il serpente, permettendo così agli abitanti di rifornirsi nuovamente di acqua. La regina Daura viene a conoscenza dell'accadimento e, desiderosa di sapere chi abbia mozzato la testa del serpente, interroga la folla. La vecchia indica il misterioso forestiero a cui ha offerto ospitalità, e questi svela la propria identità per poi accettare l'offerta di Daura di condividere il regno.

Nel racconto si distingue il motivo dell'eroe che dà dimostrazione del suo nobile lignaggio riuscendo lì dove altri hanno fallito o non hanno tentato. Il forestiero (che nella versione estesa della leggenda, l'*Asalin Sarakuna*, è un principe venuto da Oriente) rientra in quella diffusa categoria che annovera figure mitiche o leggendarie il cui compimento di azioni eroiche o giudicate impossibili li qualifica, conferma o promuove ad eroi della narrazione. È il caso di Cadmo nella mitologia

²⁸ Una versione della leggenda è proposta nella Scheda 7.

greca, fondatore di Tebe e fratello di Europa, che dovrà uccidere il drago-serpente per accedere alle acque di una sorgente e compiere così un rito sacrificale alla dea Atena. O il caso, sebbene in una variante più distante, di Arthur e della magica spada *excalibur* nella versione di Robert de Boron (XII secolo) prima e di Thomas Malory poi (XV secolo). A prevalere qui, data l'assenza del mostro, è la dimostrazione di legittimità: "Whoso pulleth out this sword of this stone and anvil, is right-wise king born of all England". (Malory, libro I, capitolo V).

Su un piano antropologico e storico-comparativo, la leggenda di Daura può essere analizzata come realizzazione particolare – e, per così dire, miniaturizzata – di antichi mitemi laurasiatici e gondwaniani così come ipotizzati da Witzel (2012). Questi mitemi sono gli elementi narrativi distintivi e fondamentali del gruppo umano, lo stock di temi sui cui l'uomo ha costruito i suoi impianti mitologici: essi sono usati, manipolati e ricreati costantemente in funzione delle singole circostanze locali. La leggenda di Daura – che è, appunto, solo una leggenda – non risponde a domande profonde sull'origine dell'uomo o sulla creazione dell'universo (come vedremo tra poco, l'uso che ne viene fatto è funzionale alla spiegazione di un quadro politico e culturale), eppure essa contiene due mitemi fondamentali: quello dell'uccisione del drago (laurasiatico) e della venuta dell'eroe che verrà poi interpretato nell'*Asalin Sarakuna* come eroe culturale (gwndaniano).

Le numerose versioni di questa narrativa, identificata con il termine *asali* 'origine' (e.g. *Asalin Sarakuna Duka* "L'origine di tutti i regni", *Asalin Hausa Bakwai* ("Origine dei sette [regni] hausa")), testimoniano non già delle manipolazioni cui sono soggetti i prodotti delle orature, quanto piuttosto dei centri di diffusione (e delle ideologie dominanti) che le esprimono. Questo tipo di narrazioni non ci dicono cosa accadde nel passato, il loro valore storiografico infatti è estremamente limitato.²⁹ Il valore del racconto va ricercato invece nelle associazioni ivi contenute, nelle alleanze e nelle ascendenze descritte, così come nelle pratiche

²⁹ Anche se alcuni studiosi hanno tentato di ricomporre la storia degli hausa considerando questo tipo di narrazioni come fonti valide o indicative, si veda ad esempio Smith 1978.

culturali evidenziate. In questo modo, le diverse versioni dell'*Asalin* esprimeranno diverse prospettive su identità e relazioni socio-politiche presenti, e non fatti del passato ai quali si vuole attribuire un valore di verità. Nel testo riportato nella scheda di approfondimento che segue, ad esempio, possiamo distinguere una prospettiva che articola associazioni di ordine religioso, geopolitico, e culturale che potremmo analizzare nei termini di (a) investitura islamica dei regni hausa, (b) legame politico dei regni hausa con l'Impero del Bornu, (c) nobilitazione politica hausa, e (d) adozione di motifemi importati dalle orature del Vicino Oriente e dell'Arabia. La fissazione di queste associazioni in una narrazione orale stabile e diffusa determinano il successo di un'epica nazionale, ovvero di una narrazione che traccia l'origine comune delle metropoli e che ha effetto sul piano dell'identità.

- a) *Investitura islamica dei regni hausa* – L'*Asalin* “orientale” presenta numerosi elementi islamici facilmente rilevabili. Il primo elemento d'analisi va individuato nell'origine dell'eroe, Bayijibda, un principe arabo “della stirpe Sham”. L'associazione con la religione islamica è espressa al massimo grado: il capostipite dei regni hausa non solo è un arabo – e dunque un musulmano – ma è anche un arabo di nobili origini. Il passaggio da una dimensione ‘pagana’ all'accettazione dell'Islàm è codificato nel matrimonio tra Daura e l'eroe, motifema che ha la duplice funzione di affermare la penetrazione dell'Islàm attraverso l'unione non musulmano-musulmana e di marcare il passaggio da una società matriarcale a una società patriarcale. Tutti questi elementi sono antistorici (la penetrazione dell'Islàm, va da sé, fu posteriore alla formazione del gruppo hausa), e si osserva come la leggenda di Daura serva da matrice d'innesto per costruire un'associazione (hausa-Islam) favorevole e funzionale a uno specifico orientamento identitario del gruppo.
- b) *L'Impero del Bornu* – Gli accadimenti di Daura sono preceduti da una serie di vicende che hanno luogo nell'impero del Bornu, l'unica entità politica oltre al regno di Daura a cui si fa riferimento. Il passaggio dell'eroe nel Bornu, il suo coinvolgimento nelle vicende militari dell'impero, e la sua relazione con l'Emiro (del quale, ricordiamo, sposerà la figlia), esprimono la vicinanza del

centro di diffusione della narrazione (il *Kasar Hausa* orientale, i.e. Kano) a quella che fu una tra le più importanti ed estese realtà politiche dell'Africa sub-sahariana.

- c) *Nobilitazione politica* - La nobilitazione del gruppo avviene su due piani: quello dell'ascendenza (l'arabo Bayijbda della stirpe Sham) e quello politico (la fondazione di Gabas-di-Birram come conseguenza del matrimonio tra Bayijbda e Magira e la presa di potere dei regni di Kanem e Bagirmi operata dai fratelli dell'eroe). Per apprezzare il valore ideologico dell'ascendenza nobile dell'eroe è opportuno raffrontare la tradizione orientale con quella di Sokoto, e in particolare con la lettura della leggenda data da Mohammed Bello, terzo califfo di Sokoto e figlio di Usman 'Dan Fodio, nel suo *Infaq al-maisur fi ta'rikh bilad al-takrur* (1826): qui non viene fatta menzione né di Bayijbda né di Daura, ma unicamente di Bawo, uno schiavo che sarebbe fuggito dal Bornu dirigendosi verso occidente. Questa tradizione si configura come emanazione di un centro di potere *altro* rispetto a quello hausa, e l'ideologia che vi trova riflesso è quella di un gruppo dominante interessato a giustificare, fissandola, la subalternità del gruppo dominato (cf. Bivins 1997).
- d) *Influenza culturale del Vicino Oriente* - L'esposizione dei centri hausa verso oriente è duplice. Da una parte vi è un'esposizione fisica fatta di commerci, legami politici e sociali, e influenze culturali dirette, ed è questa l'esposizione delle metropoli hausa verso l'Impero del Bornu; e vi è poi un'esposizione astratta con un Oriente più lontano e perlopiù sconosciuto: l'Oriente dell'Islam, la terra del Profeta e della rivelazione, il luogo d'origine degli eroi. Ciò che arriva da questo Oriente idealizzato è inevitabilmente mediato: mediato dai centri di cultura islamica esistenti (*in primis* il Bornu), dai predicatori musulmani operanti in seno alla società hausa, e infine dagli hausa stessi nel momento in cui trasmettono e diffondono il credo in Allah e nel suo Profeta. Più tardi, con il *jihād* e la fondazione del Califfato di Sokoto, l'Oriente arriverà anche dalla classe di intellettuali e governanti fulbe, stabilizzandosi come riferimento fondante nella produzione culturale popolare.

△ Scheda 7 - La leggenda di Daura

La leggenda di Daura è servita da matrice per la costruzione di una narrativa sull'origine dei regni hausa. Presentiamo qui una traduzione di *Asalin Sarakuna Duka* "L'origine di tutti i regni" tratto dalla compilazione *Litafi na Tatsuniyoyi na Hausa* di Edgar (1911-13). Il testo, rappresentante una delle versioni più accreditate e diffuse nel *Kasar Hausa*, rientra nella lettura 'orientale' del mito fondativo: una prospettiva sulla fondazione che (a) ha come centro di diffusione l'est del *Kasar Hausa*, (b) esprime una geopolitica incentrata sulla relazione tra i regni hausa e l'Impero del Bornu, e (c) precede e si oppone alla rimodulazione dell'epica nazionale hausa promossa dai fulani agli inizi del XIX secolo.

Questa è la storia che narra l'origine dei Regni di Daura, Kano, Katsina, Gobir, Zazzau e Rano.

Tutto ebbe inizio con un uomo di nome Bayijibda³⁰ dan Abdullahi, Emiro di Baghdad. Il miscredente Zidawa gli mosse guerra, ed egli dovette abbandonare la sua città: la guerra fu molto dura e terminò con la spartizione di quaranta ricchezze.

Bayijibda partì con la sua parte di venti alla volta del Bornu. Ad accompagnarlo gli uomini che lo avevano seguito in guerra: tanti ne vennero che il loro numero era superiore a quello dell'esercito dell'Emiro del Bornu. Bayijibda era ben consapevole di questa superiorità, e ad un certo punto i suoi fratelli gli dissero:

– Uccidiamo l'Emiro del Bornu, così tu potrai succedergli!

Quando il sovrano del Bornu ebbe sentore di come stavano le cose, non se ne stette con le mani in mano, tanto più che era la sua vita a essere minacciata. Allora disse:

– Che faremo con quegli uomini? Voi, fratelli, non avete alcun piano. Diamo una donna in sposa al loro condottiero!

Così essi offrirono Magira, la figlia dell'Emiro del Bornu.

La pace si stabilì tra le due fazioni. Quando si apprestava ad andare in guerra, Bayijibda era solito dire all'Emiro del Bornu:

– Voglio che tu metta a mia disposizione i tuoi uomini. Partirò con loro perché mi aiutino nella guerra.

³⁰ Bayijibda = Bayajibda.

III Commercianti e sovrani

Solitamente il Re gliene concedeva mille, ma un giorno gliene diede tremila. Quando Bayijibda però tornò dalla guerra, non fu in compagnia di quegli uomini che fece ritorno: a costoro infatti aveva offerto delle città nel Regno del Bornu.

A quel punto, Bayijibda separò due dei suoi fratelli dagli altri.

– Fratelli miei, – disse Bayijibda, – voglio trovare per entrambi un luogo dove possiate stabilirvi.

Andò a Kanem con il primo, e questi divenne il re di Kanem. Andò a Bagarmi con il secondo, e questi divenne il Re di Bagarmi.

Quanto a Bayijibda, anch'egli si separò dalla gente del Bornu, e partì accompagnato unicamente da sua moglie e dal suo cavallo.

Quando gli uomini del Bornu s'avvidero che Bayijibda era solo, presero a cercarlo con l'intenzione di ucciderlo. Poiché le cose stavano in questo modo, Bayijibda si mise a galoppare, e con lui Magira, che invero aspettava un figlio. Quando giunsero in una certa città di nome Gabas, ella vi si sistemò, ma Bayijibda la lasciò e proseguì. Dopo la sua partenza, Magira diede alla luce un figlio maschio che venne chiamato Birram. Ed è proprio lui che divenne il Re di Gabas, cosicché si prese a dire "Gabas-di-Birram".

Al tempo in cui Bayijibda giunse alla città di Daura, il sovrano era una donna. Così come donne erano le regine che l'avevano preceduta. La prima di esse si chiamava Kufunu, alla quale succedette Gufunu, e dopo di lei Yukunu, e Yakunya, e Waizam, e Waiwaina, e Gidirgidir, e Anagari, e Daura. E fu proprio Daura che Bayijibda dan Abdullahi trovò sul trono del regno.

Arrivato in città, Bayijibda si sistemò presso una vecchia di nome Awaina.

– Voglio che tu mia dia dell'acqua, – disse l'uomo alla vecchia.

– Vedi, figlio mio, – rispose la donna, – in questa città non c'è modo di prendere dell'acqua, se non il venerdì, quando gli uomini si radunano. Solo allora si beve.

– L'acqua me la procuro io, – disse l'uomo. – Dammi il secchio!

Era già scesa la notte. La donna andò a prendere il secchio e glielo diede. L'uomo andò al pozzo e calò il secchio. Dentro al pozzo però vi era una serpe. Quando la serpe sentì che si stava calando un secchio, se ne uscì con la testa dall'imbocco del pozzo e provò a uccidere Bayijibda. Il

nome della serpe era Sarki³¹. Allora l'uomo estrasse la spada e decapitò la serpe, quindi ne prese la testa e andò a nasconderla. Raccolse dell'acqua, bevve e ne diede al suo cavallo. Portò il resto dell'acqua alla vecchia Awaina. Poi entrò nella sua stanza e si coricò.

Quando si fece l'alba, gli uomini s'avvidero di ciò che l'uomo aveva fatto alla serpe. Era, il forestiero, un arabo della stirpe Sham.

La gente si mostrò meravigliata della grossa taglia della serpe, e la notizia giunse alle orecchie di Daura. Visto ciò che si diceva, ella andò decisa al pozzo.

Quando vide che la testa della serpe era stata tagliata, e accorgendosi che una parte della bestia era rimasta dentro il pozzo, Daura si stupì. E il suo stupore fu causato tanto da ciò che si trovava ancora nel pozzo, tanto da quello che stava all'esterno, perché davvero quel mostro aveva terrorizzato la sua gente.

– Quando saprò chi ha ucciso la serpe, – disse la Regina, – allora dividerò il mio regno in due e gliene darò una parte.

Allora un uomo disse:

– Io! Sono stato io a uccidere la serpe!

– E dov'è la testa? – chiese allora la Regina. – Poiché se egli non mi mostra la testa, allora si tratta di una menzogna.

Quindi l'uomo se ne andò. Si fece avanti un altro, e disse:

– Io ho ucciso la serpe!

– Dov'è la testa allora? – domandò la Regina.

Ma anche questi aveva mentito. Gli uomini si erano raccolti in gran numero. Ognuno affermava qualcosa, ma nulla che corrispondesse al vero.

Allora una vecchia uscì dalla folla, e disse:

– Ieri, quand'era già notte, uno straniero è arrivato a casa mia, lui con il suo animale. Se sia un cavallo o un bue, non lo so proprio. Comunque, egli ha preso il secchio ed è andato al pozzo, ha raccolto dell'acqua, ne ha data al suo animale e poi mi ha portato quella che gli rimaneva. Forse è stato lui ad uccidere la serpe. Cercatelo e chiedeteglielo.

³¹ Come osserva Skinner, viene qui proposta una *folk etymology* per *sarki* 'capo, re, emiro'. In alcuni racconti il serpente è chiamato Ki, per cui *sarki* deriverebbe da *sare* 'mozzare' + Ki, 'colui che mozza Ki' (Skinner 1968b: 91). L'ipotesi è suggestiva, ma trova pochi riscontri. *Sarki* [sárkí] è una forma accorciata dell'originale *saraki* [sàráákí], la quale è servita da base per la formazione del femminile *sarauniya* [sàráuniyáá] 'regine' (Newman 2022: 218).

III Commercianti e sovrani

L'uomo venne chiamato.

– Sei stato tu ad uccidere la serpe? – lo interrogò Daura.

– Sono stato io, – rispose il forestiero.

– Dov'è la testa della serpe? – chiese ancora la Regina.

– Eccola, – disse l'uomo, e gliela mostrò.

– Ho fatto una promessa, – disse la Regina. – Ho diviso la città in due parti, e all'uomo che ci ha liberati dalla serpe ne spetta la metà.

– Non dividere la città, Regina, – disse Bayijbda. – Sarò ampiamente ricompensato se vorrai prendermi come tuo consorte.

Così la Regina sposò il forestiero. Gli offrì una giovane schiava che l'uomo sistemò nelle sue stanze, e allorché gli uomini si recavano alla dimora di Daura, non è il nome della Regina che pronunciavano; dicevano invece: – Stiamo andando a casa dell'Uccisore-del-Sarki.

Ed è questa la ragione per cui Daura gli conferì il titolo di "Sarki".

Le cose andarono avanti in siffatta maniera, finché un giorno la concubina di Bayijbda rimase incinta. Daura, invece, non aspettava ancora alcun bambino. Quando la concubina partorì, Bayijbda andò da Daura per ottenere il suo consenso sul nome da dare all'infante. Ella approvò, e Bayijbda chiamò il figlio Makarabgari.

Dopo di ciò, Daura rimase incinta a sua volta e partorì. Allora fu lei ad andare da Bayijbda per cercare un accordo sul nome da dare al bimbo. Egli acconsentì, e Daura chiamò il figlio Bawugari.

Un giorno Bayijbda, l'Uccisore-del-Sarki, morì. Bawugari gli succedette e diede alla luce sei discendenti: il primo, Gazaura, divenne a sua volta Sarki di Daura, e il secondo, Bagauda, fondò la città di Kano: furono figli di un'unica madre. Vennero poi Gunguna, che fondò la città di Zazzau, e Dami, fondatore di Gobir: anch'essi nati da una stessa madre. E infine Kumayau, fondatore della città di Katsina, e Zamgugu, il più giovane, che fondò la città di Rano: anche costoro non ebbero che una sola madre.³²

È questa la storia dei Regni hausa.

³² Quindi: Daura, Kano, Zazzau (Zaria), Gobir, Katsina e Rano. Del settimo si è già detto: è Gabas, fondato dal figlio di Bayijbda e della sua prima moglie Magira.

III.2 La fondazione di Kano

L'*Asalin Sarakuna* termina elencando i regni fondati dalla progenie di Bayjibda e Daura. Il secondo discendente dei due sovrani, Bagauda, sarà il fondatore del regno di Kano. Per conoscere qualcosa di più sulle gesta di Bagauda dovremo fare affidamento sulle informazioni tramandateci dalla tradizione orale o meglio, su fonti costruite a partire da una o più narrative orali.

In un passaggio tratto dal *Wakar Bagauda* 'La canzone di Bagauda' (Scheda 8) la comparsa del discendente di Bayjibda nell'area di Kano è descritta in questo modo:

Bagauda shi ya sari Kano da farko
Tana daji sa'an nan babu kowa.
Tana dawa kirmijin sai ko gumakai
Da imbeci da baunaye da giwa.
Yana Gaya shi Bagauda na gidansa
Maharbi na rikakke mai kashewa.

Bagauda fu il primo ad abbattere la selva di Kano
Essa era foresta e nessuno vi abitava,
Boscaglia immensa con nient'altro che idoli
e antilopi e bufali e elefanti.
Gaya³³ era il luogo da cui veniva Bagauda,
cacciatore senza eguali e uccisore di
bestie selvagge.

Fondare una realtà politica è dunque abbattere, fare spazio, perimetrare, contenere (e in parte eliminare) l'elemento naturale. Questo *daji* – la selva, la boscaglia, il *bush* – descritto nel *Wakar Bagauda* è in realtà una finzione, perché Bagauda non giungerà in uno spazio vuoto: Kano infatti è già una realtà esistente, con il potere concentrato nelle mani di Barbushe, capo-sacerdote residente nella collina di Dala, e una popolazione di religione animista. Del resto, il riferimento agli idoli (*Tana dawa kirmijin sai ko gumakai* 'Boscaglia immensa con nient'altro che ido-

³³ Località a circa 50 km a est di Kano.

li') è indicativo di una scelta di omissione: gli idoli sono quelli del culto antico e superato, di una città non ancora legittimata dall'arrivo di Bagauda, l'eroe che conduce – nella manipolazione ideologica – all'Islàm. Chi è dunque Barbushe, il sacerdote spodestato da Bagauda e sul quale solo le *Cronache di Kano* (si veda la Scheda 8) ci dicono qualcosa?

La tradizione orale racconta di Dala, mitico fondatore di origini sconosciute del primo insediamento nell'area che sarà poi conosciuta con il nome di Kano. Stanziatosi sulla collina che prenderà il suo nome – la celebre collina di Dala, a tutt'oggi un punto d'interesse storico e geografico di Kano –, Dala ha dalle sue mogli sette figli (quattro maschi e tre femmine). Garageje, il primogenito, sarà il nonno di Nuzame, padre di Barbushe, che quindi si colloca nella discendenza diretta del fondatore. Barbushe, capo politico ma anche sommo sacerdote, si allontana dalla sua dimora nella collina di Dala solamente due volte all'anno per officiare i riti previsti in onore di Tsumburbura, la maggiore divinità del pantheon spirituale animista. Il luogo in cui si tengono le cerimonie, e al quale solo Barbushe ha accesso in quanto *mai Tsumburburai* 'possessore degli dei/spiriti', è l'albero sacro chiamato Shamus (o Shamuz): all'esterno dello spazio interdetto, la folla attende la comparsa del sacerdote e le sue parole profetiche per l'anno che verrà.

L'arrivo di Bagauda e del suo seguito determina un cambio di paradigma nell'assetto di potere. La sconfitta di Barbushe (presagita, come sembrerebbe, in una delle ultime profezie annuali) comporterà la dispersione dell'elemento animista nella sua forma più radicale. A seguito del nuovo regime e con lo sviluppo della metropoli, gli animisti o seguaci della religione tradizionale – o pagani, come si sente spesso e impropriamente dire – limiteranno la loro presenza all'ambiente rurale, dedicandosi perlopiù all'agricoltura e senza contatti frequenti con i grandi centri urbani. Della religione di questi *maguzawa* – 'pagani' – si dirà qualcosa di più nel capitolo successivo.

△ Scheda 8 - *Wakar Bagauda e le Cronache di Kano a confronto*

Le fonti di pregio per ripercorrere la storia di Kano dalla sua fondazione fino all'epoca moderna sono il *Wakar Bagauda* ('La canzone di Bagauda') e le *Cronache di Kano* (CK). Sebbene non sia questa la sede

per discutere delle particolarità che caratterizzano i due testi, sembra tuttavia opportuno fornire una breve introduzione per apprezzarne meglio il valore storiografico. Sia il *WB* che la *CK* propongono un elenco dei sovrani che regnarono a Kano. Per ciascun sovrano è indicata la durata del regno congiuntamente a una serie di informazioni accessorie. Il *WB* è un componimento di genesi incerta. Le versioni scritte di cui oggi disponiamo sono databili tra il 1919 e il 1926, ma di più ardua collocazione temporale è il periodo in cui si originò il componimento nella sua forma orale. Facciamo riferimento alla versione pubblicata e discussa da Mervyn Hiskett che si basa su un manoscritto in *ajami* appartenuto a Malam Mu'azu, successivamente ceduto a Malam Isa Kurawa (Hiskett 1964, 1965a, 1965b). Il testo si presenta in forma di *qaṣīda*, con metro *wafīr* (dall'arabo *wāfir*) e rima in *-wā*.

Anche le *Cronache* contano numerose varianti. A differenza del *WB*, il testo della *CK* (assieme alle sue varianti) è scritto in arabo. La versione più nota e studiata è quella di un manoscritto rinvenuto a Katsina e tradotto da Herbert Richmond Palmer nel 1908 (parzialmente emendato in Palmer 1928). Palmer colloca la composizione del manoscritto, esistente in più copie, tra il 1883 e il 1893, ed evidenzia come l'arabo impiegato tradisca un autore “*au fait with the Kano dialect of Hausa*” (Palmer 1908: 59). Oltre al testo di Katsina, altre versioni includono il manoscritto di Zubairu (figlio dell'Emiro di Kano Dabo) tradotto dall'arabo allo hausa da Rupert East e un manoscritto arabo fotografato da Murray Last nel 1971 composto da cinque diversi autori (Last 1980: 175).

Al di là della questione autoriale, i due testi rappresentano – per usare la definizione data da Last alla *CK* – dei documenti di “*intellectual history*” (Last 1980: 161). Essi, cioè, sono da considerarsi non solo nella loro aderenza ai fatti storici, ma anche (e soprattutto) nel processo della loro composizione: nell'analisi e datazione delle diverse sezioni che li compongono, così come nei centri culturali che li hanno emanati, manipolati, e integrati. Infatti, sebbene si possa addurre l'ipotesi che *WB* e *CK* derivino da componimenti orali aggiornati di regno in regno, i due testi (ovvero le singole versioni) sembrano fissazioni operate da un singolo autore di più componimenti cronachistici di variabile affidabilità storica.

III Commercianti e sovrani

Raffrontiamo qui i due elenchi, con l'indicazione della durata dei diversi regni nella ricostruzione di Hiskett (1965b). Il computo della durata totale di ciascun regno tiene conto, oltre che dell'anno, anche del mese in cui il sovrano è asceso al trono. Nell'elenco presentato l'indicazione del mese è omessa.

Wakar Bagauda

Bagauda (747-796): 50
 Warsa (796-835): 40
 Nawatau (835-902): 70
 Gawata (902-932): 30
 Ajimasu (932-970): 40
 Makankari (970-1045): 77
 Gaguwa (1045-113): 70
 Wada (1113-1120): 7
 Gakin-Gakuma (1120-1178): 60
 Bagaji (1178-1190): 12
 Shekarau (1190-1206): 17
 Kumajiji (1206-1226): 20
 Umaru (1226-1237): 12
 Muhamman Rumfa (1237-1266): 30
 Dan Maganarku (1266-1286): 20
 Dauda (1286-1310): 25
 Abdullahi (1310-1334): 25
 Yakubu (1334-1344): 10
 Abdullahi (1344)
 Muhamman (1344-1373): 30
 Sheshe e Yakubu (1373-1374):
 4 + 6 mesi
 Bubakar (1374-1381): 7
 Muhamman Zaki (1381-1386): 5
 Kutunbi (1386-1424): 40
 Shekarau (1424-1444): 20
 Dauda (1444-1483): 40
 Alhaji Malami (1483-1502): 20
 Soyaki (1502-1551): 50
 Kunkuna (1551-1580): 30
 Bawa (1580-1609): 30

Cronache di Kano

Bagauda (998-1063): 66
 Warisi (1063-1095): 33
 Nawata e Gawata (1133-1135): 2
 Yusa (1135-1193): 60
 Naguji (1193-1256): 64
 Gugua (1247-1290): 44
 Shekarau (1290-1306): 17
 Tsamia (1306-1342): 37
 Osumanu Zamnagawa (1342-1349): 7
 Yaji (1349-1385): 37
 Bugaya (1385-1389): 5
 Kanajeji (1389-1409): 20
 Umaru (1409-1421): 12
 Dauda (1421-1437): 17
 Abdullahi Burja (1437-1452): 15
 Dakauta e Atuma (1452)
 Yakubu (1452-1462): 11
 Mohamma Rimfa (1462-1498): 37
 Abdullahi (1498-1508): 10
 Mohamma Kisoki (1508-1564): 58
 Yukufu (1564-1565): 1
 Dauda Abasama (1956)
 Abubakar Kado (1565-1572): 7
 Mohamma Shashere (1572-1582): 10
 Mohamma Zaki (1582-1617): 37
 Mohamma Nazaki (1617-1622): 5
 Kutumbi (1622-1648): 26
 Al Haji (1648-1649): 1
 Shekkarau (1649-1650): 2
 Kukuna (1650-1651): 1

Muhamman Dadi (1609-1617): 9	Soyaki (1651)
Sharifa (1617-1656): 40	Mohamma Kukuna (1651-1659): 8
Kunbaru (1656-1734): 80	Bawa (1659-1670): 11
Muhamman Kubari (1734-1744): 10	Dadi (1670-1702): 33
Yaji (1744-1747): 3	Mohamma Sharefa (1702-1730): 29
Babba Zaki (1747-1771): 525	Kumbari (1730-1743): 13
Dauda (1771-1780): 9	Alhaji Kabe (1743-1752): 10
Alwali (1780-1806): 27	Yaji (1752-1768): 16
Sulaimanu (1806-1818): 13	Babba Zaki (1768-1776): 8
Dan Mahmudu (Dabo) (1818-1845): 27	Dauda Abasama (1776-1780): 5
Uthmanu (1845-1854): 10	Mohamma Alwali (1780-1807): 27
Abdullahi (1854-1881): 28	Sulaimanu (1807-1819): 13
Muhamman Bello (1881-1892): 11	Ibrahim Dabo (1819-1845): 27
Tukur (1892-1893): 1	Osumanu (1845-1855): 10
Aliyu Babba (1893-1903): 10	Abdullahi (1855-1882): 28
Abashe (1903-1919): 17	Mohamman Bello (1882-1892): 10
Uthmanu (1919-1925): 6	
Abdullahi Bayero (1926-1953): 28	

III.3 L'evoluzione della società hausa

L'evoluzione della società hausa è sovente descritta in termini di 'prima' e 'dopo': vi sarebbe cioè un mondo hausa preislamico che a partire da un certo punto conosce una trasformazione – graduale e intermittente per diversi secoli e poi molto rapida a seguito del *jihād* – che lo conduce a una estesa adesione all'Islām. Tuttavia la società hausa non conobbe solamente una trasformazione di tipo religioso, né i mutamenti che avvennero al suo interno furono determinati esclusivamente dalla religione. L'Islām fu uno dei molteplici elementi che trovarono collocazione nel mondo hausa in un determinato momento storico, e tra questi elementi annoveriamo lo sviluppo del sistema politico-sociale, il commercio, l'espansione urbana e il rapporto tra le città-stato e il mondo rurale. Se ci attenessimo poi a questa prospettiva di successione temporale su base religiosa, adottando quindi la nozione di 'preislamico', saremmo indotti a pensare che nell'"islamico" vi sia una censura o annullamento o neutralizzazione o definitivo abbandono di tutto ciò che esisteva prima della penetrazione capillare dell'Islām.

Anche qui, però, ci troveremmo di fronte a un problema, poiché vi furono e vi sono settori della società hausa estranei o lontani dall'Islàm – settori ormai marginali, certo, ma che non possiamo ignorare a cagione di un semplice criterio quantitativo.

In termini di sviluppo della società e della sua complessità strutturale, rintracciamo il primo modello di organizzazione sociale hausa nel *gari* (pl. *garuruwa*) 'città, cittadina, confederazione di villaggi'. Si trattò di realtà non troppo estese, innestate in un contesto rurale e con un ruolo marginale, se non inesistente, del commercio. Le *garuruwa* erano strutturate in *danguna* (sg. *dangi*), termine che potremmo tradurre con 'clan' e che più correttamente è assimilabile all'idea di '(rete di) relazioni (famigliari)'. Questi insediamenti erano retti da un *magaji*, *primus inter pares* eletto dai capi delle diverse *danguna*, una figura molto distante da quella del *Sarki*, il sovrano dei regni hausa di cui parleremo tra poco. Ci vollero diversi secoli prima che le *garuruwa* potessero conoscere uno sviluppo urbano, politico e sociale tale da ammettere un cambio di paradigma. Ad avviare il cambiamento fu l'inclusione del *Kasar Hausa* nella grande rete di commercio macro-regionale, con una diversificazione dell'attività economica e produttiva che contribuì a proiettare il mondo hausa oltre una dimensione esclusivamente rurale. Nacquero le prime *birane* (sg. *birni*) 'città fortificate', vere e proprie metropoli che videro l'accentramento di potere politico e militare nelle mani della nuova figura apicale nota con il nome di *Sarauniya* 'capo, regina' (come la regina di Daura incontrata poc'anzi) e *Sarki* 'capo, re' (e successivamente 'Emiro') e un ruolo sempre più importante dell'ambiente di corte, il *fada*. Quando l'Islàm si affacciò nel *Kasar Hausa*, lo sviluppo delle *birane* era già una realtà. Il mondo hausa, cioè, aveva già conosciuto quella trasformazione politica ed economica che l'*Asalin Sarakuna Dukai* sintetizza nel suo punto d'arrivo.

Quanto alla penetrazione dell'Islàm, esso iniziò a essere presente nel settore occidentale del continente africano nell'VIII secolo. A causare il contatto del mondo musulmano con le società dell'Africa occidentale fu *in primis* l'espansione commerciale del nord Africa umayyade: la necessità di rifornirsi di schiavi e di approvvigionarsi d'oro, determinarono incursioni militari e spedizioni commerciali nordafri-

cane nelle regioni meridionali del Marocco e fino ai confini dell'antico regno del Ghana. La prima di queste spedizioni sarebbe avvenuta tra il 734 e il 740, organizzata dall'allora governatore di Ifriqiya Ubayd Allah b. al-Habhab (Clarke 1982: 8).

Nel mondo hausa, furono le relazioni commerciali tra i regni hausa e l'Impero Songhai a catalizzare il processo di penetrazione e diffusione della religione musulmana nelle società hausofone. Come vedremo nella sezione successiva, determinante fu la presenza nelle metropoli hausa (e soprattutto a Kano) dei commercianti songhai di estrazione mande, i quali – già islamizzati – agirono come veicolo di trasmissione del credo coranico. Sebbene non sia possibile datare il momento delle prime conversioni nella società hausa, sull'adozione dell'Islàm da parte dei regnanti hausa possiamo invece esprimerci con maggiore sicurezza. Muhammad Rumfa, *Sarkin Kano* dal 1462 al 1498, è considerato da più storici come il primo sovrano hausa ad adottare ufficialmente l'Islàm. A partire dal 1492, quindi negli ultimi anni di regno di Rumfa, a Kano operò Muhammad al-Maghili (c. 1440 - c. 1505), un dotto e missionario di estrazione berbera che esercitò una certa influenza negli ambienti di corte, anche se questa non si tradusse in una significativa conversione all'Islàm delle genti hausa. È chiaro però che a Kano, in quegli anni, era presente una comunità musulmana, con un proprio quartiere e una moschea costruita per ordine di Rumfa e su consiglio di al-Maghili, e che grazie all'attività dello stesso al-Maghili (o Abdul Karim, com'era anche conosciuto) questa comunità si rinsaldò e fece il suo ingresso nello spazio socio-politico di Kano.

La presenza e l'impatto dell'Islàm nella società hausa si mantennero però per diversi secoli entro confini porosi, con conversioni spesso nominali e una chiara continuità – se non sovrapposizione – con il *maguzanci*, la religione animista incentrata sul culto degli spiriti e la possessione *bori*. Fu questo il periodo che molti storici (tra i quali ricordiamo Spencer Trimingham (1959) considerano come quello del 'primo Islàm': un'adozione debole e discontinua di un credo che dovrà attendere le imprese di Usman Dan Fodio e dei suoi seguaci per affermarsi solidamente nella società. Al di là della distinzione tra un 'primo' e un 'secondo' Islàm (distinzione al contempo di valore e quantitativa), occorre ricordare che

il successo del *jihād* e la definitiva affermazione dell'impianto religioso islamico furono possibili anche grazie alla rete di comunità musulmane presenti nel *Kasar Hausa* nel corso dei secoli. La conversione della società hausa compiutasi durante il Califfato di Sokoto fu in qualche modo costruita anche sulla continuità, ancorché numericamente marginale, di una comunità di credenti che per secoli aveva alimentato una visione alternativa al vituperato 'paganesimo', intessendo relazioni, istruendosi presso le scuole coraniche, formandosi nelle accademie teologiche, e insistendo su un territorio religiosamente fertile.

III.4 Commercio, pellegrinaggio, diaspora

La presenza di comunità hausofone in Africa è dovuta prevalentemente a ragioni che affondano nella tradizione commerciale e religiosa delle genti hausa. Le due storie infatti, quella commerciale e quella religiosa, sono profondamente intrecciate. L'Islàm entrò nel *Kasar Hausa* attraverso il contatto con i *wangarawa* (sg. *wangara*), commercianti musulmani songhai che avevano esteso la rete commerciale da Gao e Timbuctu verso est, con una stabile presenza in centri hausa quali Katsina, Gobir e Kebbi documentata già a partire dal XV secolo.³⁴ Tra il XV e il XVI secolo, alcune città hausa (Kano e Zazzau, ad esempio) conobbero una straordinaria trasformazione politica ed economica: da grossi villaggi, esse divennero vere e proprie *birane* 'città fortificate', con una ricaduta sulla struttura di potere (il ruolo del *Sarki* 're' o della *Sarauniya* 'regina'), sullo sviluppo e consolidamento dell'attività commerciale (che passava ad essere da locale a lungo raggio), e sulle attività agricole (aumento della produzione dovute all'incremento demografico e alle nuove esigenze commerciali). Sebbene in questo periodo il movimento dei commercianti hausa non assunse proporzioni considerevoli, fu in questa fase che si creò quella che Lovejoy definisce "Muslim commercial diaspora" (1996: 185). All'inizio, i promotori e attori di questa diaspora furono i *wangarawa*, i quali crearono un modello di commercio e posero le basi per l'espansione commerciale

³⁴ I primi *wangarawa* potrebbero aver raggiunto Kano già verso la fine del XIV secolo (Lovejoy 1996: 183).

hausa che sarebbe esplosa da lì a poco. In questa prospettiva, il successo del commercio hausa dei secoli successivi sarebbe in parte dovuto all'adesione dei commercianti a un modello la cui trama intreccia una dimensione economica e una dimensione religiosa-culturale, con una netta subordinazione della dimensione etnica. Verso la fine del XVI secolo, i *wangarawa* erano in qualche modo già 'hausaizzati': essi non solo si erano stabiliti nei centri urbani hausa (adottandone lingua e usi), ma la realtà politica che li aveva espressi – l'Impero Songhai – aveva perso forza propulsiva sotto il profilo politico e commerciale.

Durante quella che potremmo chiamare 'l'epoca dei *wangarawa*', la produzione manifatturiera si arricchì di tecniche e prodotti, con le esportazioni di alcuni beni che raggiungevano mercati molto lontani (si pensi ai prodotti dell'industria conciaria che lasciavano il *Kasar Hausa* per essere venduti in Africa del Nord). Nei secoli che seguirono, il commercio hausa si specializzò nell'esportazione e nell'importazione di alcuni prodotti. Di interesse è l'analisi del tipo di prodotti commerciati, e questo perché a determinati prodotti corrispondevano determinate rotte – rotte che possono essere considerate a tutti gli effetti come vere e proprie precorritrici della diaspora.

I mutamenti del XV e XVI secolo contribuirono ad espandere l'area di influenza linguistica e politica degli hausa, ma fu solo con il commercio a lungo raggio che la presenza hausa assunse una qualche consistenza in aree non limitrofe al *Kasar Hausa*. Gli hausa ebbero un ruolo nel commercio di sale (*mangul* e *manda*) e natron (*farin kanwa*, *jar kanwa*, *gari*, e *gwangwarasa*), dapprima come lavoratori impiegati nella raccolta del minerale e del composto (con il commercio saldamente nelle mani del Califfato del Bornu), e successivamente come agenti di commercio. Il sale era spesso usato come valuta di merce (funzionando come 'moneta' per il pagamento di beni), e la rete commerciale si estese a tal punto da unire l'area di raccolta compresa tra Birnin Gazargamo e le sponde occidentali del lago Ciad (i centri di raccolta di sale e natron) all'Africa del Nord (passando per le oasi di Bilma e Kaouar nell'attuale Niger) e al bacino del Volta (Mali, Burkina Faso, Ghana).

L'attività che proiettò i commercianti hausa nella rete commerciale che univa il bacino del lago Ciad alle regioni dell'Africa occiden-

le fu il commercio delle noci di cola (e in particolar modo della *Cola nitida*). Sebbene adesso piantagioni di alberi di cola siano presenti in alcune aree dell'Africa centrale, nei secoli passati (almeno fino agli inizi del XX secolo) questi alberi si potevano trovare quasi esclusivamente nelle foreste di una regione compresa tra quelli che sono oggi il Ghana e la Guinea. Le noci di cola, con il loro contenuto di caffeina e teobromina, erano e sono consumate dagli hausa come alimento stimolante, un po' come il caffè in altre parti del mondo. Considerate all'inizio come un bene di lusso (usate, ad esempio, come forma di dono da notabili e dignitari), esse divennero nel corso dei secoli viepiù popolari e accessibili. Oggi le noci di cola sono acquistabili per poche naira virtualmente in ogni mercato dell'area hausa.

Le noci commerciate dagli hausa provenivano dalle terre dell'Impero ashanti (più o meno corrispondente all'attuale Ghana), nello specifico dalle foreste comprese *grosso modo* tra le città di Kumasi a sud e Wenchi a nord. Tra il XVIII e il XX secolo, gli hausa furono protagonisti indiscussi della rotta commerciale che univa il *Kasar Hausa* e l'area del Bornu. Il viaggio dei commercianti hausa nei mercati ashanti non era cosa di poco conto: si trattava di un'impresa lunga e costosa che spostava migliaia di persone e di animali (asini e muli impiegati per il trasporto) per centinaia di chilometri (Lovejoy 1980: 11-12). I commercianti lasciavano le città hausa con carichi di gioielli, manufatti di pelle, bestiame, schiavi e natron, e li scambiavano con tonnellate di noci di cola destinate a rifornire i mercati del Sahel centrale. L'importazione di noci di cola dall'impero ashanti si protrasse per quasi tre secoli, contribuendo in modo significativo alla presenza di comunità hausa nei centri urbani lungo la rotta commerciale, nonché all'affermazione dello hausa come lingua veicolare. Nel XVIII secolo, le città di Kano e Sokoto erano collegate ai centri di vendita della cola di Kumasi (nell'Impero ashanti) e Kpembe-Salaga (in Gonja, un regno dell'Impero ashanti) attraverso una rete commerciale la cui diramazione più settentrionale passava per Ouagadougou (capitale dell'attuale Burkina Faso). Altre sezioni della rotta collegavano Kano e Sokoto all'Impero ashanti attraverso Sansanne-Mango (Mango, in Togo) e il Regno di Dagon. Commercianti di Kano e Zaria usavano anche una terza sezione,

la più meridionale, che collegava il Califfato di Sokoto a Salaga passando per Nikki nel regno del Borgu (attuale Benin settentrionale).

Il commercio non fu il solo fenomeno che contribuì alla formazione di una diaspora hausa. Il pellegrinaggio islamico, praticato dagli hausa sin dalla prima penetrazione dell'Islàm nel XIV secolo (sebbene, come già detto, fino al XIX secolo coinvolse un numero esiguo di fedeli), condusse alla formazione di numerose comunità hausofone in regioni ad est del lago Ciad, i.e. gli attuali Ciad e Sudan. La vecchia rotta commerciale che univa il *Kasar Hausa* a Tripoli via Agadez, Ghat e Ghadames, era utilizzata anche dai pellegrini diretti a Mecca i quali, giunti in Africa del nord, si univano a carovane dirette verso est. Tuttavia, con l'affermazione del Califfato di Sokoto agli inizi del 1800 e il radicamento di un Islàm di massa, i pellegrini iniziarono a usare la via saheliana che univa *Kasar Hausa* e il Bornu a Mecca attraverso Abéché nel Ouadaï (Ciad), Al-Fashir (Darfur settentrionale), El Obeid (Kordofan settentrionale, Sudan), Khartoum, e Suakin, punto d'imbarco verso la penisola arabica. Le comunità hausa sorte nel Sahel centro-orientale conobbero successivamente un'espansione commerciale verso sud: in epoca coloniale, i commercianti hausa penetrarono in Camerun e in Ubangi-Shari (attuale Repubblica Centrafricana).

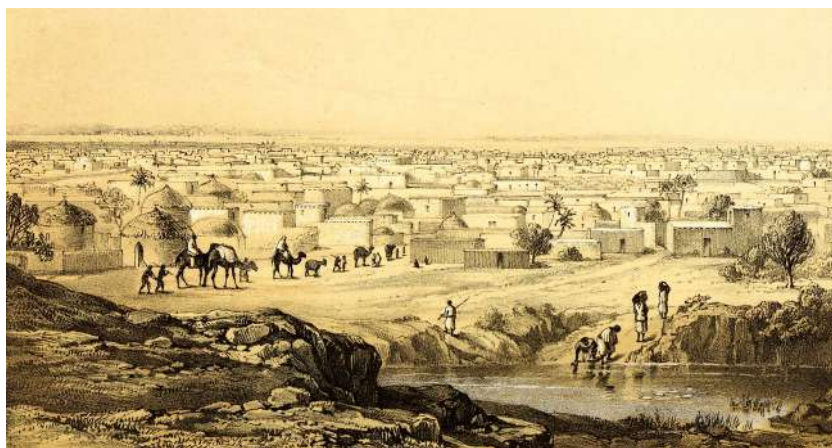


Figura 14: Veduta di Kano dal promontorio di Dala. Litografia prodotta da un disegno di Martin Bernatz a partire da uno schizzo di Heinrich Barth (fonte: Barth 1857)

L'estensione della diaspora ad altri continenti è un fenomeno relativamente recente. Le comunità hausa in Europa sono il prodotto di una migrazione pluridecennale. Contrariamente alla presenza nigeriana di espressione meridionale (comunità legate al mondo igbo e yoruba), i dati in nostro possesso sulla consistenza e diffusione delle comunità hausa nei paesi europei sono piuttosto esigui. Le più grandi comunità hausofone in Europa sono attestate in Germania e Regno Unito (vedi *Communities and Local Government 2009* e *Marchand et al. 2015*).

III.5 Il jihād di Usman Dan Fodio

Il *Kasar Hausa* del XVIII secolo era dunque organizzato in regni o città-stato, dove i regnanti erano dei despoti, spesso in conflitto tra loro, che governavano esercitando un potere effettivo. Delle loro gesta sappiamo poco, ma i *kirari* 'epiteti elogiativi' tramandateci dalla tradizione li dipingono spesso come sovrani dal pugno di ferro. Le razzie di schiavi erano pratica comune già da molto tempo, e l'importazione di moschetti a Kano da Nupe a partire dal 1730 contribuì a intensificarle: gli schiavi erano necessari per comprare i moschetti e i moschetti erano necessari per compiere gli attacchi predatori.

Il commercio, come si è visto, era una realtà importante, ma il mondo che circondava i grandi centri urbani era essenzialmente agricolo. Il tessuto economico e viepiù raffinato delle *birane* poggiava su una base sociale agraria 'fuori le mura': a scandire la vita degli abitanti dei villaggi erano il lavoro dei campi e i riti ad esso associati, e il sistema di credenze in uso prendeva forma nel *maguzanci*, un animismo strutturato in un pantheon di spiriti ('*yan iska*, lett. 'figli del vento') e nel culto di possessione *bori*.

Il *Kasar Hausa*, insomma, era un mondo costituito da realtà penetrate e complementari. Vi era lo spazio difeso e armato, quello delle città, e lo spazio aperto e minacciato, quello delle campagne. Le città traevano sostentamento dal lavoro dei contadini, offrendo loro rifugio nei momenti di pericolo; nondimeno, erano esse stesse il punto di partenza delle razzie contro i regni confinanti, e non di rado a cadere in schiavitù risultavano proprio quei contadini che la metropoli di appartenenza non era stata in grado di difendere.

L'Islām, come abbiamo visto, si era inserito in questo mondo già a partire dal XIV secolo, e grado a grado si diffuse in alcuni strati della

società fino a penetrare negli ambienti di corte. La predicazione islamica non tardò a muovere alla conversione anche alcuni sovrani. Yaji I, che regnò a Kano tra il 1349 e il 1385, fu uno tra i primi *sarakuna* ad abbracciare la fede in Allah.

Ma dopo secoli di presenza, cosa ne era dell'Islàm nel XVIII secolo? In che modo la società hausa lo aveva assorbito, integrato e declinato? A distanza di secoli dalla sua comparsa nel *Kasar Hausa*, il quadro che possiamo delineare è quello di una realtà stabile e profondamente radicata in *alcuni* settori della società. L'Islàm prosperò e fu funzionale tanto all'attività speculativa e teologico-spirituale quanto a quella commerciale. Ciononostante, esso rimase un fenomeno urbano che non solo non riuscì a prendere piede nel vasto mondo agrario, ma non ebbe nemmeno mai dalla sua e in modo convinto i depositari del potere. Certo, vi fu una certa eterogeneità nell'adozione dell'Islàm, ma questo non fu mai imposto come rimedio o sostituto del *maguzanci*. Anzi, per delle ragioni che scopriremo in seguito, il relativo successo dell'Islàm fu anche dovuto agli elementi che esso condivideva con il *maguzanci*, non ultima la credenza negli spiriti. Occorre poi considerare un importante aspetto di *realpolitik*: i sovrani hausa governavano una popolazione animista dalla quale dipendevano, e non volevano certo correre il rischio di inimicarsi i sudditi per introdurre o imporre un cambiamento nella sfera religiosa e spirituale.

Questa dunque la situazione. Eppure sappiamo che nel 1812 vennero fondati gli imperi di Sokoto e Gwandu e che nel 1870 il Califfato di Sokoto si imponeva come la più estesa realtà politica che l'Africa Occidentale avesse conosciuto dal XVI secolo, tutto questo sotto la bandiera dell'Islam. Cosa successe nel *Kasar Hausa* perché accadimenti così importanti potessero avere luogo?

Per rispondere a questa domanda dovremmo prima capire da dove potesse venire il cambiamento. Sappiamo che non arrivò dalla *sarauta*, ovvero dal dominio di potere dei *sarakuna*. Allo stesso modo ci risulterebbe difficile collocare la genesi di un fenomeno anti-animista nel polmone 'pagano' del *Kasar Hausa*, vale a dire la società contadina e agraria dominata dalle *birane*. Il mondo delle metropoli e quello dei campi erano simbiotici: essi esistevano in un equilibrio il quale, ancor-

ché simmetrico, non poteva condurre a un cambio di paradigma. Dove dobbiamo volgere lo sguardo allora?

L'ambiente che rese possibile la gestazione dei mutamenti che avrebbero sconvolto la società hausa fu quello della comunità musulmana inurbata di etnia fulani residente nel Regno di Gobir. Originari della regione del Senegambia e convertiti all'Islàm già a partire dal V secolo, i gruppi fulani stanziali presenti nel *Kasar Hausa* conservarono, affinandola continuamente, una lunga tradizione di studi islamici e scientifici. I fulani 'di città' servirono nelle corti dei *sarakuna* in qualità di consiglieri militari, astrologi (e astronomi), e teologi. Essi furono i rappresentanti principali (ma non gli unici, giacché presto si affermò anche una componente di *malamai* hausa) di quella classe di dotti che operava negli ambienti di corte, consigliando i sovrani e influenzandone le decisioni.

La comunità che qui ci interessa, però, era distante dai centri del potere, e la sua storia è indissolubilmente legata alla figura del suo capo, Usman 'Dan Fodio (1754-1817). Il teatro degli eventi fu la periferia del Gobir, nel villaggio di Degel. Il contesto comunitario e culturale era quello di un clan fulani, i Toronkawa, per il quale l'istruzione e l'esposizione alle idee che giungevano dal Nordafrica e dall'Egitto erano quintessenziali. Per comprendere come questa comunità fu in grado di attrarre a sé, oltre a diversi segmenti fulani, anche parte della società hausa occorre guardare a quella realtà così come appariva agli occhi di un *bahaushe*.

Immaginiamo dunque degli insediamenti di piccola o media grandezza, popolati da individui le cui esistenze sono scandite dall'agricoltura e dai cicli stagionali. La vita è relativamente semplice e il sostentamento dipende da attività fisiche: la coltivazione della terra, l'artigianato, il lavoro nei mercati, e via dicendo. L'accumulo di ricchezze è possibile, ma limitato ai centri di potere e al commercio, e dunque perlopiù estraneo alla massa di contadini del *Kasar Hausa*. In un villaggio come Degel, nel Gobir, un uomo che rincasi in prossimità del tramonto – scalzo, con la sua *fartanya*³⁵ o *gatari*³⁶ appoggiata alla spalla – ha

³⁵ Piccola zappa a lama triangolare.

³⁶ Ascia, accetta.

però l'occasione, prima di entrare nel suo *gida*³⁷ e consumare un pasto a base di *tuwo*,³⁸ di incrociare una realtà che gli è culturalmente estranea, e che tuttavia è in grado di esercitare il fascino tipico di ciò che ci appare permeato d'esotismo. Il *bahaushe* osserva incuriosito degli uomini che si preparano a un qualche rito, eseguendo metodicamente delle abluzioni. Hanno il capo avvolto in un turbante e lunghe vesti che coprono braccia e gran parte del corpo. Tuttavia il *bahaushe* ha avuto modo di osservarli altre volte, e ha notato che le donne di questi uomini conducono una vita assai diversa dalle donne hausa: interagiscono con il mondo esterno in maniera discreta, non eseguono lavori fuori dalle mura domestiche, e non partecipano ai riti assieme agli uomini. Le persone che frequentano quella casa, tutte abbigliate in modo così peculiare, sono lontane dalla vita dei campi – anche se non necessariamente estranee a una qualche attività fisica. Spesso arriva a Degel un viaggiatore e assieme a lui dei rotoli vergati da segni che il *bahaushe* non è in grado di decifrare e che sembrano occupare quegli uomini in lunghe discussioni. Il contadino hausa, che non conosce l'arabo e non è mai stato iniziato alla scrittura, è affascinato da quegli oggetti. Ad affascinarlo, in particolare, è quell'attività intellettuale e speculativa che non è in grado di afferrare ma intorno alla quale vive e prospera una comunità regolata da norme e credenze alternative e concorrenti a quelle della società alla quale appartiene. Il *bahaushe* comprende che la comunità fulani radunata attorno a Dan Fodio è in qualche modo speciale: la vede crescere (vi aderiscono in numero viepiù maggiore degli hausa) e sembra che facendone parte sia possibile trovare quella protezione che il *Sarki* non è interessato a offrire.

A completare il quadro, le scuole teologiche. Precorritrici delle *makarantun ilmi* e anch'esse distanti dalla vita prosaica degli hausa agricoltori e animisti, esse sono dei luoghi dove i dotti musulmani trasmettono il loro sapere a giovani adepti.

Le *makarantun ilmi* hanno conosciuto poche innovazioni nel corso del tempo, conservando una distribuzione dello spazio e degli oggetti

³⁷ Compound.

³⁸ Polenta di cereali.

molto simile a quella che avremmo potuto trovare ai tempi di 'Dan Fodio. Mervyn Hiskett descrive così la *makarantar ilmi* del dotto di Kano Babban Malami, visitata dallo stesso Hiskett all'inizio degli anni 1970:

[...] a large, cool mud-building capable of accommodating about thirty students, who sat cross-legged, on rush mats and skins spread on the pounded mud-floor. Babban Malami faced the class, sitting upon a raised couch, about two feet high, built of piled carpets and the cured skins of rams sacrificed at Salla festivals. On either side of him texts were stacked, most of them locally copied manuscripts; [...] Above him, in the wall, were two small niches to left and right, and in these were more texts not currently in use. Before him, on the floor, stood a small wood-burning brazier; a shallow wooden tray filled with sand, in which he traced letters, numbers, and diagrams with his finger; an earthenware pot, used as spittoon, into which he spat the kola nut which the Hausas and the Fulani constantly chew.
(Hiskett 1973: 35)

La serie di eventi che condusse al *jihād* – e, in definitiva, all'islamizzazione della struttura socio-politica hausa – ebbe come suo motore primario la tormentata relazione tra la comunità musulmana guidata da 'Dan Fodio e i regnanti hausa del Gobir. Questi, solo nominalmente convertiti all'Islàm e a capo di una maggioranza animista, svilupparono una crescente ostilità nei confronti di una minoranza coesa (e non troppo incline ai compromessi) che domandava un cambiamento radicale dello stile di vita e della società in un regno che i fulani definivano *haɓe*. È con questo termine fulfulde che venivano chiamati i regni hausa 'pagani', non islamizzati oppure islamizzati in maniera spuria.

'Dan Fodio incontrò per la prima volta il sovrano del Gobir, Bawa Jangwarzo, nel 1786. Bawa non si fece convincere dal predicatore circa la necessità di vietare le pratiche animiste e di abbracciare pienamente l'Islam, pur non prendendo alcuna iniziativa per ostacolare l'attività di 'Dan Fodio. L'atteggiamento di Bawa cambiò radicalmente nel giro d'un paio d'anni, allorché gli fu chiaro che il seguito di 'Dan Fodio rappresentava ormai una minaccia all'ordine politico e sociale vigente. In una data compresa tra il 1787 e il 1788, Bawa convocò 'Dan Fodio e i suoi

compagni con l'intenzione di ucciderli: la loro consistenza numerica però, tanto inaspettata quanto sottovalutata, lo indusse a desistere.

I rapporti tra la comunità di Dan Fodio e il *Sarki* di Gobir conobbero una relativa stabilità, protrattasi anche durante il regno di Yakuba (c. 1790-1794). La situazione peggiorò con la salita al trono di Nafata (1794-1801). Sovrano particolarmente ostile all'Islam, Nafata comprese come la sovrapposizione del ruolo di capo spirituale con quello di capo politico che caratterizzava la comunità musulmana costituisse una diretta minaccia alla sua autorità. Nel tentativo non solo di contenere, ma anche di ridurre l'estensione del segmento musulmano, il *Sarki* ordinò la proibizione di veli e turbanti e impose la riconversione degli hausa islamizzati alla religione animista. Le misure di Nafata non raggiunsero il risultato sperato, ma contribuirono ad alimentare una tensione alla quale sarebbe stato sufficiente un singolo ulteriore evento – un 'incidente' – per catalizzare l'ostilità e farla precipitare in conflitto aperto. L'incidente ebbe luogo durante il regno di Yunfa (1801-1808), ultimo *Sarki* di espressione hausa e animista del Gobir, e fu causato da una spedizione punitiva diretta alla comunità musulmana di Gimbana.

Il leader musulmano di Gimbana, lo hausa 'Abd al-Salam, aveva assunto un atteggiamento di sfida nei confronti della *sarauta*, provocando una reazione che non tardò ad arrivare. Yunfa infatti inviò dei soldati con l'ordine di catturare 'Abd al-Salam e il suo seguito e di tradurli ad Alkalawa, capitale del Gobir. Quando il contingente, di ritorno con il suo carico di prigionieri, attraversò l'area di Degel, lo sdegno e la rabbia della comunità musulmana locale esplosero pressoché immediatamente. L'attacco che seguì disorientò le truppe di Yunfa, consentendo ai prigionieri di guadagnare una via di fuga. Una volta venuto a conoscenza dell'accadimento, il *Sarki* maturò la decisione di obbligare Dan Fodio all'esilio. Questi si disse disposto a ubbidire alla volontà del sovrano, a condizione che i suoi compagni potessero seguirlo e che Yunfa accettasse la loro presenza entro i confini del Gobir. Il *Sarki* acconsentì, e nel 1804 Dan Fodio lasciò Degel alla volta di Gudu.

Il tempo della riconciliazione era già passato, e la scelta di allontanare Dan Fodio assieme al suo seguito si rivelò quanto mai improvida. Gudu infatti divenne il centro del malcontento della comunità

musulmana della regione e ben presto fu chiaro che se delle forze dovevano essere unite per fronteggiare il *Sarki* era proprio a Gudu che ciò poteva avvenire. I musulmani radunati a Gudu reclamavano il passaggio all'azione, al confronto armato e diretto, e fu così che scelsero Dan Fodio quale loro comandante in capo, o *amir*: quello che finora era stato il loro capo spirituale e guida morale fu messo al comando di un'impresa militare che avrebbe richiesto l'organizzazione di uomini e mezzi, la definizione di strategie, e il perseguimento di un'intensa attività diplomatica.

Le ragioni del malcontento erano in sé molteplici. Esse furono funzionali al consolidamento della comunità di Gudu e alla determinazione di adottare la strategia dello scontro armato, ma spesso non riguardavano direttamente la volontà e/o l'impossibilità di seguire i dettami dell'Islam. In ampi strati della popolazione covava un risentimento nei confronti del *Sarki* e del modo in cui questi esercitava il potere. L'esclusione sistematica dalla rete di privilegi, la costante minaccia della coscrizione militare necessaria a soddisfare le velleità belliciste del sovrano, la paura di essere preda delle frequenti razzie di schiavi promosse da un regno nemico o di vedere il proprio villaggio bruciato: questi i timori diffusi presenti nelle vite della maggioranza dei sudditi dei regni *haɓe*.³⁹

Il *jihād* ebbe inizio nel 1804 e fu segnato da numerose battaglie a sorti alterne. La superiorità militare delle forze *haɓe* (che potevano contare sulla cavalleria, di cui invece i jihadisti erano privi) ebbe un effetto nelle prime fasi della guerra. Questa però fu presto controbilanciata nel campo di Dan Fodio da strategie più efficaci e da un maggior fervore dei combattenti (alimentato anche da promesse di ricompense ultraterrene), nonché dall'acquisizione di cavalli recuperati in seguito alle vittorie sulle armate *haɓe*. La battaglia di Alkalawa

³⁹ Dan Fodio ricevette anche l'appoggio di altri clan fulani a causa delle restrizioni imposte dai sovrani *haɓe* circa l'accesso alle risorse quali l'acqua e i terreni da pascolo. I regnanti hausa infatti tendevano a proteggere gli interessi di una società fondata sull'attività agricola e a considerare il pastoralismo nomade di estrazione fulani come un elemento alieno.

nell'ottobre del 1808, nella quale trovò la morte lo stesso Yunfa, segnò la vittoria sul Regno di Gobir e la pacificazione di un'area che si estendeva fino ad includere il Regno di Zamfara. Scontri minori tuttavia si susseguirono fino al 1812. Fu in quell'anno che Dan Fodio decise di porre a capo dell'Impero fulani di Gwandu e Sokoto suo figlio Muhammad Bello (1781-1837) e suo fratello 'Abdullah (c. 1766-1828): al primo fu affidata la parte orientale del califfato, al secondo la parte occidentale. Sia Muhammad Bello che 'Abdullah ebbero un ruolo preminente nella conduzione delle operazioni belliche, tanto più che Dan Fodio non partecipò mai alle battaglie in prima linea.

La successione di Dan Fodio non avvenne senza attriti. Alla morte dello *Shehu* fu designato sultano Muhammad Bello. 'Abdullah, che in quel momento si trovava presumibilmente a Bodingo o Gwandu, si mosse per fare ritorno alla capitale ma una volta giunto all'ingresso della città non gli fu permesso di entrare. La riappacificazione tra Bello e 'Abdullah – con il riconoscimento della legittima successione di Bello al trono – avvenne solamente pochi anni più tardi, nel 1820, in occasione della battaglia di Kalambina condotta contro i ribelli guidati da 'Abd al-Salam.

Sotto la guida di Bello l'Impero fulani si consolidò, raggiungendo la sua massima espansione nei primi anni 1870 con il sultano Ahmad Rufa'i (1816-1873), terzo e ultimo tra i figli di Dan Fodio ad ascendere al trono.⁴⁰ L'area controllata dagli emiri fulani – e, attraverso questi, dal sultano – si estendeva dalla regione che oggi corrisponde al Niger sud-occidentale (dipartimento di Dosso) all'Adamawa, con una penetrazione a sud-ovest che andava da Ilorin (attuale Stato di Kwara) a Makurdi (centro urbano sul fiume Benue, oggi nel Stato di Benue). L'azione di sfiancamento delle potenze europee, che avevano cominciato ad agire da sud (Gran Bretagna), da nord (Francia) e da est (Germania), contribuirono a indebolire l'impero. Il fattore esterno ed europeo si accompagnò a delle crisi interne, e questo scenario fu in qualche modo anticipatore della disfatta fulani di fronte all'arrivo delle forze britanniche.

⁴⁰ Il secondo fu Abu Bakr Atiku (1783-1842), il quale succedette a Bello e regnò fino al 1842.

△ Scheda 9 - Profilo del gruppo fulani e della lingua fula

I gruppi etnolinguistici fulani sono presenti nella fascia saheliana che si estende dalla regione del Senegambia alla Repubblica Centrafricana, con alcune comunità presenti anche in Etiopia. Conosciuti con diversi nomi – peul, fula, felata, fulbe, e ful – i fulani sono concentrati in Gambia e Senegal, negli altopiani della Guinea, nel bacino del Niger superiore in Mali (Massina), nella Nigeria settentrionale, negli altopiani dell'Adamawa in Camerun, e nella regione centrale della Repubblica del Ciad.

Nel corso della storia l'origine dei fulani è stata oggetto di numerose speculazioni. Alcuni tra i primi esploratori europei hanno ricondotto il gruppo fulani a un'origine giudaico-siriana, notando la somiglianza tra la radice *ful-* e Phut, il nome del terzo figlio di Ham (libro della Genesi). Un'altra teoria li vorrebbe originari della Malesia o della Polinesia, con una migrazione nella regione del Senegambia via Madagascar e Africa nord-orientale. Un'ulteriore ricostruzione ne traccia le origini a est dello Yemen, e per alcuni i fulani proverrebbero dal Caucaso, dalla Siria o addirittura dal Canada... Molto probabilmente il gruppo fulani migrò nel Senegambia da una regione sahariana attorno al 4000-2000 a.e.v. Dal punto di vista genetico, i fulani di oggi sono il prodotto di un contatto tra un gruppo africano e un gruppo con antenati di origine europea e nordafricana (cf. Vicente et al. 2019). Gli storici arabi attestano la loro presenza nel Futa Toro, nel bacino del basso Senegal, già all'inizio dell'XI secolo. In questo periodo si registra la prima migrazione di una sezione del gruppo fulani verso est, raggiungendo Bagana in quello che è oggi il Mali. Una migrazione successiva avvenuta nel XIV secolo portò i fulani nella regione di Massina, lungo il basso Niger (attuale Mali orientale), e da qui verso ovest fino all'altopiano del Futa Djalon (Guinea). Attorno al XV secolo i *Fulbe gaari*, ovvero i fulani inurbati, furono protagonisti di una trasformazione della società che risultò nell'emersione di un sistema a classi. Termini quali *arbe* 'capo', *diwambe* 'nato libero', *rimaybe* 'schiavo affrancato' e *habe* 'schiavo', divennero caratterizzanti dell'ordine sociale di un gruppo che avrebbe sempre giocato un ruolo determinante nella storia dell'Africa occidentale. Gruppi fulani giunsero a Liptako, nel Burkina Faso,

tra il XV e il XVI secolo; nel XVII secolo nel regno hausa di Gobir; e nel XVIII e XIX secolo a Bauchi, Yola, e Adamawa.

Il *fulfulde*, la lingua dei fulani, appartiene alla famiglia atlantica del *phylum* Niger-Congo. Le numerose migrazioni e la vastità dell'area nella quale sono presenti i gruppi fulani hanno determinato una certa ricchezza dialettale. Le varietà di *fulfulde* sono riconducibili a tre continui dialettali: il continuum occidentale (Futa Toro, Futa Djalón, Massina), il continuum centrale (Niger, Nigeria, Camerun), e il continuum orientale (Ciad orientale, Sudan). I dialetti centrali sono più vicini ai dialetti orientali che non a quelli occidentali. Il *fulfulde* è una lingua a classi ed è caratterizzata dalla permutazione della consonante iniziale, dalla presenza di una voce mediopassiva, da un sistema di coniugazioni con prefissi e suffissi, e da una importante derivazione verbale gerarchicamente strutturata. Il *fulfulde* non è una lingua tonale.

Il sistema a classi è uno tra i più complessi del continente. In effetti, la relativa semplicità fonologica (l'assenza di toni così come di suoni labiovelari quali [kp] e [gb], molto diffusi nelle lingue Niger-Congo) è compensata da una elevata complessità morfologica. Le classi sono circa 25: alcune sono definite sulla base di una categorizzazione degli esseri viventi e degli oggetti (esseri umani, liquidi, alberi, ecc.), altre invece sulla base del contenuto semantico (classi aumentative e diminutive, ad esempio). La classe è codificata attraverso dei suffissi. Tracciando un parallelo con le lingue europee, è come se avessimo 24 diversi generi: i suffissi che utilizzeremo non saranno quelli del maschile e del femminile (inesistenti in *fulfulde*), bensì quelli delle diverse classi.

Un'altra caratteristica è la permutazione della consonante iniziale. Ciò significa la consonante iniziale delle forme plurali dei sostantivi non sarà la stessa della forma singolare: essa cambierà in modo del tutto prevedibile sulla base di regole di permutazione.

Un esempio chiarirà i due fenomeni. Il termine per 'ospite, visitatore' è *bero*. *Bero* appartiene alla classe degli esseri umani, e nello specifico alla sottoclasse con suffisso -o. La forma plurale dei sostantivi con consonante iniziale *b* – sulla base di regole di permutazione che non approfondirò in questa breve introduzione – diventa *w*. Questa prima informazione ci dice che la forma plurale di *bero* 'ospite' inizierà con

la consonante *w*. Ma oltre alla permutazione della consonante iniziale è necessario utilizzare il suffisso di classe corretto per le forme plurali. Il suffisso plurale della classe degli esseri umani è *-be*, e pertanto:

ber-o ‘ospite’ > *wer-be* ‘ospiti’

La forma singolare e quella plurale appaiono distanti tra loro, eppure l’una è il prodotto dell’altra all’interno di un’architettura morfologica piuttosto complessa. Non mi addentrerò qui nelle pieghe del sistema verbale, limitandomi a sottolineare la ricchezza della derivazione verbale. In *fulfulde* sarà possibile, a partire da una certa base verbale, ‘modellare’ il significato primario del verbo attraverso una serie di suffissi. Un esempio potrà illustrare, ancorché parzialmente, il fenomeno:

<i>waal-</i>	‘dormire, coricarsi’
<i>waal-id-</i>	‘dormire’ + associativo (i.e. con qualcuno)
<i>waal-id-oy-</i>	‘dormire’ + associativo + altrilocale (i.e. in luogo diverso a quello in cui si trova chi parla)
<i>waal-id-oy-kikkin-</i>	‘dormire’ + associativo + altrilocale + simulativo
<i>waal-id-oy-kikkin-law-</i>	‘dormire’ + associativo + altrilocale + simulativo + accelerativo

Alla base verbale *waal-* sono state affissi diversi morfemi di derivazione verbale. La forma *waal-id-oy-kikkin-law-* include ben 4 derivazioni e il significato sarà quello di ‘essersi coricato con qualcuno da qualche parte, ma in modo fittizio o simulato e con una certa dinamica o attività’.

I fulani sono divisi in due gruppi: un gruppo sedentario e inurbato, i *Fulbe gaari* ‘fulani di città, e un gruppo dedito al nomadismo pastorale, i *Fulbe ladde* ‘i fulani del *bush*’ o *Fulbe na’i* ‘fulani del bestiame’. I due gruppi mantengono forti legami, nonostante le diverse tradizioni e stili di vita. Se la sezione inurbata è nota per un’antica e importante adesione all’Islam, la controparte nomade è caratterizzata da una concezione etnica di sé espressa con il termine *pulaako*. *Pulaako* è un sostantivo astratto formato a partire dalla radice *ful-* e indica il comportamento appropriato di un fulani. *Lawol Pulaaku* ‘la via del *pulaaku*’

è l'insieme di qualità che solo un fulani possiede e ha il dovere di mettere in pratica. Tra queste qualità primeggia il possesso del *fulfulde*, la lingua dei fulani: si è pienamente fulani, cioè, se si è in grado di parlare la lingua. Altra caratteristica richiesta a un fulani è il *semteende*, ovvero 'modestia' o 'capacità di provare imbarazzo o vergogna'. Rudolf Leger esemplifica l'importanza del *semteende* attraverso un'esperienza personale avvenuta durante un *fieldwork* nella Nigeria settentrionale:

Una volta, nel tragitto che mi avrebbe portato in un piccolo villaggio, mi fermai a mangiare un'arancia. Nei pressi, con la sua mandria di mucche, c'era un fulani. Si avvicinò, mi salutò e chiese cosa stessi facendo. Continuando a sbucciare la mia arancia, gli risposi, chiedendogli poi se ne volesse una. "No", mi disse. Questo mi irritò un poco, perché rifiutare un'offerta non mi sembrò molto educato. "Perché?" gli chiesi allora, e lui mi rispose così: "Non ho mai mangiato un frutto del genere e se ne mangiassi uno e se questo fosse così dolce come pare essere, allora ci penserò sempre e desidererò mangiarne ancora. Ma se non riuscissi a procurarmelo, allora cadrei nell'angoscia, e quindi è meglio che non provi ad assaggiarlo: per non incorrere in problemi psicologici o fisici di questo tipo." (Leger 2021: 4)

Altre caratteristiche che concorrono a formare il *lawol Pulaaku* sono il *munyaal* 'pazienza, tolleranza, forza d'animo' e l'*endām* 'gentilezza', specie come forma d'affetto mostrata verso i membri del proprio gruppo e della propria famiglia. A queste si aggiungono il *ngorgu* 'mascolinità', il *neddaku* 'rispetto di sé, dignità' e *hakkilo* 'virtù'.

Risorse per lo studio della lingua e cultura fulani - Lingua: Caudill & Diallo (2000), Diallo (2015); approfondimenti lessicali e grammaticali: Tourneux & Yaya Dairou (1998), Mohamadou (2014, 2015); letteratura/oratura fulani: Noye (1999), Seydou (2005, 2008, 2010), Baumgardt & Diallo (2014); storia e antropologia: Dupire (1996), Barry (2011), Oumarou (2012), Vicente, M., Priehodová, E., Diallo, I. et al. (2019), Leger (2021).

△ Scheda 10 - Usman Dan Fodio

Il destino del *Kasar Hausa* è irrimediabilmente legato alla vita e alle imprese di Usman Dan Fodio (fulfulde: Usmaan Bii Fooduye, arabo: عثمان بن فودي)

‘Uthmān ibn Fūdī) il genio politico e il riformatore religioso che seppe sfruttare le tensioni esistenti in seno alla società hausa e si mise a capo del *jihād* che avrebbe condotto alla fondazione del Califfato di Sokoto.

Usman ‘Dan Fodio nacque nel villaggio di Maratta, nell’antico regno hausa di Gobir, il 15 dicembre del 1754. ‘Dan Fodio apparteneva al gruppo fulani dei Toronkawa, un clan originario del Futa Toro (regione situata lungo il corso medio del fiume Senegal tra gli odierni Senegal e Mauritania) il cui arrivo nell’area di Gobir risale al XV secolo. Muhammad Fodio, padre di Usman, si trasferì con la famiglia nel piccolo centro di Degel, e fu questo il luogo che funse da base per la maturazione intellettuale e politica del futuro *Shehu* (‘grande studioso, soprattutto di questioni religiose’) fino all’esplosione del conflitto.

Come si è visto nel caso del clan dei Toronkawa, gruppi fulani erano presenti nei regni hausa già da centinaia di anni. Alcuni clan continuavano a praticare il nomadismo, stile di vita ancestrale dei fulani, mentre altri si erano inurbati. Sebbene la conversione all’Islām dei Fulani risalisse a diversi secoli prima, fu presso i gruppi stanziali che esso assunse la sua forma piena. Dan Fodio fu il prodotto di una comunità fulani urbana e fortemente islamizzata, dove lo studio e l’insegnamento della dottrina musulmana furono quintessenziali nel formare una classe di intellettuali che avrebbe poi analizzato criticamente la posizione dei musulmani nella società hausa semi-pagana. I fulani delle città del Gobir intrattenevano rapporti con i fulani nomadi, con i tuareg (anch’essi nomadi) e naturalmente con gli hausa. La comunità di ‘Dan Fodio conduceva uno stile di vita improntato ai precetti dell’Islam, e perciò assai diverso da quello delle genti hausa, in larga parte non islamizzate e con una visione altra, ad esempio, rispetto al mondo del sovrannaturale, al rapporto tra i sessi, e alla conduzione della socialità.

Dan Fodio crebbe in un ambiente intellettualmente stimolante. A sua disposizione vi erano copie di manoscritti provenienti dall’Egitto e dal Nordafrica, e il tipo di formazione a cui ebbe accesso (con insegnanti perlopiù appartenenti al suo stesso clan) era di livello qualitativamente superiore. In quelle che potremmo considerare delle vere e proprie accademie teologiche, Dan Fodio studiò il *tafsīr* (esegesi coranica), la vita e gli *ḥadīth* (detti e opere) del Profeta Maometto, il *fiqh* (diritto musulmano), l’astronomia e la teologia sufi. A vent’anni, nel

1774, aveva già acquisito le conoscenze necessarie per intraprendere un'intensa attività da predicatore itinerante, occupazione che lo avrebbe portato dapprima nell'area di Degel e successivamente nei regni di Kebbi e Zamfara. Membro della Qādirīyya (ordine sufi fondato nel XII secolo da 'Abd al-Qādir al-Gīlānī), 'Dan Fodio fu influenzato dalle opere di Ibn 'Arabī (mistico andaluso), Abu Ali al-Hassan ibn Masud al-Yusi (mistico e poeta del Marocco) e, naturalmente, al-Ghazālī. Obiettivo della sua predicazione fu il rinnovamento e la riforma della fede nei musulmani che si erano allontanati dall'ortodossia. La sua attività mirava pertanto a sensibilizzare sulla necessità di correggere le cattive pratiche che si erano affermate nella comunità musulmana di estrazione hausa, e non a convertire gli 'infedeli'. Il suo *Ihya al-sunna wa-ikhmad al-bid'a* 'Rivivificazione dell'ortodossia e distruzione dell'innovazione' fu composto proprio in quest'ottica e servì ai compagni di 'Dan Fodio nella loro attività missionaria. Sin da giovane 'Dan Fodio incarnò un'ideale di semplicità e di rigore, esemplificando una condotta ispirata alla vita di Maometto. La sua appartenenza alla Qādirīyya non consistette unicamente nell'adesione a uno specifico impianto dottrinale, ma comprese anche l'esercizio del misticismo e della meditazione, pratiche che segnarono profondamente tanto la vita di 'Dan Fodio quanto la proiezione della sua figura nell'immaginario collettivo. Le 'visioni' avute da 'Dan Fodio si verificarono in un periodo compreso tra il 1789 e il 1804 e lo convinsero – così come convinsero i suoi seguaci – del suo ruolo di leader e riformatore all'interno della comunità musulmana.

L'autorità morale e il prestigio acquisito da 'Dan Fodio nelle numerose sfide che contrapposero la sua fazione a quella del potere *habe*, culminò nella sua definitiva affermazione come leader a Gudu nel 1804. Fu in questa città del Gobir che i suoi seguaci lo scelsero come 'Emiro', nell'accezione di comandante, in vista di uno scontro armato che veniva ormai ritenuto inevitabile e necessario. La guerra (ovvero il *jihād*) ebbe inizio nel 1804 e si concluse nel 1812 con la fondazione dell'Impero fulani di Gwandu e Sokoto. Il ruolo dello *Shehu* fu fondamentale, ma rara fu la sua presenza in prima linea sul campo di battaglia. Egli coordinò la comunità, definì la strategia bellica, nominò i ge-

nerali, e agì sul piano diplomatico per intessere alleanze con i leader musulmani di altri regni *haḃe*. Il suo carisma ebbe un ruolo importante nel riaccendere l'entusiasmo dei suoi nelle fasi avverse del conflitto, specie negli anni 1805-1806. Gli spostamenti di Dan Fodio che ebbero inizio poco prima del *jihād* sono noti come la *hijira* dello *Shehu*: proprio come Maometto e i suoi furono costretti a lasciare la città di Mecca (esodo noto come *hijrah*, appunto), così Dan Fodio dovette abbandonare Degel per Gudu, dove concentrò le forze e organizzò le prime azioni belliche. Innumerevoli sono i luoghi in cui lo *Shehu* si recò durante il *jihād*: Dingyadi, Magabci, Alkalawa, Sabon Gari, Gwandu e molti altri, e ognuno di essi ha trovato spazio nella ricca aneddotica che descrive – e spesso interpreta, inventandola – la vita dello *Shehu*.

Un anno dopo la caduta di Alkalawa, nel 1809, Dan Fodio lasciò Gwandu e si trasferì a Sifawa. In questo villaggio non lontano da Sokoto, nascita capitale dell'Impero fulani, Dan Fodio si dedicò a un'attività prevalentemente intellettuale. Due poemi di questo periodo, *Tabbat hakika* 'Sii certo di questo' (in fulfulde) e *Wallahi, wallahi* 'Per Dio, per Dio' (in hausa), riflettono le preoccupazioni dello *Shehu* per alcune questioni emerse a seguito della vittoria: nel primo componimento sono affrontati temi eminentemente pratici, quali ad esempio gli abusi dei comandanti provinciali, la corruzione, l'acquisizione e il trattamento delle donne degli *haḃe* sconfitti, ecc.; nel secondo, invece, Dan Fodio sembra rispondere alle critiche che gli furono mosse da alcuni suoi compagni e nega ogni ambizione personale.

Usman Dan Fodio, fondatore dell'Impero fulani, si spense a Sokoto il 20 aprile 1817.

Per approfondire: El-Masri (1963), Hiskett (1973), Maishanu & Maishanu (1999).

III.6 Il dominio britannico

La presenza dell'Impero britannico cominciò a influenzare il sud della regione che assumerà poi il nome di Nigeria a partire dal 1807, anno di abolizione della tratta degli schiavi. Non appena terminata la lunga stagione che vide i mercanti britannici quali dinamici campioni nel commercio triangolare che univa Europa, Africa e Americhe, fu pro-

prio il governo di Londra a distinguersi per l'impegno nel pattugliamento delle coste dell'Africa occidentale con il fine di intercettare il traffico negriero che sino a quel momento aveva impegnato la rotta atlantica. Le navi militari britanniche divennero dunque una presenza abituale nei golfi del Benin e del Biafra, tuttavia la funzione di polizia internazionale (motivata, al netto della mutata sensibilità umanitaria, dalla volontà di bloccare ogni forma di concorrenza sleale da parte di altre potenze europee) si trasformò in forza armata votata alla protezione di una nuova, lucrosa attività commerciale. A fare gola non erano più gli schiavi acquistati lungo la costa da intermediari africani e destinati alle piantagioni americane, bensì una risorsa naturale di cui la regione del delta del Niger era estremamente ricca e che si sarebbe rivelata alquanto preziosa per l'Inghilterra della prima rivoluzione industriale. Questa risorsa avrebbe dato il nome a uno dei protettorati britannici da cui sarebbe sorta la Nigeria, ovvero l'Oil Rivers Protectorate (1884-1893). Si sta parlando, naturalmente, dell'olio di palma.

L'olio di palma fu usato nella produzione di lubrificante per macchinari, di sapone, di candele e di margarina. Questa risorsa era considerata strategica, e la presenza di una forza armata nella zona servì in più occasioni da elemento coercitivo per garantire il successo di accordi con i capi locali o per rimuovere le resistenze all'intraprendenza dei commercianti britannici.⁴¹

Sebbene non sia questa la sede per (ri)proporre la storia dell'espansione britannica nella regione, mi sembra opportuno delineare alcuni aspetti dell'impresa coloniale che serviranno a comprendere meglio cosa accadde tra l'Impero britannico e il Califfato di Sokoto, e in particolar modo la sconfitta di quest'ultimo.

Una prima caratteristica dell'impresa coloniale britannica fu che essa nacque e si sviluppò sulla scorta di interessi commerciali. Pre-

⁴¹ La produzione di gomma naturale arrivò solo più tardi, attorno all'anno 1876, dapprima con lo sfruttamento della locale e poco redditizia *Funtumia elastica* e successivamente con la *Hevea brasiliensis*. L'esportazione di gomma nigeriana conobbe un'impennata negli ultimi anni del secondo conflitto Mondiale. Per approfondire si veda Fenske (2014).

cursori dei funzionari coloniali furono commercianti e avventurieri, uomini in cerca di riscatto o in fuga da un passato torbido disposti a rischiare la vita in luoghi inospitali che spesso (e specialmente prima che venisse introdotto l'uso del chinino) significavano morte certa. Il sostegno e la protezione che costoro ricevettero dal governo britannico si fondavano su un interesse economico e strategico: l'Impero faceva sistematico affidamento su questo tipo di intraprendenza per espandere la sua influenza a discapito delle potenze straniere, minimizzando i rischi e contenendo i costi.

Una volta consolidati gli interessi di tipo commerciale e definita l'esigenza di bloccare le attività di operatori stranieri in una determinata regione, il governo britannico poteva garantire una *royal charter*, ovvero affidare a una compagnia privata il controllo diretto di un territorio. Fu questo quello che accadde con la Royal Niger Company (RNC) la quale, anche e soprattutto a seguito alle pressioni esercitate dal suo spregiudicato amministratore, George Dashwood Taubman Goldie (1846-1925), si vide assegnata la *charter* nel 1886.⁴² Per una compagnia privata essere *chartered* non era cosa di poco conto: essa agiva sotto l'egida del governo, operava in assetto di monopolio, e spesso esercitava funzioni indistinguibili da quelle di un'amministrazione coloniale. *Raison d'être* della RNC era lo sfruttamento delle risorse e lo sviluppo del commercio nel bacino del basso Niger e del basso Benue, obiettivi che furono perseguiti con mezzi censurabili oscillanti tra l'imbroglione para-legale e l'uso indiscriminato della forza.⁴³ La compagnia controllava una regione compresa tra le città di Asaba e Onitsha a sud e Bida a nord. Essa possedeva stazioni commerciali lungo i fiumi Niger e Benue,

⁴² Quando ottenne la *royal charter* la compagnia era denominata National African Company. Pochi giorni dopo George Goldie cambiò il nome della compagnia in Royal Niger Company.

⁴³ Sotto la direzione di George Goldie la RNC implementò una politica che lo storico Max Siollun definisce di "corporate terrorism" (Siollun 2021: 82). La RNC

"[...] conducted itself with similar uncompromising brutality and violence. Despite Goldie's impressive attempts to impose total discipline on the RNC and run it like a secret society, some of the company's acts of cruelty were so outrageous that they could not and should not be erased from history." (Siollun 2021: 83)

con un'estesa rete di agenti, funzionari, e magistrati a cui si aggiungeva una milizia armata, la Royal Niger Constabulary. Il quartier generale della compagnia ebbe sede dapprima ad Asaba, e successivamente a Lokoja, in prossimità della confluenza dei due fiumi.

La penetrazione britannica però non si esauriva nella presenza della RNC. La situazione era ben più complessa: nella seconda metà del 1800 gli interessi britannici nella regione erano rappresentati da tre diverse istituzioni, ognuna operante in un'area diversa e all'interno di quadri normativi indipendenti. La città di Lagos fu annessa all'Impero britannico nel 1861, e nel 1862 fu fondata la Colony of Lagos (1862-1906). Nel sud-est invece venne istituito il Protettorato del Delta del Niger [Oil Rivers Protectorate] (1884-1893), trasformato poi nel Protettorato della Costa del Niger (1893-1900). La RNC rispondeva a un consiglio di amministrazione con sede in Inghilterra, la Colony of Lagos al Colonial Office, e il protettorato al Foreign Office, il Ministero degli Esteri britannico. Questa presenza multiforme, che fu fondamentale per l'occupazione coloniale vera e propria di là da venire, poneva non pochi problemi al governo di Londra. La difficoltà ad agire in maniera organica, la mancanza di un'effettiva supervisione, e la confusione generata dalle diverse catene di comando furono oggetto di una crescente preoccupazione accompagnata sovente da scandali e accessi dibattiti parlamentari.

Negli ultimi anni del 1800 maturò la convinzione circa la necessità di un cambio di passo. Il governo non solo non era più disposto a difendere le azioni della RNC, ma si era deciso per una revoca della *royal charter*. Le mire espansionistiche di Francia e Germania spingevano inoltre la Gran Bretagna alla definizione di un nuovo approccio, e nel 1898 il Niger Committee voluto dal primo ministro britannico Lord Salisbury ridisegnò il dominio britannico suddividendo la regione in due protettorati: il Protectorate of Southern Nigeria e il Protectorate of Northern Nigeria.

Questa decisione fu centrale nella definizione di quella che sarà la Nigeria moderna. Soffermiamoci innanzitutto sulla denominazione dei protettorati. Venne ufficialmente introdotto il nome Nigeria, un'espressione finora usata informalmente da funzionari e agenti bri-

tannici per riferirsi al bacino del basso Niger, e nello specifico all'area controllata dalla RNC. In questa nuova entità – la Nigeria, appunto, i cui confini corrispondevano a quelli della moderna Repubblica Federale di Nigeria – il Committee incluse non solo i territori già controllati a vario titolo dalla Gran Bretagna, ma anche dei vasti territori sui quali non aveva mai esercitato alcun dominio. Con una decisione presa a tavolino, il governo di Lord Salisbury annesse i territori del Califfato di Sokoto al Protectorate of Northern Nigeria. Quando i due protettorati entrarono in vigore, nel 1900, gran parte di quanto reclamato dalla Gran Bretagna doveva ancora essere conquistato militarmente. Nel 1914 due protettorati furono uniti in una sola entità, la Colonia e Protettorato di Nigeria [Colony and Protectorate of Nigeria], trasformata successivamente nella Federazione di Nigeria [Federation of Nigeria] (1954-1960). La Nigeria ottenne l'indipendenza dal giogo britannico il primo ottobre 1960.

Il rapporto tra l'Impero britannico e il nord nigeriano dominato dal Califfato di Sokoto fu indissolubilmente legato alla figura di Friederick Lugard (1858-1945).⁴⁴ Militare ed esploratore di lungo corso, Lugard fu protagonista della stagione coloniale britannica in diversi quadranti del continente africano: nel 1884-85 prese parte alla guerra mahdista in Sudan; nel 1888 guidò la spedizione contro lo schiavista swahili Mlozi bin Kazbadema nella cosiddetta Guerra di Karonga (dal nome dell'omonimo insediamento sulle sponde occidentali del lago Malawi) per proteggere gli interessi della African Lakes Company; nel 1890 fu a capo di una spedizione esplorativa finanziata dalla Imperial British East Africa Company volta a determinare una via commerciale sicura tra Mombasa e Machakos; tra il 1890 e il 1892 fu amministratore militare dell'Uganda; nel 1894-95 lavorò al soldo della RNC per concludere degli accordi lungo il medio Niger nell'area di Borgu; e nel 1900 fu nominato Alto Commissario del Protettorato della Nigeria del Nord.

Fu con Lugard nella posizione di Alto Commissario che l'Impero britannico si affermò militarmente nella Nigeria del Nord. Le diverse campagne militari che portarono alla caduta del Califfato seguirono

⁴⁴ Si veda la Scheda 4 per il suo ruolo nel processo di standardizzazione della lingua.

una strategia che era già stata delineata in seno al Niger Committee e il cui principale ispiratore fu George Goldie.⁴⁵ Da una parte prevalse l'idea secondo la quale il regnante di Sokoto non avrebbe mai accettato la presenza di un amministratore britannico senza esservi costretto, e dall'altra si comprese che per sconfiggere il Califfato occorreva sopraffare i singoli emirati con campagne mirate. Gli attacchi britannici procedettero con ordine strategico: si iniziò con gli emirati di Bida e Kontagora, e poi a cadere in stretta successione furono quelli di Yola, Bauchi, Zaria, Kano e Sokoto.

Testimonianza da parte britannica della conquista del Califfato è il rapporto *Northern Nigeria* del 1903. Compilato dallo stesso Lugard, il rapporto descrive in modo minuzioso le azioni militari intraprese delle forze del Protettorato per assicurarsi la vittoria sugli emirati fulani.

Sono proposti qui quattro passaggi del *report* firmato da Lugard: il primo riguarda la presa di Zaria, e gli altri tre la campagna di Kano e Sokoto. Il rapporto è destinato al governo e al parlamento britannico e contiene la versione degli accadimenti secondo la prospettiva della parte vincitrice. È interessante osservare la reazione eterogenea dei sovrani fulani alla penetrazione militare britannica, così come il giudizio di valore offerto da Lugard sulle qualità morali dei regnanti.

L'Emiro di Zaria, ad esempio,

[...] had been outwardly friendly, and had in February, 1902, appealed for assistance against Kontagora. [...] The Emir was, however, a type of the very worst class of Fulani ruler. His acceptance of the British had been due to cowardice only. He not only continued to raid for slaves, and to despatch them to Sokoto and Kano, but he now proceeded to force acquiescence to these acts, and to extort levies, &c., by giving out that it was by the white men's order.

(Lugard 1903b: 13)

⁴⁵ George Goldie fu uno dei componenti del Committee. A cagione della sua lunga esperienza nella regione, era considerato uno dei massimi conoscitori della Nigeria settentrionale. Goldie nutriva l'ambizione di essere nominato Alto Commissario nel futuro protettorato e cocente fu la delusione quando il governo gli preferì Frederick Lugard.

La campagna di Kano e Sokoto fu più impegnativa, se non altro per il numero di mezzi e uomini che furono ritenuti necessari per avere certezza della vittoria:

[...] I had given orders to Colonel Morland to advance, and on January 29th (1903) the expedition, consisting of 24 officers, 2 medical officers, 12 British non-commissioned officers, 722 rank and file, with 4 guns and 4 Maxims, left Zaria.
(Lugard 1903b: 27)

La conquista di Kano non avvenne senza colpo ferire, tuttavia tra le truppe britanniche si registrarono solo 14 feriti.⁴⁶ La scoperta delle possenti mura di Kano, formidabile *birni* saheliana, destò lo stupore di un uomo che aveva già trascorso poco meno di vent'anni in Africa. A conferma di quanto detto sopra, è interessante notare come le osservazioni di Lugard tradiscano l'ignoranza su realtà urbane annesse al Protettorato già da qualche anno.

Unopposed, therefore, the force reached Kano, where the extent and formidable nature of the fortifications surpassed the best-informed anticipations of our officers. Needless to say, I have never seen, nor even imagined, anything like it in Africa. The wall was 11 miles in perimeter, with 13 gates ail newly built. Subsequent measurement at several points by the Public Works Department proved the walls to be from 30 feet to 50 feet high and about 40 feet thick at the base, with a double ditch in front.
(Lugard 1903b: 28)

Alieu himself was a tyrant who was detested by the people, but had inspired so deep a dread and fear that his will was law. Certain death awaited anyone who disobeyed or who was even suspected of wavering, and thus he managed even in his own absence to compel a resistance which few besides himself desired.
(Lugard 1903b: 30)

⁴⁶ E questo nonostante "in the arsenal was found every conceivable kind of ammunition and a great quantity of powder. About 20,000 rounds of ammunition were destroyed, and 350 firearms" (Lugard 1903: 31).

La presa della città di Sokoto da parte delle forze britanniche segnò la fine dell'indipendenza del Califfato. Una settimana dopo la battaglia del 14 marzo 1903, furono le parole di Lugard (1903a) a definire i perimetri del potere dei conquistatori e dei conquistati. Dopo aver spiegato le ragioni dell'intervento armato ("The old treaties are dead, you have killed them"), così prosegue Lugard:

[...] Now these are the words which I, the High Commissioner, have to say for the future. The Fulani in old times under Dan Fodio conquered this country. They took the right to rule over it, to levy taxes, to depose kings and to create kings. They in turn have by defeat lost their rule which has come into the hands of the British. [...] Every Sultan and Emir and the principal officers of State will be appointed by the High Commissioner throughout all this country. The High Commissioner will be guided by the usual laws of succession and the wishes of the people and chiefs, but will set them aside if he desires for good cause to do so. The Emirs and Chiefs who are appointed will rule over the people as of old time and will take such taxes as are approved by the High Commissioner [...].

Per quanto riguarda i diritti sulla terra, le risorse minerarie, e la tassazione,

The Government will, in future, hold the rights in land which the Fulani took by conquest from the people, and if Government requires land it will take it for any purpose. The Government holds the right of taxation, and will tell the Emirs and Chiefs what taxes they may levy, and what part of them must be paid to Government. The Government will have the right to all minerals, but the people may dig for iron and work in it subject to the approval of the High Commissioner, and may take salt and other minerals subject to any excise imposed by law. Traders will not be taxed by Chiefs, but only by Government.

Il proclama termina con l'espressione del desiderio di pacificazione, nel quale non è difficile riconoscere un tono al contempo paternalistico e minaccioso:

In conclusion, I hope that you will find our rule sympathetic and that the country will prosper and be contented. You need have no fear re-

garding British rule, it is our wish to learn your customs and fashions, just as you must learn ours. I have little fear that we shall agree, for you have always heard that British rule is just and fair, and people under our King are satisfied. You must not fear to tell the Resident everything and he will help and advise you.

Lugard dettava i termini della convivenza, sapendo però che questa sarebbe dipesa anche dai privilegi concessi all'aristocrazia hausa-fulani o al mantenimento di alcuni assetti sociali, anche se in conflitto con i principi umanitari ai quali il governo britannico ricorreva per giustificare l'espansione imperialista. La tratta degli schiavi, ad esempio, era stata abolita, ma l'istituto della schiavitù domestica, diffuso negli strati medio-alti della società hausa-fulani, sarebbe stato tollerato dall'amministrazione britannica ancora per decenni. Nel proclama del 21 marzo, queste le parole dedicate alla questione degli schiavi e ai loro diritti:

Every person, including slaves, has the right to appeal to the Resident, who will, however, endeavor to uphold the power of the native courts to deal with native cases according to the law and custom of the country. If slaves are ill-treated they will be set free as your Koran orders, otherwise Government does not desire to interfere with existing domestic relations. But slaves set free must be willing to work and not remain idle or become thieves.⁴⁷

⁴⁷ La volontà dell'amministrazione britannica di riformare l'istituto della schiavitù si scontrò con valutazioni di ordine economico e sociale. Sebbene si registrasse un decremento nel numero di schiavi, con un sensibile miglioramento delle loro condizioni di vita, la schiavitù femminile – che prendeva forma nell'istituto del concubinato – non fu soggetta a grandi cambiamenti. Molte donne ridotte in schiavitù domestica tentarono la fuga, ma senza ricevere incoraggiamento o sostegno di sorta da parte del nuovo regime. L'emanazione del decreto che consentiva alle schiave di riacquistare la libertà con un procedimento giudiziario che contemplava il pagamento di una certa somma di denaro promise più di quel che mantenne: la norma risultò infatti indebolita, oltre che da fattori di ordine economico, anche dal tentativo di offuscare la distinzione tra moglie (donna libera) e concubina (donna non libera). La schiavitù domestica fu abolita con l'Ordinanza 19 del 1936 (per approfondire, Jumare 1994, Lovejoy 1988).

I documenti che testimoniano della percezione e dell'attitudine dei britannici nei confronti degli hausa sono innumerevoli. Più rari invece sono i documenti prodotti in seno al gruppo hausa-fulani. La (comoda) narrazione di Lugard fu quella di una campagna di liberazione dall'oppressore fulani, ma quale fu il punto di vista degli hausa sugli accadimenti che portarono gli emirati a soccombere uno dopo l'altro, perdendo così la loro indipendenza? E aldilà degli anni della conquista, come furono vissuti dagli hausa gli anni del dominio coloniale?

Sulla reazione degli hausa-fulani all'aggressione britannica i documenti sono sì rari, ma non inesistenti. Muhammadu Attahiru I, che regnò sul Califfato di Sokoto dal 1902 al 1903 e che morì per mano britannica, compose un testo intitolato *Wakar Nasara* 'Poema degli uomini bianchi' (Fallou et al. 2022).⁴⁸ I nemici dichiarati sono uomini dalle schiene pelose e dalla pelle bianca, animati da intenzioni malevoli e oscure:

<i>Nasara fari gare su bisa jikinsu</i>	<i>Cikinsu baki kirin shi kan nasara</i>
<i>Akwai wasu baya gashi a garesu</i>	<i>Bakin halinsu ya fi a annasara</i>

I corpi dei britannici sono bianchi	Ma all'interno essi sono neri
	come la pece, i britannici
Alcuni di loro hanno	Il loro carattere nero è il
peli sulla schiena	peggiore che ci sia,
	nei britannici

Scritto in lingua hausa con il sistema *ajami*, nella *Wakar Nasara* Attahiru I invita la popolazione ad abbandonare la città di Sokoto per riparare altrove. Sebbene l'altrove richiamato sia quello della città santa di Medina, obiettivo dell'autore è quello di declamare l'incompatibilità tra l'Islām e il giogo britannico.

<i>Idan Allah Ka nufa za mu tashi</i>	<i>Mu yada wuringa su yi jam'u nasara</i>
<i>Idan Allāhu Ka nufi sai mu zamna</i>	<i>Muna roko ka bata nufin nasara</i>

⁴⁸ Il termine *nasara* ha il significato di uomo bianco, cristiano, europeo. Nella traduzione uso il termine 'britannico', per connotare con più definizione l'uomo 'bianco' e 'cristiano' di cui fece esperienza l'autore del componimento.

care rifugio nel nuovo regime a cagione di condotte lontane dai precetti dell'islam. Il vero musulmano sa da che parte stare e dove volgere lo sguardo: l'opposizione ai britannici è intrinsecamente morale.

<i>Idan Allah ta 'ālā ya jīkan mu</i>	<i>Shi ba mu mujidaddi</i>
	<i>mu buwayi nasara</i>
<i>Da masu zuwa cikinsu</i>	<i>Munafukkammu ke ga nasara</i>
<i> suna jiyayya</i>	
<i>Musulmi masu kin fara'a garesu</i>	<i>Wadannan sun zamo bikon nasara</i>
...	
<i>Da mai cewa abinsu</i>	<i>Ku bar sa ku sa shi cikin annasara</i>
<i> shina da kyawu</i>	
<i>Da mai zina sai mu soma</i>	<i>Dan bai tuba ya zama annasara</i>
<i> kafiri na</i>	
<i>Da mai cin dukiyar wani</i>	<i>Ku bari ai sai kusa shi cikin nasara</i>
<i> babu hujja</i>	
Se Allah, il sommo, ci favorisce	ci darà un riformatore per
e quelli che vanno da loro e li	scacciare i britannici
ascoltano	sono i nostri ipocriti, quelli che
	stanno presso i britannici
I Musulmani che si rifiutano di	Questi sono diventati
essere amabili con loro	l'obiettivo dei britannici
...	
Se qualcuno dice che le loro	che lo si lasci e lo si annoveri
cose sono buone,	tra i britannici
Se è un adultero, allora costui	e se in lui non vi è pentimento,
è per noi un miscredente	allora egli è dalla parte dei
	britannici
Se si appropria di beni altrui	che lo si lasci e lo si metta tra i
senza giustificazione	britannici

L'Impero britannico fondò il suo successo sull'*indirect rule*, una dottrina di amministrazione dei possedimenti coloniali che consisteva nel governare attraverso le istituzioni locali preesistenti. L'*indirect rule* ebbe particolare successo nella Nigeria settentrionale, dove il control-

lo esercitato sulla sezione apicale degli emirati consentì all'Impero britannico di amministrare vaste aree dispiegando un numero assai ridotto di funzionari coloniali.⁴⁹ Pur mantenendo la loro sovranità *de jure*, gli emiri venivano scelti solo con il beneplacito del *Resident*.⁵⁰ Inoltre, governanti ribelli che disattendessero la condotta politica imposta potevano essere rimossi e sostituiti.

Gli emirati fulani, con i sistemi giudiziario e di tassazione già sviluppati, ben si attagliavano alle necessità dell'amministrazione coloniale, contrariamente a quanto avvenne nel sud-est della colonia.⁵¹ Per quanto concerne il sistema legale, i britannici permisero il mantenimento del sistema legale basato sulla shari'a, seppure con delle modificazioni e preservandosi un grado di supervisione attraverso le corti d'appello, e vietarono il proselitismo da parte dei missionari cristiani.

III.7 Indipendenza

In the beginning the British created the Northern and Southern protectorates. Now, the nation was formless and empty and darkness covered our collective identity. And the British said: 'Let there be Nigeria.' And there was Nigeria. And the British saw that Nigeria was good (for them) and they separated the ruling class from the serfs. And the British said: 'Just as we have a vault between us and you, let there be a vault to separate the rulers from the citizens. So the British created Nigeria in their own image, in the image of their colonial rulership they created it; oppressor and oppressed they created them. And there was independence from the British and there were coups and counter coups and there were military dictators. And the decades passed and the military rulers stripped their garbs and uniforms and

⁴⁹ La razionalizzazione e sfruttamento della macchina amministrativa sviluppata durante il Califfato fu per i britannici una necessità. Con una superficie di circa 715 000 chilometri quadrati (pari a due volte quella della Germania) e una popolazione di 8.7 milioni (Lubeck 2001: 255), le province del nord erano controllate da appena un centinaio di funzionari coloniali.

⁵⁰ Alto funzionario britannico di stanza nella capitale di un emirato il cui compito principale era quello di assicurarsi che il sovrano mantenesse fede agli impegni presi o imposti.

⁵¹ I gruppi igbo, ibibio, efik, ekoi e ogoni non erano organizzati in regni e spesso l'autorità di un sovrano si esauriva in un singolo villaggio.

transformed into civilian rulers. And they declared: 'Old things have passed away and all things have become new.'

(da *Be(com)ing Nigerian* di Elnathan John)

In queste poche righe tratte dall'opera satirica *Be(com)ing Nigerian* di Elnathan John (2019) sono condensati gli avvenimenti che hanno caratterizzato la storia della Nigeria dalla sua creazione ai giorni nostri. Così come nel breve resoconto degli eventi che abbiamo dato non ci è stato possibile separare la storia degli hausa dai dominatori fulani, e quella dei regni hausa-fulani dai conquistatori europei, così non potremo dire molto degli hausa se non li considerassimo come componente e agente operante all'interno di una nuova entità statale – oggi, Repubblica Federale di Nigeria – discesa – “Let there be Nigeria” – dall'esperienza coloniale.

Gli accadimenti del periodo post indipendenza si svilupparono in due dimensioni al contempo opposte e sovrapposte: una dimensione retorica, nella quale i temi dell'affrancamento dal giogo coloniale e della costruzione di una nazione unita saturavano il discorso pubblico, e una dimensione periferica che vedeva i grandi gruppi etnolinguistici elaborare strategie a difesa dei propri interessi all'interno di una Nigeria che si percepiva naturalmente frammentata e già politicamente disunita.

Il lascito del dominio coloniale britannico non si limitò alla creazione di un'entità politico-amministrativa e alla fissazione di confini tracciati dagli interessi delle potenze europee. Come avvenne in altri quadranti del continente (si pensi ad esempio al caso della politica di 'etnicizzazione' nel Rwanda belga), esso consistette anche nella distribuzione asimmetrica di potere e influenza su base regionale ed etnica. L'amministrazione britannica operò con delle preferenze strategiche, ovvero coltivando diverse affinità e gradi di collaborazione con i centri di potere locali. La stabilità del dominio coloniale sulla Nigeria tutta fu resa possibile dalla particolare intesa esistente tra i britannici e l'aristocrazia hausa. Se da un lato la struttura politico-sociale del Califfato fu essenziale per consentire ai britannici di esercitare un dominio indiretto impegnando un numero assai ridotto di ufficiali e funzionari, dall'altro la classe dirigente islamica preservò prerogative e influenza diretta. A questo si aggiunga il valore militare che i britan-

nici attribuivano agli hausa-fulani, un apprezzamento che si era radicato nell'immaginario dei funzionari europei già ai tempi della RNC a seguito delle imprese degli 'hausa di Glover'.⁵²



Figura 15: Divisione amministrativa della Nigeria (1960-1963)

⁵² A seguito di un incidente che vide l'affondamento del battello *Dayspring* nei pressi di Jebba nel 1858, John Hawley Glover (1829-1885), ex ufficiale di marina con mansioni di cartografo, si recò a Lagos per organizzare i soccorsi. Nei pressi di Lagos incontrò degli schiavi hausa in fuga, i quali lo accompagnarono poi nel suo viaggio di ritorno verso nord. Impressionato dal coraggio e dalla combattività dei suoi nuovi compagni, Glover pensò che alcuni di questi hausa avrebbero dimostrato tutto il loro valore se inquadrati in una forza di sicurezza. Nel 1863, su iniziativa dello stesso Glover, si costituì la Hausa Militia (i *Glover's Hausas*), poi trasformatasi nella Hausa Constabulary e infine nella Lagos Constabulary.

L'etnicizzazione risultante dagli equilibri elaborati dall'amministrazione coloniale avrebbe avuto poi, tra le tante manifestazioni di superficie emerse, una pericolosa semplificazione e un coriaceo stereotipo. La semplificazione si concretò nell'affermazione secondo cui tre sarebbero i principali gruppi 'etnici' della Nigeria – hausa, igbo, e yoruba – e lo stereotipo nell'idea per la quale ognuno di questi gruppi possederebbe una vocazione distinta e caratterizzante: l'arte militare gli hausa, il commercio gli igbo, e l'istruzione gli yoruba. Il grado di verità di queste due affermazioni non ci interessa (varrà comunque il principio che semplificazioni e stereotipi non sono falsi, ma si avvicinano alla falsità quanto più sono considerati veri), ciò che invece è meritevole di attenzione è comprendere come entrambi affondino in pratiche e formazioni discorsive produttive ai tempi della colonia. La Nigeria che acquistava la sua indipendenza si presentava come un'entità tripartita e sbilanciata, con l'enorme Northern Region dominata dal gruppo hausa-fulani, e le meno vaste Eastern Region e Western Region assegnate rispettivamente ai poli etnici igbo e yoruba.

Per preservare i propri interessi in quella grande e mesta catena di eventi che fu il tramonto imperiale, la Gran Bretagna decise di favorire il polo hausa-fulani, individuando nella nascita élite politica le figure di spicco che da lì a poco sarebbero state chiamate a dirigere il paese. I britannici videro di buon occhio (e forse sostennero fattivamente) l'elezione di Abubakar Tafawa Balewa (1912-1966) alla carica di primo ministro. Di cultura hausa-fulani,⁵³ Balewa si formò nel prestigioso Katsina College⁵⁴ ed ebbe l'opportunità di proseguire gli studi alla University of London. Al suo rientro in Nigeria prestò servizio come ispettore scolastico, dopodiché

⁵³ Balewa nacque nel villaggio di Tafawa Balewa, a circa 70 km a sud-ovest della città di Bauchi, da padre gera (un piccolo gruppo parlante gera <ISO 639-3: gew; Glottocode: gera1246>, una lingua ciadica ora estinta) e madre fulani.

⁵⁴ Fondato nel 1921 dal governatore generale Hugh Charles Clifford (1866-1941), la scuola fu soggetta a diverse ridenomiazioni: Kaduna College, Government College Zaria, e infine Barewa College.

entrò in politica: fu cofondatore del Northern People's Congress (NPC) e nel 1951 fu uno dei cinque rappresentanti della Northern Region a essere eletti alla Central Legislative Council con sede a Lagos. Nel 1960 divenne il primo capo di governo federale della Nigeria indipendente. La biografia di Balewa sembra raccontare gli aspetti più positivi della fase terminale dell'esperienza coloniale: la storia è quella di un uomo di umili origini che riesce a farsi strada nella Nigeria britannica, sfruttando le opportunità del sistema di istruzione occidentale e costruendosi una carriera come funzionario prima e come politico poi, sino ad assurgere al massimo scranno del paese.

Uno sguardo disincantato sul passaggio all'indipendenza e sull'elezione di Tafawa Balewa è offerto da Chinua Achebe nel suo *There Was a Country*.

Within six years of this tragic colonial manipulation Nigeria was a cesspool of corruption and misrule. Public servants helped themselves freely to the nation's wealth. Elections were blatantly rigged. The subsequent national census was outrageously stage-managed; judges and magistrate were manipulated by the politicians in power. The politicians themselves were pawns of foreign business interests.
(Achebe 2013: 51)

La fragilità del sistema politico e istituzionale nigeriano emerse con lo scoppio della guerra civile nel luglio del 1967. Il conflitto, noto come guerra del Biafra, fu il prodotto di una serie di eventi causati da tensioni interetniche, dalla predominanza del gruppo hausa-fulani nel sistema di governo, e dalla presenza di risorse naturali nel quadrante sud-orientale del paese. Tra le cause dirette che condussero allo scoppio del conflitto vi fu il colpo di stato militare ad opera di ufficiali di estrazione igbo, con l'assassinio del primo ministro nigeriano, Tafawa Balewa, e del primo ministro della Northern Region, Ahmadu Bello (1910-1966). A questo seguì il controcolpo di Yakubu "Jack" Gowon (1934-), che mise fine alla presidenza di Nnamdi Azikiwe (1904-1966) e inaugurò la lunga stagione di regimi militari

che avrebbe trovato una fine solamente nel 1999 con l'elezione di Olesegun Obasanjo (1937-).

Sempre Chinua Achebe, ricordando la reazione di una parte del mondo intellettuale allo scoppio della guerra del Biafra, scrive così: "The war came as a surprise to the vast majority of artists and intellectuals on both sides of the conflict. We had not realized just how fragile, even weak, Nigeria was as a nation" (Achebe 2013: 108). Debole e ricca allo stesso tempo, la Nigeria si scoprì cruenta, e il potere si mostrò nudo nella sua volontà di prevalere a qualunque costo per mantenere il vantaggio politico-militare: un vantaggio possibile unicamente in un assetto federale che consentiva al gruppo dominante di canalizzare risorse per alimentare la propria posizione e controllare la distribuzione delle ricchezze.

La componente musulmana, e il dibattito politico e teologico che la animò nei decenni post-indipendenza, fu di particolare importanza nello sviluppo della Nigeria moderna. Nel 1960 il Nord accettò di abbandonare il sistema penale islamico, mantenendo la shari'a esclusivamente per le cause civili. Questa non fu tanto una scelta, quanto piuttosto il risultato di una negoziazione tra l'aristocrazia musulmana e l'amministrazione britannica in vista dell'imminente cambio di regime. Fu allora che nella società musulmana settentrionale le diverse idee su come dovesse realizzarsi l'ideale islamico presero due vie distinte e complementari che avrebbero impiegato 36 anni a incontrarsi nuovamente. Da una parte vi furono l'azione e il discorso dei politici musulmani e leader nazionalisti come Ahmadu Bello e Aminu Kano (1920-1983), che si muovevano in un sistema politico partitico e lottavano per proteggere gli interessi del nord (musulmano), e in genere tutta la classe dirigente settentrionale che aveva abbracciato il nuovo sistema e operava nella nuova federazione multietnica e multireligiosa derivata dalle geometrie geopolitiche coloniali; dall'altra, invece, il dibattito e l'organizzazione multiforme degli attori non politici quali intellettuali, dotti, e leader religiosi che affrontavano il nuovo stato di cose da una prospettiva spirituale e dottrinale.

Nella Nigeria indipendente l'Islàm, inteso nella sua dimensione organizzativa e comunitaria, si rinsaldò assumendo un carattere trans-etnico, nazionale, e trans-nazionale. Questo fu certamente determinato anche dal sistema politico-istituzionale in vigore. L'espressione politica del Nord musulmano (che comprendeva l'*Arewa* hausa), il Northern People's Congress, dovette estendere il raggio d'azione al di fuori del suo bacino di voti naturale: il NPC, per assicurarsi una maggioranza di scranni nel Parlamento, condusse campagne elettorali in aree meno o non islamizzate, quali la cosiddetta Middle Belt (Clarke 1982: 242).

Di primo piano fu anche (e soprattutto) il ruolo giocato dalle organizzazioni musulmane, in particolar modo della Jama'at Nasr al-Islam ("Società per la Vittoria dell'Islàm") e dell'Islamic Council for Nigeria. Fondate rispettivamente nel 1961 e nel 1973, esse contribuirono al rafforzamento di una comunità musulmana interetnica. L'Islamic Council, il cui organo direttivo è presieduto dall'Emiro di Sokoto, funzionò come un corpo accentratore dove potevano essere portate e discusse le istanze delle comunità musulmane della federazione. Jama'at, invece, ebbe un ruolo preminente nell'istruzione e nel proselitismo, e alla fine della guerra civile iniziò ad operare con successo anche nel sud e sud-est del paese. Uno dei protagonisti di Jama'at fu Abubakar Gumi (1922-1992): consigliere religioso di Ahmadu Bello e neo-salafita con forti legami in Arabia Saudita e negli stati del Golfo, fu uno dei principali sostenitori della reintroduzione della shari'a. In Jama'at combattè la fazione sufi (Gumi giudicava il sufismo anti-islamico), battaglia che proseguì fondando l'organizzazione 'Yan Izala ("Figli della Rimozione", intendendo la rimozione dell'innovazione e la restaurazione della tradizione) il cui obiettivo principale era la piena adozione del codice penale islamico.

Quando, nel 1976, venne promulgata la legge sulla Universal Primary Education (U.P.E.), nel nord hausa e musulmano si registrò una certa opposizione a una misura legislativa che promuoveva un'istruzione di matrice occidentale e che confliggeva con il sistema di istruzione coranica. La legge, nella sua prima formulazione, prevedeva l'impiego esclusivo dell'inglese quale lingua di insegnamento. Quando

però si concesse l'uso dello hausa nell'*Arewa*, assieme a un maggiore spazio all'insegnamento religioso (che quindi fu integrato nello schema di istruzione universale), l'opposizione – va detto: eterogenea e non unanime – rientrò, e si comprese che la U.P.E. sarebbe potuto diventare uno strumento efficace per islamizzare le aree più remote non ancora inglobate nella cultura islamica delle metropoli del nord (Clarke 1982: 246).

Mentre la società musulmana si muoveva e dibatteva, a livello federale la classe dirigente aveva assunto i connotati di un'oligarchia politico-militare. I regimi militari che segnarono la vita della Nigeria indipendente furono sostenuti e promossi da un'élite di estrazione settentrionale e musulmana, e in genere il potere federale non fu mai nelle mani di leader meridionali. L'epoca delle dittature militari (che conobbe solo brevi e fragili interruzioni) coincise con la trasformazione della Nigeria nella versione cinica e grottesca di un *petrostate*: la mancata diversificazione dell'economia e lo sfruttamento delle risorse naturali come unico generatore di ricchezza, uniti a un sistema politico corrotto impegnato a spartirsi enormi flussi di denaro, crearono un paese caratterizzato da profonda sperequazione e ingiustizia sociale. Gli anni di Ibrahim Babangida (1941-, al potere dal 1985 al 1993) e Sani Abacha (1943-1998, al potere dal 1993 al 1998) condussero la Nigeria verso un cambiamento non più rinviabile. Con l'elezione di Olesgun Obasanjo, un cristiano di estrazione yoruba, nel 1999, la Nigeria iniziava (o riprendeva) il suo percorso democratico, riconoscendo al contempo che un'alternanza al potere delle varie componenti etniche era l'unico modo per ricomporre tensioni interne già troppo profonde.

Come anticipato, fu proprio nell'anno dell'elezione di Obasanjo che le due vie della realizzazione islamica – quella politica e nazionalista e quella spirituale e dottrinale – tornarono a incontrarsi, sovrapponendosi nell'iniziativa del governatore di uno stato rurale – e, se vogliamo, marginale – del nord nigeriano. Nell'ottobre del 1999, Sani Ahmed, governatore dello stato di Zamfara, promulgò una legge che introduceva la shari'a. Nei due anni successivi tutti gli stati del nord seguirono l'esempio dello Zamfara: ad oggi, il

numero di stati che hanno integrato la shari'a nel proprio codice penale ammonta a dodici.



Figura 16: Diffusione della shari'a negli stati nigeriani

L'adozione della shari'a, ovvero la sua integrazione nel sistema legale, è stata l'oggetto di un intenso dibattito, tantopiù che essa è avvenuta in un momento storico di cambiamento e apertura segnati dall'allontanamento dai regimi militari che avevano caratterizzato la Nigeria nei decenni precedenti. Anche qui, come avviene sempre con gli accadimenti che sembrano inattesi o nati nel vuoto, l'introduzione della

sharī'a è stato il frutto di tensioni sociali nate e alimentate a partire dagli anni del boom petrolifero. Per una parte del mondo musulmano del nord nigeriano, la sharī'a rappresentava una condizione legale 'naturale' che era stata solo temporaneamente interrotta con l'ottenimento dell'indipendenza nel 1960. I sostenitori della sharī'a, inoltre, auspicavano un ritorno alla piena applicazione del codice islamico, e ricordavano come durante il dominio coloniale la sharī'a fosse stata corrotta e adattata alle esigenze dei dominatori britannici. La sharī'a – e le pene da essa previste – riguarda reati come ad esempio il furto, la rapina, i rapporti sessuali non consentiti (incluso l'adulterio), la diffamazione, e il consumo di alcolici. Molti settentrionali videro nella sua introduzione un'opportunità per una più equa redistribuzione delle risorse, ed erano quindi sensibili alla possibilità di migliorare le proprie condizioni di vita. Altre sezioni della comunità musulmana, invece, abbracciarono la sharī'a dando la priorità al piano dottrinale e morale.



Figura 17: Frederick Lugard in una caricatura di 'Spy' (Sir Leslie Matthew Ward) per Vanity Fair (19 dicembre 1895). La didascalia originale legge 'An earnest African' [un africano sincero]

III Commercianti e sovrani



*Figura 18: Abubakar Tafawa Balewa (1912-1966),
primo Prime Minister of Nigeria (1960-1966)*

IV.

Ideologia e spiriti

Una tra le posizioni più scomode che uno studioso possa assumere è quella che lo vede intento a descrivere un apparato culturale: cosa fanno gli hausa? In cosa credono? In che misura sono quello che dicono di essere? Si dirà che gli studiosi fanno proprio questo – definiscono, illustrano, spiegano –, e cioè vero nella misura in cui la descrizione attiene a realtà direttamente osservabili, circoscrivibili e particolari. Fuori da una casistica molto fortunata (e quindi pressoché inesistente), le definizioni di sistemi culturali altri richiedono continui rimaneggiamenti, correzioni e cambi di prospettiva.

Una presentazione generale della cultura hausa risente necessariamente di un certo grado di approssimazione (le descrizioni, anche le più oneste, hanno un limite intrinseco: si avvicinano alla realtà senza mai raggiungerla pienamente) e di scelte operate sulla scorta di un quadro teorico che inevitabilmente seziona e seleziona, concentrando certi aspetti e diluendone altri. Se poi considerassimo la cultura come un contenitore in cui vogliamo far rientrare tutto (pratiche, credenze, idee), questa scelta concorrerebbe inevitabilmente a una semplificazione derivata da una sistemazione gerarchica degli elementi che compongono questo tutto. I rischi che si corrono sono evidenti: inciampare nella dicotomia tradizionale-moderno riconducendo il presente a una sorta di eterna tradizione; tribalizzare la complessità disegnando confini precisi e identità essenziali; dare rappresentazione dell'ideologia dominante recidendo le realtà marginali e divergenti.

Se la rappresentazione dell'Altro – come ci ricordano insistentemente gli studi post-coloniali – è alquanto problematica, non meno ardua è la rappresentazione di Sé. Le definizioni endogene che un gruppo produce e in cui si riconosce non sono più obiettive di quelle formulate da un osservatore esterno, anzi: il loro pregio consiste proprio nel rifuggire l'obiettività e nel riprodurre l'ideologia in essere. Intendiamo per ideologia l'esternalizzazione di qualcosa di molto simile al 'dispositivo' teorizzato da Michel Foucault, ovvero il rapporto in essere fra il detto e

il non-detto che orienta e determina il modo in cui una società controlla corpi e spiriti. Diremo, semplificando, che pratiche e credenze – e il valore a esse attribuito – rientrano nel dispositivo esistente e che l'ideologia è la rappresentazione di superficie di questo dispositivo. Le realizzazioni del dispositivo (o di alcuni suoi aspetti) in ideologie più o meno esplicite sono ciò che può essere 'toccato', e quindi diffuso e trasmesso, e rappresentano forse la sintesi più significativa di un apparato culturale.

Dove troviamo queste 'realizzazioni ideologiche'? Esse sono onnipresenti, molteplici e multiformi. Per avvicinarci all'ideologia hausa – ovvero a una visione hausocentrica del gruppo – considereremo uno dei suoi prodotti, il libretto *Hausa Customs* di Ibrahim Madauci, Yahaya Isa, e Bello Daura. Si tratta di un'opera divulgativa e didattica, pubblicata per la prima volta alla fine degli anni 1960 dalla Northern Nigeria Publishing Company (NNPC) e scritta con l'intento di dare a chiunque operi in seno alla società hausa un "clearer understanding of [...] customs and traditions" (1982: 1). Obiettivo degli autori è una descrizione sintetica della cultura hausa, concepita appunto come insieme di *customs* 'consuetudini' e *traditions* 'tradizioni', ma naturalmente il quadro offerto riguarda anche la società, vale a dire lo spazio umano e relazionale in cui le consuetudini e tradizioni individuate si manifestano. Useremo dunque *Hausa Customs*, opera di per sé poco notevole, come porta d'ingresso al mondo hausa – quel *Kasar Hausa* in cui certe pratiche e credenze qualificano uomini e donne come membri del gruppo – e l'abbandoneremo poi per concentrarci su singoli aspetti.

IV.1 Ideologia manifesta

La compilazione di Madauci, Isa e Daura occupa 96 pagine si compone di cinque parti: nascita e morte, religione, mestieri e attività, sport e passatempi, e superstizioni e proverbi. Le prime due parti si estendono per circa la metà del volume, il culto *bori* è inserito tra gli sport e i passatempi, e nessuna menzione viene fatta della religione tradizionale, il *maguzci*.

Il testo è spesso prettamente descrittivo. Ecco un esempio:

The people who live in villages in Hausaland make their round huts with small sticks and corn-stalks which they then cover with mud from the

IV Ideologia e spiriti

inside. Over this structure they place a conical thatched top. The house is then surrounded on all four sides with a corn-stalk or grass fence.
(Madauci et al. 1982: 47)



Figura 19: *Hausa Customes* di Ibrahim Madauci, Yahaya Isa, e Bello Daura (NNPC, 1960)

Vi è però un altro ordine di descrizioni nelle quali l'approccio neutro è sostituito da un'impostazione squisitamente ideologica. Consideriamo, ad esempio, questo passaggio dedicato al matrimonio infantile:

In most parts of Hausaland, child marriage is the rule rather than the exception. [...] There are arguments for and against child marriage.

For it is the claim that if girls are allowed to remain unmarried after puberty, they are bound to have pre-marital sexual relationships with boys and men. A second claim in favour of child marriage is that a girl comes to learn to love and venerate her husband from a very early age and will become firmly attached to him as she grows up. As she has not reached the age of defiance (adolescence), a girl will readily accept her father's choice of a husband, which is all to the good because her father's choice is that of a wise and mature adult, made with the welfare and future happiness of his daughter. [...] It is to be observed here that Islam allows them a fair measure of freedom on whom they should marry when they reach the age of puberty. But this is the period when they are likely to make rash decisions. Therefore parents marry them off before they can make them.

(Madauci et al. 1982: 18-19)

Nel testo sono identificate due figure: la figlia e il padre. L'elemento genitoriale femminile è assente, così come il fattore volitivo nella scelta del marito da parte della ragazza. La relazione è descritta in termini di amore e venerazione, ma con due limitazioni: amore e venerazione sono unidirezionali (dalla ragazza al marito) e oggetto di apprendimento (la donna impara ad amare il marito). L'affermazione secondo cui le ragazze non sposate, una volta trascorso il periodo di pubertà, siano 'tenute ad avere rapporti sessuali prematrimoniali con ragazzi e uomini' è ancorata a due idee. Se da una parte si dà per scontato che la ragazza non possa esercitare un pieno controllo del proprio corpo, dall'altra questa considerazione è subordinata a una visione generale della sessualità per la quale uomini e donne devono consumare l'atto sessuale e rilasciare il *maniyi* 'seme' per rimanere in salute.⁵⁵ Il controllo del corpo e la gestione della sessualità sono il filo conduttore dell'ideologia rappresentata.

Hausa Customs, nel rivolgersi a un pubblico altro, costituisce una rara eccezione. L'opera tuttavia rientra in quella prolifera produzione

⁵⁵ Secondo la concezione della fisiologia diffusa nel gruppo, il seme ritenuto risalirebbe nel corpo e potrebbe andare a male, causando eventualmente dei dolori nella regione lombare (Last 2004).

di testi hausa che, sin dall'inizio della circolazione di libri stampati, ha avuto come obiettivo l'educazione morale e sociale dei suoi lettori. La realtà rappresentata in questi testi richiede un preciso inventario valoriale, e il funzionamento morale della società poggia sul modo in cui sono concepite le relazioni umane. Nel seguente tratto da un libro intitolato *Zaman Lafiya* (1962) si introduce una gerarchia delle relazioni basata su anzianità e potere:

Sai, le persone che sono intorno a te si dividono in tre categorie. Prima di tutto ci sono quegli uomini che ti superano per valore, intelligenza, saggezza e nobiltà d'animo. Costoro sono, ad esempio, i tuoi genitori, i tuoi maestri e i tuoi leader. Seguono quegli uomini che ti sono pari: ad esempio i tuoi fratelli e le tue sorelle, gli amici, e i coetanei. Vi sono poi gli uomini che sono inferiori a te per conoscenza e valore.⁵⁶

Le descrizioni di pratiche (costruzione, agricoltura, commercio, ecc.) presentano raramente una 'carica valoriale', ovvero una codifica che posizioni gli agenti (costruttori, agricoltori, commercianti, ecc.) in una prospettiva morale. Diversamente accade invece per quelle pratiche basate sulle relazioni, siano esse di tipo religioso, familiare, o sociale in senso lato. Di solito però le relazioni non sono qualificate in astratto (ad esempio come generiche relazioni interpersonali), ma seguono una dicotomia di genere basata sull'opposizione biologica uomo-donna. La distinzione binaria di genere che permea la società hausa è alla base di una precisa distribuzione di ruoli. Uomo e donna, ancorché ontologicamente uguali, hanno, nel dispositivo attualmente produttivo all'interno della società hausa, doveri e diritti diversi, così come diverse sono le aspettative, ambizioni, e gradi di movimento fisico e sociale proiettati dai e sui due generi. La forza di questa ideologia di genere trova riflesso in moltissimi ambiti, anche in aspetti della società che le diverse tradi-

⁵⁶ *Ka sani, a gare ka, kai mutum, mutane sun kasu kashi uku. Da farko, akwai mutane wadanda suke gaba da kai ga daraja da hankali da nagarta da ladabi, su ne misalin mahaiƙinta, da malamanka, da shugabanninka. Bayansu kuma akwai wadansu mutane, wadanda darajarka take ɗaya. Su ne kamar 'yan'uwanka maza mata, da abokanka, da abokam zamanka. Kashi na uku, su ne na mutane, wadanda ke baya da kai ga sani da daraja.*

zioni di studi hanno ignorato o considerato come marginali. Particolarmente emblematico è il caso degli *'yan daudu* (pl. di *dan daudu*). Gli *'yan daudu*, uomini effeminati di orientamento omosessuale, instaurano con i loro partner un rapporto di tipo transgenerazionale che riflette la struttura patriarcale della società hausa: all'interno di tale rapporto un *dan daudu* si riconosce nel ruolo di *mata* 'moglie', mentre il suo compagno è connotato come *miji* 'marito' o *saurayi* 'fidanzato, ragazzo'. Quando invece il rapporto è egualitario, ovvero quando intercorre tra due *'yan daudu*, esso è connotato come relazione di tipo lesbico, coerentemente con l'ideologia di genere soggiacente (Gaudio 2005: 48-49; 2009). In questa ideologia il genere è superiore all'identità biologica, poiché la matrice eterosessuale (i.e. la dicotomia maschile-femminile) deve essere preservata anche sul piano del discorso.

Naturalmente – è bene ricordarlo – nel considerare il libro di Ma-dauci, Isa e Daura non analizziamo né la società hausa attuale né quella esistente alla fine degli anni 1960, bensì l'espressione di quella che è a tutti gli effetti una prospettiva ideologica – inevitabilmente essenzialista – sulla “cultura hausa”.

IV.2 Posizionamento

Il dispositivo accomoda una molteplicità di ideologie. Alcune sono dominanti ed esprimono lo *Zeitgeist* di un dato momento storico, altre invece sono versioni indebolite e rimandano a un passato che non è più. Vi sono poi ideologie specializzate, volte cioè a inquadrare i valori produttivi in particolari ambiti, e ideologie generali, schemi morali che definiscono – o tentano di farlo – la società nel suo complesso.

Consideriamo ora un racconto della tradizione orale noto come *Ta-tsuniyi ta Masoya* 'Racconto degli innamorati'.

C'erano una volta una ragazza e un ragazzo, e di entrambi v'erano i genitori: una madre e un padre per lei, una madre e un padre per lui. Il ragazzo amava la fanciulla ed ella lo ricambiava. La madre della ragazza però non vedeva quel giovane di buon occhio, e così il padre di lei. D'altro canto nemmeno i genitori del ragazzo stimavano troppo la sua fidanzatina. Tuttavia i due figli si desideravano l'un l'altro, e si desiderarono tanto che un giorno il ragazzo si levò in piedi, prese con

sé un tappeto, andò a prendere l'amata e insieme, al crepuscolo, partirono alla volta della foresta. Giunti al luogo essi stesero il tappeto, si sedettero e iniziarono a conversare. A un certo punto venne Iblis e uccise il ragazzo. La ragazza, ancora coricata, scoppiò in lacrime, afferrò il corpo del ragazzo e ne sistemò il capo sulle sue cosce. Ella pianse disperatamente sino a che non albeggiò, e pianse ancora quando il sole fu alto nel cielo, e tutta la mattina e dopo ancora. Intanto, sia i genitori della ragazza che quelli del ragazzo s'erano messi alla ricerca dei loro figliuoli, invano. Allora comparve una vecchia donna, la quale disse "Tu, madre della fanciulla! E tu, madre del fanciullo!" Le due madri le si fecero appresso, ed ella continuò: "Io ho visto la ragazza, e con essa il ragazzo. Sono fuori città, nella foresta. Ho sentito la ragazza piangere, e l'ho vista porre in grembo il corpo del ragazzo." "Dove?" chiesero le due donne. "Venite," disse la vecchia. Essa precedette le due madri, e infine giunsero. "Ecco il vostro ragazzo, e con lui la ragazza," disse la vecchia. Al che le madri si avvicinarono per vedere e iniziarono a piangere: il ragazzo era morto. Comparve allora Iblis, che chiese loro "Cosa cercate? Piangete dunque?"

"Nostro figlio è morto," risposero. "E dov'è?" domandò ancora Iblis. Le madri glielo indicarono. "Eccolo." "Volete che riporti in vita il vostro figliuolo?" La madre del ragazzo si fece avanti e disse "Lo voglio." Allora Iblis formò per loro un fiume di fuoco e, al di là di questo, un fiume d'acqua. Dietro al fiume d'acqua stava un immenso albero di gomma india. "Madre del ragazzo! Alzati ed entra in questo fiume di fuoco, oltrepassalo ed entra in quello d'acqua. Poi guarda l'albero di gomma e vacci sotto. Lì c'è un altro fiume. Entraci. Vi vedrai un serpente, afferralo, portalo fuori dal fiume. Troverai una zucca. Prendila e vieni. Passa di nuovo nel fiume d'acqua e torna da me." La madre del fanciullo disse "No-o! Se entro nel fiume di fuoco, e in quello d'acqua, e poi nell'albero, e il serpente, la zucca... No! Il fuoco mi brucerà. L'acqua mi affogherà. Il serpente mi ucciderà!" Allora la ragazza disse: "Iblis, padre, e se andassi io?" Iblis rispose: "Tu andrai e tu tornerai!" La ragazza afferrò la testa dell'amato, la poggiò sul tappeto, entrò nel fiume di fuoco e iniziò a nuotare. Quindi entrò nel fiume d'acqua, nuotò, l'oltrepassò, raggiunse il fiume sotto l'albero, afferrò il serpente e la zucca e tornò da Iblis. Ella disse: "Eccolo, padre, sono tornata." Egli accettò ciò che gli veniva offerto. Scosse delicatamente il ragazzo e questi si rianimò. Iblis disse: "Fanciullo, se inciderai questa zucca tua madre morirà. Ma se invece dirai di no, allora sarà la tua amata a morire. A te la scelta dunque."

Questo *tatsuniya*, o favola, rientra nel genere della *almara*, un tipo di racconto che termina ponendo un dilemma sul quale il pubblico, attraverso la moderazione del narratore, è chiamato a pronunciarsi. Il racconto, pur nella sua semplicità, si presta a molteplici analisi. Lo spettro di aspetti e chiavi di lettura toccati dalla narrazione è ampio. In essa riusciamo a intravedere elementi analizzabili secondo diversi approcci teorici, non ultimo quello antropologico (si pensi al rito di passaggio, al valore da ricompensare e alla mancanza di valore da punire, alla struttura binaria dentro/fuori, ecc.). Lo stesso dilemma è rivelatore e va ben oltre la risposta chiesta al pubblico mediante la scelta offerta da Iblis all'ignaro ragazzo. La natura di un dilemma, infatti, non richiede un pronunciamento logico e basato su verità: la sua funzione invece è quella di porre il pubblico di fronte a due strade ugualmente percorribili, due scelte del tutto giustificabili che mettono in luce aspetti negativi e positivi in una negoziazione irrimediabilmente indeterminata. Una *almara* è, per così dire, una storia con due finali ugualmente morali.

Occorre però fare una precisazione. Vi è una diseguale distribuzione di conoscenza tra il pubblico chiamato a pronunciarsi (onnisciente, perché della storia sa tutto) e il ragazzo della storia, il quale ignora gli accadimenti successivi al suo incontro con Iblis. Il pubblico, d'altra parte, proprio perché a conoscenza dell'intera catena di avvenimenti, sa anche che il giovane protagonista opererà una scelta basata sull'ignoranza dei fatti, e che quindi la decisione sarà determinata da considerazioni estranee a quanto accaduto. Il ragazzo farà ciò che è giusto sulla scorta di una morale indipendente dalla dimostrazione di coraggio dell'amata e da quella di codardia della madre. Il che ci riporta alla considerazione fatta poc'anzi: il dilemma si basa su due opzioni intrinsecamente morali che descrivono due aspetti di un'unica dimensione.

Qual è dunque la dimensione cui il dilemma rimanda? Perché le due scelte sono ugualmente 'giuste'? La plausibilità delle opzioni si fonda su due tipi di lealtà alle quali il ragazzo può aderire: una lealtà verticale che lega il giovane alla famiglia nucleare di cui è cadetto, e una lealtà orizzontale che lo vede invece membro adulto della società e futuro *maigida*, uomo a capo di un proprio nucleo familiare. Il di-

lemma ha senso perché entrambe le opzioni si collocano all'interno di uno sviluppo possibile. Viceversa, se il pubblico fosse costretto a scegliere tra due opzioni assurde, inconciliabili con la realtà verosimile, allora avremmo a che fare con un paradosso, e questo neutralizzerebbe la funzione stessa del dilemma.

Il pubblico è chiamato a scegliere, certo, ma anche a giudicare. Nella scelta e nel giudizio espresso dalla scelta vi sono due aspetti: da una parte occorre comprendere l'oggetto del giudizio, ovvero dove esso ricada, dall'altra sarà importante stabilire i criteri morali applicati nella definizione del giudizio stesso.

La prima domanda rilevante è la seguente: cosa giudica il pubblico? I personaggi della storia non sono intrinsecamente buoni o cattivi, essi cioè non si collocano agli estremi dello spettro morale in maniera assoluta o, per così dire, in un vuoto pneumatico. Madre e figlia, considerando le due candidate alla condanna, sono giudicate sulla base dei loro comportamenti. Sono le azioni a definire il carattere, e non il contrario. La madre non è intrinsecamente maligna o codarda, semmai sono le sue azioni a definirla in un modo o nell'altro. Analogamente, la ragazza è coraggiosa nella misura in cui è in grado di dimostrare coraggio, agendo in un certo modo e accettando le sfide di Iblis. Poiché sono sempre i comportamenti a richiamare il giudizio, bontà e malignità – ad esempio – non sono ancorati alla persona, e pertanto azioni riprovevoli possono essere compensate e superate da azioni encomiabili. Ogni agente è un veicolo di azioni, e sono le azioni a posizionare l'agente nella scala morale.

Stabilito questo primo aspetto occorre determinare in cosa consista esattamente questa 'scala morale'. Quali sono i criteri adoperati nella definizione della persona meritevole di lode, della figura positiva, dell'eroe? In *Mutumin Kirkii. The Concept of the Good Man in Hausa* (1974), Anthony Kirk-Greene isola le virtù dell'eroe, ovvero le caratteristiche morali che una persona dovrebbe possedere per assurgere a figura positiva ideale. Le virtù sono un prodotto culturale, esse cioè sono soggette alle specificità delle diverse società umane e non sono sempre sovrapponibili. Inoltre, a definire un eroe – ripetiamolo: figura positiva ideale – non è in genere una singola virtù, bensì un insieme

di tratti. In alcune tradizioni l'eroe dovrà essere coraggioso, ma non solo: al coraggio si dovrà aggiungere la lealtà, e alla lealtà dovrà essere accostata la verità (e.g. non nascondere alcunché, evitando ogni dissimulazione). Nella cultura hausa, al *mugun mutum* 'uomo malvagio' contrapponiamo il *mutumin kirki* ovvero l'uomo retto, la persona sulla quale si può fare affidamento, e questa rettitudine – *kirki*, appunto – è definita dalla somma di un certo numero di virtù. Le virtù emergono, come già detto, nei comportamenti, ed è l'assenza di comportamenti virtuosi a definire la malvagità: si è *mugu* per sottrazione.

Cosa aspettarsi dunque da un *mutumin kirki*? Innanzitutto, le diverse virtù che il *mutumin kirki* possiede concorrono a formare il *hali*, il carattere. Anche qui, la presenza delle virtù definisce il *kyan hali* 'il buon carattere' e la loro assenza il *mugun hali* 'il carattere malvagio'. Le parole che descrivono le virtù non sempre sono immediatamente traducibili, e ad alcune di esse ben si attaglia la nozione di *cultural keyword* elaborata da Anna Wierzbicka: una 'parola chiave culturale' è "particularly important and revealing in a given culture" (Wierzbicka 1997: 16), di uso frequente e associabile a domini semantici specifici.

Le virtù a cui facciamo riferimento sono gli *halaye* (pl. di *hali*), 'caratteristiche'. La prima parola che incontriamo – e dunque la prima virtù o caratteristica – è *gaskiya* 'verità'. Il termine è onnipresente negli scambi conversazionali degli hausa, e l'importanza della nozione è riflessa anche nei proverbi e modi di dire:

Gaskiya haske ce / karya walakanci ce
'La verità è luce / la bugia umiliazione'

Gemu ba gaskiya / yaro ne
'Una barba senza verità è un bambino'

Maras gaskiya ko a ruwa gumi yake
'Chi è senza verità suderà anche nell'acqua'

Karya fure take ba ta 'ya'ya
'Una bugia fiorisce, ma non dà frutto'

Il nome scelto per il primo periodico in lingua hausa fu *Gaskiya Ta Fi Kwabo* ('La verità vale più di un kobo'⁵⁷), e *gaskiya* ricorre frequentemente nei titoli di poemi, romanzi e canzoni, tanto del passato come del presente. *Kin Gaskiya...* ('Rifiutare la verità...') di Budamasi Shu'aibu Barji (1996) e *Gaskiya Na Mafadinta* ('La verità viene da colui che ne fa parola') di Bilkisu Salisu Ahmed Funtua (1997) sono due tra i molti titoli della produzione di narrativa popolare che potrebbero essere portati ad esempio.

L'uomo retto deve essere in rapporto con la verità e rifuggire la *karya* 'bugia', ma deve anche essere capace di *amana*, termine traducibile con 'disposizione amichevole'. Dovrà poi dimostrare *karamci*, ovvero una generosità disinteressata, e *hakuri* 'pazienza'. *Hakuri*, come *gaskiya*, è un termine impiegato in un gran numero di espressioni. Carina al tornasole della sua rilevanza culturale è la sua diffusa presenza nel corpus di proverbi della lingua. Ecco alcuni esempi:

Hakuri maganin (zaman) duniya
'La pazienza è il rimedio del mondo'

Hakuri ga mumini / shi ne sarkin yaki
'La pazienza di un vero credente / è il re della guerra'

Hakuri mai tad da rabo
'La pazienza ha la meglio sulla perdita'

Mai hakuri shi yakan dafa dutse
'La persona paziente cucina anche la roccia'

Ladabi è il rispetto nei confronti di quelle persone che nella società hausa sono destinatarie di una certa considerazione. L'uomo virtuoso rispetterà, ad esempio, gli anziani, i dotti e i saggi, così come le figure dell'autorità costituita, tradizionale o moderna. Un'ulteriore qualità è riassunta nel termine *kunya*, un termine che concentra una serie di

⁵⁷ Moneta corrispondente a un centesimo di naira, non più in uso.

nozioni quali ‘modestia’, ‘vergogna’, ‘imbarazzo’, ‘timidezza’ e ‘pudore’. Si potrebbe pensare che la facoltà del *jin kunya*, lett. ‘sentire imbarazzo’, riguardi esclusivamente la figura femminile, tantopiù in una società islamizzata nella quale si richiede alla donna una certa modestia, sia comportamentale che vestimentaria. Il concetto di *kunya* però va ben oltre la semplice modestia o riserbo: esso implica la facoltà di un uomo o una donna di provare imbarazzo come conseguenza di una violazione del decoro commessa da sé stessi o dagli altri.⁵⁸

Ultima caratteristica dell’inventario delle virtù è *mutunci*. Il termine descrive empatia, rispetto per gli altri, decenza. Secondo Kirk-Greene *mutunci* è

[...] the manner of treating others with due respect for their feelings.

[...] *mutunci* is also demonstrated by an inner spirit. It is a psychological humanism, the ability to respect the dignity of Every man.

(Kirk-Greene 1974: 9)

⁵⁸ *Kunya*, come è stato detto, è un valore che riguarda tanto gli uomini quanto le donne. Esso però sembra configurarsi nell’immaginario collettivo e nella pratica culturale come quintessenziale al corredo valoriale delle donne hausa. *Kunya adon mace ‘kunya* è l’adornamento della donna’ recita un detto: oltre all’accezione di *kunya* come reazione alla violazione del decoro, il termine acquisisce nel mondo femminile un significato vicino alle nozioni di riserbo e modestia. Questa accezione è certamente fortificata dalla pratica del *matan kulle*, la segregazione femminile, la cui adozione in seno alla società hausa risale all’islamizzazione del *Kasar Hausa* come conseguenza del *jihād* di Usman ‘Dan Fodio. L’istituto del *matan kulle* ha subito varie trasformazioni nel corso del tempo, seguendo i cambiamenti e lo sviluppo della società hausa. Nonostante il giro di vite imposto dall’adozione della legge sciaraitica negli stati del nord, il *matan kulle* di oggi non è restrittivo quanto quello del passato. La segregazione inoltre non è declinata nello stesso modo nei diversi strati sociali, né i contorni che essa assume in contesto metropolitano sono gli stessi di quelli adottati in contesto rurale, così come diversa può essere la sua applicazione in un villaggio hausa rispetto a un villaggio hausaizzato ma che conserva tradizioni e credi preislamici, e via discorrendo. Sul *matan kulle*, così Barbara Callaway:

“When men live apart from women, they cannot control them. This is the essence of the ambiguous social polarity inherent in the society described here. Women are secluded, in part, to enable men to feel ‘in control’. But, such physical and emotional separation means in a fundamental sense that they are not dependent on men. Women conduct their lives with an independence for which there is no recognition in the ‘dominant model’.” (Callaway 1984: 433)

Due proverbi con *mutunci*:

Mutunci ya fi dukiya

‘La decenza è meglio della ricchezza’

Tsira da mutunci ya fi tsira da dukiya

‘Fuggire con decenza meglio che fuggire carichi di ricchezze’

La scala valoriale emerge sovente nella produzione letteraria. Con *Waƙar Ban-Kwana da M Aminu tashinsa zuwa Ingila Kara a kan Sha’anin Zaɓe* (“Poema di saluto a Aminu Kano in occasione della sua partenza per l’Inghilterra con una denuncia sulla questione elettorale”), Mudi Sipikin (1930-2013) celebra il politico radicale Aminu Kano (1920-1983).

A gidan Muhammad Bello

in har ka tuna,

Muka ce da kai ka tsaya ka ja mu

da gaskiya.

Nella casa di Muhammad Bello

se ti ricordi,

È a te che abbiamo detto

di rimanere saldo e di guidarci

con verità.

Wannan fa alkawari hakika ya cika

Quella promessa è stata

completamente mantenuta

Don ka yi aiki zahiri bisa gaskiya

Perché il tuo lavoro è stato

trasparente e vero.

...

Ka nuna imani

da son jama’ar kasa,

Bisa gaskiya dai

ka tsaya kan gaskiya

Hai mostrato fiducia e amore per

il popolo,

In verità sei stato saldo nel vero.

Amma muna so in ka

je ka yi ƙoƙari,

Ka isar da saƙon namu

duk baki ɗaya.

Ma noi vogliamo che, ovunque tu

vada, massimo sia il tuo sforzo,

Perché il nostro messaggio giunga

nella sua forma piena.

Zaben da anka yin an Arewa

hawa biyar,

Ka yi ƙoƙari fa

a mai da shi falle ɗaya.

Le elezioni che qui nel Nord

furono in cinque fasi,

Prova a far sì che diventino un unico

evento.

La verità, *gaskiya*, è protagonista di una delle più celebri poesie politiche di Sa’adu Zungur (1915-1958). Lo scrittore esorta i suoi concit-

tadini a combattere le menzogne della propaganda nemica. La verità, indirettamente celebrata come virtù irrinunciabile, qui allineata all'interesse e alla volontà di prevalere nello sforzo bellico:

*Aboka, taho nan ka saurari waka, Jawabi na 'yan baka masu zalaka,
Jafa'insu bata sha'anin mayaka, Da kaifin halussa awa na maroka,
Da daukaka karya bisa gaskiya.*

...

*Asiri na yaki su kan so su ji ta. Su kan mata sharhi ta zam jitajita,
Da fitina ga mulik su kan haddasa ta. Da 'yan baka su ne abokan
magabta,
Da kuma 'yan zuga, makiya gaskiya.*

*Akwai su iri uku zan bayyana, su: Akwai masu aikin da gangan
cikinsu,
Akwai jahilai masu yi don batansu. Akwai kuma masu fada don a ba su,
Su zam kera karya ta son zuciya*

Amico, vieni qui ad ascoltare la canzone, il discorso sui chiacchieroni eloquenti.

Le loro calunnie gettano fango sulle imprese dei guerrieri, con lingue affilate degne di cantori mendicanti mettono la falsità sopra la verità.

...

Sono i segreti di guerra che essi bramano, distorcendoli per creare false voci che essi affineranno con parole sediziose. I chiacchieroni senza pudore sono amici del nemico e così gli aizzatori che hanno in odio la verità.

Costoro sono di tre tipi, così li descriverò: vi sono quelli che lo fanno consciamente,

gli ignoranti che agiscono così perché son dei disgraziati, e anche quelli che aprono bocca per guadagnarci qualcosa fabbricando menzogna per il proprio interesse.

Nell'inventario di qualità del *mutumin kirki* non può mancare lo *hankali*, termine che in maniera approssimativa potremmo rendere con 'buon-

senso'. Il termine abbraccia le nozioni di saggezza e senso della misura, e il *mai hankali* è una persona che sa come stare al mondo. Il possesso di *hankali* si configura anche come un prerequisito per il successo e il raggiungimento di un certo status sociale. Come spiega Kirk-Greene

[...] the man who has hankali in his make-up has something more than common sense. He has sound, mature judgement. He knows the wrong time as well as the right time to do or say the right thing. He has manners.

(Kirk-Greene 1974: 8)

Anche *hankali*, come *gaskiya* e *hakuri*, è presente nel corpus di proverbi. Ecco alcuni esempi:

Maganarka daidai da hankalinka

'Le tue parole sono tutt'uno con il tuo buonsenso'

Babban da ba shi da hankali ai yaro ya fi shi

'Un adulto privo di buonsenso, un bambino è migliore di lui'

Babban arziki ga mai-hankali

'La grande ricchezza è per la persona dotata di buonsenso'

Rashin arziki, rashin hankali

'Mancanza di ricchezza, mancanza di buonsenso'

△ Scheda 11 - *Gaskiya, la verità nella cultura hausa*

Gaskiya ne! 'è vero!' è una di quelle espressioni onnipresenti nelle conversazioni degli hausa. In forma di sostantivo, *gaskiya* appunto, o di avverbio, *da gaske* 'davvero, infatti', il riferimento al vero ricorre costantemente nei discorsi. Ma cos'è la verità? Cos'è *gaskiya*?

Ci spingiamo a formulare questa domanda sapendo che il significato attribuito al meta-termine 'verità' – e la prospettiva con la quale concepiamo il 'vero' – varia nelle diverse società umane. Di primo acchito, saremmo tentati ad ancorare il concetto di verità alla realtà, alle cose

così come stanno. Lucas e Claus, i gemelli nati dalla penna di Ágota Kristóf, conoscono le insidie celate nelle parole e il loro rapporto ambiguo con la verità. Il criterio che essi adottano per definire il vero è basato sui fatti, e i fatti, per Lucas e Claus, sono misurabili attraverso l'esperienza:

Per decidere se è Bene o Non Bene, abbiamo una regola molto semplice: il tema deve essere vero. Dobbiamo descrivere ciò che vediamo, ciò che sentiamo, ciò che facciamo.

Ad esempio, è proibito scrivere: « Nonna somiglia a una strega »; ma è permesso scrivere: « La gente chiama Nonna la Strega ».

È proibito scrivere: « La Piccola Città è bella », perché la Piccola Città può essere bella per noi e brutta per qualcun altro.

Allo stesso modo, se scriviamo: « L'attendente è gentile », non è una verità, perché l'attendente può essere capace di cattiverie che noi ignoriamo.

Quindi scriveremo semplicemente: « L'attendente ci regala delle coperte ».

(Kristóf 1998: 26-27)

La verità è dunque ciò che può essere esperito, e in un certo senso conosciuto. Ma ciò che può essere conosciuto non lo è mai in senso assoluto: la virtù della gentilezza non può essere attribuita all'attendente, perché anche se l'attendente regalasse delle coperte a tutti i ragazzini della Piccola Città, nulla gli vieterebbe di andarsene in giro a torturare degli anziani, e poiché ci sono fatti di cui non si può fare esperienza, l'attendente non è né gentile né sgarbato – è un uomo che regala delle coperte a Lucas e Claus.

Una delle conseguenze del criterio adottato dai gemelli è che nessun discorso è veramente possibile. Bontà e cattiveria, bellezza e bruttezza, simpatia e antipatia: tutti questi concetti (sentimenti, sensazioni, valutazioni) sono soggettivi, non assoluti e non estendibili, e perciò lontani dalla verità. Ma se nessun discorso è veramente possibile (appunto perché dovrebbe essere mondato dal soggettivo, disumanizzando la parola), allora nemmeno le relazioni umane lo sono.

Il vero cieco e senza speranza di Lucas e Claus, come vedremo, è lontano tanto dalla *gaskiya* hausa, quanto dalla *aletheia* (ἀλήθεια) greca e dalla *veritas* dell'antica Roma. La *aletheia* è il non dissimulato, ciò che è manifesto e che non resta nascosto: la verità dunque esiste nel suo essere visibile, e una persona la cui condotta è trasparente e le cui

parole non dissimulano altri pensieri è una persona che vive (nel)la verità. La verità si raggiunge con il ragionamento inteso come svelamento: essa è dunque possibile grazie a un processo interiore.

Spiega Michel Foucault nelle sue lezioni al Collège de France:

[...] *alēthēs* (vero) è non soltanto ciò che non è dissimulato, ma anche ciò che non riceve nessuna aggiunta, nessun supplemento, che non subisce alcuna commistione con altro da sé: non soltanto il suo essere non è celato o dissimulato, ma non è nemmeno modificato da un elemento estraneo, che finirebbe per alterare e per dissimulare ciò che è in realtà. [...] è *alēthēs* ciò che è diritto (*euthys*: diretto). Questa attitudine si oppone alle deviazioni e ai ripiegamenti, che dissimulano, per l'appunto, tale rettitudine. (Foucault 2018: 212-13)

La *veritas* romana invece non è svelamento, bensì accettazione aprioristica. *Veritas*, dea della romanità figlia di Saturno (o di Giove), si nascondeva nei pozzi – elusiva, mai pienamente raggiungibile – e i sacerdoti bevevano dalle acque in cui la dea dimorava affinché le sue parole potessero arrivare loro in sogno. Le parole di *Veritas* sono da accettare come conformi a una realtà oggettiva. Il processo di conoscenza – come svelamento – non è contemplato, e *veritas* si configura dunque come nozione totalmente distinta da *aletheia*.

Il significato della *gaskiya* hausa emerge nell'uso del termine. Come si vedrà da qui a poco, *gaskiya* rimanda a diverse nozioni – e quindi a diversi significati – dipendenti dal discorso al quale sono connesse. La nozione dominante associata a *gaskiya* è funzionale alle relazioni interpersonali e al consolidamento di valori e norme sociali. *Gaskiya* viene 'detta' (*fadi gaskiya* 'dire la verità'), 'fatta' (*yi gaskiya* 'fare la verità'), 'spiegata' (*bayyana gaskiya* 'spiegare la verità'), o afferrata (*rike gaskiya* 'afferrare la verità'), ma il suo valore risiede in ciò che è comunemente accettato. Scrive Nina Pawlak:

[...] *gaskiya* is referred to as a real object or an idea. With this understanding, knowledge about the truth is found in what is defined (accepted) as true. In other words, truth represents the system of cultural values shared by the community. (Pawlak 2016: 150)

Gaskiya è usato per esprimere una valutazione su ciò che è stato enunciato. *Gaskiya ne* ‘è verità, è vero’ o *ya fadi gaskiya* ‘egli ha detto la verità’ veicolano un’attestazione di verità: il parlante riconosce che ciò che è stato detto è *gaskiya*, ovvero fatto o pensiero conforme a quello che la società trova accettabile come fatto o pensiero. Questa nozione di verità non è assoluta ed è innestata in un contesto culturale: *gaskiya* non si riferisce alla realtà oggettiva, bensì alla prospettiva sulla realtà oggettiva risultante dal dispositivo operante nella società e cultura hausa. In questa società, i gemelli di Kristóf – chiamiamoli ora Muhammad e Abubakar – si atterrebbero al vero se definissero l’attendente *mai kirki* ‘buono, gentile’, poiché agli occhi della comunità il gesto del militare (in assenza di comportamenti riprovevoli manifesti) è allineato con la virtù della gentilezza o generosità. Come si è già visto con la disamina delle caratteristiche del *mutumin kirki*, è nei comportamenti che le virtù emergono. Nella società hausa, una nozione del vero come quella di Lucas e Claus non potrebbe funzionare (così come non funziona, per ragioni diverse, nella Piccola Città): essa li porrebbe al di fuori del discorso interpersonale, giacché la loro idea di verità rifiuta la *gaskiya* come prodotto di norme e valori condivisi.

Una delle implicazioni di quest’accezione ‘sociale’ di *gaskiya* è che il suo significato può variare nel corso del tempo. Se la verità esiste in funzione di norme sociali condivise, allora il cambiamento o la rimodulazione di queste norme comporterà un cambiamento o una rimodulazione della verità stessa. Comportamenti giudicati virtuosi nel passato e ora non più riproponibili a causa della riprovazione sociale che ne conseguirebbe dimostrano, tanto nella società hausa come in ogni altra società umana, quanto lo spettro valoriale sia soggetto ai dispositivi dei diversi momenti storici.

Ai significati esistenti di *gaskiya* se ne possono aggiungere altri. La nozione di ‘verità’ è certamente importante nel discorso religioso, e la comparsa dell’Islàm nella società hausa ha comportato l’introduzione di un’altra prospettiva sulla nozione di *gaskiya*. La cosa vera non lo è in funzione di valori condivisi, né è più una valutazione su quanto è stato detto o fatto nella dimensione costruita attorno a quei valori. Ora *gaskiya*, nel discorso islamico, assume un significato assoluto: essa

è ancorata alla realtà oggettiva, certa e priva di dubbio, costituita da Allah e dalla fede in Allah. Si legga questa spiegazione della nozione di verità pubblicato sul sito web *Islam Quest*:

Me ake nufi da gaskiya, kuma wace hanya ce zata kai ga samun hakikanin gaskiya?

Gaskiya tana nufin hanya matsakaiciya, wato ana nufin maganar daidai da bin hakika, gaskiya ita ce sanya komai da hikima bisa mahallinsa da ya dace da shi.

Sannan bin gaskiya da tafiya kanta bisa tafarkinta a fagen tunani yana nufin tanadin makamin ilmi da mantik da yin ado da tufafin yakini da nisantar duk wata yin 'yar rufe a magana da camfi, da nisantar biyayyar mutane maimakon bin gaskiya, da fadin daidai.

Amma a matsayin aiki gaskiya tana nufin bincike da yi wa kai hisabi, da yin bauta, da kaskantar da kai ga Allah, da jin tsoronsa madaukaki, da tuna mutuwa da tsoron lahira, da shiga tafarkin gaskiya, kuma yana daga abin da aka sallama ne cewa wanda duk gaskiya ta bayyana gare shi, to hakika ya gane ta ne kuma ya san masu gaskiya ne. Imam Ali (a.s.) yana cewa: "Ka san gaskiya zaka san masu ita".

Cosa si intende per verità e quale percorso porterà alla verità senza dubbi?

La verità significa la via modesta, ovvero dire la cosa giusta e seguire la certezza; la verità è mettere ogni cosa scevra di dubbio nel suo contesto appropriato.

E seguire la verità e camminare per la propria strada nel campo del pensiero significa preparare l'arma della conoscenza e della saggezza, e vestirsi con gli abiti della certezza ed evitare ogni discorso velato e superstizioso, evitando altresì di obbedire alle persone invece di seguire la verità e dire la cosa giusta.

Ma nella sua qualità di atto, la verità significa ricercare e ritenersi responsabile, adorare, umiliarsi davanti a Dio, temendo Lui Onnipotente, ricordando la morte e temendo l'Aldilà, entrando nel sentiero della verità, ed è da ciò che è stato sottomesso che all'uomo viene rivelata tutta la verità, e costui la comprende ogni oltre dubbio e conosce chi ne è in possesso. L'Imam Ali (a.s.) dice: "Conosci la verità e conoscerai chi la detiene.

<https://www.islamquest.net/ha/archive/fa282>

Qui la verità è intesa da una parte come predisposizione ad accoglierla, e dall'altra come sottomissione a Dio: verità dunque è il rifiuto della superstizione e del discorso inutile e atto di fede che non richiede né svelamento né conoscenza.

IV.3 Il dentro e il fuori

Nella cultura hausa, due sono le dimensioni strutturali nelle quali l'uomo agisce e si confronta con il mondo: la dimensione *na gari* 'di città' e la dimensione *na daji* 'della boscaglia'.⁵⁹ L'opposizione binaria è quella tra il dentro e il fuori, tra uno spazio abitato definito dall'azione dell'uomo, e uno spazio disabitato e non coltivato dominato da forze soprannaturali. L'insediamento – villaggio, città, metropoli – è il luogo in cui l'uomo esercita il controllo, anche grazie alle forze della ragione (e della religione) che reggono le sorti delle vicende umane. Nel *daji* invece l'uomo, senza protezione e solo, rischia di incorrere in mille pericoli: bestie feroci e avversità, certo, ma anche demoni e spiriti. L. Lewis Wall schematizza in questo modo le opposizioni binarie determinate da *gari* e *daji*:

<i>na gari</i>	<i>na daji</i>
insediamento	boscaglia, selva, <i>bush</i>
Islàm	paganesimo, stregoneria
moschea	altari sacrificali
ordine	disordine
il conosciuto	lo sconosciuto
vita	morte

Tabella 21: Le opposizioni della polarità (na) *gari* / (na) *daji*

Il Dodo, mitologica creatura della favolistica hausa, abita nelle profondità della *daji*: dotato di una forza e di una velocità sovraumane, è solito dedicarsi al rapimento di giovani fanciulle. Gizo,⁶⁰ l'imbroglione che sconvolge l'ordine sociale, escogita e realizza i suoi tranelli nel *daji*, dove

⁵⁹ Il termine *daji* indica aree estese e non antropizzate.

⁶⁰ Si veda la Scheda 12 nel capitolo successivo.

ha dimora assieme alla sua compagna Koki. L'avventura, l'azione, il danno, la vendetta, l'inganno, la vittoria e il fallimento: tutto accade nella dimensione imprevedibile del *daji*, poiché solo nello spazio non controllato è possibile sovvertire le virtù di una società regolata e morale.

Il *daji* è anche il luogo degli *iskoki* (sg. *iska*), gli spiriti al centro del *maguzanci* (o *maguzci*), il credo animista degli hausa *maguzawa*. Con il termine *maguzawa*⁶¹ si intendono i discendenti dei primi abitanti di Kano, ovvero quella comunità animista mai convertita all'Islàm che nel corso dei secoli si sarebbe allontanata dai centri urbani per riparare in aree rurali del *Kasar Hausa*. Del *maguzanci* si è già detto qualcosa quando ci siamo soffermati sulla fondazione di Kano, individuando in Barbushe il primo *mai Tsumburburai* ('possessore di spiriti', ovvero persona che ha la facoltà di gestire il culto e le cerimonie ad esso associate) di cui si abbiano notizie. Barbushe, il potente re-sacerdote residente sulla collina di Dala, è dunque l'unico a poter officiare i riti divinatori. Dopo la vigilia di *jajibere*, giorno in cui le genti di Kano si radunano ai piedi di Dala con doni sacrificali consistenti di cani, pollame e capre (tutti di pelo o piumaggio nero, il colore favorito dagli dei), Barbushe esegue i riti divinatori entrando nell'altare di Shamus. Di tanto in tanto esce dal recinto sacro per comunicare le profezie per l'anno che verrà al pubblico in attesa. Come si è detto, una delle sue ultime profezie riguarda proprio l'arrivo di Bagauda. Sebbene la manipolazione ideologica tenda a far coincidere l'arrivo di Bagauda con l'adozione dell'Islàm, è ormai chiaro che l'Islàm comincia ad avere un ruolo solo nel nono regno della dinastia di Bagauda. Lo stesso Bagauda, giunto in un insediamento già formato e con un proprio capo politico, dovrà (almeno in un primo momento) spartire il potere con Barbushe.

I *maguzawa* credono nell'esistenza di *Ubangiji*, un Dio che si manife-

⁶¹ Il termine ha due spiegazioni etimologiche. La prima ipotesi è la derivazione dall'arabo *majus* 'pagani', mentre un'altra ricostruzione vorrebbe *maguzawa* derivato da Bama, capostipite del gruppo. Bama, invitato a compiere la preghiera islamica, avrebbe rifiutato, guadagnandosi l'appellativo di *Bama gujen salla* 'Bama-colui-cherifugge-la-preghiera'. *Bamaguje* è la forma singolare di *maguzawa*, e potrebbe derivare da *maguji* (pl. *maguda*), sostantivo d'agente deverbativo derivato a sua volta da *guda* 'scappare, fuggire da' (Danfulani 1999: 416).

sta nella natura, ma che non è oggetto né di riti o sacrifici. Il fulcro del *maguzanci* è invece costituito dalla credenza negli *iskoki* e nel culto della possessione *bori*. Gli spiriti si dividono in due categorie: *iskokin gona* ('spiriti del campo') e *'yan daji* ('figli della boscaglia'). I primi abitano nei pressi dei campi coltivati, e dunque vicino all'uomo, e sono considerati 'musulmani' (essi cioè, con l'avvento dell'Islàm, si sarebbero convertiti e si comporterebbero come i loro correligionari umani). I secondi invece popolano il *daji*, sono di colore scuro, e più pericolosi e imprevedibili degli *iskokin gona*. Gli spiriti, sia quelli musulmani che quelli pagani o *bakaku*, sono considerati creature di Allah, e quindi né la loro esistenza né il credo in quest'ultima confliggono con i precetti coranici.⁶² Gli spiriti evolvono da un sistema di totem animali, come ad esempio quello di *kure* (o *kura*), la iena, e solo successivamente conosceranno la suddivisione in una sezione 'islamica' e in una sezione 'pagana'. Tuttavia gli spiriti non sono solo rurali e musulmani o selvatici e pagani: vi sono spiriti 'etnici', come ad esempio gli *iskoki* fulani, igbo o yoruba, e quelli europei (e gli europei avrebbero portato nel *Kasar Hausa* i loro spiriti cristiani, in grado di possedere persone di fede musulmana). Si hanno poi spiriti legati a malattie, a professioni e ad altre attività, e il pantheon sarà dunque riproduzione speculare delle categorie e dei gruppi presenti nella società hausa.

Il culto della possessione *bori* riguarda sia gli *iskokin gona* che gli *'yan daji*. A essere posseduto dagli spiriti è solitamente una medium, ovvero una donna che riceve su di sé l'*iska* accedendo a uno stato di trance. I membri del culto *bori* non oppongono resistenza all'azione dagli spiriti, temendo che si possa così aggravare l'azione dell'*iska*. Il credo è ancora vivo nel nord nigeriano, e coesiste con una religione – quella islamica – che gli è certamente ostile. La cerimonia di possessione è accompagnata da strumenti musicali a percussione e da danze ed è associata a pratiche curative, specialmente nelle aree più remote. Così Danfulani spiega il successo del culto:

⁶² Ricordiamo poi che i *jinn* della cultura araba, integrati nell'Islàm, e gli *iskoki* hausa sono parzialmente sovrapponibili: né i primi né i secondi mettono in dubbio l'esistenza di una divinità superiore, essendo di fatto considerati come creature di Allah.

IV Ideologia e spiriti

The bori cult has strongly survived in Hausaland because of its contributions to the realm of alternative medicine. Being mostly medicine men and women, spirit mediums, and therefore diviners, *bori* members constitute a reservoir and depository of a sound knowledge of medicinal herbs, leaves, barks, flowers, and fruits, their pharmaceutical properties and recipes.

(Danfulani 1999: 436)

L'organizzazione del mondo degli spiriti, che riproduce quella umana, razionalizza e giustifica l'esistente: il mondo degli spiriti è cambiato nel corso del tempo, integrando e adattandosi ai mutamenti della società hausa. Anziché espungere elementi (eliminando, ad esempio, gli spiriti 'pagani'), il *maguzanci* ha assorbito le nuove figure emerse nell'organizzazione socio-politica hausa, allargando il pantheon in maniera cumulativa e fungendo, potremmo dire, da 'registro storico' dell'evoluzione del gruppo.

V. Mostri e censori

Questo capitolo è dedicato ai generi più importanti della oratura e letteratura hausa. Inizieremo il nostro viaggio con una disamina sulla favolistica hausa, e proseguiamo con un'introduzione alla poesia orale e scritta. Ci avvicineremo poi alla canzone popolare e alla sua evoluzione nella società hausa, per approdare infine al romanzo e concludere con i proverbi, un genere senza tempo e di grande rilevanza nelle culture africane. La suddivisione per generi è una scelta del tutto operativa, e il lettore non tarderà a scoprire che una certa enfasi è stata posta tanto sui temi – e dunque, al di là dei generi – quanto sull'impatto (e significato) della produzione culturale nel mondo hausa.

V.1 *La favolistica hausa*

Uno dei generi più intimamente caratterizzanti della cultura hausa è quello del *tatsuniya*. Il *tatsuniya* (pl. *tatsuniyoyi*) è un racconto breve che può avere protagonisti animali o esseri umani e che spesso include elementi magici o soprannaturali. In sé, il termine traduce quelle che nella cultura europea sono le favole di stampo esopico, così come le fiabe e più in generale i racconti ai quali si associa, anziché un'adesione alla realtà di tipo fattuale, una verità essenzialmente morale. I *tatsuniyoyi*, infatti, esemplificano i comportamenti umani, tratteggiando i vizi e le virtù tanto dei potenti quanto della gente comune. Loro ambito di trasmissione è tradizionalmente il focolare domestico, con le madri nel ruolo di narratrici-interpreti che fanno uso delle storie con il duplice obiettivo di intrattenere ed educare i più piccoli.

I racconti rappresentano i caratteri umani attraverso le gesta dei protagonisti. Anche qui sono le condotte a definire il temperamento virtuoso, e temi tipici dei *tatsuniyoyi* sono, tra gli altri, il comportamento ingiusto nei confronti di un membro della famiglia (favoritismo, maltrattamento di un figlio, disobbedienza ai genitori), il comportamento non esemplare della classe dominante (spesso declinato in episodi incentrati sul matrimonio forzato e sugli abusi di un po-

tere arbitrario e arrogante), le virtù personali (gratitudine, umiltà), e i comportamenti riprovevoli o deludenti (ipocrisia, fiducia tradita, pavidità). Il ristabilimento della giustizia, altro tema caro al genere, è così declinato nel meccanismo narrativo di questo breve racconto tratto dalla compilazione di Edgar (1911-13):

C'erano una volta l'Emiro e con lui il suo primo consigliere, il malvagio Visir. Il Visir era un lebbroso. Ogni volta che uno straniero entrava in città, il Visir convinceva l'Emiro a ucciderlo. Alle orecchie di un malam giunse voce dell'esistenza del Visir e della sua malvagità, e il dotto decise così di andare in città per porre fine alla questione. Nel cammino incontrò una rana, una scimmia e un serpente, strinse amicizia con loro e li portò con sé. Una volta arrivato in città, l'Emiro gli ordinò di andare nel cuore della foresta e di prendere il frutto dell'albero più alto: se fosse caduto, allora sarebbe stato ucciso. Ma la scimmia aiutò il malam: si arrampicò sull'albero e prese il frutto. Si ordinò poi allo straniero di nuotare in un corso d'acqua, e qui a venirgli in soccorso fu la rana. Infine il serpente consigliò all'uomo di prendere la sua vendetta contro il Visir. Il serpente morse il figlio dell'Emiro. Al malam fu ordinato di curare il Principe, e se avesse fallito allora sarebbe stato ucciso. Il malam disse all'Emiro che l'unico rimedio per ristabilire il ragazzo era il fegato di un lebbroso, e poiché l'unico lebbroso era il Visir, l'Emiro ordinò che venisse ucciso. Il Principe guarì e il malam, poiché aveva salvato la vita del figlio dell'Emiro, fu nominato primo consigliere.

Preponderanti sono i racconti con protagonisti animali. Motivo molto diffuso e di cui si registrano numerose versioni è quello dell'animale minuto, apparentemente insignificante, che però riesce a farsi beffe di animali più grandi e potenti. In una di queste versioni il protagonista è un *buzuzu*, ovvero uno scarabeo stercorario. L'insetto va a trovare un certo numero di animali chiedendo dell'aiuto per falciare l'erba di casa. A ciascuno di essi promette di non rivolgere la stessa richiesta al predatore superiore, e così al gallo promette di non invitare il gatto, al gatto di non chiamare il cane, al cane di non convocare la iena, e via dicendo. Va da sé che lo scarabeo li gabberà tutti quanti: il gallo crederà di essere solo, ma dopo un poco sopraggiungerà il gatto, che lo ucciderà, e il gatto, ancora soddisfatto del suo facile pasto, sarà

sbranato all'arrivo del cane, e in questa catena di predatori predati periranno anche la iena e il leopardo. L'ultimo animale chiamato dallo scarabeo, il leone, concluderà la successione: l'ingente quantità di carne sarà così divisa tra il piccolo insetto e il possente felide. L'esplorazione della morale trova collocazione alla fine della storia:

Mafari ke nan, idan kana so ka samu abinci alhali kana jin yunwa, sai ka gama da mai karfi tukuna, sannan ka samu.

Ed è quindi questo che devi sapere quando sei affamato e vuoi del cibo: se ti unisci a qualcuno di potente, mangerai.

Genere quintessenziale dell'oratura hausa, il *tatsuniya* è per forma e contenuto un prodotto preislamico. A seguito del processo di moralizzazione della società hausa propugnato da Dan Fodio, il genere fu assimilato alla ciarla o al discorso senza frutto (la nozione di *fululu*, di cui si parlerà nella sezione dedicata alla poesia) e subì pertanto un progressivo screditamento. I *tatsuniyoyi*, con il loro mondo astorico popolato da spiriti e un impianto narrativo volto a educare divertendo, mal collimava con la nuova ideologia e con il ruolo che si voleva attribuire al narratore-interprete. Solo in tempi relativamente recenti il genere fu riabilitato e cessò di essere visto come una minaccia all'ordine valoriale della società islamica. Oggi, non solo i *tatsuniyoyi* fanno parte del curriculum scolastico delle scuole di primo grado, ma a essi è dedicata particolare attenzione anche in ambito accademico, come testimoniano le attività e la produzione dei centri di ricerca nigeriani.⁶³

Sebbene qualche raccolta di *tatsuniyoyi* abbia visto la luce negli ultimi decenni (ricordiamo fra tutte *Taskar Tatsuniyoyi* di Bukar Usman apparsa nel 2012), le grandi compilazioni di racconti e narrativa folklorica risalgono al periodo coloniale, con le più importanti opere pubblicate tra la fine del 1800 e l'inizio del 1900: *Litafi na Tatsuniyoyi na Hausa*

⁶³ A titolo di esempio, Bayero University Kano, la più importante università del nord nigeriano e punto di riferimento della hausaistica, ospita il Centre for Research in Nigerian Languages, Translation and Folklore. Il centro, fondato negli anni 2000, conduce attività di ricerca e promozione del patrimonio orale hausa.

di Frank Edgar (1911-1913), *Hausa Folklore* di Robert Rattray (1913), e *Hausa Superstitions and Customs* di Arthur Tremearne (1913). Uomini del proprio tempo, i compilatori europei incarnarono la figura spuria dello studioso al servizio della colonia. L'obiettivo principale, specie nella dottrina dell'*indirect rule* britannico, fu quello di creare del materiale per l'insegnamento della lingua e cultura hausa destinato agli ufficiali coloniali. James Frederick Schön (1802-1889), già incontrato nell'excursus sul sistema di scrittura a base latina (vedi Scheda 4), fu l'autore di una delle prime compilazioni di testi orali hausa trascritti in caratteri *boko*. La raccolta di Schön contiene principalmente dei *maganganu* (pl. di *magana*), ovvero dei discorsi volti a spiegare o illustrare un certo fenomeno. Così scrive Schön nella sua introduzione a proposito del valore dei testi raccolti e del carattere degli africani:

The narratives exhibit the native way of thinking and arguing, they lead us into the secrets of family and public life; we learn something of slavery, of the state, quarrels and disputes occasioned by the institution of polygamy, condemning the system in their popular songs and traditions; of their views of heaven and hell, sun, moon and stars [...] the love of money, so characteristic of the Negro race; much of human cunning and especially in women.
(Schön 1886: viii)⁶⁴

Uno dei *magana* raccolti da Schön fornisce una spiegazione sull'origine della scimmia. *Magana da biri* 'Discorso sulla scimmia' – che non si prende troppo sul serio e vede il narratore terminare con un prudenziale “se sia bugia o verità io stesso lo ignoro” – va letta come richiamo leggero all'osservanza dei dettami divini. Non ci è dato sapere, naturalmente, quale valore di verità fosse stato attribuito da Schön

⁶⁴ Si confronti con quanto afferma Rattray nella sua introduzione a *Hausa Folklore*: “Stories and traditions collected through the medium of an interpreter are amusing, and might prove of interest in the nursery (though much would have to be omitted or toned down, as savage folk-lore is often coarse and vulgar according to our notions, and hardly fit *pour les jeunes filles*), but for the student of anthropology such collections cannot be considered to possess much value.” (Rattray 1913: xi)

alla storia, se egli cioè vi riconobbe finzione, allegoria, o triviale ignoranza, o se questa invece servì a rinsaldare in lui l'idea (succhiata, pensiamo, con il latte materno) della scaltrezza femminile.

Ascoltate e fate silenzio: nel passato le scimmie erano uomini. Gli uomini erano soliti catturare un sacco di pesci, e se ne cibavano. Un giorno venne un uomo di Dio e disse loro: – Voi prendete pesci in abbondanza, ma il venerdì li lascerete stare affinché anch'essi si possano nutrire un poco. Ne potrete prendere in ogni giorno della settimana, ma non il venerdì.

– Sta bene, – risposero gli uomini.

Quando arrivò il venerdì, una donna si recò al lago per prendere dell'acqua. Ma oltre all'acqua, vedendo che ce n'erano in abbondanza, prese anche alcuni pesci. Fece ritorno a casa, e disse agli uomini: – Voi ve ne state a casa a poltrire, ma nel fiume vi sono moltissimi pesci! Alzatevi e andate a prenderli. Portateli a casa perché possiamo mangiarli.

Al che gli uomini dissero: – Un uomo di Dio è venuto a noi e ci ha proibito di pescare in questo giorno e in questo giorno soltanto. Poi ci ha lasciato e se ne è andato.

– Ma se voi non catturate i pesci, – dissero quindi le donne irritate, – noi non vi ameremo più!

– Le donne non ci vogliono più perché ci rifiutiamo di catturare i pesci, – presero a dire gli uomini.

Partirono, pescarono e tornarono a casa.

Ma l'uomo di Dio tornò e disse loro: – Non avete dunque inteso il discorso che v'ho fatto?

– L'abbiamo inteso, – risposero gli uomini, – solo che le nostre donne si sono rifiutate di ascoltarlo.

– Allah vi infliggerà una punizione: subirete una trasformazione che vi condurrà nella foresta.

E fu così che gli uomini divennero delle scimmie, e iniziarono a muoversi toccando il terreno e a camminare con le mani e con i piedi.

Questo è quello che ho sentito, e ve l'ho raccontato. Del resto, se sia bugia o verità io stesso lo ignoro.

△ Scheda 12 – Gizo l'Ingannatore e il Ragazzo folle

Sin dalla pubblicazione del libro di Paul Radin *The Trickster: A study in American mythology* (1955), la letteratura sulla figura dell'Ingannatore

ha conosciuto una stagione molto fortunata: antropologi, psicologi e studiosi di tradizioni orali si sono avvicendati nell'analisi di quest'entità primordiale così diffusa nelle orature del mondo. Secondo Carl Jung l'Ingannatore è

[...] a primitive "cosmic" being of divine-animal nature, on the one hand superior to man because of his superhuman qualities, and on the other hand inferior to him because of his unreason and unconsciousness.

(Jung 1956: 203-204)

Oltre a incarnare questo 'cosmico primitivo', l'Ingannatore è per Jung anche la proiezione di un passato non civilizzato, poiché

[...] the so-called civilized man has forgotten the trickster. He remembers him only figuratively and metaphorically, when, irritated by his own ineptitude, he speaks of fate playing tricks on him or of things being bewitched.

(Jung 1956: 206)

La figura del *trickster* è presente in numerose culture africane, come testimoniato da studi sul kuguru (Beidelman 1980), zulu (Canonici 1995), nama (Schmidt 2001), bachama (Stevens 1980), e yoruba (Wescott 1962, Pemberton 1975, Owomoyela 1997). L'ingannatore ha spesso le sembianze di un piccolo animale, una creatura che parla, pensa e agisce come un uomo e che sembra avere

[..] no alternative but the use of cunning and intelligence in order to ensure their survival in a hostile and highly competitive environment dominated by powerful killers.

(Canonici 1995: 1)

In questo breve *tatsuniya* l'Ingannatore persegue un obiettivo ben definito, ovvero mettere in atto uno stratagemma ingannevole per assicurarsi una provvista di carne a spese di un ragazzetto. La vittima identificata da Gizo però non è un ragazzo qualsiasi: si tratta infatti

di 'Dan wawa (lett. 'ragazzo folle, semplice'), altro personaggio ricorrente nell'oratura hausa. Dan wawa è il classico bambino combinaguai, *enfant terrible* a metà strada tra stupidità (apparente) e astuzia (fallimentare). Come la storia dimostrerà, la truffaldina bramosia di Gizo è neutralizzata dall'imprevedibile furbizia di 'Dan wawa. Il finale del *tatsuniya* non ha vincitori, e dei due protagonisti uno perderà più dell'altro. Chi dunque tra l'affamato Gizo e il geniale pasticcione 'Dan wawa si ritroverà con una bella gatta da pelare?

Dan wawa, il Ragazzo Folle, fu lasciato solo a casa dai suoi genitori.

– Ce ne andiamo al campo, – gli dissero. – Se vedi che tardiamo un poco, cuoci dei fagioli, così quando rincasiamo li mangeremo.

– Sta bene, – rispose il ragazzo.

Quando se ne furono andati, 'Dan wawa prese un fagiolo e lo mise dentro una grande pentola. Vi versò dell'acqua, la mise sul fuoco e prese a soffiare sulla fiamma. Nel tardo pomeriggio i suoi genitori fecero ritorno.

– Dove sono i fagioli che hai cucinato? – gli chiesero.

– Eccolo, lì dentro la pentola, – rispose.

I genitori guardarono e videro che dentro la pentola vi era un solo fagiolo.⁶⁵

– Domani, – dissero, – mettime in quantità e cuocili per noi, hai capito?

– D'accordo, – rispose 'Dan wawa.

Da quel momento il ragazzo fece come gli era stato detto: quando doveva cucinare dei fagioli ne versava nella pentola in quantità.

Ora, delle gazzelle presero l'abitudine di fare delle incursioni nella casa dei genitori di 'Dan wawa, combinandone di cotte e di crude. Un giorno venne Gizo, che vide le gazzelle e ne pensò una delle sue.

– 'Dan wawa, – disse rivolgendosi al ragazzo, – sono forse delle gazzelle a venire a casa vostra?

– È così, – rispose 'Dan wawa.

– Domani porterò una trappola e le cattureremo, hai inteso?

– Va bene, – rispose il ragazzo.

Gizo se ne andò a casa, prese la trappola e tornò da 'Dan wawa assieme

⁶⁵ *Wake* è un sostantivo di massa che può essere inteso sia al singolare – 'fagiolo' – o al plurale – 'fagioli' –, da qui l'equivoco.

a un'asina e una grossa borsa. Scavarono un buco, sistemarono la trappola, e catturarono ben dodici gazzelle che scuoiarono subito dopo.

Il sole si era fatto di un rosso vivo e sarebbe presto tramontato, al che Gizo disse a 'Dan wawa: – Hai visto quel fuoco laggiù? Vai a prenderlo!

Il ragazzo però tosto rispose: – Vai tu a prenderlo! Io intanto sistemo la carne nella tua grossa borsa, così quando sarai tornato sarà tutto pronto.

– Va bene, – rispose Gizo, e se ne andò.

'Dan wawa rimosse tutta la carne e la nascose nel granaio, lascian-done fuori solo un pezzo. Poi si procurò del bolo di vacca e con questo riempì la borsa di Gizo, sistemando quell'unico pezzo di carne che aveva lasciato da parte in prossimità della chiusura. Annodò la borsa. L'asina di Gizo, intanto, vedeva tutto il traffichio di 'Dan wawa e ciò che stava facendo con la carne e la borsa.

Gizo fece ritorno.

– Non ho trovato il fuoco, – disse.

– Adesso prendiamo la tua borsa, – disse 'Dan wawa – e la carichiamo sul tuo asino, così potrai partire. Si è fatto tardi.

– Bene, – rispose Gizo, e si congedò dal ragazzo conducendo il suo mulo verso casa.

Mentre era in cammino, l'asina prese a dire: – È con del bolo di vacca che viaggiamo! È con del bolo di vacca che viaggiamo!

Gizo, sentendo le parole dell'animale, disse: – Smettila di ripetere questa cosa del bolo di vacca. Di' piuttosto 'è con dei bei pezzi di carne che viaggiamo!'

Quando Gizo giunse a casa sentì che la sua gatta miagolava. Miau-miau faceva, e allora Gizo prese il pezzo di carne che fuoriusciva dalla borsa e glielo gettò.

– Oggi farai una bella scorpacciata di carne, e ne avrai tanta che nemmeno riuscirai a finirla tutta!

Poi chiamò la sua compagna, Koki, dicendole di portare delle scodelle di legno. Ma quando si aprì la borsa e venne tirato fuori il contenuto, ecco l'amara sorpresa: niente carne, solo cibo ruminato!

– Ah! – esclamò Gizo. – Quel ragazzo mi ha proprio tirato un brutto scherzo!

Tornò a casa di 'Dan wawa, trovandolo coperto di cenere da capo a piedi.

– La pace sia con te, – salutò Gizo.

– Con te sia la pace, – rispose il ragazzo.

– Dan wawa, – riprese allora Gizo, – me l'hai fatta bella grossa...

– Non dirmi niente! Le gazzelle che abbiamo catturato e ucciso appartenevano al Re. Ed ecco, vanno a chiamare mio padre e gli dicono ‘Dove sono le gazzelle che ha catturato tuo figlio? Che vengano restituite quanto prima, ché sono del Re’. E io adesso come farò?
Gizo disse: – Che Dio sia clemente! Ora tutto mi è chiaro.
E questo è quanto.

V.2 *Wakoki e wakoki*

In hausa il componimento in versi – sia esso poesia o canzone – è indicato con il termine *waka* (pl. *wakoki*). La poesia scritta – *rubutacciyar waka* – e la canzone o componimento orale – *wakar baka* – sono il prodotto di una tradizione culturale che ha sempre avuto un ruolo molto importante nella società hausa. Le *wakoki* sono usate per narrare eventi, lodare leader politici, diffondere informazioni, disquisire di temi teologici, e nell’immaginario collettivo rappresentano il mezzo espressivo ideale, nonché il più elaborato. In epoca preislamica, i componimenti orali erano appannaggio di cantori professionisti: poesie e canzoni erano non ideologiche, eseguite dietro compenso, e prevedevano spesso un accompagnamento musicale. A seguito dell’influenza arabo-islamica, le *wakoki* hausa assorbirono, adattandoli, i modelli metrici della poesia araba classica. La poesia non solo iniziò a essere anche componimento scritto, ma assunse grado a grado una nuova identità formale. Scansione metrica e rima fecero il loro ingresso nell’armamentario tecnico dei compositori, la musica passò in secondo piano, fino a sparire quasi del tutto, e il poeta acquisì lo status di intellettuale: non più mercenario della parola, bensì dotto sostenuto dalle corti convertite all’Islam, dagli adepti di un’accademia teologica, o da un seguito di fedeli. La poesia divenne un prodotto raffinato e dall’alta carica valoriale, che nulla aveva a che vedere con le altre forme di composizione: la poesia di corte di matrice preislamica non solo non aderiva al modello classico arabo sul quale si stava ormai costruendo il canone hausa, ma era anche priva di contenuto morale, e violava le stesse funzioni che si attribuivano al genere: l’istruzione e il proselitismo.

Ma’ama’re (dal fulfulde, ‘rimare in ‘m’) di Usman ‘Dan Fodio è un classico della poesia hausa. Composto in fulfulde attorno al 1805, il poema fu reso in hausa da Malam Isa, figlio postumo dello Shehu, nel

1864. La poesia adotta i modelli metrici arabi. Nello specifico, in *Ma'a-ma're* è usata la strofa pentastica espansa *tahamisi* (ar. *takhmīs*) con il metro dell'arabo classico al-Mutaqārib (piede ◡_◡).

Farilla tana kammu mai anniya, Da hajji da shardī idan mun iya,
Idan babu iko mu zam tambaya, Ina masu fikon gwadin dukiya,
Su ba masu himma[r] ziyarta tasa

Ina masu zancen kawai ba dalili, Su zamna zuba dāi su kai son kalilu
Ku kama harussa ku bar cin Da masu fululu su bar yin fululu,
gallu,
Su zanka fadin al'amurra nasa(a)

I doveri incombono sullo e così il pellegrinaggio se abbiamo
 zelante, i mezzi per farlo
 Se non vi è possibilità, allora a coloro che hanno ampia
 chiederemo disponibilità di mezzi,
 Che diano la possibilità della visita a quelli che sono diligenti

Coloro che conversano senza Che seggano e spendano il loro tempo
 autorità, senza controversia,
 Che tengano a freno la lingua, e quelli che incedono nel discorso
 la smettano con il rancore, inutile che lo abbandonino,
 Che continuino a parlare della (sua) questione

Il contrasto al *fululu*, o discorso futile, è presente in diversi componimenti di Dan Fodio. Ricordiamo questo passaggio tratto da *Wakar Larura* (in Abdulkadir 1979):

Anniya kam ta nan akan aikatawa, Kowane za ka yi ka bar dakilewa,
Bari fululu da munkari jimre kewa, Maslaha aikata ki barna da kowa,
Tsari ibada ka san ta shi al-larura

È sulle intenzioni che si Qualsiasi cosa tu faccia, falla
 basano le azioni correttamente
 Lascia stare il discorso inutile Compi buone azioni e non
 l'atto indesiderabile recare danno ad alcuno
 e sii paziente

Continua ad adorare Dio senza scuse

Presento qui la trascrizione *boko* di un estratto di un poema funerario scritto in hausa *ajami* intorno alla metà del XIX secolo, all'apogeo del Califfato di Sokoto. Il testo, riportato da Charles Robinson in *Specimens of Hausa Literature* (1896), è attribuito a Lima Cidyā e una datazione approssimativa colloca la sua composizione attorno agli anni 1860. Il poema è strutturato in otto parti, e sviluppa temi quali il giorno del giudizio, il mondo terreno e l'aldilà, e la resurrezione. Nei versi selezionati viene descritto il ruolo della donna, con un richiamo al castigo divino qualora siano infrante le norme di pudore previste dal *matan kulle* o istituto della segregazione femminile.

<i>Noma ga mata bai kamata ba kun sani</i>	<i>kan 'yar gida ce kar ka sa ta a kankare</i>
<i>Mata da ki suna ta bar tafiya uku</i>	<i>daga kasuwa har gun buki doka ruwa</i>
<i>Kan ba ka yaro za ya do tulu nata</i>	<i>ka yi kokari rakiya ruwa a cikin dari</i>
<i>Ku da gidansu ta ki so ta yi tambaya</i>	<i>ka ba ta yerji sai ta je a cikin dari</i>
<i>Ta do zane tan lullubi a jiki nata An so ta kasa murya cikin magana nata</i>	<i>a jikinta har magana a jita atadari kaddadai a jita yi sagara kirkira</i>
<i>Kana jikin mace duk yi al'aura ya ki</i>	<i>sai ko matakai sai ido daga gari</i>
<i>Mata da ki tafiya da kai nata ba rufi</i>	<i>rana kiama kan wuta ta babaki</i>
<i>Mata da ke tafiya da kai nata ba rufi</i>	<i>rana kiama ta rufu a bargo wuta</i>
<i>A mu san mutum biyu sun hasara a lakhira</i>	<i>rana kiama za su tashi kaman kare</i>

Il lavoro dei campi non è per donna, lo sai	appartiene alla casa, non può la essere messa a levare le erbacce
Una donna sposata smette di andare in questi tre luoghi:	il mercato, una festività, il pozzo
Se non c'è un ragazzo che possa portare la sua brocca,	fa' lo sforzo di scortarla dove si trova l'acqua quando si fa sera

Se vuole andare nelle loro case, che lo chieda	dalle il permesso purché vada nel tardo pomeriggio
Lascia che prenda della stoffa per coprirsi il corpo,	e che rimanga così fino alla fine della conversazione
Quando risponde, che abbassi il tono della voce,	e che non parli come se urlasse a delle pollastrelle
Sai che il corpo della donna tutto deve essere coperto,	eccetto che per le piante dei piedi e gli occhi
La donna sposata che va giro con il capo scoperto,	nel giorno della resurrezione le fiamme la divoreranno
La donna sposata che va in giro con il capo scoperto,	nel giorno della resurrezione sarà coperta con un manto di fuoco
Se la donna si innamora due uomini,	nel giorno della resurrezione torneranno in forma di cani

La poesia è stata ed è tuttora l'arena nella quale le idee trovano forma, si oppongono e si scontrano, e il dibattito politico è certamente uno dei campi d'azione privilegiati del genere. Nella società hausa il componimento politico vanta una lunga tradizione – con i fondatori della poesia moderna quali Sa'adu Zungur, Mudi Sipikin, Gambo Hawaja, Shekara Sa'ad, Yusufu Kantu, e Lawal Mai Turara Yelwa – e un vasto seguito popolare.

Poiché le poesie, oltre che rivolgersi al pubblico, parlano anche tra loro, è sembrato di particolare significato esemplificare questa modalità di dibattito con i passi di due note poesie degli anni 1950: *Arewa, Jumhuriya ko Mulukiya* ('Nord, Repubblica o Monarchia) di Sa'adu Zungur e *Arewa, Jumhuriya Kawai* ('Nord, solamente Repubblica') di Mudi Sipikin. Nel primo componimento, Zungur si dichiara in favore di un Nord retto da una monarchia e mette in guardia contro le velleità repubblicane del Sud. Il metro adottato è il *kamil* (forma base: ◡◡_ ◡_ /◡◡_ ◡).

*Niyar Kudu in suka daukaka,
Duk kasa ta zamo Jumhuriya.
Mu kan niyarmu a karkasa,
Don Arewa ta zaɓi Mulukiya*

L'intenzione del Sud, qualora prevalga,
è che il Paese tutto diventi Repubblica.
Noi però, è nostra intenzione che si
mantenga una divisione,
affinché il Nord si faccia Monarchia.

Sipikin, che fu allievo di Zungur, abbraccia l'idea della forma di governo repubblicana. La sua poesia è una risposta diretta alla presa di posizione di Zungur. Il metro adottato è una variante hausa del *mutadarak* (forma base: _◡_/_◡_/_◡_)

'Yan'uwa na zo in fada muku,
Ra'ayina don ku ji gaskiya.
Bisa waƙar Zungur wadda yai,
Da ya tsara batun jumhuriya.
Watau ta Arewa batun da yai,
Jumhuriyya da mulukiya.
Har ma a cikin waƙar ya ce,
Babu damar rushe mulukiya.

Ya wo dai zancen mai yawa,
Mai daɗi ga kuma gaskiya.
Ya dai dage ya ƙarfafa,
Bisa kan mulki na mulukiya.

Fratelli, sono venuto a raccontarvi
la mia idea perché ascoltiate la verità.
Sul poema che Zungur ha fatto,
composto sul tema della repubblica.
Ovvero ciò che ha detto,
sulla repubblica e sulla monarchia.
Anche se in quella canzone egli dice
che non vi è possibilità di rovesciare
una monarchia.

Il suo discorso è lungo,
piacevole e di verità.
Prende posizione e sostiene
un governo monarchico.

L'adozione dei modelli metrici arabi e l'uso della rima hanno contribuito a neutralizzare la funzione dell'accompagnamento musicale: la poesia in metrica, infatti, acquisisce essa stessa una dimensione musicale, prestandosi a una recitazione salmodiata. Gli scritti in fulfulde di 'Dan Fodio furono spesso tradotti in hausa affinché potessero essere recitati in altri centri urbani al fine di accrescere il numero di proseliti. L'effetto salmodiato delle declamazioni era certamente centrale nel diffondere efficacemente un prodotto che facesse corrispondere un'estetica verbale al valore del messaggio.

△ Scheda 13 - Profilo della metrica hausa

Quando si parla di poesia hausa 'classica' si intende la tradizione poetica che ha fatto propri i modelli metrici arabi e che si è sviluppata nel periodo del *jihād*, avendo proprio in 'Dan Fodio uno dei suoi massimi esponenti. Sei sono i tipi di strofa adottati dal canone arabo: *gwauruwa* (un verso); *'yar tagwai* (distico); *ƙwar uku* ('terzina); *'yar huɗu* (quartina); *'yar biyar* (pentastico); *tarbi'i* (pentastico esteso). Mentre i termini

che identificano le strofe sono perlopiù di origine hausa, la terminologia metrica deriva dall'arabo: tanto i nomi dei diversi metri (ovvero le combinazioni di piedi) quanto quelli dei singoli piedi sono prestati lessicali arabi. Il metro è definito quantitativamente, ovvero sulla base dell'alternanza e della successione di sillabe brevi (◡) e lunghe (_). Nella tabella qui sotto sono riportati i sedici metri produttivi nel canone hausa. I nomi dei piedi sono trascritti con l'indicazione della lunghezza vocalica attraverso la geminazione del grafema (Fa'ulun > Fa-uu-lun, Mafa'ilun > Ma-faa-ii-lun, ecc.).

1.	<i>Dawil</i>	Fa-uu-lun / Ma-faa-ii-lun / Fa-uu-lun / Ma-faa-ii-lun ◡_ / ◡_ / ◡_ / ◡_
2.	<i>Basid</i>	Mus-taf-i-lun / Faa-i-lun / Mus-taf-i-lun / (+Faa-i-lun) _◡_ / _◡_ / _◡_ / (+_◡_)
3.	<i>Madid</i>	Faa-i-laa-tun / Faa-i-lun / Faa-i-laa-tun / (+Faa-i-lun) _◡_ / _◡_ / _◡_ / (+_◡_)
4.	<i>Wafir</i>	Ma-faa-a-la-tun / Ma-faa-a-la-tun / (+Ma-faa-a-la-tun) ◡_◡_ / ◡_◡_ / (+_◡_)
5.	<i>Kamil</i>	Mu-ta-faa-i-lun / Mu-ta-faa-i-lun / (+Mu-ta-faa-i-lun) ◡_◡_ / ◡_◡_ / (+◡_◡_)
6.	<i>Hajaz</i>	Ma-faa-ii-lun / Ma-faa-ii-lun / (+Ma-faa-ii-lun) ◡_ / ◡_ / (+◡_)
7.	<i>Rajaz</i>	Mus-taf-i-lun / Mus-taf-i-lun / (+Mus-taf-i-lun) _◡_ / _◡_ / (+_◡_)
8.	<i>Ramal</i>	Faa-i-laa-tun / Faa-i-laa-tun / (+Faa-i-laa-tun) _◡_ / _◡_ / (+_◡_)
9.	<i>Munsarih</i>	Mus-taf-i-lun / Maf-uu-laa-tu / (+Mus-taf-i-lun) _◡_ / _◡_ / (+_◡_)

10.	<i>Hafif</i>	Faa-i-laa-tun / Mus-taf-i-lun / (+Faa-i-laa-tun) _∪_ / _∪_ / (+_∪_)
11.	<i>Muqtalib</i>	Maf-uu-laa-tu / Mus-taf-i-lun _∪_ / _∪_
12.	<i>Mujtat</i>	Mus-taf-i-lun / Faa-i-laa-tun / (+Mus-taf-i-lun) _∪_ / _∪_ / (+_∪_)
13.	<i>Mudari'i</i>	Ma-faa-i-ii-lun / Faa-i-laa-tun / (+Ma-faa-i-ii-lun) ∪_∪_ / _∪_ / (+∪_∪_)
14.	<i>Sari'i</i>	Mus-taf-i-lun / Mus-taf-i-lun / (+Maf-uu-laa-tu) _∪_ / _∪_ / (+_∪_)
15.	<i>Mutqarib</i>	Fa-uu-lun / Fa-uu-lun / (+Fa-uu-lun) ∪_ / ∪_ / (+∪_)
16.	<i>Mutadarak</i>	Faa-i-lun / Faa-i-lun / (+Faa-i-lun) (+Faa-i-lun) _∪_ / _∪_ / (+_∪_) / (+_∪_)

Tabella 22: Metri del canone poetico hausa

(Per una disamina completa sull'adozione e l'adattamento dei modelli metrici arabi nella poesia hausa si vedano le analisi in Galadanci (1975) e Adamu (2015))

V.3 Dalla tradizione all'hip-hop

Le canzoni tradizionali, *wakokin gargajiya*, sono eseguite da un cantante solista, il *mawaki*, con l'accompagnamento di un certo numero di *makada* o musicisti (tre-cinque elementi), e da un coro composto da *'yan amshi* o coristi (in genere dai tre ai dieci elementi). La parte strumentale è interamente affidata ai *makada*, che accompagnano il *mawaki* con strumenti a percussione quali il *kalangu* e il *jauje*. La struttura della canzone tradizionale segue il modello verso-coro, e in genere compito del *mawaki* è quello di cantare le lodi dietro compenso. Il termine che designa questo tipo di artista della tradizione è *maroki*, traducibile appunto come 'cantore di lodi' e il cui significato letterale è 'mendicante (professionista)'. Le specificità delle canzoni tradizionali, soprattutto in quel che concerne melodie, ritmi e tipo di strumenti, sono legate a quattro categorie di musicisti: *makadan jama'a* 'musicisti della gente', *makadan sana'a* 'musicisti della pro-

fessione', *makadan sarauta* 'musicisti di corte degli emiri', *makadan yaki* 'musicisti di guerra'. I primi celebrano le vite straordinarie della gente comune, i secondi i capi o i rappresentanti più virtuosi di specifiche attività professionali, e i musicisti di corte si esibiscono per il sovrano e per gli eventi del palazzo reale. I musicisti di guerra, che oggi non esistono più, componevano per le armate dei sovrani, e furono attivi dal periodo immediatamente precedente alla fondazione del Califfato di Sokoto fino agli anni 1920.

Con l'esposizione del pubblico hausa alla produzione cinematografica indiana si sviluppò il genere di musica popolare noto come *nanaye filmi*. Il genere prende il nome da un termine – *nanaye*, appunto – che ricorre nei cori cantati dalle bambine nei giochi di gruppo, e in particolar modo nelle canzoni di gioco il cui ritmo è scandito con il battito delle mani. Già a partire dagli anni 1960-70, *nanaye* venne adottato per definire un tipo di canzone a voce femminile presente dapprima nei film indiani e poi, con la diffusione del VHS e dell'*home video*, nelle produzioni hausa (cf. Adamu 2019). Le canzoni *nanaye* trassero nuova linfa dall'introduzione degli strumenti elettronici (ad esempio i sintetizzatori Yamaha) negli anni 1990, fissando gli stilemi di quello che sarebbe divenuto il genere di musica popolare per eccellenza: la presenza di una voce femminile, l'uso di software *autotune*, e la musica elettronica. I brani *nanaye* si discostavano dalle melodie e dai ritmi delle canzoni eseguite dai *makada* della tradizione (contrariamente a quando avveniva con le canzoni di Bollywood, che recuperavano invece sonorità classiche) e nei temi trattati furono, per così dire, un equivalente canoro dei *littattafan soyayya*, costituendo uno spazio espressivo molto importante per le autrici-interpreti femminili.

Fu da una contaminazione – o da un innesto – del genere *nanaye* che emerse la ricca vena di produzione musicale descritta come *Hausa hip-hop*. Mariusz Kraśniewski rintraccia la nascita del genere nell'album *Taka* di Abdullahi Mighty pubblicato nel 2005 da De-Hood Records. Secondo Kraśniewski, la comparsa dell'*hip-hop*

[...] was not a revolution on the spot, it was not Metallica's *Kill'em All*, that literally shook the fundamentals of hard rock music and made hundreds of teenagers suddenly start to scream and play thrash metal. On

the contrary, the Hausa hip-hop revolution came peacefully and with some kind of dignity.
(Kraśniewski 2016: 21)

Se l'hip-hop di matrice americana nacque come appropriazione dello spazio urbano da parte di un segmento di gioventù escluso e sottorappresentato, nella società hausa il genere rappresentò una rottura stilistica e un'innovazione del linguaggio, senza porsi però in opposizione al discorso dominante. O meglio: con l'hip-hop venne creato uno strumento e uno spazio per comunicare con la gioventù hausa, e questo spazio comunicativo fu usato in gran parte – ma non esclusivamente – per replicare in altra forma il discorso dominante.

Nella canzone *A Yau (Satan Yaran Musulmi)* 'Oggi (Il furto dei ragazzi musulmani)' di Adam Abdullahi Emir, alias Fresh Emir, viene affrontato un tema piuttosto delicato nella Nigeria contemporanea: il conflitto interreligioso. La denuncia dell'artista riguarda la presunta azione di proselitismo di matrice cristiana nei confronti della gioventù musulmana.

<i>Aku mai bakin magana</i>	Il pappagallo parlante
<i>A yau magana</i>	Oggi il discorso
<i>A yau da magana</i>	Oggi con il discorso
<i>A yau da magana</i>	Oggi con il discorso
<i>A yau</i>	Oggi
<i>Abun da na faɗa zan jaddada</i>	Ciò che vi dico lo confermerò
<i>Yara manyan mu dattijai</i>	I ragazzi e i nostri adulti degni di
<i>duka zan harhada.</i>	rispetto, tutti metterò assieme
<i>Ba mu da kishin kanmu</i>	Non c'è cura di noi stessi
<i>Mu muke raina kanmu</i>	Ci disprezziamo
<i>Ba al'ada ba cin mutuncin</i>	Non solo il nostro modo di vivere,
<i>harda Addini mu</i>	persino la nostra religione vie-
<i>ne</i>	insultata
<i>Hmmmm...</i>	Hmmmm...
<i>Allah ya isa na</i>	Dio mi è sufficiente
<i>[...]</i>	

Mu fito kwanmu da kwarkawatarmu	Veniamo allo scoperto, numerosi come pulci e pidocchi
Mu yi magana ta yadda a dole za a ji mu	Parliamo, sì da dover essere ascoltati
Hmmmm...	Hmmmm...
Amma kowa ya yi shiru	Ma tutti se ne stanno zitti
Da ita ce siyasa ake da tuni mun tattaru	Se fosse stata politica ci saremmo già radunati
Mu yi ta ihu bin layi kamar kadangaru	Gridiamo ancora e ancora, in fila come lucertole
Amma an taɓa addinin Allah mun yi shiru	Ma si è toccata la religione di Allah e siamo rimasti in silenzio
Idan ba za ku yi magana ba nikam na gaji	Se non parlerete, ecco che la mia pazienza si esaurisce
Na fito in yi bayani don duniya ta ji	Sono uscito per spiegare affinché il mondo mi ascolti
Ni kadai gefena ba mace ba namiji	Solo io, dalla mia parte né donne né uomini
Zuciya ta hana in tsaya neman agaji	Il cuore mi ha impedito di chiedere aiuto
Kan addinin Allah ban ki ba in yi damage	Per la religione di Allah sono disposto a cadere in rovina
Gargadi ku yi addininku mu yi namu	Un avvertimento, praticate la vostra religione, e noi pratichiamo la nostra
A kan maye kuma kuke sace yaranmu?	Perché diavolo ci state rubando i nostri ragazzi?

Il brano, com'è in uso nel genere hip-hop, inizia con il *series tag* (*Aku mai bakin magana* 'Il pappagallo parlante'). Gli stilemi dell'hip-hop sono usati per veicolare un messaggio che potrebbe agevolmente collocarsi in mezzi espressivi più tradizionali, e il genere è scelto strategicamente dall'artista per catturare l'attenzione di un pubblico attratto da forme canore alternative. Nonostante Fresh Emir sia originario di Kano, in *A Yau* (*Satan Yaran Musulmi*) l'inflessione vocale è modulata per dare l'impressione che il cantante non sia un parlante hausa madrelingua. In un'intervista rilasciata a *Weekend*

Magazine del quotidiano *Daily Trust*, così Fresh Emir spiega i motivi della scelta:

It is a strategy to catch the attention of listeners. Our society has the mentality of not accepting anything that is from their own, so I figured that when they hear me, it would make them curious. That, for me, is my selling point, and it worked.
(Muhammed 2020)

A Yau è un progetto musicale che si prefigge di discutere di questioni “disturbing our community and humanity in general”. I brani che compongono l’album *A Yau* sono concepiti come episodi tematici: in ogni canzone viene infatti trattata una questione avvertita come impellente o critica nel quadro socio-politico dell’*Arewa*, vale a dire la Nigeria del nord. In *A Yau* e in genere in tutti i brani contenenti un messaggio politico, Fresh Emir usa l’etichetta-appellativo *Aku Mai Bakin Magana* (‘Il pappagallo parlante’). Inserito come tag all’inizio (e, a volte, anche alla fine) dei brani, *Aku Mai Bakin Magana* dichiara il ruolo che l’artista si attribuisce in relazione al messaggio che seguirà. Il ‘pappagallo parlante’ è la voce critica, pungolo delle coscienze sopite dei fratelli settentrionali. In questo senso, Adam Abdullahi è un cantante politicamente impegnato la cui produzione si inserisce nella ricca filiera del didatticismo hausa. In un’intervista del 2019 per il quotidiano *Aminiya*, Abdullahi illustra così il suo pensiero circa il ruolo dell’artista:

Na fara jerin wakokin Aku Mai Bakin Magana ne saboda ina ganin hakan zai zama min wata hanya da zan yi amfani da ita domin wayarwa da fadakar da mutane cikin sauri da sauki, lura da yadda yawancin mawaƙan Hausa suka fi mayar da hankalinsu kan wakokin soyayya kawai. Wannan ne ya sa na bullo da wannan salo domin nuna wa duniya cewa ba nishadi da soyayya ake yi wa waka ba.

Ho iniziato la serie di canzoni *Aku Mai Bakin Magana* perché pensavo che così avrei creato un modo per informare e illuminare le persone velocemente e con facilità, specie notando come la maggior parte dei cantanti hausa si concentri solo su canzoni d’amore. Questo è ciò che mi ha spinto a sviluppare questo stile, per mostrare al mondo che non si tratta di canzoni per divertirsi o d’amore.
(Nishadi 2019)

Se le canzoni non ricadono nel puro intrattenimento o nella speculazione sentimentale – e se lo scopo dell’artista è quello di “informare” e “illuminare” – allora la distinzione tra la poesia classica o politica e i testi di brani hip-hop si posiziona su un piano prettamente formale. Il brano *Wasika ga Shugaban Kasa* ‘Lettera al Presidente’ di Fresh Emir (2020) è al contempo un appello al leader della nazione e un’accusa nei confronti dei suoi consiglieri e della classe dirigente tutta. Il cantante ‘scrive’ al presidente della repubblica affinché venga ristabilita la giustizia: come nel *tatsuniya* visto poc’anzi, non è il governante a causare il male, bensì i suoi collaboratori. I visir sono qui i *mugayen fadawa* ‘malevoli cortigiani’⁶⁶ e il presidente potrà, una volta aperti gli occhi, fare ciò che è giusto. Nelle vesti di *Aku Mai Bakin Magana*, Fresh Emir richiama alla responsabilità l’allora presidente Muhammad Buhari:⁶⁷

*Aku mai bakin magana ne,
Yau ba shi kadai ba ne tare
da mutane,
Hannu na akwai wasika...
Wurin Shugaban Kasa za mu
mika ne
Cikinmu, ni ne Speaker
Yi abun da ka saba, dauki sakon
ka mika.
Ba mika sakon ba, ya isa in mu
aika,
Domin na ga tare da shi da wa
'yan su mutane
Da ke toshe yanda zai san me ke
damun mutane*

È il pappagallo parlante,
Oggi non è solo ma insieme ad
altre persone,
Nella mia mano c’è una lettera,
È al Presidente che la
indirizzeremo
Tra di noi, sono io lo *speaker*
Fa’ ciò che fai di solito, prendi il
messaggio e mandalo.
Non basta inviare
il messaggio, se lo mandiamo
deve arrivare
Perché ho visto che con lui, chi
gli sta attorno
gli impedisce di sapere ciò che
preoccupa le persone

⁶⁶ Il termine *bafada* (o *bafade*, pl. *fadawa*) ha il significato primario di cortigiano, ovvero uomo del *fada*, la corte del monarca o dell’Emiro (qui inteso come palazzo o entourage presidenziale). Significato esteso di *bafada* è quello di diffamatore, cioè di colui che diffonde voci negative su una persona di rango superiore.

⁶⁷ *Wasika ga Shugaban Kasa* è concepito da Fresh Emir come una serie strutturata in episodi: le prime due lettere o episodi sono apparsi nel 2020, e un terzo brano ha visto la luce nel 2023.

V Mostri e censori

<i>Mugayen fadawa idan Duniya ne, Sai kun mutu ne ma sannan za a ƙara birane,</i>	Cortigiani malevoli, è per via di ciò che accade nel mondo Solo una volta che sarete morti saranno costruite ancora delle città
<i>Ko za ku tafi da kuɗi Lahira ne?</i>	O ve ne andrete in Paradiso con il denaro?
<i>In ba haka ba, mene ne ribar cutar mutane?</i>	Se non è così, qual è il vostro guadagno nel far male alle persone?
<i>Shugaban Kasa wannan aikin ka ne, In mutum ɗaya ya cutu a Kasa silar ka ne.</i>	Presidente, questo è compito tuo Se una persona soffre nel Paese, la responsabilità è tua.

Adam Abdullahi ha composto alcuni brani a sostegno di Nasir Yusuf Gawuna (1967-), già vicegovernatore dello Stato di Kano e candidato alle elezioni per il governatorato tenutesi a maggio 2023. La vittoria elettorale di Abba Kabir Yusuf, rovesciata da una sentenza del tribunale elettorale nel mese di settembre 2023, ha assegnato il governo dello Stato di Kano a Gawuna. Brani come *Gawuna is coming* e *Ga Gawunan Kanawa Nan* ('Ecco qui il Gawuna della gente di Kano') celebrano la decisione della corte e auspicano un rapido ritorno al potere del politico. Anche qui l'artista rientra nella tradizione dello *yobo*, la lode estesa, una forma di componimento relativamente lungo destinato a uomini di potere, siano essi re, emiri, leader politici o capi spirituali.

Namiji di Deezell feat. Arewa All Stars del 2023 esemplifica il connubio di tradizione valoriale e mezzo espressivo moderno. Inno al ruolo del maschio nella società hausa, il progetto *Namijii* chiama a raccolta ben ventuno artisti della scena hip-hop hausa per dare una chiara risposta alla denigrazione e scarso apprezzamento della figura maschile diffusi nelle giovani generazioni di donne. Sono qui proposte le strofe curate da Barrack e Sojaboy: il testo propone una visione alquanto tradizionale e dunque poco sorprendente del ruolo dell'uomo nella società hausa.

(Barrack)	
<i>To wa ake cewa boss a gida?</i>	Allora, chi si dice essere il boss a casa?

<i>Odugu, madugu, kuma uban gida? (Namiji)</i>	Uomo forte, guida, e anche padre di casa? (Il maschio)
<i>Wa take ce wa fresh boy, big boy, fine boy, kuma ta gani tana so? (Namiji)</i>	Chi è che lei chiama <i>fresh boy, big boy, fine boy</i> , e le piace farlo? (Il maschio)
<i>To wa yake cewa Òbaby naÓ? (Namiji)</i>	Bene, e chi dice “mio baby”? (Il maschio)
<i>Gimbiya, ya ce Òhabibty naÓ? (Namiji)</i>	Principessa, lui dice “mia habibi”? (Il maschio)
<i>Wa hajiyar ku take kira “alhaji”? Kuma shi ne ya kaita hajji (Namiji)</i>	Chi chiami “pellegrino”? È lui che l’ha portata a fare lo <i>Hajj</i> (Il maschio)
[...] (Sojaboy)	
<i>Takon sojoji, mu ke harka da bindigogi</i>	Marcia di soldati, stiamo combattendo con le armi
<i>Kun ji takun sojoji ba ma wasa da dokoki</i>	Hai sentito che i soldati non giocano con le regole
<i>Mu je yaki mu koma (Namiji)</i>	Andiamo in guerra e torniamo (Il maschio)
<i>Ba mai wasa da soja (Namiji)</i>	Nessuno gioca con un soldato (Il maschio)
<i>Mu kwato ’yancin al’umma</i>	Prendiamo con la forza i diritti della comunità
<i>A kasata mu ne hukuma (Namiji)</i>	Nel mio paese siamo ufficiali (Il maschio)

Il genere hip-hop ha dimostrato di essere alternativo nella forma, distacandosi tanto dalla poesia in metrica e rima (e quindi dal canone classico) quanto dalla musica popolare *nanaye*, ma non necessariamente nei contenuti. Numerosi sono gli artisti che scelgono l’hip-hop per raggiungere un pubblico più giovane, anche se il messaggio dei brani trova agevole collocazione nella scuola didatticista di cui parleremo più avanti.

Ziriums, *alias* Nazir Ahmed Hausawa, è un cantante attivo da molti anni sulla scena hip-hop nigeriana. Nel 2009 pubblicò *Girziga kai* (‘Scuoti la testa’), un brano satirico in aperta opposizione all’allora governatore di Kano Ibrahim Shekarau (1955-) e alla politica censoria

implementata dal Kano State Censorship Board (KSCB). *Girziga kai* entrò a testa bassa nello scontro tra il KSCB e il mondo della produzione audiovisiva, prendendo di mira l'assurdità delle restrizioni imposte agli artisti di Kannywood e ai musicisti. Non resta che *girziga kai*, 'scuotere la testa', perché tutto il resto è precluso.

*Ehen. This is Pastor Dan
productions. Ziriums...*

*Mai dokar bacci, ya bige da
gyangyedi.*

*Kar ku taka. Ku girziga kai
kurrum*

Girziga girziga

(Ritornello)

Girziga kai. Girziga kai.

Girziga kai. Girziga kai.

Girziga kai. Girziga kai.

Girziga kai.

Girziga kai. Girziga kai.

Girziga kai.

Chi ha messo fuori legge il sonno
è quello che s'è appisolato.

Non ballare. Scuoti la testa
in silenzio

Scuoti scuoti

Scuoti la testa. Scuoti la testa.

Scuoti la testa. Scuoti la testa.

Scuoti la testa. Scuoti la testa.

Scuoti la testa.

Scuoti la testa. Scuoti la testa.

Scuoti la testa.

1.

Kai karku taka kun san an hana.

*Gwamnan garinmu ran nan.
Shi ne ya hana.*

*In ka ji kida ya yi dadi. Girziga
kai kurrum.*

(Ritornello)

Ehi, non ballare, lo sapete che
l'hanno proibito.

Il governatore della nostra città
proprio oggi. È lui che
l'ha proibito.

Se senti un ritmo che da piacere,
scuoti la testa in silenzio.

2.

Kai tsalle waka a gidan giya.

*In an kafa doka. Ku bi ta daidai
wisely.*

*Eeeh, an hana. Eeeh, sun
hana.*

(Ritornello)

Ehi, ballare e cantare in un bar.

Se hanno fatto una legge, seguila
per bene e *wisely*.

Eeeh, è stato proibito. Eeeh, loro
l'hanno proibito.

3.

Kai ku daina arufta an hana.

Ehi, smettila di domare,
è stato proibito.

*Kyale tukin maye sassauta,
an hana.*

Dimenticati di guidare ubriaco,
è stato proibito.

Eeeh, an hana. Eeeh sun hana.

Eeeh, è stato proibito. Eeeeh, loro
l'hanno proibito.

(Ritornello)

4.

Kai mai tauye mudu an hana.

Ehi, tu che prendi le tue misure, è
stato proibito.

*Algus a cikin wasko, ai shi ma
an hana*

Tu che riduci la quantità di cibo, anche
questo è stato proibito.

Eeeh, an hana. Eeeh sun hana.

Eeeh, è stato proibito. Eeeeh, loro
l'hanno proibito.

(Ritornello)

5.

Wanda duk ya hana mu sana'a

Chiunque ci proibisca di lavorare
Che Allah riversi su di lui

Ya Allah ka zuba musa

maruru sittin da bakwai

settantasette ascensi

Eeeh, an hana. Eeeh sun hana.

Eeeh, è stato proibito. Eeeeh, loro
l'hanno proibito.

Sore throat ya ..kama..

Possa la sua gola prendere fuoco

makoshinsa

Likitoci su kasa ganoshi

Possano i medici non capirne la
causa

Da Dala da Goron Dutse

Così sia Dala che Goron Dutse

Da gidan birni da gidan kauye

e la casa in città e quella del villaggio

Na hada na cusa a gajeran

Le ho unite e ficcate nelle mutande

wandon mmmhmmhmmm

mmmhmmhmmm

...Bari.... daya ne. Ya ji labari.

Lascia stare, uno ha sentito cos'è

... Bari.... daya

successo ... Lascia stare,

bai san komai ba.

quell'altro non sa nulla.

Eeeh, an hana. Eeeh sun hana.

Eeeh, è stato proibito. Eeeeh, loro
l'hanno proibito.

(Ritornello)

V Mostri e censori

6.

Mmmmm, waka ba gadona ba ce.

Dan malam ne ni kyankyanyan wasu sun sani
Kar ku ce min na ki halin malam samsam kurrum.

Na yi karatun boko har da na addini, kwarai.

Samartaka ce na kadana domin zamani.

Eeeh, an hana. Eeeh sun hana.

(Ritornello x 2)

Mmmmm, non sono nato cantando.

Sono il figlio di un malam,
è cosa risaputa

Non ditemi che rifiuto la natura del dotto.

Ho avuto un'educazione occidentale e persino una religiosa, e non poca.

Sono i modi dei giovani,
il mio ritmo è per via del nostro tempo.

Eeeh, è stato proibito. Eeeh, loro l'hanno proibito.

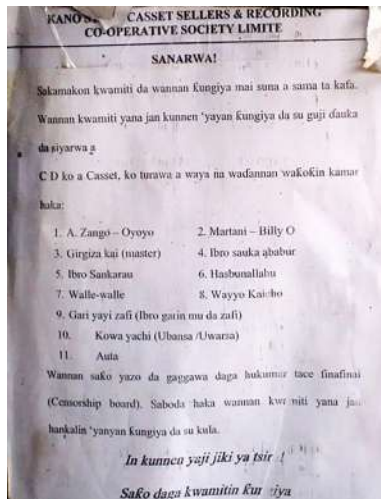


Figura 20: Avviso che esorta i venditori di CD e cassette audio a non vendere o acquistare 11 brani musicali, tra i quali Girziga kai.⁶⁸ (foto di Alex Johnson, per gentile concessione di Carmen MacCain)

⁶⁸ “Questo comitato esorta i membri del gruppo ad astenersi dall’acquistare e vendere su CD o cassette, o dall’inviare telefonicamente queste canzoni come segue: [elenco dei brani]. Questa notizia è arrivata con urgenza dal Censorship Board. Per

Nello stesso periodo uscì il brano *Government money*, prodotto da Supreme Solar, T-Rex, e Ziriums. Remix di *Arab money* di Busta Rhymes e Ron Browz (2009), *Government money* è una denuncia della classe dirigente nigeriana. Le grottesche esagerazioni del brano originale – con i suoi stereotipi su un mondo arabo fatto di harem e lusso sfrenato – sono qui applicati al centro del potere politico. Abuja, la capitale nigeriana, è il simbolo di una cornucopia governativa che alimenta gli eccessi di una *élite* senza scrupoli. Il brano è in inglese, con il ritornello in hausa di Ziriums. Sono qui proposti il ritornello di Ziriums e la seconda strofa cantata da T-Rex.

(Ritornello: Ziriums)

*Naira za mu kashé, mun fito.
Mu mun fito, mu kashe 'yan kudi,*

*Mu ci kudín Abuja, mu ci kudín
gwamnati.*

[...]

(Strofa 2: T-Rex)

*More than a slice, I'll take a
chunk of the national cake
Get the ration and break.
Before you know that the
transaction is fake
I'll be in another state
Hooking up another bait,
duping NGOs for virgin dough*

Cop a lotta paper

*Breaking contacts and contracts
It's a strong task. If there's a
window of opportunity
[crack]*

*I'll make the walls crack,
give the guns back*

Siamo pronti a sperperare delle naira.
Noi, siamo usciti per sperperare
un po' di soldi,
per spendere i soldi di Abuja, per
spendere i soldi del governo.

Ben più di una fetta, mi prendo una
parte della torta nazionale
Prendo la mia parte e sparisco.
Prima che ti renda conto che la
transazione è falsa
Sarò in un altro paese
Alla ricerca di un'altra esca,
imbrogliando altre ONG per soldi
vergini

Mettendo le mani su un sacco di
documenti

Rompendo contatti e contratti
È una missione difficile. Se c'è una
finestra di opportunità
[crack]

Farò crollare i muri,
restituirò le armi

questo motivo questo comitato richiama l'attenzione dei membri dell'associazione. Se l'orecchio ascolta il corpo è salvo! Dal comitato dell'organizzazione.”

And I'm hungrier than ever,
 get the cheddar,
 tell Rihanna to get
 that ugly ass umbrella.
 I'm loving the weather,
 and its Government Money.
 I've gotta vendetta,
 I'm gonna be robbing them,
 sonny.
 There's no time for fumbling,
 I'm burning and hungry,
 feel the mic on my belly
 You hear it rumbling funny?

E sono più affamato che mai,
 prendo il cheddar,
 dico a Rihanna di prendersi
 quell'ombrello del cazzo.
 Questo tempo mi piace,
 e sono i soldi del Governo
 Ho una vendetta,
 li deruberò,
 Figliolo.
 Non c'è tempo per i giochetti,
 Ho fame e bruciore,
 sento il microfono sulla pancia.
 Lo senti brontolare in modo strano?

V.4 Il romanzo hausa

La produzione di testi in prosa in forma di racconto lungo e romanzo ebbe inizio nella prima metà del 1900. A segnare la nascita del genere fu il 1934: in quell'anno infatti apparvero alcuni dei lavori presentati al concorso letterario organizzato dal Translation Bureau (1930-1934) di Zaria.⁶⁹ Iniziativa di Rupert Moultrie East (1898-1975), sovrintendente del Bureau con una formazione di educatore e linguista, il concorso diede modo ad aspiranti scrittori di cimentarsi in una modalità espressiva diversa da quella finora elaborata in seno alla società hausa. I romanzi pubblicati costituirono per diversi decenni il canone della letteratura hausa in prosa e contribuirono alla diffusione della scrittura *boko*, ovvero dello hausa scritto con l'alfabeto a base latina.⁷⁰

Dei quattro romanzi pubblicati nel 1934, il primo fu *Ruwan Bagaja* ('L'acqua di Bagaja') di Abubakar Imam (1911-1981). Alhaji Imam, protagonista del libro, narra le vicende che lo accompagnano nel suo viaggio alla ricerca della miracolosa acqua curativa di Bagaja. Strutturato in episodi, *Ruwan Bagaja* alterna verosimile e fantastico in un mondo hausa storico popolato

⁶⁹ La struttura sarà ridenominata Literature Bureau (1934-1945) e troverà poi nuova sede a Kano.

⁷⁰ Altro evento che ebbe un ruolo fondamentale nel processo di alfabetizzazione fu la fondazione di *Gaskiya Ta Fi Kwabo* ('La verità vale più di un kobo'), periodico promosso dalla struttura diretta da East e che ebbe come suo primo redattore capo Abubakar Imam.

da spiriti, *sarki* e *malamai*, integrando motivi della tradizione orale e sagacia umoristica. Nel passaggio che segue Alhaji Imam ricorrerà all'astuzia per avere la meglio su Malam Zurke. Sfidato sulla conoscenza di testi religiosi e con il rischio di essere pubblicamente sbugiardato, Alhaji riuscirà a mascherare la propria ignoranza e a sconfiggere l'avversario ricorrendo a due doti che certamente non gli fanno difetto: l'arguzia e la sfacciataggine.

Da gari ya waye duk aka taru. Sarki ya aika aka kirawo ni. Na zo na zauna tsakar taro. Ina nan zaune sai ga yara uku da wagagen littatafai. Na ce, "Daga ina kuka fito?" Suce ce, "Daga masaukin Malam Zurke dam Muhamman."

Jim kadan saia ga malamin ya taho, taf taf. Aka ba shi buzu ya zauna. Ga jama'a makil. Bayan mun gaisa da shi, na ce, "Wadanne littatafai ne ka kwaso?" Ya ce akwai Attaura, Zabura, Linjila, Alkur'ani, SamarKandi, Lawwali, Sani. Wadansu ba ni ko iya tuna sanannakinsu ban ko taɓa ji ba. Da na ji haka na ce, "Af! Duk wadannan ba ka hardace su ba tukuna, sa'an nan ka ke sin jayayya da ni?" Ya dube ni ya yi murmushi. Sa'an nan na ce wa wadansu yara, "Ku kauda su can gefe, mu da kai za mu yi. Ina amfanin sanin littafi kawai, karatun aku. Aka kauda su waje daya. Bayan an natsu, an yi shiru, na share kasa, sai ka ce mai shi rin hadfi, na zana wata alama haka ڊ. Na dubi Malam Zurke na ce, "Mene ne wannan?"

Ya ce, "Nun'ara ce."

Na ce, "Haba! Sake dai."

Ya ce, "Ra."

Na ce, "Haka a ke ra, a gidanku?"

Ya ce, "Lam'ara ce."

Na ce, "Wane makaryacin malami ne ya koya maka haka?"

Duk ya kare tsince-tsincen bakakensa na Alkur'ani masu kama da wannan alama, na ce karya ya ke. Da ya ce ya ba ni gari sai na ce, "Ku matso ku gani." Sa'an nan na dubi mutane na ce, "Wannan ba 'ra' ba ce, ba 'lam'ara' ba ce, ba 'nun'ara' ba ce, tsayuwar wata daren farko ke nan."

Jahilai suka dubi zanena suka ce, "Hakanan ne, malam! Hakanan ne malamin malamai! Haka kuwa tsayuwar wata ya ke."

Na dubi Malam Zurke, na ce wa yara, "Ku yi masa eho da ature." Suka bi shi Eho! Eho! Eho! Eho! Daga nan ko ta kan littatafansa bai biya ba, ya yi wajen gari, yara na jifa. Ya tsere da kyar. Ka ji rabona da wannan malami.

Una volta spuntato il sole, tutta la popolazione si radunò. Il Re mi fece chiamare. Al mio arrivo mi sedetti in mezzo alla folla e aspettai. Dopo un po' vidi tre ragazzi con un mucchio di libri.

- Ehi, da dove venite? – domandai.
- Dall'alloggio di Malam Zurke figlio di Muhamman, – risposero.
Apparve Malam Zurke. Gli venne dato un sacco per sedere. Il pubblico era folto.
- Quali libri hai portato? – gli chiesi dopo che ci fummo salutati.
Rispose che aveva portato i libri di Attaura, Zabura, Linjila, il Corano, Samarkandi, Lawwali, e Sani. Erano tutti libri di cui o non ricordavo il titolo o ignoravo l'esistenza.
- Ahi, ahi, ahi, – proruppi, – non li hai ancora imparati a memoria eppure vuoi disputare con me?
Malam Zurke mi guardò e sorrise.
Allora dissi ai ragazzi: – Mettete da parte questi libri, che ce la vediamo io e il malami. A me basta la conoscenza acquisita attraverso lo studio. Quello che dicono questi libri io lo so parola per parola!
I libri vennero messi da parte.
Si fece silenzio. Spazzai il terreno, proprio come farebbe un veggente, e vi disegnai questo simbolo: ۞. Osservai per un istante Malam Zurke, quindi gli chiesi: – Dimmi, cos'è questo?
– È un... nun'ara, – rispose.⁷¹
– Ah! prova ancora.
– Si tratta di un ra.
– Un ra? A casa tua forse!
– Allora è senza dubbio un lam'ara.
– Chi è il malami menzognero che ti ha insegnato queste cose?
Fissai gli uomini intorno a noi.
– Questo non è un ra. E non è nemmeno un nun'ara né un lam'ara, bensì la luna crescente della prima notte!
Quegli ignorantoni guardarono il segno e dissero: – Così è, malami! Così è, maestro dei malami! È proprio la luna crescente!
Guardai ancora una volta Malam Zurke.
– Ragazzi, – dissi, – fategli il verso e tirategli addosso della sabbia!
– Eho! Eho! Eho! – così urlavano i ragazzi mentre gli gettavano dietro i libri.
Il malami riuscì a scappare dalla città per il rotto della cuffia.
E a te: ti è piaciuto il piatto che ho servito al nostro amico?

⁷¹ Malam Zurke crede che il simbolo corrisponda a una lettera dell'alfabeto arabo e ne nomina alcune. Il segno tracciato sul terreno però è un'invenzione di Alhaji, da qui l'inevitabile derisione che segue i vani tentativi di Malam Zurke.

Secondo romanzo ad apparire (o il primo, secondo alcuni) fu *Gandoki* di Bello Kagara (1890-1971). Qui il protagonista è Gandoki, eroe-guerriero in opposizione manichea alle forze britanniche. Gli altri due romanzi dell'anno *formidabilis*, sono *Shaihu Umar* di Abubakar Tafawa Balewa (1912-1966) e *Idon Matambayi* di Muhammadu Gwarzo (1911-1991). In *Shaihu Umar* sono narrate le drammatiche vicende dell'omonimo protagonista: ridotto in schiavitù e separato da sua madre, *Shaihu Umar – mutumin kirki* e perfetto eroe morale – farà ritorno in Nigeria dopo anni di sofferenza.

Anche *Idon Matambayi* prende il nome dal suo protagonista. La storia è quella di un ladro che, portato a compimento un furto in combutta con altri tre compagni, subirà la legge di un destino inevitabilmente morale, secondo un meccanismo tipico nella letteratura hausa. L'opera si caratterizza per uno stile dinamico in cui si fa ampio uso del dialogo e che ci permette di accostare *Idon Matambayi* a quelle che in futuro saranno le sceneggiature per prodotti televisivi e cinematografici (cf. Furniss 1996: 32).

Il breve romanzo *Tauraruwa Mai Wutsiya* ('Cometa') di Umaru Dembu apparve nel 1969. L'opera risente degli avvenimenti mondiali nel campo dell'esplorazione spaziale, e in particolar modo della corsa alla luna iniziata dall'Unione Sovietica nel 1959 e vinta, com'è noto, dagli Stati Uniti con l'allunaggio del 1969. L'opera s'innesta nel canone hausa classico, ma è influenzata da sconvolgimenti globali. Il fantastico si fonde con il fantascientifico in quello che appare come un esempio di afrofuturismo *ante litteram*: tecnologia e mondo extraterrestre trovano una propria collocazione (e interpretazione) in una dimensione prettamente africana. La storia è quella dell'incontro di un ragazzino di nome Kilba con un alieno e del loro viaggio nello spazio. Anche in *Tauraruwa*, come in *Ruwan Bagaja* e *Shaihu Umar*, il motivo del viaggio-ricerca è strutturale, con un'articolazione in episodi. Viene qui riproposto un passaggio dell'opera: Kilba e l'alieno Kolin Koliyo sono sulla Terra, ed è giunto il momento per il compagno extraterrestre di decidere se sia il caso di portare Kilba tra le stelle.

Lokacin da Kolin Koliyo kuwa suka fita da Kilba, sai suka tafi wani dan daji a bayan gari. Da suka isa daji, sai Kolin Koliyo ya cewa Kilba zai tafi da shi

wurin taurari, to, amma zai gwada shi tukuna, in ya ga ya ji tsoro, to, sai ya bari sai ya daɗa goguwa. Idan kuwa bai ji tsoro ba, to, sai ya kai shi zuwa ga taurari, domin kuwa sai an gwada a kan san na kwarai. Kilba ya yarda da gwaji da za'a yi masa, ya kuma tabbatar cewa ba wani abin da zai firgita shi. Kolin Koliyo ya ce, to, shi zai tafi, amma Kilba zai ga abubuwan mamaki bakwai, kafin ya bace kuma sai ya nuna wa Kilba wata 'yar itaciya.

Quando Kolin Koliyo uscì con Kilba, andarono in un boschetto fuori città. Raggiunto il bosco, Kolin Koliyo disse a Kilba che lo avrebbe portato tra le stelle, ma che prima avrebbe dovuto metterlo alla prova. Se avesse visto che Kilba non aveva paura, allora lo avrebbe portato con sé, e per questo sarebbe stato necessario testare la bontà della sua conoscenza. Kilba accettò la prova e confermò che nulla lo avrebbe spaventato. Kolin Koliyo disse che sarebbe partito, prima di scomparire però Kilba avrebbe visto sette meraviglie. Kolin Koliyo mostrò al ragazzo un piccolo albero.

Altri due concorsi servirono a marcare il passo dello sviluppo del genere letterario: la competizione del 1979 organizzata dalla Northern Nigeria Publishing Company e quella del 1980 organizzata dal Nigerian Federal Department of Culture. Fu in particolar modo quest'ultima iniziativa a dar voce alle inquietudini che animavano il Paese negli anni del *boom* petrolifero. Tra le conseguenze più nefaste degli sconvolgimenti economici e sociali degli anni 1970-80 vi fu il rafforzamento e la creazione di sacche di potere cleptocratico: la corruzione assunse dimensioni vertiginose e intere fasce della popolazione furono escluse dalle opportunità di crescita socio-economica che stavano nascendo nel Paese. La critica sociale è al centro del romanzo *Turmin Danya* ('L'uomo forte') di Sulaiman Ibrahim Katsina, vincitore del concorso del Department of Culture. Pubblicato nel 1982, *Turmin Danya* ha come protagonista Alhaji Gabatari, un imprenditore che vive e opera in un mondo d'illegalità e corruzione e nel quale si assommano tutti i vizi associati all'uomo d'affari senza scrupoli.

Se *Turmin Danya* rimane l'opera che più fra tutte ha stigmatizzato la figura del corrotto, *Karshen Alewa Kasa* ('La fine del paese delle caramelle') di Bature Gagare (1958-2002) è forse il romanzo che meglio ha saputo staccarsi dalle contrapposizioni moralistiche e ad assolvere tanto alle funzioni di critica sociale quanto a quelle di prodotto com-

merciale. Definito da Graham Furniss come “the most substantial novel to date” (Furniss 1996: 40), *Karshen Alewa Kasa* è un romanzo d’azione fortemente influenzato dai lavori di autori quali James Hadley Chase e Frederick Forsyth nel quale si intrecciano due eventi molto importanti nel Paese post-indipendenza: da una parte la guerra del Biafra (1967-1970) e dall’altra l’emergere delle nuove forme di violenza e d’illegalità che avrebbero segnato la Nigeria negli anni di là da venire.⁷² Protagonista del romanzo è Mailoma, un uomo che dopo aver servito al fronte nella guerra del Biafra decide di disertare per fondare un’organizzazione terroristica, scorciatoia criminale a una ricchezza altrimenti inarrivabile. Mailoma illustra il suo progetto con un discorso che è un vero e proprio manifesto del caos.

Mailoma ya fashe da dariya ya ce, “Ai baka ga komai ba tukuna, kai dai bamu ’yan watanni biyar ko shida ka ga abin mamaki. Sai ni dfin nan da kake gani na riƙe Nijeriya a kan akaifa. Zan riƙe Afirka a bisa yatsa daga nan.” Mati ya ce, “Daga nan kuma fa, ɗan nema? Me zamu riƙe?”

Mailoma ya yi murmushin mungunta ya ce, “Daga nan kuma sai mu tallabe duniyar a tafi hannu. Kamar yadda Mafia suka yi, muma sai mun yi a bakar duniya. Kamar yanda CIA suka yi, haƙiƙa sai mun yi. Kamar yanda KGB suka yi, muma sai mun yi. Zamu zama manyan ’yan fashi da makamai, kusoshin ’yan sumogal ɗin bindigogi da kayan faɗa na zamani. Zamu shuka tabar wiwi da kuma hodar guba wadda za’a sha a bugu don ƙarfin ta. Idan mun yi haka zamu tabbatar da cewa ba wani mahalukin da ya isa ya tanka cikin sa’anonin mu, bai samu ƙarfen harsashi cikin kwalwa ba.” Mailoma ya ɗan tsaya ya shakata sa’an nan ya ci gaba, “Aha, nan gaba kaɗan zata kai mu ga duk wasu gidajen karuwai na kasar nan muna da hannu a ciki, Wata tambola, cacar pools, babbar caca duk zasu dawo mune ke juya su don mu samu riba. Zamu taimaka wajen kawo tashin hankali da tanzoma a cikin ƙasa, don komai ya yi ƙaranci, abinci ya yi tsaye, ɗakunan haya, tutafi, giya, magunguna duk sai ta hanyar bakar kasuwa mutum za ya iya samu. Zamu hana ’yan siyasa sakat saboda kisan su da zamu riƙa yi, ba don komai ba, sai don mu kawo rudani. A riƙa yawan juyin mulki tsakanin farar hula da sojoji. Wannan duk wasu hanyoyi ne da zasu ta da zaune tsaye.

⁷² Per un profilo dell’autore e del milieu culturale nel quale sono nate le sue opere si veda Piłaszewicz (2015).

Mailoma scoppiò a ridere e disse: “Non hai ancora visto niente, dammi cinque o sei mesi e vedrai qualcosa di straordinario”. Sono io quello che terrà la Nigeria in pugno. Da qui in poi l’Africa sarà ai miei piedi”. Mati disse: “Da qui in poi, eh? E dimmi, figlio di buona donna, cos’è che otterremo?”.

Mailoma sorrise maliziosamente e disse: “D’ora in poi avremo il mondo nel palmo delle nostre mani. Come ha fatto la mafia, così dobbiamo fare anche noi nel mondo nero. Proprio come ha fatto la CIA, così dobbiamo fare anche noi. Come ha fatto il KBG, così dobbiamo fare anche noi. Saremo rapinatori armati sulle strade, contrabbandieri di armi e di moderne attrezzature da combattimento. Pianteremo cannabis e allucinogeni che verranno consumati per la loro potenza. Se lo facciamo, possiamo star certi che nessuno sarà abbastanza stupido da sfidarci, a meno che non voglia beccarsi una pallottola nel cervello.”

Mailoma si fermò un istante, prese fiato e poi continuò: “Ah, presto metteremo le mani su tutti i bordelli del paese. Lotterie e giochi d’azzardo li gestiremo noi per farci dei soldi. Lavoreremo per portare violenza e caos nel paese, affinché tutto sia di meno, il cibo scarseggi, e così le stanze in affitto, i vestiti, l’alcol, le medicine – ogni cosa si dovrà ottenere sul mercato nero. I politici, non li lasceremo in pace. Li assassineremo, e non per altro, ma per creare confusione. Così continueranno ad esserci colpi di stato tra civili e militari. Questi sono tutti modi per alimentare il disordine.

(Gagare 1982: 191)

Fino agli anni 1980, il processo di selezione e pubblicazione delle opere fu gestito prima dalla Gaskiya Corporation (che iniziò le operazioni nel 1931) e successivamente dalla Northern Nigeria Publishing Company (NNPC). La produzione e distribuzione di opere letterarie e non in lingua hausa fu dunque soggetta a un lungo regime di monopolio, un fenomeno non così infrequente nei paesi africani nei decenni che seguirono l’indipendenza. Osserva Furniss:

Down the years it has been the editorial policies, the sense of purpose, and the commercial circumstances of the Gaskiya Corporation that have had the major influence on the picture of what has come to constitute Hausa written literature.

(Furniss 1996: 13)

Negli anni 1980 la NNPC entrò in un periodo di crisi dovuto da una parte a motivi di ordine politico e gestionale e dall'altra ai cambiamenti in atto nella società hausa. Non solo il regime di monopolio si stava dimostrando viepiù impraticabile, ma la produzione di opere e la domanda del pubblico non potevano più essere soddisfatte da una sola casa editrice. Il fenomeno che meglio illustra la fine del monopolio fu l'esplosione dei *littattafan soyayya* 'libri d'amore', ovvero la produzione (e spesso auto-produzione) di opere in prosa vendute nelle bancarelle dei mercati di Kano. Molte di queste novelle presentano una trama caratterizzata da intrecci amorosi, con temi centrali quali il matrimonio, il vero amore, la gelosia, e l'opposizione e la scelta dei pretendenti, mentre altri trattano di potere, danaro, invidia e crimine. Se diamo uno sguardo alle opere apparse tra il 1987 e il 2002 (Furniss et al. 2004), noteremo che a pubblicare le opere furono spesso librerie e centri di stampa e solo molto raramente case editrici vere e proprie. City Bookshop/City Publishers (Kano), Garba Muhammad Bookshop (Kano), Jegawa Printing and Investment Venture (Sokoto), Manifold Computer Service (Kano), Rurum Bookshop (Kano), e Sauki Bookshop and Publishing Company (Kano) sono solo alcuni dei centri di produzione attivi nel periodo. I librai-editori di Kano furono i primi a fiutare le enormi potenzialità di questo mercato nascente. Essi operarono come case editrici, tipografie, e centri di distribuzione, talvolta comprando dall'autore o dall'autrice copie di opere autoprodotte con un accordo di distribuzione, talvolta facendosi direttamente carico delle spese di produzione. I costi contenuti dei volumi contribuirono a renderli popolari e ad affermare la loro diffusione nei diversi strati della società hausa.

I titoli dei romanzi hanno spesso carattere didascalico. Ecco alcuni esempi:

n/d	Ibrahim Sani Bichi	<i>Wa zai ki kudi?</i>	'Chi rifiuterà il denaro?'
1987	Talatu Wada Ahmed	<i>Rabin Raina 2</i>	'La mia anima gemella 2'
1992	Musa Gezawa	<i>Rikicin Soyayya</i>	'Crisi d'amore'
1993	Al-Hamees D. Bature Makwarari	<i>So TsuntsuÉ</i>	'L'amore è come un uccello'
1994	Hajiya A'isha Adamu Sifawa	<i>Soyayya da Zumunci</i>	'Amore e amicizia'

V Mostri e censori

1996	Tijjani U. A. Wukari	<i>Haba Mata!</i>	‘Donne!’
1996	Nazir Adamu Salih	<i>Me Yafi Kudi?</i>	‘Cos’è meglio del denaro?’
1996	Bilkisu S. Ahmed Funtua	<i>Wa Ya San Gobe?</i>	‘Chi conosce il domani?’
1999	Abubakar Saddiq Abdullahi	<i>Kibiyar Kauna</i>	‘Freccia d’amore’
1999	Salisu Yusuf Salihi Sokoto	<i>Tonon asiri!</i>	‘Tradimento!’
1999	Kabiru Y. Alkasim	<i>Tudun Mahassada</i>	‘La montagna del geloso’

Tabella 23: Alcuni titoli di romanzi hausa

Questa forma moderna di mercato letterario, nata da una parte dall’esigenza di una domanda presente nella società e dall’altra dall’iniziativa individuale di autori e autrici, comportò la circolazione di opere non soggette al medesimo processo di selezione e di ‘vaglio morale’ che sarebbero stati invece prerogativa di una casa editrice quale la NNPC. Le critiche mosse dai settori più conservatori della società erano dirette a una produzione letteraria che importava temi e valori occidentali estranei alla cultura hausa. I *littattafan soyayya* erano visti da alcuni come una forma aliena a quello che era considerato il canone classico, e comunque non allineata con i generi e i temi già affermati. Tuttavia, consapevoli di doversi muovere all’interno di uno spazio di libertà e certamente inclini ad assecondare un gusto anch’esso esistente nel medesimo spazio, gli autori dei *littattafan soyayya* non abdicarono al ruolo educativo che tradizionalmente la società hausa assegna all’artista. Scrive Novian Whitsitt:

Contrary to public perception, Soyayya writers such as Ado Ahmad, Al-Hamees Bature Makwararee, Bilkisu Funtawa, and Balaraba Yakubu assert that the novels are created with the ultimate intention of instilling proper moral behavior among the reading constituency. Every writer stressed unequivocally their didactic intentions and their sense of civic and religious duty as cultural navigators aiding the confused in an era of social transformation.
(Whitsitt 2003: 140-141)

Sebbene le dichiarazioni delle autrici intervistate da Whitsitt non di distinguono da quanto ci si aspetterebbe in una società che premia e incoraggia, nel prodotto artistico, l'aspetto educativo e morale, è indubbio che l'autoproduzione di libri avviata negli anni 1990 ha restituito alla società una molteplicità di voci – e di prospettive – che altrimenti non sarebbero emerse. Innanzitutto i *littatafan soyayya* hanno contribuito a diffondere una prospettiva femminile sulle questioni care al genere (matrimonio, amore, potere e denaro). Inoltre, sarebbe piuttosto ingenuo pensare che gli attori del fenomeno non abbiano in qualche modo allargato e rinegoziato il perimetro della libertà artistica, agendo sì come “cultural navigators” ma allo stesso tempo aprendo la strada a un cambio di paradigma nel processo di produzione e fruizione del prodotto. L'esplosione dell'audiovisivo (che declina ed elabora anche i temi dei *littatafan soyayya*) e la rivoluzione digitale hanno messo in luce – e spesso in opposizione – diversi modi di intendere il ruolo educativo dell'artista. Una produzione culturale popolare allineata a una domanda esistente nel pubblico è inevitabilmente destinata a entrare in conflitto con i settori più conservatori della società. Lo sviluppo tecnologico ha evidenziato i limiti dell'azione censoria e l'idea di un didatticismo assoluto si è infranta tanto sulla voglia di intrattenimento puro, quanto sull'esigenza di dar voce e di ascoltare la denuncia nei confronti del potere.

V.5 Didatticismo, censura e rivoluzione digitale

Nella società hausa, letteratura e arte sono concepiti come un corpo di prodotti non riconducibile, per forma e modalità di fruizione, al mero intrattenimento o al solo godimento estetico. Le narrazioni, al di là del mezzo che le veicola, assolvono a un compito ben preciso – educare il pubblico – e il ruolo del narratore-interprete è quello di perpetuare nella società una funzione didattica che renda i prodotti narrativi (siano essi proverbi, favole, romanzi, canzoni o film) degli strumenti di utilità sociale. Vi è un insegnamento da trarre in un proverbio, così come ve n'è uno (o più di uno) in una poesia, e lo stesso dicasi per le favole o le canzoni. La narrazione, in altre parole, non è mai didatticamente vuota; al contrario, essa è sempre riempita con un messaggio che il narratore-interprete vuole trasmettere al pubblico e quest'ultimo, d'altro canto, si aspetta che il prodotto artistico abbia un qualche contenuto e non sia solo un guscio vuoto.

Quale debba poi essere il contenuto del messaggio è un'altra questione. Le poesie, ad esempio, possono essere terreno di scontro politico e di dibattito teologico; le canzoni possono avere la finalità di sensibilizzare le masse su una campagna vaccinale o informarle sulla promulgazione di una nuova legge di particolare importanza; radiodrammi e film possono insistere infinite volte sulla riproposizione di un comportamento virtuoso, un matrimonio esemplare, una condotta censurabile, sempre indicando dove risiede la ragione e dove il torto. Ciò che in ultima analisi rende conformi tutti questi prodotti è la loro accettabilità sul piano sociale e culturale: essi sono allineati a modelli condivisi produttivi in una cultura di riferimento rispondente a un particolare dispositivo ideologico. Il romanziere hausa per lungo tempo non si è rivolto al lettore in quanto individuo, bensì al lettore in quanto attore sociale, ovvero membro che partecipa al dibattito pubblico e le cui azioni – vale a dire i comportamenti – hanno sempre una ricaduta sulla vita relazionale e sociale. Se il ruolo dell'autore è quello di educare, indicando ciò che è giusto e virtuoso in opposizione a ciò che è ingiusto e depravato, dal pubblico ci si aspetta la predisposizione a esporsi a un sapere che è inevitabilmente morale. La funzione educativa attribuita alle creazioni letterarie e artistiche in genere ha in qualche modo specializzato l'arte, rendendola impermeabile a ogni discorso che si ponga al di fuori dello spettro valoriale in essere. Una delle manifestazioni di superficie di questo orientamento si concreta nell'evidente didatticismo delle opere, spesso sovrapponibile a un didatticismo di stampo morale. Il lettore che intrattenga una certa familiarità con la letteratura europea e si avvicini per la prima volta alla produzione artistica hausa sarà chiamato a comprendere le ragioni dei continui rimandi a ciò che è giusto e a ciò che sbagliato, con soluzioni narrative o poetiche che non lasciano spazio alla vittoria del dubbio morale. Su quest'aspetto, così Furniss:

It is not the nature of the actual values being expressed in any particular context, nor any suggestion that, in some way Hausa society is more 'moral' than any other society, that is at issue here. It is the fact that discussion and argument about what is right and what is wrong is the stuff of public discussion and the product of the reflection of so many writers of prose and of poetry. (Furniss 1996: 214)

Il fatto che la maggior parte degli autori abbiano fatto propria questa visione dell'arte è certamente dovuto *anche* all'ideologia dominante nella società. Nella breve introduzione alle *rubutattun wakoki*, le poesie scritte, si è già detto della nozione di *hululu*. L'adozione positiva dell'Islàm quale impianto morale primario a seguito del *jihād* di Usman 'Dan Fodio fissò il ruolo dei membri della comunità, stabilendo al contempo un'opposizione strutturale tra un polo che assomma e dirama virtù (l'Islàm) e un polo che è maligno o estraneo alla virtù (tutto quello che ricade al di fuori dell'Islàm). La produzione letteraria moderna non ha deviato da questa impostazione, tanto più che – come si è visto poc'anzi – la selezione, pubblicazione e distribuzione delle opere furono per lungo tempo uno dei compiti della NNPC. Il tracollo del regime di monopolio *de facto* e l'esplosione dei *littattafan soyayya*, con la miriade di editori-distributori indipendenti, rese più arduo il controllo delle opere che entravano in circolazione. Timori e accuse non tardarono ad arrivare e riguardarono principalmente l'importazione di temi estranei ai valori della cultura hausa, con le prime azioni censorie miranti a limitare la diffusione di argomenti e punti di vista percepiti come non propriamente morali o educativi.

Sebbene i settori più conservatori della società mirassero al controllo dei contenuti, la battaglia che essi intrapresero – va da sé, votata al fallimento – era mossa contro l'avanzamento tecnologico, o meglio, contro le opportunità che tale avanzamento offriva a un ampio segmento della società. La deviazione dal didatticismo morale inquietava i censori, ma i cambiamenti di là da venire avrebbero reso le loro azioni sempre più vane e fuori tempo. Il successo dei *littattafan soyayya* negli anni 1990 fu possibile perché si era resa disponibile, e a costo relativamente contenuto, un certo tipo di tecnologia (stampanti a laser, fotocopiatrici, *personal computers*). Analogamente, videocamere portatili, computer, CD e masterizzatori furono gli strumenti che consentirono l'esplosione dell'*home video*, e in definitiva l'affermarsi dell'industria di Nollywood. L'avvento della *mobile revolution* e la diffusione di Internet attraverso la rete cellulare (*mobile broadband*) furono poi gli eventi catalizzatori di un cambiamento storico nella produzione e fruizione di materiale artistico, con buona pace di una censura sempre più in affanno.

Nel decennio 1998-2008, la *mobile revolution* consentì una rapida diffusione della copertura mobile in Africa sub-sahariana (cf. Aker and Mbiti 2010). Questo evento fu di per sé rivoluzionario, poiché trasformò le modalità e i tempi di comunicazione, fornendo le condizioni di accesso del continente africano all'Era Digitale. Da notare che lo sviluppo della rete cellulare sopperì alla mancanza di reti di telefonia fissa (che in Nigeria, ad esempio, era presente solo in alcune città e con un'operatività limitata) e fu l'innovazione infrastrutturale che permise l'affermarsi di Internet.

Nonostante il divario esistente tra paesi come Nigeria e Tanzania (dove il 30-40% della popolazione ha una qualche forma di accesso alla rete) e paesi a reddito più basso come la Repubblica Centrafricana e Somalia (con una percentuale che si attesta intorno al 10%) (Mahler et al. 2019), l'accesso al *World Wide Web* cresce a un ritmo stabile e rappresenta una realtà quotidiana per centinaia di milioni di africani. La possibilità di accedere a Internet ha espanso le potenzialità di diffusione della produzione culturale: il supporto fisico delle opere audiovisive, musicali e letterarie ha trovato corrispettivi digitali direttamente fruibili da parte dell'utenza, così come nuovi canali di diffusione sotto forma di *social media* (e.g. Facebook, TikTok, Instagram) e piattaforme di comunicazione e condivisione (e.g. WhatsApp, Telegram, YouTube).

Nel giro di pochi anni la censura si trovò a inseguire gli artisti su un terreno sconosciuto, e che si estendeva sempre più man mano che le innovazioni tecnologiche si diffondevano all'interno della società hausa. Oggi ci è ben chiaro che gli interventi di controllo su quanto circola in rete sono alquanto complessi e limitati, se non addirittura inutili. Persino il 'Great Firewall of China', forse il sistema di censura digitale più sofisticato al mondo, deve continuamente adattarsi a metodi di evasione che consentono agli utenti di aggirare il blocco e accedere alla rete con un maggior grado di libertà. All'inizio degli anni 2000, però, il quadro digitale era diverso, e tanto più lo era nel nord nigeriano. Prima dell'arrivo della *mobile broadband*, vale a dire dell'accesso a Internet da dispositivo cellulare, il nemico degli organi di controllo fu la tecnologia *bluetooth*. Quando si proibì la vendita di *Girgiza kai* 'Scuoti la testa', la circolazione del brano fu resa possibile tramite l'interconnessione tra te-

lefonari cellulari via onde radio. In altre parole, l'oggetto verso il quale la censura si scagliava si faceva invisibile e impalpabile. Come si può facilmente immaginare, l'avvento della connessione a Internet per mezzo di dati mobili forniti dagli operatori di telefonia non fece che fornire una sempre maggiore libertà ai creatori di contenuti. Questo non riguardò solamente la produzione musicale, ma anche il testo scritto. Poesie di protesta e romanzi erotici o considerati immorali trovarono presto dei canali di pubblicazione che non prevedevano né un processo di stampa né forme di distribuzione fisica, azzerando così i costi di produzione.



Figura 21: Quattro novelle erotiche hausa autoprodotte e distribuite su piattaforme digitali

Oltre al programma KDP di Amazon, la piattaforma OkadaBooks è un buon esempio di soluzione locale alla questione dell'autopubblicazione: con questo tipo di società registrate a livello commerciale, è l'autore (o l'autrice), una volta accettati i termini e le condizioni della piattaforma, a decidere cosa pubblicare e a determinare il prezzo di vendita. L'autore è dunque libero di pubblicare ciò che vuole, purché il materiale pubblicato non violi la legge o le linee guida della società, e il controllo del distributore sul prodotto si limita ad alcuni aspetti formali.

La possibilità di autopubblicare online, evitando così la (non troppo sofisticata) censura, non significa necessariamente allontanarsi dalla tradizione didatticista che ancora oggi caratterizza gran parte della produzione culturale hausa. È indubbio però che l'autopubblicazione rappresenti uno strumento efficace per realizzare contenuti in maniera più libera (e anonima), anche sfruttando il nuovo paradigma di fruizione culturale promosso dalla rete: colui che legge o guarda o ascolta, infatti, ha per la prima volta la possibilità di farlo in autonomia e intimamente, senza dover necessariamente rivelare – anche con il semplice atto dell'acquisto presso un chiosco – i propri gusti e le proprie inclinazioni.

V.6 Karin magana: proverbi

Proverbi e detti hanno un ruolo molto importante nelle società africane. Nella cultura hausa, il *karin magana* è il 'discorso piegato' ed è appunto nelle sue pieghe che l'attore culturale competente è chiamato a reperire il significato e l'interpretazione corretti, associandoli a situazioni reali. La funzione dei proverbi è quella di rinsaldare la conoscenza del mondo attraverso esemplificazioni modellate sulla cultura di riferimento. I *karin magana* dunque ci descriveranno, con la brevità che caratterizza questa forma orale, temperamenti, relazioni sociali, situazioni quotidiane, condizioni esistenziali, comportamenti virtuosi e azioni riprovevoli, e una certa familiarità con l'inventario proverbiale, così come un suo uso appropriato, saranno indicatori di competenza al contempo culturale e sociale. Naturalmente, benché la realizzazione di un proverbio sia culturalmente specifica,

Ba domin tsawo a kan ga wata ba.

'Non è per l'altezza che si è in grado di vedere la luna'

Fawa biyu tana bata hankalin kuda.

‘Due morsi di carne confondono la mente della mosca’

Kurum ma magana ce.

‘Anche il silenzio è un discorso’

Un gran numero di proverbi, probabilmente un’ampia maggioranza, presentano una forma bipartita. La struttura di questo tipo di proverbi si basa sul bilanciamento delle due componenti. In termini quantitativi, il proverbio può essere asimmetrico, ovvero presentare uno sbilanciamento sillabico, oppure simmetrico, presentando cioè lo stesso numero di sillabe nelle due componenti. Esemplichiamo qui alcune delle strutture identificate da Tsae Jang nella sua analisi della morfologia dei proverbi hausa (Jang 1994, 1999, 2002). Ecco alcuni esempi di proverbi bipartiti asimmetrici:⁷³

Rena girman kuka (6) / gabaruwa ta fi ta (7).

‘Ignora la grandezza del baobab, l’acacia [Vachellia nilotica] è migliore’

Kunkuru yana son dambe (8) / ba shi da yatsa. (5)

‘La tartaruga vuole fare a pugni, ma non ha dita’

Mai akuya ya yi tafiya dare (11) / balle mai kura. (5)

‘Il proprietario della capra viaggia di notte, e così quello della iena’

Proverbi quantitativamente simmetrici sono invece:

Makafo ya rasa ido (8) // ya ce ido yana wari. (8)

‘Al cieco manca l’occhio, dice che l’occhio puzza’

Garin da babu dogo (7) // gajere mai dogo ne. (7)

‘In una città senza persone alte, quello alto è il nano’

⁷³ Nei proverbi bipartiti, le due metà saranno separate dal simbolo / quando costituite da un numero diverso di sillabe (asimmetria o bilanciamento incompleto), e dal simbolo // quando costituite dallo stesso numero di sillabe (simmetria o bilanciamento completo). Tra parentesi il numero di sillabe per ciascuna metà.

Ido ba ya mutuwa (7) // tozali ya tashe shi. (7)
'L'occhio non muore, l'antimonio lo riporta in vita'

Alcuni proverbi presentano un bilanciamento di tipo lessicale, nel quale un elemento è ripetuto nelle due metà e nella medesima posizione:

Laiḡin babba rowa (6) // laiḡin yaro kiwa. (6)
'La colpa dell'adulto è l'avarizia, la colpa del bambino il rifiuto'

Hana wani (4) // hana kai. (3)
'Proibire a qualcuno è proibire a te stesso'

Rashin arziki (5) // rashin hankali. (5)
'Mancanza di ricchezza, mancanza di senno'

Altri invece offrono un bilanciamento di tipo semantico fondato su coppie di opposizioni:

Bawan damuna (5) // tajiri rani. (5)
'Schiavo nella stagione umida, ricco nella stagione secca' (damuna 'stagione umida' vs rani 'stagione secca')

A ḡauki kanwar baki (7) // a ba awakin baki (7)
'Si prenda il potassio dell'ospite e lo si dia alle sue capre' (ḡauka 'prendere' vs ba 'dare')

Mutuwar wani (5) / tashin wani (4)
'La morte di uno è il risveglio di qualcun altro' (mutuwa 'morte' vs tashi 'risveglio, l'alzarsi')

La ripetizione è funzionale all'estetica del proverbio. Frequente è il bilanciamento fonologico delle due metà realizzato attraverso le rispettive terminazioni:

Da mummunar rawa (6) // gara kin takawa. (6)
'Con una cattiva danza, meglio rimanere seduti' ([-wáá] ... [-wáá])

Namiji barkono ne (7) / ba shi da kanƙane. (6)

‘L’uomo è [come il] peperoncino, non è [mai troppo] piccolo’ ([-nèè] ... [-nèè])

Giwa ba ta da cizo (6) / hannun nan ake tsoro. (7)

‘Gli elefanti non mordono, è della zanna che si ha paura’ ([-òò] ... [-óó])

I proverbi fanno certamente parte della comunicazione quotidiana, ma sono spesso usati come anche adornamento del discorso in contesti letterari più ampi. Li troviamo inseriti tanto nelle *wakoki*, ovvero nelle canzoni e nelle poesie, quanto in testi squisitamente didattici. In questo passaggio di un testo tratto da Kirk-Green & Aliyu (1967) è rappresentata una causa di divorzio. Nello scambio di battute tra la donna che ha presentato l’istanza e il giudice che si occupa del caso emerge un linguaggio fatto di modi di dire e di proverbi, ovvero di formule culturalmente decodificabili. In particolare, è il giudice a ricorrere a due proverbi per descrivere la situazione e far capire alla donna perché è opportuno che questa non gli celi nulla.

[...]

Shetu: *Alla ya gafarta malam. A bar kaza cikin gashinta.*

Alkali: *A’a! Sai ki fada. Ran wanka ba a boyon cibiya.*

Shetu: *A’a. Sai a yi shiru.*

Alkali: *Lalle zan nace bincike a maganan nan. Gara ki gaya mini don in yi miki maganin abin. Barin kashi a ciki ba ya maganin yunwa. Me kake yi mata?*

[...]

Shetu: *Mi perdoni. Si lasci la gallina nelle sue penne.*

Giudice: *No! Devi parlare. Nel giorno in cui ci si lava non si nasconde l’ombelico.*

Shetu: *No. Allora che si stia in silenzio.*

Giudice: *Dovrò necessariamente insistere su questo punto. È meglio che tu mi racconti, in modo tale che io possa trovare una soluzione. Lasciare gli escrementi nello stomaco non è un rimedio contro la fame. Cosa ti sta facendo? [l’uomo dal quale Shetu sta divorziando]*

Bibliografia

- Abdulkadir, Dandatti (ed.). 1979. *Zabaɓɓun Wakokin na Da da Yanzu*, Lagos: Thomas Nelson.
- Abu-Manga, Al-Amin. 1999. *Hausa in the Sudan. Process of Adaptation to Arabic*, Köln: Rüdiger Köppe.
- Achebe, Chinua. 2013. *There Was a Country. A Personal History of Biafra*, London: Penguin Books.
- Adamu, Jibril Shu'aibu. 2015. "Arabic Patterns in Hausa Poetry: Stanza, Metre and Rhyme in Comparative Perspective", *Studies of the Department of African Languages and Cultures* 49: 68-94.
- Adamu, Abdalla Uba. 2019. "The Political Economy of the Hausa Popular Cultural Industries", *Politique africaine* 153 (1): 59-84.
- Alhaji Abubakar Dokaji Kano. 1958. *Kano Ta Dabo Cigari*, Zaria: Northern Nigeria Publishing Company.
- Aker, Jenny C., and Isaac M. Mbiti. 2010. "Mobile Phones and Economic Development in Africa", *Journal of Economic Perspectives* 24 (3): 207-232.
- Bala, Salisu. 2011. "The preservation of ancient Arabic manuscripts: A reflection on some selected public repositories in northern Nigeria", *Islamic Africa* 2 (1): 1-10.
- Baldi, Sergio. 2008. *Dictionnaire des emprunts arabes dans les langues de l'Afrique de l'Ouest et en swahili*, Paris: Karthala.
- . 2020. *Dictionary of Arabic Loanwords in the Languages of Central and East Africa*, Leiden: Brill.
- Balewa, Abubaker Tafawa. 1934. *Shaihu Umar*, Zaria: Literature Bureau.
- Barji, Budamasi Shu'aibu. 1992. *Kin Gaskiya*, Kano: Zamani Books Ltd.
- Barkow, Jerome H. 1974. "Evaluation of character and social control among the Hausa", *Ethos* 2 (1): 1-14.
- Barry, Alpha Ousmane. 2011. *L'épopée peule du Fuuta Jaloo, de l'éloge à l'amplification rhétorique*, Paris: Khartala.
- Batic, Gian Claudio. 2017. "The origins of Kushi in oral narratives", *Studies of the Department of African Languages and Cultures* 51: 5-22.
- Baumgardt, Ursula, et Abdourahmane Diallo (eds). 2014. *La transmission culturelle. L'exemple du peul*, Paris: Khartala.
- Beidelman, Thomas O. (1980). "The Moral Imagination of the Kaguru: Some Thoughts on Tricksters, Translation and Comparative Analysis", *American Ethnologist* 7: 27-42.

- Bertinetto, Pier Marco. 1996. "Culminativa, funzione", in Gian Luigi Beccaria (a cura di), *Dizionario di linguistica e di filologia, metrica, retorica*, Torino: Einaudi, 190-191.
- Bivins, Mary Wren. 1997. "Daura and Gender in the Creation of a Hausa National Epic", *African Languages and Cultures* 10 (1): 1-28.
- Blažek, Václav. 2013. "Levant and North Africa: Afroasiatic linguistic history", in Immanuel Ness (ed.), *The Encyclopedia of Global Human Migration*, Hoboken: Blackwell, 1-9.
- Blench, Roger. 1999. "The westward wandering of Cushitic pastoralists. Explorations in the prehistory of Central Africa", in Catherine Baroin and Jean Boutrais (eds), *L'Homme et l'animal dans le bassin du lac Tchad*, Paris: IRD Edn, pp 39-80.
- Bouchette, Frédéric, Mathieu Schuster, Jean-François Ghienne, Cléa Denamiel, Claude Roquin, Abderamane Moussa, Patrick Marsaleix, Philippe Durringer. 2010. "Hydrodynamics in Holocene Lake *Mega-Chad*", *Quaternary Research* 73: 226-236.
- Callaway, Barbara J. 1984. "Ambiguous Consequences of the Socialisation and Seclusion of Hausa Women", *The Journal of Modern African Studies* 3: 429-450.
- Canonici, Noemio Noverino (1995). *Trickester and Trickery in Zulu Folktales*, Durban: University of Natal.
- Carmouze, J.-P., J.-R. Durand, and C. Lévêque (eds). 1983. *Lake Ciad. Ecology and Productivity of a Shallow Tropical Ecosystem*, The Hague: Dr W. Junk.
- Caudill, Herbert and Ousmane Besseko Diallo. 2000. *Mido waawi Pular!*, Conakry: Peace Corps.
- Clarke, Peter B. 1982. *West Africa and Islam. A Study of Religious Developments from the 8th to the 20th Century*, London: Edward Arnold.
- Communities and Local Government. 2009. *The Nigerian Muslim Community in England. Understanding Muslim Ethnic Communities*, Change Institute: London
- Coe, Michael T., and Jonathan Foley. 2001. "Human and Natural Impacts on the Water Resources of the Lake Ciad Basin", *Journal of Geophysical Research* 106: 3349-3356.
- Communities and Local Government. 2009. *The Nigerian Muslim Community in England. Understanding Muslim Ethnic Communities*, London: Change Institute.
- Cruciani, Fulvio, Beniamino Trombetta, Daniele Sellitto, Andrea Massaia, Giovanni Destro-Bisol, Elizabeth Watson, Eliane Beraud Colomb, Jean-Mi-

Bibliografia

- chel Dugoujon, Pedro Moral, and Rosaria Scozzari. 2010. "Human Y chromosome haplogroup R-V88: a paternal genetic record of early mid Holocene trans-Saharan connections and the spread of Chadic languages", *European Journal of Human Genetics* 18: 800-807, <https://doi.org/10.1038/ejhg.2009.231>
- Danfulani, Umar Habila Dadem. 1999. "Factors Contributing to the Survival of the Bori Cult in Northern Nigeria", *Numen* 46 (4): 412-447.
- Daniel, F. 1926. "Shehu Dan Fodio", *Journal of the Royal African Society* 25 (99): 278-283.
- de Boron, Robert (edited and translated by Nigel Bryant). 2001. *Merlin and The Grail. Joseph of Arimathea, Merlin, Perceval. The trilogy of prose romances attributed to Robert de Boron*, Cambridge: D.S. Brewer
- Dembo, Umaru. 1969. *Tauraruwa Mai Wutsiya, Zaria: Northern Nigeria Publishing Company*.
- Diallo, Abdourahmane. 2015. *Précis de grammaire et de lexique du peul du Fouta Djallon*, Tokyo: Tokyo University of Foreign Studies.
- Dobronravine, Nikolai. 2004 "Hausa ajami literature and script: Colonial innovations and post-colonial myths in northern Nigeria", *Sudanic Africa* 15: 85-110.
- Dryer, Matthew S., and Martin Haspelmath (eds) 2013. *WALS Online* (v2020.3) [Data set]. Zenodo. <https://doi.org/10.5281/zenodo.7385533>
- Dupire, Marguerite. 1996. *Peuls nomades. Étude descriptive des Wodaabe du Sahel Nigérien*, Paris: Khartala.
- Edgar, Frank W. 1911-13. *Litafi na Tatsuniyoyi na Hausa*, 3 voll., Belfast: W. Erskine Mayne.
- Ehret, Christopher. 1995. *Reconstructing Proto-Afroasiatic (Proto-Afrasian): Vowels, tone, consonants, and vocabulary*, Berkeley: University of California Press.
- . 2002. *The civilizations of Africa: A history to 1800*, Charlottesville: University Press of Virginia.
- El-Masri, F. H. 1963. "The life of Shehu Usuman Dan Fodio before the Jihad", *Journal of the Historical Society of Nigeria* 2 (4): 435-48.
- Fallou Ngom, Jennifer Yanco, Mustapha Hashim Kurfi, Garba Zakari, Babacar Dieng, Daivi Rodima-Taylor, and Rebecca Shereikis. 2022. "A Poem on the British." <http://sites.bu.edu/nehajami/the-four-languages/hausa/hausa-manuscripts/falke-1569-wakar-nasara/>

- Fenske, James. 2014. "The Battle for Rubber in Benin", *The Economic History Review* 67: 4: 1012-34.
- Foucault, Michel. 2018. *Il coraggio della verità. Il governo di sé e degli altri II. Corso al Collège de France (1984)*, trad. it. Mario Galzigna, Torino: Einaudi (ed. orig. 2009, *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II*, Paris: Seuil/Gallimard).
- Funtua, Bilkisu Salisu Ahmed. 1997. *Gaskiya Na Mafadinta*.
- Furniss, Graham. 1996. *Poetry, Prose and Popular Culture in Hausa*, Washington, D.C.: Smithsonian Institution Press.
- Furniss, Graham, Malami Buba, and William Burgess. 2004. *Bibliography of Hausa Popular Fiction*, Köln: Rüdiger Köppe.
- Gagare, Bature. 1982. *Karshen Alewa Kasa*, Lagos and Zaria: Northern Nigeria Publishing Company.
- Galadanci, M. K. M. 1975, "Poetic Marriage between Arabic and Hausa", *Har-sunan Nijeriya* (Bayero University Kano) V: 1-16.
- Gaudio, Rudolf Pell. 2005. "Male Lesbians & Other Queer Notions in Hausa", in Andrea Cornwall (ed.), *Readings in gender in Africa*, Bloomington: Indiana University Press: 47-52.
- . 2009. *Allah made us: Sexual outlaws in an Islamic African city*, Oxford: Wiley-Blackwell.
- Greenberg, Joseph H. 1963. *The languages of Africa*, Bloomington: Indiana University Press.
- . 1996. *Languages of Africa*, The Hague: Mouton.
- . 1971. "African languages," in Anwar Dil (ed.), *Language, culture, and communication*, Stanford: Stanford University Press.
- Grove, A.T. 1996. "African River Discharges and Lake Levels in the Twentieth Century", in Thomas C. Johnson and Eric O. Odada (eds), *The Limnology, Climatology and Paleoclimatology of the East African Lakes*, Newark: Gordon and Breach, 95-100.
- Gutman, Alejandro, and Beatriz Avanzati (2013), *Languagesgulper*, <<http://www.languagesgulper.com/eng/Norwegian.html>>, ultimo accesso: 11.10.2024.
- Guzinski, Radoslaw, Steve Kass, Silvia Huber, Peter Bauer-Gottwein, Iris Jensen, Vahid Naeimi, Marcela Doubkova, Andreas Walli, and Christian Tøttrup. 2014. "Enabling the Use of Earth Observation Data for Integrated Water Resource Management in Africa with the Water Observation and Information System", *Remote Sensing* 6: 7819-7839. DOI: 10.3390/rs6087819.
- Gwadabe, Muhammadu Mustapha. 2010. "The administration of land and

Bibliografia

- labour in pre-colonial Kano”, *Journal of the Historical Society of Nigeria* 19: 23-38.
- Gwarzo, Muhammadu. 1934. *Idon Matambayi*, Zaria: Literature Bureau.
- Haour, Anne. 2003. *Ethnoarchaeology in the Zinder Region, Republic of Niger. The site of Kufan Kanawa*, Cambridge: BAR.
- . 2011. “The archaeology of Hausaland”, in *Gold, slaves and ivory - medieval empires in northern Nigeria*, Römisch-Germanisches Zentralmuseum: Mainz, pp. 66-69.
- Haber, Marc, Massimo Mezzavilla, Anders Bergström, Javier Prado-Martinez, Pille Hallast, Riyadh Saif-Ali, Molham Al-Habori, George Dedoussis, Eleftheria Zeggini, Jason Blue-Smith, R. Spencer Wells, Yali Xue, Pierre A. Zalloua, and Chris Tyler-Smith. 2016. “Ciad Genetic Diversity Reveals an African History Marked by Multiple Holocene Eurasian Migrations”, *The American Journal of Human Genetics* 99 (6): 1316-1324, <<https://doi.org/10.1016/j.ajhg.2016.10.012>>
- Haour, Anne, and Benedetta Rossi (eds). 2010. *Being and Becoming Hausa: interdisciplinary perspectives*, Leiden and Boston: Brill.
- Hiskett, Mervyn. 1964. “The ‘Song of Bagauda’: A Hausa King List and Homily in Verse - I”, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 27 (3): 540-567.
- . 1965a. “The ‘Song of Bagauda’: A Hausa King List and Homily in Verse - II”, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 28 (1): 112-135.
- . 1965b. “The ‘Song of Bagauda’: A Hausa King List and Homily in Verse - III”, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 28 (2): 363-385.
- . 1973. *The Sword of Truth. The Life and Times of the Shehu Usuman Dan Fodio*, London: Oxford University Press.
- . 1977a. *The Ma’ama’re of Shehu Usuman Dan Fodio as rendered into Hausa by Malam Isa*, London: SOAS.
- . 1977b. *An Anthology of Hausa Political Verse*, London: SOAS.
- Hodgkin, Thomas (ed.). 1960. *Nigerian Perspectives. An Historical Anthology*, London: Oxford University Press.
- Imam, Abubakar. 1934. *Ruwan Bagaja*, Zaria: Literature Bureau.
- . 1938/9. *Magana Jari Ce*, 3 vols., Zaria: Literature Bureau.
- Jaggar, Philip J. 2010. “2. The role of comparative/historical linguistics in reconstructing the past: What borrowed and inherited words tell us about the early history of Hausa”, in Anne Haour and Benedetta Rossi (eds),

- Being and Becoming Hausa*, Leiden: Brill, pp. 35-58.
- Jang, Tae-Sang. 1994. *Balance and bipartite structure in Hausa proverbs*, PhD thesis, University of London.
- Jang, Tae-Sang. 1999. "A poetic structure in Hausa proverbs", *Research in African Literatures* 30 (1): 83-115.
- Jang, Tae-Sang. 2002. "Aspects of poetic balance and cohesion in Hausa proverbs", *Journal of African Cultural Studies* 15 (2): 215-236.
- John, Elnathan. 2019. *Be(com)ing Nigerian: A guide*, Abuja, Lagos: Cassava Republic.
- Johnston, Hugh Anthony Stephens. 1967. *The Fulani Empire of Sokoto*, London, Ibadan: Oxford University Press.
- Jumare, Ibrahim M. 1994. "The Late Treatment of Slavery in Sokoto: Background and Consequences of the 1936 Proclamation", *The International Journal of African Historical Studies* 27 (2): 303-22.
- Jung, Carl G. 1956. "On the Psychology of the Trickster Figure". In Paul Radin (ed.), *The Trickster: A Study in American Indian Mythology*, New York: Schocken Books, pp. 195-211.
- Jungraithmayr, Herrmann, and Dymitr Ibrizimow. 1994. *Chadic Lexical Roots*. 2 vols., Berlin: Dietrich Reimer.
- Kagara, Bello. 1934. *Gandōki*, Zaria: Literature Bureau.
- Katsina, Sulaiman Ibrahim. 1982. *Turmin Danya*, Lagos and Zaria: Northern Nigeria Publishing Company for Nigeria Magazine.
- Kirk-Greene, Anthony H. M. 1974. *Mutumin Kirkii. The Concept of the Good Man in Hausa*, Bloomington: Indiana University.
- Kirk-Greene, Anthony H. M., and Yahaya Aliyu. 1967. *A modern Hausa reader*, London: University of London.
- Kopytoff, Igor (ed.). 1987. "The Internal African Frontier", in Igor Kopytoff (ed.), *The African Frontier. The Reproduction of Traditional African Societies*, Bloomington/Indianapolis: University of Indiana Press, 3-85.
- Kraśniewski, Mariusz. 2016. *In da Haus. A Story of Hip-Hop and Oral Literature in Hausa Society*, Warszawa: IKŚiO.
- Kristóf, Ágota. 1998. *Il grande quaderno*, trad. it. Armando Marchi, Torino: Einaudi (ed. orig. 1986, *Le Grand Cahier*, Paris: Editions du Seuil).
- Lancaster, Andrew. 2010. "Chadic languages and Y haplogroups", *European Journal of Human Genetics* 18: 1185 <doi:10.1038/ejhg.2010.88>

Bibliografia

- Last, Murray. 1980. "Historical metaphors in the Kano Chronicle", *History in Africa*, vol. 7: 161-178.
- . 2004. "Hausa", in C. and E. Ember (eds), *Encyclopaedia of Medical Anthropology: health and illness in the world's cultures*, New York: Kluwer Academic: 718-729.
- Lees, Robert B. 1953, "The basis of glottochronology", *Language* 29(2): 113-27.
- Leger, Rudolf. 2021. *Ful and Fulfulde in West Africa*, ms.
- Lovejoy, Paul E. 1980. *Caravans of Kola. The Hausa Kola Trade 1700-1900*, Zaria: Ahmadu Bello University Press.
- . 1996. "The Role of the Wangara in the Economic Transformation of the Central Sudan in the Fifteenth and Sixteenth Century", in Sanjay Subrahmanyam (ed.), *Merchant Networks in the Early Modern World, 1450-1800*, London and New York: Routledge, 173-192.
- . 1988. "Concubinage and the Status of Women Slaves in Early Colonial Northern Nigeria", *The Journal of African History* 29 (2): 245-66.
- Lubeck, Paul M. 2011. "Nigeria. Mapping a Shari'a Restorationist Movement", in Robert W. Hefner (ed.), *Shari'a Politics. Islamic Law and Society in the Modern World*, Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 244-279.
- Lugard, Frederick. 1903a. *An address by Sir F. Lugard, High Commissioner to the Sultan, Waziri and Elders of Sokoto, regarding the conditions of British rule, reasons for the war, &c., March 21st, 1903*, London: Darling & Son.
- . 1903b. *Northern Nigeria. Report for 1902*, London: Darling & Son.
- Ma Newman, Roxana, and Paul Newman. 2001. "The Hausa Lexicographic Tradition", *Lexikos* 11 (AFRILEX-reeks/series 11: 2001): 263-286
- Madauci, Ibrahim, Yahaya Isa, and Bello Daura. 1982. *Hausa Customs*, Zaria: Northern Nigeria Publishing Company.
- Maddieson, Ian. 2013. "Tone", in Matthew S. Dryer and Martin Haspelmath, Martin (eds), *The World Atlas of Language Structures Online*, Leipzig: Max Planck Institute for Evolutionary Anthropology. (<https://wals.info>)
- Mahler, Daniel Gerszon, Jose Montes and David Newhouse. 2019. "Internet Access in Sub-Saharan Africa", *Poverty & Equity Notes* 13: 1-4.
- Maishanu, Hamza Muhammad, and Isa Muhammad Maishanu. 1999. "The *jihād* and the formation of the Sokoto Caliphate", *Islamic Studies* 38 (1): 119-31.
- Malory, Sir Thomas (edited by Janet Cowen). 2004. *Le Morte d'Arthur*, London: Penguin Books.
- Marchand, Katrin, Sarah Langley, and Melissa Siegel. 2015. *An Analysis of the*

- Engagement of the Nigerian Diaspora in Germany and the Potentials for Cooperation*, GIZ / CIM: Berlin.
- McCain, Carmen. 2013. "Nollywood, Kannywood, and a Decade of Hausa Film 223 Censorship in Nigeria", in Daniel Biltereyst and Roel Vande Winkel (eds), *Silencing Cinema Film Censorship around the World*, New York: Palgrave Macmillan, 223-240.
- Mc Call, Daniel F. 1998. "The Afroasiatic Language Phylum: African in Origin, or Asian?", *Current Anthropology* 29(1): 139-144.
- Militarev, Alexander. 2005. "Once more about glottochronology and the comparative method: the Omotic-Afrasian case", in: *Orientalia et Classica VI: Aspekty komparatistiki*, 339-408.
- Mohamadou, Aliou. 2014. *Le verbe en peul*, Paris: Khartala.
- . 2015. *Dictionnaire des mots grammaticaux et des dérivatifs du peul. Parlers du Fuuta-Tooro*, Paris: Khartala.
- Myland, Adriana. 2023. "The embodiment of kunya among hausa women of Kano, Nigeria", *On Knowing Humanity Journal* 7 (1): 17-29.
- Newman, Paul. 2013a. *The Chadic Language Family: Classification and Name Index*, Mega-Chad Research Network / Réseau Méga-Tchad, <<http://lah.soas.ac.uk/projects/megachad/divers.html>>, ultimo accesso: 26.7.2022.
- . 2013b. "The etymology of Hausa boko", *Mega-Ciad Miscellaneous Publications*: 1-13, <https://hdl.handle.net/2022/20965>
- . 2022. *A History of the Hausa Language. Reconstruction and Pathways to the Present*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Nishadi, Dandali. 2019, 9 December. "Burina in zama muryar Arewa a duniyar waka – Mawakin Aku Mai Bakin Magana", *Aminiya*, <https://aminiya.ng/burina-in-zama-muryar-arewa-a-duniyar-waka-mawakin-aku-mai-bakin-magana/>
- Nwanodi, Oroma B.A. 1989. "Hausa compounds. Product of cultural, economic, social and political systems", *Habitat International* 13 (4): 83-97.
- Odada, Eric, Lekan Oyebande, and Johnson Oguntola A. 2005. *Lake Ciad: experience and lessons learned brief*, Kusatsu, Japan: International Lake Environment Committee Foundation, <http://www.worldlakes.org/uploads/06_Lake_Ciad_27February2006>.

Bibliografia

- pdf>, ultimo accesso 10.7.2020.
- Orel, Vladimir E., and Olga Stolbova. 1994. *Hamito-Semitic Etymological Dictionary*, Leiden: Brill.
- Oumarou, Amadou. 2012. *Dynamique du pulaaku dans les sociétés peules du Dallol Bosso (Niger)*, Paris: L'Harmattan.
- Owomoyela, Oyekan (1997). *Yoruba Trickster Tales*, Lincoln: University of Nebraska Press.
- Palmer, Herbert Richmond. 1908. "The Kano Chronicle", *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland* 38: 58-98.
- . 1928. *Sudanese Memoirs*, 3 vols., 3: 92-132.
- Pawlak, Nina. 2016. "Between oral and written tradition: The concept of 'truth' (*gaskiya*) in Hausa", in Nina Pawlak, Hanna Rubinkowska-Anioł, and Izabela Will (eds), *African Studies. Forging New Perspectives and Directions*, Warsaw: Elipsa.
- Pemberton, John. 1975. "Eshu-Elegba: The Yoruba Trickster God", *African Arts* 9: 20-27.
- Pham-Duc, Binh, Florence Sylvestre, Fabrice Papa, Frédéric Frappart, Camille Bouchez, and Jean-Francois Crétaux. 2020. "The Lake Ciad hydrology under current climate change", *Scientific Reports* 10(5498), <<https://doi.org/10.1038/s41598-020-62417-w>>, ultimo accesso: 28.7.2020.
- Philips, John Edward. 2004 "Hausa in the twentieth century: An overview", *Sudanic Africa* 15: 55-84.
- Piłaszewicz, Stanislaw. 2015. "Bature Tanimu Gagare: Hausa Social Activist and Writer". *Studies of the Department of African Languages and Cultures* 49: 53-67.
- Radin, Paul (1955). *The Trickster: A Study in American Indian Mythology*. New York: Schocken.
- Rattray, Robert Sutherland. 1913. *Hausa Folklore, Customs Proverbs etc.* Vol. I-II. Oxford: Clarendon Press.
- Robinson, Charles Henry. 1896. *Specimens of Hausa Literature*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Rudincová, Kateřina. 2017. "Desiccation of Lake Ciad as a cause of security instability in the Sahel region", *GeoScape* 11(2): 112-120, <<https://doi.org/10.1515/geosc-2017-0009>>, ultimo accesso 27.7.2020.
- Sani, Abubakar Sule. 2010. "7. Kirfi, Bauchi: An archaeological investigation of the Hausa landscape", in Anne Haour and Benedetta Rossi (eds), *Being and Becoming Hausa*, Leiden: Brill, pp. 165-186.

- Sarch, Marie-Thérèse. 2001. "Fishing and farming at Lake Ciad: Institutions for access to natural resources", *Journal of Environmental Management* 62: 185-199.
- Sax, Boria. 2001. *The Mythical Zoo*, Santa Barbara: ABC-CLIO.
- Schmidt, Sigrid. 2001. *Tricksters, Monsters and Clever Girls: African Folktales-Texts and Discussions*, Köln: Rüdiger Köppe.
- Schön, James Frederick. 1886. *Magána Hausa: Native Literature Or Proverbs, Tales, Fables And Historical Fragments In The Hausa Language*, London: Society for Promoting Christian Knowledge.
- Schuh, Russell G. [edited by Paul Newman]. 2017. *A Chadic Cornucopia*, Oakland, California: eScholarship.
- Seydou, Christiane. (éd.). 2005. *Contes peuls du Mali*, Paris: Khartala.
- . 2010. *Profil de femmes dans les récits épiques peuls (Mali-Niger)*, Paris: Khartala.
- . (éd.). 2008. *La poésie mystique peule du Mali*, Paris: Khartala.
- Shriner, Daniel and Charles N. Rotimi. 2018. "Genetic history of Ciad", *American Journal of Physocal Anthropology* 167: 804-812, <<https://doi.org/10.1002/ajpa.23711>>
- Siollun, Max. 2021. *What Britain did to Nigeria. A Short History of Conquest and Rule*, London: Hurst.
- Sjoberg, Andrée and Gideon Sjoberg. 1956. "Problems in glottochronology", *American Anthropologist* 58 (2): 296-300.
- Skinner, Neil. 1968a. "The Origin of the Name 'Hausa'", *Journal of the International African Institute* 38 (3): 253-257.
- . 1968b. *Hausa Readings. Selections from Edgar's Tatsuniyoyi*, Madison Milwaukee London: The University of Wisconsin Press.
- Smith, M. G. 1978. *The Affairs of Daura. History and Change in a Hausa State, 1800-1958*, Berkeley: University of California Press.
- Starostin, George. 2010. *Glottochronological classification of Afroasiatic languages*. Ms.
- Stevens, Philip. 1980. "The Bachama trickster as a model for clowning behavior", *Rice Institute Pamphlet - Rice University Studies* 66 (1).
- Stolbova, Olga. 2005-2019. *Chadic Lexical Database. Issue I-V*, Moscow: Institute of Orientale Studies, Russian Academy of Sciences.
- Sule, Abubakar and Anne Haour. 2014. "The archaeology of northern Nigeria: trade, people and polities, 1500 BP onwards", *Azania: Archaeological Research in Africa* 49: 439-462.

Bibliografia

- Sutton, John E. G. 1979. "Towards a less orthodox history of Hausaland", *The Journal of African History* 20 (2): 179-201.
- . 2010. "12. Hausa as a process in time and space". in Anne Haour and Benedetta Rossi (eds), *Being and Becoming Hausa*, Leiden: Brill, pp. 279-298.
- Swadesh, Morris. 1951. "Diffusional cumulation and archaic residue as historical explanations", *Southwestern Journal of Anthropology* 7 (1): 1-21.
- . 1952. "Lexico-statistic dating of prehistoric ethnic contacts with special reference to North American Indians and Eskimos", *Proceedings of the American Philosophical Society* 96 (4): 452-63.
- . 1955. "Towards greater accuracy in lexicostatistic dating", *International Journal of American Linguistics* 21 (2): 121-37.
- Tourneux, Henry et Yaya Daïrou. 1998. *Dictionnaire peul de l'agriculture et de la nature (Cameroun)*, Paris: Khartala.
- Tremearne, Arthur John Newman. 1913. *Hausa Superstitions and Customs: An Introduction to the Folklore and the Lore*, London: Bale.
- Trimingham, J. Spencer. 1959. *Islam in West Africa*, Oxford: Clarendon Press.
- UNFPA-WCARO. 2017. *Demographic Dynamics and the Crisis of Countries around Lake Chad*, Dakar: United Nations Population Fund/West and Central Africa Regional Office, data di accesso 20/7/2020, <https://wcaro.unfpa.org/sites/default/files/pub-pdf/UNFPA-WCARO-BLT-EN-LAKE%20CHAD-DYNAMICS-WEB.pdf>
- Usman, Bukar. 2012. *Taskar Tatsuniyoyi*, Kano: Gidan Dabino Publishers.
- Vansina, Jan. 1961, *De la tradition orale : essai de méthode historique*, Tervuren: Musée royal de l'Afrique centrale.
- . 1985. *Oral Tradition as History*, Madison, Wisconsin: University of Wisconsin Press.
- Vicente, M., Priehodová, E., Diallo, I. et al. 2019. "Population history and genetic adaptation of the Fulani nomads: inferences from genome-wide data and the lactase persistence trait", *BMC Genomics* 20: 915, <https://doi.org/10.1186/s12864-019-6296-7>
- Wall, L. Lewis. 1988. *Hausa Medicine. Illness and Well-Being in a West African Culture*, Durham and London: Duke University Press.
- Wazirin Kano, Alhaji Abubakar. 1958. *Kano Ta Dabo Cigari*, Zaria: The Northern Nigerian Publishing Company.
- Wescott, Joan. 1962. "The Sculpture and Myths of Eshu-Elegba, the Yoruba

- Trickster”, *Africa: Journal of the International African Institute* 32 (4): 336-354.
- Whitsitt, Novian. 2003. “Islamic-Hausa Feminism Meets Nigerian Romance: The Cautious Rebellion of Bilkisu Funtuwa”, *African Studies Review* 46 (1): 137-153.
- Wierzbicka, Anna. 1997. *Understanding cultures through their key words: English, Russian, Polish, German, and Japanese*, New York: Oxford University Press.
- Witzel, Michael E.J. 2012. *The Origins of the World’s Mythologies*, Oxford: Oxford University Press.
- Wolff, H. Ekkehard. 2024. “Hausa language”, *Encyclopedia Britannica*, 5 Sep. 2024, <<https://www.britannica.com/topic/Hausa-language>>, ultimo accesso: 11.10.2024.
- Works, John A. 1976. *Pilgrims in a strange land. Hausa communities in Ciad*, New York: Columbia University Press.
1962. *Zaman Lafiya*, Zaria: Northern Nigeria Publishing Company.

Risorse per lo studio della lingua

Dizionari moderni e compatti

- Awde, Nicholas. 1996. *Hausa-English/English-Hausa Dictionary*, New York: Hippocrene Books.
- Baldi, Sergio. 2015. *Hausa-Italiano/Italiano-Hausa*, Milano: Hoepli.
- Caron, Bernard e Ahmed H. Amfani. 1997. *Dictionnaire Français-Haoussa suivi d'un index Haoussa-Français*, Paris: Karthala.
- Ma Newman, Roxana. 1990. *An English-Hausa Dictionary*, New Haven and London: Yale University Press.
- Newman, Paul. 2007. *A Hausa-English Dictionary*, New Haven and London: Yale University Press.
- Newman, Paul e Roxana Ma Newman. 2006. *Modern Hausa-English Dictionary / Sabon Kamus na Hausa zuwa Turanci*, Ibadan: University Press.

Dizionari di riferimento

- Abraham, R.C., and Mai Kano. 1949. *Dictionary of the Hausa Language*, London: Crown Agents for the Colonies.
- Bargery, G.P. 1934. *A Hausa-English Dictionary and English-Hausa Vocabulary*, London: Oxford University Press.

Bibliografia

Grammatiche (teorico-)pratiche

- Baldi, Sergio. 2017. *Grammatica di lingua hausa*, Milano: Hoepli.
- Jungrauthmayr, Herrmann, and W. J. G. Möhlig. 1976. *Einführung in die Hausa-Sprache (Kursus für Kolleg und Sprachlabor)*. Berlin: Dietrich Reimer.
- Kraft, Charles H., and A.H.M. Kirk-Greene. 1985. *Teach yourself Hausa*, London: Hodder and Stoughton.

Grammatiche di riferimento

- Jaggar, Philip J. 2001. *Hausa*, Amsterdam and Philadelphia: John Benjamins.
- Newman, Paul. 2000. *The Hausa Language. An Encyclopedic Reference Grammar*, New Haven and London: Yale University Press.
- Schmaling, Constanze. 2000. *Maganar Hannu, Language of the Hands: a descriptive analysis of Hausa Sign Language*, Hamburg: Signum.

Indice dei nomi

- '*yan amshi* ('coristi') 185
'*yan daji* ('spiriti pagani') 168
'*yan daudu* 152
'Yan Izala 141
'*yar biyar* ('pentastico') 183
'*yar hudu* ('quartina') 183
'*yar tagwai* ('distico') 183
Abacha, Sani 142
Abdullahi Mighty 186
Abdullahi, Abubakar Saddiq
 205
Abuja 45, 196
accento 58
Achebe, Chinua 139-140
Adamawa 116-118
African Lakes Company 127
afroasiatico (*phylum*
 linguistico) 17, 18, 23, 39, 83
afrofuturismo 200
Agadez 108
Ahmad, Ado 205
Ahmed, Sani 142
Ahmed, Talatu Wada 204
ajami 43-46, 87, 100, 132, 181
aletheia 162-163
Algeria 22
al-Habhab, Ubayd Allah b. 104
Alhaji Gabatari (personaggio
 letterario) 201
Alkalawa 114, 123
Alkalawa, battaglia di 115-116
Alkasim, Kabiru Y. 205
al-Maghili, Muhammad 104
almara 155
al-Mutaqārib (metro arabo) 181
amana ('disposizione
 amichevole') 157
Amazon 211
Aminiya 189
Anagari 95
Arab money (brano musicale)
 196
arabo (lingua) 39
Arthur, re 91
Asaba 125
ashanti, Impero 107
Atena 91
autotune 186
Azikiwe, Nnamdi 139
Babangida, Ibrahim 142
bachama (lingua) 176
Bagaja 197
Bagana 117
Bagauda 97-99, 101, 167
baharna (lingua) 39
bakaku ('spiriti pagani') 168
Balewa, Abubakar Tafawa 138-
 139, 200
Bama 167
Barbushe 98-99, 167
Barewa College 138
Barrack 191
Bauchi 81, 118, 128, 138
Bausanci 81
Bawugari 97
Bayijibda 92-98

- Bello, Ahmadu 139-141
 Bello, Muhammad 116, 159
 Benue 45, 116, 125
 berbero (fam. linguistica) 17,
 22, 23, 83
 Biafra, guerra del 139-140, 202
 Bichi, Ibrahim Sani 204
 Bida 125, 128
 Billkisu Funtawa *vedi* Bilkisu S.
 Ahmed Funtua
 Bilma 106
birane vedi birni
birni ('città fortificata') 103,
 105, 109, 110, 129
 Birnin Gazargamo 106
 Birram 93-95
 Biu-Mandara 20
bluetooth 209
boko 43-46, 174, 181, 197
 Boko Haram 28, 44
 Bole-Tangale 23, 32
 Borgu 127; (Regno di) 108
bori, culto 104, 109, 148, 168-169
 Bornu 34, 94, 95, 106-108;
 (Impero del) 88, 92-93
 Buhari, Muhammad 190
 Burkina Faso 17, 37, 106-107,
 118
 Busta Rhymes 196
buzuzu (scarabeo) 172
 Cadmo 90
 Callaway, Barbara 158
 Camerun 27-28, 108, 117-118
 capsiana, cultura 23
 Central Legislative Council 139
 Church Missionary Society 45
 Ciad 27-28, 39, 108, 117, 118;
 (lago) 22, 26-29, 106, 108
 ciadiano (lingua) 39
 ciadico (fam. linguistica) 17,
 20, 22-23, 28, 31-32, 35-36
 Cidya, Lima 181
 cipriota (lingua) 39
 Clifford, Hugh Charles 138
Cola nitida 107
 Colony and Protectorate of
 Nigeria 127
 Congo, Repubblica
 Democratica del 39
 cuscitico (fam. linguistica) 17,
 23
 Dagbon, Regno di 107
Daily Trust 189
daji ('selva, boscaglia, bush') 98,
 166-167, 168
 Dala 98-99, 167
 Damagaram 40, 82
Damagaranci 82
 Dami 97
dangi 103
 Daura 34, 80, 82; (leggenda) 90-
 97; (regine di) 95
 Daura, Bello 148
Dauranci 82
Dayspring 137
 de Boron, Robert 91
 Deezell 111-112, 114, 191
 Degel 121-123
 De-Hood Records 186
 Dembu, Umaru 200
 dhofari (lingua) 39
 Dingyadi 123

Indice dei nomi

- Dodo (personaggio dell'oratura') 166
 Dosso 116
downdrift 60
 Dan Fodio, Usman 93, 104, 111, 109-123
 Dan wawa (personaggio dell'oratura) 177-179
 East, Rupert Moultrie 197
 Eastern region 138
 Edgar, Frank 172
 Egitto 18
 Ehret, Christopher 19, 21-22
 El Obeid 108
 Emir, Adam Abdullahi 187, 189
 eritraico 21
 Eritrea 21
 Europa (figura mitologica) 91
excalibur 91
fada 103
 Forsyth, Frederick 202
 Foucault, Michel 147, 163
fɔ̃jorak 33
 Francia 116
 frequenza (fonetica) 58-59, 61
 Fresh Emir *vedi* Emir, Adam Abdullahi
 fulani (cultura) 117-120; (gruppo) 94, 111-113, 115; (Emirati) 116, 128, 135; (Impero) 116, 122-123
 fulfulde 62, 85, 113, 118-119
 fulfulde *vedi* fulfulde
fululu 173, 180
 Funtua, Bilkisu S. Ahmed 157, 205
 Furniss, Graham 202
 Futa Djalón 117
 Gabas 93, 95, 97
 Gagare, Bature 201
Gandoki (romanzo) 200
 Garageje 99
gari 103, 166
garuruwa vedi gari
gaskiya ('verità') 156-157, 159-166
 Gawuna, Nasir Yusuf 191
 Gazaúra 97
 gera (lingua) 138
 Germania 109, 116, 126
 Gezawa, Musa 204
 Ghadames 108
 Ghana 37, 104, 106, 107
 Ghat 108
 Gidirgidir 95
 Gimbana 114
Girziga kai (brano musicale) 192-195
 Gizo (personaggio dell'oratura) 166, 175-179
 Glover, John Hawley 137
 Gobir 79, 92, 110, 113
 Gobir, Regno di 94, 97, 105, 111, 113-114, 116, 121-122
Gobiranci 81
goji vedi kushi
 Goldie, George Dashwood Taubman 125, 128
 Gonja 107
 Government College Zaria 138
Government money (brano musicale) 196

- Gowon, Yakubu “Jack” 139
 Gran Bretagna 116, 126, 127, 138
 ‘Great Firewall of China’ 209
 Greenberg, Joseph 18
 Guddiri 80
Gudduranci 80
 Gudu 114-115, 122
 Gufunu 95
 Guinea 39, 107, 117
 Gumi, Abubakar 141
 Gunguna 97
 Gwandu 110, 116, 122-123
 Gwarzo, Muhammad 200
 Hadley, James 202
 Hadeja 34
Hadejanci 80
hakuri (‘pazienza’) 157, 161
hali (‘carattere’) 156
hankali (‘senso comune’) 160-161
Hausa hip-hop 185-197
 hausa standard 80
 hausa-fulani 131-132, 136-139
 Hausawa, Nazir Ahmed *vedi* Ziriums
 Hawaja, Gambo 182
 hertz (unità di misura) 60-61
 Iblis 153-155
 Ibrizimow, Dymitr 35
Idon Matambayi (romanzo) 200
 Ifriqiya 104
 igbo 109, 135, 138-139, 168
 Imam, Abubakar 197
 Imperial British East Africa Company 127
indirect rule 134, 174
 Ingannatore 175-176
 Inghilterra 45, 126
 Isa, Yahaya 148
iska (‘spirito’) 167-168
iskoki vedi iska
iskokin gona (‘spiriti del campo’) 168
 Islamic Council for Nigeria 141
jajibere 167
 Jama‘at Nasr al-Islam 141
 Jang, Tsae 212
 Jebba 137
jihād 81, 87, 93, 102, 105, 109-116, 121-123, 158, 183, 208
jinn 168
 John, Elnathan 136
 Johnson, Alex 195
 jukun 33
 Jung, Carl 176
 Jungraithmayr, Herrmann 35
 Kaduna College *vedi* Katsina College
 Kagara, Bello 200
kamil (metro poetico) 182
Kananci 80-81
 Kanem 93, 95
 Kannywood 193
 Kano 34, 40, 49, 80-81, 88, 93-94, 97, 98-102, 104-105, 107, 109, 110, 128-129, 140, 159, 167, 173, 188, 191-192, 197, 204
 Kano State Censorship Board (KSCB) 193
 Kano, Aminu 140, 159

Indice dei nomi

- Kantu, Yusuf 182
 kanuri 17, 30, 38, 62, 83, 85
 Kaouar 106
karamci ('generosità') 157
 Karim, Abdul *vedi* al-Maghili,
 Muhammad
karin magana ('detti e proverbi')
 211
 Katsina 40, 80, 82, 94, 97, 100,
 105
 Katsina College 138
 Katsina, Sulaiman Ibrahim 201
Katsinanci 80, 82
 KDP (Amazon Kindle Direct
 Publishing) 211
 Khartoum 108
 Kilba (personaggio letterario)
 200-201
kirari ('epiteti elogiativi') 109
 Kirk-Greene, Anthony 155
kirki ('rettitudine') 156, 164,
vedi anche *mutumin kirki*
 Kontagora 128
 Kopytoff, Igor 31-32, 89
 Kordofan 108
 Kpembe-Salaga 107
 Kraśniewski, Mariusz 186
 Kristóf, Ágota 162
 Kufunu 95
kuguru (lingua) 176
 Kumasi 107
 Kumayau 97
kunya ('modestia') 157-158
kura (iena) 170
kure vedi kura
kushi (lingua e gruppo) 32-34, 39
 Kwara State 116
Karshen Alewa Kasa (romanzo)
 201-202
ƙarya (bugia) 157, 160
Kasar Hausa 17, 34, 44-45, 88,
 88, 93-94, 103, 105-111, 120,
 148, 158, 167, 168
 Koki (personaggio dell'oratura)
 167, 178, *vedi* Ingannatore,
trickster
 Kolin Koliyo (personaggio
 letterario) 200-201
ƙwar uku ('terzina') 183
ladabi ('rispetto') 151, 157
 Lagos 126, 137, 139
 Lagos, Colony of 126
lele (lingua) 39
 Lees, Robert 24-25
 Libia 17, 27
 Literature Bureau 197
littattafan soyayya 186, 204-206,
 208
 Lokoja 45, 126
 London, University of 138
 Lugard, Frederick 45-46, 127-
 132, 144
 Machakos 127
 Madauci, Ibrahim 148-150, 152
 Magabci 123
magana ('discorso') 174, *vedi*
anche karin magana
 Magira 93-95, 97
maguzanci 104, 109-110, 167-169
maguzawa ('hausa seguaci della
 religione tradizionale') 99, 167
maguzci vedi maguzanci

- maigida* ('capofamiglia') 154
 Mailoma (personaggio letterario) 202-203
makada ('musicisti') 185-186
 Makaragbari 97
 Makurdi 116
 Makwararee, Al-Hamees Bature 205, 204
 Makwarari, Al-Hamees D. Bature *vedi* Makwararee, Al-Hamees Bature
 Malam Isa (figlio di 'Dan Fodio') 100, 179
 Malam Zurke (personaggio letterario) 198
 Mali 106, 117
 Malory, Thomas 91
 Mango 107
mangul 106
 Mar Rosso 18
 Maradi 82
maroki ('cantore-mendicante') 185
 Masa 20
matan kulle ('segregazione femminile') 158, 181
 Mecca 108, 123
 Mega-Chad 23, 27
 Militarev, Alexander 22-23
 mitema 91
 Mlozi bin Kazbadema 127
 'mobile revolution' 208-209
 Mombasa 127
 Morland, Thomas 129
 Muhammadu Attahiru I 132
mutadarak (metro poetico) 183, 185
mutumin kirki ('uomo retto') 155-156, 160, 164, 200
mutunci ('empatia, rispetto') 158-159
 N'Djamena 27
 nama (lingua) 176
Namiji (brano musicale) 191
nanaye (genere musicale) 186, 192
 natron 106-107
 Neolitico 19
 Newman, Paul 20
 Niger 17, 27-28, 37, 61, 82, 85-86, 90, 106, 116, 118
 Niger (fiume) 45, 117, 124-127
 Niger-Congo (*phylum* linguistico) 33, 37, 118
 Nigeria 17, 27-28, 32, 37-39, 45, 61, 80, 82, 85-86, 117-118, 120, 123-124, 126-128, 134-143, 145, 148, 187, 189, 200, 202-203, 209
 Nikki 108
 North American Phonetic Alphabet (NAPA) 56
 Northern Nigeria Publishing Company (NNPC) 148, 201, 203
 Northern People's Congress 139, 141
 Northern Region 138-139
 norvegese (lingua) 62
 Nuzame 99
 Obasanjo, Olesegun 140, 142
 Oil Rivers Protectorate 126
 OkadaBooks 211

Indice dei nomi

- Omo, valle dell' 18
 omotico (fam. linguistica) 17
 Onitsha 125
 Papua Nuova Guinea 39
 Pawlak, Nina 163
 Pindiga 33
 pre-Neolitico 19
 Protectorate of Northern
 Nigeria 126-127
 Protectorate of Southern
 Nigeria 126
 proto-afroasiatico 18-19, 21
proto-Boreafrasian 19
 proto-ciadico 22, 28, 35
 Radin, Paul 175
 Rano 94, 97
 Rattray, Robert 174
 Regno Unito 109
 Repubblica Centrafricana 27,
 108, 117, 209
 RNC *vedi* Royal Niger Company
 Robinson, Charles 181
 Ron Browz 196
royal charter 125-126
 Royal Niger Company (RNC)
 125-127, 137
 Royal Niger Constabulary 126
 Rufa'i, Ahmad 116
 Rumfa, Muhammad 101, 104
 Rumfa, Muhamman *vedi*
 Rumfa, Muhammad
Ruwan Bagaja (romanzo) 197,
 200
 Rwanda 136
 Sa'ad, Shekara 182
 Sabon Gari 123
 Salaga 108
Sakkwatanci 80-81
 Salih, Nazir Adamu 205
 Sansanne-Mango 107
Sarki ('capo, Re, Emiro') 96,
 103, 105
 Schön, James Frederick 45, 174
 segregazione femmminile *vedi*
 matan kulle
 Senegambia 111, 117
Shaihu Umar (romanzo) 200
 Shamus 99, 167
 Shamuz *vedi* Shamus
 sharī'a 135, 140-144
Shehu vedi Usman 'Dan Fodio
 Shekarau, Ibrahim 192
 Shimizu, Kiyoshi 35
 Sifawa 123
 Sifawa, Hajiya A'isha Adamu
 204
 Sipikin, Mudi 159, 182-183
social media 38, 209
 Sojaboy 191-192
 Sokoto 34, 40, 80-82, 93, 107,
 123, 128-130, 141, 204-205
 Sokoto, Califfato di 87-88, 93,
 105, 108, 110, 116, 121-122,
 124, 127, 132, 181, 186
 Sokoto, Salisu Yusuf Salihi 205
 Songhai, Impero 34, 37, 88, 104,
 106
 Starostin, George 22
 Stolbova, Olga 35
 Suakin 108
 Sudan 17, 108, 118, 127
 Supreme Solar 196

- Sutton, John 34
 svedese (lingua) 62
 Swadesh, lista di 24
 Swadesh, Morris 24
 swahili (lingua) 62
 Tafawa Balewa (villaggio) 138
 Tafawa Balewa, Abubakar 138,-
 139, 145, 200
tahamisi ('pentastico') 180
takhmīs vedi tahamisi
tarbi'i ('pentastico esteso') 185
tatsuniya (favola) 152, 154, 171,
 173, 176-177, 190
Tauraruwa Mai Wutsiya
 (romanzo) 200
 Tebe 91
 Togo 107
 Toronkawa (clan fulani) 111,
 121
 Translation Bureau 197
 Tremearne, Arthur 174
 T-Rex 196
trickster 175-176
 Trimingham, Spencer 104
 Tripoli 108
 Tsumburbura 99
Turmin Danya (romanzo) 201
Ubangiji 167
 Ubangi-Shari 108
 Universal Primary Education
 141
 Usman, Bukar 173
 Vansina, Jan 88
veritas 162-163
 Vischer, Hans 45, 46
 Volta 106
 Waiwaina 95
 Waizam 95
waka ('poesia, canzone') 179
Wakar Bagauda 98-99, 101
Wakar Ban-Kwana da M Aminu
tashinsa zuwa Ingila Kara a
kan Sha'anin Zabe 159
Wakar Larura 180
Wakar Nasara 132
 Wall, L. Lewis 166
wangarawa ('commercianti
 mande') 105-106
 Wenchi 107
 Western Region 138
 Whitsitt, Novian 205
 Wierzbicka, Anna 156
 wolof (lingua) 62
 Yaji I 110
 Yakubu, Balaraba 205
 Yakunya 95
 Yelwa, Lawal Mai Turara 182
 Yemen 117
yobo ('lode estesa') 191
 Yola 118, 128
 yoruba 109, 138, 142, 168
 yoruba (lingua) 176
 Yukunu 95
 Yunfa 114, 116
 Yusuf, Abba Kabir 191
 Zamfara 116, 122, 80-81, 142
Zamfaranci 80-81
Zamgugu 97
 Zaria 128-129, 138, 197
Zazzaganci 81
 Zazzau 94, 97, 105
 Zidawa 94

Indice dei nomi

Zinder 82
Ziriums 192, 196
zulu (lingua) 176
Zungur, Sa'adu 159, 182-183
ʿAbdullah 116



IL TORCOLIERE • Officine Grafico-Editoriali d'Ateneo
Università di Napoli L'Orientale
stampato nel mese di dicembre 2025

Hausa - Lingua. Storia. Ideologia nasce con l'intento di offrire uno sguardo articolato su una delle culture più dinamiche e influenti dell'Africa occidentale. Attraverso l'analisi di sei aspetti del complesso intreccio tra lingua, storia e cultura, il volume delinea un quadro interdisciplinare del mondo hausofono. Il lettore troverà in *Hausa* un'introduzione alla lingua e alla sua evoluzione storica, alla storia del gruppo e alla sua ricca produzione culturale. Nella discussione di quest'ultima viene messa in evidenza la dimensione ideologica che ne accompagna le manifestazioni, mutevoli e costantemente rinegoziate nel tempo e nei diversi centri di potere. Ampio spazio è dato agli eventi politici, commerciali e religiosi che hanno sotteso i più significativi cambiamenti avvenuti in seno alla società hausa, in un periodo che abbraccia l'epoca preislamica e il periodo post-indipendenza. Il volume include tredici schede di approfondimento che propongono al lettore un maggior grado di dettaglio e ulteriori spunti di analisi su alcuni argomenti rilevanti, ma periferici rispetto al discorso principale. Quest'opera si rivolge tanto agli studenti di lingue e società africane quanto a chi, per studio, lavoro o semplice curiosità, desidera avvicinarsi alla lingua e alla cultura hausa o esplorarne alcuni tratti.

Gian Claudio Batic insegna lingua e letteratura hausa e metodologie della ricerca linguistica presso l'Università di Napoli L'Orientale. La sua ricerca è incentrata sulla documentazione, descrizione e analisi delle lingue del ciadico occidentale. Ha condotto ricerche di campo nel nord e nord-est della Nigeria, pubblicando studi linguistici ed etnolinguistici sulle lingue hausa, bole, bure, e kushi. È Editor-in-Chief di *JALaLit - Journal of African Languages and Literatures*. I suoi interessi includono la documentazione e descrizione linguistica, la complessità semantica e fonologica, le terminologie dei sistemi di parentela africani, i sistemi di referenza, e la sociolinguistica delle lingue minoritarie.