

La “Cronaca del *Kwaki*”, una poesia in
Hausa ‘*aḡamī* di Abubakar Atiku (m. 1974)
e Balarabe Jega (m. 1956):
Una questione “di genere”

Andrea Brigaglia
Università di Napoli L’Orientale

In affettuoso e riconoscente ricordo di Alberto Ventura, finissimo traduttore di poesia sufi in lingua italiana e mentore e amico sempre in grado, trasmettendo contenuti profondi anche in toni umoristici, di tenere su il morale degli allievi e dei colleghi che lo circondavano.

1. *Generi della poesia islamica in Nigeria*

Nonostante autori provenienti dalle regioni del bacino del Lago Ciad, che comprendono il Nord dell’attuale Nigeria, siano stati attivi nella produzione di poesia arabo-islamica sin dal XII-XIII secolo,¹

¹ Il primo autore di poesia arabo-islamica proveniente dalla regione del bacino del Lago Ciad del quale si abbia notizia, Ibrāhīm b. Muḥammad al-Ḍakwānī al-Kānemī (cfr. Hunwick 1996, 17-19), è stato attivo nel tardo XII secolo. Con il termine “poesia arabo-islamica”, intendo componimenti poetici ispirati, per forma e/o contenuti, alla tradizione letteraria della *qaṣīda*. La gran parte di questa produzione è stata scritta, nella storia della regione in oggetto, in lingua araba, ma non mancano esempi anche frequenti di utilizzo di lingue africane in forma ‘*aḡamī* (trascritte, cioè, in carattere arabi). Gli esempi più noti di quest’ultima

tale produzione è stata spesso ignorata negli studi accademici² o, in alcuni casi, considerata trascurabile dal punto di vista estetico.³ Contro questa tendenza, una serie di studi recenti ha invece iniziato a rivalutare la ricchezza di tale tradizione letteraria –al tempo stesso pienamente "islamica" e pienamente "africana"– dal punto di vista estetico e da quello dei contenuti religiosi,⁴ nonché come fonti di storia politico-sociale.⁵

La gran parte dei versi islamici prodotti nella regione dal XIII secolo ad oggi appartiene ad uno o all'altro dei vari sottogeneri della *qaṣīda*, consolidatisi lungo secoli di pratica nella regione così come nel resto del mondo islamico.⁶ La persistenza formale di tale divisione in sottogeneri è stata etichettata da molti autori del passato –per fare un esempio noto in Italia, Francesco Gabrieli– come un puro convenzionalismo stilistico.⁷ Essa appare invece, ad uno sguardo che accosti l'analisi stilistica a quella storico-sociale, come il riflesso dello stretto legame funzionale esistente tra le intenzioni degli autori,⁸ e gli usi per i quali tali sottogeneri sono concepiti. Se gli autori appartengono sempre alle cerchia degli 'ulamā', e il pubblico di fruitori appartiene o ad essa stessa, oppure alla cerchia ben più larga dei loro studenti (*ṭalabat al-'ilm*),⁹ uno studio della poesia arabo-islamica in Africa che voglia afferrare la logica interna dei sottogeneri adottati dagli autori e fruiti dal loro pubblico, deve partire dalle funzioni

sono quelli in hausa e fulfulde (cfr. Hiskett 1973; Mack, Boyd 1997), ma è attestato anche, sempre nell'odierna Nigeria, l'utilizzo di altre lingue come kanuri, nupe e yoruba.

² Nel noto *Geschichte der Arabischen Litteratur* di Carl Brockelmann (edizione inglese 2016-2018), gli autori dell'Africa subsahariana sono virtualmente ignorati.

³ Per John Hunwick, per esempio, la maggior parte dei versi arabi composti dai poeti della regione non è classificabile come "poesia" (Hunwick 1997, 218).

⁴ Cfr., per alcuni esempi, Camara 2017; Brigaglia 2018; Ogunnaike 2020.

⁵ Brigaglia 2017.

⁶ Per una eccellente introduzione alla *qaṣīda* nel mondo africano e asiatico non arabofono, cfr. Sperl, Shackle 1996.

⁷ Gabrieli 2007.

⁸ Per Graham Furniss e Jean Boyd, la poesia islamica in hausa e fulfulde è primariamente "purposive literature" (Furniss, Boyd 1996).

⁹ Per una panoramica della *qaṣīda* in Africa Centrale dal punto di vista funzionalistico, cfr. Brigaglia 2022. Per una riflessione su estetica e funzione nell'arte, cfr. Raskin 1983.

per le quali tali sottogeneri sono concepiti all'interno delle reti di 'ulamā'.

Per esempio, la *qaṣīda* didattica (*naẓm al-mutūn*) è chiaramente concepita come supporto all'attività principale degli 'ulamā', quella cioè di animatori di circoli di lezioni nelle quali i testi standard del curriculum islamico sono oggetto di studio costante. Essa serve come ausilio mnemonico per aiutare gli studenti nella memorizzazione di brevi ma densi testi giurisprudenziali o teologici in prosa. La bellezza (o meno) di una *qaṣīda* di questo tipo non è dunque da ricercare nella sua originalità, né necessariamente nella chiarezza espositiva, quanto nella sua capacità sintetica; nel suo essere o meno, cioè, capace di riassumere il maggior numero di riferimenti a testi e opinioni pregressi (spesso criptici per i non addetti ai lavori, ma decifrabili dal pubblico di lettori), nel minor numero di parole o versi. La *qaṣīda* elogiativa (*madīḥ*), invece, se praticata a corte e rivolta ad un sultano, funge da scambio simbolico e ha immediate implicazioni politiche;¹⁰ quando essa, invece, è praticata dai sufi e rivolta al Profeta o ad un santo, può avere funzione rituale, andando a nutrire le attività delle *zawāyā* (pl. di *zāwiya*, loggia sufi) i cui membri si riuniscono per la loro recitazione collettiva. Al contrario della *qaṣīda* didattica, dunque, quella elogiativa di stampo sufi può, e spesso deve, indulgere in ripetizioni che, a mo' di ritornello, la rendono adatta ad una recitazione corale. Quanto alla *qaṣīda* elegiaca (*riṭā'*) e a quella biografica (*tarǧama*; *manāqib*), così come alla *qaṣīda* cronachistica (*tārīḥ*), il loro scopo precipuo è fissare nella memoria di uno specifico gruppo (una rete di 'ulamā', in genere associata ad un ordine sufi) i nomi e le gesta dei propri principali predecessori, contribuendo a dare al gruppo al quale appartengono autori e fruitori un'identità trans-storica e il senso di una continuità temporale. Una *qaṣīda* elegiaca ben riuscita, pertanto, perlomeno nel contesto al quale facciamo riferimento, non sarà quella in cui il poeta indulge nell'espressione di un intimo sentimento di nostalgia per il defunto, ma al contrario, quella nella quale le tracce dell'agire di quest'ultimo nel presente vengono messe in risalto in

¹⁰ Per un eccellente studio della *qaṣīda* panegiristica di corte in ambito medievale, cfr. Stetkevych 2002.

modo più pregnante. Per fare ancora un altro esempio, una *qaṣīda* di viaggio (*riḥla*), immortalando i nomi dei personaggi incontrati durante il percorso del suo autore (nella maggior parte dei casi, sempre associati al medesimo ordine sufi o rete di 'ulamā'), è intesa dare alla comunità alla quale appartiene l'autore un senso di continuità nello spazio, creando, attraverso lo scritto, identità trans-locali. Non ci dobbiamo aspettare, quindi, che queste poesie di viaggio esplorino le emozioni provate dall'autore nel contemplare i luoghi visitati, o che riflettano introspektivamente sugli effetti del viaggio sull'anima, come vorrebbe una critica letteraria occidentale di ispirazione romantica. Non è questo, infatti, quello che i loro lettori cercano in esse, quanto piuttosto gustose e originali assonanze tra, da un lato, i nomi dei luoghi visitati e dei personaggi incontrati, e, dall'altro, versi coranici e preghiere recitate per loro, che ne immortalano più efficacemente, ma con toni leggeri, i nomi nella memoria dei lettori. Quanto alla *qaṣīda* polemistica (*radd*), nella quale vengono attaccate, spesso con veemenza, le dottrine di gruppi religiosi opposti, essa è volta a cementare, come è ovvio, l'identità del proprio gruppo religioso di appartenenza, contrapponendolo a quello oggetto di polemica o invettiva (un ordine sufi contro un altro; oppure il sufismo in genere in opposizione al salafismo; oppure ancora il sunnismo in opposizione allo sciismo, eccetera).¹¹ Nei casi in cui essa prende la sua forma più bellicosa, quella dell'invettiva (*hiḡā'*), l'attacco si trasforma sovente in vivace vilipendio, che in linea di principio non è accetto all'etichetta convenzionale degli 'ulamā', ma che in questo caso è licenza poetica non solo permessa, ma addirittura incoraggiata per dare forza allo stile.

Non si vuole, con questa nota introduttiva, suggerire che la produzione poetica degli 'ulamā' della regione del bacino del Lago Ciad, o che la *qaṣīda* religiosa in genere, sia *riducibile* agli scopi sopra accennati. Al contrario, essa mantiene il più delle volte, a mio parere, un valore estetico considerevole. Il punto è che, a meno di non volere tradire l'autentico significato del termine "estetica", tale valore può essere apprezzato pienamente solo alla luce de-

¹¹ Per alcuni esempi nigeriani di poesia invettiva Tiḡāni, cfr. Brigaglia 2017; sull'invettiva anti-sciita nella Nigeria contemporanea, Brigaglia, Isa 2020.

gli effetti che l'autore intende produrre nel pubblico che legge ed "usa" tali testi secondo pratiche e metodi consolidati. Queste pratiche, che definiscono l'orizzonte intenzionale dell'autore e danno forma al gusto del suo pubblico, del quale costituiscono l'habitus culturale, in molti casi hanno una dimensione anche, se non primariamente, sociale o comunque collettiva.

Grazie alla sua intrinseca funzione nella formazione e nel consolidamento di reti di 'ulamā' e/o comunità islamiche distintive, e al tempo stesso, alla sua capacità di restituire gran parte del gusto e dell'estetica di tali reti o comunità, la *qaṣīda* arabo-islamica offre dunque, a chi si occupa di Islam in Africa, uno spaccato preziosissimo per un'indagine che sia al tempo stesso pienamente letteraria, storico-sociale e storico-culturale.

Il presente contributo discute un esempio specifico di *qaṣīda* sufi nigeriana, moderno dal punto di vista cronologico (XX secolo) ma assolutamente classico nella forma. Prima di passare al testo, del quale si è scelto di includere l'originale hausa, la traduzione integrale e le relative annotazioni,¹² è necessario fornire alcune informazioni preliminari sulla rete islamica (nello specifico, sufi) entro la quale operavano i suoi due co-autori.

2. *La Fayḍa Tiḡāniyya in Nigeria: Un revival mistico e letterario*

Presente nei territori di quella che oggi è la Nigeria sin dalla metà del XIX secolo, l'ordine sufi della Tiḡāniyya vi restò a lungo minoritario, in quanto soggetto all'egemonia culturale e politica del-

¹² Si è preferito inserire nel contributo anche la trascrizione completa del testo in hausa dai caratteri arabi del manoscritto originale a quelli latini. Tale trascrizione, ovviamente, può essere tranquillamente saltata dal lettore non hausofo. Le risorse per lo studio della poesia religiosa hausa in lingua originale con traduzione italiana sono pochissime, e pertanto, includendo il testo hausa si spera che questo piccolo frammento possa iniziare a colmare questo vuoto e incoraggiare tali esperimenti. Oltre ad essere rappresentativo di un genere, inoltre, il componimento in oggetto si presta particolarmente all'uso per la didattica della lingua e cultura hausa in quanto, accanto alla presenza di contenuti di matrice sufi che saranno oggetto di analisi, esso offre anche, come si vedrà, una rassegna pressoché esaustiva di termini del lessico culinario hausa: questa rassegna può ben venire incontro agli scopi (e, ancora una volta, ai gusti!) di un gruppo di studenti italiani di lingua hausa che voglia essere introdotto alla cultura alimentare nella Nigeria del Nord.

la Qādiriyya, alla quale era appartenuto Usman 'Dan Fodio (m. 1817), fondatore dello stato islamico noto come il "Califfato di Sokoto".¹³ La Qādiriyya rimase pertanto, lungo tutto il XIX secolo, l'ordine dominante dell'élite politica, amministrativa e intellettuale del Califfato. Intorno alla fine del XIX secolo, la Tiḡāniyya iniziò a diffondersi prevalentemente tra le élite di emirati formalmente soggetti all'autorità politica di Sokoto, ma insofferenti ad essa a causa della loro maggiore importanza economica e storica, come Kano, Katsina e Zaria. A partire dal 1903, l'imposizione dell'ordine coloniale britannico indebolì ulteriormente l'autorità simbolica di Sokoto, che da capitale di uno stato indipendente e sovrano si trasformò in provincia, per quanto amministrata dalla legge islamica, tributaria della Corona britannica. Questo indebolimento favorì sia le spinte politicamente irredentiste degli emirati più prestigiosi del Califfato, sia la ricerca di nuove forme di appartenenza religiosa. Tra queste, quella più prettamente politico-apocalittica della Mahdiyya, e quella più prettamente mistica della Tiḡāniyya.

Negli anni 1920 Kano, l'emirato più rappresentativo (demograficamente ed economicamente) del Califfato, venne visitata da un emissario della Tiḡāniyya marocchina, Muḡammad al-'Alamī.¹⁴ La sua visita contribuì direttamente al consolidamento di una rete Tiḡāni revivalista, nota come i *Salgawa*, che già da qualche anno era impegnata in una polemica – prevalentemente condotta attraverso scritti di giurisprudenza mālikita, sotto forma di refutazioni (*radd*) e contro-refutazioni – che li opponeva ad una delle reti di 'ulamā' più prestigiose di Kano, anch'essa appartenente all'ordine sufi della Tiḡāniyya ma, dal punto di vista dell'interpretazione del canone giurisprudenziale, più "tradizionalista". La visita di al-'Alamī contribuì a diffondere anche presso i Salgawa l'idea dell'imminente manifestazione di una figura che era stata precognizzata in una serie di detti del fondatore della Tiḡāniyya, Aḡmad al-Tiḡānī (m. 1815), risalenti al secolo precedente. Secondo tali detti, un giorno sarebbe apparsa una *fayḍa* ("inondazione") grazie

¹³ Sul Califfato di Sokoto, cfr. Last 1967; per una biografia di Usman 'Dan Fodio, Hiskett 1973; sulla Qādiriyya nel pensiero e nell'azione di 'Dan Fodio, Brenner 1988.

¹⁴ Paden 1973, 87-89.

alla quale la Tiġāniyya avrebbe sperimentato una diffusione senza precedenti.

Qualche anno dopo, in un'altra regione dell'Africa Occidentale, il Siné Saloum in Senegal, la Tiġāniyya è attraversata da un'altra ondata revivalista, che avrà conseguenze di ben più ampia portata. Nel 1929, infatti, Ibrāhīm Niasse (m. 1975), figlio cadetto di uno dei principali maestri senegalesi della Tiġāniyya, dichiara di essere stato misticamente investito proprio del ruolo di *ṣāhib al-Fayḍa al-Tiġāniyya* ("depositario dell'inondazione Tiġāni").¹⁵ A Mecca, durante i riti del pellegrinaggio del 1937, Niasse, che fino a quel momento non aveva avuto alcun contatto con la Nigeria, incontra l'emiro di Kano, Abdullahi Bayero (m. 1953). Quest'ultimo si convince che il senegalese sia il *quṭb* ("Polo spirituale"; nell'agiografia sufi, l'individuo che occupa il gradino più alto della gerarchia esoterica) e il *ḡawṭ al-zamān* ("soccorso dell'epoca"; attributo che il *quṭb* assume quando, invece di restare nascosto, si fa carico di una missione esteriore).

Niasse visiterà Kano una prima volta, secondo le fonti più rigorose, nel giugno 1945.¹⁶ In quell'occasione, l'emiro Bayero lo metterà in contatto con la comunità Tiġāni di Kano, e il suo messaggio sarà recepito entusiasticamente proprio dai Salgawa. Il messaggio di Niasse consisteva essenzialmente nei punti seguenti: l'era della *fayḍa* (inondazione) profetizzata da Aḥmad al-Tiġānī è giunta; essa consiste, in concreto, in un metodo iniziatico (*tarbiya*) rinnovato, che permette il raggiungimento del *fanā'* (estinzione mistica) e della gnosi divina (*ma'rifa*) in tempi eccezionalmente brevi, e ad un numero eccezionalmente ampio di persone. È facile intuire come i Salgawa, che si erano formati in un periodo in cui gli ambienti islamici della Nigeria erano dominati una forte attesa messianica, e che si erano fatti portavoce di un messaggio di rinnovamento che li aveva già messi contro altre reti locali della stessa Tiġāniyya, potessero trovare nella *fayḍa* di Ibrāhīm Niasse un nuovo motivo di slancio che, pur riorientando il fulcro del loro attivismo dalla sfera della giurisprudenza Mālikita a quella del misticismo sufi, era in perfetta sintonia con le loro attitudini.

¹⁵ Sulla figura di Ibrāhīm Niasse, e sulla natura del suo revival sufi, cfr. Seesemann 2011.

¹⁶ Seesemann 2011, 188-191.

A partire dal 1945, i Salgawa iniziano, attraverso le loro già consolidate reti di insegnamento, e attraverso una massiccia attività letteraria (soprattutto versi in arabo e in hausa), a diffondere il messaggio che identifica in Ibrāhīm Niasse il "Polo", il "Soccorso dell'epoca", e il "Depositario dell'inondazione". Nel 1951, quando Niasse visita Kano per la terza volta, è accolto da migliaia di persone che, già all'aeroporto, e poi durante ogni sua apparizione pubblica, lo celebrano come il santo più importante dell'epoca, tramite il quale la "conoscenza divina" (*ma'rifat Allāh*), un tempo prerogativa di pochi eletti, è diventata accessibile a tutti.¹⁷ Negli anni successivi, la fama di Ibrāhīm Niasse e della sua *Fayḍa* si estenderà ben oltre i Salgawa, e nei primi anni 1960 la *Ġamā'at al-Fayḍa* (nota anche come *Tiġāniyya Ibrāhīmiyya*, o *Tiġāniyya Niassena*) diventerà il movimento religioso più popolare di tutta l'Africa Occidentale. Pur essendo fondato sulla diffusione di un metodo iniziatico che resta essenzialmente esoterico nella sua natura, il revival religioso promosso dal movimento della *Fayḍa* investe tutti i campi del sapere islamico, dal sufismo alla teologia, alla giurisprudenza, e produce un boom letterario che, solo in Nigeria, è quantificabile in un corpus di almeno 2000 scritti prodotti da 300 autori.¹⁸ Uno degli autori più prolifici, e dal gusto letterario più raffinato, del movimento della *Fayḍa* in Nigeria, è Abū Bakr al-'Atīq b. Ḥiḍr (m. 1974; noto anche come Abubakar Atīku Sanka), co-autore del componimento del quale mi occupo nelle pagine che seguono.¹⁹

Questo lavoro si inserisce in un progetto ben più ampio, volto a scrivere la storia sociale e culturale della *Fayḍa Tiġāniyya* in Nigeria. Partendo dall'assunto che l'estetica della letteratura islamica classica, e in particolare della *qaṣīda*, sia discernibile solo guardando separatamente ai suoi diversi sottogeneri e afferrandone le funzioni specifiche, il metodo alla base del mio progetto è duplice: (1) catalogare la produzione letteraria della *Fayḍa Tiġāniyya* facendo valere il principio di generi e sottogeneri come criterio

¹⁷ Seesemann 2011, 207-216.

¹⁸ Il catalogo completo è attualmente in preparazione; per una breve panoramica, cfr. Brigaglia 2014.

¹⁹ Per una brevissima nota biografica ed una lista dei suoi scritti, cfr. Hunwick 1996, 287-300.

principale di classificazione tipologica; (2) passare in rassegna, distintamente, i vari generi e sottogeneri identificati, illustrando le modalità attraverso le quali si esercitano le funzioni che sono inerenti ad essi, e, al tempo stesso, le modalità attraverso cui tali generi e sottogeneri letterari ingenerano, presso uno specifico pubblico di lettori, specifiche tipologie di gusto e di piacere estetico. Il presente contributo cerca di rispondere al problema che si verifica quando, muovendo da un modello euristico come quello appena delineato, che presuppone una solida coerenza tra forma, contenuto e funzione della *qaṣīda*, ci si imbatte in una poesia che, giocando intenzionalmente e scanzonatamente con i sottogeneri della tradizione poetica islamica, sembra spezzare o mettere in discussione tale unità. Questo inatteso rimescolamento di carte tra forma e contenuto pone non soltanto una difficoltà pratica di classificazione (entro quale “sottogenere” della *qaṣīda* catalogare il componimento in questione?), ma anche un dilemma di più ampia portata, mettendo apparentemente in discussione il presupposto (unità di forma, contenuto e funzione) che sta alla base del progetto nel suo insieme.

3. I'ānat al-šākī bi-tārīḥ al-kwākī: *Una questione “di genere”*

I versi in questione sono uno dei tanti esempi di co-autorialità nella poesia islamica hausa, essendo stati composti da Abubakar Atiku insieme al suo discepolo Balarabe Jega (Ibrāhīm Balarabe b. Hārūn Qāḍī Jega, m. 1957).²⁰ Essi rappresentano anche un esempio piuttosto curioso (benché non unico) di ricorso al registro umoristico nella poesia degli 'ulamā'. È difficile dare a questa poesia una collocazione precisa in uno dei generi letterari della poesia islamica tradizionale in arabo e hausa: un po' panegirico, un po' intrattenimento, un po' cronaca storica, un po' allusione mistica, essa si presta ad essere letta in diversi modi, ed è proprio in questo che sta il suo interesse precipuo.

L'occasione immediata per la composizione di questi versi fu la fame che colpì il Nord della Nigeria nel corso della Seconda Guerra Mondiale, in seguito ad una carestia a causa della quale il raccolto di miglio e sorgo (tradizionali *staple food* nel Nord) era

²⁰ Per una lista (incompleta) dei suoi scritti, cfr. Hunwick 1996, 244-245.

stato molto scarso, aggravata dalla difficoltà di approvvigionamento di beni alimentari dall'estero a causa del conflitto globale. Per sopperire alla mancanza di generi alimentari di prima necessità, il governo coloniale (gli inglesi che, in molteplici occasioni, vengono menzionati nei versi sottostanti) decise di inviare a Kano, dal Sud della Nigeria, carichi di *kwaki*, la farina di cassava. Già elemento tipico dell'alimentazione del Sud (e in particolare, degli Yoruba, anch'essi menzionati a più riprese dagli autori), il *kwaki* era, all'epoca, alimento praticamente sconosciuto agli hausa del Nord, dove miglio, sorgo, e (in misura crescente nei decenni più recenti) riso, facevano da padroni, tanto nei mercati quanto nelle cucine. Atifku, con l'aiuto del suo discepolo Jega (che negli anni successivi sarà autore di alcuni dei versi più noti della poesia islamica in lingua hausa), decise di immortalare lo storico evento, il prepotente ingresso, cioè, del *kwaki* nei mercati e nelle abitudini alimentari della gente del Nord, con un componimento poetico.

Dal punto di vista formale, il testo in questione si presenta come un classico panegirico (*madīh*) religioso, tanto a livello di struttura (in particolare i titoli di sezione, sui quali si tornerà più avanti), quanto a livello di lessico (arabismi, sotto forma sia di prestiti e calchi dal lessico della teologia dogmatica e del sufismo, che di *taḍmīn*, "inserzione" intenzionale di riferimenti obliqui a versi del Corano, a noti *ḥadīṡ*, o a testi del tradizionale curriculum religioso). Anche la prima metà del titolo (*I'ānat al-šākī*, "Il soccorso al lamento"²¹), d'altra parte, rimanda direttamente al lessico della poesia in lode al Profeta o ad un santo, la cui intercessione viene sempre richiesta dal poeta quando gli si rivolge cantando le sue lodi.

Il fatto, però, che l'oggetto delle lodi degli autori sia, in questo caso, un genere alimentare, suggerisce subito un intento giocoso, creando un immediato contrasto con lo stile formale del panegirico. Considerando soprattutto il fatto che Atifku e Jega, nella loro carriera, furono autori di panegirici religiosi in gran copia (rivolti al Profeta Muhammad, allo Šayḥ Aḥmad al-Tiğānī, allo Šayḥ Ibrāhīm Niasse, eccetera), la prima sensazione che questi versi davano al lettore era dunque, senz'altro, quella di una sorta di auto-scimmiottamento dai toni scanzonati. In base a questo ragionamento, dunque,

²¹ Letteralmente, "a chi si lamenta".

I'ānat al-šākī andrebbe classificata come una poesia umoristica, ironicamente “camuffata” da panegirico, ed è proprio questa la prima lettura che ne propongo (livello di lettura no. 1), corrispondente al primo tentativo di catalogazione che ne ho fatto.

Scritti nel pieno della Seconda Guerra Mondiale (1942), questi versi hanno però un'ulteriore ragione di interesse, che genera una ancor più problematica classificazione, a causa della presenza di numerosi riferimenti alle varie forze militari in campo all'epoca, ognuna delle quali viene, sempre burlescamente, associata ad una cibaria differente, la quale timidamente si sottrae al confronto con il *kwakī*, oppure lo sfida in battaglia illudendosi di poterlo sconfiggere. Da questa immaginaria “battaglia di ricette”, è ovviamente il *kwakī*, simbolo delle forze alleate ed in particolare degli inglesi, che si preannuncia uscire vincitore dopo che esso avrà sconfitto (come effettivamente sarebbe accaduto di lì a breve) Hitler “re della Germania”, l'Italia “affamata”, e la “pigra” Francia di Vichy. Potrebbe dunque avere senso anche intendere questa poesia come cronaca storica in versi, un sottogenere della *qaṣīda* del quale troviamo testimonianza relativamente ampia nella produzione degli ‘*ulamā*’ dell’Africa Occidentale.²² Ed effettivamente, la seconda parte del titolo (*bi-tārīḥ al-kwākī*, “Ovvero, la cronaca del *kwakī*”) allude in maniera molto esplicita proprio ad un tale intento cronachistico, che propongo quindi come livello di lettura no. 2.

Si potrebbe dunque identificare in questo secondo livello di lettura l'intento principale dell'autore, e catalogare *I'ānat al-šākī bi-tārīḥ al-kwākī* come poesia cronachistica. Anche in questo caso, però, forma (panegirico) e intento (in questo caso non umorismo, ma cronaca), continuerebbero a non coincidere, e *I'ānat al-šākī* farebbe dunque eccezione rispetto alla grande maggioranza della produzione letteraria degli ‘*ulamā*’ nigeriani ad essa coeva, che è invece caratterizzata, come sottolineato in precedenza, da una forte coesione tra componenti formali e intenti/funzioni.

Gradualmente, però, e più obliquamente, la poesia rivela un terzo, ulteriore livello di lettura. Essa può essere infatti letta come una fitta trama di allusioni alla manifestazione del “Polo della san-

²² Lo stesso Atifū compose, tra le altre cose, una cronaca della storia degli emiri di Kano, ed una degli emiri di Katsina.

tità", figura centrale dell'agiologia sufi che, come abbiamo visto, si crede occupi in ogni epoca il grado più alto della gerarchia dei santi del sufismo. Tale "Polo della santità" si mantiene il più delle volte occulto, rivelandosi solo ad un ristretto circolo di iniziati. Egli può scegliere però, con il permesso divino, di manifestarsi pubblicamente, assumendo in questo caso anche il titolo di *Ġawt al-zamān* ("Soccorso dell'epoca"). Sarà solo tra la fine degli anni 1940 ed i primi 1950, ovvero sia diversi anni dopo la composizione di *I'ānat al-šāki*, che i Tiġāni nigeriani (Atiku e Jega inclusi) identificheranno apertamente nell'arrivo a Kano del senegalese Ibrāhīm Niasse, e nel suo annuncio della *Fayḍa Tiġāniyya*, la manifestazione di tale atteso Polo. A partire dai primi anni 1950, in pieno fermento per la manifestazione del "Polo della santità", del "Soccorso dell'epoca", del "Depositario dell'inondazione Tiġāni", lo *šayḥ* Ibrāhīm Niasse, i versi apparentemente scanzonati scritti anni prima da Atiku e Jega in lode al *kwaki* suoneranno dunque come un poema dal valore quasi profetico. Come il *kwaki*, infatti, giunse a Kano nel pieno di una carestia, "l'inondazione Tiġāni" della quale era depositario Ibrāhīm Niasse si manifesterà, secondo un tema centrale della sua agiografia, quando nel mondo scarseggerà la conoscenza divina dei sufi;²³ come il *kwaki* fu cibo accessibile a tutti, così Niasse prometterà alle masse di avere accesso, senza sforzi ascetici particolarmente gravosi, ai gradi più alti della realizzazione spirituale;²⁴ come il *kwaki* fu accolto, al suo arrivo alla stazione di Kano nel 1942, dai notabili della città insieme ad una folla di giovani e anziani spinti dalla frenetica attesa di essere salvati dalla fame, così, nel 1951, le masse della città faranno ressa all'aeroporto di Kano per accogliere Niasse, accolto personalmente da rappresentanti della casa reale.²⁵

²³ Vedasi, per un esempio di altri versi simili a quelli del componimento in questione, composti da uno degli autori di esso, ma questa volta in esplicito riferimento ad Ibrāhīm Niasse e alla sua *fayḍa*, Jega (s.d.), in particolare versi come *maḍarinta ya jike du fakkai suna ta tsiro · kwaya tana haifuwa ashjaru na ta d'ya* ("la sua pioggia ha inzuppato ogni terra arida che adesso produce frutti · il seme dà vita, gli alberi producono frutti in copia"), oppure *yaru ko ana sai ruwan dad'i suke ta gudu · salka ta huta balle tulu wa-lau riġiya* ("oggi il suo fiume è straripato, dovunque scorrono dolci acque · che riposi l'oltre, tanto più la giara e così anche il pozzo"), Jega (s.d.), 2; e molti altri versi di tono simile nello stesso componimento.

²⁴ Seesemann 2011, 67-109.

²⁵ Seesemann 2011, 207-209.

Quest'ultimo senso del poema (livello di lettura no. 3) pone però un problema di natura cronologica non indifferente: nonostante un primo incontro tra Niasse e l'emiro di Kano Abdullahi Bayero fosse avvenuto a Mecca nel 1937, infatti, la maggior parte delle fonti agiografiche interne e di quelle storiografiche sono concordi nel ritenere che gli 'ulamā' Tiḡāni di Kano inizieranno ad abbracciare la dottrina che vedeva nel senegalese il "depositario della *Fayḍa*", soltanto dopo che questi farà la sua prima visita in Nigeria, vale a dire nel giugno 1945, dopo la fine della Seconda Guerra Mondiale. Ora, non è del tutto impossibile immaginare che un autore come Atiku, che aveva accesso diretto alla cerchia dell'emiro Bayero, fosse stato conquistato, per il tramite di quest'ultimo, dalla figura di Niasse prima che questi mettesse piede in Nigeria per la prima volta, e che avesse però evitato, in attesa di incontrarlo personalmente e di prendere una posizione netta in merito, di descriverlo pubblicamente come "Polo della santità". Esiste, d'altronde, nell'agiografia locale, una seconda versione secondo la quale Ibrāhīm Niasse avrebbe effettuato un primo viaggio a Kano proprio nel 1942, lo stesso anno in cui Atiku e Jega composero *I'ānat al-ṣākī*, tenendo però il suo viaggio –per ragioni che non ci è dato conoscere– strettamente riservato, e incontrando solo, oltre all'emiro Bayero, proprio Abubakar Atiku.²⁶ Se una di queste due versioni (quella, cioè, secondo cui Atiku si fosse convinto della santità di Niasse durante conversazioni private con l'emiro Bayero avvenute tra il 1937 e il 1942; oppure quella secondo cui Niasse avrebbe incontrato Atiku a Kano nel 1942, durante un viaggio segreto) dovesse essere confermata, la poesia *I'ānat al-ṣākī* sarebbe da considerare come il primo esemplare in assoluto di letteratura della *Fayḍa* in Nigeria. Il fatto che essa non sia stata pubblicata dagli autori potrebbe essere dovuto, oltre che alla sua natura giocosa, che sarebbe risultata difficilmente digeribile a parte del pubblico tradizionale degli 'ulamā', anche al fatto che essa alludeva alla santità di un personaggio dal quale Atiku era già "conquistato", ma attorno al quale preferiva rimanere

²⁶ Questa versione è raccontata da Maḥmūd (Mudi) Salga (m. 2012), in un'intervista con un'emittente televisiva nigeriana (la cui registrazione video mi è stata inviata da Dahir Lawan Mu'azu, che ringrazio).

prudente in pubblico. Insomma, Atiku (aiutato da Jega) avrebbe, per il tramite di questa poesia, preso posizione per la prima volta in forma scritta in favore dell'idea che Niasse fosse il Polo della santità, ma lo avrebbe fatto attraverso un testo manoscritto dalla limitatissima circolazione, e in forma criptica, camuffata da poesia umoristica, proprio per evitare che la sua presa di posizione avesse ramificazioni più ampie del dovuto entro la sua vastissima rete di studenti e colleghi.

Una seconda, più cauta interpretazione, è che le tante allusioni al "Polo della santità" contenute in *I'ānat al-šākī* siano da intendersi non tanto come riferimenti diretti alla persona di Niasse, ma, più genericamente, ad una "stazione" (*maqām*) dell'agiografia sufi classica, la cui manifestazione era sicuramente oggetto all'epoca di una forte attesa condivisa da Atiku come da tanti nel suo ambiente, ma la cui identificazione nel rinnovatore senegalese della Tiḡāniyya non aveva ancora preso corpo in Nigeria.

4. Introduzione al testo

La "Cronaca del Kwaki" è organizzata in sezioni introdotte da titoli, convenzionalmente indicate nel manoscritto originale attraverso l'uso di un inchiostro rosso, e sottolineati nella nostra trascrizione e nella traduzione italiana per distinguerli dai versi poetici in quanto tali. Le denominazioni di questi titoli seguono le convenzioni classiche del panegirico religioso, che esse scimmiettano apertamente: "nota biografica", "il suo viaggio", "i suoi stati interiori e la sua natura", "panegirico", "richiesta di venia", eccetera.

Nella nostra trascrizione in hausa *boko* (a caratteri latini) a partire dall'originale 'aḡami (a caratteri arabi), i numerosi arabismi dell'originale, che contribuiscono a dare ai versi un tono apparentemente serio che, per contrasto, aumenta l'effetto umoristico del contenuto, sono trascritti in corsivo. I prestiti arabi di corrente utilizzo anche nello hausa colloquiale, al contrario, non sono distinti dal resto del testo.

Le note al testo hausa consistono prevalentemente in annotazioni di carattere formale o grammaticale, mentre le note alla traduzione spiegano il significato di parole che ho scelto di mantenere in originale, oppure illustrano le scelte fatte per tradurre alcuni termini. Si è preferito, invece, utilizzare una sezione seguente per

tutti i commenti al contenuto e in particolare, per chiarire i riferimenti storici fatti dagli autori e sciogliere le metafore sufi contenute nei versi.

Nella traduzione italiana, abbiamo scelto di mantenere nella sua forma originale hausa il termine *kwaki* (“farina di cassava”), che ricorre costantemente nel poema, spesso accompagnato dall’appellativo *šayh*, “maestro”. Allo stesso modo, i numerosissimi termini relativi a cibi hausa sono stati mantenuti in originale, illustrandoli attraverso delle note a piè di pagina: nella maggior parte dei casi, infatti, essi non hanno dei corrispettivi diretti nella lingua italiana, e sarebbero stati traducibili solo attraverso ingombranti giri di parole.

Il “Soccorso al lamento, ovvero la cronaca del *Kwaki*” non è mai stato pubblicato in lingua originale né tradotto in una lingua europea. Ringraziamo Dr Sanusi Atiku, figlio di uno degli autori, per averne messo a disposizione una copia manoscritta autografa, e Dahir Lawan Mu’azu per avere contribuito una prima bozza di traduzione di inglese che mi è stata di notevole aiuto per realizzare la presente versione italiana.

5. *Trascrizione del testo originale: I’ānat al-šākī bi-tārīḥ al-kwākī*

Daga *Baḥr al-wāfir* (cikakken wafir)

1. Fa na fara da sunan Jalla Sarki • *Tabāraka* wanda shi yab ba mu²⁷ kwaki
2. Ya sa muka zam musulmi Jalla shi ne • Ya aiko du²⁸ ma’aika mai saraki
3. Da *tawḥīd* da addini *qawīmi* • Zuwa dukkan talakka har saraki
4. *Ilāh al-’arṣi* mai *qudra irāda* • *’Alīmun Wāḥidun* Sarkin saraki

²⁷ In hausa standard, *ya ba mu* (con la “a” del pronome di terza persona soggetto aoristo, *yā*, lunga). Balarabe Jega, uno degli autori di questi versi, era della regione di Sokoto, nel cui dialetto prevale invece la forma *yab ba mu*, con abbreviamento della “a” del pronome di terza persona *ya*, e raddoppiamento della prima consonante del verbo successivo. In poesia, in ogni caso, l’uso di queste forme caratteristiche del dialetto di Sokoto è molto frequente anche da parte di autori di Kano. Esempi successivi, come *yas so* al verso 12, oppure *yaz zo* al verso 21, non saranno segnalati da note.

²⁸ = *duk, duka*; “tutto”, “tutti”. La forma *du* è molto comune in poesia.

5. Fa shi ne yai halitta *kullihī*-nta²⁹ • *Ḥakīm*un wanda yai³⁰
doki da jaki
6. *Ġamādun* har mala'ikku³¹ da jinnu • *Kadāka* mutum da
dukkun masu baki
7. Abin ruwa ne fa ko na cikin kasa ne • A don ikonsa yai kura
da zaki
8. Sa'annan ya buƙatashe mu mu duk • Zuwa neman abin
sawa a baki
9. Fa dabbobi ciyawa anka³² ba su • Mutane ko ya ba mu hatsi
da kwaki
10. *Ta'ālā'LLāhu* mai girman sarauta • Muna daɗa godiya da ya
ba mu kwaki

Kwaki, *al-ta'rif bihi*

11. Fa shi dai ɗan sarauta ne garinsu • A don haka ba shi³³
yawo shi fa kwaki
12. Idan yas so fita kuma za shi yawo • Fa sai izni fa ya zo gun
saraki
13. Su wo izni gare shi su wo rasitsi³⁴ • Shiga jirgi nufi nasa kun
ji kwaki

²⁹ L'uso di questi arabismi, che dal punto di vista stilistico consente agli autori di (auto)-scimmiettare il panegirico religioso per raggiungere un intento umoristico, in questo caso ha anche una funzione metrica, in quanto permette di "raddoppiare" il pronome (*kullī*, Ar. "tutto" + *-hī*, Ar. "di essa" + *-nta*, Ha. "di essa") allungando il verso di una sillaba come richiesto.

³⁰ = *ya yi*, "egli ha fatto". Tale abbreviazione, molto frequente per motivi metrici, non verrà segnalata negli esempi successive.

³¹ Hausa di Sokoto. Nello hausa di Kano (Hausa Standard), *mala'iku*.

³² = *aka*. Anche in questo caso, si tratta di una forma preferita nello hausa di Sokoto, che potrebbe riflettere la mano di Balarabe Jega oppure una scelta di carattere metrico.

³³ = *ba ya*. Forma alternativa attestata in numerose varianti dialettali della lingua hausa.

³⁴ Dall'inglese *receipt*.

Fitowarsa daga garinsu – *Riḥlatuhu min bilādihī*

14. Da ya yi nufin Kano izini ya nema • Ya hau jirgi yana sukuwassa³⁵ kwaki
15. Ya zo shi Kano ya sauka wurin akawu • A can a tasha ya sauka ku san fa kwaki
16. Da Turawa da masu kuḍin gari du • Suna tarbansa can a tasha fa kwaki
17. Zuwansa Kano ku san yaki ya zo yi • Ya kawo taimako a gare mu kwaki
18. Ka zo nan zan gaya maka ḍan uwana • Fa girman kai ka daina yi wa su kwaki
19. Idan dai dukiya ce tafamarka • Fa Dantatanmu yai caffa ga kwaki
20. Idan kuma don sarauta tafamarka • Fa ga Sarkin Kano ya san da kwaki

Saukarsa a Kano – *Nuzūluhu fī Kanū*

21. A zamani na Abdullahi yaz zo • Cikin birnin Kano babban saraki
22. Cikin Hijra alif da ḍari da maitan³⁶ • Da sittin sai guda ḍaya mun ga kwaki
23. A zamanin Abbas yaz zo fa amma • A zamani na Usman babu kwaki
24. Ya sauka tasha yana *ḥuṭba* fa kullum • Ku zo ku gare ni ni ne rogo kwaki
25. Mutane sun rijif sun je gare shi • Suna caffa suna gaishe shi kwaki
26. Da dattijai da ‘yan yara kanana • Da ‘yan mata da masu zama a ḍaki
27. Inyamuri har samari manya-manyu • A nan a Kano suna ladabi ga kwaki
28. Mutan Sabon Gari da Fagge na gan su • Suna rububi wurin gaisar da kwaki

³⁵ = *sukuwarsa*, con elisione della “r” del genitivo femminile e raddoppiamento della consonante del pronome.

³⁶ Dall’Ar. *Mi’atān*, “duecento”. Forma alternativa allo hausa *ḍari biyu*, attestata soprattutto in testi letterari classici.

Halayensa da dābi'unsa – *Aḥwāluhu wa ṭabā'i'uhu*

29. Fa shi ko ya yi alfarma ga kowa • Yana fara'a ga kowa Shehu Kwaki
30. Idan ya so sarauta ne ka kan ga • Ba a daukansa sai a bisan su jaki
31. Idan ya so *tawāḍu'u* ko a ƙoƙo • Ana daukansa kun ji fa Shehu Kwaki
32. A don yara ƙanana mun gane su • Da 'yan mata suna daukansa kwaki
33. Samari ma suna daukansa kullum • Suna tallansa garin rogo kwaki
34. Mutan ƙauye suna ta jidarsa kullum • Bisani jaki su ɗan ƙunsa a raki

Yadda ake sarrafa shi

35. Fa shi dai *walla* sauƙin kai gare shi • Fa ba ya ja da kowa kun ji kwaki
36. Fa domin ko talakka sayo ya ci shi • Da sauƙi za ya ci shi halinsa kwaki
37. A kan sa mai³⁷ ruwa fa kaɗan a ci shi • Ana ma hanfuda shi kaɗai a baki
38. Idan kuwa anka³⁸ so wahala gare shi • Fa sai ya zamo abincin 'yan saraki
39. Akan³⁹ teba da shi da miya ta ƙwafo • Da man shanu da nama kan⁴⁰ ci kwaki
40. Akwai ajabi cikin gari na rogo • Abincin 'yan mutanen yamma kwaki
41. Fa ya yi *mušāraka* da hatsin ƙasarmu • Kamar gero da dawa har da wake
42. *Kaɗalika* har da shinkafa haka nan • Kama fa da alkama du ya yi kwaki
43. Ana waina da alkaki da shi har • A kan yi wasa-wasa da na rogo kwaki

³⁷ = *masa*, "a lui", "ad esso".

³⁸ = *aka*.

³⁹ = *akan yi*, "si fa", con verbo "fare" sottinteso.

⁴⁰ = *akan*.

44. Idan an rabka taushe anka⁴¹ sa mai⁴² • Da nama ya zamo sai ‘yan saraki
45. Idan an so fura nono akan sa • A dama ko da sukkar an ci kwaki
46. Akan yi tuwo da shi a gama da gari • A tuƙe sai ta ci da miya fa kwaki
47. Akan yi tuwo na shinkafa a tuƙe • A sa taushe fa sai shagali da kwaki
48. Ana dambu da shi a gama da ganye • Akwai shi da martabobi Shehu Kwaki
49. Yakan yi fushi idan an bata ransa • Barin ladabi ka motsa fushin saraki
50. Idan ka jifa shi tun ba ka dakata ba • Ya kumbura wanga shi ka fusata kwaki
51. Idan ka sha shi lallai zai yi illa • Cikin ciki sai ya kumbura yai na jaki
52. Su kwaki ai saraki ne haƙiƙa • Fa wa ke⁴³ yin irin mulkinsa kwaki
53. A don hakanan da zamaninsa yaz zo • Fa ba motsi gurin sauran saraki
54. Su gero sun fake hakanan su dawa • A don sababin zuwan babansu kwaki
55. Su wake ba mu jin motsinsu su du • Su masara sun fake sun tsoraci kwaki
56. Su rogo har su dankali sunka buya • Fa ba a ganinsu don tsoronsa kwaki
57. Su zogale sai ka bar su maƙaryata ne • Su tafsa du ka zam⁴⁴ ladabi ga kwaki
58. Rama ma ta yi karya tun a bara • A don haka sai ta buya da ta ji kwaki

⁴¹ = *aka*.

⁴² *Mai*, che grammaticalmente potrebbe essere anche una contrazione del pronome indiretto *masa* (“ad esso”), è da leggersi come sostantivo: “olio”, “burro”.

⁴³ = *wa yake*.

⁴⁴ = *zama*, “diventare”. Contrazione molto comune non solo nei componenti in versi, ma anche nel parlato.

59. Sarautar tasa ba *qāḍī* da joji⁴⁵ • A don yaƙi ya zo shi Shehu Kwaki
60. *Wa-lakin* dai akwai ofis gare shi • Cikin kwano yake mulkin-sa kwaki
61. Kuli-kuli shi kaḍai ya tsaya wa daga • Gurin sarkinsa shi ne madawaki
62. Idan an nemi sulke sai fa mansa • A kan yafa su gishiri ne dawaki
63. Su barkono ku san su ne mabusa • Gurin yaƙi suke zuga Shehu Kwaki
64. Takobi cokali ne babu shakka • Da yatsu ne kibau gun Shehu Kwaki
65. Idan damarunsa sun haɗu da na yaƙi • Nufinsa shiga cikin kofa ta baki
66. Idan aka sa ruwa bayan hakanan • Fa bom kenan na garin rogo kwaki
67. Cikin *mi'da* yake daga da yunwa • Ya karkashe rundunu nata⁴⁶ har dawaki
68. Kabewa ja na tattasai tumatur • Su albasa kun ji sojojinsa kwaki
69. Su tattasai baƙi 'yan gadi ke nan • Fa ba su da fus wurin yaƙi na kwaki
70. Fa madalla mazajen Ingilishi • Waɗanda suke taya wa Shehu Kwaki
71. Su wanene? Ku ce waina da kosai • Mazan jiya masu yaƙi su da kwaki
72. Su man ja Saja-Manja su yakuwa ai • Waɗannan su fa ne Kofur na kwaki
73. Ana⁴⁷ ka ga kamfanin taushe gaya mas⁴⁸ • Ya yo damara zuwa yaƙi na kwaki

⁴⁵ *Qāḍī* e *joji* sono due sinonimi (= “giudice”, “magistrato”), il primo arabo, il secondo di origine inglese (< *judge*). L'uso di entrambi non è una semplice ridondanza che permette di riempire l'emistichio, ma una strategia per fare riferimento a due sistemi legali, quello di origine islamica e quello di origine britannica, entrambi presenti nello Hausaland coloniale.

⁴⁶ = *rundununta*. La forma allungata del genitivo, utilizzata in questo verso, è molto più rara in hausa rispetto alla forma contratta. Essa permette però di porre maggiore enfasi sul sostantivo; in più, in poesia, permette di avere un'opzione metrica diversa.

⁴⁷ = *a ina*, “dove” (int.).

⁴⁸ = *masa*, “a lui”, “ad esso”.

Sojojinsa da mataimakansa

74. Mutanen amrikawa sun *i'āna*⁴⁹ • Su shinkafa suna taya Shehu Kwaki
75. Mu kyale su taliya su ne Faransi • Malalata da sun fi taya wa kwaki
76. Da an cinye garinsu bugu na farko • Fa ba dama gare su su zo ga kwaki
77. Wasa-wasa ce mutanen Hindu su ne • Suke neman fa tawaye ga kwaki
78. Su funkasonmu Istanbul garinsu • Da labarinsu yai nisa ga kwaki
79. Su dānwake tubani mutan Iraƙi • Suna nan sun shiru don sun ji kwaki
80. Mutan birnin Masar sune gurasa • Suna nan sun kurum ka ce tumaki
81. Ana ta harin garinsu da bam da komai • Fa su ko sun shiru ka ce awaki
82. Idan ka cinye Tilyan Shehu Kwaki • Ka je wa Misra ka ba su aron dawaki
83. Kunu koko mutanen Rasha kenan • Mazan yaƙi da sunka tsaya wa kwaki

Yabonsa – *Madḥuhu*

84. *A-yā* kwaki *a-yā ibn al-kirāmi* • A sarkin taimako ya Shehu Kwaki
85. A dān Sarkin Ilori da can Agege • Na Bekuta Ikko Badum rogo kwaki
86. Ka san kai ne ka taimaki zamanin • Zuwanka Kano *i'āna* ce fa kwaki
87. Fa ba don ka tafo ba gare mu lallai • Fa da mun sha wuya ya Shehu Kwaki
88. A don da ka zo fa an yi rijif gare ka • *Ġaniyyi* har *faqīri* har masaki
89. A adalcinka ka yi na'am da kowa • Fa duk ba ka rarrabe ba na rogo kwaki

⁴⁹ = *sun yi i'āna* (Ar. "aiuto", "assistenza"), con verbo *yi* ("fare") sottinteso.

90. Kakan riƙa murmushi a wurin zamanka • Sakin fuskarka ta isa rogo kwaki
91. Kamar zinariya fuskarka ko ma • Azurfa ko tagulla rogo kwaki
92. Idan talaka ya ce ya rogo kwaki • Kana je mas *wa-law* ya daura raki
93. Muna *šukra* ga Allah shi ya yi ka • Muna daɗa godiya da ya yo ka kwaki
94. Mutan birnin Kano duka mun *du'ā'i*⁵⁰ • Ka sam⁵¹ nasara bisa maƙiyanka kwaki
95. Ka cinye Hitlan Sarki na Jamus • Ka mulki ƙasarsa duk ya Shehu Kwaki
96. Ka mulki Faransa har Tilyan na yunwa • Ka zam kai ne kaɗai Sarkin saraki
97. Ka sa sukari waziri ya zam a dama • Ka sanya gyada a hagin ita ce turaki
98. Su man shanu da yaji ne ciroma • A ofis shi ka ture ma-dawaki
99. Muna roƙon ka samu zaman amana • Cikin daularka kai dai Shehu Kwaki

Uzuri ga 'yan uwa cewa yabommu gare shi sakayya ce bisa kyautatawa
– *Al-i'tidār li'l-iḥwān 'alā anna madḥanā lahu mukāfa'atun 'alā iḥsānihi*

100. *A-yā* dangi ku bar zargi gare ni • Cikin waƙar da nai wa Shehu Kwaki
101. Alu Dan Sidi sarki ne jalili • *Fa-kam* da yawa yakan yi yabon dawaki
102. Da waƙoƙi irin wannan gare shi • Nishaɗi ne irin na wurin saraki
103. Bare ni wanda ke ta yabon abinci • Fa wa zai ce a daina yabon sa kwaki?
104. Bare kuma ga nufina *ḡā'izī* ne • Na tarihin zamanin nasa kwaki
105. A domin kar a manta ya yi Daula • Ta adalci a zamaninsa kwaki

⁵⁰ = *mun yi du'ā'i*, con verbo *yi* ("fare") sottinteso.

⁵¹ = *ka sami*.

106. Yabon nan namu sakayya mukai mas⁵² • Ga *ihsāni* da yai mana Shehu Kwaki
107. Fa nai horo wurin almajirina • Ya yo waka ta tarihi na kwaki
108. Ya fara sai na zo fa na taimaka mas • Mukai waka “*I’āna* du ga *šāki*”
109. Idan yunwa ta zo aka rinka kara • Ka dau waka ta “Yakin Shehu Kwaki”
110. Idan ka biya ta sai fa ta taimake ka • A domin za ka rinka bidarsa kwaki
111. *Fa-tammāt* wagga⁵³ waka ta tafaita • *Bi-ḥamdi’llāhi* wanda ya ba mu kwaki
112. Muna yin *aṣ-salātu* dubun dubbunai • Da *taslīma* bisa sababi na kwaki
113. Da Alai har Sahabbai *aḡma’ima* • Muna shukura ga ko Sarkin saraki
114. *Ta’alā* wanda yai bufi gare mu • Mukai waka cikin zancen sa kwaki
115. Muna roko ya yaye wanga kunci • Gare mu da taimako ya fi har na kwaki
116. Ya yo yalwa gare mu dukan musulmi • Da adalci ya ba dukkan saraki
117. A ran Asubut⁵⁴ mukai wakag ga⁵⁵ tamu • Dayan *Ramaḍān* da yad dace da kwaki
118. Alif da ukun dari daya bis ga sittin • A lissafi na Hijra an ci kwaki

6. Traduzione italiana: *Il Soccorso al lamento, ovvero la cronaca del kwaki*
In metro *wāfir* pieno

1. In nome del Re Altissimo dò inizio • Benedetto sia Colui che fece il *kwaki*
2. Musulmani l’Altissimo ci ha fatti • Re dei re, che messi suoi spedisce

⁵² = *muka yi masa*.

⁵³ = *wannan*, “questo”, “questa”. Forma dialettale di Sokoto.

⁵⁴ Variante di *asabar*, “sabato”, più prossima all’originale arabo (*al-sabt*) e dunque più letteraria.

⁵⁵ = *wakar nan*. Forma dialettale di Sokoto.

3. Col retto credo e con la via diritta • Ai Suoi sudditi tutti, re compresi
4. Re del Trono, Lui può Lui vuole • Lui sa, è l'Uno, il Re dei re
5. È Lui che alle creature ha dato vita • Il Saggio, cavallo ed asino creò
6. Corpi solidi, angeli e poi ġinn⁵⁶ • E l'uomo e ogn'animal ch'ha bocca
7. Entità del mare e della ferma terra • Pe'l Suo Potere c'è la iena e c'è il leone
8. E poi, a tutti noi fece comando • Che in bocca un qualcosa ci ficchiamo
9. Agl'animal, dell'erba ha fatto cibo • Ed agli umani, cereali e *kwaki*
10. All'Alto Iddio, che il Regno ha più solenne • Grazie rendiam, ché ci ha donato il *kwaki*

Il *kwaki*, nota biografica

11. Principe è di certo al suo Paese • Perciò solo di rado è in giro il *kwaki*
12. E se poi, per caso, uscir vorrà • Con il permesso dei sultani lo farà
13. Fanno una firma e comprano il biglietto • Ché giunga alla sua mèta questo *kwaki*

Il viaggio del *kwaki*

14. Consenso chiese quando a Kano volle andare • Saltò sul tren, che si mise a trottare
15. E giunto a Kano dal capostazione • Il *kwaki* poi discese alla stazione
16. Gli inglesi e tutti i ricchi qui in città • Corrono a lui, in grande quantità
17. A Kano venne, invero, a far la guerra • Per dare a noi soccorso venne il *kwaki*

⁵⁶ Esseri normalmente invisibili, i ġinn nell'immaginario islamico sono stati creati da Dio a partire dal fuoco e, come gli umani, possono essere tanto benevoli quanto malevoli. Essi interagiscono regolarmente con il mondo visibile causando, quando sono di natura malevola, malattie o sfortuna.

18. Vieni perciò fratello e ti racconto • L'altèro non far più dinanzi al *kwaki*
19. Se ricco sei, e se di ciò vanto ti fai • Dantata stesso fece omaggio al *kwaki*
20. Se nobil sei, e se di ciò vanto ti fai • l'Emir di Kano riconobbe il *kwaki*

Il suo arrivo a Kano

21. E giunse proprio al tempo di Abdullahi • Il grande Emiro della nostra Kano
22. Nell'anno mille e cento e ancora due • Sessanta ed uno ancor vedemmo il *kwaki*⁵⁷
23. Noto era già, dall'epoca di Abbas • E invece sotto Usman non v'era *kwaki*
24. Dalla stazione già faceva arringa • “Venite a me che son cassava, *kwaki!*”
25. Correano le genti tutte quante • Ad omagiarlo, a salutare il *kwaki*
26. Anziani sì, ma anche i più piccini • Donne illibate ed anche maritate
27. Perfino gl'ibo e i giovani cresciuti • A Kano fan la riverenza al *kwaki*
28. Perfin da Sabon Gari e fin da Fagge • A frotte vanno ad omaggiare il *kwaki*

I suoi stati interiori e la sua natura

29. Prodigio è, sempre e con tutti lui • Sorride sempre allegro lo Šayḥ *Kwaki*
30. E se per caso a re vuole atteggiarsi • Lo fa, però sul dorso di un somaro
31. Se invece in umiltà si vuol mostrare • In ciotola si adagia lo Šayḥ *Kwaki*
32. Bambini di ogni età li abbiamo visti • E ragazzine, tutti a prender *kwaki*

⁵⁷ Ovverosia nell'anno 1361 dell'Egira, corrispondente all'anno 1942-1943 dell'era cristiana.

33. I giovani ambulanti dan l'annuncio • "per voi eccoli qui cassava e *kwaki*"
34. In giro se lo portano i paesani • Su di un somaro, messo dentro un sacco

Come lo si cucina

35. Facile è, vi giuro, proprio assai • Giammai si negherà ad alcuno il *kwaki*
36. Non se ne astien nemmeno l'accattone • Ché poco costa ed in un niente si fa il *kwaki*
37. Aggiungi un poco d'acqua e mandi giù • Oppure a secco, polvere, lo ingoi
38. Volendo poi, con qualche sforzo in più • Tosto ne fai piatto goloso per i re
39. *Teba*⁵⁸ ne fai se con un sugo lo combini • Di burro e carne, e poi ti mangi il *kwaki*
40. Portento è questa farina di cassava • Ricetta di Ponente⁵⁹ questo *kwaki*
41. È un po' come i nostrani cereali • Intendo miglio e sorgo o ancor fagioli⁶⁰
42. Così somiglia al riso parimenti • Ed al frumento tale e quale il *kwaki*
43. Farne si può, volendo, anche *waina*⁶¹ • Cassava in *wasawa-sa*⁶² ovvero *kwaki*

⁵⁸ *Teba*, nome di origine yoruba, indica in hausa il piatto composto dalla farina di cassava mescolata ad un sugo.

⁵⁹ In quanto è arrivato allo Hausaland a partire dallo Yorubaland, ovvero la regione sud-occidentale della Nigeria.

⁶⁰ Miglio, sorgo e fagioli, che erano i cibi base dell'alimentazione della Nigeria del Nord, sono, così come la farina di cassava, molto versatili, in quanto si prestano ad essere consumati in svariate ricette.

⁶¹ Crepes o *pancakes*, solitamente di riso (*wainar shinkafa*) o di farina di frumento (*wainar filawa*).

⁶² Le crepes di farina di cassava vengono chiamate *wainar rogo* oppure semplicemente *wasawa*.

44. Se salsa di *taushe*⁶³ tu fai con burro • E carne, una delizia fai da re
45. Unirlo puoi se vuoi con *fura* e *nono*⁶⁴ • Con zucchero rimesti e mangi il *kwaki*
46. Puoi farne *tuwo*⁶⁵ mischiando con farina • Impasti e con un sugo mangi il *kwaki*
47. O unirlo, se lo vuoi, con *tuwo* di riso • Aggiungi un po' di sugo e godi il *kwaki*
48. O *dambu*⁶⁶ farne e aggiungere verdure • Di santità i gradini di *Šayh Kwaki!*
49. Se manchi in cortesia si muove all'ira • Ché accetto non è al Re l'esser villano
50. Se annacqui e poi di fretta te ne ingozzi • Gonfio si fa: così s'infuria il *kwaki*
51. In modo tal, farà per forza male • La pancia gonfierà come a un somaro
52. Di stirpe nobiliare questo *kwaki* • Chi altri mai sarà Signor del *kwaki?*
53. Pertanto mo' che il tempo suo è arrivato • Si ferman tutti i re come sospesi
54. Celato il miglio sta, si occulta il sorgo • Adesso, al germogliar di Papà *Kwaki!*
55. Un passo più non fanno anche i fagioli • E il mais, pensando al *kwaki*, al chiuso sta

⁶³ Sugo a base prevalentemente di zucca, può essere preparato in svariate ricette, che solitamente includono cipolla, pomodoro, peperoni, peperoncini e spinaci. Il burro chiarificato, prodotto dai nomadi fulani, viene sempre aggiunto a crudo.

⁶⁴ *Fura* (palle di miglio o sorgo bollito e unito a spezie), consumato con *nono* (latte fermentato), è il cibo base dei nomadi fulani. In contesti urbani, gli hausa lo consumano prevalentemente come snack, aggiungendo dello zucchero per stemperarne l'acidità.

⁶⁵ Il *tuwo* (polenta), sempre condito con un sugo di verdure, è il cibo base dell'alimentazione hausa. In passato, veniva consumato prevalentemente il *tuwo* di miglio o di sorgo; oggi, in contesto urbano, vengono preferiti il *tuwo* di farina di semola ed il *tuwo* di riso.

⁶⁶ Preparazione hausa cotta al vapore, simile al cuscus, può essere fatta con grani di miglio, palline di semola o riso spezzato.

56. Più non vediam cassava⁶⁷ né patate • Si celan pe'l timore
ch'han del *kwaki*
57. Moringa⁶⁸ fu mendace, puoi scordarla • Così la senna fu,
tu va' col *kwaki*
58. E falsa fu altresì l'acetosella • Perciò nascosta è, ch'ormai
c'è il *kwaki*
59. Nel regno suo non vi son magistrati • A far la guerra venne
questo *kwaki*
60. Ufficio ha lui però, con impiegata • La ciotola, su cui so-
vran sta il *kwaki*
61. Il *kuli-kuli*⁶⁹ resta sull'attenti • Innanzi al Re del quale è
Ciambellano⁷⁰
62. La sua corazza è d'olio una spruzzata • E per cavallo un
pizzico di sale
63. La paprika gli fa da trombettiere • In guerra fa da sprone
allo *Šayh Kwaki*
64. Spada gli è il cucchiaino senza dubbio • E frecce son le
dita⁷¹ per *Šayh Kwaki*
65. E quando parte lesto a guerreggiare • Diritto farà breccia
per la bocca
66. Con acqua poi, se aggiunta tu ne fai • Cassava e *kwaki* in
bomba muterai
67. La fame ad assalir per le budella • A sbaragliarne armate e
cavalieri

⁶⁷ In questo caso la cassava, intesa come alimento indipendente, è contrapposta al *kwaki*. In altre numerose occasioni nel poema, invece, la cassava è utilizzata come sinonimo di *kwaki* in quanto da essa quest'ultimo deriva.

⁶⁸ La foglia di moringa, oggi utilizzata nell'erboristeria di tutto il mondo, è facilmente reperibile nella savana del Sahel, ed è da sempre un ingrediente molto usato nella cucina hausa per la preparazione di condimenti e sughì, così come le foglie di senna e di acetosella menzionate nei versi successivi. Gli aggettivi "mendaci" e "false" si riferiscono al fatto che, pur potendo essere consumate come alimento, queste erbe non sono in grado di sfamare.

⁶⁹ I residui della spremitura delle arachidi, che mescolati a spezie, sono considerati uno dei condimenti più nobili della cucina hausa. Vengono utilizzati per condire gli spiedini di carne, oppure per arricchire e insaporire piatti più semplici come il *kwaki* mangiato a crudo.

⁷⁰ Letteralmente, "comandante in capo della cavalleria".

⁷¹ Per mangiare con le mani, nella tradizione hausa si usano tre dita: pollice, indice e medio della mano destra.

68. La zucca, il peperone e il pomodoro • Guerrieri son del *kwaki*, e la cipolla
69. Il pepe nero a far da sentinella • Ché ceder non si può di fianco al *kwaki*
70. Il nostro urrà sia pure ai prodi inglesi • Che giunti son per aiutar *Šayh Kwaki*
71. Di chi si tratta mai? *Waina*⁷² e *Kosai*⁷³ • Eroi di ieri in guerra assieme al *kwaki*
72. Di palma l'olio a fare da Sergente⁷⁴ • La *yakuwa*⁷⁵ Tenente fa del *kwaki*
73. Se del *taushe*⁷⁶ in pattuglia poi t'imbatti • Che venga a far battaglia insieme al *kwaki!*

I suoi soldati e aiutanti

74. L'America ci venne in grande aiuto • A fianco a fianco il riso con *Šayh Kwaki*
75. Rinuncia agli spaghetti, quei francesi • Quei pigri che non danno aiuto al *kwaki*
76. Sconfitto in un sol colpo è quel Paese • Man forte più non dà, al nobil *kwaki*
77. Gli indiani sono come *wasawa*⁷⁷ • Ribelli vanno fieri incontro al *kwaki*
78. Il *punkaso*⁷⁸ la terra d'Istanbùl • Sembravan forti assai, poi venne il *kwaki!*

⁷² Crepes o *pancakes* di vario tipo. Particolarmente diffuse nella cucina hausa sono quelle di riso.

⁷³ Frittelle di fagioli, consumate soprattutto a colazione.

⁷⁴ Nella cucina hausa si usano prevalentemente due olii: di arachidi e di palma. Quest'ultimo, in hausa *man ja* (lett., "olio rosso"), crea una comica assonanza con il termine, di derivazione inglese, *Saja-Manja*, "sergente maggiore".

⁷⁵ La foglia di acetosa rossa, utilizzata come condimento nella cucina hausa.

⁷⁶ Sugo a base di zucca.

⁷⁷ Crepes di farina di cassava.

⁷⁸ Pizza di farina frita, condita in genere con sugo *taushe*, viene consumata per lo più nelle occasioni festive.

79. *Danwake*⁷⁹ e poi *tubani*⁸⁰ gli iracheni • Ammutoliti stan perché c'è il *kwaki*
80. Le genti dell'Egitto son *gurasa*⁸¹ • Di pecore son gregge ammutolito
81. La terra lor che pena per le bombe • Ed essi al par di capre restan zitti
82. Gli italici sbaraglia, mio *Šayh Kwaki* • E poi in Egitto passa a dar man forte⁸²
83. Il *kunu*⁸³ ed anche il *koko*⁸⁴ sono i russi • I veri eroi che dan man forte al *kwaki*

⁷⁹ Una specie di gnocchi di farina, potassio e foglia di baobab in polvere, si mangiano di solito conditi con olio di arachidi o di palma e spezie. Originariamente, si preparavano con farina di fagioli, e a questo devono il loro nome, che deriva per l'appunto da *wake*, fagioli.

⁸⁰ Simile al *danwake*, si prepara con la farina di fagioli che viene cotta al vapore dopo essere stata avvolta all'interno di una foglia di mais o, più comunemente oggi, all'interno di alluminio.

⁸¹ Prodotto tipico della città di Kano, e in particolare del quartiere Sanka, dove è stato introdotto dalle comunità nordafricane, il *gurasa* è un pane che, come il *naan* indiano, viene cotto sulle pareti di forni in terracotta. Il termine deriva dall'arabo libico *garrāsa*, con lo stesso significato. A Kano, il *gurasa* viene consumato con sugo di *taushe* in sostituzione della più classica polenta, oppure, dopo essere stato imbevuto in olio e condito con *kuli-kuli* (residuo della spremitura dell'olio di arachidi) speziato, viene usato per accompagnare preparazioni a base di carne.

⁸² Letteralmente, "presta agli egiziani i tuoi cavalli".

⁸³ Un *porridge* che viene consumato prevalentemente a colazione. È fatto di grani di miglio ammollati con acqua, tritati e poi passati al setaccio per derivarne un denso liquido (un po' come si fa per il latte di mandorla), che poi viene cotto aggiungendo spezie e un pizzico di potassio. Prima di consumarlo, si aggiunge un ingrediente aspro (succo di tamarindo o di limone) e dello zucchero. Oggi, in ambiente urbano, si tende a consumare anche il *kunu* di riso, oppure quello di arachidi, che ha una consistenza molto meno densa e che viene consumato a freddo, come bevanda dissetante, proprio come il nostro latte di mandorla.

⁸⁴ Simile al *kunu*, ma in questo caso il miglio viene trattato con un procedimento diverso che lo rende più liscio, e non vengono aggiunti ingredienti aspri come tamarindo o limone.

Panegirico

84. Oh *kwaki* mio di nobile sangue figlio • Soccorritore sovrano,
mio *Šayh Kwaki*
85. Oh principe di Ilorin e di Agege • D'Ibadan e di Lagos,
d'Abeokuta⁸⁵
86. Soccorso sei per noi di questo tempo • A Kano provvidenza
sei tu Kwaki
87. Se giunto tu non fossi a noi si sa • Che tragico per noi sa-
rebbe, Kwaki
88. Al giunger tuo gran folla sopravvenne • I ricchi e così i
poveri e gli storpi
89. E tu per tua giustizia tutti accetti • Nessun distinguo fai,
cassava, *kwaki!*
90. Il riso tuo stampato sul tuo volto • Che viso hai tu seren,
cassava, *kwaki!*
91. La faccia hai tu lucente come d'oro • Argento e bronzo tu,
cassava, *kwaki!*
92. Se un povero dirà "cassava, *kwaki!*" • A lui, seppur straccio-
ne, volgerai
93. Sia lode a Dio, Colui che ti ha creato • E ancor sia lode,
ché ha creato il *kwaki*
94. Noi tutti quanti a Kano abbiam pregato • Ché vinto ogni
rival fosse del *kwaki*
95. Che Hitler, Re Tedesco, sconfiggessi • Prendessi le sue ter-
re tutte, *kwaki*
96. Così la Francia e l'affamata Italia • E Massimo ti ergessi sui re tutti
97. Lo zucchero ministro alla tua destra • Le arachidi a sini-
stra cancelliere⁸⁶
98. Con spezie il burro a far da viceré⁸⁷ • Più in alto del
Granduca di un gradino⁸⁸
99. Preghiam che tu rimanga nella pace • A far da re tu sol,
Maestro *Kwaki*

⁸⁵ Tutte città dello Yorubaland, terra nel quale veniva prodotta la cassava che arrivava a Kano.

⁸⁶ *Turaki*, uno dei titoli dell'aristocrazia degli emirati hausa.

⁸⁷ *Ciroma*, un altro titolo aristocratico.

⁸⁸ Letteralmente, "possono rimuovere il *madawaki* (altro titolo aristocratico) dal suo ufficio", perché stanno più in alto di lui nella gerarchia nobiliare.

Richiesta di venia ai fratelli per il mio panegirico, ch     giusto premio per la sua generosit  

100. Fratelli, non facciate a me condanna • Pe'l canto ch'ho intonato allo *Šayh Kwaki*
101. Alu Dan Sidi inver, che fu gran Re • Diletto aveva a scriver di cavalli
102. Valore dava a versi come quelli • Di gioco e passatempo per un re
103. E allora a me che lodi canto al cibo • Chi mai pu  dir "non far la lode al *kwaki*"?
104. L'intento mio si sa non   che puro • La cronaca dell'era far del *kwaki*
105. Ch  non si scordi mai che lui fu re • Che giusto fu a suo tempo il nostro *kwaki*
106. Altro non son che un grazie questi versi • Pe'l bene che ci ha fatto lo *Šayh Kwaki*
107. Cos  fu che disposi al mio studente⁸⁹ • La cronaca di scrivere del *kwaki*
108. E poi sul suo bozzetto misi mano • E scritto fu il "Conforto del lamento"
109. Se fame con gran pianto vi attanaglia • Cantate "Di *Šayh Kwaki* la Battaglia"
110. La canti, ed un aiuto giunger  • Purch  un eterno amor tu giuri al *kwaki*
111. E termino il mio canto che fu breve • Lodando Iddio, Colui che ha dato il *kwaki*
112. Ed invocando grazia, a pi  milioni • E pace su chi causa fu del *kwaki*
113. Sui suoi congiunti e sui compagni tutti • E ringraziando il Re di tutti i re
114. L'Altissimo, che illuminato m'ha • Ch  canto io facessi in lode al *kwaki*
115. L'imploro ch  conforti nostre pene • Ch'assista noi con pi  ancora che il *kwaki*

⁸⁹ Qui   Abubakar Atifu che parla, riferendosi al suo studente e co-autore, Balarabe Jega.

116. Ché in abbondanza doni alla sua Umma⁹⁰ • Ché dia
giustizia in dono a tutti i re
117. Di sabato finimmo di comporlo • Il prim di Ramadan,
mese del *kwaki*
118. Nell'anno mil trecento e un'e sessanta • Dell'Ègira, ci pap-
pavamo il *kwaki*.⁹¹

7. *Commento alla traduzione*

Il titolo della prima sezione, “in metro *wāfir* pieno”, potrebbe essere un primo doppio senso inteso dagli autori. La parola che in arabo indica il metro prosodico, è infatti la stessa che ha anche il significato di “mare”, “oceano”. Il termine *wāfir*, che indica il metro in cui sono composti questi versi, invece, significa letteralmente “sovrabbondante”. L'espressione “in metro *wāfir*” può dunque essere letta anche come “da un oceano sovrabbondante”, che è una delle immagini più comuni usate nel sufismo per indicare il riversarsi della conoscenza mistica dal “Polo della santità” ai suoi discepoli. In seguito, troveremo altri titoli di sezione come “il *kwaki*, nota biografica”; “il viaggio del *kwaki*”; “panegirico”; eccetera, tutti tipici della poesia panegiristica islamica che il poema umoristicamente scimmiotta.

Ai vv. 4-5, le espressioni “Colui che può”, “Colui che vuole”, “il Sapiente”, “l'Uno”, tutti termini in arabo nell'originale, indicano alcuni dei venti attributi divini secondo la teologia della scuola *aš'arita*, che è quella seguita da tutti gli *'ulamā'* sufi della regione.

Al v. 6, la menzione della “bocca” nella dossologia di apertura serve a suggerire allusivamente il tema della composizione, cioè il cibo, e ad introdurre il tono giocoso e ironico. Le dossologie della poesia arabo-islamica classica, apparentemente ripetitive in quanto devono sempre contenere un ringraziamento a Dio e un'invocazione di benedizioni sul Profeta, contengono spesso allusioni indirette al contenuto dei versi che seguono.

Al v. 14, il “permesso” che il *kwaki* riceve prima di manifestarsi, potrebbe essere un riferimento al fatto che, secondo l'agiologia

⁹⁰ La comunità dei musulmani. Nell'originale, semplicemente “noi musulmani tutti”. Il termine “Umma” è stato scelto nella traduzione italiana per questioni di ritmo.

⁹¹ Il primo agosto del mese di Ramadan dell'anno 1361 del calendario dell'Ègira, corrispondente al 12 settembre 1942.

sufi, il "Polo della santità" resta di solito in occultamento, e si manifesta solo dopo aver ricevuto permesso divino, per esempio attraverso una visione del Profeta.

I vv. 19-20 contengono riferimenti a due personaggi arcinoti nella Kano degli anni 1940. La famiglia Dantata era a capo dell'impresa commerciale di più grande successo della Nigeria del Nord. Negli anni in cui furono scritti questi versi, Alhassan Dantata (m. 1955) era uno degli uomini più ricchi di Kano. Originariamente, si occupava di commercio di noci di kola dal Ghana, e poi, in epoca coloniale, dovette la sua fortuna agli investimenti nella distribuzione nei mercati del Nord di beni di origine europea importati attraverso il porto di Lagos, e nell'esportazione di arachidi attraverso il percorso inverso. Sebbene Alhassan Dantata non fu discepolo di Ibrāhīm Niasse, uno dei suoi figli, Mahmoud, ne fu entusiasta sostenitore. Seguendo l'interpretazione che vede questa poesia come un riferimento criptico al sufi senegalese, questo è pertanto uno dei versi che suonerebbero profetici. Quanto alla menzione dell'Emiro di Kano che "riconobbe il *kwaki*", il riferimento è ovviamente ad Abdullahi Bayero, che regnò dal 1926 al 1953, e che nel 1937, durante un incontro a Mecca, fu il primo nigeriano a riconoscere in Niasse il "Polo della santità".

Al v. 23, i riferimenti sono all'emiro Abbas, che regnò a Kano dal 1903 al 1919, e al suo successore Usman II, che regnò dal 1919 al 1926. Il significato letterale di questo verso è piuttosto chiaro, ma la cronologia alla quale si riferisce è incerta. Perché il *kwaki* esisteva nei primi del Novecento, sotto Abbas, ma era "assente" negli anni 1920, sotto Usman II? Se questa poesia fosse riferita ad Ibrāhīm Niasse, però, l'allusione potrebbe essere spiegata in questo modo: Niasse nacque nell'anno 1900, dunque esisteva all'epoca di Abbas, ma si annuncerà come "Polo della santità" solo nell'anno 1929, dunque era "occultato" durante il regno di Usman II.

I vv. 25-28 sono molto simili a quelli con cui, anni dopo e in un altro componimento, questa volta esplicitamente riferito ad Ibrāhīm Niasse, uno degli autori racconterà la visita del sufi senegalese a Kano nel 1951.⁹² L'accessibilità del *kwaki* a tutte le tasche, in particolare, sembra rimandare direttamente all'accessibilità

⁹² Cfr. infra, nota 23.

della gnosi divina a tutti gli aspiranti con minimo sforzo, che è il tema centrale dell'agiografia della *fayḍa* niassena.

Al v. 27, gli ibo (o igbo) sono un gruppo linguistico originario della Nigeria sud-orientale che a Kano è in minoranza e che, in quanto quasi esclusivamente cristiano, è simbolo di assenza di etichetta islamica. Il verso potrebbe dunque intendere che “perfino” gli ibo, cristiani, vanno ad omaggiare il “Polo della santità” islamica. Al verso seguente, Sabon Gari e Fagge sono i nomi di due quartieri di Kano (il primo, in particolare, abitato principalmente da non-Hausa e non-musulmani), che all'epoca in cui venivano scritti questi versi avevano cattiva fama per la supposta scarsa moralità dei loro abitanti. Per questo, potrebbero intendere gli autori, “perfino” da quartieri malfamati come Sabon Gari e da Fagge, si va ad omaggiare il “Polo della santità”.

Al v. 29, per la prima in volta, la menzione del *kwaki* viene accompagnata dall'appellativo *šayh*, “maestro”, delineando sullo sfondo del poema la metafora *kwaki* = “Polo della santità”. L'espressione “sorridente sempre allegro” sembra anch'essa rimandare ad Ibrāhīm Niase, il quale compare con il volto sorridente nella maggior parte delle foto che lo ritraggono, aspetto che è spesso sottolineato nell'agiografia Tiḡāni.

Al v. 30, “sul dorso di un somaro” si riferisce al fatto che la farina di cassava, dopo essere arrivata alla stazione di Kano, veniva trasportata nei mercati a dorso d'asino. In riferimento allusivo al “Polo della santità”, è da leggersi probabilmente come allusione alla natura semplice e poco pretenziosa di quest'ultimo, a dispetto della sua nobiltà spirituale.

Al v. 31, la ciotola del mendicante è simbolo di povertà. Ancora una volta, però, l'allusione sembra essere al fatto che, così come tutti possono permettersi la farina di cassava, così la conoscenza mistica che viene garantita dal “Polo della santità” è accessibile a tutti. Il titolo della poesia hausa più nota in lode ad Ibrāhīm Niase, composta proprio da Jega, uno dei due co-autori dei versi presenti, è *Goran Faila*, ovvero “La ciotola della *fayḍa*”.⁹³

Vv. 35-48. La farina di cassava non ha bisogno di essere cucinata. Basta ammorbidirla con un po' d'acqua per poterla consumare. La facilità del metodo di preparazione del *kwaki*, e i modi molteplici

⁹³ Jega (s.d.).

in cui può essere consumata, sembrano rimandare ancora una volta al facile accesso alla gnosi divina che, secondo l'agiografia della *fayda*, sarebbe garantito dal metodo iniziatico trasmesso da Niasse, e alla flessibilità di quest'ultimo. La metafora cibo / gnosi, e gusto / conoscenza mistica, d'altronde, è un *topos* molto comune nel sufismo, bel al di là del caso della Tiġāniyya e della *fayda*.

Al v. 48, la menzione dei "gradi di santità dello *Šayḥ Kwaki*", sembra rimandare all'idea del sufismo secondo cui la santità ha diverse stazioni o gradi organizzati gerarchicamente, e ad ogni epoca esiste un "Polo" che li comprende tutti. Similmente il *kwaki*, con la sua versatilità, riunisce in sé i "gradi" di tutte le pietanze.

Ai vv. 49-51, il riferimento all'ira del *kwaki*, e all'etichetta necessaria per consumarlo, è basato sul fatto che la farina di cassava, se viene consumata immediatamente dopo essere stata bagnata con acqua, senza aspettare che si ammorbidisca, si gonfia nello stomaco causando dolori. Similmente, la gnosi mistica dei sufi va consumata quando l'aspirante è pronto, altrimenti produce conseguenze indesiderate. Benché sia normalmente fonte di grazia, infatti, il santo, secondo il sufismo, va trattato con cautela e con il giusto *adab*, "etichetta". Il riferimento allusivo, qui, sembra essere alle tendenze antinomiche che sono occasionalmente emerse nella Tiġāniyya così come, più in genere, nella storia del sufismo. Per gli autori, tali tendenze sono il frutto di una gnosi consumata senza la necessaria etichetta.

Ai vv. 53-58 troviamo una probabile allusione al fatto che, secondo l'agiologia sufi, il manifestarsi del "Polo della santità" attenua la luce degli altri santi. Così il *kwaki*, al suo manifestarsi, rende irrilevanti le altre cibarie. È in questo senso che vanno interpretate allusioni come "celato il miglio sta", "si occulta il sorgo", "un passo più non fanno anche i fagioli", eccetera.

Al v. 60, la ciotola è il "regno" della farina di cassava. La ciotola però è anche, nella poesia sufi, uno dei simboli preferiti per il "cuore degli gnostici" sui quali regna il "Polo della santità."

Al v. 74 la menzione del riso, associato agli Stati Uniti, consente di dare avvio ad una serie di riferimenti alle parti in guerra durante la Seconda Guerra Mondiale, ognuna delle quali viene assimilata ad una cibaria. In questa sezione, il *kwaki* sembra essere simbolo dell'Inghilterra, che nonostante sia la potenza coloniale occupante in Nigeria, l'autore si augura esca vincente dalla guerra affinché

termini la carestia. Al v. 75, i francesi sono “pigri, che non danno aiuto al *kwaki*” (cioè all’Inghilterra) in quanto, al momento in cui venivano composti questi versi, erano sotto la Repubblica di Vichy; “pigri”, dunque, in quanto incapaci di scuotere il giogo dell’occupazione tedesca. Al v. 78, le crepes di farina di cassava (*wasawasa*) si “ribellano” al *kwaki*, dal quale derivano, in quanto si propongono sulla tavola degli astanti come un cibo a sé stante. Così gli indiani, pur arruolandosi in gran numero nelle truppe inglesi durante la guerra, iniziano a ribellarsi al giogo coloniale sulla loro terra.

Al v. 86, gli autori chiamano il *kwaki* “soccorso dell’era”. In arabo *ḡawṭ al-zamān*, “soccorso dell’era”, è, dei titoli con i quali è noto il “Polo della santità”, quello più usato nell’agiografia Tiḡāni in riferimento ad Ibrāhīm Niasse. In questo caso, così come nei versi precedenti che utilizzavano il titolo *ṣayḥ* in riferimento al *kwaki*, il simbolismo sufi che è sotteso al poema si fa più esplicito.

La sezione conclusiva (vv. 100-118), “Richiesta di venia”, ha un titolo che è tipico del panegirico arabo classico, così come anche della poesia amorosa. In questa sezione, il poeta si giustifica sempre dal potenziale biasimo di chi, non conoscendo il valore della persona in lode alla quale sono stati composti i versi (o la bellezza della donna oggetto della lirica), oppure mosso da malcelata gelosia, è incline ad accusare il poeta di avere esagerato. Al v. 101, il riferimento è ad Aliyu Dan Sidi,⁹⁴ che fu emiro di Zaria dal 1903 al 1920 ed uno dei poeti hausa più noti della sua epoca, diventando simbolo di eloquenza per le generazioni successive. Egli morì nel 1924 a Lokoja (Nigeria Centrale), dove gli inglesi lo avevano posto in esilio dopo averlo rimosso dal trono.

Caratteristica dei panegirici in lode a personalità religiose e santi, è che quando vengono recitati essi servono da intercessione, mobilitando un aiuto invisibile ma efficace per il credente. Così, gli autori sostengono tra il serio e il faceto ai vv. 109-110, anche questa giocosa “Ode al *kwaki*” servirà da intercessione per chi è colpito dalla fame. L’espressione “su chi causa fu del *kwaki*”, al v. 112, si riferisce al Profeta Muhammad, che secondo la dottrina dei sufi, è causa della creazione divina, e quindi anche del *kwaki*. È convenzione della poesia religiosa islamica iniziare e concludere

⁹⁴ Per una lista (incompleta) dei suoi scritti, cfr. Hunwick 1996, 360-361.

con una dossologia che comprende un ringraziamento a Dio e una invocazione di benedizioni sul Profeta Muhammad, la sua famiglia e i suoi compagni. Al v. 115 la preghiera finale, nella quale gli autori chiedono a Dio di essere assistiti "con più ancora che il *kwaki*", potrebbe essere un'ulteriore allusione al fatto che il vero intento degli autori, con i loro versi, è chiedere l'assistenza del "Polo della santità", Ibrāhīm Niasse.

Conclusione

Come accennato in precedenza, la probabile presenza, in *I'ānat al-šākī bi-tārīḥ al-kwākī*, di molteplici allusioni dirette ad Ibrāhīm Niasse, pone un problema storiografico, in quanto secondo la versione più accreditata, gli autori si sarebbero affiliati al movimento di revival Tiḡāni guidato dal sufi senegalese solo diversi anni dopo la composizione di questo componimento del 1942. Indipendentemente dal fatto che il "Polo della santità" cui gli autori alludono nel poema sia o meno inteso come Niasse, la presenza di un terzo livello di lettura (poesia in lode al "Polo della santità") è difficilmente negabile. Tale presenza, non solo permette di considerare *I'ānat al-šākī* una poesia di stampo pienamente sufi, ma impone anche una riconsiderazione delle modalità attraverso le quali il componimento vada considerato dal punto di vista dell'unità tra forma e intento: esso infatti, dopo avere apparentemente spezzato tale unità, la ricompone in modo sorprendente. *I'ānat al-šākī* sembra quindi una poesia volutamente intesa a guidare il lettore lungo un percorso circolare tra diversi intenti e significati che si avviluppano l'uno sull'altro. Essa appare, ad una prima lettura, come una cronaca storica (livello di lettura no. 2) – camuffata da poesia umoristica (livello di lettura no. 1) – camuffata a sua volta da panegirico religioso (aspetti formali e stilistici). Si rivela invece progressivamente come un panegirico religioso (livello di lettura no. 3) – camuffato da cronaca storica (livello di lettura no. 2) – camuffata a sua volta da poesia umoristica (livello di lettura no. 1) – camuffata a sua volta ancora da panegirico religioso (aspetti formali e stilistici). Forma e intento, genere e funzione della poesia, così, dopo una serie di apparenti contrasti, sono reintegrati allo schiudersi del terzo livello di lettura. Tale schiudersi di senso permette al cerchio forma/intento di chiudersi, rivelando che l'intento più profondo del componimento è quello del *madīḥ* di stampo sufi,

proprio come la sua forma suggeriva inizialmente, e nonostante gli autori avessero fatto di tutto, investendo il lettore con la carica umoristica dei versi, perché tale intento fosse dissimulato.

Bibliografia

Fonti primarie

Al-'Atīq, Abū Bakr, e Ibrāhīm Balarabe b. Hārūn Qāḍī Jega, *I'ānat al-šakī bi-tārīḥ al-kwākī*. Manoscritto copiato in data 1 Ramadan 1361 (ca. 12 Settembre 1942) da Balarabe Jega, 111 vv., conservato presso la biblioteca privata di Abubakar Atīku (Sanka, Kano).

Jega, Ibrāhīm Balarabe b. Hārūn Qāḍī, *Goran Faila*, pubbl. s.d., Kano.

Fonti secondarie

Brenner, Louis

1988 "Concepts of *tariqa* in West Africa: The Case of the Qadiriyya." In Donald B. Cruise O'Brien e Christian Coulon (a cura di), *Charisma and Brotherhood in African Islam*. Oxford: Clarendon Press: 33-52.

Brigaglia, Andrea

2014 "Sufi Revival and Islamic Literacy: Tijani Writings in Twentieth-Century Nigeria." *Annual Review of Islam in Africa* 12, 1: 102-111.

2017 "The 'Outburst of Rage' and the 'Divine Dagger': Invective Poetry and Inter-Tariqa Conflict in Northern Nigeria, 1949." *Journal for Islamic Studies* 36: 101-139.

2018 "Sufi Poetry in Twentieth-Century Nigeria: A *Khamriyya* and a *Ghazal* by Shaykh Abū Bakr al-'Atīq (1909-1974)." *Journal of Sufi Studies* 6: 190-232.

2020 "Note di viaggio della qasīda nel Sudan centrale (*Greater Lake Chad Basin*)," in Alessandro Gori e Fabio Viti (a cura di), *L'Africa nel mondo, il mondo in Africa*. Milano: Accademia Ambrosiana: 249-273.

Brigaglia, Andrea e Kabiru, Haruna Isa

2020 "Islamic Zambo: Hausa Anti-Shi'a Songs in Kano." *Journal for Islamic Studies* 38, 2:166-216.

Brockelmann, Carl

2016-2018 *History of the Arabic Written Tradition*. Leiden: Brill.

Camara, Sana

2017 (a cura di) *Sheikh Ahmadu Bamba: Selected Poems*. Leiden: Brill.

Furniss, Graham e Boyd, Jean

1996 "Mobilise the people: the qasida in Fulfulde and Hausa as purposive literature." In: Stefan Sperl e Christopher Shackle (a cura di), *Qasida Poetry in Islamic Asia and Africa, Vol. 1: Classical Traditions and Modern Meanings*. Leiden: Brill: 429-449.

- Gabrieli, Francesco
1962 *Storia della letteratura araba*. Milano: Nuova accademia.
- Hiskett, Mervyn
1973 *The Sword of Truth: The Life and Times of the Shehu Usman Dan Fodio*. New York-Londra: Oxford University Press.
- Hunwick, John O.
1996 (a cura di) *Arabic Literature of Africa, vol. 2: The Writings of Central Sudanic Africa*. Leida: Brill.
1997 "The Arabic Literary Tradition of Nigeria." *Research in African Literatures* 28, 3: 210-223.
- Last, Murray
1967 *The Sokoto Caliphate*. Londra: Longmans.
- Mack, Beverly, e Boyd, Jean
1997 (a cura di) *Collected Works of Nana Asma'u, Daughter of Usman dan Fodiyo (1793-1864)*. East Lansing: Michigan State University Press.
- Ogunnaike, Oludamini
2020 *Poetry in Praise of Prophetic Perfection: A Study of West African Arabic Madh Poetry and its Precedents*. Cambridge: The Islamic Texts Society.
- Paden, John
1973 *Religion and Political Culture in Kano*. Berkeley: University of California Press.
- Raskin, Richard
1983 *The Functional Analysis of Art: An Approach to the Social and Psychological Functions of Literature, Painting and Film*. Aarhus: Arkona.
- Seesemann, Rüdiger
2011 *The Divine Flood: Ibrāhīm Niasse and the Roots of a Twentieth-Century Sufi Revival*. Oxford-New York: Oxford University Press.
- Sperl, Stefan, e Shackle, Christopher
1996 (a cura di) *Qasida Poetry in Islamic Asia and Africa (2 vols.)*. Leida: Brill.
- Stetkevych, Suzanne
2002 *The Poetics of Islamic Legitimacy: Myth, Gender and Ceremony in the Classical Arabic Ode*. Bloomington: Indiana University Press: 2002.