

NOTE DI VIAGGIO DELLA *QAṢĪDA* NEL SUDAN CENTRALE  
(*GREATER LAKE CHAD BASIN*)

INTRODUZIONE

Un tempo forma di espressione quintessenziale della cultura araba pre-islamica, poi repertorio linguistico per i filologi e i grammatici del primo Islam, la *qaṣīda* (componimento in versi mono-rimi tematicamente organizzato nella sequenza tripartita di *naṣīb* o preludio elegiaco, *raḥīl* o viaggio, *ma-dīh* o panegirico)<sup>1</sup> si è gradualmente trasformata e affermata, durante il percorso secolare di islamizzazione dell'Asia e dell'Africa, in una delle forme letterarie più caratteristiche e riconoscibili dell'Islam classico. Utilizzata per secoli dall'Indonesia all'Andalusia passando per India, Persia e Asia Centrale, e dal Mozambico ai Balcani passando per il Corno d'Africa e l'Anatolia, la *qaṣīda* può essere considerata una delle forme letterarie più universali che generazioni di letterati (e, sebbene più raramente, letterate) hanno utilizzato per cercare di “salire i percorsi dell'umana cultura”, per richiamare l'espressione di Paolo VI citata da monsignor Ballarini durante il discorso di apertura dei lavori dell'*Africana Ambrosiana V*<sup>2</sup>.

Nelle terre centrali dell'Islam, laddove l'arabo si affermava come lingua ufficiale della cultura e delle corti, la *qaṣīda* trascendeva spesso e volentieri i confini dell'identità islamica, diventando tratto distintivo di quell'*islamicate world* inteso, secondo la definizione data al termine da Marshall Hodgson, non tanto in funzione della pratica religiosa dell'Islam in senso stretto, ma come “il complesso sociale e culturale storicamente associato con l'Islam e con i musulmani” ma “reperibile anche presso i non-musulmani” che vivevano sotto l'egemonia culturale dell'Islam (1975, v. 1: 59)<sup>3</sup>. Che nell'*islami-*

<sup>1</sup> Kreenkow 1978. Gli studi più interessanti sulla *qaṣīda* tra l'epoca pre-islamica, le corti dei sovrani islamici e la letteratura religiosa e devozionale sono a mio avviso quelli di Suzanne P. Stetkevych (1993; 2002; 2010).

<sup>2</sup> *Africana Ambrosiana V*, Milano, 24-25 gennaio 2019. La citazione completa recita: “Non meno che nel recinto della Fiera, qui nessuno è straniero; e chiunque ambisce salire i sentieri dell'umana cultura può qui sentirsi cittadino nella sua patria” (Giovanni Battista Montini, “Discorso alla Presidenza e ai delegati degli espositori della Fiera Campionaria di Milano, tenuto presso la Veneranda Biblioteca Ambrosiana”, 26 aprile 1956).

<sup>3</sup> Hodgson 1975, v. 1: 59.

*cate world* medievale la *qaṣīda* sia stata in grado di trascendere i confini tra mondo della *umma* e mondo dei *ḍimmī* è cosa ben nota e della quale i numerosi poeti ebraici andalusi sono le testimonianze più evidenti: le *qaṣā'id* di un Solomon ibn Gabirol (m. 1050) o di un Yehuda Halevi (m. 1141) non hanno semplicemente scritto una nota a piè di pagina nella storia dell'Ebraismo, ma hanno influenzato il gusto letterario, la sensibilità culturale e perfino la ritualità delle comunità ebraiche per molti secoli. È ben noto altresì come alcune tra le pagine più importanti della storia della *qaṣīda* nei centri dell'*islamicate world* classico siano state scritte da liberi pensatori o agnostici come al-Mutanabbī (m. 956) e Abū'l-A'la al-Ma'arrī (m. 1057).

A differenza delle terre centrali dell'*islamicate world* classico, dove l'arabo si affermava come lingua di cultura e la *qaṣīda* come forma letteraria precipua di quella che restava comunque per secoli una società per molti versi multi-religiosa, nel Sudest asiatico e in Africa subsahariana l'uso dell'arabo e l'imitazione del suo repertorio letterario si identificavano più strettamente con la classe degli '*ulamā*'. In queste regioni, pertanto, la *qaṣīda* manteneva una relazione organica con la cultura religiosa di questi ultimi, dei quali era il mezzo di espressione più distintivo. Allo stesso tempo, però, al di fuori del mondo arabo la *qaṣīda* si svincolava dalla rigida sequenza tematica alla quale il modello della poesia pre-islamica l'aveva tenuta legata per gran parte della sua storia. Il termine *qaṣīda* andava così a essere utilizzato, nelle società musulmane del Sudest asiatico e dell'Africa, per indicare qualsiasi composizione in versi (in arabo o in lingue locali) che fosse (a) composta da emistichi di uguale lunghezza; (b) metricamente ispirata (con opportune modifiche) alla prosodia araba classica; (c) composta all'interno dei circoli di '*ulamā*'; e (d) utilizzata prevalentemente dal loro pubblico di studenti e dalla variegata clientela che a sua volta usufruiva dei servizi di '*ulamā*' e *ṭalabat al-'ilm*. Scrivere la storia letteraria della *qaṣīda* in Africa subsahariana, pertanto, significa anche scrivere pagine di storia sociale degli '*ulamā*' islamici.

Tenendo presente questa definizione più larga, ispirata a quella usata da Stefan Sperl e Christopher Shackle in quello che rimane il più importante studio trans-culturale e multi-linguistico della *qaṣīda* in Asia e in Africa<sup>4</sup>, il presente contributo si propone di ritracciare per vie essenziali il percorso fatto da questa forma letteraria nel *Sudan Centrale*. Il termine Sudan Centrale si è gradualmente affermato nell'ambito degli studi storici sull'Africa per indicare l'area a cavallo tra gli odierni stati postcoloniali del Niger, della Nigeria, del Camerun e del Ciad<sup>5</sup>. Quest'area corrisponde anche gros-

<sup>4</sup> Sperl, Shackle 1996.

<sup>5</sup> Tale definizione di Sudan Centrale è seguita nella più autorevole opera enciclopedica

somodo alla regione del *Greater Lake Chad Basin*, ovverosia dello spazio umano creato da un sistema di intense relazioni (allo stesso tempo economiche, politiche e culturali) tra popolazioni stanziali, nomadi e Stati, stimolate dal progressivo inaridimento del *Mega-Chad* (il Lago Ciad durante la sua massima espansione) iniziato a partire dal quarto millennio a.C. e proseguito fino all'epoca moderna.

Delimitato dal Sahara (Aīr e Fezzan) a nord, dal Darfur a est e dal Sudan occidentale (Songhay e Mali) a ovest, il Sudan Centrale va immaginato come un sistema complesso di relazioni storiche tra diversi attori, più che come uno spazio culturalmente e politicamente omogeneo. Nonostante la presenza di non-musulmani nella regione abbia continuato a essere importante dal punto di vista demografico e culturale sino ai giorni nostri, nell'ultimo millennio di storia, e in particolare a partire dall'islamizzazione dei sovrani di Kanem durante il regno di Umme Jilme (XI secolo)<sup>6</sup>, l'Islam ha costituito un aspetto imprescindibile nella costruzione di tale sistema di relazioni. Esso è stato infatti importante fattore di legittimità per la formazione di Stati; simbolo di contestazione per esuli e ribelli; stimolo alla mobilità di mercanti e intellettuali; strumento di definizione dello statuto sociale e delle gerarchie di individui e di comunità. Così come altrove, insieme all'Islam è arrivata nel Sudan Centrale la *qaṣīda*, trovando spazio nelle corti dei sovrani come forma di espressione letteraria complementare alle precedenti tradizioni dei bardi e dei *praise singers* locali (delle quali poteva comunque facilmente anche integrare alcuni aspetti), e imponendosi nei circoli di *'ulamā'* e studenti, e in quelli dei sufi e del loro pubblico, come mezzo precipuo per la trasmissione del sapere e per l'organizzazione della ritualità collettiva.

Dopo avere tracciato a grandi linee, nelle pagine che seguono, il viaggio percorso dalla *qaṣīda* nel Sudan Centrale, il mio contributo sarà concluso da alcune considerazioni che, partendo da una riflessione generale che associa il successo di questa forma letteraria alla sua plasticità *funzionale*, ovverosia alla sua adattabilità a fornire svariate funzioni per i suoi autori e il suo pubblico, vogliono configurarsi anche come suggerimento metodologico generale per uno studio al contempo storico-letterario e antropologico della *qaṣīda* in Africa.

sugli scritti arabi in Africa, la *Arabic Literature of Africa* curata da John O. Hunwick, il cui volume secondo (Hunwick 1996) è per l'appunto dedicato alla "Central Sudanic Africa". Questa regione è definita anche, tra le altre cose, dall'uso di uno stile di scrittura araba ben definita, sulla quale si veda Brigaglia 2011 e Brigaglia, Nobili 2013.

<sup>6</sup> Sulle origini dell'Islam a Kanem-Borno, si vedano Lavers 1971 e Bobboyi 1992.

## 1. PRIME TRACCE

In assenza di fonti autoctone e coeve sui primi due secoli di storia dell'Islam nella regione, le prime tracce che testimoniano della presenza di letterati e autori di *qaṣā'id* nel Sudan Centrale si possono trovare nelle fonti nordafricane che menzionano la figura di Ibrāhīm b. Muḥammad al-Dakwānī al-Kānemī (m. 1212-1213)<sup>7</sup>. Nato nell'oasi sahariana di Bilma (allora parte del regno di Kanem e oggi del moderno Stato del Niger), probabilmente da padre arabo (appartenente alla tribù nomade dei Banū Sulaymān, sottogruppo dei Dakwān) e da madre appartenente a uno dei gruppi autoctoni della regione, al-Kānemī acquistò fama di letterato durante le sue peregrinazioni a Marrakesh, città nella quale insegnò, per la cui corte (almohade) scrisse vari panegirici, e nella quale fu in stretto contatto con 'Abd al-Raḥmān al-Fazāzī (m. 1230), marocchino autore di uno dei più celebri poemi in lode al Profeta Muḥammad, noto come le *'Isrīniyyāt*. Identificato nei dizionari bio-bibliografici arabi medievali per la scurezza della sua carnagione, al-Kānemī utilizzò i suoi versi, oltre che per i classici panegirici di corte e per un più raro (seppure non privo di precedenti nella storia dell'Islam) *madīh* lirico-amoroso dedicato alla moglie marocchina, anche in un dissidio poetico con un contemporaneo marocchino attorno alla presunta associazione tra colore della pelle e qualità umane, che potremmo considerare come una sorta di manifesto poetico anti-razzista *ante litteram*<sup>8</sup>. Ma il dato più importante da ritenere su al-Kānemī per ricostruire il viaggio della *qaṣīda* nel Sudan Centrale è, a mio avviso, il fatto che la sua formazione letteraria fosse avvenuta interamente a sud del Sahara, tra il nativo Kanem e il Sudan Occidentale, prima che egli si trasferisse in Nordafrica. La traccia lasciata dalle peregrinazioni di al-Kānemī, dunque, va interpretata come indizio di una presenza della tradizione letteraria arabo-islamica nel Sudan Centrale che è certamente da ritenersi ben più ampia di un singolo autore: se le *qaṣā'id* non fossero state studiate e composte (perlomeno oralmente, ma con ogni probabilità anche per iscritto) presso circoli ben più ampi di un singolo individuo, infatti, non si vede come un letterato proveniente dalla regione avesse potuto acquisire la dimestichezza con tale forma che gli permise di sfidarsi a suon di versi con i letterati della corte arabofona di Marrakesh.

Devono passare quasi quattro secoli, però, prima che nuove tracce della presenza della *qaṣīda* nella regione ci vengano lasciate dalle fonti scritte.

<sup>7</sup> Hunwick 1996: 17-19, il quale si basa, tra gli altri, su al-Nāṣirī's *Kitāb al-istiqṣā'* e Ibn al-Abbār's *Tuhfat al-qadīm*.

<sup>8</sup> *Qaṣīda dāliyya fī sawād al-lawṇ* (Hunwick 1996: 18). Si veda anche Hunwick 1991.

Queste tracce sono relative a un autore originario di Anu Samman, località a nord di Agadès nell'odierno Niger. Della vita di al-Nāğib b. Muḥammad Šams al-Dīn al-Anuṣammanī sappiamo poco<sup>9</sup>, a parte il fatto che visse verso la fine del XVI secolo, che era un giurista malikita (scrisse anche un commento in quattro volumi al *Muḥtaṣar* di Ḥalīl b. Ishāq), che studiò a Timbuctù (Mali) e insegnò ad Agadès (Niger)<sup>10</sup>, e che scrisse il primo di una lunga serie di commenti alle *ʿIṣrīniyyāt* di al-Fazāzī proveniente dal Sudan Centrale del quale si abbia notizia certa<sup>11</sup>. Da questo fatto possiamo desumere che lo studio della *qaṣīda*, perlomeno di quella relativa al *madīh* profetico, fosse pratica consolidata all'epoca come lo è ai nostri giorni<sup>12</sup>. Per secoli infatti le *ʿIṣrīniyyāt* hanno fatto funzione nella regione non solo da modello dell'arte del panegirico muḥammadiano ma anche da risorsa lessicografica per lo studio dell'arabo letterario, fatto che è valso a questo testo il soprannome di *Qāmūs al-masākīn* (dizionario dei poveri), in riferimento all'accessibilità del suo prezzo a paragone di quello che poteva essere il costo di un voluminoso dizionario arabo manoscritto prima dell'avvento della stampa, e alla sua utilità didattica per l'apprendimento di termini arabi rari. Così importante è la figura di al-Fazāzī nella tradizione locale che la storia orale (spuria) degli *'ulamā'* di Katsina (Nigeria settentrionale) vuole che il marocchino abbia visitato la città e che lì sia stato sepolto<sup>13</sup>.

È difficile dire con precisione a partire da quando la *qaṣīda* devozionale del *madīh* profetico abbia iniziato a essere composta nel Sudan Centrale, ma il suo uso massiccio va senz'altro ricondotto alla presenza degli ordini sufi. La composizione, la recitazione e la circolazione di questo tipo di poesia devozionale, infatti, è legata a doppio filo alla ritualità sufi e alla socializzazione delle *zawāyā*. E nonostante il Sufismo abbia acquisito visibilità pubblica nella regione soltanto con l'espansione delle reti sahariane della Qādiriyya nel XVIII secolo<sup>14</sup>, e influenza diretta sulla vita politica locale durante i movimenti di Jihad del XIX secolo<sup>15</sup>, la sua presenza come fenomeno religioso è attestata da John Lavers in Borno, e da Harry Norris nell'Air, a partire da epoche molto più antiche<sup>16</sup>.

<sup>9</sup> Hunwick 1996: 27-28.

<sup>10</sup> Raji 1997: 154.

<sup>11</sup> Intitolato *al-Ṭarīqa al-muṭlā ilā al-wasīla al-ʿuzmā*.

<sup>12</sup> Per uno studio dettagliato sull'argomento, si veda Raji 1982.

<sup>13</sup> Raji 1997: 152.

<sup>14</sup> Batran 2001.

<sup>15</sup> Sull'importanza dell'identità *qādirī* nel jihad di Usman Dan Fodio, si veda Brenner 1988. Sulla Tīgāniyya e la politica del jihad di al-Hājj ʿUmar Tal, si veda Robinson 1985.

<sup>16</sup> Per i due casi, si vedano rispettivamente Lavers 1971: 33-34 e Norris 1990.

2. LA *QAṢĪDA* DIDATTICA

Al di là del caso delle *‘Iṣrīniyyāt* e del loro ruolo nell’insegnamento della lessicografia araba, è piuttosto ovvio come la *qaṣīda*, grazie ai ritmi strutturati della prosodia araba classica e alla presenza di rime costanti, si possa essere imposta da subito come strumento di sostegno mnemonico per l’insegnamento delle più svariate discipline, in Africa come altrove<sup>17</sup>. Il sistematico uso didattico della *qaṣīda* nel Sudan Centrale può essere attestato in modo massiccio e con certezza almeno a partire dalla fine del XVII secolo, fermo restando che, come detto in precedenza, indizi di tale utilizzo siano presenti fin da epoca ben più antica. Tradizionalmente, il verso didattico era considerato dai filologi arabi come una categoria a sé stante rispetto alla *qaṣīda* vera e propria, e veniva chiamato *urġūza* (componimento non monorimo in metro *raġaz*, in cui sono i due emistichi di ogni verso a rimanere tra di loro) o semplicemente *manzūma* (versificazione di un testo redatto originariamente in prosa). Ma nell’uso più ampio che si impose nella regione, il termine *qaṣīda* non escludeva questi componimenti in *raġaz*, ma li includeva come sotto-generi.

Alle *urġūzāt* e *manzūmāt* di Muḥammad al-Wālī b. Sulaymān, un letterato fulani della seconda metà del XVII secolo che visse prevalentemente nel sultanato di Baghirmi nell’odierno Ciad, è stata recentemente dedicata una ricca monografia da Dorrit Van Dalen<sup>18</sup>. Al-Wālī fu appassionato difensore del dogma *aṣ‘arīta* in un periodo in cui esso era minacciato da credi percepiti come eretici. A questo fine, egli utilizzò soprattutto gli scritti di Muḥammad b. Yūsuf al-Sanūsī (m. 1490), algerino e noto sistematizzatore del tardo *aṣ‘arismo*, all’affermazione dei quali come riferimento principale della teologia islamica nel Sudan Centrale al-Wālī diede un contributo fondamentale. Al-Wālī scrisse, tra le altre cose, una versificazione della *Ṣuḡhrā al-ṣuḡhrā*<sup>19</sup> e una lunga composizione in versi (arabi) ispirata ai commentari orali che del credo più lungo di al-Sanūsī venivano insegnati in fulfulde dagli *‘ulamā’* dell’epoca.<sup>20</sup> Entrambi questi testi erano evidentemente destinati a essere usati come supporto all’insegnamento (rispettivamente, di livello primario e avanzato) della teologia per gli studenti di al-Wālī, ma nei secoli ebbero un grande successo in tutta la regione: lo

<sup>17</sup> Sull’uso didattico delle versificazioni nella letteratura islamica classica, si vedano le riflessioni contenute nel capitolo quarto (“Cultural Background”, alle pp. 53-106) della recente monografia di Florian Sobieroj (2016).

<sup>18</sup> Van Dalen 2016.

<sup>19</sup> Hunwick 1996: 36.

<sup>20</sup> Su questo insegnamento orale, chiamato *kabbe* in fulfulde, si veda Brenner 1985.

testimonia il fatto che copie manoscritte di essi sono attestate dallo *Yorubaland* (Nigeria meridionale) a Timbuctù (Mali settentrionale), passando per Kano e Zaria nello *Hausaland* (Nigeria settentrionale). A un tema specifico caro all'*aṣ'arismo*, cioè la dimostrazione della natura creata dell'universo, al-Wālī dedicò invece una *urġūza*<sup>21</sup>, mentre a una questione di diritto che divideva gli '*ulamā*' del suo tempo (la liceità o meno dell'utilizzo del tabacco) dedicò un altro componimento in versi, in cui espresse un parere negativo sull'argomento<sup>22</sup>.

Per il XVIII secolo, restano tracce dell'uso della *qaṣīda* di carattere didattico anche nella figura di un altro letterato fulanī, questa volta risiedente a Borno (e, con ogni probabilità, originario della regione di Damaturu nell'odierno stato di Yobe in Nigeria), Ṭāhir b. Ibrāhīm al-Fayrammī (*Feromma*, m. dopo il 1746), del quale restano molti scritti, prevalentemente in versi. La sua versificazione della *Ṣuġhrā* di al-Sanūsī, per esempio, continua a essere usata dagli '*ulamā*' nigeriani odierni per l'insegnamento del dogma ash'arita. Ne è testimone non solo il fatto che essa venga spesso ripubblicata da piccoli editori di Kano, ma anche il fatto che registrazioni audio delle lezioni in hausa sulla '*aqīda ferommiana* circolino tra gli studenti del contemporaneo Abū Bakr al-Rufā'ī na-Wālī, anch'egli di Kano<sup>23</sup>.

A dimostrazione del radicamento che l'insegnamento islamico di livello superiore aveva raggiunto all'epoca a Borno, e dell'importanza dell'uso del verso arabo all'interno di esso, si può anche citare il fatto che Feromma trovasse il bisogno di scrivere, tra le altre cose, anche un componimento di quasi 800 versi sulle norme della grammatica araba, intitolato *al-Durar al-lawāmi 'li-ahlihi 'alā manār al-jāmi'*, testo che per avere un pubblico di lettori presumeva la presenza di una pratica consolidata e sofisticata dell'uso del verso arabo a fini didattici.

Non sappiamo quanti testi del genere siano stati scritti nello stesso periodo, ma è chiaro che la pratica doveva essere molto diffusa. Di un testo simile (*Murwī al-ṣadī*, trattato di grammatica araba in 937 versi), per esempio, sono rimasti diversi manoscritti, anche se del suo autore (Muḥammad b. Ṣāliḥ) non si hanno molte notizie: sappiamo solo che probabilmente visse nella seconda metà del XVIII secolo, e che la sua identità potrebbe coincidere con quella di un certo Muḥammad b. Muḥammad b. Ṣalāḥ<sup>24</sup>, autore che visse nello stesso periodo a Yandoto, piccolo insediamento a sud-ovest

<sup>21</sup> Hunwick 1996: 34-37.

<sup>22</sup> Van Dalen 2012.

<sup>23</sup> Osservazione personale nel corso di soggiorni di ricerca a Kano effettuati tra il 2007 e il 2015.

<sup>24</sup> Hunwick 1996: 45-46.

di Katsina e sede di quella che fu la comunità di letterati più importante dello *Hausaland* nell'epoca precedente al Jihad di Usman Dan Fodio, e che è nota nelle fonti storiche per avere opposto resistenza a quest'ultimo.<sup>25</sup>

In quel periodo Katsina, città-stato hausa islamizzata (perlomeno nelle istituzioni centrali) fin dal XV secolo<sup>26</sup>, emergeva come il centro più importante dello *Hausaland*, al contempo economicamente (grazie alla sua posizione centrale come terminale della rotta transahariana che attraversava Agadez partendo dalle coste tunisine e libiche) e culturalmente. Il biografo mauritano del XVIII secolo al-Burtulī cita Muḥammad b. Masanih b. 'Umar al-Kashināwī (m. 1667)<sup>27</sup>, noto come *Dan Masani*, di origine bornuana ma residente a Katsina, che la storiografia locale vuole come una sorta di padre fondatore della letteratura religiosa hausa. Il testo più noto di Dan Masani, e quello che conoscerà maggiore longevità, è sicuramente il suo commento alle già citate *'Ishrīniyyāt* di al-Fazāzī, intitolato *al-Nafḥa al-'anbariyya fī ḥall alfāz al-'ishrīniyya*: in tempi a noi molto vicini, un compendio di *al-Nafḥa al-'anbariyya* è stato composto dal letterato bornuano Muḥammad Ghibrīma e pubblicato in svariate edizioni da editori nigeriani. Della posizione centrale delle *'Ishrīniyyāt* nei curricula islamici dell'Africa Occidentale abbiamo già parlato. Ma se Dan Masani scrisse anche una versificazione<sup>28</sup> dei nomi dei commentatori del *Mukhtaṣar* di Khalīl b. Ishāq (testo fondamentale di *fiqh* malikita), vuol dire che il gusto per la memorizzazione di nomi e statistiche relative ai giuristi del passato era certamente presente tra i *ṭalabat al-'ilm* della Katsina del suo tempo, e che la *qaṣīda* veniva utilizzata come supporto mnemonico per queste sottigliezze di tipo statistico. Dan Masani scrisse anche una *Qaṣīda laysa fīhā ḥarf manqūṭ* (*qaṣīda* nella quale non sono presenti lettere con punti diacritici – che sono più della metà di quelle dell'alfabeto arabo)<sup>29</sup>: tale dimostrazione di virtuosismo letterario e lessicale poteva avere senso solo in un ambiente di letterati e studenti che coltivasse l'uso del verso arabo a fini didattici in modo sistematico, e il cui gusto fosse già stato profondamente plasmato dalla tipica forma (a volte forse ripetitiva, ma fondata su un'estetica che faceva dell'equilibrio ritmico la sua forza) della *qaṣīda*.

A Dan Masani viene anche attribuito quello che, se questa attribuzione fosse confermata, sarebbe il primo esperimento noto di versificazione in

<sup>25</sup> Su Yandoto, si veda Abdullahi 1997.

<sup>26</sup> Il primo sovrano musulmano di Katsina sembrerebbe essere stato, infatti, Muḥammad Korau (1445-1495). Si veda Kani 1997.

<sup>27</sup> Hunwick 1996: 28-29.

<sup>28</sup> *Naẓm fī 'adad shurrāḥ al-Mukhtaṣar* (Hunwick 1996: 30).

<sup>29</sup> Hunwick 1996: 29.

hausa *'ajamī*. Secondo Ibrahim Y. Yahaya, infatti, una versificazione in hausa (*Wakar yakin Badar*) sui nomi dei martiri della battaglia di Badr che veniva recitata a Katsina fino agli anni Ottanta, e il cui testo viene riportato da Yahaya nella sua storia della letteratura hausa<sup>30</sup>, sarebbe stato originariamente composto proprio da Dan Masani nel XVII secolo.

### 3. LA QASĪDA OMILETICA

Indipendentemente dalla fondatezza o meno dell'attribuzione a Dan Masani dei versi hausa sui martiri di Badr, la diffusione di questo tipo di letteratura tra donne (Yahaya raccolse il testo dalla recitazione orale da una certa Hajiya Saude) e al di fuori dei circoli di *'ulamā'* pone delle questioni interessanti riguardo alla circolazione della *qaṣīda*.

In primo luogo, è importante ricordare che, seppure la *qaṣīda* sia stata scritta dagli arabi fin da epoca pre-islamica e sia stata coltivata nel Sudan Centrale prevalentemente all'interno degli ambienti degli *'ulamā'* letterati, essa nasce come poesia orale e continua a essere usata come tale lungo tutta la sua storia, anche nei casi in cui essa viene conservata e trasmessa su supporto scritto. In secondo luogo, l'influenza culturale degli *'ulamā'* all'interno delle società islamiche classiche, in Sudan Centrale come altrove, non era confinata ai circoli prevalentemente urbani degli utenti di letteratura scritta (studenti, membri delle corti, comunità di sufi). Il pubblico degli *'ulamā'*, infatti, composto dai genitori degli studenti delle scuole coraniche, dai richiedenti di *fatāwā*<sup>31</sup>, dagli ascoltatori delle sessioni di esegesi coranica pubblica<sup>32</sup>, e dagli acquirenti di amuleti, talismani e *ṭibb nabawī*<sup>33</sup>, si espandeva in cerchi concentrici fino a comprendere la maggioranza dei musulmani del Sudan Centrale, fino a tempi assai recenti e in epoca contemporanea. Modelli antropologici come quello proposto da Robert Redfield<sup>34</sup>, basati su una rigida distinzione tra la 'grande tradizione' dei letterati e la 'piccola tradizione' degli illetterati o semi-letterati, non ci sembrano adeguati a rendere conto della flessibilità di forme letterarie tradizionali quali la *qaṣīda* e della loro intrinseca capacità di valicare i confini tra lo scritto e l'orale. Né ci sembra che il concetto di *restricted literacy*

<sup>30</sup> Yahaya 1988: 39-42.

<sup>31</sup> Mathee 2011.

<sup>32</sup> Brigaglia 2009.

<sup>33</sup> Mommersteeg 2012.

<sup>34</sup> Redfield 1955.

di Jack Goody<sup>35</sup> sia sempre applicabile nell'Africa islamica, come dimostrato da una più recente ondata di antropologia della scrittura nell'Africa occidentale islamica come quella rappresentata dai dettagliati studi di Tal Tamari<sup>36</sup>.

Di tutti i sotto-generi della *qaṣīda*, era in particolare la poesia di carattere omiletico (*wa'z*) che si prestava a circolare più facilmente per via orale. Salmodiato e recitato da cantori/mendicanti itineranti (nello *Hausaland*, spesso ciechi) in cambio di elemosine, il *wa'z* in versi (sia in arabo che in lingue locali) destinati a impressionare il pubblico era veicolo per la trasmissione dei precetti etici e dell'immaginario escatologico dell'Islam, nonché per la loro circolazione a livello popolare. Diversi studi di Stanislaw Piłaszewicz<sup>37</sup> e, soprattutto, di Graham Furniss<sup>38</sup> hanno sottolineato l'importanza della poesia omiletica nella tradizione del Sudan Centrale, specialmente in ambiente hausafono e con particolare riferimento al XX secolo. Questi studi hanno giustamente messo in luce anche gli aspetti più squisitamente letterari di un'arte che troppo spesso è stata sottovalutata in quanto etichettata come puramente 'pietistica', dimenticando come, per fare un parallelo a noi più vicino, una parte importante della produzione di un'icona letteraria come Dante Alighieri fosse costituita proprio dal sonetto di natura omiletica, vera e propria controparte occidentale del genere *wa'z* della *qaṣīda* arabo-islamica<sup>39</sup>. A un contemporaneo e conterraneo del già citato Dan Masani, Muḥammad b. al-Ṣabbāgh al-Kashināwī (noto come Dan Marina, m. ca. 1640), sono attribuiti (oltre all'ennesimo commentario alle *Ishrīniyyāt* di al-Fazāzī) diversi esempi di poesia omiletica in arabo, il più noto dei quali è *Mazjarat al-fityān 'alā ṭa'f nūr Allāh bil-'iṣyān*, del quale esistono numerose copie manoscritte<sup>40</sup>.

Ma è a Kano, altra città-stato hausa, anch'essa islamizzata nelle istituzioni nel XV secolo<sup>41</sup>, che nel XVII secolo vengono scritti i versi omiletici probabilmente più noti di sempre nella tradizione letteraria nigeriana. Del

<sup>35</sup> Goody 1975.

<sup>36</sup> Si veda al proposito Tamari 1996, ma anche, della stessa autrice, la preziosissima analisi sulle traduzioni orali delle *maqāmāt* di al-Ḥarīrī, complesso testo letterario della tradizione araba classica in bambara/mandingo tra Mali e Guinea (Tamari 2005).

<sup>37</sup> Piłaszewicz 1981.

<sup>38</sup> Furniss (1978; 1995).

<sup>39</sup> Sulla letteratura omiletica in Occidente, si veda Auzzas *et al.* 2003.

<sup>40</sup> Hunwick 1996: 31.

<sup>41</sup> Sebbene non fosse il primo sovrano musulmano della città, fu *Sarki* Muḥammad Rumfa, che regnò a Kano tra il 1463 e il 1499, a islamizzarne le istituzioni in modo decisivo sotto l'influenza del consigliere algerino Muḥammad al-Maghīlī, che già aveva vissuto alla corte del sovrano del vicino Songhay (si veda in proposito Hunwick 1985).

loro autore, ‘Abdallāh b. Muḥammad b. Sālīm, noto come Abdullahi Sika (dall’arabo *thiqa*, “affidabile”), sappiamo solo che era un fulani e che studiò ad Agadez prima di stabilirsi a Kano alla corte di *Sarki* Bawa (1660-1670)<sup>42</sup>. Il suo ‘*Aṭīyyat al-mu’īr* è un lunghissimo poema omiletico in 1 456 versi arabi, del quale esistono numerose copie manoscritte e che – a dimostrazione del fatto che esso è ancora studiato localmente – continua a essere stampato in numerose edizioni, solitamente attraverso riproduzioni xeroscopiche di manoscritti.

#### 4. *QAṢĪDA* E POLITICA

Altre tracce lasciate dalla *qaṣīda* durante il suo viaggio nel Sudan Centrale suggeriscono che la capacità di versificare in arabo poteva offrire agli ‘*ulamā*’ una forma del tutto particolare di mobilitazione politica o di interazione con il potere costituito. Il *madīḥ* (poesia laudativa) rivolto a un sovrano rappresenta come è noto uno dei sottogeneri più importati della *qaṣīda* araba classica, e il suo uso nelle corti del Sudan è ampiamente documentato almeno a partire dal XVII secolo, quando il già citato Dan Marina scriveva dei poemi in lode al re di Katsina, *Kariyagiwa*<sup>43</sup>.

Meno frequente, ma forse ancora più interessante, è invece l’uso della poesia a carattere invettivo (*hijā*’) nella regione. Nel suo classico studio sugli ‘*ulamā*’ dell’Aīr (nel Sahara nigerino), Harry T. Norris ci dà notizia di Muḥammad b. Aḥmad b. Ḥāmid al-Taḍḍīzī, conosciuto come Ibn Tighna, che agli inizi del XVII secolo utilizzava un *hijā*’ in 96 versi per delegittimare il movimento jihadista di Hadāhadā e per mobilitare le masse in sostegno al sultano di Agadez contro il quale i jihadisti avevano preso le armi<sup>44</sup>. Nella storia della *qaṣīda*, nella quale il *madīḥ* era il sottogenere dominante, il *hijā*’ ne rappresentava la naturale controparte. E così come il *madīḥ* di questo tipo costituiva sostanzialmente un rituale di affiliazione politica<sup>45</sup>, il *hijā*’ era un mezzo per delegittimare o vilificare i rivali del proprio protettore politico o, nei casi più rari nei quali esso, ovviamente in forma più velata, era diretto a un sovrano sotto la cui autorità si viveva, era spesso l’unico modo culturalmente accettato per lanciare una sfida o una

<sup>42</sup> Hunwick 1996: 32-33.

<sup>43</sup> Bobboyi, Hunwick 1991.

<sup>44</sup> Norris 1990: 137-138. Si veda anche Hunwick 1996: 28-29.

<sup>45</sup> Stetkevych 2002.

critica<sup>46</sup>. Come evidenziato da Graham Furniss nel suo studio su due poesie hausa dello stesso autore, entrambe indirizzate all'Emiro di Bida (Nigeria centro-occidentale) Abubakar<sup>47</sup>, il registro del *madīḥ* e quello del *hijā'* potevano tranquillamente convivere nei versi dello stesso poeta per lo stesso sovrano, alternandosi con il mutare delle relazioni tra i due.

Un esempio piuttosto antico (XVIII secolo) di tale dinamica sono anche le varie poesie del già citato Ṭāhir Feromma all'indirizzo di *Mai* 'Alī b. Dunāma (1747-1792), sovrano di Borno. Più di tanti altri poeti citati in questo breve *excursus*, Feromma rappresenta, nel Sudan Centrale, la figura tipica dello *'ālim* della corte di un sultano, organicamente legato a essa come struttura, ma capace anche di mantenere una certa indipendenza dalla persona individuale del sovrano di turno, e di utilizzare i propri versi per dar voce tanto alla sua approvazione quanto al suo scontento. Feromma fu prima consigliere di *Mai* Muḥammad al-Ḥājj (*reg.* 1729-1744), poi conobbe alterne fortune sotto *Mai* 'Alī b. Dunāma. Una sua *qaṣīda bā'iyya* (rimante nella lettera *bā'*), scritta per protestare contro il rifiuto del nuovo sultano di ammetterlo alla sua corte, dà testimonianza piuttosto vivida dell'uso del verso arabo nelle corti del Sudan Centrale, e della possibilità per i poeti di utilizzare anche toni apertamente critici o stizziti nei confronti dell'autorità:

*A-tarakta bāban la yaḥuddu masāfatan  
wa-lazimta bāban saddahu 'l-bawwābu?*<sup>48</sup>

Hai lasciato l'uscio privo di spiraglio,  
e ordinato che il portiere serrasse il battente?

D'altra parte, però, una *qaṣīda hamziyya* (rimante nella lettera *hamza*) dello stesso autore, nota come *Fane fane* e scritta in lode (*madīḥ*) allo stesso Ibn Dunāma<sup>49</sup>, testimonia di una fase successiva delle relazioni tra i due, durante la quale il sovrano restaurò il letterato nella sua posizione precedente, e questi utilizzò i suoi versi per cementare la ricostituita relazione. Che l'ambizione di Feromma fosse quella di agire come un consigliere, un teorico dell'arte del governo agli avvisi del quale i sovrani dovessero sentire il bisogno di rivolgersi, è testimoniato anche dalla sua *Urjūza fī sīrat al-mulūk*<sup>50</sup>, una composizione in 123 versi indirizzata al *Mai* e dedicata

<sup>46</sup> Per una storia del genere dell'invettiva satirica (*hijā'*) nella poesia araba, si veda Van Gelder 1988.

<sup>47</sup> Furniss 1988.

<sup>48</sup> Hunwick 1996: 44.

<sup>49</sup> *Ibid.*

<sup>50</sup> Hunwick 1996: 45.

proprio alle tecniche del governare. E se la classica forma della letteratura indirizzata ai sovrani restava il trattato in prosa (genere del quale il più importante precedente nella regione restano gli scritti dell'algerino al-Maghīlī, che visitò le corti di Songhay, Katsina e Kano nel XV secolo, scrivendo trattati dai quali scaturirono importanti riforme dell'amministrazione degli Stati della regione)<sup>51</sup>, questa *urjūza* rappresenta un interessante, e relativamente precoce, esempio dell'uso della poesia araba agli stessi fini.

## 5. QASĪDA E RIFORMA RELIGIOSA

Attraverso le pagine precedenti si è visto come la *qaṣīda*, durante il suo viaggio di diversi secoli nel Sudan Centrale, si sia prestata a ricoprire, a seconda dei casi e spesso per lo stesso autore, diverse funzioni, tra le quali sono state ricordate quella devozionale, quella didattica, quella omiletica e quella politica. È soprattutto in periodi di profonda riforma religiosa che il potenziale della *qaṣīda* in tutte le sue molteplici funzioni emergeva e veniva sfruttato in modo sistematico. In un contesto abituato per secoli ad associare gli '*ulamā'*' all'arte della *qaṣīda* è chiaro, infatti, come la capacità di produrre versi diventasse parte fondamentale dei processi attraverso i quali movimenti di riforma e rinnovamento religioso mobilitassero sostegno, si legittimassero e costruissero la propria autorità.

Esiste già un'abbondante letteratura sugli scritti del movimento riformista guidato dalla famiglia fulani dei 'Dan Fodio, movimento che condusse alla fondazione del cosiddetto 'Califfato di Sokoto'<sup>52</sup>. Basti, a evidenziare l'importanza di questo movimento per la storia letteraria della regione (e direi, dell'Africa), ricordare che il volume sul Sudan Centrale della compilazione bio-bibliografica *Arabic Literature of Africa* contiene ben 480 titoli tra quelli prodotti da Usman 'Dan Fodio (m. 1817), suo fratello Abdullahi 'Dan Fodio (m. 1829), i suoi figli Muḥammad Bello (m. 1837), Muḥammad al-Bukhārī (m. ca. 1840), al-Ḥasan (m. 1817), Aḥmad al-Rufā'ī (m. 1873) e Abū Bakr al-'Atīq (m. 1842), e dalle sue figlie Khadīja (m. 1856), Maryam (m. 188-) e Asmā'u (m. 1864), insieme ai loro associati e alle prime due generazioni di successori che ebbero posizioni di rilievo nell'amministrazione del nuovo Stato islamico<sup>53</sup>. Va notato anche che circa la metà di questi

<sup>51</sup> Si veda Batran 1973.

<sup>52</sup> Per una monografia storica classica sul Califfato, si veda Last 1967.

<sup>53</sup> Per la lunghissima sezione dedicata agli scritti dei *Fodiawa*, si veda Hunwick 1996: 52-211.

scritti sono in versi (arabi, hausa e fulfulde), e che mentre sui trattati in prosa (specialmente quelli di teoria politica, eresiografia e storiografia) degli autori di Sokoto esiste una grande abbondanza di studi dettagliati, sulla poesia è stato fatto ancora pochissimo<sup>54</sup>, a eccezione dei versi di Asmā'u, notevole caso di letterata e poetessa nell'Africa islamica precoloniale, che sono stati invece studiati in modo piuttosto dettagliato<sup>55</sup>.

Dei sottogeneri che sono stati oggetto delle considerazioni fatte in queste pagine, Asmā'u fu prolifica soprattutto nella poesia omiletica, scritta prevalentemente allo scopo di istruire le donne dello *Hausaland* e mobilitarle a favore del progetto di riforma religiosa. Asmā'u fu però anche autrice di tante cronache in versi delle battaglie del Jihad, nelle quali si può riscontrare un intento di mobilitazione unito a quello della costruzione della memoria storica del movimento, nonché di tante elegie composte in memoria di membri della famiglia o della rete dei *Fodiawa*<sup>56</sup>.

Per quanto riguarda la poesia didattica, invece, il caso più notevole è quello di Abdullahi Dan Fodio. Il *nazm* didattico di Abdullahi si caratterizza per la sua quantità, per la sua finezza retorica e linguistica, e per la tendenza, invece che a proporre brevi versificazioni di testi standard del curriculum classico, a dedicarsi alle lunghissime opere sugli *uṣūl*, i 'fondamenti' delle discipline classiche. Ne sono esempio testi come *Alfiyyat al-uṣūl*, mille versi sulle fondamenta della giurisprudenza<sup>57</sup>; *al-Farā'id al-jalīla*, 500 versi sulla teoria dell'esegesi coranica<sup>58</sup>; *al-Baḥr al-muḥīṭ*, una versificazione di oltre mille versi di un testo di grammatica araba di al-Subkī<sup>59</sup>; ecc. Questi testi sono testimonianza dell'intento, da parte del movimento guidato dai Dan Fodio, di usare il verso arabo non solo per la trasmissione di un sapere già costituito nei suoi rami derivati (*furū'*), ma per proporre una vera e propria riforma a tutto tondo che partisse dalle fondamenta teoriche di esso.

Per quanto riguarda la poesia a carattere devozionale e sufi, invece, nonostante la *Dāliyya* in lode al Profeta composta in gioventù da Usman Dan Fodio (*hal lī masīrun naḥwa Ṭaybata musri'ā / li-azūra qabr al-hāshimīyyi Muḥammadā*) sia considerata uno degli esempi liricamente più

<sup>54</sup> Per uno sguardo complessivo sulla produzione in versi dei *Fodiawa*, si veda il lavoro (sfortunatamente, mai pubblicato) di Sambo W. Junaidu (Junaidu 1985).

<sup>55</sup> Per una raccolta e traduzione dei versi di Asmā'u, si veda Boyd, Mack 1997. Per una biografia dell'autrice, Mack, Boyd 2000.

<sup>56</sup> Merritt 1994; Sani, Sokoto 2015.

<sup>57</sup> Hunwick 1996: 88.

<sup>58</sup> Hunwick 1996: 94-95.

<sup>59</sup> Hunwick 1996: 89.

notevoli prodotti dai leader del Jihad<sup>60</sup>, è a Muḥammad Bello (che però scrisse anche molti versi per celebrare vittorie militari<sup>61</sup>, esprimere opinioni nell'ambito di scambi diplomatici epistolari con altri leader della regione<sup>62</sup>, e perfino per consigliare il trattamento delle emorroidi<sup>63</sup>) che dobbiamo l'impegno più sistematico di produrre versi di questo genere<sup>64</sup>. Ne sono testimonianza le lunghe rese in pentastici (*takhāmīs*) che Bello compose dei grandi classici del *madīḥ* profetico come *Bānat Su 'ād* di Ka' b. Zuhayr (m. ca. 660), la *Burda* e la *Hamziyya* di al-Būṣīrī (m. 1294)<sup>65</sup>.

Visto nel suo complesso, dunque, il movimento dei *Fodiawa* (ferme restando le preferenze e attitudini letterarie diverse dei singoli autori) rinvigorì la *qaṣīda* principalmente nei seguenti modi:

- proseguendo la tradizione dell'uso della versificazione come supporto alle pratiche di insegnamento islamico, e arricchendola di un'intensa attività nel campo degli *uṣūl* (della filologia araba, del diritto, della teologia, dell'esegesi coranica, ecc.);
- continuando e popolarizzando la tradizione dell'uso della *qaṣīda* nell'ambito delle pratiche devozionali specialmente sufi;
- utilizzando la *qaṣīda* in modo sistematico come strumento di propaganda politica;
- popolarizzando l'uso della *qaṣīda* in 'ajamī hausa e fulfulde.

Meno noto dell'illustre precedente dei *Fodiawa* è un altro movimento religioso che, in epoca ben più recente, ha massicciamente trasformato e arricchito la tradizione della *qaṣīda* nel Sudan Centrale. Radicato in un ramo revivalista dell'ordine sufi della Tijaniyya del quale era promotore il senegalese Ibrāhīm Niasse (m. 1975), il movimento della *Fayḍa Tijāniyya* (effluvio tijani)<sup>66</sup> conobbe una massiccia diffusione in Nigeria a partire dagli

<sup>60</sup> Per un'analisi letteraria di questa poesia, nota anche come *Hal lī masīrun*, si veda Tijani 1985.

<sup>61</sup> Per fare due esempi tra tanti, sia una *Qaṣīda rā'iyya* (Hunwick 1996: 134) che una *Qaṣīdat al-minan* (Hunwick 1996: 135) celebrano vittorie su Zamfara.

<sup>62</sup> *Qaṣīda nūniyya* (Hunwick 1996: 132), parte di uno scambio epistolare con Amīn al-Kānemī di Borno, Stato con il quale Sokoto entrò in conflitto.

<sup>63</sup> *Al-qawl al-manthūr* (Hunwick 1996: 134).

<sup>64</sup> Per una valutazione preliminare, si veda Tijani 1990-1991. Un recente studio di Amir Sayed (2016) ha anche portato l'attenzione sull'importanza della *qaṣīda* sufi nella produzione letteraria del leader di un altro movimento di Jihad che interessò una regione vicina al Sudan Centrale, il tijani al-Hājj 'Umar (m. 1864), che dopo avere soggiornato alla corte di Sokoto (1830-1838), dove sposò una figlia di Bello, lanciò le sue campagne militari nel Sudan Occidentale, prevalentemente nell'area dell'odierno Mali.

<sup>65</sup> Hunwick 1996: 139-140.

<sup>66</sup> Per uno studio dettagliato di Ibrāhīm Niasse e della *Fayḍa Tijāniyya*, si veda Seesemann 2010.

anni Quaranta grazie all'affiliazione di un gruppo di *'ulamā'* di Kano noto come i *Salgawa* (cioè gli studenti di Muḥammad Salga, m. 1938)<sup>67</sup> all'autorità di Niasse durante una visita di quest'ultimo in Nigeria. La *Fayḍa Tijāniyya*, movimento tutt'ora attivo ed estremamente popolare nella regione, si caratterizza per i seguenti punti: (1) l'identificazione in Niasse del *ṣāhib al-fayḍa* (depositario dell'effluvio), la profezia dell'avvento del quale era tramandata in alcuni detti attribuiti al fondatore dell'ordine, l'algerino Aḥmad al-Tijānī (m. 1815); (2) l'idea che tale *fayḍa* (effluvio) profetizzata da al-Tijānī e realizzata tramite Niasse consista essenzialmente in una diffusione senza precedenti della *ma'rifa* (gnosi divina), precedentemente riservata a un'élite ristretta di realizzati; (3) l'idea che il raggiungimento della *ma'rifa* sia facilitato dalla pratica di uno speciale percorso iniziatico (*tarbiya*) consistente in un sistema di litanie trasmesso da Niasse.

Nonostante la spiccata componente prettamente gnostica ed esoterica delle sue dottrine centrali, la *Fayḍa Tijāniyya* si sviluppò soprattutto per il tramite di reti di *'ulamā'*. Niasse stesso era autore di numerosissimi scritti (in gran parte, poesia araba). E i *Salgawa*, in particolare, che della *Fayḍa* furono i primi e i più appassionati promotori in Nigeria, pur avendo una affiliazione alla Tijaniyya precedente alla visita di Niasse, erano noti soprattutto come rete di giuristi malikiti impegnati in una riforma del diritto funerario in opposizione a una rete di *'ulamā'* di Kano a loro opposti (seppur anch'essi malikiti e anch'essi tijani), i *Madabawa*. È prevalentemente attraverso la mediazione di reti di studio e di commercio gestite da *'ulamā'* come i *Salgawa* che la *Fayḍa* si diffuse nel giro di poche decine di anni da Kano al resto della Nigeria, e poi nei paesi limitrofi (Niger, Ciad, Camerun, Benin), diventando già negli anni Sessanta il movimento religioso più popolare del Sudan Centrale. La popolarità della *Fayḍa* era radicata non solo nella promessa di realizzazione spirituale intrinseca al proprio messaggio ma anche, in Nigeria, nel fatto che essa si proponeva come alternativa alla leadership politico-religiosa degli emiri che, pur ereditando il carisma del Califfato di Sokoto fondato dai *Fodiawa*, vedevano la propria legittimità compromessa dalla loro sottomissione alla corona britannica nell'ambito della Nigeria coloniale.

Per farsi un'idea dell'entità, in termini quantitativi, della produzione letteraria degli *'ulamā'* affiliati alla *Fayḍa* in Nigeria, basti notare che il capitolo relativo ai tijani della sola Kano costituisce il più lungo, dopo le sezioni relative ai *Fodiawa*, del volume dedicato al Sudan Centrale dell'opera enciclopedica *Arabic Literature of Africa*<sup>68</sup>, e che nel corso di un pro-

<sup>67</sup> Sui *Salgawa*, si veda Adam 2017.

<sup>68</sup> Hunwick 1996: 265-316.

getto iniziato nel 2007<sup>69</sup> sono stati raccolti dati che permettono di aggiungere a quanto menzionato in *Arabic Literature of Africa* diverse centinaia di nuovi titoli. I generi letterari praticati dalla rete della *Fayḍa* in Nigeria riflettono le attività dei suoi autori non solo come promotori di uno specifico ordine sufi ma anche come *'ulamā'* impegnati ad animare quello che essi concepivano come un revival a tutto tondo del sapere islamico. Manuali, sommari (*mukhtaṣar*) e brevi commentari (*shurūḥ*) di giurisprudenza malikita e teologia ash'arita sono presenti in modo massiccio, così come scritti polemici in difesa delle dottrine tijani e lavori legati alla storia locale dell'ordine. E ovviamente, la *qaṣīda* nei suoi vari sottogeneri ha un ruolo di primo piano nella produzione degli *'ulamā'* di questa rete.

Per quanto riguarda il *madīḥ*, questo corpus include letteralmente centinaia di esempi di poesia elogiativa in arabo o in hausa rivolta al Profeta, ad Aḥmad al-Tijānī, a Ibrāhīm Niasse e ai leader nigeriani dell'ordine. Nel caso, in particolare, dei primi tre, questa poesia è nella maggior parte prodotta per essere recitata durante le cerimonie annuali (*mawlid*) in ricordo della loro nascita che si svolgono nella *zawāyā* dell'ordine rispettivamente nei mesi di *Rabī' al-Awwal*, *Ṣafar* e *Rajab*. Attraverso i *mawlid*, i membri rinnovano periodicamente la loro appartenenza alla *silsila* che li connette a Niasse e ad al-Tijānī e, tramite loro, al Profeta. Queste celebrazioni permettono anche di marcare la presenza dell'ordine nella sfera pubblica islamica della Nigeria, che è caratterizzata da una forte competizione non solo tra ordini diversi (Tijaniyya e Qadiriyya), ma anche tra sufismo e salafismo, nonché di mostrare in pubblico le doti letterarie dei tanti poeti che coltivano il genere del *madīḥ* all'interno delle varie *zawāyā*. Praticamente tutti gli autori della *Fayḍa* hanno composto almeno un poema di *madīḥ*, e continuano a farlo annualmente in occasione dei vari *mawlid*, il che rende un censimento completo di queste opere impossibile. Per avere successo, una poesia del genere *madīḥ* deve ovviamente dimostrare la conoscenza, da parte dell'autore, di dettagli magari meno noti della biografia della persona oggetto dell'elogio; nel caso delle poesie dedicate al Profeta, ad al-Tijānī e a Niasse, però, l'aspettativa è anche che i versi contengano sottili allusioni alle realtà spirituali (*ḥaqā'iq*) che la cosmologia esoterica della *Fayḍa*, rivelata all'iniziato attraverso la *tarbiya*, associa alle personalità dei tre, visti rispettivamente come il 'Signore dell'esistenza', il 'Sigillo dei santi' e il 'Depositario dell'effluvio'. Tra gli autori emergenti che sono più attivi oggi a Kano, si segnala per esempio 'Abd al-Wāḥid al-Nazīfī

<sup>69</sup> "Bodies of Islamic Knowledge: The Tijani Corpus", progetto finanziato dalla Ford Foundation e coordinato da Rüdiger Seesemann, 2007-2012. Nell'ambito di questo progetto, ho curato la raccolta di dati sulla Nigeria, ancora per la maggior parte non pubblicati.

al-Qarmawī, il cui nome non appare nella *Arabic Literature of Africa*. Nato nel 1966, al-Qarmawī ha pubblicato diverse dozzine di *qaṣā'id al-madhī*: da lunghe composizioni come *al-Hiba al-ilāhiyya* (pubbl. Kano, 2004, 76 pp.), nota anche come *al-Alfiyya al-nazīfiyya* (eulogia profetica ricca di elementi dalla *sīra* e avente pertanto uno scopo probabilmente didattico oltre che devozionale), ad altre più brevi come *Tahṣīl al-murād*, in lode a Ibrahim Niasse (pubbl. Kano, 1995, 9 pp.).

Non manca ovviamente neppure, nel *corpus* letterario prodotto dalla *Fayḍa* in Nigeria, l'ennesimo lavoro sulle *'Ishrīniyyāt* del marocchino al-Fazāzī, che, come osservato all'inizio di questo contributo, ha costituito un punto di riferimento imprescindibile per la tradizione poetica del Sudan Centrale fin dai suoi esordi. Composto da Muḥammad Ghibrīma al-Dāghirī (m. 1976) di Nguru (Yobe State), il testo *al-Nawāfiḥ al-ītriyya* (pubbl. Cairo, 2006) è una versione ridotta del già citato commentario alle *'Ishrīniyyāt* scritto tre secoli prima da Muḥammad 'Dan Masani, e oggi viene usato per studiare il testo di al-Fazāzī anche al di fuori dei confini della Nigeria<sup>70</sup>.

Gli esempi di versi di natura didattica composti dagli *'ulamā'* della *Fayḍa* sono anch'essi estremamente numerosi e vanno da composizioni relativamente brevi come la versificazione della *'Izziyya* (manuale introduttivo di giurisprudenza malikita scritto da Abū al-Ḥasan al-Shādhilī, m. 1258), composta dal bornuano Muḥāmī al-Dīn Gonimi (vivente; anch'egli non menzionato in *Arabic Literature of Africa*), al lunghissimo (oltre mille versi) poema sulle caratteristiche della recensione del Corano di Warsh (da Nafi'), composto da Muḥammad al-Rābi' Dantinki (m. 1952), intitolato *Jāmi' al-nawāfi' 'alā qirā'at al-imām Nāfi'* (pubbl. Kano, 2010, non menzionata in *Arabic Literature of Africa*).

Non mancano, in questo *corpus*, vivacissimi esempi di poesia di carattere invettivo che ci permettono di far luce sui molteplici conflitti interni all'Islam nigeriano ai quali gli *'ulamā'* della *Fayḍa* hanno inevitabilmente partecipato. Un primo esempio è il conflitto (legato tanto alla politica locale quanto alla delicata geo-politica dell'Africa nel tardo periodo coloniale e nel primo periodo postcoloniale) con il sultano di Sokoto Abubakar III (m. 1988), il quale tentò di reprimere la Tijaniyya durante gli anni Quaranta e Cinquanta, ricevendo in risposta strali letterari quali quelli composti in hausa da Muḥammad Na-Birnin Magaji e in arabo da Abū Bakr al-'Atīq b.

<sup>70</sup> Il testo di Ghibrīma viene utilizzato oggi in Mali, e in particolare a Timbuctù (Mahmoud Mohamed Dedéou, scriba di Timbuctù, comunicazione con l'autore, Cape Town, Novembre 2016).

Khidr<sup>71</sup>. Un secondo esempio è l'emergere degli attacchi al sufismo del movimento salafita nigeriano *Izala*<sup>72</sup>, contro il quale sono state dirette diverse, durissime invettive in lingua kanuri da Muḥāmī al-Dīn Gonimi.

Un altro interessante sottogenere nella produzione poetica della *Fayḍa* nigeriana è quello dei diari di viaggio in versi (*qaṣā'id al-riḥla*), solitamente dedicati alla descrizione di una visita a Kaolack (Senegal), città dove Ibrāhīm Niase visse e nella quale è sepolto. Questi viaggi avvenivano solitamente via terra, passando per una serie di tappe intermedie nei Paesi del Sahel. Cercare in questo tipo di poesia una descrizione dettagliata dei luoghi visitati o un'insistita espressione delle emozioni del viaggiatore significherebbe non avere afferrato la *funzione* della *qaṣīda* né la sua *estetica* propria, che a questa funzione è legata a doppio filo. Quello che invece si trova in abbondanza, in questi versi, sono i nomi delle persone visitate nelle tante *zawāyā* di passaggio o degli sponsor, anch'essi appartenenti alla rete della *Fayḍa*, grazie ai quali il viaggio è stato possibile, e ai quali vengono dedicati piccoli frammenti elogiativi accompagnati da brevi preghiere in versi, che in questo tipo di testo hanno a mio avviso una funzione essenziale. In questo modo, infatti, comporre una *qaṣīdat al-riḥla* permette a un autore di immortalare le relazioni trans-nazionali con varie *zawāyā* che si sono costruite o cementate durante un viaggio, e di distribuire, secondo una logica che ricorda molto da vicino quella della reciprocità del dono<sup>73</sup>, frammenti di *madīḥ* per ricambiare il sostegno ricevuto da sponsor, studenti e compagni di *ṭarīqa*. Lungi dall'essere aridi elenchi di nomi e ripetitivi elogi, però, questi componimenti poetici sono spesso testi molto piacevoli, basati su rime, assonanze e giochi di parole originali tra i toponimi africani dei luoghi e personaggi che vengono raccontati, e il lessico religioso arabo.

## 6. CONCLUSIONI: VERSO UN APPROCCIO FUNZIONALISTA

Le osservazioni fatte fino a questo punto hanno permesso di evidenziare come, lungo secoli di storia del Sudan Centrale, la *qaṣīda* abbia fornito agli *'ulamā'* della regione uno strumento malleabile che garantiva l'esplicarsi, in forma poetica, di una molteplicità di funzioni diverse: rituali (*madīḥ*);

<sup>71</sup> Per un'analisi di queste due poesie, si veda Brigaglia 2017a. Per una più approfondita contestualizzazione politica del conflitto tra i tijani nigeriani e le autorità di Sokoto, Brigaglia 2018.

<sup>72</sup> Sul movimento *Izala*, si veda Kane 2003.

<sup>73</sup> Mauss 2002.

didattiche (*urjūzāt* e *manzūmāt*); sociali (*wa ‘z*); politiche o mobilitative (inveittiva); di scambio simbolico e costruzione di reti trans-nazionali (*riḥla*). Le riflessioni esposte in questa sede convergono così verso una proposta di studio della *qaṣīda* in Africa in senso funzionalista, che riprenda e spinga oltre le riflessioni già contenute nel concetto di *purposive poetry* utilizzato da Jean Boyd e Graham Furniss in un articolo del 1996 sulla poesia hausa<sup>74</sup>.

L’analisi funzionalista della letteratura nasce dall’assunto che, alle volte, “scrivere o leggere un’opera letteraria può essere una strategia per partecipare simbolicamente in un gruppo sociale particolare”<sup>75</sup>. Essa dunque, così come è concepita dal critico Richard Raskin, si propone come alternativa alle varie forme di strutturalismo, scegliendo di partire da domande quali: per raggiungere quali scopi un’opera è stata concepita dal suo autore? Quali effetti essa intende produrre? Perché essa è considerata ‘bella’ dal suo pubblico? Rifiutandosi di separare l’esperienza estetica dagli altri domini dell’esperienza umana e in particolare dal dominio sociale, il funzionalista vede un’opera d’arte “non come un oggetto, prodotto, espressione o sistema, ma come un *mezzo* – un mezzo per affrontare problemi di natura sociale o psicologica, per soddisfare dei bisogni, per rendere possibili certi tipi di piaceri e soddisfazioni, per dare forma ad aspettative, valori e norme comportamentali”<sup>76</sup>. A torto accusata di essere un’impostazione riduzionista (confondendola con il funzionalismo sociologico di Émile Durkheim, con il quale essa non coincide esattamente), l’analisi funzionalista dell’arte così intesa mette al centro dell’attenzione, al contrario, proprio la dimensione esperienziale dell’arte (sia degli autori che del pubblico), e guarda alle opere come a spazi nei quali autori e pubblico costruiscono coscientemente delle relazioni, scegliendo di farlo e scegliendo la modalità per farlo.

Questo approccio, mi sembra, potrebbe diventare un modo molto prolifico di guardare alla produzione della *qaṣīda* in Africa, perché permette di apprezzarne l’estetica a partire dagli scopi che le sono propri e dagli usi che di essa fa il pubblico di lettori ai quali è indirizzata, piuttosto che da concezioni estetiche astratte o ispirate a contesti a essa lontani.

<sup>74</sup> Boyd, Furniss 1996.

<sup>75</sup> Raskin 1983: 12.

<sup>76</sup> Raskin 1983: 16.

BIBLIOGRAFIA

- ABDULLAHI S. A.  
1997 *Islamic Learning and Intellectualism in Katsina Outside the Birni: The Yandoto Experience*, in *Islam and the History of Learning in Katsina*, ed. I. A. Tsiga, A. U. Adamu, Spectrum, Ibadan 1997, 181-190.
- ADAM S. Y.  
2017 *Politics and Sufism in Nigeria: The Salgawa and the Political History of Kano State, Northern Nigeria, 1950-2011*, "Journal for Islamic Studies" 36 (2017) 140-172.
- AUZZAS G., BAFFETTI G., DELCORNO C.  
2003 *Letteratura in forma di sermone: i rapporti tra predicazione e letteratura nei secoli XIII-XVI. Atti del Seminario di studi (Bologna, 15-17 novembre 2001)*, Olshki, Firenze 2003.
- BATRAN A.-A.  
1973 *A Contribution to the Biography of Shaikh Muḥammad Ibn 'Abd-Al-Karīm Ibn Muḥammad ('Umar-A'Mar) Al-Maghīlī, Al-Tilimsānī*, "The Journal of African History" 14, 3 (1973) 381-394.  
2001 *The Qadiriyya Brotherhood in West Africa and the Western Sahara: The Life and Times of Shaykh al-Mukhtar al-Kunti, (1729-1811)*, Publications de l'Institut des études africaines, Rabat 2001.
- BOBBOYI H.  
1992 *The 'Ulama of Bornu: A Study of the Relations between Scholars and State under the Sayfawa, 1470-1808*, PhD thesis, Northwestern University, Evanston 1992.
- BOBBOYI H., HUNWICK J. O.  
1991 *Falkeiana I: A Poem by Ibn al-Ṣabbāgh (Dan Marina) in Praise of the Amīr Al-Mu'minīn Kariyagiwa*, "Sudanic Africa" 2 (1991) 125-138.
- BOYD J., FURNESS G.  
1996 "Mobilise the people": *The Qasida in Fulfulde and Hausa as Purposive Literature*, in *Qasida Poetry in Islamic Asia and Africa, Vol. 1: Classical Traditions and Modern Meanings*, ed. S. Sperl, C. Shackle, Brill, Leiden 1996, 429-449.
- BOYD J., MACK B. (EDS.)  
1997 *The Collected Works of Nana Asma'u, Daughter of Usman Dan Fodiyo (1793-1864)*, Michigan State University Press, East Lansing 1997.
- BRENNER L.  
1988 *Concepts of Tariqa in West Africa: the case of the Qadiriyya*, in *Charisma and Brotherhoods in African Islam*, ed. C. Coulon, D. Cruise O'Brien, Oxford University Press, Oxford 1988, 33-52.

1985 *Réflexions sur le savoir islamique en Afrique de l'ouest*, Institut d'Etudes Politiques, Centre d'Etudes d'Afrique Noire, Université de Bordeaux I, Bordeaux 1985.

BRIGAGLIA A.

2009 *Learning, Gnosis and Exegesis: Public Taf̣ṣir and Sufi Revival in the City of Kano (Northern Nigeria), 1950-1970*, "Die Welt des Islams" 49, 3/4 (2009) 334-366.

2011 *Central Sudanic Arabic Scripts (Part 1): The Popularization of the Kanawi Script*, "Islamic Africa Journal" 2, 2 (2011) 51-85.

2017a *The Outburst of Rage and The Divine Dagger: Invective Poetry and Inter-Tariqa Conflict in Northern Nigeria, 1949-1956*, "Journal for Islamic Studies" 36 (2017) 94-132.

2017b *The Sultan, the Sardauna and the Sufi: Politics and Inter-Tariqa Conflict in Northern Nigeria, 1956-1965*, "Kano Journal of History" 3, 1 (2017/2018), 1-37).

BRIGAGLIA A., NOBILI M.

2013 *Central Sudanic Arabic Scripts (Part 2): Barnāwī*, "Islamic Africa Journal" 4, 2 (2013) 195-223.

FURNISS G.

1978 *The Application of Ethics in Contemporary Hausa Didactic Poetry*, "African Languages / Langues Africaines" 4 (1978) 127-139.

1988 *The Language of Praise and Vilification in Two Poems by Muhammadu Audi of Gwandu about Abubakar, Emir of Nupe*, in *Studies in Hausa Language and Linguistics*, ed. G. Furniss, P. J. Jaggat, Kegan Paul International / International African Institute, London 1988, 181-201.

1995 *Ideology in Practice: Hausa Poetry as Exposition of Values and Viewpoints*, Rüdiger Köppe Verlag, Köln 1995.

GOODY J.

1975 *Literacy in Traditional Societies*, Cambridge University Press, Cambridge 1975.

HODGSON M. P.

1975 *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization*, University of Chicago Press, Chicago 1975.

HUNWICK J. O.

1985 *Sharī'a in Songhay: The Replies of al-Maghīlī to the Questions of Askia al-Hājj Muḥammad*, Oxford University Press, Oxford 1985.

1991 *Al-'Āqib al-Anuṣammanī's Replies to the Questions of Askīya al-Hājj Muḥammad: The Surviving Fragment*, "Sudanic Africa" 2 (1991) 139-163.

1996 *Arabic Literature of Africa. Vol. 2, The Writings of Central Sudanic Africa*, Brill, Leiden 1996.

JUNAIDU S. W.

1985 *The Sakkwato Legacy of Arabic Scholarship in Verse between 1800-1890*, PhD thesis, University of London, London 1985.

- KANE O.  
2003 *Muslim Modernity in Postcolonial Nigeria: A Study of the Society for the Removal of Innovation and Reinstatement of Tradition*, Brill, Leiden 2003.
- KANI A. M.  
1997 *The Place of Katsina in the Intellectual History of the Bilad Al-Sudan up to 1800*, in *Islam and the History of Learning in Katsina*, ed. I. A. Tsiga, A. U. Adamu, Spectrum, Ibadan 1997, 24-34.
- KREENKOW F.  
1978 *Kasida*, in “Encyclopédie de l’Islam IV”, 742-743, Brill, Leiden 1978.
- LAST M.  
1967 *The Sokoto Caliphate*, Oxford University Press, Oxford 1967.
- LAVERS J. E.  
1971 *Islam in the Bornu Caliphate*, “Odu: A Journal of West African Studies” 5 (1971) 27-53.
- MACK B., BOYD J.  
2000 *One Woman’s Jihad: Nana Asma’u, Scholar and Scribe*, Indiana University Press, Bloomington 2000.
- MAUSS M.  
2002 *Saggio sul dono. Forma e motivo dello scambio nelle società arcaiche*, Einaudi, Torino 2002.
- MATHEE S.  
2011 *Muftis and their Women: History through Timbuktu’s Fatwas*, PhD thesis, University of Cape Town, Cape Town 2011.
- MERRITT N.  
1994 *Nana Asma’u, her Elegies and the Possibility of ‘Insider Alternatives’*, “African Languages and Cultures” 7, 2 (1994) 91-99.
- MOMMERSTEEG G.  
2012 *In the City of the Marabouts: Islamic Culture in West Africa*, Waveland Press, Long Grove 2012.
- NORRIS H. T.  
1990 *Sufi Mystics of the Niger Desert: Sīdī Maḥmūd and the Hermits of Air*, Clarendon Press, Oxford 1990.
- PILASZEWICZ S.  
1981 *Homiletic poetry of Al-Ḥāji ‘Umaru*, “Africana Bulletin” 30 (1981), 73-110.
- RAJI R. A.  
1982 *The Influence of the Ishrīnīyāt on Arabic and Islamic Culture in Nigeria*, PhD thesis, University of Michigan, Ann Arbor 1982.  
1997 *Katsina as the Gateway of the Earliest Muslim Scholars and Learning in Nigeria: The Case Study of Madh Literature*, in *Islam and the History of Learning in Katsina*, ed. I. A. Tsiga, A. U. Adamu, Spectrum, Ibadan 1997, 151-160.

RASKIN R.

1983 *The Functional Analysis of Art. An Approach to the Social and Psychological Functions of Literature, Painting and Film*, Arkona, Aarhus 1983.

REDFIELD R.

1955 *The Little Community: Viewpoints for the Study of a Human Whole*, University of Chicago Press, Chicago 1955.

ROBINSON D.

1985 *The Holy War of Umar Tal*, Oxford University Press, Oxford 1985.

SANI A., SOKOTO N. A.

2015 *Emotion in Elegies Composed by Muhammadu Bello and his Sister Nana Asma'u on their uncle Abdullahi bn Fodio: Comparative Studies*, "IOSR Journal Of Humanities And Social Science (IOSR-JHSS)" 20, 10 (Oct. 2015) 6-13.

SAYED A.

2016 *Poetics of Praise: Love and Authority in al-Hajj 'Umar Tal's Safīnat al-sa'āda li-ahl ḍu'uf wa-l-najāda*, "Islamic Africa Journal" 7, 2 (2016) 210-238.

SESESEMMANN R.

2010 *The Divine Flood: Ibrāhīm Niasse and the Roots of a Twentieth-Century Sufi Revival*, Oxford University Press, Oxford 2011.

SOBIEROJ F.

2016 *Variance in Arabic Manuscripts: Arabic Didactic Poems from the Eleventh to the Seventeenth Centuries. Analysis of Textual Variance and Its Control in the Manuscripts*, De Gruyter, Berlin 2016.

SPERL S., SHACKLE C. (EDS.)

1996 *Qasida Poetry in Islamic Asia and Africa* (2 vol.), Brill, Leiden 1996.

STETKEVYCH S.

1993 *The Mute Immortals Speak: Pre-Islamic Poetry and the Poetics of Ritual*, Cornell University Press, New York 1993.

2002 *The Poetics of Islamic Legitimacy: Myth, Gender and Ceremony in the Classical Arabic Ode*, Indiana University Press, Bloomington 2002.

2010 *The Mantle Odes: Arabic Praise Poems to the Prophet Muhammad*, Indiana University Press, Bloomington 2010.

TAMARI T.

2002 *Islamic Higher Education in West Africa: Some Examples from Mali*, in *Yearbook of the Sociology of Islam, Vol. 4: Africa*, ed. G. Stauth, T. Bierschenk, Lit Verlag, Münster 2002, 91-128.

2005 *La prose littéraire arabe en traduction bambara: une maqama d'al-Hariri*, in *Paroles nomades: Ecrits d'ethnolinguistique en hommage à Christiane Seydou*, é. U. Baumgardt, J. Derive, Karthala, Paris 2005, 431-463.

TIJANI A. F.

1991 *The Arabic Sufi verses of Muhammad Bello. Selected Texts, Translations and Content Analysis*, "RBCAD: Research Bulletin of the University of Ibadan" 18-19 (1990-1991) 43-71.

TIJANI D. A. A.

1985 *A Literary Appraisal of the poem Hal lī masīrah (sic)*, "al-Fikr: annual journal of the Department of Arabic and Islamic Studies, University of Ibadan" 6 (1985) 88-112.

VAN DALEN D.

2012 *This Filthy Plant: The Inspiration of a Central Sudanic Scholar in the Debate on Tobacco*, "Islamic Africa Journal" 3 (2012) 227-247.

2016 *Doubt, Scholarship and Society in 17th-Century Central Sudanic Africa*, Brill, Leiden 2016.

VAN GELDER G. J.

1988 *The Bad and the Ugly: Attitudes Towards Invective Poetry (hijā') in Classical Arabic Literature*, Brill, Leiden 1988.

YAHAYA I. Y.

1988 *Hausa a rubuce: Tarihin rubuce rubuce cikin Hausa*, Gaskiya Corporation, Zaria 1988.

