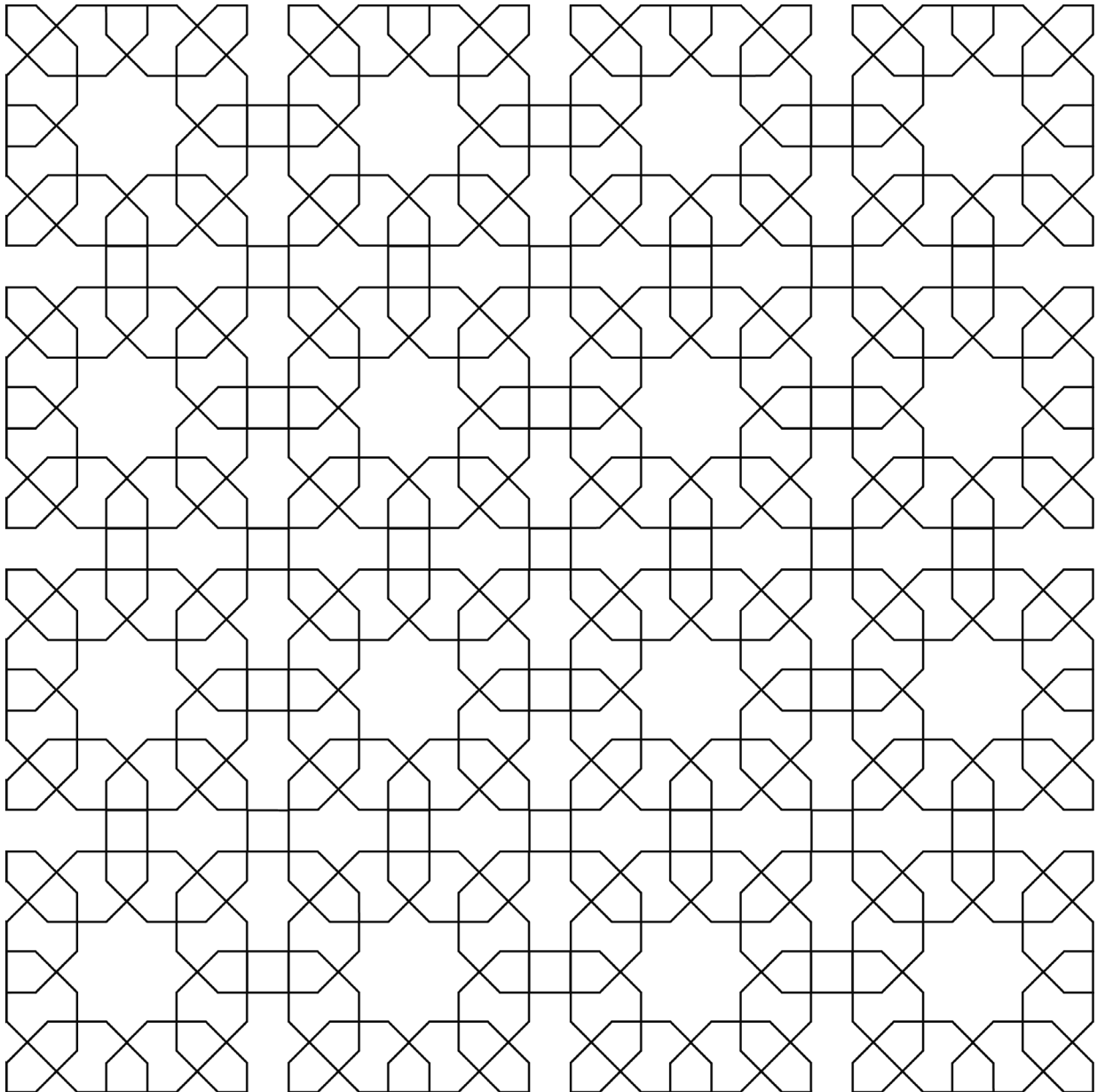




**POESIA ARABA E SUFISMO NELL'ETIOPIA CONTEMPORANEA,
FRA PRATICA E DOTTRINA**

Michele Petrone (Università di Milano)



⋮

Riassunto: In questo studio si prenderanno in esame alcuni esempi provenienti dall'Etiopia Sud Occidentale, tutt'ora inediti. Composti da Sufi locali fra la fine del XIX secolo e l'inizio del XX, questi testi mostrano un profondo legame con la pratica del mawlid come festività popolare. Allo stesso tempo i versi racchiudono alcuni insegnamenti metafisici di scuola akbariana.

Parole chiave: Poesia; Sufi; Mawlid; Etiopia.

∴

Abstract: Sufi poetry is widespread, in Arabic and local languages, throughout the Islamic world. In this study, some examples from Southwestern Ethiopia, still unpublished, will be examined. Composed by local Sufis between the end of the nineteenth century and the beginning of the twentieth, these texts show a profound link with the practice of the mawlid as a popular festival. At the same time the verses contain some metaphysical teachings of the Akbarian school.

Keywords: Poetry; Sufi; Mawlid; Ethiopia.

∴∴

INTRODUZIONE

Il sufismo ha avuto un ruolo essenziale nella diffusione dell'Islam nel Corno d'Africa e nella sua stabilizzazione come tradizione religiosa locale. Questo passaggio, così come in altri contesti, ha richiesto alcune forme di adattamento, senza però negare, ed anzi cercando di riaffermare, un legame profondo con la tradizione Islamica sunnita. Purtroppo, questa zona del mondo islamico è rimasta ai margini della ricerca, che solo negli ultimi anni ha iniziato ad interessarsi di un contesto considerato periferico e poco ricco sia dal punto di vista letterario che culturale. In effetti gli studi su alcune aree, come l'Etiopia Sud-Occidentale, risalgono ancora ad Enrico Cerulli¹ o, ancor prima, ad Antonio Cecchi². Se il primo ha dedicato alcune pagine alle letterature locali³, pochi sono stati gli studi che si sono concentrati sui testi in arabo di autori etiopici⁴. Anche nel volume della serie *Arabic Literature of Africa*

1 Cerulli, *Etiopia Occidentale*; *idem*, *Documenti arabi*.

2 Cecchi, *Da Zeila*.

3 Cerulli, *Folk-literature of*.

4 *Idem*, *Iscrizioni e*; *idem*, *Nuovi documenti*; Drewes, *Classical Arabic*; Wetter, "Arabic in".

dedicato all’Africa Orientale⁵ il numero di testi e di autori non lascia trasparire la ricchezza della tradizione letteraria in lingua araba. Per alcune aree specifiche, come il Wällo, Etiopia del Nord-Est, possiamo fare riferimento ai lavori di Hussein Ahmed, basati su un corpus di fonti in arabo e in lingue locali ancora limitato.⁶ Il progetto *Islam in the Horn of Africa: A Comparative Literary Approach*⁷ ha iniziato un lungo processo di acquisizione di nuovi materiali che ha portato alla luce alcune centinaia di testi sinora poco conosciuti alla comunità scientifica, o del tutto ignoti.

A partire dalla seconda metà dell’800 la conoscenza dell’arabo, almeno nei suoi rudimenti, si può dire abbastanza diffusa da consentire l’accesso al Corano, alla letteratura legale (principalmente shafīta) e a quella devozionale⁸, come mostra la diffusione relativamente ampia di manuali di base di lingua araba, sotto forma di poemi didattici come l’*Ağurrumiyya*⁹. Se dal punto di vista dei contenuti la materia religiosa è quella più discussa nei testi, dal punto di vista formale la poesia ha un ruolo di primo piano, soprattutto per quel che riguarda i testi del Sufismo, che sono per buona parte scritti in versi. La produzione locale di manuali Sufi in prosa, sia volti alla pratica, sia più orientati alla dottrina, appare limitata ad alcuni autori e scarsamente diffusa (a giudicare dal numero esiguo di testimoni che sono stati rinvenuti). L’autore più prolifico in questo senso è anche una delle figure fondanti del Sufismo etiope, Ğamāl al-Dīn al-Annī (m. 1882). Della sua vita è possibile ricostruire solo alcuni passaggi, principalmente relativi alla sua funzione di maestro della Qādiriyya, di cui è stato il principale propagatore in Etiopia alla fine del XIX secolo. Sappiamo che al-Annī è stato discepolo di Bušra b. Ay Muḥammad (m. 1863) e che da lui fu probabilmente iniziato alla Sammāniyya¹⁰. In seguito, pare sia stato iniziato alla Qādiriyya in Wällo da Šayḥ Muḥammad Nūr b. Zubayr¹¹ diventando il principale punto di riferimento per l’Islam sia colto che popolare nel Nord Est dell’Etiopia. Si stabilì, infatti, a Dānā, un villaggio a Nord di Dessié, a pochi chilometri dall’odierno confine con Gibuti. Questo divenne un importante centro sia per la diffu-

5 O’Fahey, Ahmed, *3.A.*

6 Ahmed, “Islamic Literature”; Hussein Ahmed, *Islam in*; Ahmed, “Shaykh Jawhar”.

7 ERC Advanced Grant no. 322849 Firenze - Copenhagen, 2013-18.

8 Per un’esplorazione più dettagliata del corpus ricostruito dal progetto IslHornAfr cfr. <https://islhornafr.tors.ku.dk/> (ultimo accesso 23/01/2021). Per riferimenti alla conoscenza dell’arabo si vedano i due articoli di Alessandro Gori e lo studio di Johannes Drewes citati nella nota precedente. A questi possono essere aggiunti Ferguson, “The Role”; Wetter, “Arabic in”, pp. 232-235; Hernández, “The ‘Ajamization”, pp. 171-192; Fani, “Arabic Grammar”.

9 Sulla diffusione delle grammatiche arabe in Etiopia si veda *ibidem*; Gori, “The Study”.

10 Su Bušra b. Ay Muḥammad si veda Ahmed, “Al-Hājj Bushrā”.

11 Hussein Ahmed, “Harar Wollo”.

sione dell'Islam in quanto religione, sia per la formazione di una classe di intellettuali musulmani provenienti da varie parti dell'Etiopia. Oltre a numerose poesie, al-Annī è stato autore di un buon numero di opere in prosa, i cui temi spaziano dalla morale islamica, alla teologia all'astronomia applicata ai calendari¹². Altrettanto fondamentali in questa funzione furono i suoi due successori, Aḥmad b. Ādam Ṣihāb al-Dīn (m. 1903), noto come al-Dānī al-Awwal, "Il Primo [Maestro di Dānā]" e Muḥammad Yāsīn Ṣams al-Dīn (m. 1924), chiamato più spesso al-Dānī al-Tānī [Il Secondo maestro di Dānā]¹³. Queste due figure hanno continuato il processo di stabilizzazione di un Islam fortemente innervato dal Sufismo, anche attraverso la composizione di poesie devozionali da recitare nelle riunioni congregazionali. Grazie ad una diffusa rete di discepoli, divenuti a loro volta maestri, questi testi sono diventati comuni in tutta l'Etiopia, anche al di là degli affiliati alla Qādiriyya.

Questo breve studio riguarda un'area in particolare, ovvero quella dell'Etiopia del Sud-Ovest, dove si trova la città di Jimma, fondata da Abba Jifar nel secondo quarto del XIX sec. e divenuta presto un importante centro di commerci e vie carovaniere¹⁴ che le connettevano con il resto del Corno d'Africa e con altre aree del bacino del Nilo, in primis il Sudan. L'Islam era già presente nei vari regni che si erano stabiliti ad ovest del fiume Gibe, ma solo il predominio di Abba Jifar e la sua adesione alla religione del Corano resero Jimma un luogo attrattivo per tutti i musulmani che cercavano una sistemazione al riparo dall'espansionismo cristiano promosso da Menelik II prima e Haile Selassie poi¹⁵. Alcuni maestri spirituali, formati in Wallo o altrove in Etiopia, hanno quindi scelto di stabilirsi nell'area di Jimma, dove hanno portato con sé anche testi poetici. Questa confluenza di diverse influenze ha reso l'Etiopia Sud-Occidentale meno legata ad una *ṭarīqa* o ad un singolo *walī*¹⁶. La Qādiriyya, diffusa in quasi tutta l'Etiopia e introdotta a partire dallo Yemen e dalle coste somale¹⁷, gioca qui il ruolo dello sfondo, veicolata dalla branca locale della Rašādiyya, fondata agli inizi del

12 Per una lista completa dei titoli di al-Annī si consiglia di consultare i database del progetto Islam in the Horn of Africa: <https://islahornfr.tors.ku.dk/backend/people/304> (ultima consultazione 23/01/2021).

13 Si vedano Hussein Ahmed, *Islam in*, 70, 88, 90.

14 Lewis, *Jimma Abba*.

15 Per una ricostruzione dettagliata, ancorché parziale, della storia dei cinque regni del Gibe si veda Hassen, *The Oromo*.

16 Si pensi ad esempio alla zona di Bale, dove domina la figura di Shaykh Ḥusayn, o a quella di Harar, dove la Qādiriyya è predominante. Purtroppo, mancano riferimenti generali sul sufismo in queste aree. Si vedano comunque Braukämper, "The sanctuary"; Gori, "Some Arabic".

17 Gori, "A short".

‘900 da Muḥammad Rašād (m. 1920) ed ancora attiva nella cittadina di Welkite¹⁸. Considerati i testi ritrovati e la sua storia, la Sammāniyya locale ha certamente radici direttamente in Sudan, più precisamente nell’opera di propagazione di Aḥmad Ṭayyib b. Bašīr al-Mağribī al-Sammān (m. 1345/1926)¹⁹. Anche la Tiğāniyya etiopica ha radici sudanesi, essendo stata diffusa da Aḥmad b. ‘Umar al-Burnāwī (m. 1953), originario del Bornu (Ciad). Spostatosi poi a Mecca, dove entrò nella Tiğāniyya, si stabilì poi a Khartoum per poi stanziarsi definitivamente, dopo una serie di sogni, in Etiopia²⁰. La presenza di questi ordini non diede adito, a quanto dicono le fonti,²¹ a contrapposizioni esplicite, ma trasse vantaggio dalla fluidità dell’Islam etiopico, in cui l’affiliazione formale (*baḥya*) ad una *ṭarīqa* era abbastanza rara e riservata a discepoli che sarebbero poi diventati i propagatori ed i successori alla testa dell’ordine. Il resto della popolazione era devoto ad uno o più santi locali, attorno alla cui *ḥadra*²² o, dopo il decesso, alla tomba, si riuniscono tutt’oggi per il *mawlid*,²³ che consiste nella recitazione collettiva di testi devozionali in onore del Profeta o dello stesso santo locale. In Etiopia queste occasioni sono accompagnate dal suono di percussioni e dal consumo rituale di caffè e *qāt* (*Catha edulis*), una pianta le cui foglie, quando masticate, hanno un blando effetto eccitante, paragonabile alla caffeina.

Il *mawlid* è praticato senza considerare l’appartenenza di un santo ad uno specifico ordine Sufi, cosicché discepoli di varie *ṭuruq* si trovano riuniti in uno stesso luogo e recitando un *corpus* di testi condiviso, composto principalmente da poemi di autori locali. Non è infrequente, infatti, ritrovare, in collezioni di maestri Sammānī, testi della Qādiriyya o anche della Tiğāniyya.²⁴ Queste assemblee, che coinvolgono a volte migliaia di persone festanti, sono state spes-

18 La *ḥadra* è in un sobborgo della cittadina, detto Zabi Molla, ed ospita la collezione di libri di Muḥammad Rašād e dei suoi successori, che ancora oggi sono attivi nell’organizzazione di eventi religiosi e nella formazione islamica dei giovani locali. La cittadina di Wolkite (scritto anche Welkite) è a metà strada fra Addis Abeba e Jimma, a circa 200 Km dalla capitale etiopica. Mi permetto qui di rinviare a Petrone, “Sufism and”.

19 Pare che Bušra b. Ay Muḥammad abbia preso il patto della Sammāniyya direttamente da Aḥmad Ṭayyib. Si veda Muḥammad Walī b. al-Ḥāḡḡ Aḥmad b. ‘Umar, *Kiṭāb Iqāz*, p. 191.

20 Petrone, “Ethiopian Tiğāniyya”.

21 Si veda a questo proposito Cerulli, *Etiopia Occidentale*, cit., II 36-69, che costituisce a tutti gli effetti una fonte coeva ad alcuni degli autori discussi in questa ricerca.

22 Lett. presenza, indica il luogo di congregazione dei Sufi in Etiopia.

23 Lett. nascita, di solito del Profeta. In Etiopia indica qualunque forma di celebrazione in onore di santo.

24 È il caso della collezione di Warukko, a pochi chilometri da Agaro, dove sono stati rintracciati testi *tiğānī* e *qādirī*. Per una panoramica completa della collezione cfr. <https://islahornaf.tors.ku.dk/backend/collections/4> (ultimo accesso 23/01/2021).

so sottovalutate nella loro portata spirituale e dottrinale, che invece si ritrova chiaramente nel contenuto dei testi recitati. Certamente la dimensione della recitazione collettiva influenza direttamente sia la forma dei poemi (che spesso hanno un ritornello), sia il modo in cui i temi più metafisici sono presentati. I testi manoscritti si aprono, appunto, con il ritornello che viene letto collettivamente poi con un *incipit* che, nella maggior parte dei casi, funge da sintesi per i temi trattati nel resto del componimento. Questi temi sono per lo più concentrati sulla figura del Profeta, esaltato in ogni sua qualità fisica e spirituale. L'andamento ritmico dei versi scandisce, più spesso in distici in rima baciata che a rima unica sul modello della *qaṣīda*, è costruito in modo funzionale alla recitazione collettiva. Non ci si può quindi aspettare una trattazione sistematica e dettagliata di temi metafisici come la *waḥdat al-wuḡūd* (unicità dell'esistenza), che poco si attaglierebbe alla forma poetica. Nondimeno, nelle pagine seguenti si potrà vedere come questa forma non sia solo intrisa di una profonda devozione per il Profeta e per i santi. I versi fanno sovente riferimento a insegnamenti metafisici che sono tutt'altro che casuali e, anzi, mostrano una profonda consapevolezza dottrinale. Il connubio fra una forma poetica volta ad un uso popolare e la sottigliezza delle dottrine del Sufismo dà origine ad una produzione letteraria complessa, di cui questo breve studio vuole essere una proposta preliminare di indagine.

I POEMI DELLE GENTI DI DĀNĀ

Le attività del progetto *Islam in the Horn of Africa* hanno portato alla luce un buon numero di collezioni di poesie devozionali composte da autori locali. Una delle più interessanti è quella detta *Manzūmāt li-Ahl Dānā*, [“Poemi delle genti di Dānā”]. Il termine *manzūma*, declinato localmente come *menzuma*, indica componimenti in versi in arabo e lingue locali (amarico, oromo, somalo, afar) principalmente in lode al Profeta e recitati in occasione dei vari *mawlid*²⁵. Al-Annī ed i suoi due principali successori, al-Dānī al-Awwal e al-Dānī al-Thānī, insieme ad altri personaggi meno noti, sono autori della maggior parte dei poemi di questa raccolta, che si apre però con tre testi non locali: parte del *taḥmīs* di al-Fayyūmī (fl. XIV sec.) della Burda di al-Būṣīrī (m. 1294), un estratto della raccolta di preghiere sul Profeta *Tanbīh al-anām* del tunisino Ibn ‘Azzūm al-Qayrawānī (m. 1552-3) e parte della *Ḥamziyya* sempre di al-Būṣīrī. La presenza di questi tre testi è una costante in tutti i testimoni delle raccolte ed è significativa anche dal punto di vista dell'insegnamento che questi poemi veicolano. La selezione dal *Tanbīh al-Anām*, ad esempio, è tratta dal capitolo che riguarda la nascita del Profeta ed i segni della sua Profezia. Questa introduzione è parte integrante della raccolta e serve chiaramente ad inserire il

25 Wetter, “Manzuma”.

seguito nel contesto più ampio della tradizione devozionale islamica verso Muḥammad²⁶. Il resto dei componimenti, tutti di autori locali (noti o anonimi) è profondamente legato, nei *topoi* e nella forma, alla tradizione più classica. Queste, però, vengono adattate al contesto del sufismo etiopico, dove la dimensione della poesia è quella di una recitazione collettiva ad alta voce, con un ritornello ripetuto dai fedeli dopo ogni verso. La presenza di un recitatore è una parte fondamentale del *mawlid* etiopico, sia per la sua migliore conoscenza dell'arabo (vera o presunta), sia per la capacità di impostare la cadenza e, in alcuni casi, la melodia delle poesie²⁷. Questi elementi erano presenti anche nella mente degli autori, che hanno adottato espedienti retorici specifici, come frequenti allitterazioni, ripetizioni di parole e ricorso ad immagini familiari al pubblico. Per la loro relativa antichità – specialmente quelli di al-Annī, databili alla metà del XIX secolo – alcuni di questi testi hanno rappresentato un punto di riferimento per la produzione locale successiva. In particolare, le *Manzūmāt li-Ahl Dānā* hanno potuto beneficiare di una diffusione capillare grazie ai discepoli dei maestri del Wällo. I testimoni su cui si basano i testi presentati in questo studio sono stati tutti ritrovati nell'area di Limmu, uno dei cinque che componevano lo spazio politico del Sud Ovest dell'Etiopia agli inizi del XIX secolo, poi assorbiti da quello di Jimma nella seconda metà dello stesso secolo. Il merito di questa diffusione va a Muḥammad b. Abbā Ruksī (m. 1944), discepolo di al-Dānī al-Awwal, che, completati i suoi studi nel Wällo, fece ritorno a Gena, nella zona in cui era nato, per fondare una *ḥaḍra*. La posizione di quest'ultima, defilata ma non distante rispetto alla capitale Jimma, e la fama guadagnata da Abbā Ruksī per i suoi studi, hanno reso questo luogo il punto di propagazione ideale per questa raccolta di poesie. Nella *ḥaḍra* di Gena sono preservati tre manoscritti completi delle *Manzūmāt li-Ahl Dānā* che, pur con alcune differenze (aggiunta o assenza di un poema o di qualche verso), rappresentano un corpus omogeneo. Per alcuni poemi è anche fornita l'attribuzione ad uno specifico autore, a volte apposta dallo stesso scriba, altre invece da un lettore del manoscritto in un momento successivo alla sua scrittura.

26 Per questo articolo si fa riferimento principalmente ad uno dei tre manoscritti principali della raccolta, LMG00085, su cui è basata l'edizione critica in preparazione. I testi citati sono, in questo testimone, rispettivamente ai ff. 1r-2v; 2v-4r; 4r-8r. LMG00085 riporta il titolo usato qui per riferirsi alla collezione. LMG00117 è chiamata solo *Manzūmāt*. Il terzo testimone, LMG00118 non ha alcun titolo. Le singole poesie di ritrovano anche in altre collezioni locali, mescolate ad altri componimenti che sono chiaramente ispirati ad esse. Per le poesie presentate in traduzione il testo arabo è stato stabilito solo sui tre manoscritti principali. Le sigle fanno riferimento a quelle usate nel database del progetto Islam in the Horn of Africa.

27 Gli studi musicologici sulla *manzūma* etiopica sono ancora piuttosto limitati. Si vedano i lavori pionieristici di Tarsitani, *I rituali*; *idem*, “Mawlūd: Celebrating”. Più recentemente si veda anche Banti, Giannattasio, “Music and”.

IL CONTESTO DI FRUIZIONE

Per dare una seppur vaga idea di come queste poesie fossero, e siano ancora, utilizzate, si potrebbe idealmente far riferimento ad un video, che mostrerebbe una stanza in muratura o con pareti in paglia e fango (tipiche dell'edilizia tradizionale etiopie) dove un numero ampio di uomini recita questi versi, cantilenandoli secondo cadenze precise mentre bevono caffè e masticano *qāt*, avvolti dal fumo dell'incenso.²⁸ Di questo contesto erano perfettamente consapevoli gli autori, che lo hanno sfruttato nelle loro poesie per coinvolgere l'uditorio in modo più diretto.

افتح مدحي بمدح الأمين سر كون الله النور المبين

اسمعوا قصتي خلاصة الاخوان الله دركم اخوة الايمان

اكرر المدام لذوي الواقعة احسنوا لي رقصا كما في الواقعة

اظهروا لي وجدا كما في تلكموا وزنوا لي صوتا كما تيكموا

Apro la mia eulogia lodando il [Profeta] Fedele, segreto della creazione divina, chiara luce

Ascoltate la mia storia, eletti tra i fratelli, che Allāh possa accrescere la vostra fratellanza nella fede

Io purifico il vino per gli astanti, voi inscenate per me una danza atta all'evento

*Mostratemi un po' d'ardore, come in una zuffa, innalzate per me i canti come in un alterco*²⁹.

Qui al-Annī³⁰ si rivolge direttamente al suo uditorio, cosa non infrequente anche in altre poesie. Lo fa non solo con un riferimento al vino, qui inteso come bevanda mistica o forse come allusione al potere intossicante del *qāt*, ma anche con inviti alla danza e al canto. I termini di questi inviti sono tutt'altro che velati e mostrano come l'autore sia consapevole che il contesto in cui le sue poesie saranno recitate è tutt'altro che etereo, ed anzi è sanguigno e vitale. A rendere questi versi ancora più incisivi c'è l'utilizzo, in chiusa del passaggio di apertura e prima dell'inizio del *madīh* vero e proprio, di una parola in oromo, la lingua parlata sia in Wällo che a Jimma. Trascritta come *tikkūmū* corrisponde al termine *dhekama*,

28 Si veda ad esempio https://www.youtube.com/watch?v=uhqCV4_Tjt8&t=165s (ultima consultazione 25/01/2021)

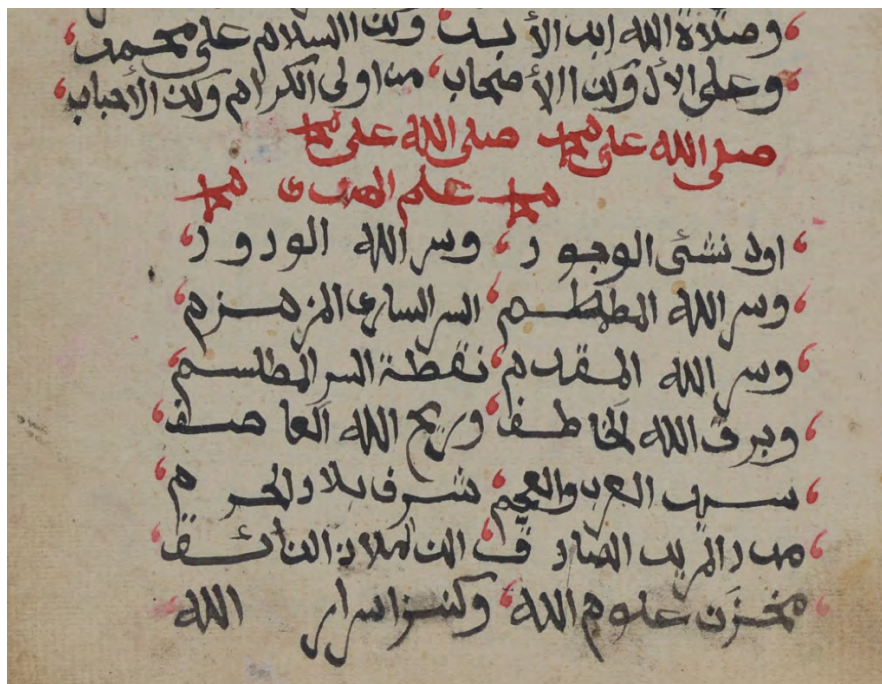
29 LMG00085, f. 29r

30 L'attribuzione è basata su una nota in un manoscritto di un'altra collezione di poesie devozionali proveniente da Warukko, una località poco distante da Jimma e con legami storici con Genā. Da notare che la *hadra* di Warukko è legata alla Sammāniyya e non alla Qādiriyya. Cfr. WRK00036, f. 52v.

che indica appunto partecipare ad un alterco, con la desinenza verbale arabizzata³¹. L'uso di un termine forte e appartenente alla lingua madre dell'autore e del suo pubblico è un modo per coinvolgere quest'ultimo in modo più diretto, avvicinandolo metaforicamente al Profeta, oggetto dell'eulogia sin dal primo verso. Avallare e, anzi, promuovere la fisicità del rito può, in questo contesto, essere visto come una specifica tecnica di *tarbiya* (educazione spirituale) che procede dal basso: al-Annī ingloba nella sua poesia (che non è didattica, ma rituale e devozionale) la pratica stessa del *mawlid* in tutte le sue forme, incluse quelle che scaturiscono dall'entusiasmo³² di chi vi partecipa. Non si attua, quindi, una didattica normativa, ma una pedagogia spirituale immersa nel suo ambiente e nella forma collettiva del rito stesso.

INSEGNAMENTO IN VERSI

Questo aspetto non preclude, ad ogni modo, che la possibilità che gli autori, in quanto maestri Sufi, inseriscano nei testi riferimenti più o meno espliciti a dottrine di tipo metafisico.



LMG00085, f. 20r (Copyright Michele Petrone e Islam in the Horn of Africa Project)

31 cfr. Tutschek, Tutschek, *Dictionary of*, p. 111.

32 Inteso qui nel suo senso etimologico, da *en*= in e *theos*=Dio, ovvero l'essere invasi da un furore divino.

⋮

نقطة تجلى الأحد سر بقاء المؤبد مدد الأحد الصمد
 منصور الله المؤيد صلاة الله المسرمد على النبي محمد
 لخلق الله محمد وفي الأزلي أحمد

Prima forma dell'esistenza, segreto del favore di Allāh
Nobile segreto di Allāh che fluisce e abbonda
*Segreto di Allāh che precede il punto del segreto più nascosto*³³.

In questi versi di apertura l'accento è devozionale, ma i termini in cui questa devozione è espressa sono tutt'altro che banalmente pietistici. Il testo si apre con un riferimento alla dottrina metafisica per cui il Profeta corrisponde alla prima manifestazione dell'esistenza al di fuori dell'insondabilità del Principio. Questa prima forma dell'esistenza è spesso paragonata ad un punto (ad esempio quello sotto la *bā'* della *basmala*) che sintetizza in sé stesso tutta la manifestazione (così come il punto della *bā'* contiene tutto il Corano). Quest'idea non è affatto nuova e si ritrova sia nel Sufismo più antico che, ad esempio in Avicenna³⁴. Il secondo verso, invece, a dispetto della complessità del lessico, funzionale all'allitterazione della *mīm* (non casuale in un poema dedicato a Muḥammad), introduce un velato riferimento alla fonte di Zamzam a Mecca, familiare a tutti i musulmani. L'immagine della fonte evoca immediatamente quella della Ka'ba, che è anche il riferimento architettonico e simbolico più prossimo al punto menzionato nel verso seguente. Al-Annī apre quindi il breve componimento con una transizione studiata, che ci dice che questi elementi non sono messi lì seguendo semplicemente l'estro poetico, ma c'è un percorso che si va definendo in modo preciso. La stessa poesia prosegue sviluppando il tema del punto originario:

نقطة تجلى الأحد سر بقاء المؤبد مدد الأحد الصمد
 منصور الله المؤيد صلاة الله المسرمد على النبي محمد
 لخلق الله محمد وفي الأزلي أحمد

Punto [da cui] si l'Uno ha effuso la permanenza eterna
Influsso dell'Uno Immutabile, assistito da Allāh il Sostentatore
La preghiera eterna di Allāh sia sul Profeta Muḥammad
*Egli ha creato Muḥammad e, nell'Eternità, Aḥmad*³⁵.

33 LMG00085, f. 20r.

34 Gril, "La science", pp. 208-209.

35 LMG00085, f. 20v.

Qui il testo riprende le immagini accennate sopra, inquadrandole in un contesto dottrinale più ampio e allo stesso tempo più preciso. Se all'inizio del poema il riferimento al punto e all'Uno sono apparentemente scollegati dal contesto muḥammadiano, in questi versi, che introducono la consueta formula di *taṣlīya*, le realtà metafisiche a cui si fa allusione sono direttamente legate alla figura del Profeta. Il riferimento, però, non è alla *ḥaqīqa muḥammadiyya*, ma alla differenza che sussiste fra Muḥammad come Inviato e Aḥmad come suo corrispettivo celeste, esistente dalla pre-eternità. Il legame fra *azal* e *abad* si riflette anche, nella recitazione dei versi, fra Aḥmad e la nozione il punto. Non appare casuale, quindi, la scelta di mettere questi versi al centro del componimento, aprendo la seconda sezione che è costituita da una singola preghiera sul Profeta. A conferma che queste non sono occorrenze sporadiche, possiamo leggere in una poesia di al-Dānī al-Awwal una ripresa delle stesse

Punto [d'origine] delle cose esistenziate

Visione del segreto delle realtà eterne supreme

Per mezzo suo esse sussistono per tutta l'eternità senza fine³⁶.

Muḥammad è sempre al centro del discorso di queste poesie, anche quando il tono è decisamente più tendente ad un discorso metafisico. Qui la sua figura è allusa e considerata sia come centro stesso della manifestazione dell'esistenza, sia come chiave per la loro sussistenza. Sempre al-Dānī al-Awwal mostra, nei versi seguenti, una tendenza metafisica ancora più spiccata, ma sempre centrata sulla funzione cosmologica del Profeta.

[52r] الحقيقة شمس الغيب سماء من لنا اطلع قد لله الحمد

الساري هو وما الجاري هو بما البارى ارادة تعلقت لما

الذرة منها انجست الدرّة مصونة القدرة ابرزت

لآدم حتى العالم لكل العالم ذاك فى يعسوباً فكانت

العندية ووصف العبدية بوصف تحققت لما تشققت ثم

الكبير والكرسى العرش ومنها منير نور كل منها فخلق

بالتنزلات عنها يعبر الكائنات كل تكونت ثم

[52v] تسمة ايضاً الأكمل وبالعقل الأعلى بالقلم توصف فكانت

المحبة اهل منتهى فكانت الباهة بتيجان توجت هناك

[52r] *Sia lode a Dio che ha fatto sorgere per noi dal cielo del Nascosto il sole del Reale*

⋮

Quando la Volontà del Creatore si legò a ciò Egli muove e fa fluire
 Apparve la Potenza che preserva la perla da cui sgorgano copiosi gli embrioni [dell'esistenza]
 Signore in quell'universo per ogni sapiente, perfino per Adamo
 Si spezza poi quando si realizzano gli attributi della servitù e della prossimità
 Da essa creò ogni luce che illumina e, da queste, il Trono e l'immenso Piedistallo
 Allora furono portati all'esistenza tutti gli esseri detti "discese"
 È la luce descritta come il calamo più elevato e anche come l'intelletto più perfetto
 [52v] Lì fu onorata con le corone dello splendore, massima aspirazione per le genti dell'amore³⁷.

Il tono ed il lessico sono, almeno in questo passaggio, decisamente più tecnici rispetto a quanto visto sinora, ovvero richiedono una conoscenza del loro significato specifico all'interno dell'apparato dottrinale nel Sufismo. Il soggetto, non menzionato mai direttamente, ma attraverso l'immagine della perla, è sempre il Profeta. Ma prima di dedicarsi *madīḥ* (lode) vero e proprio, al-Dānī al-Awwal introduce alcuni concetti essenziali che vanno al di là del semplice approccio devozionale. Ritorna il riferimento alla primordialità della Realtà Muḥammadiana rispetto anche alla creazione di Adamo, che riecheggia la tradizione *kuntu nabīyan wa-Adama bayna al-mā' wa-l-tīn* ("Ero profeta quando Adamo era ancora fra l'acqua e l'argilla")³⁸. La lode non si limita alla contemplazione della grandezza della figura terrena di Muḥammad e nemmeno alla sua natura celeste, guardando direttamente al primo barlume della luce dell'esistenza. L'immagine della perla è poi accostata a quella della Luna, attraverso l'uso del verbo *taṣaqqāqa* che richiama l'episodio dello spaccarsi della Luna³⁹. Il resto del verso aiuta a definire meglio questa stazione, nota come *maqām al-qurba* (Stazione della prossimità), attraverso i due termini *ʿabdiyya* (servitù) e *ʿindiyya* (prossimità). Entrambi ricorrono nel famoso *ḥadīṯ qudsī* in cui Dio afferma "Le opere migliori con cui il servo (*ʿabd*) può avvicinarsi a Me sono quelle che gli ho reso obbligatorie"⁴⁰.

37 LMG00085, ff. 52r-52v.

38 Questa tradizione ha conosciuto un'ampia circolazione in varie forme. Cfr. Ibn Ḥanbal, *Musnad al-Imām*, XXVIII 379 (17150), *wa-Adam munḡadīl fī tīnatihi*, "mentre Adamo si dibatteva ancora nella sua argilla". Al-Suyūṯī considera quest'ultima versione non affidabile e preferisce quella più frequente che recita "e Adamo era ancora fra lo spirito e il corpo" (*wa-Adama bayna al-rūḥ wa-l-ḡasad*), cfr. Ḡalāl al-Dīn al-Suyūṯī, *Al-Durar Al-Muntaḡira*, 163, n. 331.

39 All'episodio fanno riferimento i versetti coranici 54:1-2. Per una discussione critica delle fonti su questo episodio cfr. Rubin, "Muḥammad's".

40 Bukhārī 6502. La tradizione continua "E non cessa di avvicinarsi a Me con le opere supererogatorie (*nawāfil*) finché Io non lo amo. Allora io sono il suo udito con cui sente, la sua vista con cui vede, la mano con cui tocca, la gamba con cui cammina". Si veda anche.

I versi restanti assumono un tono apparentemente più discorsivo, quasi che al-Dānī al-Awwal si stia riferendo a fonti in prosa, riportandone la terminologia in modo esatto. I passaggi della manifestazione del Principio, che vedono procedere, dopo la Sua prima autodeterminazione, il Trono (*al-‘arsh*) e il Piedistallo (*al-kursī*) sono ampiamente discussi nella letteratura Sufi, soprattutto di stampo akbariano⁴¹. Qui i termini utilizzati sono, in generale, troppo vaghi per poter fornire qualche riferimento univoco. Risalta però l’uso dell’espressione *al-‘aql al-akbar*. Quest’ultima, piuttosto inusuale, ricorre in una delle *taṣṭiyāt* raccolte da al-Nabhānī in *al-Sa‘āda al-Abadiyya*⁴², più precisamente nella *salāt* n. 125 scritta da Muḥammad Šams al-Dīn ‘Uqayla (m. 1150-1737), uno storico e tradizionalista meccano, che ha scritto anche opere sul sufismo⁴³. Considerata la presenza di questo testo (a stampa) in Etiopia⁴⁴, è molto probabile che la fonte di questo come di molti altri componimenti poetici devozionali in Etiopia sia da rintracciare nella raccolta di *taṣṭiyāt* composta da al-Nabhānī. Quest’ultimo costituisce certo un riferimento autorevole dal punto di vista della tradizione testuale, ma non è certamente da considerare un maestro del Sufismo dal punto di vista dottrinale. In effetti, la *ṣalāt* in questione ha molti punti in comune con i versi di al-Dānī al-Awwal, ma in una forma che non offre un discorso dottrinale coerente e consequenziale.

اللهم صل على عبدك نقطة تركيب حروف الموجودات [...] اللهم
 اللهم صل بمظاهر ذاتك وصفاتك على مجمع الحقائق الالهية وعرش الاسماء الحقية [...] اللهم صل على سيدنا محمد اصل الحروف العالية وعلى آله وصحبه وسلم
 صل على حبيبيك القلم الاعلى والطريق الاجلى [...]

Allāh prega per mezzo⁴⁵ dei ricettacoli della manifestazione della Tua Essenza e dei Tuoi Attributi sulle Realtà Essenziali Divine e sul Trono dei Nomi del Vero [...] Allāh prega sul Tuo servo, il punto da cui si compongono le lettere degli esseri esistenziali [...] Allāh prega sul Tuo amato, il Calamo più elevato e

41 Per un’esposizione dettagliata di queste dottrine si veda

42 al-Nabhānī, *Sa‘ādat al-dārayn*, p. 386. La stessa espressione si trova anche nelle *Tanazzulāt mawṣūfiyya* di Ibn ‘Arabī, ma in un contesto diverso. L’uso del termine *tanazzulāt* mi ha in un primo momento indotto a considerare il testo akbariano come possibile riferimento. La sua apparente irreperibilità in Etiopia e ulteriori considerazioni mi hanno spinto a riconsiderare questa prima osservazione.

43 Su di lui si veda al-Ziriklī, *Zirikli*, VI 13.

44 Una copia completa è stata individuata a Jimmate, circa 20 Km a Nord di Agaro, sempre nell’area di Jimma. Il testo è anche menzionato fra le annotazioni a margine di alcuni manoscritti o libri a stampa che si trovano a Zabi Molla e Agaro; cfr. <https://islhornafr.tors.ku.dk/backend/texts/1033> (ultima consultazione 23/01/2021).

45 La preposizione *bi* indica in questo caso anche il pregare davanti nella *ṣalāh* rituale islamica.

⋮

*la Via più piana [...] Allāh prega su nostro signore Muḥammad, radice delle lettere superne, sulla sua famiglia e sui suoi compagni, e donagli la pace.*⁴⁶

Da qui è chiaro come al-Dānī al-Awwal abbia di certo tratto ispirazione dalle parole di ‘Uq-ayla riportate da al-Nabahānī, compiendo un lavoro di organizzazione delle idee, costruendo un testo in cui le dottrine metafisiche riguardanti la Realtà Muḥammadiana sono esposte in modo consequenziale. È chiaro come l’uso della *Sa’āda al-Abadiyya* sia accompagnato da una profonda consapevolezza dottrinale, che gli permette di usare lucidamente un immaginario ed un lessico tipicamente metafisico in un componimento essenzialmente devozionale. Non a caso l’incipit si chiude nominando la *ahl al-maḥabba*, le genti dell’amore per il Profeta, che diventano poi le protagoniste del prosieguo della poesia e della *ḥadra* in cui essa è recitata.

CONCLUSIONE

Questi pochi esempi mostrano chiaramente come i maestri del Sufismo etiopico abbiano posto particolare cura nella scrittura delle loro poesie, bilanciando aspetti propriamente devozionali con insegnamenti di tipo cosmologico o metafisico. Il quadro di riferimento di queste dottrine può essere, per ora, definito solo genericamente akbariano, in mancanza di una più ampia e dettagliata indagine sulle fonti. In base ai dati disponibili le opere di Ibn ‘Arabī che hanno conosciuto una maggiore diffusione in Etiopia sono invocazioni e preghiere⁴⁷. Solo una copia a stampa delle *Futūḥāt* è stata rintracciata,⁴⁸ ma senza la possibilità di studiarne le diverse annotazioni di possesso e i marginalia, in modo da stabilirne l’uso e la circolazione. Le fonti dottrinali, quindi, vanno cercate altrove, probabilmente in una trasmissione orale, veicolata poi attraverso le poesie devozionali che appaiono concepite con lo scopo di fornire, ai discepoli più avanzati, alcuni riferimenti chiave. Non va d’altronde sottovalutato che l’uso di alcune immagini come il punto o le “lettere superne”, oltre ad avere un valore letterario, evocano in modo diretto alcune realtà metafisiche con cui, durante la *ḥadra* si vuole entrare in contatto. Da questo punto di vista la funzione devozionale e la dottrina appaiono

46 al-Nabahānī, *Sa’ādat al-dārayn*, p. 386.

47 Si veda <https://islahnafr.tors.ku.dk/backend/people/104> (ultima consultazione 24/01/2021). È in preparazione uno studio sulla diffusione e la ricezione delle opere di Ibn ‘Arabī in Etiopia, a partire dal XVIII sec. Un esempio è *al-Salāt al-Mutalsama*, attribuita a Ibn ‘Arabī e commentata da autori locali a margine di opere di *fiqh*; cfr. IES004667, ff. 3v-4r e IES004565, f. 20r.

48 ZM00149, p. 1 - 693; ZM00150, p. 1 - 562; ZM00338, p. 1 - 763; ZM00339, p. 1 - 568. I quattro volumi hanno segnatura diverse dovute all’intervento di autorità locali nella catalogazione del fondo.

inestricabili, entrambe necessarie in un contesto, come quello etiopico, dove la pratica del sufismo è strettamente legata agli eventi congregazionali. Studi futuri potranno certamente fare luce sulle fonti e le forme di insegnamento spirituale nel Sufismo del Corno d’Africa, ma pare chiaro sin d’ora che il ruolo della poesia come deposito di un immaginario metafisico sia ineludibile ed essenziale.

BIBLIOGRAFIA

Ahmed, Hussein, “Islamic Literature in Ethiopia: A Short Overview”, *Ethiopian Journal of Languages and Literature*. pp. 25–37.

–, “Al-Hājj Bushrā Ay Muhammad: Muslim Reformer, Scholar and Saint of Nineteenth-Century Wallo, Ethiopia”, en Manfred Kropp, y Bertrand Hirsch (coord.), *Saints, Biographies and History in Africa*, Frankfurt am Main: Peter Lang., 2003.

–, “Shaykh Jawhar b. Haydar b. ‘Alī: A mystic and scholar of Shonkē, southeast Wallo, Ethiopia”, *Annales d’Ethiopie*, 20/1 (2004). pp. 47–56, <https://doi.org/10.3406/ethio.2004.1069>.

Banti, Giorgio, y Giannattasio, Francesco, “Music and Metre in Somali Poetry”, en Ioan Myrddin Lewis, Bogumił Witalis Andrzejewski, y R. J. Hayward (coord.), *Voice and power: The culture of language in North-East Africa / essays in honour of B. W. Andrzejewski*, London: School of Oriental and African studies University of London, 1996.

Braukämper, Ulrich, “The sanctuary of Shaykh Husayn and the Oromo-Somali connections in Bale (Ethiopia)”, *Frankfurter afrikanistische Blätter*, 1 (1989). pp. 108–134.

Cecchi, Antonio, *Da Zeila alle frontiere del Caffa, viaggi di Antonio Cecchi, pubblicati a cura e spese della Società geografica italiana. con una prefazione di S. E. Cesare Correnti*, Roma: E. Loescher, 1886-1887.

Cerulli, Enrico, *Folk-literature of the Galla of Southern Abyssinia*, African Department of the Peabody Museum of Harvard University, 1922.

–, *Iscrizioni e documenti arabi per la storia della Somalia*, Roma: Tip. Befani, 1926.

–, *Nuovi documenti arabi per la storia della Somalia*, Roma: <s.n.>, 1927.

–, *Etiopia Occidentale: Dallo Scioa alla frontiera del Sudan*, Roma: Sindacato Arti Grafiche, 1930-33, 2 vols.

–, *Documenti arabi per la storia dell’Etiopia*, Roma: G. Bardi tipografo della R. Accademia nazionale dei Lincei, 1931.

Drewes, Johannes, *Classical Arabic in Central Ethiopia: English Text of the Paper Read on 11 December 1975 for the “Oosters Genootschap in Nederland”*.

Fani, Sara, “Arabic Grammar Traditions in Gibe and Harär: Regional Continuity vs Speci-

ficity of Scholarship”, *Aethiopica*, 19 (2017). pp. 113–134, <https://doi.org/10.15460/aethiopica.19.1.1131>.

Ferguson, Charles, “The Role of Arabic in Ethiopia: A Sociolinguistic Perspective”, en James E. Alatis (coord.), *Bilingualism and Language Contact*, Washington: Georgetown University Press, 2007.

Ġalāl al-Dīn al-Suyūfī, *Al-Durar Al-Muntahira Fī Al-Aḥādīṭ Al-Muštahira*, al-Riyāḍ: ‘Imāda Šu’ūn al-Maktabāt, n.d.

Gori, Alessandro, “Some Arabic Islamic Manuscripts from Shaykh Ḥusayn (Bale, Ethiopia): A Short Description Based on the MAE RAS Photographs”, *Manuscripta Orientalia*, 14/2 (2008). pp. 28–35.

–, “The Study of Arabic Grammar in Ethiopia: The Case of two Contemporary Muslim Learned Men”, *Aethiopica*, 11 (2008). pp. 134–147.

–, “A short note on a silsila of the Qādiriyya brotherhood in Ethiopia”, en Nicola Melis, y Mauro Nobili (coord.), *Collectanea islamica*, Roma: Aracne, 2012.

Gril, Denis, “La science des lettres”, en Michel Chodkiewicz, y William C. Chittick (coord.), *Les illuminations de La Mecque*, Paris: Sindbad, 1988.

Hassen, Mohammed, *The Oromo of Ethiopia: A history 1570-1860*, Cambridge etc: Cambridge University Press, 1990.

Hernández, Adday, “The ‘Ajamization of Islam in Ethiopia through Esoteric Textual Manifestations in Two Collections of Ethiopian Arabic Manuscripts”, *Islamic Africa*, 8/1-2 (2017). pp. 171–192, <https://doi.org/10.1163/21540993-00801004>.

Hussein Ahmed, *Islam in nineteenth-century Wallo, Ethiopia: Revival, reform, and reaction*, Leiden, Boston: Brill, 2001.

–, “Harar Wollo Relations Revisited”, *African Study Monographs*, 41/Supplementary Issue (2010). pp. 111–117.

Ibn Ḥanbal, Aḥmad, *Musnad al-Imām Aḥmad b. Ḥanbal*, Bayrūt: Mu’assasat al-Risāla, 50 vols.

Lewis, Herbert S., *Jimma Abba Jifar, an Oromo monarchy: Ethiopia, 1830-1932*, Lawrenceville NJ: Red sea press, 2001.

Muḥammad Walī b. al-Ḥāḡḡ Aḥmad b. ‘Umar, *Kitāb Īqāz Humam al-Aḡbiyā’ bi-šarḥ Qaṭra min Tarāḡim al-‘Ulamā’ wa-al-Awliyā’* fi Ġumhuriyya Itiyūbiyā, Addis Ababa, 2004.

al-Nabahānī, Yūsuf, *Sa’adat al-dārayn fī al-šalāh ‘alā Sayyid al-Kawnayn*, [Bayrut]: Dār al-Fikr, n.d.

O’Fahey, Rex S., y Ahmed, Hussein, *3.A: The writings of the Muslim peoples of Northeastern Africa*, Leiden - Boston: Brill, 2003.

Petrone, Michele, “Ethiopian Tiġāniyya in Context”, *Aethiopica*, 19 (2017). pp. 165–187, <https://doi.org/10.15460/aethiopica.19.1.1134>.

–, “Sufism and textual practices in 20th century Ethiopia”, en Mena Lafkioui, y Vermondo Brugnatelli (coord.), *Written sources about Africa and their study*, Milano (Italy): Biblioteca Ambrosiana; Centro ambrosiano, 2018.

Rubin, Uri, “Muḥammad’s Message in Mecca: warnings, signs and miracles”, en Jonathan E. Brockopp (coord.), *The Cambridge Companion to Muhammad*.

Tarsitani, Simone, *I rituali musicali dello zikri a Harar, Etiopia*, Roma, 2006.

–, “Mawlūd: Celebrating the birth of the Prophet in Islamic religious rituals and wedding ceremonies in Harar”, *Annales d’Ethiopie*, 23/1 (2007). pp. 153–176, <https://doi.org/10.3406/ethio.2007.1503>.

Tutschek, Carl, y Tutschek, Lorenz, *Dictionary of the Galla language, composed by Charles Tutschek, published by Lawrence Tutschek. Part. I : Galla-English-German. - “Lexicon der Galla Sprache, verfasst von Karl Tutschek, herausgegeben von Lorenz Tutschek. I. Theil : Galla-English-Deutsch”. Dictionary of the Galla language compiled by Lawrence Tutschek. Part II : English-Galla*, München: gedruckt bei F. Wild, 1844-1845.

Wetter, Andreas, “Arabic in Ethiopia”, en Siegbert Uhlig, y Alessandro Bausi (coord.), *Encyclopaedia Aethiopica 1: A - C*, Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2003.

–, “Manzuma”, en Siegbert Uhlig, y Alessandro Bausi (coord.), *Encyclopaedia Aethiopica 3: He - N*, Wiesbaden: Harrassowitz, 2007.

al-Ziriklī, Ḥair-ad-Dīn Ibn Maḥmūd, *al-Aḷām: Qāmūs tarāġim li-ašhur al-riġāl wa-‘n-nisā’ min al-‘Arab wa all-musta‘ribīn wa al-mustašriqīn*, al-Qāhira: Tsūmās, 1954-1959.

