





**ARTI TALISMANICHE**  
**TALISMANIC ARTS**

PRATICHE DI SCRITTURA SACRA  
E PROTETTIVA DAL NORD DELLA NIGERIA  
PRACTICES OF SACRED AND PROTECTIVE  
WRITING FROM NORTHERN NIGERIA

*Andrea Brigaglia e Gigi Pezzoli*  
curatori | editors

ARTI TALISMANICHE  
TALISMANIC ARTS

 blacktarantella edizioni

*Ideato da Andrea Aragosa  
per Black Tarantella srl in collaborazione con:*



Centro Studi Archeologia Africana

*Con il patrocinio di*



Ministero degli Affari Esteri  
e della Cooperazione Internazionale



Università degli Studi di Napoli  
"L'Orientale"

**madre** sotto  
il patrocinio  
della fondazione  
donnaregina  
per le arti  
contemporanee  
fondazione donnaregina  
per le arti contemporanee  
2020

*Con il contributo di*



**scabec**  
società campana  
beni culturali



In copertina:  
particolare della Tav. 72;  
la spiegazione dei relativi contenuti è a p. 294.

On the front cover page:  
a detail of Tav. 72;  
the relative content is explained at p. 294.

## Sommario

p. 11	Nota dei curatori Note from the editors <i>Andrea Brigaglia e Gigi Pezzoli</i>	p. 115	Pratiche talismaniche islamiche nello Hausaland: dall'erboristeria ai talismani Islamic talismanic practices in Hausaland: from herbalism to talismans <i>Aliyu Muhammadu Bunza</i>
p. 19	Antefatti Background <i>Gigi Pezzoli</i>	p. 133	Repertorio iconografico Iconographic repertoire
p. 29	Note di inquadramento Contextual notes <i>Gigi Pezzoli</i>	p. 223	L' <i>Ummu Musa</i> , "madre" delle tavole talismaniche Hausa The <i>Ummu Musa</i> , "mother" of the Hausa talismanic tablets <i>Andrea Brigaglia, Aliyu Muhammadu Bunza</i>
p. 53	La calligrafia coranica nella Nigeria settentrionale Qur'anic calligraphy in northern Nigeria <i>Andrea Brigaglia</i>	p. 289	Talismani islamici della Nigeria settentrionale: note interpretative Islamic talismans from northern Nigeria: interpretative notes <i>Karimu Adejare Amao e Ismaila Abefe Bakare</i>
p. 69	Storia della tavola coranica: istruzione, genere e guarigione History of the Qur'anic tablet: education, gender, and healing <i>Anastasia Grib</i>	p. 305	Oracoli e presagi: considerazioni sulla divinazione Oracles and omens: considerations on divination <i>Elio Revera</i>
p. 89	Tavole coraniche in Africa Qur'anic tablets in Africa <i>Anastasia Grib</i>	p. 312	Bibliografia Bibliography
p. 99	L'uso talismanico del Corano The talismanic use of the Qur'an <i>Constant Hamès</i>		
p. 111	Islam e magia nella Nigeria settentrionale del XVIII secolo: Muhammad al-Kashināwī al-Fulānī e il suo trattato, <i>La fila di perle</i> Islamic and magic in 18 <sup>th</sup> century northern Nigeria: Muhammad al-Kashināwī al-Fulānī and his treatise, <i>The String of Pearls</i> <i>Constant Hamès</i>		





ringrazia:

Vincenzo De Luca	<i>Presidente della Regione Campania</i>
Luigi de Magistris	<i>Sindaco di Napoli</i>
Roberto Tottoli	<i>Magnifico Rettore Università degli Studi di Napoli "L'Orientale"</i>
Antonio Bottiglieri	<i>Presidente Scabec</i>
Laura Valente	<i>Presidente Fondazione Donnaregina Museo Madre</i>

I curatori Andrea Brigaglia e Gigi Pezzoli che hanno avuto la "spensieratezza" di affrontare questo viaggio folle e la passione per portarlo a termine.

Gli altri autori dei testi: Constant Hamès, Anastasia Grib, Aliyu Muhammadu Bunza, Karimu Adejare Amao, Ismaila Abefe Bakere, Elio Revera per i loro preziosi contributi.

Questa mostra e questo catalogo sono stati resi possibili grazie alla collaborazione di:

Mario Aragosa	<i>Produzione Esecutiva</i>
Francesca Aragosa	<i>Responsabile Mostra</i>
Alberto Grant	<i>Progetto Grafico</i>
Michele Stanzione	<i>Fotografie Repertorio Iconografico</i>
Federica Federico	<i>Traduzioni</i>
Francesco Migliori	<i>Revisione Editoriale</i>
Vincenzo Russolillo	<i>Gruppo Eventi</i>
Pio Della Volpe	<i>Allestimento della Mostra</i>
Umberto di Micco	<i>Ufficio Stampa - DMV Comunicazione</i>
Carlo Salomone	<i>Materiale Promozionale - Campania Media</i>

*Proprietà letteraria riservata*  
*Prima edizione Febbraio 2021*  
© 2021 Black Tarantella s.r.l.  
ISBN 979-12-80415-00-4  
info@blacktarantella.com  
www.blacktarantella.com

## *Crediti fotografici* *Photo credits*

© Andrea Brigaglia: p. 10; pp. 53-55; pp. 57-59; p. 63.

Foto B.S.W.: p. 17.

Foto David Heathcote e John Warren: 1, 2 p. 19; 3 p. 32; 4 p. 33; 5 p. 34; 6, 7 p. 36; 9 p. 37; 10 p. 39.

Foto René Gardi: 8, p. 37.

© Alkali Sharif Bala: p. 61.

Foto Michele Stanzione: p. 64; p. 65 a destra; pp. 135-221; pp. 232-287.

Foto fornite da Valentine Vydrin: p. 77.

Foto Collezione David, Copenhagen: p. 84.

Elaborazione grafica Anastasia Grib: pp. 85-87.

Foto Abubakar Sule: pp. 94-95.

© Musée du Quai du Branly – Jacques Chirac, Paris: p. 97.

L'editore è a disposizione degli aventi diritto per eventuali fonti iconografiche non individuate.



*Andrea Brigaglia e Gigi Pezzoli*

### *Nota dei curatori*

Il presente volume è stato concepito per accompagnare la mostra “Nel nome di Dio Onnipotente. Pratiche di scrittura talismanica dal nord della Nigeria”, Cappella Palatina del Maschio Angioino, Napoli, originariamente prevista nel periodo 7 dicembre 2020 - 7 febbraio 2021. La mostra e il volume nascono su iniziativa di Andrea Aragosa che ne è il produttore per Black Tarantella. A lui va la nostra profonda riconoscenza per avere fornito, anche nei momenti più difficili dell'emergenza Covid-19, un costante coordinamento in ogni fase del lavoro, sia per quanto riguarda l'esposizione, sia per l'attività editoriale. Senza il suo incrollabile ottimismo e senza la sua determinazione, il progetto avrebbe rischiato di naufragare tra le tante difficoltà di questo periodo.

La mostra comprende materiali appartenenti a cinque collezioni private, tutte italiane. Tra queste, menzioniamo quelle di Massimo Ferro, di Alberto Nicheli, di Aldo Tagliaferri. Gli altri collezionisti hanno preferito mantenere l'anonimato. A loro vanno i nostri sentiti ringraziamenti per avere generosamente messo a disposizione i loro materiali.

Le tavole e le pelli talismaniche di matrice islamica prodotte nel nord della Nigeria sono state oggetto, nel corso degli ultimi anni, di un crescente interesse nel mondo degli specialisti e appassionati di arte africana. L'organizzazione di mostre a Rimini (2013)<sup>1</sup> e a Bruxelles (2014),<sup>2</sup> con la pubblicazione dei rispettivi cataloghi, così come, più recentemente, la pubblicazione di un ricco volume curato da Antoine Lema e corredato da splendide immagini, ne sono testimonianza.<sup>3</sup> Perché, allora, l'idea di una nuova mostra e di un nuovo libro sull'argomento?

Il nostro progetto trae lo spunto da due esigenze

### *Note from the editors*

The intention of this catalogue is to accompany the exhibition “Nel nome di Dio Onnipotente. Pratiche di scrittura talismanica dal nord della Nigeria” (“In the name of Almighty God. Talismanic writing practices from northern Nigeria”), originally scheduled from December 7<sup>th</sup> 2020 - February 7<sup>th</sup> 2021 at the Palatine Chapel of the Maschio Angioino Castle, Naples. The exhibition and the catalogue are an initiative of Andrea Aragosa, who has produced them for Black Tarantella and to whom we are particularly grateful for having coordinated, even in the hardest times of Covid-19's emergency, all stages of the work regarding both the exhibition and the exhibition's catalogue. Without his unwavering optimism and determination this project may well have succumbed to the many difficulties of this period.

The exhibits on show belong to five private Italian collections. Among them, we shall mention those of Massimo Ferro, Alberto Nicheli, Aldo Tagliaferri. The other collectors preferred to remain anonymous. Our heartfelt thanks go to them all, for generously making their materials available.

The talismanic tablets and leathers of Islamic origin produced in northern Nigeria have been the subject of a growing interest in the world of both African art lovers and specialists in the past few years. The exhibitions in Rimini (2013)<sup>1</sup> and Brussels (2014),<sup>2</sup> along with the publication of the respective catalogues, just like the recent (2019) publication of a beautifully illustrated book edited by Antoine Lema bear witness to this.<sup>3</sup> But what is, then, the reason behind a new exhibition and a new book on the subject?

Of the two driving forces behind our project, one is wholly artistic, while the other is historical and



fondamentali: la prima è di natura artistica, l'altra storico-antropologica. L'idea è di presentare materiali esteticamente accattivanti (tavole e pelli talismaniche) all'interno di un ampio quadro antropologico relativo alle pratiche di scrittura nel contesto dell'Islam africano contemporaneo della Nigeria settentrionale. Il presente volume, così come la mostra che esso accompagna, è dunque concepito come uno spaccato della cultura materiale e simbolica dello scrivere in una specifica area geografica, prevalentemente hausa e musulmana. Partendo dalle tavole di legno utilizzate nei diversi gradi di apprendimento del Corano (*allon karatu*), si passa a quelle decorate utilizzate come diplomi di fine ciclo dalle scuole coraniche (*allon sauka* o *allon zayyana*), per poi prendere due percorsi differenti ma non contraddittori, anzi complementari: l'uno, più propriamente devozionale, sfocia nei Corani manoscritti, icone rappresentative della cultura materiale dei *gardawa* (studenti coranici di livello avanzato) e calligrafi; l'altro, più propriamente magico-talismanico, porta alle tavole terapeutiche "da bere" (*allon sha*), alle tavole talismaniche in metallo (*allon karfe*), e alle pelli taumaturgiche (*buzun bushiya* o *sirrin sajda*), fino alle tavole talismaniche per la protezione della casa (*allon kafin gida*). Questi oggetti "talismanici" sono tutti prodotti da coloro, tra i *gardawa* e gli studiosi coranici, che si specializzano nelle scienze esoteriche.

In secondo luogo, il nostro obiettivo è anche quello di prendere spunto da un'intuizione già presente nella precedente letteratura sull'argomento,<sup>4</sup> per porre alcune fondamenta metodologiche che, ci auguriamo, possano in futuro portare ad una teoria più compiuta sulle origini delle *allon kafin gida*. Si tratta, in tal senso, del tentativo di ricostruire in modo più accurato il ruolo che una fonte precisa, scritta seppure anonima, cioè l'opuscolo noto

anthropological. The idea is to present aesthetically pleasing artefacts (talismanic tablets and leathers) within the broader anthropological framework of writing practices in the context of contemporary African Islam in northern Nigeria. The present publication, as well as the exhibition itself, have been devised as a cross-section of the material and symbolic culture of writing in a specific geographical area, predominantly Muslim Hausa. Starting from the wooden tablets used in the different stages of Qur'anic learning (*allon karatu*), the catalogue moves on to illustrate the decorated tablets used as end-of-school diplomas by the Qur'anic schools (*allon sauka* or *allon zayyana*). Then it follows two different, though not contradictory, routes, which in fact turn out to be complementary: the first and more properly devotional route includes handwritten Qur'ans, icons representing the material culture of *gardawa* (advanced Qur'anic students) and calligraphers; the other, more properly magico-talismanic, includes therapeutic "tablets to be drunk" (*allon sha*), metallic talismanic tablets (*allon karfe*), thaumaturgical leathers (*buzun bushiya* or *sirrin sajda*), and talismanic tablets used for home protection (*allon kafin gida*). All these "talismanic" artefacts are only made by those among the *gardawa* and the Qur'anic scholars who specialise in the esoteric sciences.

Secondly, our goal is also to attempt to lay some methodological foundations which we hope will lead one day to a more comprehensive theory on *allon kafin gida*'s origins. This approach has been inspired by an insight already present in the previous literature on the subject.<sup>4</sup> In that sense, we have dealt with a more accurate reconstruction of the role that one specific written source has played, and indeed still plays, in the production of talismanic items and in

in Nigeria come *Ummu Musa* ("La madre di Mosè"), ha giocato e gioca tuttora nella produzione dei materiali talismanici e, in particolare, nella ricca iconografia che costituisce la ragione primaria dell'interesse che esse suscitano tra gli appassionati d'arte. Se è indubbio che le tecniche talismaniche e l'iconografia dell'*Ummu Musa* derivano a loro volta da un modello preesistente trasmesso per via orale, e forse preislamico, è pur vero che la canonizzazione e divulgazione di tale iconografia in ambiente hausa, perlomeno negli ultimi tre secoli, si è poggiata sull'archetipo, scritto in lingua araba, dell'*Ummu Musa*. Questo documento ci riporta immediatamente al mondo degli '*ulamā*', studiosi islamici la cui autorità simbolica poggia sulla loro familiarità con lo scritto e con lo scrivere. Le loro idee sull'effettivo potere della parola scritta si basano sulla nozione, vero e proprio fondamento teorico dell'Islam, che la Parola di Dio sia disponibile direttamente, forma e sostanza, in una scrittura il cui apparato di riferimenti mitici (come, per l'appunto, la madre del Profeta Mosè) è di matrice coranica.

Dunque, una volta estratti i versetti, le singole parole, i nomi di personaggi sacri menzionati, e addirittura le singole lettere, dal testo coranico – testo recitato, scritto e riscritto decine, centinaia, migliaia di volte per anni, fin da bambini, dagli studenti delle scuole coraniche –, tutti questi elementi possono essere manipolati da specialisti per produrre effetti tangibili sulla realtà fisica sotto forma di protezione o guarigione. Oralità e scrittura, magia e religione non sono dunque concepite come categorie separate e reciprocamente impermeabili, o come modalità a sé stanti di un processo lineare della mentalità umana nel senso ad esso attribuito dall'evoluzionismo culturale di fine Ottocento e inizio Novecento,<sup>5</sup> ma come cerchi che si avviano su sé stessi e si chiudono, come frammenti di un percorso

particolar in the rich iconography that is the primary reason of the interest they arouse among art lovers: the anonymous booklet known in Nigeria as *Ummu Musa* ("The Mother of Moses"). If there is little doubt that the talismanic techniques and the iconography of the *Ummu Musa* derive in turn from a pre-existing and perhaps pre-Islamic model which has been transmitted orally, it is also true that the widespread approval and diffusion of this iconography in the Hausa environment, at least over the last three centuries, has been based on the archetype of the *Ummu Musa*, written in Arabic. This document leads us directly back to the world of '*ulamā*', Muslim scholars whose symbolic authority rests on their familiarity with the written word and with writing. Their ideas on the effective power of the written word are based on a fundamental Islamic theory: the notion that the Word of God is directly available, both in form and substance, through a scripture whose apparatus of mythical references has Qur'anic origins (which is precisely the case for the mother of the Prophet Moses).

In this way, once one has abstracted verses, individual words, names of sacred characters mentioned, and even individual letters from the Qur'anic text – text recited, written and rewritten dozens, hundreds, thousands of times over the years by the Qur'anic school students since childhood – all these elements can be manipulated by specialists in order to affect physical reality in the form of protection or healing. Orality and written word, as well as magic and religion, are not seen as mutually impermeable categories, or even as separate modes of a linear process of human thought in the sense attributed to it by the cultural evolutionism of the late 19<sup>th</sup> and early 20<sup>th</sup> century,<sup>5</sup> but as self-enveloping, closed circles, or rather as stages in a journey which remains ongoing,

sempre aperto, del tutto simile a quello della storia culturale dell’Uomo.

Il volume è organizzato in una serie di contributi.

Dopo una nota di Gigi Pezzoli che riassume gli antefatti che hanno portato al presente progetto, un primo capitolo di inquadramento, sempre a firma di Pezzoli, introduce il lettore alla storia, all’organizzazione sociale e alla cultura degli hausa del nord della Nigeria, concentrandosi in particolare sulla formazione di identità islamiche complesse e sulla circolazione di pratiche religiose spesso dibattute e controverse. Segue poi un contributo di Andrea Brigaglia che, a partire da un’analisi delle tecniche di apprendimento delle scuole coraniche nord-nigeriane, suggerisce che l’estetica e la funzione dei Corani manoscritti prodotti nella regione vada apprezzata proprio come un’estensione della cultura dei *gardawa*. Il terzo capitolo, a firma di Anastasia Grib, traccia la storia dell’oggetto specifico, la tavola coranica (in arabo, *lawḥ*; in hausa, *allo*), e dei suoi usi: dal mondo arabo (Egitto) a quello turco e persiano, fino a quello dell’Islam africano, con attenzione particolare alle “tre cornici antropologiche” – istruzione, genere e guarigione – che nutrono la tavola di un significato culturale.

I contributi successivi entrano nello specifico delle pratiche talismaniche. Constant Hamès, specialista tra i più noti in Europa di Islam e magia, traccia la storia del complesso rapporto tra Islam e pratiche talismaniche, in contesto non necessariamente africano. Una storia che parte dalla letteratura sulle “virtù speciali” (*faḍā’il*) dei versetti coranici per poi svilupparsi in un complesso genere letterario che integra gradualmente nozioni terapeutiche di matrice galenica, simbolismo ellenistico, e idee e pratiche proprie delle

just like the cultural history of humankind.

The catalogue includes a series of different contributions.

After Gigi Pezzoli’s introductory note summarising the background that led to this project, the first chapter, always written by Pezzoli, introduces the reader to history, social organisation, and culture of the Hausa people from northern Nigeria, focusing in particular on the making of complex Islamic identities and the circulation of controversial and often disputed religious practices. To follow, a contribution by Andrea Brigaglia. Starting with analysing the learning techniques of northern Nigerian Qur’anic schools, he suggests that the aesthetics and function of Qur’anic manuscripts produced in the region should be appreciated as an extension of *gardawa*’s culture. The third chapter, by Anastasia Grib, traces the history of a specific item, the Qur’anic tablet (in Arabic, *lawḥ*; in Hausa, *allo*), and its various uses: from the Arab world (Egypt) to Turkey, Persia, and African Islam. Particular attention is paid to the so-called “three anthropological frames” – namely: education, gender, and healing – that shape the tablet’s cultural meanings.

The subsequent contributions examine talismanic practices in more detail. One of Europe’s best-known specialists in Islam and magic, Constant Hamès, traces the history of the complex relationship between Islam and talismanic practices, not exclusively in an African context. This history starts from the literature about the “special virtues” (*faḍā’il*) of the Qur’anic verses and then develops into a complex literary genre that gradually integrates therapeutic notions of the Galenic tradition, Hellenistic symbolism, as well as ideas and practices proper to the “Religions of the Book” (Islam and Judaism). So, the history emerges as a global story, transmitted

“religioni del Libro” (Islam ed Ebraismo), e appare dunque come una storia globale, a trasmissione scritta. Siamo ben lontani dalla visione dell’Islam africano rappresentato come intrinsecamente “locale” e “orale”. La breve nota successiva, sempre a firma di Hamès, sugli scritti arabi dell’esoterista nigeriano del XVII secolo, Muḥammad al-Kashināwī, che hanno circolato durante la sua vita e nei secoli successivi al Cairo e in India, ne dà la testimonianza più limpida.

È naturale, però, che la manifattura di talismani e amuleti in contesto hausa abbia poggato largamente su una locale e ricchissima tradizione preislamica. La sovrapposizione, la mescolanza e, al tempo stesso, la tensione di elementi islamici ed elementi preislamici nelle arti talismaniche hausa, sono oggetto del capitolo seguente, a firma di Aliyu M. Bunza, probabilmente il massimo esperto sul tema nel mondo accademico nigeriano. Il capitolo ripercorre la storia dello sviluppo delle pratiche magico-talismaniche tra gli Hausa, arricchendolo di una ricca tassonomia (mediante la quale il lettore potrà percepire come le pratiche oggetto della mostra sono solo un frammento di una realtà culturale estremamente complessa), e pone l’accento sul fatto che tale sviluppo storico, ancora in divenire, corrisponde alle fasi principali dello sviluppo dell’Islam nella regione.

Il volume continua con una ricca selezione di immagini degli oggetti in mostra. Il repertorio iconografico è “interrotto” – per così dire – da una scheda a firma di Andrea Brigaglia e di Aliyu M. Bunza, specificamente dedicata all’*Ummu Musa*, posta subito dopo le immagini che riproducono l’opuscolo e appena prima di quelle delle *allon kafin gida*. La speranza è che in tal modo il lettore potrà farsi un’idea visiva della diretta derivazione delle immagini contenute nelle *allon kafin gida* dalle

through the written word. We are quite obviously very far from the idea of an African Islam considered as intrinsically “local” and “oral”. The ensuing brief note, also signed by Hamès, on the 17<sup>th</sup> century Nigerian esoteric specialist, Muḥammad al-Kashināwī, whose Arabic writings circulated during his lifetime and in the following centuries both in Cairo and in India, provides strong evidence to this perspective.

However, it is quite natural that talismans and amulets manufacture in a Hausa context was to a large extent also based on a rich, local, pre-Islamic tradition. The superimposition, or contamination, or even the tension between Islamic and pre-Islamic elements in Hausa talismanic art are the subject of the following chapter by Aliyu M. Bunza, most probably the greatest expert on the subject in Nigerian academic world. The chapter retraces the history of magico-talismanic practices’ development among the Hausa, providing a detailed classification (allowing the reader to perceive how the practices in the exhibition are only a fragment of an extremely complex cultural reality) and emphasising how this historical development, which is still in progress, corresponds to the main phases of the development of Islam in the region.

The catalogue also includes a lavish selection of photographs reproducing the objects on display. The iconographic repertory is “interrupted” – so to say – by an article written by Andrea Brigaglia and Aliyu M. Bunza, specifically dedicated to the *Ummu Musa*, and which is placed immediately after the images reproducing the booklet and just before those of the *allon kafin gida*. In this way, so we hope, the reader will be able to get an idea of how the images contained in the *allon kafin gida* derive directly from *Ummu Musa*’s illustrations.

At the end of the iconographic section, the Nigerian expert in Islamic traditions Karimu Adejare



illustrazioni presenti nell'*Ummu Musa*.

Alla fine della sezione iconografica, lo specialista nigeriano di pratiche islamiche Karimu Adejare Amao (noto come Baba Kishi), con l'assistenza di Ismaila Abefe Bakare (noto come Isma'eel Bakary), forniscono al lettore una chiave interpretativa per apprezzare "dall'interno" la funzione apotropaica o terapeutica di alcune delle tavole talismaniche riprodotte nelle pagine precedenti.

Infine, il volume si conclude con una nota di Elio Revera, psicosociologo, che pur con ricchi riferimenti a pratiche di matrice africana e/o islamica, porta – per così dire – il lettore fuori da uno specifico contesto culturale, per porre le basi di una riflessione più ampia sul ruolo che divinazione e, in senso più lato, esoterismo, giocano nell'inconscio umano universale.

*Last but not least*, desideriamo rivolgere un pensiero grato ed affettuoso a B.S.W. (noto come Baba), amico e impareggiabile collaboratore di Lomé (Togo), le cui ricerche sul campo e le cui intuizioni hanno fornito chiavi di lettura decisive per guidare la nostra analisi e interpretazione dei materiali in oggetto.

Amao (known as Baba Kishi), with the assistance of Ismaila Abefe Bakare (known as Isma'eel Bakary), will provide the reader with an interpretative key to appreciate "from the inside" the apotropaic or therapeutic function of some of the talismanic tablets reproduced in the previous pages.

The publication ends with a note by the psychosociologist Elio Revera, who, while including many references to African and/or Islamic practices, helps to take the reader out of just one specific cultural context, introducing him to a broader reflection on the role that divination and, in a larger sense, esotericism, play in universal human subconscious.

Last but not least, a grateful and kind thought goes to B.S.W. (known as Baba), a friend and incomparable contributor based in Lomé (Togo), whose research on the field and numerous insights have been invaluable for the analysis and interpretation of the materials in question.

<sup>1</sup> Museo degli Sguardi, "*Alluna. Mondo e spiritualità Hausa*", 23 novembre 2013 - 26 gennaio 2014.

<sup>2</sup> Frank Van Craen Gallery, "*The Allo Boards of northern Nigeria*", 24 aprile - 10 maggio 2014.

<sup>3</sup> Lema 2019.

<sup>4</sup> Pezzoli 2013, p. 30, p. 32; Lema 2019, p. 9, p. 14, pp. 24-25, p. 221, note 11 e 13.

<sup>5</sup> Cfr. Tylor 1871; Frazer 1890.

<sup>1</sup> Museo degli Sguardi, "*Alluna. Mondo e Spiritualità Hausa*", November 23<sup>th</sup> 2013 - January 26<sup>th</sup> 2014.

<sup>2</sup> Frank Van Craen Gallery, "*The Allo Boards of northern Nigeria*", April 24<sup>th</sup> - May 10<sup>th</sup> 2014.

<sup>3</sup> Lema 2019.

<sup>4</sup> Pezzoli 2013, p. 30, p. 32; Lema 2019, p. 9, p. 14, pp. 24-25, p. 221, notes 11 and 13.

<sup>5</sup> See Tylor 1871; Frazer 1890.







Gigi Pezzoli

Centro Studi Archeologia Africana, Milano

### Antefatti

Ho un ricordo ormai sbiadito di un breve passaggio nel paese hausa, quasi 40 anni fa, ma sento ancora viva l'emozione che avevo vissuto. In arrivo verso Kano, l'aereo aveva sorvolato un paesaggio saheliano avvolto nella polvere dell'*harmattan*. A terra un caldo secco e soffocante e la sensazione di uno spazio infinito. All'epoca, Kano era ancora una città murata e le nuove edificazioni non pregiudicavano la percezione dell'antico sistema difensivo che circondava il centro storico (fig. 1). Ho memoria di un posto dove il tempo



1 - Kano negli anni '70 del secolo scorso.

Kano in the 1970s.

si era apparentemente fermato; tutti in abiti tradizionali, svelti gruppi di donne velate e fitte chiacchiere di uomini accovacciati su stuoie all'ombra (fig. 2). Poca gente in giro, qualche rara vettura che sollevava nuvole di polvere e, in lontananza, il richiamo del *muezzin*. A

### Background

By now, I have a faded memory of a short journey in Hausa country, almost 40 years ago, but I still feel the emotion I had experienced. On the way to Kano, the plane had flown over a Sahelian landscape wrapped in the dust of *Harmattan*. On the ground, a dry and suffocating heat and the impression of an infinite space. At that time, Kano was still a walled city and the new buildings did not affect the perception of the ancient defensive system that surrounded the old town (fig. 1). I remember a place where time had ap-



2 - Strada di Zaria negli anni '70 del secolo scorso.

Street of Zaria in the 1970s.

parently stood still; everybody wore traditional dresses, quick groups of veiled women and thick chatter of men squatting on mats in the shade (fig. 2). Few people around, rare cars lifting clouds of dust and, in the distance, the call of *muezzin*. At first sight it was a



prima vista un luogo misterioso ma sicuro, regolato da antiche norme di comportamento che tutti rispettavano.

Filmati e testimonianze recenti mostrano profondi cambiamenti: ovunque nuove costruzioni, un'impressionante crescita demografica,<sup>1</sup> traffico caotico, rumori e vita convulsa. E ancora, pericoli latenti. Da quanto raccontano i nostri informatori, Kano, soprattutto nelle aree periferiche, non è più un luogo sicuro: le contraddizioni della vita contemporanea, la miseria, le tensioni etniche e religiose sembrano aver travolto quell'antica e pacifica armonia.

Per le ricerche del Centro Studi Archeologia Africana,<sup>2</sup> dalla fine degli anni '90, abbiamo fatto innumerevoli viaggi nei paesi del Golfo di Guinea, soprattutto in Togo, ma anche nei confinanti Ghana e Benin. La nostra base operativa è a Lomé e lì abbiamo conosciuto moltissimi Hausa; buona parte dei nostri conoscenti locali appartengono a questo gruppo etnico.

Occorre infatti dire che in Africa occidentale, anche lontano dal loro territorio d'origine, a cavallo tra Nigeria e Niger, gli Hausa si trovano un po' dappertutto, tanto nelle grandi città quanto nei piccoli villaggi dell'interno. Questa circostanza non è solo dovuta al fatto che sono probabilmente il gruppo etnico più popoloso della regione ma anche – forse soprattutto – perché gli Hausa della diaspora sovente si occupano di commercio al punto che il loro idioma svolge il ruolo di lingua franca ampiamente utilizzata per tale attività. Dovunque si trovino, costituiscono un'entità coesa, con un marcato senso di appartenenza, con forti legami familiari e un'indiscussa capacità di attrarre nella propria orbita gruppi di altra origine ma accumulati da tradizioni affini e dalla stessa fede islamica. Gli Hausa difendono orgogliosamente la propria identità, si sentono “diversi” e si comportano come tali; per questa ragione la convivenza con le popolazioni che li ospitano è talvolta segnata da tensioni latenti.

Anche se la letteratura su di loro è ampia, anche se in lingua hausa si pubblicano libri, giornali e riviste, si fanno film e trasmissioni televisive, assai rare sono le iniziative espositive sul loro mondo e sulle loro tradizioni. In sintesi, in Italia li conosciamo ancora troppo poco, certamente molto meno di altre piccole etnie africane le cui manifestazioni culturali sono state viceversa largamente documentate.

mysterious but safe place, regulated by ancient codes of behavior that everyone respected.

Recent videos and testimonies show deep changes: new buildings everywhere, impressive population growth,<sup>1</sup> chaotic traffic, noise, and hectic life. In addition to that, latent dangers. According to our informants, Kano, especially in the suburbs, is no longer a safe place: the contradictions of contemporary life, misery, ethnic and religious tensions seem to have overwhelmed that ancient and peaceful harmony.

Since the end of the 1990s, in the context of the researches of the Centro Studi Archeologia Africana (African Archaeology Study Centre),<sup>2</sup> we went on countless trips to the countries in the Gulf of Guinea, especially to Togo, but also to neighbouring countries such as Ghana and Benin. Our base of operations is in Lomé and there we met many Hausa; most of our local acquaintances belong to this ethnic group.

It should be said that in West Africa, even far from their home territory, between Nigeria and Niger, the Hausa can actually be found everywhere, in large cities as much as in small villages of the inland. This circumstance is not only due to the fact that they are probably the most populous ethnic group in the region but also – perhaps above all – because the Hausa of the Diaspora often deal with trade, to the point that their idiom plays the role of lingua franca widely used for this activity. Wherever they are, they constitute a cohesive entity, with a marked sense of belonging, strong family ties, and an undisputed capacity to attract groups of other origins into their orbit, united by similar traditions and the same Islamic faith. The Hausa proudly defend their own identity, they feel “different” and behave as such; for this reason the coexistence with the populations that host them is sometimes marked by latent tensions.

Even if the literature about them is quite rich, and even if books, newspapers, and magazines, as well as films and television broadcasts, are published or produced in the Hausa language, art exhibitions on their world and traditions remain nevertheless very rare. In short, in Italy we still know too little about them, certainly much less than other small African ethnic groups whose cultural manifestations have been widely documented.

Come talvolta capita, lo spunto per la ricerca di cui qui parliamo è stato del tutto occasionale. Un giorno di circa 20 anni fa, un commerciante hausa di arte ed etnografia, B.S.W.,<sup>3</sup> è arrivato a Lomé con un carico di tavole coraniche. In quel momento l'archeologia del centro e del nord della Nigeria era piuttosto fiorente, tutto il locale mercato antiquario ne era invaso. Chissà come, quel collo, imballato in sacchi di riciclaggio, si trovava mescolato a molteplici cartoni di terrecotte Nok, Katsina e Sokoto<sup>4</sup> arrivate su un camion stracarico.

Avevo già visto tavole coraniche in altri paesi saheliani ma queste erano davvero speciali: grandi, in legno duro e compatto, con una forma elegante e fitte scritte in arabo. Non mi sono posto il problema della loro autenticità; a colpo d'occhio, anche se certamente non antichi, erano oggetti genuini, con una forte carica di mistero. Mi fu spiegato che in lingua hausa il loro nome generico è *allo*<sup>5</sup> e che quelle che mi venivano mostrate erano tavole per l'apprendimento del Corano, denominate *allon karatu*.<sup>6</sup> Ne acquistai un paio dimenticandole poi da qualche parte.

A distanza di alcuni anni, verso il 2008, lo stesso commerciante mi mostrò un giorno un altro lotto di tavole. Erano diverse dalle precedenti, con elaborati disegni geometrici che incorniciavano scritte in arabo. Gli chiesi cosa fossero, e B.S.W. mi disse che si trattava di tavole di fine corso, delle specie di diplomi che l'allievo riceve dal maestro, il *malam*,<sup>7</sup> al termine della scuola coranica e che poi conserva per il resto della vita. Il loro nome è *allon sauka* o anche *allon zayyana*.<sup>8</sup>

A quel punto è scattato in me l'interesse a saperne di più. Nei mesi successivi ho chiesto all'amico commerciante di ricercare tutte le possibili tipologie di questi oggetti, scoprendo che, oltre a quelle per l'apprendimento e ai diplomi, esistevano tavole coraniche per pratiche e formule protettive: le *allon sha*,<sup>9</sup> cioè, in lingua hausa, “tavole da bere”, destinate a specifiche pratiche terapeutiche, come verrà spiegato meglio in seguito. E poi altre ancora, le *allon karfe*,<sup>10</sup> in metallo, con gli stessi scopi o per particolari ricette talismaniche ma che richiedono un supporto più efficace del legno. Infine, le *allon kafin gida*,<sup>11</sup> usate per la protezione della persona e della casa.

As it sometimes happens, the research we are talking about here has been prompted by an occasional chance. One day, about 20 years ago, a Hausa dealer in art and ethnography, B.S.W.,<sup>3</sup> arrived in Lomé with a load of Qur'anic tablets. At that time, archaeology in central and northern Nigeria was thriving, the whole local antique market was overrun with objects from that area. Someway, B.S.W.'s load, packed in recycling bags, was surrounded by multiple boxes of Nok, Katsina and Sokoto<sup>4</sup> earthenwares arrived on an over-loaded truck.

I had already seen Qur'anic boards in other Sahelian countries, but these were really special: large, in a hard and compact wood, with an elegant shape and thick Arabic writings. I did not even raise the problem of their authenticity; at a glance, although certainly not ancient, they were genuine objects, with a strong charge of mystery. I was told that in Hausa language their generic name is *allo*,<sup>5</sup> and that the ones he was showing to me were plates used for learning the Qur'an, called *allon karatu*.<sup>6</sup> I bought a couple of them and then forgot them somewhere.

One day, a few years later, around 2008, the same trader showed me another batch of tablets. They were different from the previous ones, with elaborate geometric designs framing Arabic scripts. When I asked him to tell me more about them, B.S.W. told me that they were end-of-course tablets, a sort of diploma that the student receives from the teacher, the *malam*,<sup>7</sup> at the end of the Qur'anic school and that he keeps for the rest of his life. Their name is *allon sauka* or also *allon zayyana*.<sup>8</sup>

Starting from that moment, my interest grew up. In the following months I asked my friend, the antique dealer, to search every possible type of these objects, discovering that, in addition to the ones used for learning and diplomas, there were Qur'anic tablets for healing practices and protective formulas: *allon sha*,<sup>9</sup> meaning “tablets to be drunk” in Hausa language, which are intended to specific therapeutic practices, as it will be explained later. The *allon karfe*,<sup>10</sup> tablets in metal, serve the same purposes of the previous ones but are also used for particular talismanic recipes who require a support stronger than wood. Lastly, the *allon kafin gida*<sup>11</sup> are intended for personal or home protection.

Tra il 2008 e il 2012 ho raccolto un centinaio di tavole di diverse tipologie, e anche scritti religiosi, talismani, amuleti protettivi su carta, oltre a un insieme di oggetti di cultura materiale perché avevo ormai maturato l'idea di farne una mostra sul mondo e sulla spiritualità delle popolazioni hausofone del nord della Nigeria.

Vincendo qualche ritrosia, ho intervistato diversi Hausa di Lomé. Tutti conoscevano bene le tavole di scrittura e i diplomi; quasi nessuno aveva invece familiarità con le tavole talismaniche. Anzi, ho immediatamente percepito che stavo per addentrarmi in un mondo misterioso ed esoterico a cui i musulmani più "ortodossi"<sup>12</sup> guardano con sospetto, perché considerato al limite delle pratiche animistiche. Alcuni miei conoscenti, in via confidenziale, mi hanno aiutato a capire di più sulle pratiche religiose e anche su quelle talismaniche. In realtà non era quello l'obiettivo che mi riproponevo. Non intendevo occuparmi dei problemi complessi dell'Islam africano, della storia delle confraternite sufi e delle scottanti vicende religiose e politiche che attualmente si intrecciano con questi temi.

Il mio interesse era un altro. Volevo presentare quegli oggetti come parte di un sistema complesso: documentare l'estetica della calligrafia, la scrittura sacra che diventa composizione grafica e la presenza di simbologie che rimandano ad antiche pratiche magico-talismaniche, divinatorie e taumaturgiche del Medio Oriente, del mondo greco-romano, della cabala ebraica, per arrivare fino all'alchimia medievale.

La mostra "Alluna. Mondo e spiritualità hausa", allestita nel 2013 al Museo degli Sguardi di Rimini, è a mia conoscenza il primo evento pubblico che abbia trattato l'argomento delle tavole coraniche con particolare attenzione a quelle talismaniche. La mostra era corredata da un catalogo in italiano da me curato.<sup>13</sup> E per collocare nel loro contesto le tavole coraniche, con riferimento anche ad altri aspetti della cultura degli Hausa, l'esposizione e il catalogo accennavano ad altre espressioni di arte decorativa e di artigianato evidenziandone l'unitarietà di ispirazione: dall'architettura alle decorazioni delle case, dalla tessitura ai ricami, fino agli oggetti di cultura materiale.

Così impostata, la ricerca si collocava nel-

Between 2008 and 2012, I collected about a hundred tablets of different types, as well as religious writings, talismans, protective amulets on paper, and a set of objects from the Hausa material culture, because I was already conceiving the idea of organising an exhibition on the world and spirituality of northern Nigeria Hausa-speaking people.

Overcoming some reluctance, I interviewed several Hausa people from Lomé. All of them knew well the writing tablets and diplomas; conversely, almost none of them was familiar with talismanic tablets. I immediately perceived I was about to enter into a mysterious and esoteric world that the most "orthodox"<sup>12</sup> Muslims consider with suspicion, because it is, so they say, on the verge of animistic practices. In a confidential way, some acquaintances of mine helped me to understand more about religious and, more specifically, talismanic practices. In fact, it was not the real target I was aiming to. I didn't want to deal with the complex issues related to African Islam, to the history of the Sufi orders, and to the burning religious and political events currently intertwined with these problems.

My goal was another. I wanted to present those objects as part of a complex system: to document the aesthetics of calligraphy, the sacred writing that becomes graphic composition, and the presence of symbolologies that echo ancient magico-talismanic, divinatory and thaumaturgical practices of the Middle East, the Greco-Roman world, the Jewish Kabbalah, and up to medieval alchemy.

Staged in 2013 at Museo degli Sguardi in Rimini, the exhibition "Alluna. Mondo e spiritualità hausa" is at my knowledge the first public event that has treated the topic of Qur'anic boards with particular attention to the talismanic ones. The exhibition was accompanied by a catalogue in Italian that I edited.<sup>13</sup> To place the Qur'anic boards in their original context, including some other aspects of Hausa culture, the exhibition and the catalogue also dealt with different expressions of decorative art and craftsmanship, highlighting their unity of inspiration: from architecture to house decoration, from weaving to embroidery, up to the objects of material culture.

Thus set forth, the research was placed in the

la prospettiva delle indagini di etno-archeologia e di etno-storia che il Centro Studi Archeologia Africana svolge in Africa: documentare le manifestazioni culturali in via di incipiente archeologizzazione e le tradizioni del passato che si intersecano e si fondono con le nuove istanze della contemporaneità.

Nel periodo in cui raccoglievo le tavole coraniche, ho saputo da B.S.W. che non ero il solo a farlo. Più o meno nello stesso momento, e anche qualche tempo prima, due antiquari basati in Senegal, a Dakar e a Gorée, ne avevano acquistate diverse. Ma secondo B.S.W. il suo più importante acquirente era un altro, Antoine Lema. Torneremo su di lui e sul suo contributo.

B.S.W., oltre ad essere il mio fornitore di tavole coraniche, era anche il mio informatore privilegiato. Per tre anni ho raccolto e trascritto le sue testimonianze.<sup>14</sup> Mi ha raccontato che da bambino, negli anni '60, aveva frequentato la scuola coranica a Kano. Conosceva bene l'argomento, aveva studiato sulle tavole coraniche completando il corso con un diploma, ma nel periodo trascorso in Nigeria non aveva mai personalmente visto le tavole talismaniche, in particolare quelle più ricercate, le *allon kafin gida*.<sup>15</sup> Era stato proprio Antoine Lema, qualche anno prima, a segnalargli l'esistenza di quegli oggetti e a commissionargliene la ricerca.<sup>16</sup> Secondo B.S.W., a quel tempo Antoine Lema ne aveva già raccolte un certo numero direttamente *in loco*, in Nigeria, ed era interessato ad averne altre.

Il mondo degli antiquari di Lomé è piccolo, sono quasi tutti Hausa, si conoscono e si frequentano. Forse fu la notizia della mostra a Rimini, forse un'involontaria fuga di notizie, forse altro, sta di fatto che poco tempo dopo, un altro mercante locale attivò i suoi contatti in Nigeria per ricercare tavole coraniche, soprattutto le *allon kafin gida*, esteticamente le più sorprendenti e quelle di maggior interesse commerciale nel mondo dell'arte etnica.

Non a caso, quelle stesse tavole arrivarono sul mercato antiquario di Bruxelles e nel 2014 la Galleria di Frank Van Craen ne fece l'oggetto di una mostra intitolata "The Allo Boards of Northern Nigeria" e accompagnata da un catalogo online, in inglese e francese, contenente una selezione di immagini di *allon kafin*

perspective of the ethno-archaeology and ethno-history investigations that the Centro Studi Archeologia Africana carries out in Africa: documenting the cultural manifestations in their process of incipient archaeologization and the traditions of the past that intersect and blend with the new demands of contemporary world.

While I was collecting the Qur'anic tablets, I heard from B.S.W. that I was not the only one to do that. Around the same time, and even a few earlier, two antique dealers based in Senegal, Dakar and Gorée, had bought several of them. But according to B.S.W. his most important buyer was another man, Antoine Lema. We will come back to him and to his contribution later.

B.S.W. was not only my supplier of Qur'anic boards but also my privileged informant. I collected and transcribed his testimonies for three years.<sup>14</sup> He told me that as a child, in the 1960s, he attended a Qur'anic school in Kano. He was very familiar with the subject, he had studied on the Qur'anic tablets and completed his course with a diploma, but during the period he spent in Nigeria he had never personally seen the talismanic tablets, especially the most refined, the *allon kafin gida*.<sup>15</sup> It was Antoine Lema himself, a few years before, to point him out the existence of those objects and to invite him to research them.<sup>16</sup> According to B.S.W., at that time Antoine Lema had already collected a certain number of talismanic tablets directly on site, in Nigeria, and was interested in having more.

The world of antique dealers in Lomé is small, almost all of them are Hausa, they know each other personally and hang out together. Thanks perhaps to the announce of the exhibition in Rimini, perhaps to an involuntary leak of informations, perhaps to something else, shortly afterwards another local merchant activated his contacts in Nigeria to search for Qur'anic boards, especially the *allon kafin gida*, which were the most aesthetically captivating and the most commercially valuable in ethnic art's world.

It is no coincidence that those very tablets who arrived on the antiques market in Brussels had an exhibition in 2014 in Frank Van Craen's Gallery, titled "The Allo Boards of Northern Nigeria" and accompanied by an online catalogue, in English and French,



*gida* e un articolo di introduzione a firma di Anastasia Grib.<sup>17</sup>

Ormai la storia era nota, le tavole erano state viste, erano piaciute e diversi amici e conoscenti italiani mi chiedevano i contatti per poterne acquistare dai mercanti togolesi. Per me il progetto era concluso, soprattutto perché un passo avanti avrebbe richiesto l'approfondimento di questioni complesse, finendo per allontanarmi dai miei interessi di ricerca che sono orientati in altre direzioni, soprattutto al mondo del *vodu*.

Veniamo ai tempi recenti. Nella primavera del 2019, mentre ero alle prese con una mostra che avevo curato con Ezio Bassani,<sup>18</sup> uno degli amici visitatori, Andrea Aragosa, mi ha chiesto di pensare ad un progetto culturale ed espositivo a Napoli sui temi della tradizione e della contemporaneità in Africa. Questa mostra, prodotta proprio da Andrea Aragosa, e il volume che l'accompagna sono la prima tappa di quel progetto.

Pochi mesi dopo, nell'estate del 2019, Antoine Lema dava alle stampe la sua monografia *Allo kafi gida. Planches coraniques secrètes du Nigeria septentrional*. Il volume, pubblicato in francese e in inglese, è dedicato essenzialmente alle tavole talismaniche, soprattutto alle *allon kafin gida*, ma contiene anche un inquadramento di carattere generale sugli Hausa, sull'Islam della Nigeria, sui significati dell'iconografia ed è corredato da uno splendido e ricchissimo apparato di immagini.

Dunque, prima di questa iniziativa espositiva e editoriale di Napoli ci sono state tre tappe principali in un ristretto arco temporale compreso tra il 2013 e il 2019.

Al riguardo, va detto che tutti i casi menzionati, compreso questo, sono accomunati da un'enfasi, più o meno accentuata, sulle tavole talismaniche *allon kafin gida*, che sono state la "novità" dei tempi recenti, e i manufatti esteticamente più accattivanti. Anni di ricerca in Africa mi rendono un po' sospettoso: l'improvvisa apparizione di oggetti precedentemente mai visti è talvolta la diretta conseguenza di una domanda esterna, spesso di acquirenti occidentali. Pertanto, non escludo affatto che questa componente abbia avuto il suo ruolo nell'aumento di questo tipo di reperti; non ne

containing a selection of images of *allon kafin gida* and an introductory article signed by Anastasia Grib.<sup>17</sup>

By then the story was known, the tablets had been seen, they had been appreciated, and several Italian friends and acquaintances had started to ask me contacts to acquire them from the Togolese dealers. For me the project was closed, because any step forward would have required the deepening of complex issues, distancing me from my main research interests that are oriented in other directions, especially in the world of *vodun*.

But let us come to recent times. In the spring of 2019, while I was dealing with an exhibition that I curated with Ezio Bassani,<sup>18</sup> one of the friends who came to visit us, Andrea Aragosa, asked me to plan a cultural and exhibition project, to do in Naples, about the themes of tradition and contemporary age in Africa. The present exhibition, produced by Andrea Aragosa himself, together with the book that accompanies it are the first stage of that project.

A few months later, in the summer of 2019, Antoine Lema published his monograph *Allo kafi gida. Planches coraniques secrètes du Nigeria septentrional*. His volume, published in French and English, is basically dedicated to the talismanic tablets, especially the *allon kafin gida*, but also contains a general overview of the Hausa people, Islam in Nigeria, the meanings of iconography and is accompanied by a splendid and very rich apparatus of images.

So, before the present exhibition and editorial venture in Naples, there have been three main stages in a short period of time between 2013 and 2019.

In this regard, it must be said that all the cases mentioned, including the present one, have in common an emphasis, more or less accentuated, on the talismanic *allon kafin gida* tablets, which have been the "new trend" in the past few years, as well as the most aesthetically appealing artefacts. Years of research in Africa make me a little suspicious: the sudden appearance of previously unseen objects is sometimes the direct consequence of external demand, often coming from Western buyers. Thus, I do not exclude at all that this external demand might partly explain the recent increase in the appearance of *allon kafin gida*. I have

ho le prove, anche se la quantità, l'evoluzione stilistica e una certa serialità delle tavole talismaniche apparse sul mercato mi fanno sorgere qualche dubbio. Tuttavia, dal punto di vista culturale, questo fenomeno, anche se fosse confermato, sarebbe in ogni caso meritevole di interesse, perché testimonierebbe di come una tradizione antica abbia avuto la capacità di rinnovarsi e di riproporsi in una chiave diversa e attuale.

Anche per questo motivo, il nostro nuovo progetto si caratterizza in modo un po' differente dai precedenti, in quanto indaga a tutto tondo gli aspetti della cultura materiale e simbolica della scrittura in un contesto di Islam africano contemporaneo presso le comunità hausa del nord della Nigeria. L'approccio integra infatti l'analisi delle dimensioni estetiche, storiche e antropologiche di tale cultura. Pur concentrando principalmente sulle tavole coraniche di diversa tipologia, in particolare quelle talismaniche, abbiamo evitato di adottare una separazione artificiale tra le categorie di "religione" e di "magia", guardando alle varie dimensioni, esteriori ed esoteriche, delle pratiche culturali che hanno prodotto gli oggetti esposti, come ad un insieme organico.

I materiali protagonisti dell'esposizione e tema della riflessione culturale comprendono: manoscritti coranici con relative tavole utilizzate per lo studio e la memorizzazione del Corano; tavole con scrittura coranica ed elementi decorativi utilizzate come diplomi al completamento degli studi coranici; tavole metalliche utilizzate per la produzione di specifiche ricette talismaniche; tavole con scrittura talismanica ed elementi decorativi utilizzate per la protezione della persona e della casa; esemplari di ricettari popolari sulle scienze talismaniche; libretti denominati *Ummu Musa*,<sup>19</sup> e materiali in circolazione nei mercati del libro delle città nigeriane. Ritorniamo più avanti sull'*Ummu Musa* che, oltre ad essere una peculiarità hausa, è a nostro parere la fonte e il prototipo dell'iconografia delle tavole *allon kafin gida*.

In estrema sintesi, questa mostra si interroga soprattutto sulla scrittura e sulle pratiche talismaniche. A questo riguardo, prima di iniziare dobbiamo accennare a una questione terminologica oggettivamente delicata, e cioè al fatto che, se per lunghi secoli le pratiche

no definitive evidence to support my suspicion, but the quantity, the stylistic evolution, and a certain seriality of the talismanic tablets that have appeared on the market make some doubts arise. However, from a cultural point of view, this phenomenon, even if it would be confirmed, could still be worthy of interest, because it would testify of how an ancient tradition has had the ability to renew and propose itself under a different, contemporary key.

It is also for this reason that our new project is somewhat different from the previous ones, inasmuch as it attempts to holistically investigate aspects of the material and symbolic culture of writing in a context of contemporary African Islam, among the Hausa communities of northern Nigeria. In fact our approach integrates the analysis of the aesthetic, historical and anthropological dimensions of this culture. Even if the focus is based on the different types of Qur'anic tablets, particularly the talismanic ones, our project avoids to adopt an artificial separation between the categories of "religion" and "magic", and looks at the various dimensions, external and esoteric, of the cultural practices that produced the objects displayed as an organic whole.

The materials protagonists of the exhibition and of our cultural reflection include the following: Qur'anic manuscripts with related plates used for the study and memorization of the Qur'an; tablets with Qur'anic writing and decorative elements used as diplomas upon completion of Qur'anic studies; metal tablets used for the production of specific talismanic recipes; tablets with talismanic writing and decorative elements used for personal and home protection; samples of popular recipes on the talismanic sciences; booklets called *Ummu Musa*,<sup>19</sup> as well as materials that circulate in the book markets of Nigerian cities. We will return later on the *Ummu Musa* which, besides being a peculiar product of the Hausa talismanic tradition, is in our opinion the main source and prototype for iconography of the *allon kafin gida* tablets.

In a nutshell, this exhibition is mainly concerned with writing and talismanic practices. In this regard, we must make mention of an objectively delicate terminological question, namely the fact that, even if for

magico-talismaniche sono state parte integrante della cultura islamica ortodossa di letterati e religiosi, a partire dal Novecento tali consuetudini sono oggetto di forte e crescente critica da parte di nuove tendenze teologiche improntate ad un puritanesimo di matrice letteralista.

Ci muoviamo quindi su un terreno “sensibile” ed è per questo motivo che nel seguito utilizzeremo l’espressione “pratiche talismaniche”, mentre eviteremo, laddove possibile, il termine “magia”, non perché non sia corretto in senso antropologico, ma perché la traduzione araba di “magia” (nei dizionari moderni) è *sihr*, che nel lessico religioso è il termine normalmente associato alla “stregoneria” e pertanto, per consenso di tutte le scuole giuridiche islamiche classiche, si tratta di una pratica *ḥarām*, cioè “proibita”, o addirittura implicante *kufṛ*, “miscredenza”.

Per finire, devo qui un ringraziamento particolare a B.S.W. A lui dobbiamo il merito di averci procurato gli oggetti sui quali riflettiamo e che costituiscono il materiale in mostra. È un amico fraterno, un uomo moderno, un credente, ma soprattutto uno spirito libero, cosa non frequente in un mondo pervaso da pregiudizi e conformismi.

many centuries magico-talismanic practices have been an integral part of the orthodox Islamic culture of men of letters and religion, since the 20<sup>th</sup> century these habits have been the object of strong and growing disapproval by new theological trends marked by a literalist Puritanism.

We are therefore moving on a “sensitive” field, and for this reason, in the following pages, we will prefer to stick to the expression “talismanic practices”, while we will avoid, whenever possible, the term “magic”: not because it is not correct in an anthropological sense, but because the Arabic translation of “magic” (in modern dictionaries) is *sihr*, which in the religious lexicon is normally associated to “witchcraft” and therefore, by consensus of all the classical Islamic legal schools, it is a *ḥarām* (“forbidden”) practice, or even regarded as implying *kufṛ*, “the unbelief”.

In conclusion, I owe to B.S.W. a special thanks here, as to him it goes the credit of having procured the objects on which we reflect, and which constitute the material on display. He is a fraternal friend, a modern man, a believer, but above all a free spirit, something not common in a world pervaded by prejudice and conformism.

<sup>1</sup> Nel 1950 gli abitanti di Kano erano poco più di 120.000; nel 1980 poco meno di un milione; oggi nell’area metropolitana della città vivono almeno quattro milioni di persone.

<sup>2</sup> Il Centro Studi Archeologia Africana di Milano opera soprattutto in Togo. In collaborazione con Istituzioni locali ha condotto ricerche, organizzato mostre e pubblicazioni su diversi temi, tra cui: siti di arte rupestre nel nord del paese, e soprattutto ricerche sul *vodu* tradizionale e contemporaneo nella regione costiera a sud.

<sup>1</sup> In 1950 the inhabitants of Kano were a little more than 120,000; in 1980 little less than a million; today, at least four million people live in the metropolitan area of the city.

<sup>2</sup> The Centro Studi Archeologia Africana (African Archaeology Study Centre) of Milan operates mainly in Togo. In collaboration with local institutions, it has conducted several researches, organised exhibitions and publications on various topics, including: rock art sites in the north of the country, and especially research on traditional and contemporary *vodun* in the coastal region to the south.

<sup>3</sup> Per ragioni di comprensibile riservatezza, non esplicito le generalità dell’interessato ma utilizzo questa sigla che sintetizza il suo nome e il suo soprannome.

<sup>4</sup> Le culture in questione sono menzionate con i nomi geografici delle aree dei siti archeologici.

<sup>5</sup> Al plurale *alluna*.

<sup>6</sup> Al plurale *allunan karatu*.

<sup>7</sup> *Malam* letteralmente significa “maestro” (dall’arabo *mu’allim*) ma è utilizzato per esteso anche come “uomo di rispetto”. Questo termine, utilizzato in Nigeria e Niger, equivale al termine francese *marabout* (dall’arabo *murābit*), utilizzato in Senegal e Mali, e al termine *alfa* utilizzato nel nord del Togo, del Ghana e del Benin. Al nome generico *malam* possono essere associate specificazioni aggiuntive: ad esempio l’insegnante di Corano è il *malam mai karantarwa*, quello che si occupa di pratiche esoteriche e terapeutiche *malamin tsubbu*, ecc.

<sup>8</sup> Al plurale *allunan sauka* e *allunan zayyana*.

<sup>9</sup> Al plurale *allunan sha*.

<sup>10</sup> Al plurale *allunan karfe*.

<sup>11</sup> Al plurale *allunan kafin gida*.

<sup>12</sup> In assenza di una gerarchia centralizzata che definisca l’ortodossia sunnita, utilizzo il termine in virgolettato, riferendomi alla maggiore o minore rigidità nell’interpretare un vago bagaglio di dottrine condizive, e non in riferimento ad uno specifico canone religioso.

<sup>13</sup> Pezzoli 2013.

<sup>14</sup> Cfr. “‘Educazione Hausa: la mia testimonianza’. Intervista a B.S.W.”, in Pezzoli 2013.

<sup>15</sup> Da qui in avanti, per semplicità espositiva, userò la denominazione hausa delle diverse tipologie di tavole coraniche nella versione al singolare.

<sup>16</sup> Comunicazione personale di Antoine Lema.

<sup>17</sup> Grib 2014.

<sup>18</sup> Si trattava della mostra “Ex Africa. Storie e identità di un’arte universale”, Bassani, Pezzoli (a cura di) 2019.

<sup>19</sup> Si tratta di un libro di piccolo formato, normalmente stampato artigianalmente, ma ne esistono anche esemplari manoscritti. Il nome fa riferimento alla madre di Mosè, che nella tradizione islamica, come in quella ebraica, è esempio pregnante di protezione divina, in ragione dei numerosi episodi miracolosi che caratterizzano la nascita e la prima infanzia del futuro profeta.

<sup>3</sup> For reasons of comprehensible confidentiality, I do not make the personal details of the person concerned explicit, but I use this abbreviation which summarises his name and nickname.

<sup>4</sup> The cultures concerned are mentioned with the geographical names of the archaeological site areas.

<sup>5</sup> Plural *alluna*.

<sup>6</sup> Plural *allunan karatu*.

<sup>7</sup> *Malam* literally means “teacher” (from Arabic *mu’allim*), but the term is also used generically for “mister” and “man of honor”. Used in Nigeria and Niger, this term is equivalent to the French *marabout* (from Arabic *murābit*), used in Senegal and Mali, and to *alfa*, used in northern Togo, Ghana, and Benin. To the generic name *malam* can be associated some additional specifications: for example, the Qur’an teacher is *malam mai karantarwa*, the one dealing with esoteric and therapeutic practices *malamin tsubbu*, etc.

<sup>8</sup> Plural *allunan sauka* and *allunan zayyana*.

<sup>9</sup> Plural *allunan sha*.

<sup>10</sup> Plural *allunan karfe*.

<sup>11</sup> Plural *allunan kafin gida*.

<sup>12</sup> As there is no formal body in Sunni Islam defining orthodoxy, I put this term in quotes, as a generic reference to the bigger or lesser strictness in the enforcement of a regulation set, rather than to a specific, well-defined canon.

<sup>13</sup> Pezzoli 2013.

<sup>14</sup> See “‘Educazione Hausa: la mia testimonianza’. Intervista a B.S.W.” (“‘Hausa Education: my Testimony’. Interview with B.S.W.”), in Pezzoli 2013.

<sup>15</sup> From now on, for the sake of simplicity, I will use the Hausa names defining the different types of Qur’anic tablets in their singular form.

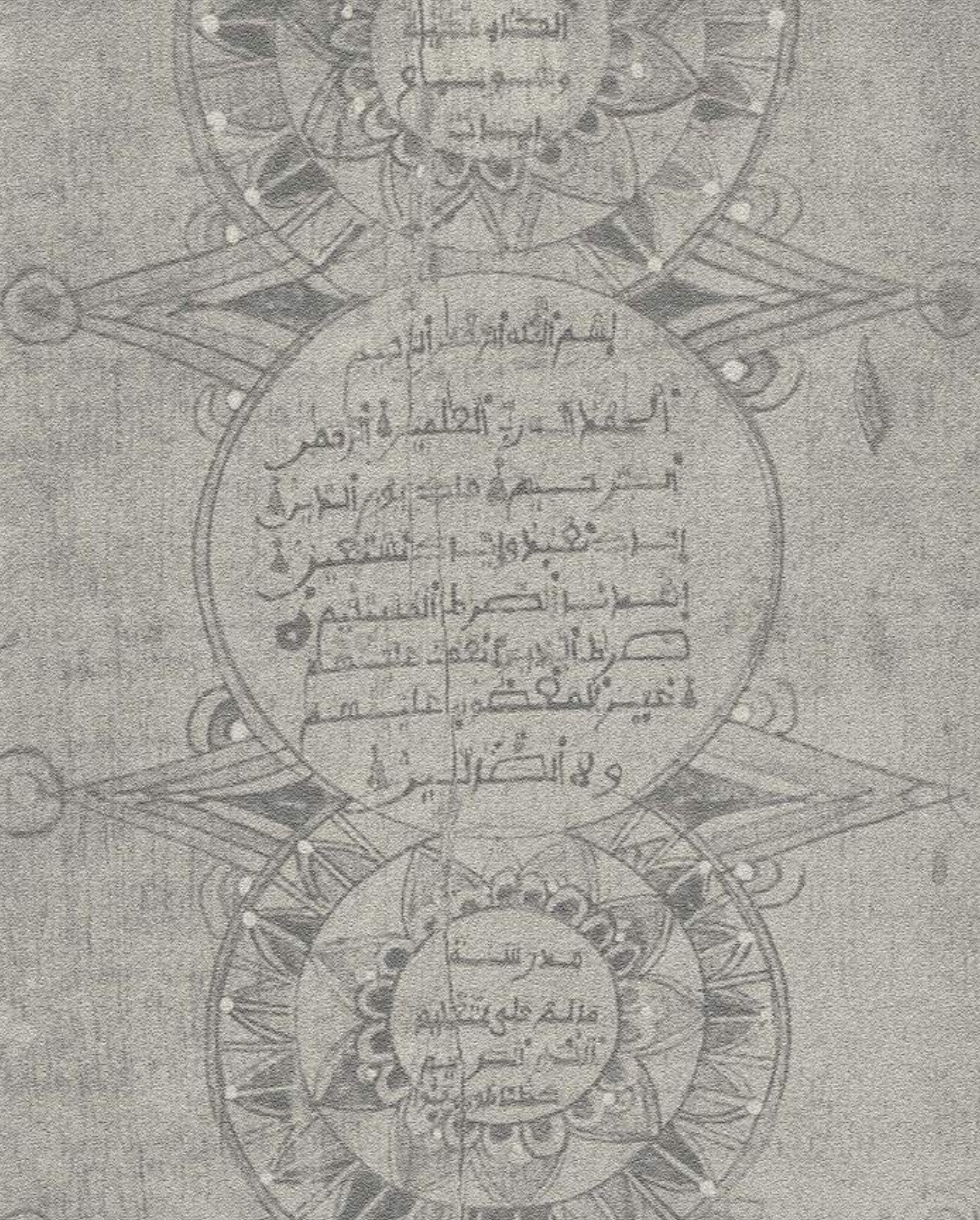
<sup>16</sup> Antoine Lema’s personal communication.

<sup>17</sup> Grib 2014.

<sup>18</sup> It was the exhibition “Ex Africa. Storie e identità di un’arte universale”, Bassani, Pezzoli (edited by) 2019.

<sup>19</sup> It is a small format book, normally handmade, but handwritten copies circulate in local book markets too. The name refers to Moses’ mother, who in the Islamic tradition, as well as in the Jewish one, is a prototypical example of divine protection, because of the many miraculous episodes that characterise the birth and early childhood of the future prophet his son.





Gigi Pezzoli

Centro Studi Archeologia Africana, Milano

### Note di inquadramento

Queste note comprendono alcune “schede” che, in termini volutamente divulgativi, introducono alla storia e alla cultura materiale degli Hausa, alla loro islamizzazione e al ruolo delle confraternite sufi, agli aspetti e alle pratiche talismaniche dell’Islam da loro tradizionalmente praticato, con qualche accenno ai temi dell’attualità. Ho scelto di accompagnare queste note con le evocative fotografie degli anni ’70 di D. Heathcote e J. Warren<sup>1</sup> perché sono quelle che più si avvicinano ai miei ricordi di viaggio nel paese hausa. Lascio agli altri autori del volume il compito di presentare immagini contemporanee di un mondo che è rapidamente cambiato e che ora si presenta profondamente diverso da quello che ho avuto l’occasione di vedere.

### Gli Hausa

Con una popolazione stimata in circa 70 milioni di persone,<sup>2</sup> gli Hausa costituiscono uno dei maggiori gruppi etnici dell’Africa occidentale. Localizzati principalmente nell’area saheliana del nord della Nigeria e nella parte meridionale del Niger (fig. 1), sono presenti con popolose comunità in molti stati africani: Costa d’Avorio, Ghana, Burkina Faso, Togo, Benin, Camerun, Ciad, Sudan, Repubblica Centrafricana, e altri ancora. Consistenti comunità si trovano in alcuni paesi arabi, come Libia e Arabia Saudita, ma anche in Europa e in Italia.<sup>3</sup>

In particolare, per via delle attività commerciali alle quali sono dediti, gruppi hausa si trovano un po’ dappertutto nelle città, nei villaggi costieri e dell’entroterra del golfo di Guinea dove i loro quartieri, denominati *Zongo*, sono una presenza costante. Il loro

### Contextual notes

These notes include some “profiles” which, in a deliberately accessible form, introduce history and material culture of the Hausa, their Islamization and the role of Sufi orders, the talismanic aspects and practices of Islam as it was traditionally practised in a Hausa context, with also some references to current developments. I have chosen to combine these notes with some evocative photographs of the 1970s, drawn from a D. Heathcote and J. Warren’s publication,<sup>1</sup> because their pictures are those who come closest to my travel memories of the Hausa country. I leave to the other authors of this volume the task of presenting contemporary images of a world that has rapidly changed, and looks now profoundly different from what I had the chance to witness at that time.

### The Hausa people

With an estimated population of around 70 million,<sup>2</sup> the Hausa people are one of the largest ethnic groups in West Africa. Located mainly in the Sahelian area of northern Nigeria and the southern part of Niger (fig. 1), they are present with populous communities in many other African states: Côte d’Ivoire, Ghana, Burkina Faso, Togo, Benin, Cameroon, Chad, Sudan, Central African Republic, and more. Large communities can also be found in some Arab countries including Libya and Saudi Arabia, but also in Europe and Italy.<sup>3</sup>

In particular, because of the commercial activities to which they are devoted, Hausa groups can be found all over the cities, coastal villages, and inland areas of the Gulf of Guinea where their neighbourhoods, called *Zongo*, are a constant presence. Their idiom is a





1 - Area attualmente abitata dagli Hausa in Nigeria e Niger.

Area currently inhabited by Hausa in Nigeria and Niger.

idioma svolge il ruolo di lingua franca convenzionalmente utilizzata anche da popolazioni di origine diversa, spesso come conseguenza dell'aver frequentato le medesime scuole coraniche.

Culturalmente e storicamente, gli Hausa hanno strette relazioni con i popoli saheliani confinanti, Fulani,<sup>4</sup> Zarma, Kanuri e Gbagyi, al punto che le distinzioni tendono progressivamente ad affievolirsi. Inoltre, per via della comune pratica islamica e di matrimoni interetnici, gli Hausa hanno esteso la loro presenza tra le popolazioni del centro della Nigeria, in particolare tra i Nupe, gli Yoruba, e altre ancora.

sort of lingua franca conventionally used also by populations of different origins, often as a consequence of having attended the same Qur'anic schools.

Culturally and historically, the Hausa have some much close relationships with neighbouring Sahelian peoples, Fulani,<sup>4</sup> Zarma, Kanuri and Gbagyi, to the point that distinctions tend to gradually fade. Moreover, due to common Islamic practice and inter-ethnic marriages, the Hausa have extended their presence among the people of central Nigeria, in particular Nupe, Yoruba, and others.

## History

Although their origins are still partly shrouded in legend, the groups who would later develop a Hausa identity might have begun to migrate from Nubia to the west between the 6<sup>th</sup> and 8<sup>th</sup> centuries. A slow movement, that lasted for ages and was marked by a strong integration with the local populations. Their progressive sedentarization in the area they currently occupy was reached thanks to the creation of organised social realities, with a strong control of the territory permitted by the decline of the Nok<sup>5</sup> culture that in the previous centuries dominated central and northern regions of Nigeria.

According to mythical stories, the origin of Hausa people date back to the son of the Sultan of Baghdad, Abū Yazīd. Rejected by his father in the middle of the 10<sup>th</sup> century, he reached the court of the King of Borno, marrying his daughter and then leaving her pregnant. Moving into Queen Daura's territory, he faced and killed a monstrous snake that had settled in front of the only spring in the country. From the marriage between Daura and the hero his son Bawo would be born, whose seven children founded the first seven Hausa states (Daura, Kano, Zaria, Gobir, Katsina, Biram, and Rano). From a concubine, Abū Yazīd had another son, Karbogari (in Hausa "conqueror of cities"), whose seven sons would in turn found the seven "illegitimate" states (Kebbi, Zamfara, Gbagyi, Jukun, Yoruba, Nupe, and Yauri).

## Storia

Pur con origini in parte ancora avvolte nella leggenda, gli Hausa avrebbero cominciato a migrare dalla Nubia verso occidente tra il VI e l'VIII secolo. Un movimento lento, durato secoli e contrassegnato dall'integrazione con le popolazioni locali. La loro progressiva sedentarizzazione nell'area attualmente occupata si concretizzò nella creazione di realtà sociali organizzate e con un forte controllo del territorio, favorite in ciò dal declino della cultura di Nok<sup>5</sup> che nei secoli precedenti aveva dominato le regioni centrali e settentrionali della Nigeria.

Secondo le storie mitiche, gli Hausa traggono la loro origine dal figlio del sultano di Baghdad, Abū Yazīd che, cacciato dal padre, verso la metà del X secolo, avrebbe raggiunto la corte del re di Borno sposandone la figlia per poi abbandonarla incinta. Spostatosi nel territorio della regina Daura, egli avrebbe affrontato e ucciso un mostruoso serpente che si era installato presso l'unica sorgente del paese. Dal matrimonio tra Daura e l'eroe sarebbe nato Bawo, i cui sette figli fondarono i primi sette stati hausa (Daura, Kano, Zaria, Gobir, Katsina, Biram e Rano). Da una concubina, Abū Yazīd avrebbe poi avuto un altro figlio, Karbogari (in hausa "conquistatore di città"), i cui sette figli avrebbero a loro volta fondato i sette stati "illegittimi" (Kebbi, Zamfara, Gbagyi, Jukun, Yoruba, Nupe e Yauri).

Peraltro, la storia dei cosiddetti stati o città-Stato hausa poggia su antiche fonti locali, alcune delle quali, come la *Cronaca di Kano*,<sup>6</sup> sono giunte fino a noi. Altre preziose informazioni sono desumibili dalle storie di viaggiatori arabi dell'antichità quali Ibn Battuta<sup>7</sup> e Leone l'Africano.<sup>8</sup> In particolare, la *Cronaca di Kano* racconta di un re sacerdote e fabbro, Barbushé, il quale avrebbe dato ospitalità a cavalieri stranieri divenuti con il passare del tempo sovrani del paese. In ogni caso, tra storia e leggenda, è la conferma che l'origine degli Hausa fu il risultato di una commistione tra popolazioni locali e genti venute dall'esterno.

Così, dopo le prime entità politiche fondate nel X e nell'XI secolo, attorno al XII secolo gli Hausa si affermano definitivamente come il nuovo potere nella regione. Nello stesso periodo, si assiste all'inizio della

The history of the so-called Hausa states or city-states is based on ancient local sources, some of which, like the *Kano Chronicle*,<sup>6</sup> have come down to us. Other valuable informations can be deduced from the stories of ancient Arab travellers such as Ibn Battuta<sup>7</sup> and Leo Africanus.<sup>8</sup> In particular, the *Kano Chronicle* tells about a priest and blacksmith king, Barbushé, who gave hospitality to some foreign knights who lately became sovereigns of the country. In any case, between history and legend, the origin of the Hausa is confirmed to be the result of a mixture of local populations and people coming from abroad.

Thus, after the first political entities were founded in the 10<sup>th</sup> and 11<sup>th</sup> centuries, around the 12<sup>th</sup> century the Hausa people definitively established themselves as the new power in the region. In the same period, we can see the beginning of Islam penetration in the region, mainly thanks to Malinke itinerant preachers and merchants coming from the empire of Mali.<sup>9</sup> The conversion to the new religion initially concerned only the dominant elites and then, in the following centuries, it spread among the rural population. In the 14<sup>th</sup> century, the king of Kano converted to Islam, so turning the kingdom into a sultanate. At the beginning of the 15<sup>th</sup> century the queen of Zaria, Amina, conquered all the Hausa city-states and had them surrounded by walls and fortifications, some of which are still viewable today. The Hausa city-states had by then become important arrival points for Trans-Saharan trade, with well-organised urban centres, where the the sovereigns resided, and around which a rigid social stratification was articulated. In the 16<sup>th</sup> century, a Hausa sovereign set up his seat in Zinder, in what is today Niger, exerting an important influence, both political and religious, throughout the western Sub-Saharan area.

In the following decades the Hausa territory become the scene of frequent internal fights and suffered attacks from the Borno and Songhai<sup>10</sup> kingdoms. Around the 17<sup>th</sup> century some Hausa city-states regained their independence. The *Kano Chronicle* reports the arrival, already towards the end of the 18<sup>th</sup> century, of numerous Islamised Fulani, who would later start



penetrazione dell'Islam nella regione principalmente ad opera di predicatori itineranti e di commercianti di origine malinke, provenienti dall'impero del Mali.<sup>9</sup> La conversione alla nuova religione riguardò inizialmente solo le élites dominanti, per poi diffondersi nei secoli successivi tra la popolazione rurale. Nel XIV secolo il re di Kano si convertì all'Islam trasformando così il regno in sultanato. All'inizio del XV secolo la regina di Zaria, Amina, conquistò tutte le città-Stato hausa e le fece circondare di mura e fortificazioni, alcune delle quali tuttora visibili. Le città-Stato hausa erano ormai



2 - Fucilieri Hausa inquadrati nelle truppe coloniali inglesi (inizio del XX secolo).

Hausa Riflemen enlisted in British colonial troops (early 20<sup>th</sup> century).

diventate importanti punti di arrivo per i commerci trans-sahariani, con centri urbani ben organizzati, dove risiedevano i sovrani attorno ai quali si articolava una rigida stratificazione sociale. Nel XVI secolo un sovrano hausa pose la sua sede a Zinder, nell'attuale Niger, esercitando un'importante influenza non solo politica ma anche religiosa in tutta l'area subsahariana occidentale.

Nei decenni successivi il territorio hausa fu teatro di lotte intestine e subì gli attacchi dei regni Borno e Songhai.<sup>10</sup> Verso il XVII secolo alcune città-Stato hau-

a violent political and religious campaign against the ruling Hausa houses, exploiting the anti-dynastic feelings of herdsmen and farmers. Among the newcomers figured the family from which the man of letters and reformer Usman Dan Fodio (1754-1817) emerged. Gradually, Dan Fodio acquired a great influence and shortly afterwards he proclaimed a "holy war", a *jihād*, against the Hausa sovereigns, accusing them of impiety. The Fulani, overcoming the resistance of the famous Hausa cavalry, got to impose themselves, and to subjugate by force all the main urban centres. After



3 - L'emiro di Zaira (a sinistra) agli inizi del XX secolo, con il comandante delle sue guardie del corpo.

The Emir of Zaira (left) in the early 20<sup>th</sup> century, with the commander of his bodyguards.

that Muhammad Bello, son of Usman Dan Fodio, reunited under his authority all the vast area of Nigeria and northern Cameroon (with the exception of the rival Islamic state of Borno), giving life to the Hausa-Fulani Caliphate of Sokoto.<sup>11</sup>

The cultural similarities between Fulani and Hausa, together with the unifying factor of the common adherence to Islam, favored a substantial integration between the two populations so that they became progressively indistinguishable. Between the 18<sup>th</sup> and 19<sup>th</sup> centuries the Hausa people enjoyed great econom-

sa riacquistarono però l'indipendenza. La *Cronaca di Kano* riferisce dell'arrivo, già verso la fine del XVIII secolo, di numerosi Fulani islamizzati che dopo qualche tempo intrapresero una violenta campagna politica e religiosa contro le case regnanti hausa dominanti sfruttando all'uopo i sentimenti antidinastici di allevatori e contadini. Tra i nuovi arrivati, vi era la famiglia dalla quale emerse il letterato e riformatore Usman Dan Fodio (1754-1817). Gradualmente, Dan Fodio acquisì una grande influenza, che lo portò a proclamare la "guerra santa", il *jihād*, ai sovrani hausa, accusandoli di empietà. I Fulani, vincendo la resistenza della famosa cavalleria hausa si imposero, sottomisero con la forza tutti i principali centri urbani e Muhammad Bello, figlio di Usman Dan Fodio, riunì sotto la sua autorità tutta la vasta area della Nigeria e del Camerun settentrionali (ad eccezione del rivale stato islamico di Borno), dando così vita al Califfato hausa-fulani di Sokoto.<sup>11</sup>

Le similitudini culturali tra Fulani e Hausa e il fattore unificante della comune adesione all'Islam favorirono una sostanziale integrazione tra i due popoli al punto da renderli progressivamente indistinguibili. Tra il XVIII e il XIX secolo gli Hausa raggiunsero una grande prosperità economica grazie al commercio d'oro, di schiavi, sale, tessuti, pelli conciate, armi, ecc.

In epoca coloniale il territorio hausa fu spartito tra Francia e Inghilterra. Più precisamente, la porzione settentrionale finì nel Niger, nell'ambito dell'Africa Occidentale Francese, mentre la porzione meridionale in Nigeria, come parte dell'Impero britannico (fig. 2). I confini postcoloniali hanno mantenuto inalterata questa divisione.

### Organizzazione sociale

Gli Hausa sono tutt'ora organizzati in una struttura piramidale, regolata da rigorose norme religiose (figg. 3 e 4). Ovunque si trovino, formano un gruppo omogeneo con un forte senso di appartenenza. Organizzati in clan patriarcali, conservano alcune strutture delle antiche usanze matriarcali.

I matrimoni avvengono quasi esclusivamente

ic prosperity thanks to the trade in gold, slaves, salt, textiles, tanned leathers, weapons, etc.

In colonial times, the Hausa territory was divided between France and England. More precisely, the northern portion ended up in Niger, within French West Africa, while the southern portion in Nigeria, as a part of the British Empire (fig. 2). The post-colonial borders kept this division unchanged.

### Social organisation



4 - L'emiro di Katsina (sotto il parasole) alla parata della festa del Ramadan.

The Emir of Katsina (under the parasol) at the Ramadan Festival parade.

The Hausa people are still organised in a pyramidal structure, governed by strict religious norms (figg. 3 and 4). Wherever they are, they form homogeneous groups characterised by a strong sense of belonging. Organised in patriarchal clans, they still preserve some structures of ancient matriarchal customs.

Marriages take place almost exclusively within the community and are often organised by families to maintain the group's integrity. Polygamy is widespread and therefore families are usually quite large and it is not uncommon for a child to be entrusted



nell'ambito della comunità e sovente sono organizzati dalle famiglie per mantenere la compattezza del gruppo. La poligamia è ampiamente diffusa e pertanto le famiglie sono normalmente numerose e non di rado capita che per cementare i legami un figlio sia affidato a parenti o ad amici affinché lo crescano.

Gli uomini di solito sono addetti ad attività produttive o commerciali, mentre le donne si occupano prevalentemente della casa, dei figli e dell'alimentazione. Oggi, in ambito soprattutto urbano, non mancano peraltro donne che ricoprono posizioni di rilievo o che controllano ampie reti commerciali.

### Organizzazione economica

L'economia hausa in Nigeria e in Niger è basata soprattutto sull'agricoltura ma anche sull'allevamento di bestiame acquisito dai Fulani. Ancora oggi, la maggior parte degli Hausa vive in villaggi rurali di piccole dimensioni coltivando cola, arachidi, palme d'olio, cotone, riso, miglio, fagioli, e altri prodotti. Gli Hausa per secoli hanno anche praticato attività commerciali a lunga distanza trafficando in oro, pellame e altri oggetti con il Medio Oriente in cambio di vari manufatti importati.

### Lingua

La lingua hausa appartiene al gruppo ciadico, a sua volta parte della famiglia delle lingue afro-asiatiche. L'hausa viene utilizzato come lingua franca per il commercio ed è parlato, pur con differenze dialettali, in un'ampia zona dell'Africa occidentale, ben al di fuori della Nigeria e del Niger. Esiste inoltre un'ampia e crescente letteratura in lingua hausa: libri religiosi, romanzi, poesie, testi musicali, giornali, riviste, ma anche trasmissioni radio e televisive: alcune radio europee di portata internazionale, come l'inglese BBC e la tedesca Deutsche Welle, trasmettono regolarmente programmi in lingua hausa, molto seguiti in Nigeria e Niger. Infine, va detto che l'hausa viene trascritto sia con caratteri latini modificati, sia con caratteri arabi.

to relatives or friends in order to make family bonds stronger.

Men are usually involved in productive or commercial activities, while women are mainly responsible for household, children care, and food. But today, especially in urban areas, women who hold important positions or control large commercial networks are not hard to find.



5 - Esterno di una scuola coranica.

Exterior of a Qur'anic school.

### Economic organisation

The Hausa economy in Nigeria and Niger is mainly based on agriculture but also on livestock farming (they acquire the animals from the Fulani). Still today, the majority of Hausa people lives in small rural villages growing cola, peanuts, oil palm, cotton, rice, millet, beans, and other products. For centuries the Hausa have also practised long-distance trade, dealing with gold, leather, and other items with the Middle East in exchange for a variety of imported handicrafts.

### Religione

L'Islam di tradizione sunnita è la religione attualmente praticata dalla stragrande maggioranza degli Hausa.<sup>12</sup> Un ruolo importante nella diffusione e nell'apprendimento dell'Islam (fig. 5) è stato svolto nel passato dalle confraternite di tradizione sufi: la Qadiriyya prima, e la Tijaniyya poi. La "guerra santa" condotta nel XVIII dai Fulani contro i sovrani hausa aveva lo scopo di combattere la religione sincretica praticata nelle corti, che mescolava l'Islam con antichi rituali di origine animistica. Solo il definitivo successo dei Fulani consentì all'Islam di penetrare e diffondersi nelle aree rurali: talvolta con modalità violente e coercitive, talaltra attraverso l'attrazione esercitata dalla pratica della scrittura praticata dai *malam* itineranti. Dagli anni '50 del secolo scorso si sono progressivamente affermate, a scapito delle confraternite sufi, correnti fondamentaliste sunnite influenzate dalla Salafiyya egiziana e dalla Wahhabiyya dell'Arabia Saudita.

I *Maguzawa*, seguaci della religione animista praticata prima dell'Islam, sono ancora presenti in alcune zone remote del paese hausa ma in via di progressiva sparizione. Analogamente, dopo l'introduzione dei nuovi codici ispirati alla *Sharia* nel 1999, in Nigeria, il *Bori*, il "culto della possessione spiritica", che conservava antichi elementi di magia e che un tempo era diffuso anche tra i musulmani delle aree urbane, è ormai praticato solo clandestinamente.

### Abbigliamento

Gli Hausa vantano una lunga tradizione nella filatura, tessitura e tintura, soprattutto del cotone (figg. 6 e 7). L'abbigliamento tipico degli uomini è costituito da una tunica leggera (*jallabiyya*), o da una grande tunica (*babbar riga*) in pesante cotone tessuto a mano con elaborate decorazioni tradizionali, il tutto completato da pantaloni e sandali. Sulla testa un copricapo ricamato (particolarmente rinomati quelli della regione di Borno) o in alternativa un turbante alla maniera dei Tuareg. L'abbigliamento femminile, sempre realizzato con stoffe vivacemente colorate (le varietà più costo-

### Language

The Hausa language belongs to the Chadic group, which is in turn part of the Afro-Asiatic language family. Hausa is used as a lingua franca for trade, and is spoken, although with dialectal differences, in a large part of West Africa, even outside the borders of Nigeria and Niger. There is also a wide and growing literature in the Hausa language: religious books, novels, poems, music lyrics, newspapers, magazines, but also radio and television broadcasts: some European radio stations with international reach, such as the English BBC and the German Deutsche Welle, regularly broadcast Hausa-spoken programmes, which are very popular in Nigeria and Niger. Lastly, we remind that Hausa is transcribed in both Arabic and modified Latin characters.

### Religion

Sunni Islam is the religion currently practised by the large majority of Hausa people.<sup>12</sup> An important role in Islam's spread and learning (fig. 5) has been played in the past by Sufi religious orders, initially the Qadiriyya and later the Tijaniyya. The "holy war" led in the 18<sup>th</sup> century by the Fulani against the Hausa sovereigns aimed to fight the syncretic religion practised in Hausa courts and mixing Islam with ancient animistic rituals. Only the final success of the Fulani allowed Islam to penetrate and spread also in rural areas: sometimes with violent and coercive methods, sometimes through the attraction exerted by the writing practice shown by itinerant *malam*-s. Since the 1950s, Sunni fundamentalist currents influenced by the Egyptian Salafiyya and by the Wahhabiyya of Saudi Arabia have progressively affirmed themselves to the detriment of Sufi brotherhoods.

The *Maguzawa*, believers of the animist religion practised before Islam, are still present in some remote areas of the Hausa country but are gradually disappear-





6 - Filatrice di cotone al mercato di Kano.  
Cotton spinner at Kano market.



7 - Tessitore nel villaggio di Dalili.  
Weaver in the village of Dalili.

se sono importate dall'Inghilterra e dall'Olanda, dove vengono prodotte apposta per il mercato africano), è costituito da un tessuto avvolto attorno alla vita a mo' di gonna (*zani*), una camicia (*riga*), e sulla testa un turbante (*dankwali*). Fuori casa, sopra questi pezzi, viene indossato un leggero velo semitrasparente, oppure un pesante velo integrale che copre tutto il corpo ad eccezione del volto. Gli abbigliamento tradizionali sono ancora utilizzati soprattutto nei giorni della preghiera e in occasione delle feste e dei funerali.

## Architettura

I quartieri antichi delle città hausa erano fatti di strade strette sulle quali si affacciavano edifici in terra consolidata spesso decorati con motivi geometrici realizzati in rilievo (fig. 8). L'architettura tradizionale hausa, in particolare quella religiosa e degli edifici di rango, rappresentava uno dei più straordinari esempi di tecnica costruttiva e di soluzioni compositive di tutta l'area

ing. Similarly, after the introduction of the new codes inspired by *Shariah* in 1999, in Nigeria, the *Bori*, the "cult of spiritual possession" which preserves ancient elements of magic and was once widespread also among the Muslims of the urban areas, is now only practised in clandestinity.

## Clothing

The Hausa have a long tradition in spinning, weaving, and dyeing, especially cotton (figg. 6 and 7). The typical clothing for men consists of a light tunic (*jallabiyya*), or a large tunic (*babbar riga*) made of heavy hand-woven cotton with elaborate traditional decorations, and completed by trousers and sandals. On the head they wear an embroidered hat (the one produced in the Borno region is particularly famous) or alternatively a turban in the Tuareg style. The women's clothing, always made with brightly coloured fabrics (the most expensive varieties are import-



8 - Edificio con elaborate decorazioni parietali a Zinder.  
Building with elaborate wall decorations in Zinder.



9 - Interno della moschea di Zaria.  
Interior of Zaria's Mosque.

sub Sahariana (fig. 9). Purtroppo, in tempi recenti, lo sviluppo tumultuoso della nuova urbanizzazione e di nuove costruzioni ha in buona parte distrutto quelle del passato.

## Arte e artigianato

L'arte degli Hausa è essenzialmente decorativa e aniconica. In questo ambito l'influenza islamica ha svolto un ruolo determinante, tuttavia molte espressioni decorative che interessano la calligrafia e i disegni, i tessuti e i ricami, gli oggetti di uso domestico e i lavori in pelle traggono la loro origine da diverse tradizioni e fonti antiche, producendo l'effetto di un amalgama spontaneo e unitario. L'artigianato è ancora diffuso nelle città e nelle campagne (fig. 10).

ed from England and the Netherlands, where they are purposely made for the African market), consists of a cloth wrapped around the waist as a kind of skirt (*zani*), a shirt (*riga*), and on the head a turban (*dankwali*). Outside the house, they wear upon these cloths a light half transparent veil, or, more recently, a heavy full veil that covers the whole body except the face. Traditional dressings are still used, especially on days of prayer and on feast days or for funerals.

## Architecture

The old quarters of Hausa cities were made up of narrow streets overseen by earthen structures often decorated with geometric relief motifs (fig. 8). Traditional Hausa architecture, particularly religious architecture and high-ranking buildings, used to represent one of the most extraordinary examples of construction techniques and compositional solutions in the entire Sub-Saharan area (fig. 9). Unfortunately,



## L'Islam e le confraternite sufi

L'Islam ha iniziato a penetrare in Africa molto precocemente, circa un secolo dopo la morte di Muhammad, verso la metà dell'VIII secolo. Anche se la diffusione della nuova fede è avvenuta, perlomeno in Nord Africa, a seguito di conquiste militari, quello che poi si è progressivamente affermato era un Islam che nell'impatto con le società africane ne ha inizialmente rispettato usi, costumi, tradizioni e riti, senza destabilizzare le strutture societarie preesistenti. È stata una penetrazione lenta che nella sua espansione geografica è prevalentemente avvenuta senza traumi, trovando un terreno fertile nell'inclinazione religiosa ed esoterica di quei popoli. Non sono però mancate fasi e momenti storici caratterizzati da tendenze più radicali e letteraliste. L'Islam africano si è così plasmato attraverso i contatti con i culti animistici preesistenti diventando una religione sincretica, semplice, popolare e tollerante.<sup>13</sup> Come stiamo per vedere, le confraternite islamiche di tradizione sufi hanno svolto un ruolo rilevante in questa transizione.

## Le confraternite sufi

Nella pratica, il sufismo, le cui radici affondano nel Medio Oriente dell'VIII e IX secolo, si è organizzato in confraternite verso il XII secolo per poi diffondersi progressivamente anche verso l'Africa. L'Africa era un terreno particolarmente favorevole a una predicazione di tipo mistico. Il sufismo propone la possibilità di un avvicinamento emotivo a Dio e una sua conoscenza intuitiva attraverso la fede e l'affrancamento dai problemi terreni. È una spiritualità che ben si adatta alla religiosità africana, assecondandone la ritualità e la vocazione associativa. I sufi interpretano il Corano proponendo agli adepti una stretta relazione personale con Dio attraverso speciali pratiche spirituali. In particolare, si tratta di esercizi di preghiera, talvolta accompagnati da movimenti del corpo, dal canto e dalla danza, svolti secondo formule che integrano la pratica religiosa con l'esoterismo. In questo modo, quando le litanie sono particolarmente lunghe, ripetute e osses-

ive, i fedeli possono raggiungere l'estasi, entrando in *trance*: lo stato che consente di liberare il corpo portando l'adepto al contatto con Dio.

## Art and craftsmanship

Hausa art is essentially decorative and aniconic. In this regard, the Islamic influence has played a decisive role; however, many decorative expressions involving calligraphy and drawings, fabrics and embroidery, household objects and leatherwork, draw their origin from ancient and different traditions and sources: the result is a spontaneous and unified amalgam. Craftsmanship is still widespread both in cities and countryside (fig. 10).

## Islam and the Sufi orders

Islam started penetrating in Africa very early, about a century after prophet Muhammad's death, in the middle of the 8<sup>th</sup> century. Even if the diffusion of the new faith came about, at least in North Africa, as a result of military conquests, in the first place Islamic conquerors respected customs, traditions, and rituals of African societies, so that Islam did not play the role of a destabilising element for the pre-existing social structures. It was a slow penetration which, in its geographical expansion, mainly took place without traumas, finding fertile ground in the religious and esoteric attitude of those populations. There were, however, some phases and historical moments characterised by more radical and literalist tendencies. Nevertheless African Islam has shaped itself through contacts with pre-existing animistic cults, becoming a syncretic, simple, popular, and tolerant religion.<sup>13</sup> As we are about to see, Sufi orders played a very important role in this transition.

## The Sufi orders

Sufism's roots go back to the 8<sup>th</sup> and 9<sup>th</sup> centuries in the Middle East. It was organised into differ-

sive, i fedeli possono raggiungere l'estasi, entrando in *trance*: lo stato che consente di liberare il corpo portando l'adepto al contatto con Dio.

I rituali sufi variano da confraternita a confraternita, caratterizzandone univocamente ciascuna, e lo stesso vale per l'organizzazione interna, più o meno gerarchica. L'adesione alla confraternita è volontaria, anche se influiscono i legami e le tradizioni famigliari tramandate di padre in figlio. I nuovi membri giurano fedeltà al capo della confraternita, che sovente si ritiene sia in possesso della *baraka*, la "benedizione sovrannaturale", il che implica un potere spirituale intrinseco nell'esercizio delle attività religiose. Ma è anche qualcosa di più: un insieme di caratteristiche personali positive, morali e intellettuali, e – per così dire – un carisma di cui solo alcuni individui sono dotati. Tale stato di spiritualità può continuare anche dopo la morte generando lo status di "uomo santo"<sup>14</sup> che esula, nella venerazione popolare, dall'appartenenza ad una specifica confraternita. E così, molte delle loro tombe diventano oggetto di pellegrinaggio. Il sufismo introduce quindi nell'Islam un concetto importante e cioè l'accettazione di un "intermediario" tra l'individuo e Dio. I defunti capi della confraternita vengono venerati, e della stessa benedizione spirituale beneficiano anche i *malam* che diffondono il credo religioso.

Il *malam*, oltre a celebrare le funzioni islamiche, insegna il Corano, fa proselitismo, fa talvolta anche politica, celebra i rituali e le funzioni per la guarigione delle persone (viene infatti accreditato di un potere mistico per proteggere dalle malattie o dal malocchio), mette in atto opere di mediazione (negoziati, alleanze matrimoniali, operazioni di pace tra fazioni in lotta), fa il consulente (anche politico) di capi tribali o personaggi politici, garantisce protezione e asilo agli individui, fabbrica amuleti e talismani. Un tempo, si riteneva che la *baraka* fosse applicabile solo ai discendenti di Muhammad, ma con l'avvento del sufismo e la creazione delle confraternite la "benedizione spirituale" è riconosciuta a chiunque ne abbia le caratteristiche di "santità".

Nella loro generalità i membri delle confraternite sufi vivono in modo secolare nei loro villaggi, sebbene talvolta si riuniscono in comunità separate per sotto-



10 - Decoratori di zucche in un mercato in prossimità di Katsina.

Pumpkin decorators in a market near Katsina.

ents orders since around the 12<sup>th</sup> century, much before it gradually spread to Africa. Africa was a particularly favourable terrain for mystical preaching. Sufism offered the possibility of an emotional rapprochement to God and to a divine knowledge within the promise of a liberation from earthly problems. This kind of spirituality was well adapted to African religiosity, and went along very well with its rituality and associative vocation. The Sufis interpret the Qur'an by proposing to the followers a close personal relationship with God through special spiritual practices. In particular, these practices consist in prayer exercises, sometimes accompanied by body movements, singing, and dancing, following specific formulas which integrate religious practice with esotericism. In this way, when litanies get particularly long, repeated, and obsessive, the faithful man can reach ecstasy, entering into a *trance*: the state that allows the body to be freed and bring the adept into contact with God.

Sufi rituals are different from order to order, and characterise each one uniquely. The organisation, more or less hierarchical, of each Sufi order can also differ.



porsi a periodi di studio, ovvero all'isolamento assoluto per particolari ritiri spirituali (i *khalwa*). Solo in casi estremamente rari si dedicano al celibato. Si tratta pertanto più di comunità spirituali che pratiche, anche se esiste spesso un territorio fisico dove opera la confraternita.

Come già detto, gli aspetti mistici del sufismo hanno favorito in Africa la fusione tra le credenze islamiche e quelle animistiche preislamiche. Prendendo origine da una combinazione del misticismo sufi con l'ortodossia sunnita, nel tempo, le confraternite sufi hanno costituito nel continente africano un fattore unificante tra cultura e religione al di fuori delle differenze etniche e tribali. Le confraternite hanno peraltro imposto un nuovo ordine gerarchico in cui si esalta il valore della vita sociale e collettiva. Nella "via della purificazione" si combatte la guerra contro le impurità e le debolezze che si annidano nell'anima umana. Il fine ultimo è sempre la conoscenza della realtà divina e la penetrazione del significato recondito del mondo. Nel processo di progressiva purificazione dell'anima, ci si sforza per sostituire passioni e desideri, fino a giungere allo stadio finale dell'estasi.

Nel paese hausa le confraternite islamiche che hanno avuto un ruolo preminente sono state dapprima la Qadiriyya e successivamente la Tijaniyya.

### La Qadiriyya

È il più antico ordine sufi, fondato da 'Abd al-Qādir al-Jīlānī (1077-1166) nell'odierno Iraq. Al-Jīlānī si trasferì poi a Bagdad come responsabile di una scuola giuridica, a dimostrazione del fatto che per secoli il sufismo e l'Islam giuridico sono state due facce della stessa medaglia. Tra il XVII e il XVIII secolo la confraternita si è sviluppata anche in Africa e più in particolare in Nigeria, grazie soprattutto alla guida del sovrano fulani Usman Dan Fodio, che con la sua "guerra santa" ha voluto eradicare le pratiche tribali dei rituali islamici delle case regnanti delle città-Stato hausa. La Qadiriyya, come tutte le altre confraternite consimili, comprende elementi emotivi e mistici e, soprattutto, persegue l'istruzione e l'insegnamento isla-

Membership in the order is voluntary, even if family ties and traditions handed down from father to son often affect the decision to join one. The new members swear allegiance to the head of the order, who is often believed to be in possession of the *baraka*, the "supernatural blessing", which implies an intrinsic spiritual power in the exercise of religious activities. But the *baraka* is also something more: a set of positive personal, moral and intellectual traits, or, to say it in one word, a charisma only a few individuals are endowed with. This state of spirituality can continue even after death, generating the "holy man"<sup>14</sup> status which, in popular veneration, goes beyond the boundaries of a specific order to involve the wider community. Many tombs, thus, become the object of a pilgrimage. Sufism therefore introduces an important concept into Islam, namely the acceptance of an "intermediary" between the individual and God. The deceased leaders of the order are venerated, and the same spiritual blessing also benefits *malam* who spreads the order's religious beliefs.

Besides celebrating the Islamic functions, a *malam* teaches the Qur'an, proselytises, sometimes is engaged in politics. He celebrates rituals and functions to whom is attributed the power to heal people (in fact, he is endowed with a mystical power to protect them from diseases or the evil eye), implements mediation (negotiations, marriage alliances, peace-keeping between warring factions), acts as an advisor (also political) to tribal or government leaders, guarantees protection and asylum to individuals, manufactures amulets and talismans. It was once believed that *baraka* was applicable only to the descendants of Muhammad, but with the advent of Sufism and the creation of the orders, this "spiritual blessing" is recognised to anyone who has the characteristics of "holiness".

In general, Sufi brotherhoods members live secularly in their villages, although they sometimes gather in separate communities to undergo periods of study, or absolute isolation for specific spiritual retreats (named *khalwa*). Only in extremely rare cases they do devote themselves to celibacy. Brotherhoods are therefore more spiritual than practical communities, even though there is often a physical territory where they operate.

mico come sistema per ricercare e trovare Dio. Tutti i membri della confraternita devono seguire i precetti di umiltà, generosità e rispetto del prossimo, a prescindere da credo religiosi o status sociali.

### La Tijaniyya

È stata fondata nel 1781 da Aḥmad al-Tijānī, membro di una tribù berbera algerina che vanta anche una discendenza dal Profeta. Ha un rituale più semplice e più flessibile della Qadiriyya, anche se entrambe condividono la dottrina essenziale e gli obblighi religiosi. Questa confraternita ha guadagnato ampio consenso oggi, anche perché è considerata più idonea a recepire un modo di vita moderno. Tra l'altro, sono Tijani la maggior parte degli autori di letteratura religiosa islamica nell'Africa occidentale. I precetti della confraternita impongono il rifiuto della menzogna, del furto, dell'uccisione e della truffa. I Tijani si considerano un po' l'aristocrazia degli ordini mistici e si autodefiniscono "la via di Muhammad" in quanto si credeva che Aḥmad al-Tijānī venisse visitato dal Profeta durante visioni in stato di veglia e ne ricevesse direttamente messaggi relativi alla pratica di specifiche litanie spirituali. In linea generale la Tijaniyya ha le caratteristiche di un ordine missionario che si è esteso nell'Africa Occidentale a spese della Qadiriyya.

### Le nuove tendenze

In contrapposizione all'approccio moderato e tollerante del sufismo, a partire dagli anni '50 del secolo scorso si è sviluppata anche in Africa una tendenza che propugna una radicalizzazione dei comportamenti religiosi, una visione e un'interpretazione più "ortodossa" dei precetti. In particolare, la Salafiyya egiziana e la Wahhabiyya saudita propugnano il ritorno ad un Islam "puro", quello dei primi anni dopo la morte del Profeta, ritenendo che nel corso dei secoli, a seguito delle dominazioni straniere e della collusione con il mondo occidentale, la religione abbia perso le sue caratteristiche originarie. Dalla predicazione dei ga-

As we have already said, mystical aspects of Sufism have favoured, in Africa, the fusion between Islamic and pre-Islamic animistic beliefs. Taking origin from a combination of Sufi mysticism and Sunni orthodoxy, over the centuries, in the African continent Islamic orders have been a unifying factor between culture and religion over ethnic and tribal differences. Sufi orders have also imposed a new hierarchical structure, in which the value of collective and social life is exalted. In the "path of purification", a war against impurities and weaknesses that lurk in the human soul is fought. The ultimate goal is always the knowledge of divine reality and the disclosure of the hidden meaning of the world. In this process of progressive purification of the soul, every one strives to replace passions and desires, until he reaches the final stage of ecstasy.

Two Islamic orders played a prominent role in Nigeria: firstly the Qadiriyya, and lately the Tijaniyya.

### Qadiriyya

It is the oldest Sufi order, founded by 'Abd al-Qādir al-Jīlānī (1077-1166) in present-day Iraq. Al-Jīlānī then moved to Baghdad as head of a legal school (confirming the fact that for centuries Sufism and legal Islam have been two sides of the same coin). Between 17<sup>th</sup> and 18<sup>th</sup> centuries the order developed also in Africa and more particularly in Nigeria, thanks above all to the leadership of Usman Dan Fodio, who, with his "holy war", fought to eradicate tribal practices from Islamic rituals of the Hausa city-states reigning houses. The Qadiriyya, exactly like all other Sufi orders, includes emotional and mystical elements and, above all, pursues Islamic education and teaching as a system for seeking and finding God. All members of the order must follow the precepts of humility, generosity, and respect for others, regardless of religious belief or social status.

### Tijaniyya

It was founded in 1781 by Aḥmad al-Tijānī, a member of an Algerian Berber tribe which also claimed

ranti e assertori di un Islam puro sono emersi anche negli ultimi decenni i gruppi di coloro che sostengono il ricorso ideologico alla “guerra santa”, il *jihād*, come strumento di difesa della comunità islamica e di contrasto contro ogni contagio sociale esterno. È una dottrina che fornisce argomenti ai fondamentalisti musulmani nella lotta contro la modernizzazione, la decadenza dei costumi e la globalizzazione, e che oggi, nelle sue forme più radicali, pratica anche attività violente e terroristiche.

Le nuove correnti influenzate dalla Salafiyya e dalla Wahhabiyya hanno ingaggiato una lotta ad oltranza contro le antiche confraternite sufi, che esse accusano di antropolatria e oscurantismo. Soprattutto viene messa in discussione la venerazione degli “uomini santi” e il loro ruolo spirituale, fino a metterne in dubbio lo stesso ruolo di intermediari tra Dio e gli uomini. I movimenti fondamentalisti si sono spinti fino a individuare nelle confraternite sufi un sistema di sfruttamento e di mistificazione della vera fede. Negli ultimi anni nel paese hausa i movimenti radicali sembrano avere preso il sopravvento sulle correnti moderate e mistiche rappresentate dalla Qadiriyya e dalla Tijaniyya. Le ingiustizie sociali, la presenza di regimi totalitari e la povertà dilagante, che sono delle costanti nel panorama politico africano, hanno favorito l’affermarsi di questo nuovo approccio fondamentalista.

### *L’Islam e le pratiche talismaniche nel nord della Nigeria*

Le declinazioni popolari di qualsiasi religione sono spesso caratterizzate da elementi arcaici del pensiero, da pratiche e rituali che si prefiggono lo scopo di influenzare gli eventi, di dominare i fenomeni fisici e anche gli esseri umani. La magia si colloca in questo spazio. Nel labile confine tra religione popolare e magia, personaggi dotati di speciale carisma e in possesso di rituali opportuni assurgono al ruolo di protettori, dispensatori di grazie e di interventi miracolosi, per fare del bene, ma anche, potenzialmente, del male. Al riguardo, una distinzione sovente adottata è quella tra le cosiddette “magia bianca” e “magia nera”, a seconda

descendancy from the Prophet. This order has a simpler and more flexible ritual than the Qadiriyya, even though both share the same essential doctrine and religious obligations. This brotherhood has gained a broad consensus today also because it is considered more suitable for a modern way of life. Among other things, Tijanis are the majority of authors of Islamic religious literature in West Africa. The order precepts impose the rejection of lies, theft, murder and fraud. The Tijanis consider themselves as a sort of “aristocracy” among the mystical orders and call themselves “the way of Muhammad” because Ahmad al-Tijānī was believed to meet with the Prophet during waking visions and to receive messages directly from him concerning the practice of specific spiritual litanies. Generally speaking, the Tijaniyya has the characteristics of a missionary order that has expanded into West Africa at the expenses of Qadiriyya.

### *New trends*

In contrast to the moderate and tolerant approach of Sufism, a new trend has developed in Africa since the 1950s that advocates a radicalization of religious behavior, as well as a more “orthodox” vision and interpretation of the precepts. In particular, the Egyptian Salafiyya and the Saudi Wahhabiyya, promote a return to a “pure” Islam, the one of the first years after the death of the Prophet, believing that over the centuries, following foreign domination and because of its collusion with the Western world, the religion has lost its original characteristics. From the preaching of such guarantors and advocates of a pure Islam have also emerged, during the last decades, those groups who support the ideological recourse to the “holy war”, the *jihād*, as an instrument of defense for Islamic community and as a weapon against any external social contagion. It is a doctrine which provides arguments to the Muslim fundamentalists in the fight against modernization, decadence of customs, and globalization. Today, in its most radical forms, also practices violent and terrorist activities.

The new currents influenced by Salafiyya and Wahhabiyya have engaged themselves in an all-out

che i fini dell’operatore siano benefici o malvagi e se, nella pratica, siano coinvolte entità positive o negative. Questa distinzione non è però universalmente accettata. Esistono infatti scuole di pensiero che considerano la magia come di per sé neutra, potenzialmente benefica o negativa in funzione dell’uso che ne viene fatto.<sup>15</sup>

Nella maggior parte delle culture del passato sono esistite pratiche e credenze magiche: l’antica società egizia ne era fortemente intrisa, così come le civiltà del Medio Oriente e il mondo greco-romano.

Per quanto riguarda l’Islam, occorre ricordare che il messaggio musulmano è stato rivelato in un ambiente – l’Arabia del VII secolo – nel quale dominavano il politeismo, la superstizione e le pratiche magiche. In tale contesto storico, l’impostazione del Corano è di radicale rottura perché l’Islam, affermando il monoteismo, non ammette altra forza se non quella di Dio e respinge tutte le pratiche, come la magia, che sembrano suggerire l’esistenza di entità sovranaturali la cui volontà esula dall’onnipotenza divina. Per i credenti, è solo Dio – inteso come l’Assoluto – che tutto comprende, dal quale tutto deriva e in rapporto al quale ogni cosa del creato acquista valore.

Cionondimeno, il Corano conserva, sublimandola, la tradizione orale del mondo preislamico intrisa di racconti esoterici, di spiegazioni di eventi naturali straordinari, di chiaroveggenza e altro. Come altra religione, l’Islam è infatti un sistema sovranaturalista, per il quale, accanto al mondo materiale dei sensi, esiste il mondo degli spiriti. Il Corano parla dunque di angeli e di demoni, di archetipi del bene e del male, di ritmi, suoni e luci che, caratterizzando l’universo fenomenico, manifestano l’ordine divino. Ed è nell’ambito della religione, attraverso il misticismo, che si può entrare in contatto con il mondo degli spiriti.

Molti adepti del sufismo, la corrente mistica dell’Islam, si sono pertanto occupati di fenomeni magico-esoterici con l’obiettivo di non limitare con preconcetti di qualsiasi natura la loro ricerca della conoscenza interiore e anzi di favorire la liberazione dell’uomo dai condizionamenti terreni allo scopo di far affiorare il “divino” che è in lui. Molti sufi hanno studiato le relazioni fenomenologiche dei numeri e delle lettere, la rilevanza psicologica dei simboli e dei segni.

fight against old Sufi orders, accusing them of anthropolatry and obscurantism. Above all, the veneration of “holy men” and the spiritual role they were supposed to play are severely censored by fundamentalists, to the point of questioning the figure itself of intermediaries between God and men. The fundamentalist movements have gone so far as to identify in Sufi orders a system of exploitation and mystification of the true faith. In recent years, radical movements in the Hausa region seem to have taken over the moderate and mystical currents represented by Qadiriyya and Tijaniyya. Social injustices, the presence of totalitarian regimes and widespread poverty, which are a constant in the African political landscape, have favoured the emergence of this fundamentalist approach.

### *Islam and talismanic practices in northern Nigeria*

The popular expression of any religion is characterised by archaic elements of thought, practices, and rituals that aim to influence events, to dominate physical phenomena and even human beings. Magic is placed in this space. Within the blurred boundary between popular religion and magic, characters endowed with special charisma and knowing the right rituals can assume the role of protectors, dispensers of graces, and miraculous interventions, to do good but also, potentially, to harm other people. In this regard, a distinction is often adopted between the so-called “white magic” and “black magic”, depending on whether the aims of the practitioner are beneficial or evil and whether positive or negative entities are involved. This distinction, however, is not universally accepted. In fact, there are schools of thought that consider magic neutral in itself, potentially beneficial or negative depending on the use one makes of it.<sup>15</sup>

In most of the cultures of the past existed several magical practices and beliefs: ancient Egyptian society was strongly imbued with them, and so were the old civilizations of Middle East or the Greco-Roman world.

As far as Islam is concerned, it should be re-



Volendo semplificare un discorso assai complesso, si può affermare che nell'Islam è sempre esistita una dimensione "magico-esoterica". E anche se il Corano condanna senz'altro la stregoneria e lo spiritismo, per altre pratiche, quali gli incantesimi e gli amuleti, la questione diventa più ambigua. Alcune sure,<sup>16</sup> per esempio, hanno decisamente la forma di incantesimi. Inoltre, anche se il Corano non parla di amuleti in quanto tali, la tradizione profetica presenta al riguardo narrazioni contraddittorie: alcune sembrano incoraggiarli, altre condannarli. Da qui il carattere intrinsecamente negoziabile del rapporto tra Islam e pratiche magico-esoteriche, soprattutto quelle basate sulla recitazione o sulla scrittura di formule in qualche modo riconducibili ai testi sacri.

Il rapporto tra pratiche magico-esoteriche e Islam è complessivamente un ambito di confine nel quale i trattatisti musulmani hanno talvolta debordato e nel quale le credenze popolari sono cosa ben diversa dalle riflessioni dei mistici.

In conclusione, si può affermare che la religione musulmana, riconoscendo come autentiche tutte le manifestazioni del sovrannaturale, ne accetta alcune ma ne condanna violentemente altre. In tale contesto, l'Islam tradizionale praticato dai sufi ha – per così dire – incorporato le "magia bianca", limitatamente alle pratiche volte al bene e a scopi positivi, mentre fornisce gli elementi per difendersi dalla "magia nera" dai suoi scopi malefici e negativi condannando tutte le metodiche che cercano di nuocere all'uomo.

Di seguito, viene schematicamente tracciata una panoramica delle principali pratiche magico-esoteriche nell'Islam tenendo conto del fatto che, nel messaggio musulmano, l'ordine divino – l'intelligente architettura cosmica – è anche simbolizzabile attraverso lettere dell'alfabeto, numeri, nomi, formule matematiche e geometriche.

### Le lettere dell'alfabeto

L'Islam ha elaborato una complessa scienza delle lettere, che vengono combinate e scombinare per giungere alla radice dei significati. Attraverso le lettere

membered that the Muslim message was revealed in an environment, 7<sup>th</sup> century Arabia, dominated by polytheism, superstition, and magical practices. In this historical context, Qur'an's approach constitutes a radical break because Islam, by affirming monotheism, admits no other force than that of God and rejects all kind of practices – such as magic – which seem to suggest the existence of supernatural entities whose will is beyond divine omnipotence. For believers, only God – the Absolute – can understand everything: everything derives from him and it's in relation to him that everything in the creation acquires value.

Nevertheless, the Qur'an preserves – sublimating it – the oral tradition of the pre-Islamic world imbued with esoteric tales, explanations of extraordinary natural events, clairvoyance, and more. Like any other religion, Islam is in fact a supernaturalist system, according to which, alongside the material world of the senses, there is the world of spirits. The Qur'an therefore tells about angels and demons, archetypes of good and evil, rhythms, sounds and lights that, characterising the phenomenal universe, witness of the divine order. And within religion, through mysticism, anyone can come into contact with the world of the spirits.

Many followers of Sufism – the mystical current of Islam – have therefore dealt with magical-esoteric phenomena in order to not to limit with preconceptions of any kind their search for inner knowledge and indeed to favor the liberation of man from earthly conditioning and to bring out the "divine" that is in him. Many Sufis have studied the phenomenological relationships between numbers and letters, as well as the psychological relevance of symbols and signs.

To simplify a very complex discourse, it can be said that in Islam there has always been a "magical-esoteric" dimension. And even if the Qur'an certainly condemns witchcraft and spiritualism, for other practices, such as spells and amulets, the question gets more ambiguous. Some of the Qur'anic suras,<sup>16</sup> for example, have clearly the form of spells; moreover, even if the Qur'an does not mention amulets as such, prophetic tradition presents contradictory interpretations: some of them seem to encourage the use of these powerful objects, some others to condemn them.

si può conoscere la struttura qualitativa e quantitativa delle cose che le parole designano e quindi anche immaginare l'avvenire, operare incantesimi ed elevare le proprie qualità mistico-religiose. La base teorica di questa pratica la fornisce la numerologia. Ad ogni lettera dell'alfabeto arabo è attribuito un valore numerico che i *malam* esoteristi interpretano sulla base di una visione del mondo su scala sovrannaturale e cosmica. Alle lettere è anche attribuito un ulteriore significato correlato alle quattro categorie rappresentanti gli elementi fondamentali (fuoco, aria, acqua, terra). Queste categorie di derivazione greca (galenica), in ambito popolare hanno tuttora un'influenza determinante nelle pratiche della medicina erboristica, e anche nell'esoterismo e nelle scienze talismaniche. Ad esempio, le parole scritte con lettere "di fuoco" accrescerebbero il vigore di azioni correlabili al fuoco (lotta, battaglie, ecc.), quelle scritte con lettere "d'acqua" servirebbero invece ad altri scopi (curare le febbri, difendersi dagli incendi, ecc.).

### I numeri

Fin dalle tradizioni più antiche, i numeri hanno sempre avuto valori reali e valori segreti. I numeri e, soprattutto, le loro sequenze e correlazioni sono stati associati ad un mondo di simboli che fanno riferimento agli archetipi. I mistici islamici ritengono di leggere nei numeri i principi attraverso cui l'Essere Unico crea il mondo nella sua diversità. Anche in queste pratiche possiamo notare un sostrato greco (pitagorico) e anche tardo-ellenistico. I numeri hanno quindi valori particolari utilizzati dai *malam* esoteristi per compiere riti e per fabbricare amuleti.

### I nomi

Per l'Islam, come in genere per le culture semitiche e per il mondo greco-romano, i nomi hanno una specifica forza. In questa visione, il nome è, in definitiva, il segno materiale della potenza invisibile del nominato. Nella religione musulmana, e in particolare

Hence the intrinsically negotiable nature of the relationship between Islam and magical-esoteric practices, especially those based on recitation or the writing of formulas somehow or other related to sacred texts.

The relationship between magical-esoteric practices and Islam is, on the whole, a boundary area on which Muslim authors of esoteric treatises have sometimes glossed over, and in which popular beliefs can be very different from the reflections of the mystics.

In conclusion, it can be said that the religion of Islam, recognising as authentic all manifestations of the supernatural, accepts some of them but violently condemns some others. In this context, the traditional Islam practised by the Sufis has – so to say – incorporated "white magic", limited to practices aimed at good and positive purposes, while tried to defend itself from "black magic", namely from its evil and negative purposes, condemning all the influences that try to harm other men.

Here below, an overview is schematically drawn of the main magical-esoteric practices in Islam, taking into account that in the Muslim message the divine order – the intelligent cosmic architecture – is also symbolised by letters of the alphabet, numbers, names, and mathematical and geometric formulas.

### The letters of the alphabet

Islam has made a complex elaboration of the science of letters, combining and disjoining them to reach the root of meanings. Through letters, one can get to know the qualitative and quantitative structure of the things that words designate, and therefore also to imagine the future, to operate spells and to elevate one's mystical-religious qualities. The theoretical basis of this practice is given by numerology. To each letter of the Arabic alphabet is attributed a numerical value that esotericist *malam*-s interpret on the basis of a vision of the world based on a supernatural and cosmic scale. To the letters is also attributed a further meaning, related to the four categories representing the fundamental elements (fire, air, water, earth). These categories, which are of Greek (Galenic) derivation,

nelle pratiche esoteriche, vengono utilizzati i 99 nomi di Dio, i nomi degli angeli, dei demoni, di diverse potenze nascoste, dei pianeti e dei giorni della settimana. In definitiva, i *malam* esoteristi ritengono che nei nomi vi siano relazioni tra energia, spazio terrestre, spazio extraterrestre e tempo, e su queste operano.

### I quadrati esoterici

I quadrati, fatti di lettere, numeri e nomi, sono ampiamente utilizzati in pratiche esoteriche di vastissima diffusione la cui origine si perde nella notte dei tempi. Anche nell' Islam questa pratica è diffusa; i quadrati esoterici sono variamente usati, soprattutto con valenza psicoterapeutica. Su questo argomento esiste un'ampia varietà di casi: quadrati a colonne pari o dispari, molte e diverse metodiche interpretative e una vasta letteratura.

### Riti e strumenti di divinazione

Il rito ha di per sé moltissime componenti; tanto per esemplificare, quello personale identifica l'individuo stesso, quello collettivo lo lega e lo relaziona alla comunità. I riti esoterici, comportando il ricorso a specifici testi a cerimoniali prestabiliti che coinvolgono il luogo, il momento e la situazione astrologica, sono ancora più complessi. Nell'ambito della religione musulmana alcuni riti servono per guarire malattie (anche psichiche), per propiziare o far dimenticare un amore, per attirare un cliente, per annientare un nemico e altro ancora. Allo scopo si utilizzano i quadrati esoterici e ai riti è sovente associata la fabbricazione di talismani.

La divinazione è normalmente praticata tramite l'utilizzo di particolari testi contenenti serie di lettere e numeri, talvolta anche disegni. Questi testi vengono consultati tirando a caso dei dadi, puntando a occhi chiusi il dito su una pagina di scrittura sacra, facendo segni sulla sabbia, o con altre modalità. Le risposte, sovente sibilline, devono essere interpretate dai *malam* esoteristi.

still have a decisive influence, at the popular level, on herbal medical practices, as well as on esotericism and talismanic sciences. For example, words written with letters "of fire" would increase the vigour in actions related to fire (fighting, battles, etc.), those written with letters "of water" would instead serve other purposes (curing fevers, defending against fires, etc.).

### Numbers

Since the oldest traditions, numbers have always had real values and secret values. Numbers, and especially their sequences and correlations, have been associated with a world of symbols that refer to archetypes. Islamic mystics believe that they are able to read in numbers the principles through which the One Being creates the cosmos in its diversity. Also in these practices we can notice a Greek (Pythagorean) and even late Hellenistic substratum. The numbers have therefore particular values used by the esotericist *malam-s* to perform rituals and to manufacture amulets.

### Names

According to Islam, as generally for Semitic cultures and also in the Greco-Roman world, names have a specific strength. In this vision, the name is, ultimately, the material sign of the invisible power of the designated person. In the religion of Islam, and in particular in esoteric practices, the 99 names of God are used to this purpose, as well as the names of angels, demons, various hidden powers, planets, and days of the week. Ultimately, the esotericist *malam-s* believe that in names there are relationships between energy, terrestrial and extraterrestrial space and time, and on these hidden connections they operate.

### Esoteric squares

The squares, made of letters, numbers and names, are widely used in esoteric practices whose or-

### Amuleti e pratiche protettive

Amuleti e talismani sono oggetti ai quali viene attribuito un valore apotropaico e benefico; vengono fabbricati e venduti a questo scopo. Gli amuleti contenenti versetti del Corano sono i più diffusi. In Nigeria, vengono solitamente avvolti in pelli animali (nel mondo arabo, spesso in piccole custodie di argento) e portati al collo, ovvero attorno al braccio o alla vita. Si differenziano in base alle malattie da curare, ai vari tipi di malocchio dai quali ci si vuole difendere e ai desideri che si desidera vedere appagati. Oltre agli amuleti contenenti scritture sacre, altri incorporano vegetali o minerali, altri ancora presentano immagini di animali. Tra gli strumenti protettivi e terapeutici, gli Hausa utilizzano anche pelli di montone con scritte e disegni, soprattutto di animali del Sahel. In lingua hausa si chiamano *buzun bushiya*<sup>17</sup> (o *sirrin sajda*) e, con un accompagnamento di preghiere, vengono poste sopra gli ammalati per favorirne la guarigione. Infine, una pratica ancora diffusa è il tatuaggio apotropaico: dalle parole sacre scritte da *malam* esoteristi sul corpo dei pazienti, fino ad elaborati disegni, con vari simboli e significati, tatuati sul viso, sulle braccia, sulle mani e sui piedi.

### Tavole talismaniche e Ummu Musa

Le tavole talismaniche si presentano in diverse tipologie e materiali. Ne affido la spiegazione alle parole di B.S.W.<sup>18</sup>

Secondo B.S.W., le *allon sha* "servono per curare le malattie, soprattutto mentali, e per l'amore. Il loro nome significa 'tavola da bere'. Quando l'interessato ha un problema va da un *malam* esoterista che conosce le formule segrete e glielo espone. Siccome si crede che 'la parola di Dio guarisca tutto', il *malam* scrive sulla tavola delle formule sacre e disegna dei quadrati con lettere e simboli. A quel punto la tavola viene lavata e l'interessato decide se bere l'acqua o farne un'abluzione.<sup>19</sup> L'uso ripetuto trasforma queste tavole di legno in tavole nere. Malgrado nella tradizione islamica l'uomo abbia sempre una posizione preminente,

igin is lost in the mists of time. This practice is widespread in Islam as well; esoteric squares are variously used, above all with a psychotherapeutic valence. On this subject there is a large variety of cases: squares with even or odd columns, many different interpretative methods, and a vast literature.

### Rituals and instruments of divination

Rituals have in themselves many components. To resume, we may say that the personal ones identify the individual himself, while the collective ones bind and relate him to the community. Esoteric rituals are even more complex, involving the use of specific texts, pre-established ceremonies including the place, the moment, and the astrological situation. Within the Muslim religion some rituals are used to heal illnesses (even psychic ones), to favour or make people forget a love, to attract a client, to annihilate an enemy, and more. For this purpose, esoteric squares are used and the manufacture of talismans is often associated with the rituals.

Divination is normally practised by means of particular texts containing series of letters and numbers, sometimes even drawings. These texts are consulted by randomly rolling dices, pointing one finger with closed eyes on a page of sacred scripture, making marks on the sand, and in much more ways. The answers, often sibylline, must be interpreted by esotericist *malam-s*.

### Amulets and protective practices

Amulets and talismans are objects to which is attributed an apotropaic and beneficial power; they are manufactured and sold for this purpose. Amulets containing verses of the Qur'an are the most widespread. In Nigeria, they are usually wrapped in leather (in the Arab world, often in small silver cases) and worn around the neck, i.e. around the arm or waist. They are different depending on diseases to heal, the various types of evil eye from which one wants to defend himself, or the desires one wants to see fulfilled. In addition to amulets containing sacred scriptures,



anche le donne possono esercitare queste pratiche, mia madre ad esempio lo fa avendo ereditato la conoscenza da suo padre che era un grande imam”.<sup>20</sup>

Le *allon karfe* sono invece in metallo (in ferro, ottone e alluminio), servono per gli stessi scopi apotropici, e secondo B.S.W. anche per inviare il male o per particolari ricette talismaniche che richiedono un supporto più efficace del legno.

Le *allon kafin gida* sono in legno. B.S.W. riferisce che “queste tavole non si trovano in ogni casa ma unicamente in quelle degli adepti della Qadiriyya e Tijaniyya. Ma non è neppure detto che questo avvenga sempre, dipende dai problemi di quella casa e di quella famiglia. C’è gente che per la protezione personale si affida agli amuleti, altri per proteggere la casa fanno disegnare scritte sui muri, anche se questa è una moda recente. Nel complesso, sono pratiche che gli Hausa perpetuavano come tradizione ancestrale probabilmente derivata dai culti precedenti all’introduzione dell’Islam. In pratica, quando succede che qualcuno si sente minacciato da spiriti malvagi, o cade in *trance* perché posseduto dal demonio, si rivolge ad un *malam* per avere protezione, per scacciare lo spirito maligno che è entrato nella sua casa. In Hausa la protezione magica si chiama *kafi*, significa ‘inchiodata’ e *gida* significa ‘casa’. Quindi l’*allon kafin gida* ‘inchioda’ gli spiriti cattivi impedendo loro di manifestarsi e di agire. Per tale ragione le tavole sono sempre conservate in casa e, tra l’altro, sovente sono realizzate riutilizzando vecchie tavole di scrittura perché su queste si è accumulata la parola di Dio e così sono più potenti. A differenza delle altre tavole, uniscono parole sacre insieme a disegni di animali della savana. In particolare, ai diversi tipi animali sono associati specifici significati: ad esempio, le lucertole e i serpenti sono di buon augurio, il cammello propizia la ricchezza, il leone la forza, gli uccelli, avendo il potere di beccare l’occhio, scacciano il malocchio. Però, siccome la rappresentazione degli animali è vietata dalla religione, il loro profilo viene delineato combinando parole sacre e così l’interdetto è superato”.

Infine, l’*Ummu Musa* che probabilmente è la chiave di spiegazione e il prototipo dell’iconografia che appare sulle *allon kafin gida*. Secondo B.S.W. “da tempi antichi noi Hausa abbiamo un libro magico-eso-

some incorporate vegetables or minerals, some others have images of animals. Among the protective and therapeutic tools, the Hausa also use sheep hides with inscriptions and drawings, especially representing animals from the Sahel. In the Hausa language, these hides are called *buzun bushiya*<sup>17</sup> (or *sirrin sajda*) and, with an accompaniment of prayers, are placed over the sick person to help her heal. Finally, a still widespread practice is the apotropaic tattooing: from sacred words written by esoteric *malam*-s on the patients’ bodies, to elaborate drawings with various symbols and meanings, tattooed on face, arms, hands and feet.

### *Talismanic tablets and Ummu Musa*

Talismanic tablets show different types and materials. I entrust their explanation to B.S.W.’s words.<sup>18</sup>

According to B.S.W., the *allon sha* “are used to treat illness, especially mental illness, and for love. Their name means ‘tablet to be drunk’. When the person concerned has a problem goes to an esoteric *malam* who knows the secret formulas and exposes it to him. Since it is believed that ‘the word of God heals everything’, the *malam* writes on the tablet some sacred formulas and draws squares with letters and symbols. At that point, the board is washed and the person concerned decides whether to drink the water or to make an ablution with.<sup>19</sup> Repeated use turns these wooden boards into black boards. Although in Islamic tradition men always have a prominent position, women can also carry out these practices, for example my mother does it, having inherited the knowledge from her father who was a great imam”.<sup>20</sup>

*Allon karfe* are instead made of metal (iron, brass, and aluminum), they serve the same apotropaic purposes and according to B.S.W. also to send evil or for particular talismanic recipes that require a more effective support than wood.

The *allon kafin gida* are made of wood. B.S.W. reports that “these tablets cannot be found in every house but only in those of Qadiriyya and Tijaniyya adepts. But it is not even obvious that this always happens, it depends on the problems of that house and family. There are some people who rely on amulets for personal pro-

terico: si chiama *Ummu Musa*, letteralmente significa ‘la madre di Mosè’ o anche ‘i miracoli della madre di Mosè’. Contiene tutti i disegni e le formule per ogni problema di protezione. Ma scegliere quello giusto è compito del *malam* esoterista. Per far questo, il *malam* traccia sulla sabbia bianca tanti piccoli segni, li cancella, ripete il rito più volte, fa i calcoli fino a scoprire ciò che serve al caso in questione. Ma questo è un privilegio riservato solo a coloro che conoscono i segreti della divinazione. A quel punto il *malam* dice al paziente che bisogna comprare un montone o un pollo per sacrificarlo, perché alla fine bisogna sempre fare un sacrificio di sangue”.

tection, while some others have graffiti drawn on the walls to protect the house, even though this is a recent trend. All in all, these are practices that Hausa did as an ancestral tradition probably derived from cults prior to the introduction of Islam. In practice, when it happens that someone feels threatened by evil spirits, or someone fall into a *trance* because is possessed by a demon, they turn to a *malam* for protection, to drive out the evil spirit who has entered their home. In Hausa, magic protection is called *kafi*, which means being ‘nailed’ and *gida* means ‘home’. So, the *allon kafin gida* ‘nails’ evil spirits by preventing them from manifesting and acting. For this reason, the boards are always kept in the house and, among other things, they are often made by reusing old writing tablets, because the word of God has accumulated on them and thus they are more powerful. Unlike other boards, they combine sacred words with drawings of animals of the savannah. In particular, different types of animals are associated with specific meanings: for example, lizards and snakes are auspicious; the camel propitious for wealth; the lion propitious for strength; the birds, having the power to peck out the eye, drive out the evil eye. However, since the representation of animals is forbidden by religion, their profile is defined by combining sacred words, so that the interdict is overcome”.

Finally, we shall mention the *Ummu Musa*, which is probably the key to the explanation and the prototype of the iconography that appears on *allon kafin gida*. According to B.S.W., “since ancient times Hausa have had a magical-esoteric book, called *Ummu Musa*, which literally means ‘the mother of Moses’ or also ‘the miracles of the mother of Moses’. It contains all the drawings and formulas for every protection problem. But it is up to the esoteric *malam* to choose the right one. To do this, the *malam* traces many small signs on white sand, erases them, repeats the ritual several times, makes calculations until he finds out what is needed for the case concerned. But this is a privilege reserved only to those who know the secrets of divinination. At that point, the *malam* tells the patient that he has to buy a mutton or a chicken to sacrifice, because in the end you always have to make a blood sacrifice”.



<sup>1</sup> Tratte da Heathcote 1976.

<sup>2</sup> Questo dato comprende anche gli Hausa della diaspora.

<sup>3</sup> Una numerosa comunità hausofona, principalmente di nazionalità ghanese, è presente in Italia dagli anni '90.

<sup>4</sup> Nell'area francofona i Fulani sono denominati Peul.

<sup>5</sup> La cultura di Nok è fiorita in periodo che comunemente si ritiene compreso tra il V secolo a.C. e il V secolo d.C. anche se con tutta probabilità gli esordi sono più antichi di diverse centinaia di anni.

<sup>6</sup> La *Cronaca di Kano* è un manoscritto anonimo (ne esistono diverse versioni) che raccoglie storie e tradizioni orali del mondo hausa. È stato redatto alla fine del XIX secolo sulla base di testi più antichi del XVI e del XVII secolo. Per una traduzione inglese, cfr. Palmer 1908. Per due più recenti studi su aspetti relativi allo stile e alla storicità della cronaca, cfr. Last 1980 e Lovejoy 2018.

<sup>7</sup> Ibn Battuta (1304-1369), marocchino di origine, è considerato uno dei più grandi viaggiatori di tutti i tempi. Le sue peregrinazioni, durate circa 30 anni, interessarono l'Africa (setentrionale e la costa orientale) e l'Asia (fino in Cina). La sua opera più importante è *al-Rihla* che significa "I viaggi". È presumibile che Ibn Battuta non visitò personalmente tutti i luoghi del mondo musulmano descritti, ma che abbia anche fatto propri resoconti di viaggiatori precedenti.

<sup>8</sup> Leone l'Africano (1485-1537), nato a Granada, è stato un esploratore e geografo berbero. Deve il suo nome cristianizzato a papa Leone X (il suo nome arabo era al-Ḥasan b. Muḥammad al-Wazzānī al-Fāsī). Viaggiò nell'Africa settentrionale e subsahariana, oltre che nel Vicino Oriente. Catturato da corsari cristiani fu portato a Roma dove fu battezzato. Su incarico del papa scrisse *Della descrizione dell'Africa et delle cose notabili che ivi sono*. Il libro, con una prima versione in italiano e poi in francese e altre lingue, fu per secoli l'opera più importante su cui si basarono i geografi e gli esploratori europei. Secondo le fonti prevalenti, trascorse gli ultimi anni della vita in Tunisia dopo essersi riconvertito all'Islam.

<sup>9</sup> Cfr. *Cronaca di Kano*, trad. Palmer 1908.

<sup>10</sup> Il Borno era un regno a est degli Hausa, nella regione tra i moderni stati di Nigeria, Niger, Ciad e Camerun, i cui sovrani erano islamizzati già dall'XI secolo. Viceversa, il Songhay era un regno a ovest degli Hausa, tra gli odierni stati di Niger e Mali.

<sup>11</sup> Cfr. Last 1967.

<sup>12</sup> Nel paese hausa, accanto a una prevalenza sunnita, esiste anche una componente minoritaria sciita.

<sup>13</sup> Questa visione, peraltro la più diffusa in letteratura, è stata recentemente contestata da Jean-Loup Amselle. Nel suo libro del 2017, lo storico e antropologo francese sostiene infatti che l'idea di un Islam africano moderato è solo un retaggio della concezione coloniale e che non regge alla prova dei fatti. Il doppio ruolo di Usman 'Dan Fodio, del quale abbiamo già parlato, come propagatore del sufismo Qadiri e leader di un movimento di *jihad*, potrebbe essere citato a supporto di questa interpretazione.

<sup>1</sup> Taken from Heathcote 1976.

<sup>2</sup> This figure also includes the Hausa of the Diaspora.

<sup>3</sup> A large Hausa-speaking community, mainly of Ghanaian origins, has been present in Italy since the 1990s.

<sup>4</sup> In the French-speaking area, the Fulani are called Peul.

<sup>5</sup> The Nok culture flourished in a period commonly believed to be between the 5<sup>th</sup> century B.C. and the 5<sup>th</sup> century A.D. although most likely the beginnings are several hundred years older.

<sup>6</sup> The *Kano Chronicle* is an anonymous manuscript (there are several versions) that collects stories and oral traditions of the Hausa world. It was written at the end of the 19<sup>th</sup> century based on older texts from the 16<sup>th</sup> and 17<sup>th</sup> centuries. For an early English translation of the chronicle, see Palmer 1908. For two more recent studies on the style and the historicity of the chronicle, see Last 1980 and Lovejoy 2018.

<sup>7</sup> Ibn Battuta (1304-1369), of Moroccan origin, is considered one of the greatest travellers of all time. His peregrinations, which lasted about 30 years, involved Africa (north and east coast) and Asia (all the way to China). His most important work is *Al-Rihla* which means "The Journey". It is presumable that Ibn Battuta did not personally visit all the places of the Muslim world described, seizing sometimes accounts of previous travellers.

<sup>8</sup> Leo Africanus (1485-1537), born in Granada, was a Berber explorer and geographer. He owes his Christianised name to Pope Leo X (his Arabic name was al-Ḥasan b. Muḥammad al-Wazzānī al-Fāsī). He traveled in North and Sub-Saharan Africa, as well as in the Near East. Captured by Christian corsairs, he was taken to Rome where he was baptised. On behalf of the pope, he wrote *Della descrizione dell'Africa et delle cose notabili che ivi sono* ("The description of Africa and the remarkable things may be found there"). The book, with a first version in Italian and then in French and other languages, was for centuries the most important work on which European geographers and explorers relied on for their accounts of African lands. According to prevailing sources, he spent the last years of his life in Tunisia after converting back to Islam.

<sup>9</sup> See *Kano Chronicle*, transl. Palmer 1908.

<sup>10</sup> Borno was a kingdom to the east of the Hausa, in the region between the modern states of Nigeria, Niger, Chad, and Cameroon, whose sovereigns had been Islamised since the 11<sup>th</sup> century. Conversely, Songhay was a kingdom to the west of the Hausa, between the modern states of Niger and Mali.

<sup>11</sup> See Last 1967.

<sup>12</sup> In the Hausa country, alongside a Sunni prevalence, there is also a Shiite minority.

<sup>13</sup> This vision, which is the most widespread in literature, has recently been challenged by Jean-Loup Amselle. In his 2017 book (Amselle 2017), the French anthropologist and historian argues that the idea of a moderate African Islam is only a legacy of the colonial conception and does not stand the test of evidence. The double role of Usman 'Dan Fodio, about whom we have already told, as propagator of Qadiri Sufism and leader of a movement of *jihad*, could be cited in support of this interpretation.

<sup>14</sup> In arabo, *walī*, termine che figura in questa accezione sia in alcuni versetti coranici, sia in alcune tradizioni profetiche.

<sup>15</sup> Questa concezione è certamente riferibile alla pratica del *vodu*.

<sup>16</sup> Le sure sono i capitoli del Corano.

<sup>17</sup> In lingua hausa, *buzu* sta per "pelle conciata" e *bushiya* per "porcospino". L'espressione *buzun bushiya* sta a significare che queste pelli, per via delle scritte talismaniche che esse contengono, è come se fossero ricoperte di aculei, pertanto non possono essere utilizzate per sedersi o coricarvisi sopra perché in tal caso colpirebbero la persona che, facendolo, mancherebbe di rispetto a Dio o alle entità evocate dalla scrittura. Quindi, queste pelli vanno usate solo per ricoprire i malati avendo cura che la parte a contatto con loro sia quella della scrittura. In altri casi esse vengono sotterrate.

<sup>18</sup> Cfr. "Educazione Hausa: la mia testimonianza". Intervista a B.S.W.", in Pezzoli 2013.

<sup>19</sup> In pratica, viene attribuito un valore terapeutico e apotropico all'inchiostro utilizzato per scrivere sulla tavola le formule coraniche.

<sup>20</sup> *Imam* letteralmente significa "colui che sta davanti" e quindi esperto nella preghiera e nella conoscenza del Corano.

<sup>14</sup> In Arabic, *walī*, a term that appears in this meaning both in some Qur'anic verses and in some prophetic traditions.

<sup>15</sup> This conception is certainly referable to the practice of *vodun*.

<sup>16</sup> The suras are the chapters of the Qur'an.

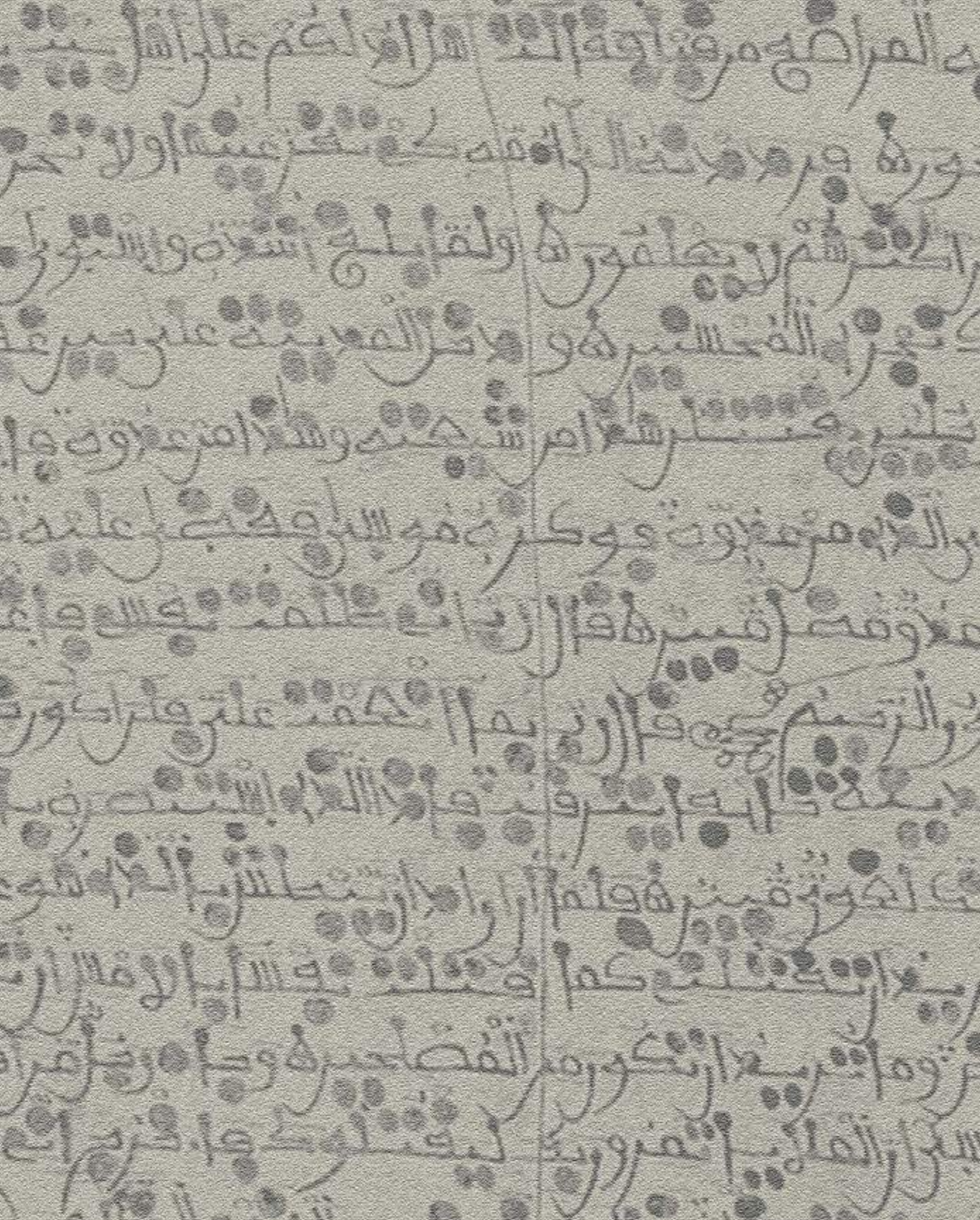
<sup>17</sup> In Hausa language, *buzu* stands for "tanned leather" and *bushiya* for "porcupine". The expression *buzun bushiya* means that these leathers, because of the talismanic inscriptions, are covered with "spines", as it were, so they cannot be used to sit or lie on them because in that case they would hit the person who, by doing so, would be disrespectful to God or the entities evoked by the writing. Therefore, these leathers should only be used to cover the sick, taking care that the part in contact with them is the written one. In some other cases, they are buried.

<sup>18</sup> See "Educazione Hausa: la mia testimonianza". Intervista a B.S.W." ("Hausa Education: my Testimony". Interview with B.S.W.", in Pezzoli 2013.

<sup>19</sup> In short, a therapeutic and apotropaic value is attributed to the ink used to write Qur'anic formulas on the board.

<sup>20</sup> *Imam* literally means "the one that is in front" and therefore an expert in prayer and knowledge of the Qur'an.





Andrea Brigaglia

Università degli Studi di Napoli "L'Orientale"

### La calligrafia coranica nella Nigeria settentrionale

#### Il contesto

Alle 20, nella città di Kano è buio. Dopo aver recitato la quinta ed ultima preghiera della giornata, un gruppo di uomini lascia una delle tante moschee locali del popoloso quartiere di Dorayi e si disperde nelle strade vicine, ognuno di loro dirigendosi verso casa.



Kofar Na'isa, una delle porte della Kano antica.

Kofar Na'isa, one of the doors of ancient Kano.

All'interno della moschea, vicino alla porta d'ingresso, diverse tavole di legno di medie e grandi dimensioni (50-80 cm di altezza) poggiano contro il muro. I "piedi" delle tavole (le due estremità create dalla curva convessa in basso) poggiano sul pavimento, mantenendo

### Qur'anic calligraphy in northern Nigeria

#### The context

At 8pm, in the city of Kano it is dark. After praying the fifth and last prayer of the day, a group of men leaves one of the many local mosques, in the populous Dorayi quarter, and disperses in the neighbouring streets, each of them heading towards his home.

Inside the mosque, near the entrance door, several wooden tablets of medium to large size (50-80 cm of height) rest against the wall. The tablets' "feet" (the two extremities created by the convex curve at the bottom) rest on the floor, keeping the tablet in upright position, while their "heads" (the crescent-shaped handle at the top) lean against the wall. Each tablet displays 30-50 thickly written lines of text from a different portion of the Qur'an. Each one is written with a different, but always neat and confident, hand. These tablets belong to the *gardawa* (sing. *gardi*), the students who are in the process of memorising the Qur'an under the guidance of the local mosque's *imam*. Every day, the *gardawa* write on their tablet a new portion of text. They will read it and read it again, until they will be sure that they have memorised it. Then, they will wash off the ink and write a new portion. All this writing, memorising, washing off and writing again, can keep a student busy up to 18 hours a day for several years: the neat handwriting displayed in the tablets of an advanced *gardi* is the obvious outcome of this process. At 8pm, it is the time for the last study session of the day, which will last until 10.30 or 11pm. In the mosque, the *gardawa* take their tablets, lit an oil lamp, and sit on the floor to read their last lesson once again, multiple times, swinging their bodies back and forth so as



la tavola in posizione verticale, mentre le loro “teste” (le impugnature a forma di mezzaluna in alto) sono appoggiate al muro. Ogni tavola mostra 30-50 spesse righe di testo tratte da una diversa porzione del Corano. Ognuna è scritta con una mano diversa, ma sempre ordinata e sicura. Queste tavole appartengono ai *gardawa* (sing. *gardi*), gli studenti che stanno memorizzando il Corano sotto la guida dell'imam della moschea locale. Ogni giorno i *gardawa* scrivono sulla loro tavola una nuova porzione di testo. La leggeranno e la rileggeranno, fino a quando non saranno sicuri di averla memorizzata. Poi, laveranno via l'inchiostro e scriveranno una nuova porzione. Tutto questo scrivere, memorizzare, lavare via e riscrivere può tenere occupato uno studente fino a 18 ore al giorno per diversi anni: la grafia ordinata esibita sulle tavole di un *gardi* di livello avanzato è l'ovvio risultato di questo processo. Alle 20.00 è l'ora dell'ultima sessione di studio della giornata, che durerà fino alle 22.30 o alle 23. Nella moschea, i *gardawa* prendono le loro tavole, accendono una lampada ad olio e si siedono sul pavimento per leggere ancora una volta, più volte, la loro ultima lezione, facendo oscillare i loro corpi avanti e indietro in modo da facilitare, attraverso il movimento ritmico, la recitazione. La maggior parte dei *gardawa* della scuola proviene da vari villaggi e città della Nigeria settentrionale o del Niger. Sono venuti a risiedere a Kano per imparare il Corano sotto la tutela dell'imam della moschea, che è uno studioso del Corano di fama regionale. Durante i loro anni di studio, risiederanno in una stanza adiacente alla casa dell'imam.<sup>1</sup>

In un angolo separato della moschea, un diverso set di tavole si distingue per le dimensioni più piccole (circa 30 cm) e per il fatto che l'impugnatura ha la forma di un uovo rovesciato anziché di una mezzaluna. Queste sono le tavole dei *kolawa*, gli studenti più giovani (5-8 anni) che frequentano la scuola. Poiché i *kolawa* stanno ancora imparando a leggere correttamente il Corano, i testi sulle loro tavole sono stati scritti, a grandi lettere e con una disposizione spaziosa, dall'insegnante di Corano o dai *gardawa* più esperti della scuola. La maggior parte dei *kolawa* che frequenta la scuola è rappresentata dai figli e dalle figlie degli abitanti del quartiere. Fino a qualche decennio fa, quando la scuola coranica era l'unica o la principale istituzione scolastica a disposizione dei bambini musulmani della Nigeria settentrionale, praticamente tutti



Una scuola coranica a Kano.

A Qur'anic school in Kano.

to facilitate, through the rhythmic movement, the recitation. Most of the *gardawa* at the school come from various villages and towns of northern Nigeria or Niger. They have come to reside in Kano to learn the Qur'an under the tutelage of the mosque's imam, who is a Qur'anic scholar of regional repute. During their years of study, they will reside in a room attached to the house of the imam.<sup>1</sup>

In a separate corner of the mosque, a different set of tablets can be distinguished by their smaller size (ca. 30 cm) and by the fact that their handle is in the shape of an upside-down egg rather than of a crescent. These are the tablets of the *kolawa*, the youngest students (5-8 years) who attend the school. As the *kolawa* are still in the process of learning how to properly read the Qur'an, the texts in their tablets have been written, in big-sized letters and in a spacious layout, by the Qur'anic teacher or by the senior *gardawa* at the school. Most of the *kolawa* attending the school are the sons and daughters of the residents of the neighbourhood. Until a few decades ago, when the Qur'anic school was the sole or main educational institution available to Muslim children in northern Nigeria, virtually all the children in any given neighbourhood of a Muslim city like Kano would spend most of their day learning the Qur'an on a *kolawa* tablet. Today, however, only some of the neighbourhood's families send their children to the Qur'anic school, preferring



Studenti (*kolawa*) di una scuola coranica a Kano.

Students (*kolawa*) of a Qur'anic school in Kano.

i bambini di un qualsiasi quartiere di una città musulmana come Kano passavano la maggior parte della loro giornata ad imparare il Corano su una tavola per *kolawa*. Oggi, però, solo alcune famiglie del quartiere mandano i loro figli alla scuola coranica, preferendo invece la moderna scuola islamica dove il Corano viene insegnato sui libri di testo stampati. Qui, dicono, i bambini impareranno a pronunciare correttamente le parole del Corano. Non si imparano però competenze calligrafiche. Gran parte dei pochi *kolawa* che frequentano ancora la scuola coranica, inoltre, sono anche iscritti a una scuola elementare governativa, e vengono ad imparare i rudimenti del Corano nella moschea solo di pomeriggio, per sole tre o quattro ore al giorno.

L'imam e insegnante di Corano della moschea, Goni Muhammadu Mai Kumsa, è un uomo bassino e gioviale, sulla sessantina. Ha studiato il Corano nel nativo Borno (Nigeria nordorientale), una regione che vanta una delle più antiche tradizioni di studi coranici in Africa. Sono pochi, se non nessuno, i luoghi nel mondo musulmano che possono vantare la presenza di tante persone che hanno memorizzato il Corano (*huffāz*) quante ce ne sono in Borno. A Maiduguri, la capitale dello Stato di Borno, si dice che se qualcuno facesse un sondaggio troverebbe facilmente fino a 300 *huffāz* tra i residenti di una

instead the modernised Islamic school where the Qur'an is taught on printed textbooks. Here, they say, children will learn how to correctly pronounce the words of the Qur'an. No calligraphic skills, however, will be learnt in the process. Most of the few *kolawa* who still attend the Qur'anic school, moreover, are also enrolled in a government primary school, and come to learn the rudiments of the Qur'an at the mosque only in the afternoons, for only three or four hours a day.

The mosque's imam and Qur'anic teacher, Goni Muhammadu Mai Kumsa, is a short, jovial man in his early sixties. He has studied the Qur'an in his native Borno (northeastern Nigeria), a region that claims one of the oldest traditions of Qur'anic knowledge in Africa. There are few, if any, places in the Muslim world that can boast as many people who have learnt the Qur'an by heart (*huffāz*) as Borno. In Maiduguri, the capital of Borno State, they say that if anyone made a survey, he would easily find up to 300 *huffāz* among the residents of a single road. Before being ravaged by the Boko Haram insurgency, Borno was also known in Nigeria as “the home of peace” due to the absence of a history of political, ethnic, or communal crises.

Muhammadu had successfully memorised the Qur'an at the age of fourteen. Once he had become able to recite orally the full text of the Qur'an from memory, a Bornuan student who wanted to continue his training in Islamic studies according to the traditional method, based on the personalised transmission from a teacher, could choose one of two alternative paths. He could either start travelling from town to town in search of specialists in the various subjects belonging to the traditional curriculum (jurisprudence, theology, Arabic grammar, religious poetry, etc.); under the guidance of these specialists, he would read the books of this curriculum, from the foundational ones to the most abstruse, and in the process, specialise in one or more of these subjects. Alternatively, he could choose to limit the curricular extension of his studies to a minimum, while at the same time deepening his knowledge of the Qur'an by withdrawing into a *tsangaya* (a rural based, isolated Qur'anic school), where he would continue to perfect his Qur'anic writing and memorization skills.

Muhammadu had chosen the second path. During



singola strada. Prima di essere devastata dall'insurrezione di Boko Haram, Borno era anche conosciuto in Nigeria come *the home of peace* ("la casa della pace") per l'assenza di una storia di crisi politiche, etniche o comunali.

Muhammadu aveva memorizzato alla perfezione il Corano all'età di quattordici anni. Una volta capace di recitare oralmente il testo integrale del Corano a memoria, uno studente di Borno che volesse continuare la sua formazione negli studi islamici secondo il metodo tradizionale, basato sulla trasmissione personalizzata da parte di un insegnante, poteva scegliere uno di due percorsi alternativi. Poteva iniziare a viaggiare di città in città alla ricerca di specialisti delle varie materie del curriculum tradizionale (giurisprudenza, teologia, grammatica araba, poesia religiosa, ecc.); sotto la guida di questi specialisti, avrebbe letto i libri di questo curriculum, partendo da quelli di base fino a quelli più astrusi, specializzandosi, in tal modo, in una o più di queste materie. In alternativa, poteva scegliere di limitare al minimo l'estensione curricolare dei suoi studi e allo stesso tempo approfondire la sua conoscenza del Corano ritirandosi in una *tsangaya* (una scuola coranica rurale e isolata), dove avrebbe continuato a perfezionare le sue capacità di scrittura coranica e di memorizzazione.

Muhammadu aveva scelto il secondo percorso. Durante i suoi studi nella *tsangaya* di una cittadina dello Stato di Yobe, si svegliava ogni giorno alle 3 del mattino e studiava sulla sua tavola fino alle 7 del mattino, facendo solo una piccola pausa per la preghiera dell'alba. Dopo aver riposato fino alle 10 del mattino, si isolava sotto una capanna improvvisata nella boscaglia, con la sua tavola. Lì, ripeteva la sua lezione fino a 300 volte, prima di tornare in città poco prima della preghiera del tramonto. Dopo il tramonto, si sedeva con i suoi compagni per una sessione di lettura del Corano dalle pagine di un manoscritto (*zaman tilawa*). In seguito, cercava qualcosa da mangiare prima di sedersi di nuovo a leggere la sua tavola fino alle 22. Gradualmente, man mano che la sua memorizzazione del Corano progrediva, le lezioni quotidiane del suo insegnante comprendevano sempre più *harji*, informazioni statistiche relative al numero di volte in cui ogni parola araba appare nel Corano, da sola o in combinazione con specifiche preposizioni o frasi. Apparentemente insignificante per un non addetto ai lavori, lo *harji* è in realtà un campo al quale i *gardawa* nigeriani sono particolarmente

his *tsangaya* studies in a town in Yobe State, he used to wake up every day at 3am and study on his tablet until 7am, taking only a little break for the dawn prayer. After resting until 10am, he would isolate himself under an improvised hut in the bush, with his tablet. There, he would repeat his lesson up to 300 times, before heading back to town just before the sunset prayer. After sunset, he would sit with his peers for a reading session of the Qur'an from the leaves of a manuscript (*zaman tilawa*). Thereafter, he would look for something to eat before sitting again to read from his tablet until 11pm. Gradually, as his Qur'anic memorization progressed, his daily lessons from his teacher would include more and more *harji*, statistical informations related to the number of times each Arabic word appears in the Qur'an, alone or in combination with specific prepositions or phrases. Apparently insignificant for an outsider, *harji* is in fact a field of knowledge Nigerian *gardawa* are particularly fond of, and that Muhammadu assimilated with exceptional promptness. After years of intensive study, Muhammadu had eventually acquired the title of *goni* (Qur'anic expert) by writing down on paper folios, from memory, a full manuscript of the Qur'an without making any mistake not only in the text, but also in vowelings, verse divisions, pause marking, etc.

In search of a living as a Qur'anic teacher, Goni Muhammadu had then decided to leave Borno (where men in possession of his requisites abounded) and to move to Kano. Here, the local Islamic scholars had the fame of specialising in subjects like jurisprudence, exegesis, and poetry, but the exceptional skills of a *goni* were comparatively more unusual and in demand. A few years after establishing his Qur'anic school in 'Dorayi quarters, Goni Muhammadu had also earned the nickname of *mai kumsa*, due to his exceptional capacity to remember and quote from memory all the apparently insignificant statistics of the Qur'anic text, including how many times a specific Arabic word appears in the Qur'an before or after the five-verse marker (in Hausa, *kumsa*). The memory of Goni Muhammadu is truly mind-blowing. Anyone who visits his humble compound in 'Dorayi can challenge him by quoting any Arabic word he likes: the Goni will, without hesitation, respond by mentioning how many times that word can be found in each of the three desinences of the Arabic declination system; then, he will quote all these occurrences, adding more details about the position

affezionati, e che Muhammadu assimilava con eccezionale prontezza. Dopo anni di intenso studio, Muhammadu aveva infine acquisito il titolo di *goni* (esperto di scienza coranica) scrivendo su fogli di carta, a memoria, un manoscritto completo del Corano senza fare errori non solo nel testo, ma anche nella vocalizzazione, nelle divisioni dei versi, nella segnalazione delle pause, ecc.

Alla ricerca di un lavoro come insegnante di Corano, Goni Muhammadu aveva poi deciso di lasciare Borno (dove gli uomini in possesso dei suoi requisiti abbon-



*Gardawa* a Kano.

*Gardawa* in Kano.

davano) e di trasferirsi a Kano. Qui gli studiosi islamici locali avevano la fama di specializzarsi in materie come la giurisprudenza, l'esegesi e la poesia, ma le eccezionali capacità di un *goni* erano relativamente più insolite e richieste. Qualche anno dopo aver fondato la sua scuola coranica nei quartieri di 'Dorayi, Goni Muhammadu si era guadagnato anche il soprannome di *mai kumsa*, grazie alla sua eccezionale capacità di ricordare e citare a memoria tutte le statistiche apparentemente insignificanti del testo coranico, tra cui quante volte una specifica parola araba appare nel Corano prima o dopo la segnalazione di cinque versi (in Hausa, *kumsa*). La memoria di Goni Muhammadu è davvero sorprendente. Chiunque visiti la sua umile abitazione a 'Dorayi può sfidarlo citando qualsiasi parola araba gli piaccia: il Goni risponderà, senza esitazione, menzionando quante volte quella parola può

of that word in relation to other markers like a pause of recitation (*waqf*), a five-verse marker (*kumsa*), a ten-verse marker (*kuri*), etc.

Following the local custom, the students who complete the first full cycle of writing and reading the Qur'an from their tablet in Goni Muhammadu's school, celebrate the occasion with a ceremony (*sauka*). For this ceremony, special decorated tablets (*zayyana*) are made, which the student will keep as a diploma. The Nigerian *allon sauka* are produced in a great variety of styles by specialised decorators; they are often framed in leather and, nowadays, also laminated to prevent the fading of the inks or the deterioration of the wood caused by dampness.

### The script

The tradition of Qur'anic calligraphy in northern Nigeria is an extension of the world of the many existing *tsangaya* like the one run by Goni Muhammadu and described above. It is a scribal tradition rooted in a system of learning that places a huge emphasis on the memorization of the text of the Qur'an through its continuous writing first on a tablet, and successively on paper leaves. Calligraphic skills, rather than being taught separately as an art of a purely aesthetic nature, are thus learnt gradually and naturally by students whose main aim remains, in most cases, to memorise the text as quickly and in the most detailed way as possible. Today, the handwritten Qur'ans from northern Nigeria have started to get a reputation in the wider Muslim world; still, there is no formalised school of calligraphy in northern Nigeria that teaches such calligraphic skills as an independent art, except a recent attempt made in this direction by the Kano calligrapher Mustapha Gabari.<sup>2</sup> All the calligraphers of the 20<sup>th</sup> century whose beautiful handwriting has achieved local or national repute, have emerged out of the *tsangaya* system. They have then specialised as calligraphers gradually, when people started to patronise their services as scribes, asking them to write down beautiful copies of the Qur'an for their private use, until a publisher eventually decided to print lithographed editions of the Qur'an in their handwriting for sale in the local market, and their fame thus spread.



essere trovata in ognuna delle tre desinenze del sistema di declinazione arabo; poi, citerà tutte queste occorrenze, aggiungendo ulteriori dettagli sulla posizione di quella parola in relazione ad altri marcatori come una pausa di recitazione (*waqf*), un marcatore di cinque versi (*kumsa*), un marcatore di dieci versi (*kuri*), ecc.

Seguendo la tradizione locale, gli studenti che completano il primo ciclo completo di scrittura e lettura del Corano sulla loro tavola nella scuola di Goni Muhammadu celebrano l'occasione con una cerimonia (*sauka*), per la quale vengono decorate (*zayyana*) delle tavole che



Cerimonia *sauka* a Kano.  
*Sauka* ceremony in Kano.

serviranno da diploma per lo studente. Le *allon sauka* nigeriane sono prodotte in una grande varietà di stili da decoratori specializzati, spesso incorniciate in bordure di pelle e, oggi, plastificate per prevenire lo sbiadirsi degli inchiostri o il decadere del legno a causa dell'umidità.

### La scrittura

La tradizione della calligrafia coranica nella Nigeria settentrionale è un'estensione del mondo delle tante *tsangaya* esistenti, come quella gestita da Goni Muham-

adu sopra descritta. Si tratta di una tradizione di scrivani, radicata in un sistema di apprendimento che pone un'enorme enfasi sulla memorizzazione del testo del Corano attraverso la sua scrittura continua prima su una tavola, e successivamente su fogli di carta. Le abilità calligrafiche, piuttosto che essere insegnate separatamente come un'arte dal valore puramente estetico, vengono così apprese gradualmente e naturalmente dagli studenti, il cui obiettivo principale rimane, nella maggior parte dei casi, quello di memorizzare il testo il più rapidamente e dettagliatamente possibile. Oggi, i Corani manoscritti della Nigeria settentrionale hanno iniziato a farsi una reputazione nel mondo musulmano; eppure, non esiste una scuola di calligrafia formalizzata nella Nigeria settentrionale che insegni tali abilità calligrafiche come arte indipendente, a parte un recente tentativo in tal senso del calligrafo Mustapha Gabari di Kano.<sup>2</sup> Tutti i calligrafi del XX secolo, la cui calligrafia ha raggiunto fama locale o nazionale per la sua bellezza, sono emersi dal sistema *tsangaya*. Si sono poi specializzati come calligrafi gradualmente, quando la gente ha iniziato a patrocinare i loro servizi come scrivani, chiedendo loro di scrivere eleganti copie del Corano per il loro uso privato, finché un editore ha deciso di stampare edizioni litografate del Corano nella loro scrittura perché fosse venduta nel mercato locale, e la loro fama si è così diffusa.



Decoratori di *allon sauka* a Kano.  
Decorators of *allon sauka* in Kano.

was primarily inhabited by people speaking the Kanuri language.

While it is often considered in the literature as a late (16<sup>th</sup> century) derivative of the Moroccan variant of Arabic script known as *maghribī*,<sup>4</sup> a palaeographic analysis of the Central Sudanic Arabic script seems to tell a different story.<sup>5</sup> It is more probable, in fact, that this script did not derive from the *maghribī*, but developed autonomously from an earlier Arabic script that was used in North Africa only until the 13<sup>th</sup> century and that the French lexicographer François Déroche has called the "Abbasid bookish script".<sup>6</sup> The Abbasid bookish script has gradually disappeared, starting from the 13<sup>th</sup> century, following the "cur-

sive revolution" that transformed earlier, more angular and monumental Arabic scripts into later, more rounded, and cursive variants like the *maghribī* in North Africa and the *naskhī* in the Levant. The Central Sudanic, on the contrary, has maintained through the ages those characteristic angularity and boldness that make it closer to its Abbasid archetype than any other Arabic script currently in use. It can be thus considered, of all the Arabic scripts continuously transmitted to the present age in any given area of the Muslim world, as the one with the most archaic features. Characteristics like the grapheme *bā'*/*tā'*/*thā'* in

Una delle peculiarità più importanti dei Corani manoscritti della Nigeria settentrionale è la tipologia di scrittura araba utilizzata. Spesso chiamata *sūdānī* o *hawsāwī*, questa scrittura è peculiare di una regione situata intorno al lago Ciad (Nigeria settentrionale, Camerun settentrionale, Niger, Ciad) che è anche conosciuta in inglese come "Central Sudan". Dovrebbe quindi essere più propriamente chiamata scrittura araba "del Sudan Centrale". Le testimonianze disponibili suggeriscono che questa scrittura sia emersa originariamente nell'area del Borno, uno stato medievale situato tra l'odierna Nigeria nordorientale e il Ciad sudoccidentale, islamizzato nel X-XII secolo<sup>3</sup> e abitato principalmente da genti parlanti la lingua kanuri.

Sebbene in letteratura essa venga spesso considerata come una derivazione, risalente al XVI secolo, della variante marocchina della scrittura araba nota come *maghribī*,<sup>4</sup> un'analisi paleografica della scrittura araba del Sudan centrale sembra raccontare una storia diversa.<sup>5</sup> È più probabile, infatti, che questa grafia non derivi dal

final position devoid of a final hook, the grapheme *fā'*/*qāf* in median position elevated vertically upon the bottom line of the script, and others more, which can still be found on all the manuscripts produced in northern Nigeria in the local script,<sup>7</sup> can be considered as a supportive evidence of the previous hypothesis, i.e. that the Central Sudanic script developed autonomously starting from a North African prototype that preceded the cursivisation of Arabic scripts in the 13<sup>th</sup> century.



Un calligrafo di Kano.  
A calligrapher of Kano.

When the Hausa states started to be Islamised in the 14<sup>th</sup> century, the neighbouring region of Borno naturally became a major point of attraction for Hausa scholars in search of Islamic knowledge, especially in the fields of



*maghribī*, ma si sia sviluppata autonomamente da una precedente scrittura araba utilizzata in Nord Africa solo fino al XIII secolo, e che il lessicografo francese François Déroche ha definito “scrittura libresca abbaside”.<sup>6</sup> La scrittura libresca abbaside è gradualmente scomparsa a causa della “rivoluzione corsiva” che intorno al XIII secolo ha trasformato uno stile di scrittura, dapprima più angoloso e monumentale, per produrre varianti più arrotondate e corsive come il *maghribī* in Nord Africa e il *naskhī* nel Levante. La scrittura del Sudan Centrale, al contrario, ha mantenuto nel corso dei secoli una caratteristica angolarità e uno spessore delle linee che la rendono più vicina all’archetipo abbaside rispetto a qualsiasi altra scrittura araba oggi in uso. Essa può dunque essere considerata, di tutte le scritture arabe trasmesse in modo continuativo fino all’epoca attuale in una determinata area del mondo musulmano, come quella avente caratteristiche più arcaiche. Caratteristiche come il grafema *bā’/tā’/thā’* in posizione finale, privo di chiusura uncinata, il grafema *fā’/qāf* in posizione mediana che si eleva verticalmente sulla linea inferiore della scrittura, e altri ancora – che si possono ancora trovare su tutti i manoscritti prodotti nel nord della Nigeria in scrittura locale –,<sup>7</sup> possono essere considerati come indizi a sostegno della suddetta ipotesi, ovverosia che la grafia araba del Sudan Centrale si sia sviluppata autonomamente a partire da un prototipo nordafricano che precedeva la trasformazione corsiveggiante delle scritture arabe nel XIII secolo.

Quando gli stati hausa iniziarono ad essere islamizzati nel XIV secolo, la vicina regione di Borno divenne naturalmente un importante punto di attrazione per gli studiosi hausa alla ricerca di conoscenze islamiche, soprattutto nel campo della memorizzazione coranica e della calligrafia. Adottata gradualmente dagli hausa, la scrittura del Sudan Centrale nella sua versione bornuana ha mantenuto le sue principali caratteristiche paleografiche, sviluppando in parte anche alcuni tratti stilistici originali. Gli scrivani di Kano del XX secolo, per esempio, hanno reso popolare una versione di questa scrittura che massimizza lo spessore caratteristico del modello di Borno. In molti dei Corani scritti da mani moderne e contemporanee di Kano, le lettere che formano il corpo consonantico di ogni parola sono realizzate dal calligrafo massimizzando lo spessore di tutte le linee orizzontali e minimizzando lo spessore di tutte le linee verticali.<sup>8</sup>

Qur’anic memorization and calligraphy. Gradually adopted by the Hausa people, the Central Sudanic script in its Bornuan version has maintained its main palaeographic features while also partially developing some original stylistic traits. The scribes of 20<sup>th</sup> century’s Kano, for instance, have popularised a version of this script that maximises the characteristic boldness of the Borno model. In many of the Qur’ans written by modern and contemporary Kano hands, the letters that form the consonantal body of every word are realised by the calligrapher by maximising the thickness of all horizontal lines and minimising the thickness of all vertical lines.<sup>8</sup>

Today, the most beautiful copies of the Qur’an in Central Sudanic script are written by calligraphers based in either Borno or Kano, in either of the two variants above described. Until very recently, the calligraphers were reluctant to sign their work, as they believed that the divine reward for the act of writing the Holy Book would have been compromised if the calligrapher had spoiled his intention by trying to achieve fame as an artist. Most of the manuscripts that are found in Nigerian or international libraries or museums, thus, are anonymous. Starting from the 1950s, however, the commercialization of lithographed copies of the Qur’an in the Central Sudanic script, to be used in the local Qur’anic schools, has created the need for a protection of calligraphers’ copyrights. Thus, many printed editions of the Qur’an in the handwriting of famous Nigerian calligraphers (to name a few: Rabiū Dantinkī, Abubakar Dan Bukka, Salisu Kore, Sharif Bala Zaitawa, Sharif Bala Gabari, Barhama Ayyuba, Abbas Musa), are available in the local market and circulate also in neighbouring western African countries. In 2016, during a visit to Iran, I saw a lithographed copy of the Qur’an in the handwriting of Sharif Bala Gabari of Kano in a glass case, in the hall of the house of the famous Ayatollah Shahrestani in Qom – probably a gift by a Nigerian visitor or diplomat. In 2018, the Yobe State’s government has sponsored, for the first time, the publication of a Qur’an written in a Central Sudanic (Bornuan version) electronic font, derived from the handwriting of local calligrapher Ali Umar.

Oggi, le più belle copie del Corano nella scrittura del Sudan Centrale sono scritte da calligrafi di Borno o di Kano, in una delle due varianti sopra descritte. Fino a poco tempo fa, i calligrafi erano riluttanti a firmare le loro opere, poiché credevano che la ricompensa divina per l’atto di scrivere il Libro Sacro sarebbe stata compromessa se il calligrafo avesse rovinato la sua intenzione cercando di raggiungere la fama di artista. La maggior parte dei manoscritti che si trova nelle biblioteche o nei musei nigeriani o internazionali è quindi anonima. A partire dagli anni ’50, tuttavia, la commercializzazione di copie litografate del Corano nella scrittura del Sudan Centrale, da impiegare nelle scuole coraniche locali, ha creato la necessità di una protezione dei diritti d’autore dei calligrafi. Così, molte edizioni a stampa del Corano a mano di famosi calligrafi nigeriani (per citarne alcuni: Rabiū Dantinkī, Abubakar Dan Bukka, Salisu Kore, Sharif Bala Zaitawa, Sharif Bala Gabari, Barhama Ayyuba, Abbas Musa) sono disponibili nel mercato locale e circolano anche nei vicini paesi dell’Africa occidentale. Nel 2016, durante una visita in Iran, ho visto una copia litografata del Corano a mano di Sharif Bala Gabari di Kano in una teca di vetro, nel salone della casa del famoso ayatollah Shahrestani a Qom – probabilmente un regalo di un visitatore o di un diplomatico nigeriano. Nel 2018, il governo dello Stato di Yobe ha sponsorizzato, per la prima volta, la pubblicazione di un Corano nella scrittura del Sudan Centrale (versione bornuana) in un font elettronico, derivato dalla calligrafia del calligrafo locale Ali Umar.

### Carta, inchiostri e decorazioni

Molti dei manoscritti nigeriani risalenti al periodo compreso tra la fine del Settecento e la metà del Novecento, sono scritti su carta prodotta da cartiere italiane. Questa carta veniva solitamente esportata da Venezia in Egitto prima di essere trasportata in Sudan e da qui verso ovest, in Nigeria e nei paesi saheliani.<sup>9</sup> Altre rotte commerciali passavano dai commercianti ebrei con sede in città nordafricane come Tripoli e Tunisi: commercianti musulmani, arabi o berberi, acquistavano poi da questi rivenditori ed esportavano la carta a sud del Sahara, dove era molto richiesta da religiosi e intellettuali islamici. Molti dei manoscritti islamici nigeriani disponibili in collezioni pub-



Un Corano litografato scritto dal calligrafo di Kano Sharif Bala Gabari, m. 2014.

A lithography of the Qur’an penned by the Kano calligrapher Sharif Bala Gabari, d. 2014.

### Paper, inks, and decorations

Many of the Nigerian manuscripts dating from the period between the late 18<sup>th</sup> to the mid-20<sup>th</sup> century, are written on paper produced by Italian mills. This paper was usually exported from Venice to Egypt before being transported to Sudan, and from here westwards to Nigeria and the Sahelian countries.<sup>9</sup> Other commercial routes passed through Jewish traders based in North African cities like Tripoli and Tunisi: Muslim traders, Arab or Berber, would then buy from these retailers and export the



blliche o private sono scritti su carta che mostra il marchio in filigrana dell'una o dell'altra delle cartiere di proprietà della famiglia Galvani di Pordenone, la cui azienda operava dal 1730 e la cui carta veniva ancora esportata in tutto il Mediterraneo e nell'Africa subsahariana fino al XX secolo.<sup>10</sup>

Ancora oggi tutti i calligrafi nigeriani usano calami realizzati a mano con fusti di canne locali. L'atto di recidere un fusto di canna con una lametta di rasoio e trasformarlo in un calamo è, infatti, una delle prime abilità che il bambino impara entrando in una scuola coranica. In seguito, lo studente imparerà anche a realizzare diversi stili di scrittura recidendo il fusto in modo leggermente diverso. Ad esempio, *kafe* (un calamo appuntito in modo omogeneo) è la penna che viene utilizzata per realizzare le linee omogenee dello stile classico di Borno, mentre *jirge* (un calamo con punta tagliata in diagonale) tende ad essere preferito per produrre l'alternanza di linee orizzontali spesse e verticali sottili caratteristica dello stile di Kano. Un calligrafo specializzato utilizzerà una molteplicità di calami per realizzare il grado di spessore desiderato nelle varie parti del testo coranico (corpo consonantico, vocali, ecc.) o nelle decorazioni che compaiono in certi punti.

Gli inchiostri utilizzati sono sempre di quattro colori (nero, rosso, giallo e verde), ciascuno riservato ad uno scopo diverso secondo uno schema fisso. Il corpo consonantico del testo è sempre scritto con inchiostro nero (in alcuni casi tendente al marroncino). Le vocali, i titoli delle sure coraniche e i contorni dei marcatori dei versi a tre cerchi appaiono sempre in inchiostro rosso. La lettera *hamza* e il riempimento dei marcatori di versi a tre cerchi sono sempre in giallo. Infine, il verde è utilizzato per la *hamzat al-waṣl*.

La maggior parte dei calligrafi usa inchiostri naturali fatti da specialisti (di solito, essi stessi calligrafi) utilizzando una varietà di formule locali. In molti casi, si utilizzano sostanze minerali: il carbonio, spesso con l'aggiunta di ossido di manganese, viene utilizzato per l'inchiostro nero; diverse tipologie di ossidi di ferro vengono utilizzate per il rosso e il giallo.<sup>11</sup> Il carbonio impiegato per l'inchiostro nero è spesso derivato dal carbone di legna, mentre gli ocri di diversa origine vengono macinati a umido e decantati per produrre polveri fini e solubili che sono poi trasformate in inchiostri rossi e gialli. L'u-

paper to the south of the Sahara, where it was in huge demand by the local Islamic religious and intellectual class. Many Nigerian Islamic manuscripts available in public or private collections are written on paper displaying the watermarks used by the various paper mills owned by the Galvani family of Pordenone, whose business operated since 1730, and whose paper was still exported across the Mediterranean and to Sub-Saharan Africa well into the 20<sup>th</sup> century.<sup>10</sup>

Still today, all Nigerian calligraphers use pens that are handmade from local reed plants. The act of cutting a reed stalk into a pen with a razor blade is, in fact, one of the first skills that the child learns upon entering a Qur'anic school. Later on, the student will also learn how to realise different script styles by cutting his pen in a slightly different way. For instance, *kafe* (a pen with a straight point) is the pen that is used to realise the homogenous lines of the classical style of Borno, while *jirge* (a pen with a point that is cut diagonally) tends to be preferred to produce the alternation of thick horizontal lines and thin vertical ones that is characteristic of the Kano style. A specialised calligrapher will use a variety of reed pens to realise the desired degree of thickness in the various parts of the Qur'anic text (consonantal body, vowelings, etc.) or in the decorations that appear at certain points.

The inks used are always of four colours (black, red, yellow, and green), each reserved for a different purpose according to a fixed scheme. The consonantal body of the text is always written in black (in some case, brownish) ink. The vowels, the titles of Qur'anic chapters, and the contours of the three-circular verse-markers always appear in red ink. The letter *hamza* and the filling of the three-circular verse-markers are always in yellow. Finally, green is used for the *hamzat al-waṣl*.

Most calligraphers use natural inks made by specialists (who are, usually, calligraphers themselves) using a variety of local recipes. In many cases, mineral substances are utilised: carbon, often with the addition of manganese oxide, is used for the black ink; different varieties of iron oxides are used for the red and the yellow ones.<sup>11</sup> The carbon used for the black ink is often derived from charcoal, while ochres of different origins are wet-grinded and decanted to produce fine soluble powders that are then transformed into red and yellow

so di preparati a base di coloranti organici provenienti da piante locali, tuttavia, è attestato anche per tutti e quattro i colori di base, in alternativa o in combinazione con gli ossidi. Nelle sue ricerche, la specialista dei manoscritti del nord della Nigeria, Michaelle Biddle, ha individuato fino a 63 piante disponibili localmente e utilizzabili per produrre inchiostri, evidenziando come tutte queste piante abbiano anche usi curativi.<sup>12</sup> Le soluzioni di inchiostro, sia minerale sia botanico, vengono infine cotte con una miscela di gomma arabica che conferisce loro la consistenza desiderata. La gomma arabica è prodotta a partire



Inchiostri e calami utilizzati da un calligrafo di Borno.  
Inks and reed pens used by a calligrapher of Borno.

da diverse specie di piante di acacia comunemente disponibili nella regione.<sup>13</sup>

Tutti e quattro i colori sopra citati sono anche utilizzati, in combinazioni variabili che non seguono alcuno schema specifico, per disegnare i motivi decorativi che si possono vedere in determinati luoghi all'interno di questi manoscritti. Ai colori utilizzati non è attribuito alcun significato specifico, ma le forme di base e il posizionamento di questi elementi decorativi nel testo segue uno schema rigidamente stabilito e funzionale agli usi devozionali e di istruzione a cui questi manoscritti sono destinati. Le decorazioni più visibili sono i cerchi che segnalano ogni sessantesima parte (*ḥizb*) del Corano; i cerchi (di solito più grandi) che segnalano la necessità di una prostrazione

inks. The use of recipes based on organic dyes from local plants, however, is also attested for all the four basic colours, alternatively to, or in combination with, oxides. In her research, the specialist of northern Nigerian manuscripts Michaelle Biddle has identified up to 63 locally available plants with ink use, highlighting how all these plants also have curative usages.<sup>12</sup> Both mineral and botanical ink solutions are eventually cooked with a mixture of Arabic gum that gives them the desired texture. Arabic gum is produced from several species of acacia tree that are commonly available in the region.<sup>13</sup>

All the four above mentioned colours are also used, in varying combinations that do not follow any specific scheme, to draw the decorative patterns that can be seen at specific places through these manuscripts. No particular meaning is attached to the colours used, but the basic shapes and the positioning of these decorative elements in the text follows a rigidly established pattern that is functional to the devotional and educational uses these manuscripts are meant for. The most visible of such decorations are the circles that mark each one-sixth (*ḥizb*) of the Qur'an; the (usually bigger) circles that signal the necessity of a ritual prostration (*sajda*) during the reading; and the rectangular weavings that mark every fourth section (*rub'*) of the Qur'an.<sup>14</sup> Smaller signs indicate to the reader that he/she has reached the eighth (*thumna*), the fourth (*rub'*), or the half (*nisf*) of every one-sixth of the book. These smaller, but equally colourful signs, are accompanied respectively by the following letters of the Arabic alphabet: *thā'* (for *thumna*), *bā'* (for *rub'*), *nūn* (for *nisf*).

All these decorative signs are meant to allow the reader to divide the Qur'anic text into a multiplicity of possible sub-divisions of approximately equal length. These should all be considered, thus, as devices for the benefit of the *gardawa* who are engaged in the memorization of the text according to individually tailored daily rhythms, as well as of the normal reader who wants to organise his devotional reading (*tilāwa*) of the Qur'an according to a specific pace (for instance: half a *ḥizb* per day, one *ḥizb* per day, two *ḥizb* per day, etc.).

Some of these manuscripts also display marginal notes, usually written in red ink so as to clearly distinguish them from the Qur'anic text as such. The content of





Marcatore di *hizb* in un manoscritto coranico di Kano, circa anni '20.

*Hizb* marker in a Qur'anic manuscript from Kano, ca. 1920s.

rituale (*sajda*) durante la lettura; e gli intrecci rettangolari che indicano ogni quarta sezione (*rub'*) del Corano.<sup>14</sup> Segni più piccoli indicano al lettore che egli ha raggiunto l'ottava (*thumn*), la quarta (*rub'*), o la metà (*nisf*) di ogni sessantesima parte del libro. Questi segni più piccoli, ma ugualmente colorati, sono accompagnati rispettivamente dalle seguenti lettere dell'alfabeto arabo: *thā'* (per *thumn*), *bā'* (per *rub'*), *nūn* (per *nisf*). Tutti i segni decorativi di cui sopra hanno lo scopo di permettere al lettore di dividere il testo coranico in una molteplicità di possibili suddivisioni di lunghezza approssimativamente uguale. Tutti devono essere considerati, quindi, come dispositivi a beneficio dei *gardawa* che si occupano della memorizzazione del testo secondo ritmi giornalieri personalizzati, ma anche del normale lettore che vuole organizzare la sua lettura devozionale (*tilāwa*) del Corano secondo un ritmo specifico (per esempio: mezzo *hizb* al giorno, un *hizb* al giorno, due *hizb* al giorno, ecc.).

Alcuni di questi manoscritti mostrano anche note a margine, di solito scritte con inchiostro rosso in modo da distinguerle chiaramente dal testo coranico in quanto tale. Il contenuto di queste note, nella maggior parte dei casi, non è relativo all'interpretazione di una specifica parola del Corano o alla sua traduzione in una lingua locale (compito che è riservato alle sessioni orali di esegesi tenute dagli



Marcatore di *sajda* in un manoscritto coranico di Kano, circa anni '20.

*Sajda* marker in a Qur'anic manuscript from Kano, ca. 1920s.

these notes, in most cases, is not relative to the interpretation of a specific word in the Qur'an or to its translation into a local language (a task that is reserved to the oral sessions of exegesis held by the scholars, usually in the evenings of the month of Ramadan), but to the statistics (*harji*) described in the first section of this chapter, related to the frequency with which the word in question appears in the Qur'an, the number of times it appears in a specific declination, or in association with such-and-such preposition, etc. These notes, as we have seen, proceed from the culture of memorization of the traditional *gardawa*. At night or during the hours of rest from the Qur'anic school, the *gardawa* use the potentially infinite statistical information provided by the *harji* system, to test each other's knowledge of the book that, through years of arduous training, has become almost like an extension of their own selves.<sup>15</sup>

The *gardawa*, in sum, are both the producers and the primary consumers of these manuscripts, and it is only in the context of their sub-culture, today threatened by gradual erosion, that both the function and the aesthetics of these art's objects can be properly appreciated. It is to the *gardawa* of northern Nigeria, thus, that these pages are dedicated.

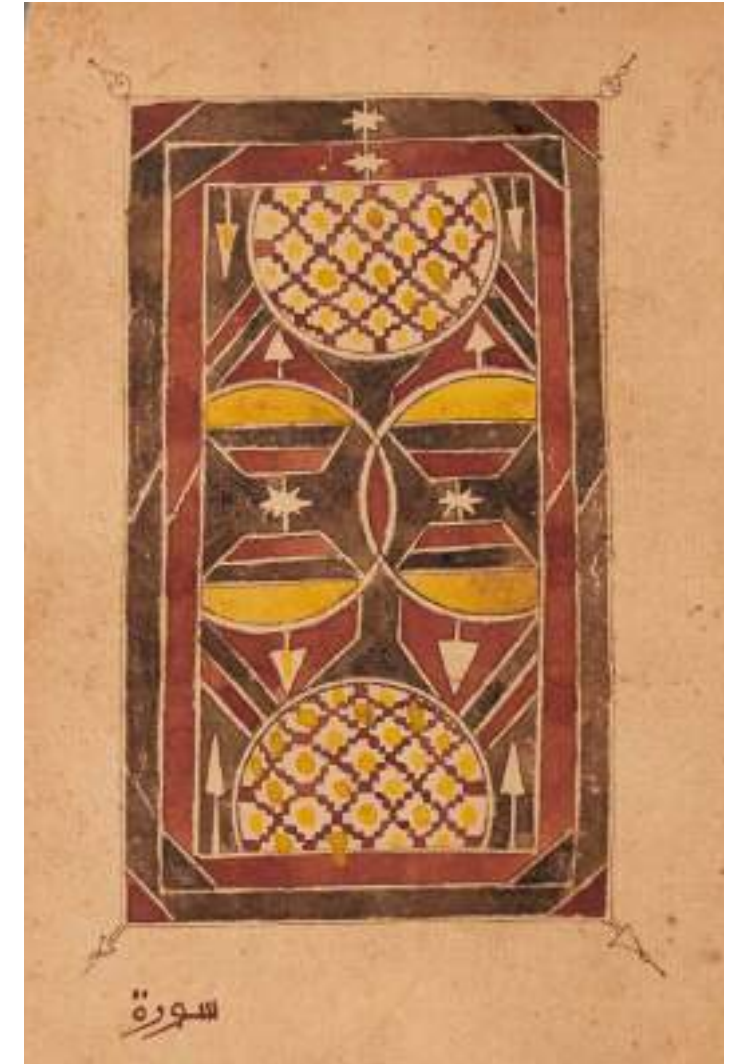


Marcatore di *hizb* in un corano litografato scritto dal calligrafo di Kano Salisu Inuwa Kore, circa 1962.

*Hizb* marker in a lithography of the Qur'an penned by the Kano calligrapher Salisu Inuwa Kore, ca. 1962.

studiosi, di solito nelle sere del mese di Ramadan), ma alle statistiche (*harji*) descritte nella prima sezione di questo capitolo, relative alla frequenza con cui la parola in questione appare nel Corano, al numero di volte in cui appare in una specifica declinazione o in associazione con la tale preposizione, ecc. Queste note, come abbiamo visto, procedono a partire dalla cultura della memorizzazione del *gardawa* tradizionale. Di notte o durante le ore di riposo dalla scuola coranica, i *gardawa* utilizzano le informazioni statistiche potenzialmente infinite fornite dal sistema *harji* per mettere alla prova la reciproca conoscenza del libro che, attraverso anni di ardua formazione, è diventato quasi un'estensione del proprio sé.<sup>15</sup>

I *gardawa* sono, insomma, sia i produttori che i principali consumatori di questi manoscritti, ed è solo nel contesto della loro sottocultura, oggi minacciata dalla progressiva erosione, che si possono apprezzare adeguatamente sia la funzione che l'estetica di questi oggetti d'arte. È ai *gardawa* della Nigeria settentrionale, quindi, che queste pagine sono dedicate.



Marcatore di *rub'* (quarta parte del Corano) in un manoscritto coranico di Kano, circa anni '20.

*Rub'* (fourth part of the Qur'an) marker in a Qur'anic manuscript from Kano, ca. 1920s.



<sup>1</sup> Per un'antropologia delle scuole coraniche contemporanee di Kano, cfr. Hoechner 2018. Sulla simbologia della tavola di legno nell'istruzione coranica tradizionale, cfr. Brigaglia 2017.

<sup>2</sup> Kurfi 2017.

<sup>3</sup> Riguardo all'Islam nella storia di Borno, cfr. Lavers 1971. Per una storia completa di Borno di recente pubblicazione, cfr. Hiribarren 2017.

<sup>4</sup> Blair 2008.

<sup>5</sup> Brigaglia, Nobili 2013.

<sup>6</sup> Déroche 2004, p. 69.

<sup>7</sup> Bondarev 2017; Mutai, Brigaglia 2017.

<sup>8</sup> Brigaglia 2010.

<sup>9</sup> Waltz 2011.

<sup>10</sup> Per uno studio di ampio respiro sulla carta nei manoscritti islamici nigeriani, cfr. Biddle 2017.

<sup>11</sup> Biddle 2011, pp. 9-11.

<sup>12</sup> Biddle 2011, pp. 28-30.

<sup>13</sup> Van Dalen 2019.

<sup>14</sup> Per una ricca descrizione di questi elementi decorativi nei Corani della Nigeria sudoccidentale (Yorubaland), cfr. Jimoh 2010.

<sup>15</sup> Ware 2014.

<sup>1</sup> For an anthropology of contemporary Qur'anic schools in Kano, see Hoechner 2018. On the symbolism of the wooden tablet in traditional Qur'anic education, see Brigaglia 2017.

<sup>2</sup> Kurfi 2017.

<sup>3</sup> On Islam in the history of Borno, see Lavers 1971. For a recently published, comprehensive history of Borno, see Hiribarren 2017.

<sup>4</sup> Blair 2008.

<sup>5</sup> Brigaglia, Nobili 2013.

<sup>6</sup> Déroche 2004, p. 69.

<sup>7</sup> Bondarev 2017; Mutai, Brigaglia 2017.

<sup>8</sup> Brigaglia 2010.

<sup>9</sup> Waltz 2011.

<sup>10</sup> For a comprehensive study of paper in Nigerian Islamic manuscripts, see Biddle 2017.

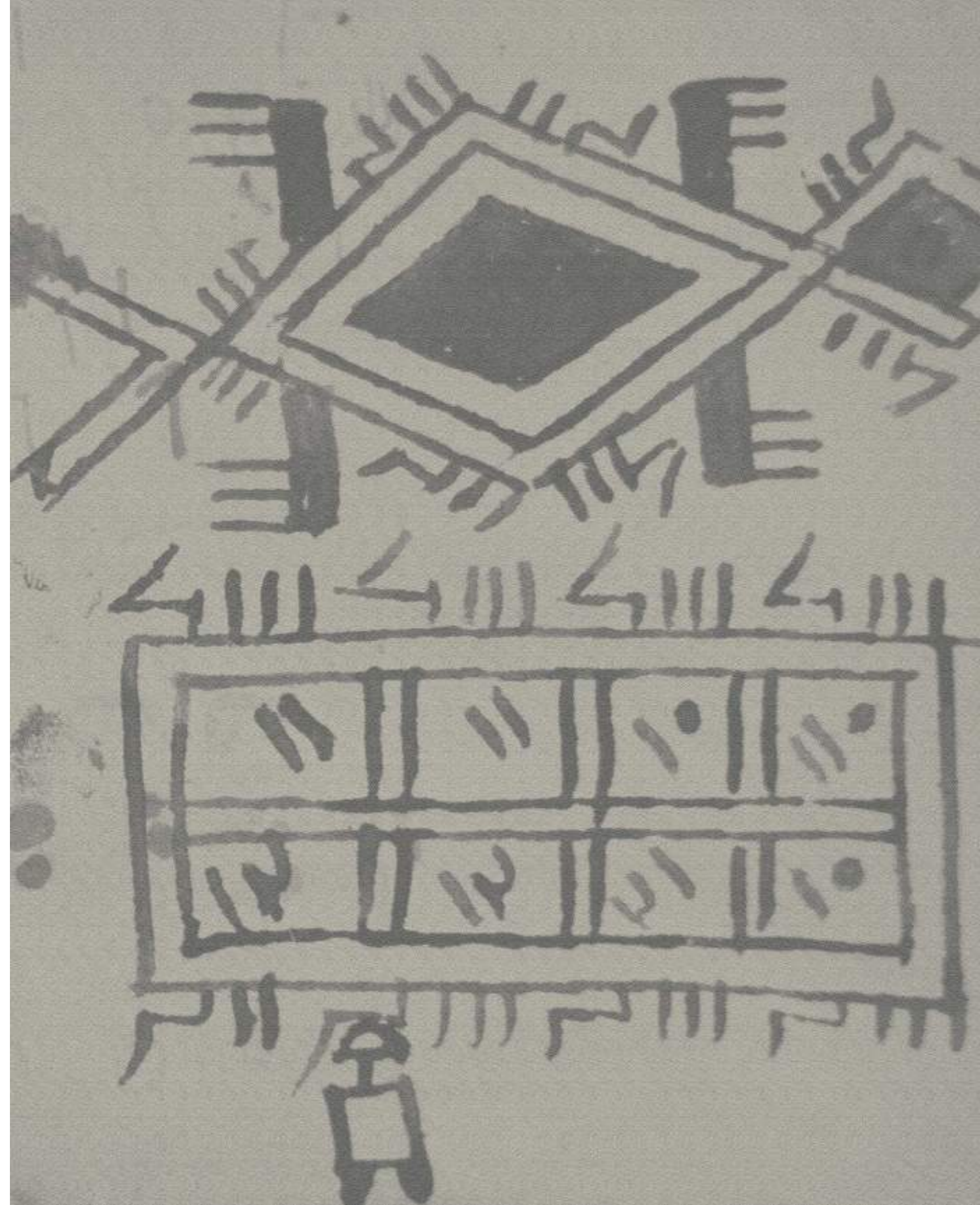
<sup>11</sup> Biddle 2011, pp. 9-11.

<sup>12</sup> Biddle 2011, pp. 28-30.

<sup>13</sup> Van Dalen 2019.

<sup>14</sup> For a rich description of these decorative elements in the Qur'ans from southwestern Nigeria (Yorubaland), see Jimoh 2010.

<sup>15</sup> Ware 2014.







Anastasia Grib  
San Pietroburgo

### Storia della tavola coranica: istruzione, genere e guarigione

La tavola coranica (*lawh*, conosciuta come *allo* in hausa) è un oggetto appartenente alla cultura materiale del Corano. La storia della tavola è iniziata con la storia della civiltà islamica. Lo scopo principale della tavola è quello di essere uno strumento di studio per l'apprendimento della scrittura e della grammatica araba in modo da facilitare la memorizzazione del Corano. Sul piano professionale, il fine è quello di padroneggiare l'arte della calligrafia. Tuttavia, l'uso effettivo della tavola ha sempre coinvolto due aspetti aggiuntivi, quello del genere e quello della guarigione. Questo porta ad una potente associazione della tavola con la "religione vissuta", in particolare nelle aree in cui oggi essa continua ad essere utilizzata.

Storicamente, la tavola si è sviluppata di pari passo con l'istruzione tradizionale islamica. Sebbene non siano giunti a noi esempi del primo periodo della civiltà islamica, la tavola è menzionata in una serie di narrazioni dell'epoca, in particolare quando sono descritte le attività di una scuola tradizionale (*kuttāb*). La prima testimonianza materiale riguardante l'esistenza di una tavola coranica è un piatto lustro di Qashan in Iran, risalente alla fine del XII secolo. Da quel momento in poi, si trovano immagini di tavole in manoscritti medievali provenienti da Iran, Afghanistan, Egitto, Siria, Turchia e India; la maggior parte sono miniature che illustrano storie d'amore famose, con l'aggiunta di un significato mistico, della letteratura sufi.

Tutte le tavole coraniche che si possono vedere in questa mostra e in questo volume risalgono ad un periodo molto più tardo. Gli esemplari museali meglio conservati sono stati realizzati non prima del XIX secolo; essi provengono dall'Asia centrale, dall'Iran,

### History of the Qur'anic tablet: education, gender, and healing

The Qur'anic tablet (*lawh*, known in Hausa as *allo*) is an object of the material culture of the Qur'an. The history of the tablet began with the history of the Islamic civilization. The tablet's chief purpose is to be a study prop in learning the Arabic script and grammar so as to facilitate the memorization of the Qur'an. On a professional level, the purpose is to master the art of calligraphy. However, the tablet's actual use has always involved the two additional aspects of gender and healing. This leads to the tablet's powerful association with "lived religion", particularly in the areas where it continues to be used today.

Historically, the tablet developed in tandem with the traditional Islamic education. While samples from the earliest period of the Islamic civilization have not survived, the tablet is mentioned in a number of narrative reports from that era, specifically when the activities in a traditional school (*kuttāb*) are described. The earliest existing material witness of a Qur'anic tablet is a luster dish from Kashan in Iran, from the late 12<sup>th</sup> century. From that point onwards, images of tablets can be found in medieval manuscripts from Iran, Afghanistan, Egypt, Syria, Turkey, and India; the majority are miniatures illustrating popular love stories, with additional mystical meanings, from Sufi literature.

All the Qur'anic tablets which can be found on this exhibition and in this volume date to a much later period. The best-preserved museum examples were made in the 19<sup>th</sup> century at the earliest; they come from Central Asia, Iran, India, Malaysia, and Pakistan. There are also photos of tablets from traditional schools in Egypt and Syria, from the turn of the 19<sup>th</sup> century. The



dall'India, dalla Malesia e dal Pakistan. Esistono anche foto di tavole provenienti da scuole tradizionali in Egitto e in Siria, risalenti alla fine del XIX secolo. La maggior parte delle tavole appartenenti a collezioni private sono del XX e XXI secolo e provengono dall'Africa. Queste tavole possono essere divise a seconda della funzione, per esempio: tavole per l'educazione, per l'iniziazione, per usi magici, per la guarigione, ecc.

Da un punto di vista strettamente "ortodosso", le tavole africane possono a stento essere considerate islamiche. Ciò deriva dal divieto di usare immagini zoomorfe e antropomorfe ogni qual volta ci si riferisce al testo del Libro o ad uno spazio sacro. Poiché alcune delle tavole contengono tali immagini, e poiché alcune sono utilizzate, ad esempio, nella magia e nella guarigione, una mostra come quella associata a questo volume sarebbe oggi impossibile (*ḥarām*) in molti paesi islamici. Tuttavia, da un punto di vista antropologico e storico-artistico, queste tavole africane sono un valido oggetto su cui ragionare, in quanto esse permettono di evincere il modo in cui una religione vissuta, come l'Islam, si relaziona con i tabù ufficiali. Uno sguardo alla tavola coranica africana contemporanea permette di intravedere un processo che si è svolto per secoli nella maggior parte delle terre dell'Islam.

Per riassumere la breve presentazione che segue, vi è una certa logica nel modo in cui la tavola coranica, un oggetto inizialmente "nascosto in Cielo", sia arrivato a "dimorare tra noi" in vari documenti materiali. Il processo ha comportato tre fasi o passaggi distinti. La prima fase è stata orale e testuale (vari resoconti narrativi sulle attività nei *kuttāb*); la seconda fase è stata visiva (immagini della tavola nelle "storie d'amore sufi", ecc.); la terza fase è stata propriamente materiale (tavole vere e proprie che sono sopravvissute e vengono fabbricate ancora oggi, e provengono in particolare dall'Africa islamica). Ad ogni passaggio erano presenti le cornici dell'istruzione, della guarigione e del genere, che rendono evidente la connessione sempre in movimento tra il passato e il presente.

majority of the tablets in private collections are from 20<sup>th</sup> and 21<sup>st</sup> century Africa. These tablets can be divided by their functional types, e.g.: tablets for education, initiation, magic, healing, etc.

From a strictly "orthodox" point of view, these African tablets can hardly be considered Islamic. This is due to the ban on zoomorphic and anthropomorphic images whenever the text of the Book or a sacred space is concerned. Since some of the tablets do contain such images and since some of them are used, e.g., in magic and healing, an exhibition like this one would be impossible (*ḥarām*) in many Islamic countries today. However, from an anthropological and art-historical point of view, such African tablets are a legitimate object to speak about as one can see, on their basis, how a lived religion such as Islam negotiates an official taboo. Through the window of the contemporary African Qur'anic tablet, we get a glimpse of a process that unfolded for centuries in the majority of the Islamic lands.

To summarise the brief presentation that follows, there is a certain logic in how the Qur'anic tablet, an object initially "hidden in Heaven", has come to "dwell among us" in various material records. The process involved three distinct stages or steps. The first step was oral and textual (various narrative reports about activities in the *kuttāb*); the second step was visual (images of the tablet in "Sufi love stories", etc.); the third step was properly material (actual tablets that survive and are made to this day, particularly from Islamic Africa). At each step, the frames of education, gender and healing were present, thereby highlighting the always slipping connection between the past and the present.

### Religious and textual record

The religious significance of the Qur'anic tablet is that it serves as a material witness to the "Hidden Tablet" (*al-lawḥ al-mahfūz*) and the "Mother of the Book" (*umm al-kitāb*), two key concepts from the Qur'an. The Islamic tradition holds that Allah (God) has inscribed upon this tablet the totality of decrees

### Fonti religiose e testuali

Il significato religioso della tavola coranica è che essa rappresenta in modo materiale la "Tavola nascosta" (*al-lawḥ al-mahfūz*) e la "Madre del Libro" (*umm al-kitāb*), due concetti chiave del Corano. La tradizione islamica sostiene che Allah (Dio) abbia scritto su questa tavola tutte le decisioni riguardanti la creazione; quando poi venne il momento opportuno, questi dettagli furono rivelati al Profeta Muhammad.<sup>1</sup>

Il più antico esempio conosciuto di tavola islamica è stato trovato durante uno scavo nel Sinai, in Egitto (nel castello di Sadr), e risale al XII secolo. L'oggetto è un *abecedarium*, un prontuario per studiare l'alfabeto. Potrebbe quindi esserci una connessione tra il Sinai, la scrittura dell'alfabeto e le tavole, ma saranno necessari ulteriori studi per far emergere, nello specifico, questa correlazione. Le prove possono essere ricercate nella letteratura e nell'iconografia delle tre religioni abramitiche, dalla metà circa del primo millennio a.C. fino al Medioevo europeo.

Un aspetto trascurato all'interno di queste tradizioni (che può anche suggerire un grado di comunanza, o una fonte comune) è la fusione delle tre cornici antropologiche: istruzione, genere e guarigione.<sup>2</sup> La cornice dell'istruzione è la più generale delle tre, in quanto la tavola ha la funzione fondamentale di trasmettere la conoscenza o di istruire. È degno di nota il fatto che in quello stesso luogo, l'Egitto, si trova una delle più lunghe tradizioni della tavola coranica in ambito educativo. Le tavole sono state utilizzate per insegnare la scrittura araba fino alla metà del secolo scorso; ciò è confermato sia da informatori<sup>3</sup> che da numerose fotografie di scuole elementari (*maktab*, *kuttāb*) risalenti a quel periodo.

Per quanto riguarda i *primi* documenti storici sulla tavola coranica, non sono disponibili né informatori viventi né fotografie. Tuttavia, è possibile sostituire provvisoriamente queste fonti con i testi e l'iconografia. Mentre i primi fanno luce sulla cornice più generale dell'istruzione, la seconda ci conduce alle altre due cornici del genere e della guarigione.

La pratica della tavola coranica iniziò nel periodo omayyade. La principale fonte di informazione

concerning creation; when the appropriate time came, these were revealed to the Prophet Muhammad.<sup>1</sup>

The earliest known example of an Islamic tablet was found during an excavation in Sinai, Egypt (at the Sadr castle) and it dates to the 12<sup>th</sup> century. The object is an *abecedarium*, a prop to study the alphabet. There may thus be a connection between Sinai, alphabet writing, and tablets; but further studies will be required to bring out this connection in detail. Evidence may be searched in the literature and iconography of the three Abrahamic religions, from roughly the middle of the first millennium B.C. until the European Middle Ages.

A neglected aspect within these traditions (that may also suggest a degree of commonality, or a common source) is a conflation of three anthropological frames: education, gender, and healing.<sup>2</sup> The frame of education is the most general of the three, due to the tablet's basic function to pass knowledge, or educate. It is noteworthy that, in that same place, Egypt, can be found one of the longest traditions of the Qur'anic tablet in an educational context. Tablets were used to teach the Arabic script until the middle of the last century; this is corroborated both by informants<sup>3</sup> and by numerous photographs of elementary schools (*maktab*, *kuttāb*) from that period.

In so far as the *early* historical record of the Qur'anic tablet is concerned, no living informants or photographs are available. However, they can be provisionally substituted with texts and iconography. While the former shed light on the more general frame of education, the latter brings us in the two other frames of gender and healing.

The practice of the Qur'anic tablet began in the Umayyad period. The main source of information are texts of narrative and normative nature, including biographies, anecdotes, treatises, and manuals. The majority of these texts describe activities at a traditional Islamic school (*kuttāb*); the latter taught basic skills such as reading and writing. During that period, the *kuttāb* was a natural "fit" with the prior Judeo-Christian milieu. Similar to the Jewish primary school (*heder*), it introduced:



è costituita da testi di natura narrativa e normativa, tra cui figurano biografie, aneddoti, trattati, e manuali. La maggior parte di questi testi descrive le attività di una scuola islamica tradizionale, il *kuttāb*; qui si insegnavano competenze di base come la lettura e la scrittura. Durante quel periodo, il *kuttāb* era un “adattamento” naturale all’ambiente giudeo-cristiano precedente. Come la scuola elementare ebraica, lo *heder*, esso introduceva:

*il bambino dai sei ai sette anni allo studio delle basi del linguaggio, e lo istruisce sul Corano, sul hadith e su diversi rituali religiosi. La struttura e i metodi di insegnamento del kuttāb sono stati quasi certamente ereditati da Bisanzio e riflettono un’ampia tradizione mediterranea, che il mondo arabo sembra aver adattato alla propria civiltà già ai tempi degli Omayyadi. Anche la collocazione del kuttāb segue le tradizioni preislamiche. Così, mentre a Bisanzio le scuole elementari erano connesse a chiese o monasteri, nel mondo musulmano il kuttāb era generalmente collegato a una moschea o a un’altra istituzione religiosa.*<sup>4</sup>

Konrad Hirschler ha portato avanti questa narrazione storica relativamente al periodo abbaside. Egli cita sia fonti di informazione (come aneddoti e biografie) sia regioni specifiche in cui fiorirono le scuole, ovvero: la Penisola araba, l’Iraq, la Siria e il Nord Africa.<sup>5</sup> In quell’epoca, i bambini probabilmente andavano a scuola più a lungo di quanto accadesse prima, fondamentalmente fino alla pubertà. Tuttavia, era disponibile anche un’opzione privata e “i bambini provenienti da famiglie benestanti [...] ricevevano la loro istruzione da tutor privati (*muaddib* o *mu’allim*)”.<sup>6</sup> Il programma di studi comprendeva la recitazione, la lettura, la scrittura, l’aritmetica e i rituali. Lo scopo principale era quello di insegnare il Sacro Corano e lo stile di vita islamico.

La recitazione e il rituale erano i due argomenti principali del *kuttāb* e curavano rispettivamente l’aspetto orale e l’aspetto fisico. L’iniziazione di un bambino alla società islamica avveniva così attraverso la

*the six to seven years old child to the basics of language, and instructs him in Qur’an, hadith and different religious rituals. The structure and teaching methods of the kuttāb were almost certainly inherited from Byzantium and reflect a wide Mediterranean tradition, which the Arab world seems to have adapted to its own civilization already in Umayyad times. Even the location of the kuttāb follows pre-Islamic traditions. Thus, whereas in Byzantium primary schools were attached to churches or monasteries, in the Muslim world the kuttāb was generally connected with a mosque or another religious institution.*<sup>4</sup>

Konrad Hirschler has taken this history further into the Abbasid period. He mentions both sources of information (such as anecdotes and biographies) and specific regions where schools flourished, namely: Arab Peninsula, Iraq, Syria, and North Africa.<sup>5</sup> Children probably went to school longer than they did before, basically until puberty. However, a private option was also available and “children from wealthy households [...] received their education from private tutors (*muaddib* or *mu’allim*)”.<sup>6</sup> The curriculum included recitation, reading, writing, arithmetic, and rituals. The main purpose was to teach the Holy Qur’an and the Islamic lifestyle.

Recitation and ritual were the *kuttāb*’s two main subjects and they engaged the oral and the physical aspect respectively. A child’s initiation into Islamic society thus occurred through memorization, that is by listening and saying back. While the kids did study writing, the school did not emphasise mastering that skill as opposed to recitation; the latter was mandatory while the former was not.

The Qur’anic tablet entered the scene gradually, on par with writing (literacy). Every teacher was different in how he taught the text of the Qur’an and the methodology of that process was far from being universal. This means that wooden tablets were used in some contexts and they were ignored in some others. However, a comprehensive list of teaching methods is still lacking for this early period of the history

memorizzazione, cioè ascoltando e rispondendo. Mentre i bambini studiavano la scrittura, la scuola non esaltava la padronanza di questa abilità in contrapposizione alla recitazione; la seconda era obbligatoria, mentre la prima non lo era.

La tavola coranica è entrata in scena gradualmente, al pari della scrittura (alfabetizzazione). Ogni insegnante adottava un modo diverso per insegnare il testo del Corano e la metodologia di quel processo era tutt’altro che universale. Questo significa che le tavole di legno venivano usate in alcuni contesti e ignorate in altri. Tuttavia, manca ancora un elenco completo dei metodi di insegnamento di questo primo periodo della storia dell’istruzione islamica, quindi il quadro che ne risulta non è chiaro, sia in termini di distribuzione geografica che di cronologia.

Lo statuto della scrittura inizia a cambiare al tempo di Ibn Muqla’ (886-940) e dei primi manoscritti del Corano. Quello fu il periodo della formazione del sistema calligrafico. Ibn Muqla’, calligrafo egli stesso, formulò le regole per una scrittura perfetta; codificò le sei scritture calligrafiche e inventò la sua scrittura proporzionale, con il nome di *al-khaṭṭ al-mansūb*. Per citare Hirschler:

*Dal V-XI secolo in poi, trattati simili hanno cominciato a dare maggiore enfasi alla lettura e alla scrittura e hanno mostrato un maggiore interesse per questi elementi curricolari. Ibn Sina (980-1037) raccomandava esplicitamente di insegnare ai giovani studenti non solo la recitazione del Corano e i rituali di base, ma anche le lettere dell’alfabeto [...] Un manuale spagnolo dell’XI secolo richiedeva al maestro di insegnare ai bambini la recitazione, la scrittura e la lettura.*<sup>8</sup>

Le scuole calligrafiche infatti esistevano in quel periodo, ma non facevano necessariamente parte dell’istruzione primaria che si svolgeva nel contesto della moschea. Alla fine del XII secolo a Damasco esistevano già scuole di scrittura speciali per padroneggiare l’arte della scrittura, o calligrafia.

La prima prova testuale dell’esistenza tavola

of the Islamic education, so the resulting picture is unclear, both in terms of geographic distribution and chronology.

The status of writing started to change by the time of Ibn Muqla’ (886-940 A.D.) and of the earliest manuscripts of the Qur’an. That was the period of the formation of the calligraphic system. A calligrapher himself, Ibn Muqla’ formulated rules for a perfect writing; he codified the six calligraphic scripts and invented his own proportional script, by the name of *al-khaṭṭ al-mansūb*. To quote Konrad Hirschler:

*From the 5<sup>th</sup>-11<sup>th</sup> century onwards comparable treatises started to put more emphasis on reading and writing and showed more interest in these curricular elements. Ibn Sina (980-1037) explicitly recommended teaching young pupils not only Koran recitation and the basic rituals, but also the letters of the alphabet [...] 11<sup>th</sup>-century manual from Spain required the schoolmaster to teach the children recitation, fine writing and reading.*<sup>8</sup>

Calligraphic schools did in fact exist during that period; however, they were not necessarily part of the early education that was happening within the context of the mosque. In late 12<sup>th</sup> century, in Damascus there were already special writing schools to master the art of script, or calligraphy.

The first textual evidence of the Qur’anic tablet dates to the 12<sup>th</sup> or the early 13<sup>th</sup> century, which is also the date of our first extant artefact, the *abecedarium* from Sinai. In 13<sup>th</sup> century Cairo became one of the biggest centres for education; this is why it is here that we have “the richest source material, in particular significant numbers of endowment records and chronicles”.<sup>9</sup>

Finally, in the 14<sup>th</sup> century we have an Egyptian manual that “stipulated only modest minimum requirements for Koran recitation, but underlined that reading and writing skills were to be acquired”.<sup>10</sup> Moreover, one Mamluk biography reports that a teacher “was among those with whom the children corrected their slates”.<sup>11</sup> The textual and visual sour-



coranica risale al XII o all'inizio del XIII secolo, che è anche la data del primo artefatto conosciuto, l'*abecedarium* del Sinai. Il Cairo del XIII secolo divenne uno dei più grandi centri per l'istruzione; per questo proprio da qui abbiamo "la più ricca quantità di fonti, in particolare un numero significativo di registri di donazioni e di cronache".<sup>9</sup>

Infine, nel XIV secolo abbiamo un manuale egiziano che "stabiliva solo modesti requisiti minimi per la recitazione del Corano, ma sottolineava che le capacità di lettura e scrittura dovevano essere acquisite".<sup>10</sup> Una biografia di epoca mamelucca, a proposito di un insegnante, riporta che "era uno di quelli con cui i bambini correggevano le loro tavole".<sup>11</sup> Le fonti testuali e visive mostrano quindi che gli alunni più bravi iniziavano a utilizzare una serie di materiali di lettura e scrittura, tra cui fogli e manoscritti, dopo aver fatto progressi rispetto ai loro esercizi iniziali sulle tavole.<sup>12</sup>

Oltre ai dati testuali, si dovrebbe considerare anche il sufismo e la crescente interpretazione mistica della scrittura in quel periodo. A causa di tale influenza, la recitazione e la scrittura si scambieranno di gerarchia, con quest'ultima che dal basso salirà in alto. Così, Ibn 'Arabī (m. 1240) sosteneva che "il Corano era troppo difficile per i bambini, e proponeva di partire da testi di base nel campo della poesia e della filologia".<sup>13</sup>

### Tavola come immagine

Con l'apertura delle scuole in molti centri sufi, la tavola coranica ha acquisito un ruolo e un significato maggiore. Ciò si riflette nei manoscritti illustrati che contengono famose storie sufi. Questi testi e le loro immagini coinvolgono i tre grandi contesti precedentemente menzionati: l'istruzione, il genere e la guarigione. Da questi manoscritti si può concludere che la tavola coranica si diffuse ampiamente tra i Selgiuchidi, gli Ilkhanidi, i Mamelucchi, i Safavidi, i Timuridi e i Moghul. I centri importanti erano a Qashan, Shiraz, Tabriz, Herat, Isfahan, Bukara, Baghdad, Kashmir, Deccan, Ahmadabad, Il Cairo, Lahore, nella regione dell'Anatolia e, forse, anche in Siria. L'apice della tra-

es thus show that advanced pupils began using a range of reading and writing materials, including sheets and manuscripts, after progressing from their initial exercises on tablets.<sup>12</sup>

In addition to textual data, one should consider Sufism and the growing mystical interpretation of writing during that period. Because of such influence, recitation and writing traded ranks, with the latter moving from bottom to top. Thus, Ibn 'Arabī (d. 1240) argued that "the Koran was too difficult for children and proposed starting with basic texts from the fields of poetry and philology".<sup>13</sup>

### Tablet as an image

As schools were opening in many of the Sufi lodges, the Qur'anic tablet increased its role and significance. This is reflected in illustrated manuscripts containing famous Sufi stories. These texts and their images involve the three major frames above mentioned: education, gender, and healing. From these manuscripts, one can conclude that the Qur'anic tablet spread widely among Seljuks, Ilkhanids, Mamluks, Safavids, Timurids, and Mughals. The most important centres were in Kashan, Shiraz, Tabriz, Herat, Isfahan, Bukhara, Baghdad, Kashmir, Deccan, Ahmedabad, Cairo, Lahore, in the region of Anatolia and, possibly, also in Syria. The peak of the Qur'anic tablet tradition was in the 16<sup>th</sup> century.

The most popular miniature scene visibly combines the frames of education and gender. We may call it "love at first sight", namely the stories of Layla and Majnun, Varqa and Gulshah, Yusuf and Zuleika. A typical love story goes like this: the two main characters meet while still in school. This is a Qur'anic school, a *kuttāb*, and so their meeting and falling-in-love is also a moment of gender initiation into the next stage of life (because upon graduation from the Qur'anic school they can presumably marry – like in Islamic Africa today). The third frame of healing is present contextually via the age-long theme of "love as sickness" (hence the name *Majnun*, "the mad one").

On the miniatures proper, a boy and a girl hold

dizione delle tavole coraniche risale al XVI secolo.

L'iconografia più diffusa nell'ambito delle miniature fonde visibilmente le cornici dell'istruzione e del genere. Potremmo chiamarla "amore a prima vista", come nelle storie di Layla e Majnun, Varqa e Gulshah, Yusuf e Zuleika. Una tipica storia d'amore inizia così: i due protagonisti si incontrano mentre sono ancora a scuola. È una scuola coranica, un *kuttāb*, e quindi il loro incontro e innamoramento è anche un momento di iniziazione al genere e alla fase successiva della vita (perché dopo avere concluso gli studi coranici possono presumibilmente sposarsi – come nell'Africa islamica di oggi). La terza cornice, quella della guarigione, è presente attraverso il tema secolare dell'"amore come malattia" (da qui il nome *Majnun*, "il folle").

Nelle miniature vere e proprie, un ragazzo e una ragazza hanno ciascuno una tavola coranica. La maggior parte delle miniature presenta anche l'immagine di un insegnante barbuto (*mu'allim* o *malam*). L'insegnante indossa un turbante, siede su un tappeto o su un ripiano/cuscino/trono, con una nicchia indicante la direzione per la preghiera (*mihrāb*) sullo sfondo, oppure è appoggiato ad un albero, oppure ancora siede proprio accanto all'albero. In alcune miniature, l'insegnante ha un libro tra le mani, anche se la maggior parte delle volte ha in mano un'asta che usa come puntatore. La sua figura è spesso più grande rispetto a tutti gli studenti rappresentati nella miniatura; questo sottolinea l'importanza dell'insegnante come persona che impartisce conoscenze e quindi dà una benedizione, ma che avvia anche verso una fase successiva della vita.

La miniatura di un insegnante/poeta/derviscio (sufi) circondato dai suoi seguaci, o con un solo seguace/studente, divenne popolare nell'Iran Safavide e, in un secondo momento, nell'India Moghul. Da questi manoscritti apprendiamo che durante il periodo in cui tali poesie erano scritte sulla carta e illustrate, l'istruzione era già mista (ragazzi e ragazze frequentavano la stessa classe). Questa tradizione è nota soprattutto in Iran. Tuttavia, quando la scena riguarda in particolare il primo incontro a scuola, l'insegnante si rivolge solo al ragazzo (Majnun, Varqa, Yusuf); non guarda mai la ragazza (Layla, Gulshah, Zuleika). L'insegnante punta la sua asta direttamente al ragazzo o alla tavola/mano-

each a Qur'anic tablet. Most miniatures also have an image of a bearded teacher (*mu'allim* or *malam*). The teacher wears a turban as he sits either on a carpet or on an elevation/cushion/throne – sometimes leaning against a prayer niche (*mihrāb*) in the background, or against a tree, or even right beside the tree. On some miniatures, the teacher has a book in his hands; however most commonly he is holding a stick that he uses as a pointer. His figure is often larger in size compared to all the students on the miniature; this underscores the teacher's importance as a person imparting knowledge and therefore giving a blessing, but also initiating into the next stage of life.

A miniature of a (Sufi) teacher/poet/dervish surrounded by his followers, or with a single follower/student, becomes popular in Safavid Iran and, later, in Mughal India. From these manuscripts, we learn that at the time when such poems were committed to paper and illustrated, education was already co-ed (it mixed boys and girls in the same classroom). This tradition is known mostly for Iran. However, when the scene is specifically about the first meeting at school, the teacher addresses the boy and him only (Majnun, Varqa, Yusuf); he never looks at the girl (Layla, Gulshah, Zuleika). The teacher directs his pointer straight at the boy or at the tablet/manuscript in the boy's hands.

Besides the Qur'anic tablet, the miniatures contain images of the Qur'an and various other objects such as Qur'anic stands, inkpots, pen cases (*qalam-dān-s*), wet reed pens (*qalams*), and loose page leaves. A similar set of objects can be found in the miniatures of al-Jazarī's blood-letting devices, as well as in various other generic depictions, for example of book-making workshops and classrooms.

The Qur'anic tablet in all such miniatures is not part of the text proper, but it belongs to additional visual material, when a particular manuscript contains one. All the tablets have elongated, rectangular shape. Some have a handle while others do not. Some tablets may contain a graphic ornament resembling an arch or a niche. Typically, the handle is attached to the top of the tablet (which is how can be found also in contemporary tablets from Africa). Only one illustration has a tablet with a handle attached to the bottom.



scritto nelle mani del ragazzo.

Oltre alla tavola coranica, le miniature contengono immagini del Corano e altri oggetti come legghi, calamai, portapenne (*qalamdān*), penne a inchiostro (*qalam*) e fogli sciolti. Un insieme simile di oggetti si può trovare nelle miniature che illustrano il salasso di al-Jazarī, come anche in varie altre rappresentazioni generiche, ad esempio di laboratori di manifattura di libri o di aule scolastiche.

La tavola coranica, in tutte queste miniature, non fa parte del testo vero e proprio, ma appartiene al materiale visivo aggiuntivo quando un particolare manoscritto ne contiene. Tutte le tavole hanno forma rettangolare allungata. Alcune hanno un manico, mentre altre no. Alcune tavole possono contenere un ornamento grafico che ricorda un arco o una nicchia. In genere, il manico è fissato alla parte superiore della tavola (è così anche per le tavole contemporanee provenienti dall’Africa). Solo un’illustrazione presenta una tavola con un manico fissato alla parte inferiore.

Il colore della tavola è sempre diverso dal colore del manoscritto, ed è questo il modo in cui è possibile distinguere le parti. Il colore della tavola è tipicamente marrone chiaro o marrone scuro. In alcune miniature, il colore è ancora più scuro; in altre, invece, è bianco, e quindi riusciamo a distinguere la tavola dai fogli di carta solo sulla base del manico aggiuntivo fissato alla tavola.

Un secondo insieme di immagini di tavole coraniche si trova nelle illustrazioni di altri due testi, le *Maqāmāt* di al-Ḥarīrī e il *Gulistan* di Sa’dī (vedi più avanti, nella sezione seguente).

Infine, si trovano immagini di questo tipo tra le illustrazioni del dispositivo meccanico per il salasso ideato da al-Jazarī. La terza cornice, la guarigione, è in questo caso visibilmente presente, mentre la cornice genere è passata in secondo piano: quando lo scriba è una figura solitaria, si tratta molto probabilmente di un maschio. Quando sono raffigurati tre scribi (con la figura dell’insegnante che occupa il centro), questi possono essere due ragazzi/apprendisti o, in alternativa, un ragazzo e una ragazza. Nelle miniature alle *Maqāmāt* di al-Ḥarīrī, gli studenti del *kuttāb* sono tutti maschi.

Con il supporto di una serie di tre immagini in

The colour of the tablet always differs from the colour of the manuscript, which is how we can distinguish between the two. The tablet’s colour is typically light or dark brown. In some miniatures, the colour is even darker; yet in others, it is white, so we can differentiate the tablet from the paper leaf only on the basis of the additional handle attached to the tablet.

A second set of tablets as an image are the illustrations to two texts, the *Maqāmāt* by al-Ḥarīrī, and *Gulistan* by Sa’dī (see further in the following section).

Finally, such images can be found among the illustrations to al-Jazarī’s invention of a mechanical blood-letting device. The third frame of healing is visibly present here, while the frame of gender has receded into background: when the scribe is a lone figure, he is most likely a male. When three scribes are depicted (with a figure of the teacher occupying the centre), these can be two boys/apprentices or, alternatively, a boy and a girl. In the miniatures to the *Maqāmāt* by al-Ḥarīrī, students in the *kuttāb* are all boys.

We can note how the interior of the *kuttāb* undergoes a change within these three sets of miniatures. Initially, the children studied inside a mosque or a tent. After some time, what was earlier a *mihrāb* morphed into a window. Then the school moved outdoors, into the courtyard of a mosque. Finally, we have a picture of a teacher presiding over students in a garden. All the above images are variations of a sacred space motif that can be both static and mobile.<sup>14</sup> They emphasise that the couple’s first meeting was of special significance: they were brought together by the Almighty himself, through the medium of the holy text (the Qur’an, the Qur’anic tablet).

### Details of scenes and objects

*Layla and Majnun*. One of the most popular “Oriental” stories of love at first sight is “Layla and Majnun”. The text is an excerpt from Nizami’s poem *Khamse*. It was composed between 1188 and 1189. However, earlier versions of that same story have been known from the 8<sup>th</sup> to 10<sup>th</sup> century; they come from Arabic philological, historical, and geographic sources and as such, they hearken back to a Bedouin prototype



Scuole coraniche (*kuttāb*) in Egitto, tardo XIX secolo.

Qur’anic schools (*kuttāb*) in Egypt, late 19<sup>th</sup> century.

miniatura, si può notare come l’interno del *kuttāb* subisca variazioni. Inizialmente i bambini studiano in una moschea o in una tenda. Dopo qualche tempo, quello che prima era un *mihrāb* si è trasformato in una finestra. Poi la scuola si è spostata all’esterno, nel cortile di una moschea. Infine, abbiamo la foto di un insegnante che controlla gli studenti in un giardino. Tutte le immagini sopra descritte sono variazioni della tematica dello spazio sacro che può essere sia statico che dinamico.<sup>14</sup> Sottolineano che il primo incontro della coppia ha un significato speciale: essi sono stati uniti dall’Onnipotente stesso, attraverso la mediazione del testo sacro (il Corano, la tavola coranica).

### Dettagli di scene e oggetti

*Layla e Majnun*. Una delle più popolari storie “orientali” di amore a prima vista è “Layla e Majnun”. Il testo è un estratto dell’opera di Nizami intitolata *Khamse*. Fu composta tra il 1188 e il 1189. Tuttavia, versioni precedenti di questa stessa storia sono conosciute già dall’VIII al X secolo d.C.; provengono da fonti filologiche, storiche e geografiche arabe e, come tali, si rifanno a un prototipo beduino in cui il primo incontro della coppia avviene in una tenda.

La storia dei due sfortunati amanti è diventata un tema popolare nell’arte della miniatura, soprattutto in Persia e in quello che è attualmente l’Afghanistan.

wherein the couple’s first meeting happens in a tent.

The story of the two unfortunate lovers became a popular theme in miniature art, most notably in Persia and in what is today Afghanistan. The two biggest centres were Shiraz and Herat, and it is from here that most of the examples analysed above come. The reigns and the dynasties were Seljuks, Timurids, Aq Qoyunlu, Turkmens, and Safavids.

The earliest illustration of Layla and Majnun meeting in a *kuttāb* dates to the end of the 12<sup>th</sup>/beginning of the 13<sup>th</sup> century. This object is not a miniature but rather a luster dish from the David Collection in Copenhagen, attributed to Kashan in Seljuk Iran.

The dish contains what is probably the earliest image of a Qur’anic tablet. The general setting is a classroom with 24 seated figures of students, 14 tablets, and a bearded and turbaned teacher in the middle. Each character has a halo; this may speak of a Christian influence which is commonly known for the Seljuk tradition of illumination. Only the teacher holds the tablet in his hands, while the remaining 13 tablets are not in the hands of anyone. There is also a jar near the top of the composition and a bookstand to the left of the teacher.

My interpretation is that the dish had a magical, medical, or ritual function; *it could be used to drink ink from selected Qur’anic verses and/or incantations after that ink was washed off the tablet*. A close parallel is the *rubutun sha*, as it is known in Hausa language,



I due centri più importanti erano Shiraz e Herat, ed è da qui che provengono la maggior parte degli esempi analizzati precedentemente. I regni e le dinastie erano quelli Selgiuchidi, Timuridi, Ak Koyunlu, Turkmeni e Safavidi.

La prima illustrazione di Layla e Majnun che si incontrano in un *kuttāb* è databile tra la fine del XII e l'inizio del XIII secolo. Questo oggetto non è una miniatura, bensì un piatto lustro della collezione David di Copenhagen, attribuito a Qashan nell'Iran Selgiuchide.

Il piatto contiene quella che è probabilmente la prima immagine di una tavola coranica. L'ambientazione generale è un'aula con 24 figure di studenti seduti, sono rappresentate 14 tavole, e un insegnante barbuto e con il turbante al centro. Ogni personaggio ha un'aureola; questo richiama all'influenza cristiana, comunemente nota, della tradizione della miniatura selgiuchide. Solo l'insegnante ha la tavola tra le mani, mentre le restanti 13 non sono nelle mani di nessuno. C'è anche un vaso vicino alla parte superiore dell'opera, e un leggio alla sinistra dell'insegnante.

La mia interpretazione è che il piatto aveva una funzione magica, curativa o rituale; e poteva essere usato per bere l'inchiostro di versi coranici selezionati e/o incantesimi lavato via dalla tavola coranica. In tale ipotesi, ci sarebbe una forte somiglianza con la pratica che in lingua hausa è denominata *rubutun sha*, e che è tuttora diffusa in alcune regioni dell'Africa islamica.

Un'illustrazione un po' più tardiva dell'incontro tra i due amanti in una scuola, è presente in una miniatura di Ahmadabad, proveniente dalla collezione Morgan e risalente al 1618. Majnun siede tra gli altri studenti posti in primo piano. In totale ci sono 12 figure suddivise in quattro gruppi. L'insegnante è il più grande e siede nell'angolo in alto a sinistra della miniatura, davanti o all'interno di una costruzione con una cupola. Tenendo un libro nella mano destra, l'insegnante indica, con la sinistra, un manoscritto poggiato su un leggio.

Gli studenti sono sia ragazzi che ragazze che indossano, rispettivamente, turbanti e piccoli copricapi; le ragazze si possono anche distinguere grazie ai capelli più lunghi, alle collane e agli orecchini. La

practised in some regions of Islamic Africa today.

A somewhat later illustration of the two lovers meeting at school is a miniature from Ahmedabad; it comes from the Morgan collection and dates to 1618. Majnun sits among other students who are placed in the foreground. There is a total of 12 figures divided into four groups. The teacher is larger in size and he sits in the upper left corner of the miniature either in front of or inside a construction having a dome on its top. Holding a book in his right hand, the teacher points, with his left hand, to a manuscript that rests on a bookstand.

The students are both boys and girls wearing turbans and small hats respectively; one can also distinguish the girls by their longer hair, necklaces, and earrings. Most students are holding manuscripts. Two of the girls (or perhaps just one, depending on how we choose to interpret these objects) are holding tablets. The tablets are of the same white colour as the paper manuscripts which the other students are holding. One of the tablets has a handle, while the other one does not. This probably means that, at the time of the composition, in India there was no specific code for how to depict a tablet iconographically.

The latest example of the Layla and Majnun story is a miniature from the Harvard Art Museums / Arthur M. Sackler Museum. The manuscript dates to 1725 (the Mughal period) and is attributed either to India, or Kashmir, or Nurpur.

The scene differs from all the other ones in that there are only two main characters, a male and a female. There is no indication of a school, a garden, or any other interior space. Instead, the closest visual analogy is the desert where Majnun lived – and where he eventually died. In other words, this is probably his last meeting with Layla as opposed to their very first meeting. Among the additional details, we can only find a carpet and a tree under which Majnun sits; that same tree that accompanied virtually all of his sojourns in the desert. Majnun is thin and exhausted; he is virtually naked wearing only a loincloth. In-between the two lovers there is a text on a bookstand and a chalice for wine, so the three frames of education, gender, and healing are all present. However, the accompanying

maggior parte degli studenti ha in mano dei manoscritti. Due delle ragazze (o potrebbe essere una sola, a seconda di come si sceglie di interpretare questi oggetti) hanno in mano le tavole. Le tavole sono dello stesso colore bianco dei manoscritti di carta tenuti in mano dagli altri studenti. Una delle tavole ha un manico, mentre l'altra no. Questo probabilmente significa che, al tempo della composizione di questo manoscritto, in India non esisteva un codice specifico per identificare iconograficamente una tavola coranica.

L'ultimo esempio della storia di Layla e Majnun è una miniatura del Museo d'Arte di Harvard / Museo Arthur M. Sackler. Il manoscritto risale al 1725 (periodo Moghul) ed è attribuito all'India, o al Kashmir o a Nurpur.

La scena si differenzia da tutte le altre per la presenza di due soli protagonisti, un maschio e una femmina. Non vi è alcun riferimento ad una scuola, ad un giardino o ad un altro spazio interno. L'analogia visiva più vicina è invece il deserto dove Majnun visse – e dove alla fine morì. In altre parole, questo è probabilmente il suo ultimo incontro con Layla. Tra i dettagli aggiuntivi troviamo solo un tappeto e un albero sotto il quale siede Majnun; quello stesso albero che accompagnò praticamente tutti i suoi soggiorni nel deserto. Majnun è magro ed esausto; è praticamente nudo e indossa solo un perizoma. Tra i due amanti c'è un testo su un leggio e un calice per il vino, quindi i tre temi di istruzione, genere e guarigione sono tutti presenti. Tuttavia, il testo di accompagnamento è di difficile lettura e interpretazione.

*Varqa e Gulshah.* Tra le miniature che ritraggono i due amanti in una scuola, quelle che ritraggono Varqa e Gulshah sono state probabilmente prodotte in un momento leggermente precedente rispetto alle miniature che ritraggono Layla e Majnun; all'incirca nello stesso periodo in cui è stato prodotto il piatto lustro di Qashan della collezione David di Copenhagen.

Il manoscritto, sito nel Museo Topkapı Sarayı (Istanbul) è stato datato al 1250 e proviene dall'Anatolia selgiuchide. Eva Baer lo ha definito "la più antica rappresentazione finora conosciuta di una 'classe' con studenti e insegnante"; e così lo ha descritto: "su uno sfondo dorato, il gruppo è incorniciato da un bordo blu ornato, più o meno rettangolare, che ci fa pensare ad

text is of difficult reading and interpretation.

*Varqa and Gulshah.* Among the miniatures portraying the two lovers at a school, the ones showing Varqa and Gulshah were possibly produced at a somewhat earlier point in time than the miniatures showing Layla and Majnun; their production time was roughly the same as the luster dish from Kashan from the David Collection in Copenhagen.

The manuscript from the Topkapı Sarayı Museum (Istanbul) has been dated to 1250; it comes from Seljuk Anatolia. Eva Baer has defined it as "the earliest so far known depiction of a 'classroom' with students and teacher"; and she continued with the following description: "set against a golden background, the group is framed by an ornamented, more or less rectangular blue border that suggests a house or tent rather than a *kuttāb*, in which the teacher instructs the two children".<sup>15</sup>

One may add that the names "Varqa" and "Gulshah" are inscribed over the heads of the two lovers. Besides them, there are two figures to the left and the right of the couple, behind the contour of a tent. Just like the dish from Kashan, the heads of these additional figures carry a halo.

*Yusuf and Zuleika.* The miniature portraying these two characters has been attributed to 1564-65 Bukhara in what is now Uzbekistan. The title "Yusuf and Zuleika" is dubious and we could in fact be dealing with another "Layla and Majnun" instead. There is, for example, a close visual correspondence between the compositions and the architectural interiors in these two illustrations. However, since no text survived on the margins, the question about the exact title remains open.

No additional depictions of Varqa-Gulshah and Yusuf-Zuleika have been identified so far by the scholars. This is probably because "Layla and Majnun" was a far more popular story compared to these other two.

### Other school and workshop scenes

Besides the scene of two lovers, there is a number of other images featuring a *kuttāb* or a manuscript workshop, from some other texts of literary nature.

*Maqāmāt by al-Ḥarīrī.* Out of the thirteen extant illustrated *Maqāmāt* by al-Ḥarīrī, nine contain



una casa o ad una tenda piuttosto che ad un *kuttāb*, in cui l'insegnante istruisce i due bambini".<sup>15</sup>

Si può aggiungere che i nomi "Varqa" e "Gulshah" sono scritti sopra le teste dei due amanti. Oltre a loro, ci sono due figure a sinistra e a destra della coppia, dietro una tenda. Proprio come nel piatto di Qashan, le teste di queste figure aggiuntive portano un'aureola.

*Yusuf e Zuleika*. La miniatura che ritrae questi due personaggi è stata datata intorno al 1564-65, e la sua provenienza è Bukara, in quello che oggi è l'Uzbekistan. Il titolo "Yusuf e Zuleika" è dubbio, e potremmo anche trovarci di fronte ad un altro esempio di "Layla e Majnun". C'è, per esempio, una stretta corrispondenza visiva tra le composizioni e gli interni architettonici in entrambe le illustrazioni. Tuttavia, poiché nessun testo è sopravvissuto sui margini del manoscritto, la questione del titolo esatto rimane aperta.

Finora gli studiosi non hanno individuato altre rappresentazioni di Varqa-Gulshah e Yusuf-Zuleika. Questo probabilmente perché "Layla e Majnun" era una storia molto più popolare rispetto a queste altre due.

## Altre scene di scuola e di laboratorio

Oltre alla scena dei due innamorati, esiste un'altra serie di immagini tratte da alcuni testi di natura letteraria che rappresentano un *kuttāb* o un laboratorio di manoscritti.

*Maqāmāt di al-Ḥarīrī*. Delle tredici *Maqāmāt* illustrate da al-Ḥarīrī, nove contengono miniature alla *maqāma* numero 46. L'argomento è la visita di Abū Zayd ad una scuola di Aleppo: Abū Zayd è raffigurato in compagnia di cinque studenti che recitano o scrivono per lui frammenti di testo. Si tratta quindi di un tradizionale *kuttāb* della Siria. La maggior parte di queste miniature proviene dalle collezioni della Bibliothèque Nationale de France.

Un'ulteriore miniatura la si può ritrovare al Museo di Vienna, in un manoscritto del XIV secolo che proviene dal Cairo e risale al marzo 1334 (periodo mamelucco). Secondo le parole di Eva Baer:

miniatures to *maqāmah* No. 46. The subject matter is Abū Zayd's visit to a school in Aleppo: Abū Zayd is shown in the company of five students who are reciting or writing textual fragments for him. We therefore deal with a *kuttāb* tradition from Syria. The majority of these miniatures come from the collections of Bibliothèque Nationale de France.

One additional miniature comes from the Wien Museum. This 14<sup>th</sup> century manuscript is from Cairo and dates to March 1334 (Mamluk period). In the words of Eva Baer:

*it depicts Abu Zayd disguised as a teacher who, in accordance with the text, faces ten students. They are much smaller than the teacher; most of them wear pointed caps and some hold writing tablets on which one of the students seems to scribble, while the one next to the teacher seems to declaim a couplet. In order to balance the composition, the painter has added another tablet in the upper right corner of the picture, which has no iconographic function unless the artist wanted to underline the scene as a kuttāb.*<sup>16</sup>

*Gulistan of Sa'dī*. The miniature to Sa'dī's *Gulistan* (from the Freer and Sackler Gallery) continues the theme of the two lovers at school. However, this is more about a homoerotic story now involving a boy and his teacher. The miniature dates to 1486; it was done in Herat, in what is today Afghanistan, by the hand of the famous artist Behzad.

The exact miniature scene is a discussion between Sa'dī, the poet, and the Young Man of Kashgar. They stand under a large plane tree to the left of the painting, while over two thirds of the space depict the *kuttāb*. Eva Baer provides further details:

*The painter got his inspiration from two stories: the story in which Sa'di, entering the mosque of Kashgar, met a handsome youth, and the third story in the chapter on the Effects of Education, which talks about a Prince who complains to his father that he was heavily beaten at school.*<sup>17</sup>

In the right section of the composition where

*essa raffigura Abu Zayd travestito da insegnante che, secondo il testo, ha di fronte dieci studenti. Questi sono molto più piccoli dell'insegnante; la maggior parte di loro indossa un cappello a punta e alcuni hanno in mano delle tavole su cui uno degli studenti sembra scarabocchiare, mentre quello accanto all'insegnante sembra declamare un distico. Per bilanciare la composizione, il pittore ha aggiunto un'altra tavola nell'angolo in alto a destra del quadro, che non ha alcuna funzione iconografica, a meno che l'artista non volesse ribadire che la scena si svolge in un kuttāb.*<sup>16</sup>

*Il Gulistan di Sa'dī*. La miniatura al *Gulistan* di Sa'dī (dalla Galleria Freer e Sackler) sviluppa il tema dei due amanti a scuola. Tuttavia, questa è più una storia omoerotica che coinvolge in questo caso un ragazzo e il suo insegnante. La miniatura risale al 1486; fu realizzata a Herat, nell'odierno Afghanistan, per mano del famoso artista Behzad.

L'esatta scena presente nella miniatura è una discussione tra Sa'dī, il poeta, e il Giovane di Kashgar. Essi sono sotto un grande platano a sinistra del dipinto, mentre oltre due terzi dello spazio sono occupati dalla rappresentazione del *kuttāb*. Eva Baer fornisce ulteriori dettagli:

*Il pittore si è ispirato a due storie: la storia in cui Sa'di, entrando nella moschea di Kashgar, incontra un bel giovane, e la terza storia del capitolo sugli Effetti dell'Istruzione, che parla di un Principe che si lamenta con il padre di essere stato picchiato pesantemente a scuola.*<sup>17</sup>

Nella parte destra della composizione, dove è raffigurato il *kuttāb*, si trovano ulteriori dettagli. Un anziano maestro con il turbante che tiene un'asta/puntatore; proprio di fronte a lui c'è un baule spalancato che contiene manoscritti e codici. Nell'angolo in alto a destra gli studenti leggono; ognuno legge un manoscritto che giace aperto su un supporto. A sinistra della scena, uno studente copia un testo su una tavola; davanti a lui ci sono gli strumenti per scrivere. Il fondo della miniatura rappresenta una scena punitiva: uno studente viene picchiato con un bastone. A si-

the *kuttāb* is portrayed, additional details can be found. An aged, turbaned teacher carries a pointer; right in front of him there is a wide-open chest that contains manuscripts and codices. In the upper right corner, students practise their reading skills; each one reads from a manuscript that lays open on a rest. To the left of the scene, a student copies a text onto a tablet; writing utensils are in front of him. The bottom miniature features a punishing scene: a student receives beatings with a rod. To the left there is a smaller room with a niche. Students converse and study there, one of them writes on a tablet.

*Mechanical devices of al-Jazarī*. Among the earliest and probably most fascinating illustrated manuscripts from the Arab world there is the al-Jazarī's *Kittāb fī ma'rīfat al-ḥiyal al-handasiyya* ("The book of knowledge of ingenious mechanical devices", 1206). The text includes detailed descriptions of fifty mechanical devices, including various types of clocks, fountains, and containers for liquids.

There are five miniatures showing two types of devices: (1) four miniatures of a blood-letting device ("The basin of the scribes"); (2) one miniature of the "Beaker water clock".

One of these miniatures is at the Aga Khan Museum in Toronto; it is attributed to the Mamluk period of Cairo (1354). Another miniature is at the Freer Gallery and it is attributed to either eastern Turkey or Syria (1315). Three more miniatures belong to the Museum of Fine Arts in Boston; one of them is attributed to Cairo (the "Beaker water clock", 1354).

The blood-letting device is described in al-Jazarī's chapter about pitchers, basins, and other vessels; their function is to hold or measure liquids. The main device's purpose is to measure the exact amount of blood drawn from a patient. The model has the shape of an architectural piece. In the bottom, there is a basin to collect blood; in the upper section, there are two types of figures, a scribe and an apprentice, one of them holding an ink pen, the other one a Qur'anic tablet. As the basin gets full, the ink pen draws marks on the tablet.

In 1977, during the Festival of Islam exhibition at the Science Museum, in London, a full-scale model of al-Jazarī's device was built for the public. The tablet



nistra c'è una stanza più piccola con una nicchia. Qui gli studenti discutono e studiano, uno di loro scrive su una tavola.

*Dispositivi meccanici di al-Jazarī.* Tra i primi e probabilmente più affascinanti manoscritti illustrati del mondo arabo c'è il *Kitāb fī ma'rifat al-ḥiyal al-handasiyya* di al-Jazarī (“Libro della conoscenza dei dispositivi meccanici ingegnosi”, 1206). Il testo contiene descrizioni dettagliate di cinquanta dispositivi meccanici, tra cui vari tipi di orologi, fontane e contenitori per liquidi.

Ci sono cinque miniature che mostrano due tipi di dispositivi: (1) quattro miniature di un dispositivo per il salasso (“La vasca degli scrivani”); (2) una miniatura dell’“Orologio ad acqua con becher”.

Una di queste miniature si trova nell’Aga Khan Museum di Toronto; è attribuita al periodo mamelucco del Cairo (1354). Un’altra miniatura si trova alla Freer Gallery ed è attribuita alla Turchia orientale o alla Siria (1315). Altre tre miniature appartengono al Fine Arts Museum di Boston; una di esse è attribuita al Cairo (l’“Orologio ad acqua con becher”, 1354).

Il dispositivo per il salasso è descritto nel capitolo di al-Jazarī relativo a brocche, bacini e altri vasi; la loro funzione è quella di trattenere o misurare i liquidi. Lo scopo principale del dispositivo è quello di misurare l’esatta quantità di sangue prelevato da un paziente durante un salasso. Il modello sembra un’opera di architettura. Nella parte inferiore, c’è una bacinella per raccogliere il sangue; nella parte superiore, ci sono due tipi di figure, uno scriba e un apprendista: uno regge un calamo, l’altro una tavola coranica. Quando la bacinella si riempie, il calamo traccia dei segni sulla tavola.

Nel 1977, durante la mostra del Festival dell’Islam al Museo della Scienza di Londra, è stato costruito un modello in scala reale del dispositivo di al-Jazarī per il pubblico. La tavola che una delle figure teneva in mano aveva il tipico manico di una tavola coranica. Tuttavia, la funzione medica del meccanismo rimane per larga parte poco chiara. Se si trattava semplicemente di raccogliere e misurare la quantità di sangue, si poteva fare la stessa cosa mettendo dei segni all’interno della bacinella. L’unico indizio viene dagli scribi e, in particolare, dalla tavola: questi indicano quale sia lo scopo curativo del dispositivo, che va ben

which one of the figures held had the typical handle of a Qur’anic tablet. However, the medical function of the mechanism remains largely unclear. If it was made to collect and measure the amount of blood, one could do the same by placing marks on the inside of the basin. The only clue comes from the scribes and, particularly, from the tablet: these point to the device’s healing purpose on top and beyond the measuring one. The blood in this mechanism, in fact, not only leaves the body of the patient but it symbolically turns into ink; thereafter, the scribes use it to make a mark on the holy tablet, signifying with this that the cure comes from above.

The *rubutun sha* practice in contemporary northern Nigeria comes rather close to this kind of description and function. The purpose is, even in this case, to partake of a holy ink and thereby to receive cure from above. In order to achieve this, a *malam* (who, throughout Islamic Africa, combines the roles of a teacher and a traditional healer) inscribes upon a Qur’anic tablet a formula with a prayer or a phrase taken from the Qur’an; the specifics depend on the type of the ailment. After that, he rinses the inscription off the tablet, collects the water which is now mixed with the holy ink, and finally gives an instruction to the sick person about the correct consumption procedure.

oltre la funzione intrinseca del misurare. Il sangue contenuto in questo meccanismo, infatti, non solo lascia il corpo del paziente, ma si trasforma simbolicamente in inchiostro; in seguito gli scribi lo usano per lasciare un segno sulla tavola sacra, indicando in questo modo che la cura proviene dall’alto.

La pratica del *rubutun sha* nella Nigeria settentrionale contemporanea si avvicina molto a questo tipo di descrizione e di funzionalità. Lo scopo è, anche in questo caso, quello di ingerire un inchiostro sacro e quindi di ricevere la cura divina. Per raggiungere questo scopo, un *malam* (che, in tutta l’Africa islamica, svolge i ruoli di insegnante e di guaritore tradizionale) scrive su una tavola coranica una formula con una preghiera o una frase tratta dal Corano; le formule specifiche dipendono dal tipo di malattia. In seguito, egli lava l’iscrizione dalla tavola, raccoglie l’acqua che in questo modo è mescolata all’inchiostro sacro, e infine istruisce il malato sulla corretta procedura di consumo.

<sup>1</sup> “Per ogni termine è prescritto un libro; Allah cancella tutto quello che vuole e scrive (tutto quello che vuole), e presso di Lui è la Madre del Libro” (13:39); “No, ché questo è un glorioso Corano, in una Tavola ben custodita” (85:22). Per un’ulteriore discussione in merito, cfr. Grib 2016.

<sup>2</sup> Il termine concettuale “cornice” deriva dall’analisi contemporanea del discorso.

<sup>3</sup> Ad esempio, dal Prof. Muhammad Abdel Haleem (SOAS, Londra), intervista personale con l’autrice, novembre 2013.

<sup>4</sup> Baer 2001, p. 73.

<sup>5</sup> Hirschler 2011, p. 83.

<sup>6</sup> Hirschler 2011, p. 82.

<sup>7</sup> La prima data si riferisce al secolo dell’Egira.

<sup>8</sup> Hirschler 2011, p. 84.

<sup>9</sup> Hirschler 2011, p. 83.

<sup>10</sup> Hirschler 2011, p. 85.

<sup>11</sup> *Ibid.*

<sup>12</sup> Hirschler 2011, p. 86.

<sup>13</sup> Hirschler, p. 88.

<sup>14</sup> Cfr. *infra*.

<sup>15</sup> Baer 2001, p. 74.

<sup>16</sup> Baer 2001, p. 77.

<sup>17</sup> *Ibid.*

<sup>1</sup> “For every term there is a book prescribed; Allah erases out whatever He pleases and writes (whatever He pleases); and with Him is the Mother of the Book” (13:39). “Nay, it is a glorious Qur’an, in a Guarded Tablet” (85:22). For further discussion, see Grib 2016.

<sup>2</sup> The conceptual term “frame” comes from contemporary discourse analysis.

<sup>3</sup> E.g., by Prof. Muhammad Abdel Haleem (SOAS, London), personal interview with author, November 2013.

<sup>4</sup> Baer 2001, p. 73.

<sup>5</sup> Hirschler 2011, p. 83.

<sup>6</sup> Hirschler 2011, p. 82.

<sup>7</sup> The first date refers to the century of the Islamic calendar.

<sup>8</sup> Hirschler 2011, p. 84.

<sup>9</sup> Hirschler 2011, p. 83.

<sup>10</sup> Hirschler 2011, p. 85.

<sup>11</sup> *Ibid.*

<sup>12</sup> Hirschler 2011, p. 86.

<sup>13</sup> Hirschler 2011, p. 88.

<sup>14</sup> See *infra*.

<sup>15</sup> Baer 2001, p. 74.

<sup>16</sup> Baer 2001, p. 77.

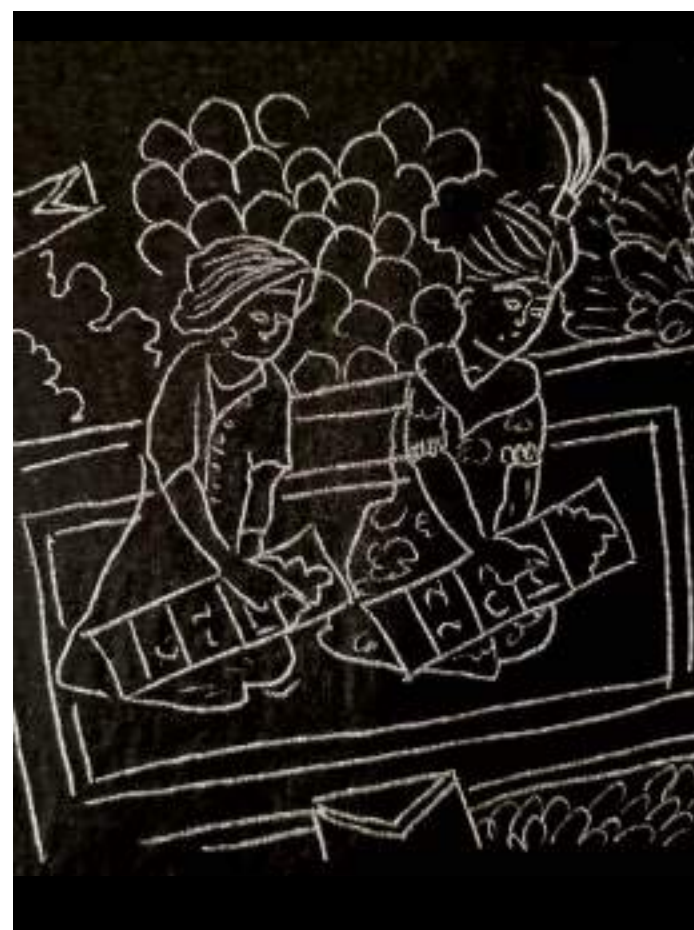
<sup>17</sup> *Ibid.*





Layla e Majnun a scuola, Qashan, tardo XII secolo.  
(Piatto della Collezione David, Copenhagen, No. 50/1966).

Layla and Majnun at school, Kashan, late 12<sup>th</sup> century.  
(Plate from the David Collection, Copenhagen, No. 50/1966).



Layla e Majnun a scuola, tardo XII secolo, dettagli.  
(Piatto della Collezione David, Copenhagen, No. 50/1966).

Layla and Majnun at school, late 12<sup>th</sup> century, details.  
(Plate from the David Collection, Copenhagen, No. 50/1966).

Layla e Majnun a scuola, *Khamse* di Nizami, copia del 1504.  
(Bodleian Library, University of Oxford,  
Ms Pers d 105, folio 125v).

Layla and Majnun at school, Nizami's *Khamse*, copied in 1504.  
(Bodleian Library, University of Oxford,  
Ms Pers d 105, folio 125v).

Layla e Majnun a scuola, Iran, XV secolo.  
(British Library, No. 1977.0228.0.6;  
outline in bianco e nero di Anastasia Grib).

Layla and Majnun at school, Iran, 15<sup>th</sup> century.  
(British Library, No. 1977.0228.0.6;  
black and white outline by Anastasia Grib).





Varqa e Gulshah, dipinti di 'Abd al-Mu'min al-Khuwayy, Anatolia selgiuchide, 1250. (Biblioteca del Topkapı Sarayı, Istanbul, Haz. 841; outline in bianco e nero di Anastasia Grib).

Varqa and Gulshah, paintings by 'Abd al-Mu'min al-Khuwayy, Seljuk Anatolia, 1250. (Topkapı Sarayı Library, Istanbul, Haz. 841; black and white outline by Anastasia Grib).

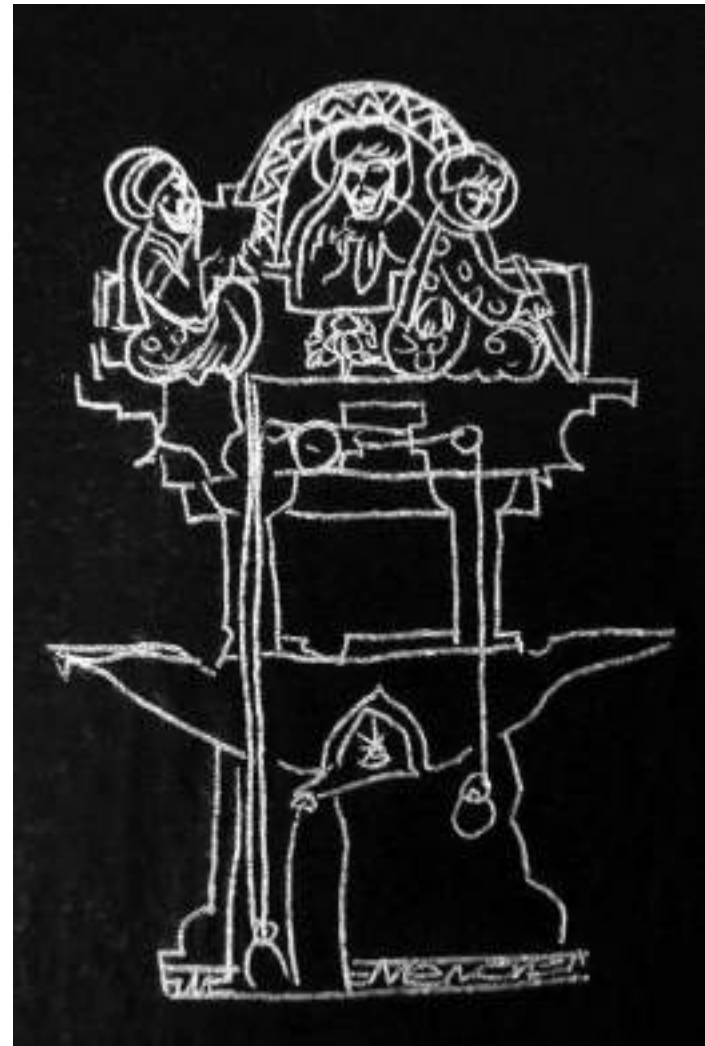


Immagine di bacino di scribi per il salasso, dal "Libro della conoscenza dei dispositivi meccanici ingegnosi" di al-Jazarī, Turchia Orientale o Siria, 1315. (Museum of Fine Arts, Boston, No. 31.124; outline in bianco e nero di Anastasia Grib).

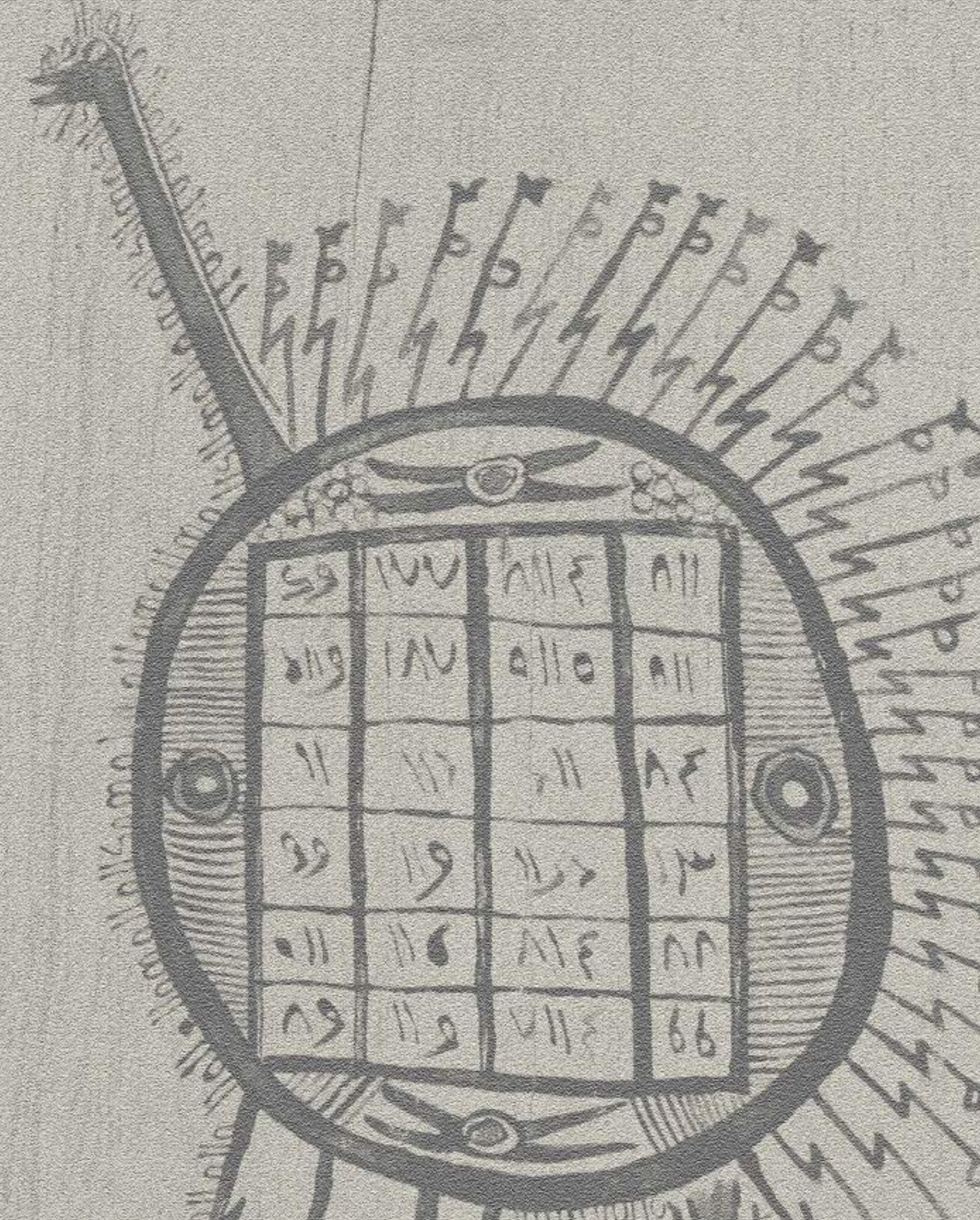
Image of blood-letting basin of scribes, from al-Jazarī's "Book of Knowledge of Ingenious Mechanical Devices", eastern Turkey or Syria, 1315. (Museum of Fine Arts, Boston, No. 31.124; black and white outline by Anastasia Grib).



Miniatura dalle *Maqāmāt* di al-Ḥarīrī, Siria, 1236-37. (Bibliothèque Nationale de France, Paris, Arabe 5847, vue 313 – folio 152r; outline in bianco e nero di Anastasia Grib).

Miniature from al-Ḥarīrī's *Maqāmāt*, Syria, 1236-37. (Bibliothèque Nationale de France, Paris, Arabe 5847, vue 313 – folio 152r; black and white outline by Anastasia Grib).





Anastasia Grib  
San Pietroburgo

### Tavole coraniche in Africa

La tavola coranica continua ad essere una pratica vivente nell’Africa islamica. Le aree geografiche in cui è utilizzata includono: Marocco (Rabat, Fes, ecc.), Mali (Timbuktu), Sudan (Omdurman), Mauritania (Tichit, Oualata, Ouadan, Chinguetti), Algeria, Guinea, Somalia, Etiopia (Harar), Isole Comore, Senegal, Nigeria (Kano, Sokoto, Zaria, Bauchi, Maiduguri, ecc.). Ogni tradizione locale ha caratteristiche artistiche distintive.

Come al tempo in cui è emersa, la funzione primaria della tavola in Africa è quella di essere uno strumento per l’apprendimento della scrittura e della grammatica che aiuta a studiare il Corano e la lingua araba – in una scuola chiamata variamente *kuttāb*, *khalwa*, *muḥaḍra*, *makarantar allo*, *madrasah*, ecc. A volte la scuola si trova vicino o all’interno della moschea, altre volte gli studenti possono riunirsi nella casa del loro insegnante, un *malam*. Il nome *malam*, in hausa, è affine all’arabo *mu’allim*, un uomo istruito; tradizionalmente combina i ruoli dell’insegnante, del calligrafo e del guaritore.

Oltre alle semplici tavole di studio, *allo*, ci sono anche tavole decorate usate per l’iniziazione, così come tavole per la magia e la guarigione. Si può evincere la funzione di una particolare tavola dal suo aspetto, cioè dal materiale, dalle dimensioni, dalla forma e, soprattutto, dall’ornamento.

Le *tavole di studio* non sono decorate, la loro forma è semplice, il “contenuto in primo piano” è la scrittura araba: frammenti di testo, parole e/o lettere separate. Lo studente scrive, cancella e poi riscrive fino a raggiungere il grado di competenza richiesto.

Lo scopo e l’aspetto della tavola di studio possono essere semplici da comprendere, ma la loro porta-

### Qur’anic tablets in Africa

The Qur’anic tablet continues as a living practice in the Islamic Africa. The geographical areas in which it is used include: Morocco (Rabat, Fes, etc.), Mali (Timbuktu), Sudan (Omdurman), Mauritania (Tichit, Oualata, Ouadane, Chinguetti), Algeria, Guinea, Somalia, Ethiopia (Harar), the Comoro Islands, Senegal, Nigeria (Kano, Sokoto, Zaria, Bauchi, Maiduguri, etc.). Each local tradition has distinctive artistic features.

Similar to the time when it emerged, the primary function of the tablet in Africa is to be a writing and grammar tool helping to study the Qur’an and the Arabic language – in a school variously called *kuttāb*, *khalwa*, *muḥaḍra*, *makarantar allo*, *madrasah*, etc. Sometimes the school is located nearby or within the mosque, some other times students may gather in the house of their teacher, a *malam*. The name *malam*, in Hausa, is the cognate of the Arabic *mu’allim*, an educated man; traditionally he combines the roles of the teacher, the calligrapher, and the healer.

In addition to the simple study tablets, *allo*, there are also decorated tablets used for initiation, as well as tablets for magic and healing. One can read the function of a particular tablet from the way it looks, i.e. from material, size, shape and, most importantly, from the ornament.

*Study tablets* are not decorated, their shape is simple, the “featured content” is the Arabic script: textual fragments, words, and/or separate letters. The student writes, washes off, and then rewrites until he reaches a required degree of proficiency.

The purpose and the look of the study tablet may be simple, but its scope and significance are greater than that. Every tablet is an object of *ritual* –



ta e il loro significato sono più importanti. Ogni tavola è oggetto di *rituale* – poiché l’atto stesso di copiare il testo del Corano è un rituale, e il testo sacro copiato conferisce alla tavola uno statuto speciale. A mano a mano che l’allievo padroneggia la scrittura, impara a conoscere la bellezza e la purezza divina, e questo dovrebbe in ultima analisi trovare un riflesso nella bellezza e nella purezza del proprio corpo e della propria anima.

Un altro aspetto del rituale è l’iniziazione: l’insegnante inizia lo studente alla conoscenza dell’Islam e quindi alla comunità islamica. Questo aspetto si riflette nelle *tavole dell’iniziazione*: sono oggetti festivi, decorati in modo professionale, e la famiglia ne ordina una appositamente da un *malam* in modo da servire come certificato di laurea dello studente.

Infine, proprio come il legno di cui è fatta, la tavola del Corano media ritualmente tra i due mondi: tra il cielo e la terra, il vecchio e il nuovo, i morti e i vivi, il maschio e la femmina. Questo si riflette in particolare nelle tavole usate per la *guarigione* e la *magia*. Tali tavole presentano spesso vari simboli, ornamenti e formule. Per esempio, ci può essere il disegno di uno scorpione o un quadrato magico (*hatumere*, in lingua yoruba): per simboleggiare la protezione dal male; oppure una tenda: per simboleggiare una nuova famiglia.

## Antropomorfismo e genere

La religione vissuta vede comunemente nella tavola coranica un oggetto vivente, la umanizza. La tavola ha quindi una testa, un collo, delle spalle, un corpo e delle gambe.

Un aspetto corporeo connesso è il genere. La principale indicazione maschile è il manico a forma fallica. Per le femmine, l’indicazione sono le decorazioni, come la tenda nuziale o le figure a forma di donna.

I tessuti nigeriani e, soprattutto, yoruba (*adire*, *alara*, *alaari*, *etu*, *aso oke*) presentano spesso l’immagine di una tavola accompagnata da simboli femminili. Sui tessuti nuziali nigeriani, per esempio, la tavola è comunemente posizionata tra l’uomo e la donna, o tra i loro due animali totemici; si trova anche l’immagine di una sposa sanguinante. Altri tipi di tessuti che sug-

since the very act of copying the text of the Qur’an is a ritual, and the sacred text copied imparts to the tablet a special status. As the student masters the script, he learns about the divine beauty and purity, and this should ultimately find a reflection in the beauty and purity of his own body and soul.

Another aspect of ritual is initiation: the teacher initiates the student into the knowledge of Islam and hence further into the Islamic community. This aspect is reflected in *initiation tablets*; they are festive, professionally decorated objects, and the family specially orders one from a *malam* so as to serve as the student’s graduation certificate.

Finally, just like the wood it is made of, the Qur’anic tablet ritually mediates between the two worlds: between heaven and earth, the old and the new, the dead and the living, the male and the female. This is particularly reflected in tablets used for *healing* and *magic*. Such tablets often feature various symbols, ornaments, and formulas. For example, there may be a drawing of a scorpion or a magical square (*hatumere*, in Yoruba): to symbolise the protection from evil; or a tent: to symbolise a new family.

## Anthropomorphism and gender

The living religion commonly sees in the Qur’anic tablet a living object, it humanises it. The tablet thus has a head, a neck, shoulders, a body, and legs.

A connected bodily aspect is gender. The main male indication of this is the phallus-shaped handle. For females, the indications are the decorations such as the wedding tent or female-shaped figures.

Nigerian textiles (*adire*, *alara*, *alaari*, *etu*, *aso oke*) often feature an image of a tablet with accompanying feminine symbols. On the wedding textiles from Nigeria, for example, the tablet is commonly placed between the man and the woman, or between their two totemic animals; there is also an image of a bleeding bride. Other types of textiles featuring a “bodily” aspect of the tablet are those used for festivals and funerals.

geriscono l’aspetto “corporeo” della tavola sono quelli utilizzati per feste e funerali.

## Decorazione

La tavola coranica fa parte della cultura materiale del Corano; questo spiega perché la calligrafia e gli ornamenti dei manoscritti coranici di una certa area sono simili alla calligrafia e agli ornamenti delle tavole di quella stessa zona geografica. Tuttavia, mentre gli schemi delle miniature dei manoscritti sono in gran parte limitati e canonizzati, le decorazioni delle tavole hanno un grado di diversità molto maggiore.

Diversi gruppi regionali di tavole presentano motivi propri e talvolta composizioni intere, ad esempio cosmogoniche, floreali, figurative, architettoniche (o tappeti).

La decorazione più popolare delle tavole è il cosiddetto “ornamento da tappeto”; si tratta di una modifica della “pagina tappeto”, o “pagina d’apertura”, che orna i manoscritti; il nome arabo è *‘unwān*. Tuttavia, si può anche chiamarlo “ornamento del tempio”, perché il simbolismo di base del tappeto è uno spazio/luogo sacro, come una moschea, una nicchia di preghiera (*mihrāb*), o il Paradiso; tutti questi elementi si fondono nel tempio celeste.

## Una guida ai gruppi regionali di tavole coraniche<sup>1</sup>

*Le tavole marocchine* presentano un fondo bianco e hanno forma verticale rettangolare o quasi quadrata. Sono riccamente decorate e sono per lo più tavole festive o tavole commemorative dello *hajj* (pellegrinaggio alla Mecca); l’ornamentazione è simile a quella dei manoscritti di quella zona, o anche alla decorazione da tappeto *‘unwān*.

Sulla base dei loro ornamenti, le tavole marocchine possono essere: (a) architettoniche; (b) vegetativo-cosmogoniche (con brillanti colori locali di pittura ad olio); (c) quelle la cui decorazione assomiglia alla rilegatura di libri e alle lacche; (d) tavole con “sempli-

## Decoration

The Qur’anic tablet is a part of the material culture of the Qur’an; this explains why the calligraphy and the ornaments in the Qur’anic manuscripts from a certain area are similar to the calligraphy and the ornaments of the tablets from that same geographic zone. However, while the illumination patterns for manuscripts are largely restricted and canonised, the tablet decorations have a much a greater degree of diversity.

Various regional groups of tablets feature their own motifs and sometimes whole compositions, e.g., cosmogonic, floral, figurative, architectural (or carpet) ones.

The most popular tablet decoration is the so-called “carpet ornament”; it is a modification of the manuscript “carpet page” or “opening page” ornament; the Arabic name is *‘unwān*. However, one can equally call it a “temple ornament”, because the basic symbolism of the carpet is a sacred space/place, such as a mosque, a prayer niche (*mihrāb*), or Paradise; all of these coalesce into the heavenly temple.

## A guide to regional groups of Qur’anic tablets<sup>1</sup>

*Moroccan tablets* have a white coating and a vertical rectangular, or almost square-like, shape. They are richly decorated and are mostly festive tablets or tablets commemorating *hajj* (pilgrimage to Mecca); the ornamentation is similar to that of the manuscripts from that area, including the carpet decoration *‘unwān*.

Based on the ornament, the Moroccan tablets can be: (a) architectural; (b) vegetative-cosmogonic (featuring bright local colours of oil paint); (c) those whose decoration resembles bookbinding and lacquers; (d) tablets with “simple” Qur’anic text and no ornament.

Tablets without coating represent the traditions of Somalia, Guinea (Futa Jallon), and Djibouti.

Narrow, vertically elongated tablets represent the traditions of Mali, Mauritania, Algeria, the Comoro



ce” testo coranico e senza ornamento.

Le tavole senza preparazione del fondo rappresentano le tradizioni della Somalia, della Guinea (Futa-Jalon) e del Gibuti.

Le tavole strette e verticalmente allungate rappresentano le tradizioni del Mali, della Mauritania, dell’Algeria, delle Isole Comore, del Madagascar e della Guinea.

Le tavole del Mali (da Timbuktu) si distinguono per (1) forma: tavole di piccole dimensioni con una sola gamba al centro della base; (2) decorazione: testo coranico da un lato, simboli cosmogonici monocromi (il sole, la mezzaluna e le stelle) e elementi vegetativi, dall’altro; alcuni ornamenti sono dipinti a colori; (3) la scrittura è non calligrafica.

Le tavole non decorate senza testo sono sempre tavole di studio anziché festive o magiche. Alcune tavole possono presentare un motivo ornamentale “a treccia”.

Islands, Madagascar, and Guinea.

Malian tablets (from Timbuktu) can be distinguished by (1) shape: small-size tablets with a single leg in the middle of the base; (2) decoration: Qur’anic text on one side, monochrome cosmogonic symbols (the sun, the crescent, and stars) as well as vegetative elements on the other; some ornaments are painted in colour; (3) the script is non-calligraphic.

Non-decorated tablets with no text are always the study tablets rather than festive or magic. Some tablets may feature a “plaiting” ornamental motif.

<sup>1</sup> Cfr. Grib 2017.

<sup>1</sup> See Grib 2017.

### Tradizioni locali della tavola in Africa Local traditions of the tablet in Africa



Studenti con tavole coraniche nel Futa Jalon, Guinea.  
Students with Qur’anic tablets in Futa Jalon, Guinea.





Tradizione *allo* nigeriana, Hausa.  
Nigerian *allo* tradition, Hausa.

Scuola (*makarantar allo*) hausa contemporanea.  
Contemporary Hausa school (*makarantar allo*).



Tradizione nigeriana contemporanea.  
Contemporary Nigerian tradition, Hausa.



Studenti (*kolawa*) di scuole coraniche,  
nord della Nigeria.  
Students (*kolawa*) of Qur'anic schools,  
northern Nigeria.







La tavola coranica come motivo nei tessuti nigeriani.  
(Collezione di tessuti africani adire;  
www.adireafricantextiles.com).

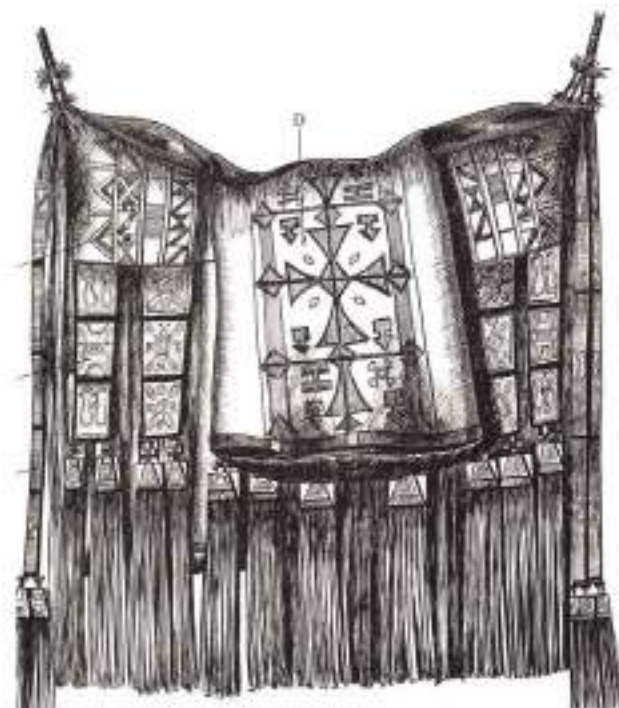
The Qur'anic tablet as a pattern in Nigerian textile.  
(Adire African textiles collection;  
www.adireafricantextiles.com).

La tavola coranica come motivo nei tessuti nuziali nigeriani.  
(Collezione di tessuti africani adire;  
www.adireafricantextiles.com).

The Qur'anic tablet as a pattern in Nigerian wedding textiles.  
(Adire African textiles collection;  
www.adireafricantextiles.com).

Motivo della tavola nell'artigianato tuareg.

The tablet as a pattern in Tuareg craft.



Disegni zoomorfi e antropomorfi.  
Tavole rituali (magiche) dalla Nigeria.  
(Musée du Quai du Branly, Paris, No. 73.1963.0.268).

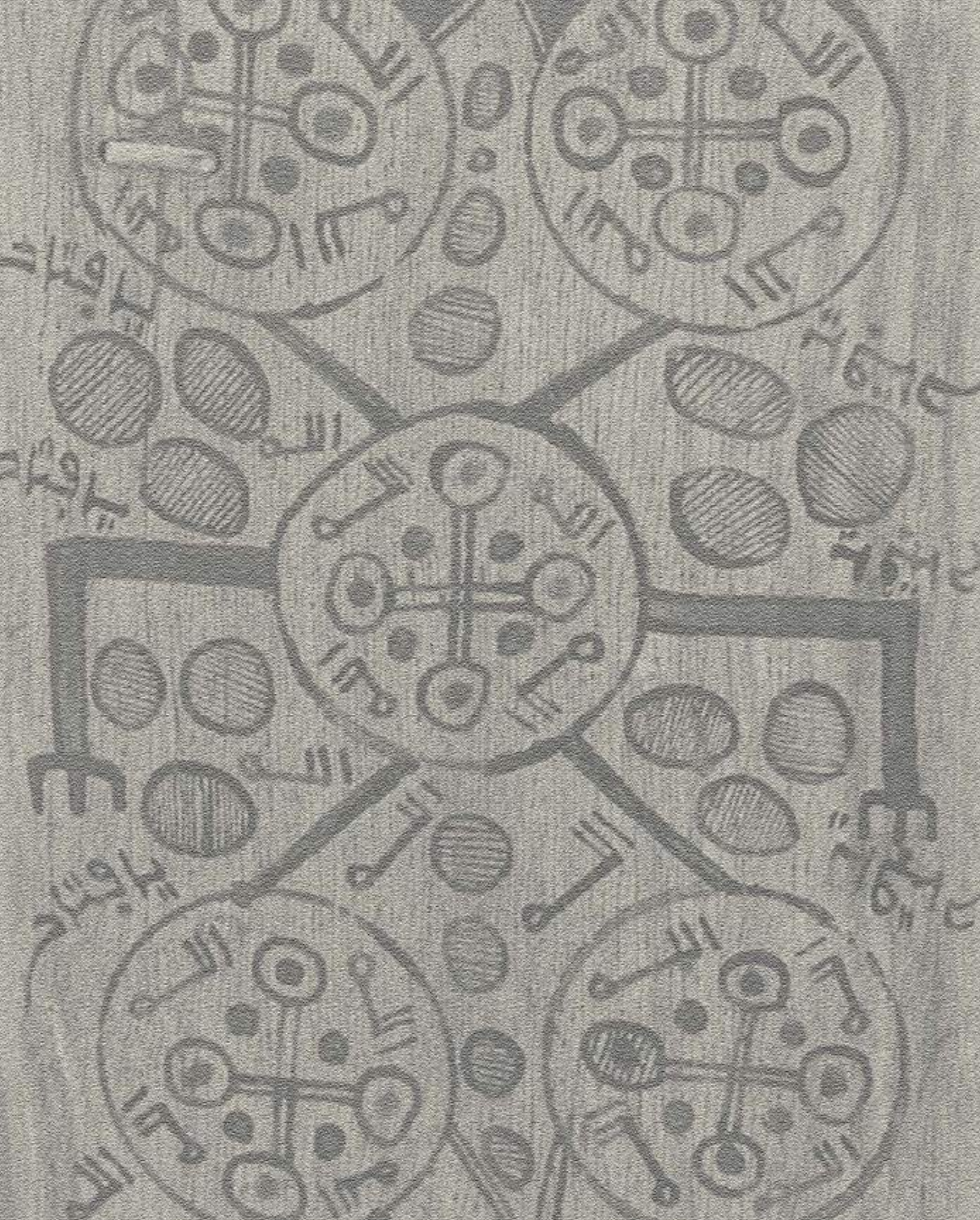
Zoomorphic and anthropomorphic design.  
Ritual (magic) tablets from Nigeria.  
(Musée du Quai du Branly, Paris, No. 73.1963.0.268).

Coppie antropomorfe – dettagli, tavole rituali (magiche)  
dalla Nigeria.  
(Musée du Quai du Branly, Paris, No. 73.1963.0.268).

Anthropomorphic couples – details, ritual (magic) tablets  
from Nigeria.  
(Musée du Quai du Branly, Paris, No. 73.1963.0.268).







*Constant Hamès*

*Antropologo, già membro del Centre national de la recherche scientifique, Parigi.*

### *L'uso talismanico del Corano<sup>1</sup>*

I riferimenti a pratiche rituali che utilizzano la scrittura coranica per scopi immediati e interessati si possono riscontrare in diverse epoche in tutte le parti del mondo musulmano, senza eccezioni. Il potere di agire direttamente sugli esseri e sulle cose, che è generalmente attribuito ai grandi testi sacri, riceve un credito speciale nel contesto delle credenze islamiche, trattandosi in questo caso della messa per iscritto di parole che emanano direttamente dalla divinità unica e onnipotente.

Parallelamente alle pratiche di manipolazione della scrittura sacra, si è sviluppata anche tutta una letteratura specifica che, partendo dall'esposizione delle "virtù del Corano" e dell'eccellenza della medicina praticata dal Profeta, ha incorporato, a partire dal IX-X secolo, una immensa letteratura esoterica filtrata e trasmessa dall'ellenismo Alessandrino. Libri di ricette, tanto dotte che tecniche, in cui il Corano e i codici islamici sono accostati all'astrologia e all'uso magico delle corrispondenze cosmiche, si sono imposti e diffusi ovunque nel mondo musulmano.

A questo proposito, benché siano ben lungi dall'essere gli unici, gli scritti attribuiti ad un autore chiamato al-Būnī (Il Cairo, XIII secolo) sono serviti da modello, fino ai giorni nostri, per le prescrizioni di rituali e testi magici, tanto in Indonesia o in India quanto in Etiopia, nel Maghreb o nell'Africa subsahariana musulmana.<sup>2</sup> Assai caratteristiche in questo senso sono le associazioni tra gli scritti e i nomi provenienti dal corpus islamico e i momenti, i simboli e i materiali astrologici che li inquadrano. Altrettanto decisiva per lo sviluppo delle pratiche e delle teorie esoteriche è stata la bivalenza originale della serie alfabetica, espressa sia in numeri che in lettere, con cui gli autori arabo-musulmani si sono destreggiati, sia nel campo della magia che in quello della mistica. Ad esempio, i quadrati magici numerici che al-Būnī compone con i nomi divini, la visione esoterica sciita dell'universo che culmina nelle

### *The talismanic use of the Qur'an<sup>1</sup>*

References to ritual practices that use the Qur'anic scripture for immediate and interested purposes can be found in different eras in all parts of the Muslim world, without any exception. The power to directly act on beings and things, which is generally attributed to the great sacred texts, receives a special credit in the context of Islamic beliefs, for in this case it is the direct speech of the one and omnipotent deity that is being written down.

Parallel to the practices of manipulation of sacred scripture, a whole specific literature developed. Originating from the exposition of the "virtues of the Qur'an" and the excellence of the medicine practised by the Prophet, this literature has gradually incorporated, from the 9<sup>th</sup>-10<sup>th</sup> century, the immense esoteric literature drained and transmitted by Alexandrian Hellenism. Books of recipes, both scholarly and technical, in which the Qur'an and Islamic codes intertwine with astrology and the magical use of cosmic correspondents, appeared and spread throughout the Muslim world.

In this regard, although they are far from being the only ones, the writings attributed to an author called al-Būnī (Cairo, 13<sup>th</sup> century), served as a model, up to the present day, for the prescription of rituals and magical texts, in Indonesia or in India as much as in Ethiopia, in the Maghreb or in Muslim Sub-Saharan Africa.<sup>2</sup> Very characteristic are, in particular, the associations between the texts and names deriving from the Islamic corpus and the moments, symbols, and astrological materials within which they are framed. Equally decisive for the development of esoteric practices and theories has been the original ambivalence of the alphabetic series, expressed both in numbers and letters, with which Arab-Muslim authors have played both in the field of magic and in that of mysticism. For example, the numerical magical squares that al-Būnī composed with divine names, the Shiite esoteric



“Epistole dei Fratelli della Purità” (X secolo) o le illuminazioni relative alle lettere dell’alfabeto arabo del mistico Ibn ‘Arabī (XIII secolo), derivano, in modo pregnante, dal doppio linguaggio dei 28 segni alfanumerici arabi, che la rivelazione coranica ha elevato al rango di istituzione di origine divina.

A questo proposito, va ricordato che secondo il Corano, la scrittura non era lontana dall’essere equiparabile, agli occhi degli analfabeti beduini del VII-VIII secolo, a un’attività magica. Infatti, viene detto al Profeta (Cor. 6:7): “Se ti avessimo inviato (rivelato) un libro scritto su pergamena (papiro), ch’essi avessero potuto toccare con mano, coloro che non credono avrebbero detto che essa non è altro che magia manifesta”.

Notiamo che il Corano è effettivamente diventato “un libro scritto su pergamena” che tutti hanno potuto “toccare con mano” e che il tipo di uso che se ne può fare solleva ovviamente la questione della magia. Inoltre, prima ancora di essere messo per iscritto, il verbo coranico, così come esso usciva dalla bocca del Profeta, pieno di assonanze, cadenzato, ricco di lessico e di immagini, fu recepito da alcuni (e anche per un attimo, e con timore, dal suo stesso oratore) come parola di magia e di mago, difficilmente distinguibile, in pratica, dalla parola dell’indovino, del poeta o del folle.<sup>3</sup>

Sappiamo anche, grazie alla testimonianza di rinomati esperti delle tradizioni profetiche, che il Profeta fu vittima di un’azione magica che lo destabilizzò nei sentimenti e nel comportamento.<sup>4</sup> Infine, la stessa tradizione relativa alla vita del Profeta riporta diversi episodi circostanziati, alla presenza o con l’azione del Profeta, nei quali l’uso della parola del Corano, all’interno di tale o tal altra sura, ha prodotto gli immediati effetti ricercati, sotto forma di guarigione, sollievo o protezione.

Sotto il titolo di *Sull’uso del soffio nelle pratiche incantatorie*, lo specialista di tradizioni profetiche al-Bukhārī (m. 870) scrive: “Abū Qatāda riferisce di aver sentito il Profeta dire: I sogni buoni vengono da Allah e i sogni cattivi vengono dal demonio. Quando uno di voi ha fatto un brutto sogno, se, al momento del risveglio soffia tre volte (nelle sue mani) e recita le sure talismaniche per preservarsi dal male, quel sogno non gli causerà alcun danno”. Per sure talismaniche si intendono in genere le ultime due sure (113 e 114) del Corano, note come *al-mu’awwidhatan*, cioè protettive, talismaniche. Ma l’usanza vi ha aggiun-

vision of the universe as culminating in the “Epistles of the Brethren of Purity” (10<sup>th</sup> century) or the illuminations of the mystic Ibn ‘Arabī (13<sup>th</sup> century) about the letters of the alphabet, derive, in a singular way, from the double language of the 28 alphanumeric Arabic signs, which the Qur’anic revelation has elevated to the rank of an institution of divine origin.

In this regard, it should be noted that according to the Qur’an, writing was not far from being equated, in the eyes of the illiterate Bedouins of the 7<sup>th</sup> and 8<sup>th</sup> centuries, to a magical act. In fact, it is said to the Prophet (Qur. 6:7): “If we had sent you (revealed) a book written on parchment (papyrus), that they could have touched by their hands, those who do not believe would have said that this is nothing more than manifest magic”.

We also note that the Qur’an has in fact become “a book written on parchment” that everyone could “touch”, and the kind of use that can be made of it obviously raises the question of magic. Moreover, before having been written down, the Qur’anic verb, as it came out of the mouth of the Prophet, full of assonances, cadenced, rich in lexicon and images, was received by some (and even momentarily, and with fear, by its own speaker) as the word of magic and of the magician, difficult to distinguish, in practice, from the word of soothsayers, poets, or madmen.<sup>3</sup>

We also know, thanks to the testimony of renowned traditionalists, that the Prophet was the victim of a magical enterprise that destabilised his feelings and behaviour.<sup>4</sup> Finally, the same tradition related to the life of the Prophet reports several detailed episodes, in the presence or with the action of the Prophet, where the use of the word of the Qur’an, within a given sura, immediately produced the desired effects of healing, relief, or protection.

Under the title *On the use of breath in practices of incantation*, the traditionist al-Bukhārī (m. 870) writes: “Abū Qatāda reports that he heard the Prophet say: Good dreams come from Allah and bad dreams come from the devil. When any of you has a bad dream, if when he wakes up, he blows three times (on his hands) and recites the talismanic suras to preserve himself from evil, that dream will not cause him any harm”. Talismanic suras are generally understood to be the last two suras (113 and 114) in the Qur’anic collection, known as *al-mu’awwidhatan*, i.e. protective, talismanic suras. The customary use, however, also added sura 112, as in the testimony quoted by

to anche la sura 112, come nella testimonianza citata da al-Bukhārī. L’atto di soffiare o sputare su qualcosa è una pratica magica ricorrente in ambiente musulmano che sta a simboleggiare l’atto di scaricare l’influsso magico o *baraka* e di trasferirlo su qualcuno o qualcosa. Così, chi prescrive un talismano soffia sempre su di esso quando è completato. Altrove, a proposito delle “virtù efficaci” del Corano e più precisamente delle sure talismaniche, al-Bukhārī riferisce: “Secondo ‘Ā’isha, quando il Profeta di Allah si ammalò, egli recitava le (tre) sure talismaniche su sé stesso e soffiava (sulla mano, con uno spruzzo di saliva). Quando la malattia progrediva, gliel recitavo addosso io stessa, e strofinavo (il corpo) con la mia mano, sperando che la cosa gli facesse bene”.<sup>5</sup>

A queste si sono aggiunte molte altre testimonianze, e non ci è voluto molto perché si sviluppasse un genere letterario religioso che passasse in rassegna gli effetti benefici che ci si poteva aspettare dall’attivazione di ciascuna delle 114 sure del Corano. Questo genere letterario, a volte chiamato *Faḍā’il al-Qur’ān* (“I benefici del Corano”), a volte *Khawāṣṣ al-Qur’ān* (“I poteri speciali del Corano”), sanciva un atteggiamento di appropriazione interessata e di strumentalizzazione utilitaristica del testo divino, ben diverso da quello che prevale durante l’apprendimento o la recitazione canonica del Corano.

Un esempio non troppo antico ci permette di situare meglio il contenuto e la portata di questa rappresentazione pratica del testo sacro. Esso è tratto da un’opera<sup>6</sup> dedicata alle relazioni tra maestro e discepolo all’interno del sistema degli ordini mistici dell’Islam, e l’autore, Shaykh Mā’ al-‘Aynayn (m. 1910), noto per le sue conoscenze e i suoi poteri carismatici in tutto il Sahara occidentale, vi passa in rassegna gli effetti pratici che ci si può aspettare dalle varie sure.

Della sura 3, *Āl ‘Imrān* (“La famiglia di Imrān”), l’autore ci dice: “Se la si scrive con lo zafferano e la si fa portare come amuleto da una donna che vuole rimanere incinta, ella lo sarà, per grazia di Allah”. (*Na’ṭ*, 238). La ragione dell’efficacia della sura è da ricercarsi, il più delle volte, nel tema lessicale sviluppato dall’uno o dall’altro passaggio. Alle volte, basta la presenza di una sola parola per dedicare un’intera sura ad un’azione legata in modo letterale a quella parola. Ad esempio, la sura 114 contiene la parola *jinn* (“spirito, genio”) e la parola *waswās* che designa il diavolo: “Chi la recita ogni notte”, scrive l’autore,

al-Bukhārī. The act of blowing or spitting on something is a recurring magical practice in Muslim circles. It symbolises the discharge of the magical influx or *baraka* and its transfer to someone or something. Thus, the prescriber of a talisman always blows on it when it is completed. Elsewhere, in a reference to the “efficient virtues” of the Qur’an and more precisely the talismanic suras, al-Bukhārī reports: “According to ‘Ā’isha, when the Prophet of Allah fell ill, he recited the (three) talismanic suras on himself and blew (on his hand, with a sprinkle of saliva). As the disease progressed, I would recite them on him and rub (his body) with my hand, hoping that it would do him good”.<sup>5</sup>

To these, many other reports were added, and it did not take long for a religious literary genre of its own to develop, which reviewed and examined the beneficial effects that could be expected from the implementation of each of the 114 suras of the Qur’an. This literary genre, sometimes called *Faḍā’il al-Qur’ān* (“the benefits of the Qur’an”), sometimes *Khawāṣṣ al-Qur’ān* (the special powers of the Qur’an), sanctioned an attitude of self-interested appropriation and utilitarian instrumentalization of the divine text, very different from the one that prevails when one learns or recites the Qur’an canonically.

One relatively recent example allows us to better situate the content and scope of this practical representation of the sacred text. It is drawn from a work<sup>6</sup> dedicated to the relationship between master and disciple within the system of the mystical orders of Islam. The author, Shaykh Mā’ al-‘Aynayn (d. 1910), who was known for his knowledge and charismatic powers throughout the Western Sahara, reviews in this book the practical effects that can be expected from the various suras.

Of Sura 3, *Āl ‘Imrān* (“The family of Imrān”), the author tells us: “If you write it with saffron and make it into an amulet for a woman who wants to be pregnant, she will be so by the grace of Allah”. (*Na’ṭ*, 238). The reason for the efficacious power of the sura is most often to be found in a lexical theme developed by one passage or another. Sometimes, a single word is enough to dedicate an entire sura to an action that is linked by the letter to that word. For example, sura 114 contains the word *jinn* (“spirit, genie”) and the word *waswās* which designates the devil: “The one who will recite it every night”, writes the author, “will be safe from *jinn*-s and *waswās*” (*Na’ṭ*,



“sarà al sicuro dai *jinn* e dal *waswās*” (*Na’i*, 278). Allo stesso modo, la sura 48, che porta il titolo di *al-fath* (“la vittoria”), “ha la particolarità che chi la scrive e la indossa come amuleto al momento della battaglia, o di fronte al nemico, o di fronte alla paura, sarà preservato, grazie al potere di Allah, e sarà vittorioso (*fataḥa*)” (*Na’i*, 267).

Questi esempi ci portano direttamente anche all’uso talismanico del Corano, in quanto questo, una volta scritto, deve diventare amuleto, cioè essere inserito in una custodia e portato permanentemente sul corpo.

Prima di esaminare il processo di trasformazione del Corano in talismano e le sue conseguenze, possiamo concludere da quanto sopra che:

1. La magia, nel senso stretto del termine, è una categoria di pensiero e di azione che si impone alla coscienza musulmana fin dalle origini. Si può aggiungere anche che essa non è mai stata messa in discussione in quanto tale.

2. I rapporti tra la parola coranica, orale o scritta, e le azioni immediate ed efficaci che essa può generare sono attestati fin dalle origini dell’Islam. L’uso talismanico del Corano è presentato e legittimato dal Profeta stesso.

### *La creazione di talismani scritti a base coranica*

Religione rivoluzionaria per lo statuto e l’importanza dati alla parola scritta, l’Islam ha potuto innegabilmente seguire questa strada grazie allo sviluppo della tecnologia della carta (dall’VIII secolo in poi), dopo che esso aveva operato, nei suoi primordi, con il papiro e soprattutto con la pergamena. È anche necessario osservare l’impatto che può avere avuto una scrittura legata a una lingua presentata come divina che si diffondeva in un universo culturale spesso completamente analfabeta o che utilizzava lingue non trascritte, oppure scritti rituali che avevano uno statuto di riservatezza. L’immagine più eloquente di questo dominio dell’Islam attraverso la scrittura è data dalla letteratura persiana in caratteri arabi o anche in lingua araba, dalla letteratura turco-ottomana, con caratteristiche simili, o, per fare esempi meno noti, dalle letterature in lingue africane trascritte in caratteri arabi: kiswahili, fulfulde, hausa, ecc.

278). Likewise, Sura 48, which bears the title of *fath* (“victory”), “has the particularity that whoever writes it and wears it as an amulet during a battle, or when facing the enemy, or when he is in front of any fear, will be preserved, thanks to the power of Allah, and will be victorious (*fataḥa*)” (*Na’i*, 267).

These examples also lead us directly to the talismanic use of the Qur’an, when the Qur’an, once written, must be made into an amulet, i.e. placed in a case and carried permanently on the body.

Before examining the process of transforming the Qur’an into a talisman and its consequences, we can conclude from the above that:

1. Magic, in the strict sense of the term, is a category of thought and action that has been part of Muslim consciousness from the beginning. It can also be added that it has never been questioned as such.

2. The relationship between the Qur’anic word, verbal or written, and the immediate and efficacious actions that it can generate are attested from the origins of Islam. The talismanic use of the Qur’an is thus presented and legitimized by the Prophet himself.

### *The creation of written Qur’anic talismans*

A revolutionary religion for the status and the importance given to the written word, Islam has undeniably been able to follow such a path thanks to the development of paper technology (from the 8<sup>th</sup> century onwards), after it had operated, in its early days, with papyrus and especially with parchment. It is also necessary to observe the impact that a writing linked to a language presented as divine could have had, when it spread in a cultural universe that was often completely illiterate or that used non-written national languages, or ritual scripts with a confidential status. The most eloquent image of such a dominion of Islam through the script are the Persian literature in Arabic characters, or even in the Arabic language, the Turkish-Ottoman literature, with similar characteristics, or, to quote lesser known examples, all the literatures in African languages transcribed in Arabic script: Kiswahili, Fulfulde, Hausa, etc.

Il destino dell’approfondimento e dello sviluppo dell’Islam è stato quindi nelle mani – in senso letterale! – di un’élite colta che si è imposta ovunque grazie ai numeri (il commercio) e alle lettere (religione, cultura), accanto a una classe di produttori (allevatori e agricoltori) e accanto ad una classe con potere amministrativo e politico, se non militare.

È dunque in questo ambiente letterato, molto variegato in termini di conoscenze e di attività sociali, che si è sviluppata e trasmessa una tradizione di assistenza e di risposta a bisogni immediati provenienti da tutti i livelli delle varie categorie della popolazione. In prima linea, il potere politico ha sempre fatto grande domanda di intervento per ottenere vittorie militari, nel passato; e successi elettorali, nel presente. Le tuniche talismaniche da combattimento dei governanti e dei generali ottomani<sup>7</sup> ne sono eccellenti esempi storici. Poi, senza che sia possibile stabilire delle vere e proprie distinzioni sociali, tutte le richieste possibili appaiono nel campo del successo sociale e finanziario, della fertilità (gravidezza, parto), della medicina preventiva o curativa, della sessualità, dell’amore, dello sviluppo delle attitudini intellettuali, ma anche nel campo religioso, quando si tratta di andare dritti in paradiso senza giudizio né interrogatorio nella tomba... Tutte queste richieste, fatte durante un colloquio tra il richiedente e l’uomo di lettere religiose, possono essere soddisfatte con l’uso di talismani islamici a base di scrittura, prescritti da soli o in combinazione con altre azioni rituali come sacrifici di animali o ricette magiche prive di scrittura.

Come si presenta un talismano a base di scrittura?

Insistiamo intanto sulla caratteristica principale della scrittura talismanica: essa deve essere praticata a mano, o, per lo meno, può riprodurre la scrittura a mano, quella del suo prescrittore. La spiegazione è dello stesso ordine di idee di quella che abbiamo indicato a proposito del soffio o della saliva: il prescrittore talismanico è un uomo di religione e studioso, certo, ma agli occhi di chi lo consulta egli rappresenta soprattutto un uomo con accesso a poteri speciali, capace, attraverso le sue doti, di influenzare il corso naturale delle cose. Ora, questo potere, che è insito nella sua persona, è soprattutto legato alle manifestazioni fisiche o fisiologiche dell’esteriorizzazione del testo sacro, tra cui: il respiro, che serve a veicolare la parola divina; la saliva, che è in intimo contatto con le parole stesse; e infine la scrittura, che le attualizza in una materialità visiva per-

The fate of the deepening and development of Islam has therefore been in the hands – quite literally! – of an educated élite that imposed itself everywhere thanks to the use of numbers (trade) and letters (religion, culture), alongside a class of producers (herders, farmers), as well as alongside a class with administrative and political, if not military, power.

It is therefore in this literate environment, very varied in terms of levels of knowledge and social activities, that a tradition of assistance and response to the immediate needs of all levels of the various categories of the population, developed and was transmitted. At the forefront were the political powers, which have always made a great demand of interventions to achieve military victories in the past and electoral successes in the present. The talismanic tunics of war of Ottoman rulers and generals<sup>7</sup> are excellent historical examples. Then, without being possible to establish clear-cut social distinctions, every possible demand could appear in the fields of social and economic success, in the fields of fertility (pregnancy, childbirth), preventive or curative medicine, sexuality, love, for the development of intellectual capacities, but also in the religious field, when it comes to going straight to heaven without being subjected to any judgement or interrogation in the grave... All these requests, made during a meeting between the requester and the religious man of letters, can be satisfied with the use of written Islamic talismans, prescribed alone or in combination with other ritual actions such as animal sacrifices or magic recipes without writing.

How does a written talisman look like?

We must insist from the beginning on the main characteristic of talismanic writing: it must be written by hand, or at least it can reproduce the handwriting of its prescriber. The explanation is of the same order of ideas as the one we have indicated about breath or saliva: the talismanic prescriber is a man of religion and a scholar, certainly, but in the eyes of those who consult him, he represents above all a man with special powers, capable, through his gifts, of influencing the natural course of things. Now this power, which is inherent in his person, is linked above all to the physical or physiological manifestations of the exteriorization of the sacred text, including breathing, which serves to transmit the divine word; saliva, which is in intimate contact with the same words; and finally writing, which actualises them in a permanent visual materiality.



manente. L'efficacia del testo sacro, scritto o orale, è contingente; il suo potere performativo dipende interamente dal potere di chi lo trasmette e lo fa nascere, sotto forma di enunciazione o di scrittura. Una conseguenza elementare ma importante di questa condizione di prescrizione è che nessun testo stampato, nemmeno un testo coranico, ha potere talismanico.

Per l'analisi seguente, ci riferiamo ad un corpus contemporaneo di talismani scritti provenienti dal Senegal (Dakar).<sup>8</sup> Trattandosi di talismani estratti dalle loro custodie o amuleti (cinture, bracciali, pendenti in pelle o in tessuto), il supporto della scrittura<sup>9</sup> è sempre la carta, nei formati e nelle consistenze più diversificati. Ad esempio una piccola custodia in pelle, 5 x 4 cm, contiene un foglio di carta di 13 x 21 cm (fig. 1), mentre una cintura in pelle, di forma rotonda, con un diametro di circa 1 cm e una lunghezza di 90 cm, contiene un grande foglio di 44 x 85 cm, accuratamente ripiegato più volte.

A parte alcuni casi in cui lo scopo è di danneggiare seriamente qualcuno – mandandolo all'inferno, per esempio – i talismani a base di scrittura sono incorniciati, all'inizio e alla fine, da menzioni del nome di Allah e del Profeta, seguendo in ciò le raccomandazioni del teologo e mistico al-Ghazālī (XII secolo) a proposito delle preghiere di richiesta rivolte alla divinità.

Il corpo del talismano comprende o solo testo, oppure solo una figura (o una tabella), oppure ancora, il più delle volte, entrambi. Le composizioni più grandi, per dimensioni e superficie, posizionano in modo armonioso ed estetico un certo numero di unità, ciascuna composta da un testo e da una tabella.<sup>10</sup> L'analisi delle parti di testo in quanto tali, ma anche dei testi più sparsi e ridotti che si trovano all'interno o attorno alle figure, indica che i riferimenti coranici sono onnipresenti e costituiscono il materiale di base dell'architettura talismanica.

Cercando di capire la logica che regola il rapporto tra il testo coranico e l'obiettivo o gli obiettivi perseguiti dal prescrittore, ci si rende sempre conto che il materiale coranico non è utilizzato in forma grezza ma è oggetto di un "lavoro" relativo sia alla forma del testo che al suo significato. Man mano che si esaminano i testi talismanici, si scopre tutta una serie di processi, a volte complessi, a volte aneddotici, di trasformazione del Corano liturgico, con una straordinaria abbondanza di varianti nei dettagli che rendono ogni realizzazione talismanica praticamente

The efficacy of the sacred text, written or oral, is contingent; its performative power depends entirely on whoever transmits it and brings it to life in the form of enunciation or writing. An elementary but important consequence of this condition of prescription is that no printed text, not even a Qur'anic text, has talismanic power.

For the following analysis, we refer to a contemporary corpus of written talismans from Senegal (Dakar).<sup>8</sup> Since these talismans are extracted from their cases or amulets (belts, bracelets, leather, or fabric pendants), the support of the written word<sup>9</sup> is always paper, of the most diverse sizes and textures. For example, a small leather case, 5 x 4 cm, contains a sheet of paper measuring 13 x 21 cm (fig. 1), while a leather belt, round in shape, with a diameter of about 1 cm and a length of 90 cm, contains a large paper measuring 44 x 85 cm, carefully folded several times.

Except some cases in which the goal is to seriously damage someone – by sending him to hell, for example – the written talismans are framed, at the beginning and at the end, by mentions of the names of Allah and the Prophet, following the recommendations of the theologian and mystic al-Ghazālī (12<sup>th</sup> century) about the supplications addressed to the divinity.

The body of the talisman includes either text only, or one figure (or table) only, or, more often, both. The largest compositions, in terms of size and surface, have a number of units, each consisting of a text and a table,<sup>10</sup> placed in a harmonious and aesthetic way. The analysis of the parts of the text itself, but also of the more scattered, brief fragments of text found inside or around the figures, indicates that the Qur'anic references are omnipresent and constitute the basic material of the talismanic architecture.

When we try to understand the logic that governs the relationship between the Qur'anic text and the objectives pursued by the prescriber, we realise that the Qur'anic material is not used in a raw form, but is the object of a "work" related both to the form of the text and to its meaning. As we examine the talismanic texts, we discover a whole series of techniques, some complex, some anecdotal, to transform the liturgic Qur'an, with a wealth of variations in detail that make each talismanic composition practically unique. Furthermore, the fact that all the resources of Arabic calligraphy and Muslim decorative ornamentation (miniatures, architecture) are combined,

unica. Inoltre, il fatto che tutte le risorse della calligrafia araba e dell'ornamentazione decorativa islamica (miniature, architettura) siano combinate fa entrare a pieno diritto la composizione talismanica nella cerchia delle arti islamiche.<sup>11</sup>

Per comprendere meglio la natura del lavoro svolto con il Corano e sul Corano, cerchiamo di individuare alcuni di questi processi di trasformazione.

Uno dei processi più comuni è quello di scegliere un passo del Corano che contenga un enunciato linguistico che corrisponda, per somiglianza o analogia verbale, all'azione desiderata.

Il talismano ALEP 505 "opera" attraverso una formula tratta dall'unità contestuale del seguente versetto (Cor. 5:67): "O Messaggero, comunica ciò che ti è stato rivelato dal tuo Signore ché, se non lo facessi, non assolveresti alla tua missione: sarà Allah a proteggerti dalle genti, ché Allah non guida i popoli miscredenti".

La frase "sarà Allah a proteggerti dalle genti" viene estratta dal versetto, trasformata in formula isolata e sottoposta a una ripetizione di due pagine e mezza. Il suo significato diventa nuovo, chiaro, di senso comune e il suo effetto non riguarda più il Profeta ma il destinatario della prescrizione talismanica.

Un esempio di "dirottamento" per analogia del senso coranico è fornito dal teologo riformista Ibn Taymiyya (XIII secolo). In preda ad un'emorragia nasale, si scrisse sulla fronte il passaggio del Corano che evoca il decreto divino che mise fine al diluvio universale (Cor. 11:44): "E fu detto: O terra, assorbi la tua acqua, e tu, cielo, ferma (la tua pioggia); le acque si placarono, e il decreto fu eseguito".

L'uso talismanico dell'estratto coranico, opportunamente scelto, deve fermare il flusso del sangue in virtù dell'identità analogica tra emorragia e alluvione, tra sangue e acqua, tra corpo e terra, tra cielo e testa. Ciò implica anche che l'efficacia delle parole divine pronunciate in tempi passati perdura nel tempo e può essere riattivata in qualsiasi momento, con modalità e condizioni di prescrizione molto precise.

Bisogna provocare un'attrazione amorosa a beneficio di qualcuno? Il prescrittore reperisce, seleziona, estrae le unità lessicali coraniche che designano l'amore, il desiderio sessuale, l'attaccamento intenso; le scrive una alla volta e poi, in una seconda parte del talismano (vedi figura

renders in our opinion the talismanic composition, by all means and purposes, a form of Muslim art.<sup>11</sup>

In order to better understand the nature of the work made with the Qur'an and on the Qur'an, let us try to identify some of these processes of transformation.

One of the most common ways to do this, is to choose a passage from the Qur'an that contains a linguistic enunciation that corresponds, by similarity or verbal analogy, to the desired action.

The talisman ALEP 505 "operates" through a formula taken from the contextual unity of the following verse (Qur. 5:67): "Oh Messenger, declare what has been revealed unto you by your Lord, for if you do not, you would not fulfil your mission: it will be Allah to protect you from the people, for Allah does not guide a people of unbelievers".

The phrase "it will be Allah to protect you from the people" is removed from the verse, transformed into a self-standing formula, and subjected to a repetition of two and a half pages. Its meaning becomes new, clear, of common sense and its effect no longer concerns the Prophet but the recipient of the talismanic prescription.

An example of "diversion" by analogy of a Qur'anic meaning is offered by the reformist theologian Ibn Taymiyya (13<sup>th</sup> century). When he suffered from a nosebleed, he wrote on his forehead the passage from the Qur'an that evokes the divine decree that put an end to the Flood (Qur. 1:44): "Oh earth, absorb your water, and you, heaven, stop (your rain); so the waters calmed down, and the decree was carried out".

The talismanic usage of the Qur'anic extract, appropriately chosen, has to stop the flow of blood by virtue of the analogical identity between haemorrhage and flood, blood and water, body and earth, sky and head. This also implies that the efficacy of the divine words spoken in the past lasts over time and can be reactivated at any time, through very precise prescription methods and conditions.

Does one have to provoke a love attraction for the benefit of someone? The prescriber identifies, chooses, extracts the Qur'anic lexical units that designate love, sexual desire, intense attachment; he writes them one after the other and arranges them as a sort of anthology of expressions of love in the Qur'an; then, in a second part of the talisman (see figure 1, ALEP 520), he composes a strongly interlaced geometric figure and, finally, folds the talisman in two, so as



1, ALEP 520), compone una figura geometrica fortemente intrecciata e, infine, piega il talismano in due, per provocare un effetto a specchio, mescolando le due parti.

Al contrario, per inviare pagani e miscredenti all'oltretomba e specificamente all'inferno, si prelevano sette citazioni dal Corano che contengono sette dei nomi dati agli inferi. Questo lessico infernale è scritto e giustapposto ad un'altra selezione di passaggi coranici a carattere imprecatorio, sempre sette in numero e tutti che iniziano con l'espressione: "siano maledetti i...".

Seguendo questo elaborato e alquanto sorprendente assemblaggio testuale, il prescrittore allinea sette quadrati magici,<sup>12</sup> circondati sui quattro lati dai sette nomi degli inferi in successione e contenenti ciascuno gli stessi valori numerici le cui somme in linea orizzontale, in colonna e in diagonale danno sempre lo stesso totale: 2259, che corrisponde alla somma dei valori numerici delle lettere che compongono i sette nomi degli inferi...

Per concludere questi esempi, constatiamo che il lavoro talismanico svolto sul testo coranico utilizza una logica simbolica basata sulla somiglianza (metonimia) o sull'analogia (metafora), che fa genericamente parte del patrimonio dello spirito umano ma che viene più particolarmente messa in atto nel pensiero magico universale.

Un altro importante processo dell'arte talismanica islamica si basa su un ragionamento simbolico simile. Si tratta di fare entrare in azione tutte o alcune delle entità spirituali e dei personaggi sacri la cui esistenza è attestata dal Corano o, a volte, dalla tradizione profetica. Queste potenti entità vengono attivate e portate all'azione dalla semplice operazione di scrittura del loro nome, come se nominare qualcuno per iscritto equivalesse a renderlo presente e a costringerlo ad operare nel senso inteso dal talismano. Gli individui i cui nomi vengono sono registrati nei talismani possono riempire una lunga lista, a partire dai nomi della divinità a quello o quelli del suo profeta, per continuare con tutti i nomi dei profeti coranici, con i nomi delle loro madri, con i nomi dei primi quattro successori di Muhammad, e per finire con tutti i nomi degli angeli di vario ordine e grado, in numero indefinito, che, come i loro subordinati, i *jinn*, prendono vita nei talismani attraverso l'invenzione senza fine dei loro nomi...

Di solito i nomi delle entità potenti prendono posto nella parte dei talismani riservata alle rappresentazioni grafiche (figure geometriche, tavole) che

to provoke a mirror effect by mixing the two parts.

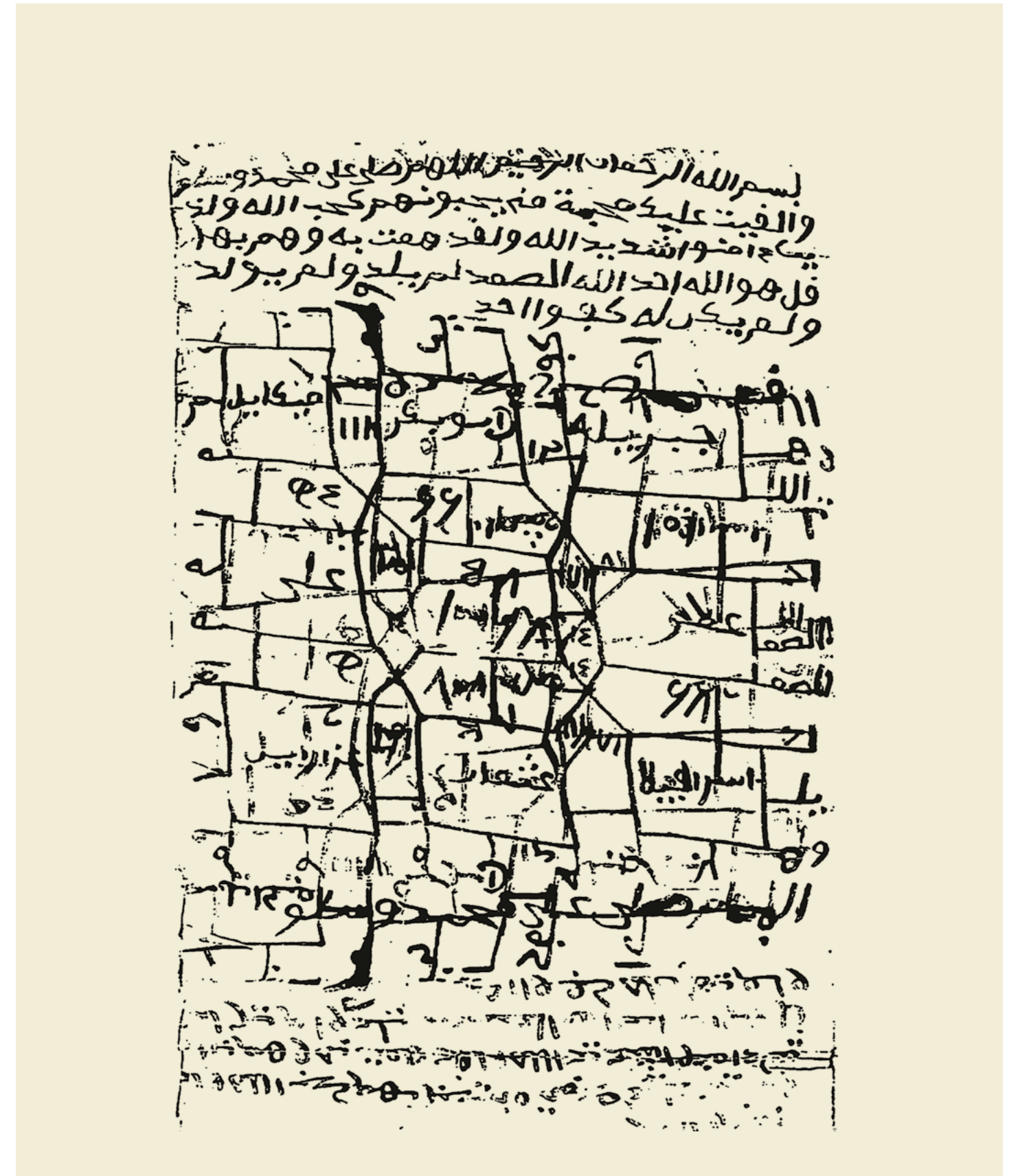
Conversely, in order to send pagans and unbelievers to the afterlife and specifically to hell, seven quotations are drawn from the Qur'an which contain seven of the names given to the underworld. This infernal lexicon is written and juxtaposed to another selection of imprecatory Qur'anic passages, always seven in number and all beginning with the expression: "woe unto..."

Following this elaborate and quite astonishing process of textual assembly, the prescriber aligns seven magical squares,<sup>12</sup> surrounded on all four sides by the seven infernal names, and each containing the same numerical values whose sums in horizontal line, vertical column, and diagonal, always give the same total: 2259, corresponding to the total numerical value of the letters composing the seven infernal names...

To conclude these examples, we can see that the talismanic work carried out on the Qur'anic text uses a symbolic logic of the order of similarity (metonymy) or analogy (metaphor). This logic is, in general terms, part of the legacy of the human spirit, but it is more particularly implemented in universal magical thought.

Another important process of the Islamic talismanic art is based on a similar symbolic reasoning. It is the fact of drawing into action all or some of the spiritual entities and sacred figures whose existence is attested by the Qur'an or, sometimes, by the prophetic tradition. These powerful entities are activated and dragged into action by the simple fact of writing their name, as if naming someone in writing was tantamount to making them present and forcing them to operate in the sense intended by the talisman. The individuals whose names appear on the talismans could fill a long list, starting from the names of the divinity or those of his messenger, and proceeding with all the names of the Qur'anic prophets, of their mothers, and of the first four successors of Muhammad, and ending with all the names of the angels of all orders and grades, in indefinite numbers, who, like their subordinates, the *jinn*, are brought to life in the talismans by the endless invention of their names...

Usually the names of powerful entities are placed in the part of the talismans reserved to graphic representations (geometric figures, tables) that symbolise the universe, the cosmos, at the centre of which the divine name or that of the Prophet often dominates, but where the name



1 - Talismano ALEP 520. Citazione del nome di Allah, congiunta a unità lessicali coraniche relative all'amore. Intreccio geometrico basato sulla sura talismanica 112. Piegatura di talismano in due, con effetto a specchio.

Talisman ALEP 520. Mention of the name of Allah, jointly with Qur'anic lexical unities related to love. Geometric interlace based on the talismanic sura 112. Talisman folding in two, creating a mirror effect.



simboleggiano l'universo, il cosmo, al centro del quale spesso troneggia il nome divino o quello del Profeta ma dove può stare anche il nome del beneficiario del talismano. Il talismano viene poi circondato, protetto da tutti i nomi caratteristici dell'Islam, in direzione dei quattro punti cardinali o, più spesso, di quelli della rosa dei venti. A questo livello, il collegamento con la rappresentazione cosmica dei mandala indù, che mostrano un uso talismanico analogo, sembra suggestiva. In un quadro geometrico simile, questi ultimi fanno apparire le figure in carne e ossa delle divinità e dei loro avatar, laddove invece nell'iconografia dei talismani islamici, se ne leggono solo i nomi...

L'esame di altri tipi di processi linguistici, numerici o grafici in uso nel quadro talismanico rafforza l'idea dell'applicazione di un tipo di "lavoro" magico alla scrittura religiosa fondamentale dell'Islam. Da questo punto di vista, il Corano si presenta come un serbatoio di potere incoercibile che può essere incanalato e orientato verso la soddisfazione di desideri umani immediati di ogni tipo, a condizione che esso sia utilizzato da uno specialista della scrittura, e quindi da un uomo di religione, dotato, in linea di principio, di una conoscenza effettiva e a condizione che egli segua, tra le altre cose, le regole della trasformazione talismanica del Corano delle quali abbiamo cercato di fornire una breve panoramica.

of the beneficiary of the talisman can also be found. The talisman is then surrounded, protected by all the characteristic names of Islam, in the direction of the four cardinal points or, more often, those of the wind rose. At this level, the connection with the cosmic representation of the Hindu mandalas, which have an analogous talismanic use, appears suggestive. In a similar geometric frame, the latter displays the physical images of the gods and their avatars, whereas, in the iconography of the Islamic talismans, only their names are to be read...

The examination of other types of linguistic, numerical or graphic processes used in a talismanic framework, reinforces the idea that a type of magical "work" is being applied to the basic religious scripture of Islam. From this point of view, the Qur'an presents itself as an incoercible reservoir of power that can be channelled and oriented towards the satisfaction of immediate human desires of all kinds, provided that it is approached by a "a specialist of the written word", and therefore by a man of religion who, at least in principle, has an authentic knowledge and provided that he follows, among other things, the rules of the talismanic transformation of the Qur'an, of which we have tried to give a brief overview.

<sup>1</sup> Traduzione italiana dell'articolo: Constant Hamès, "L'usage talismanique du Coran", *Revue de l'histoire des religions*, 218, n. 1, 2001, *Les usages du Livre saint dans l'islam et le christianisme*, pp. 83-95. Si ringrazia la *Revue de l'histoire des religions* per avere acconsentito alla sua traduzione e pubblicazione in lingua italiana.

<sup>1</sup> English translation of the article: Constant Hamès, "L'usage talismanique du Coran", *Revue de l'histoire des religions*, 218, n. 1, 2001, *Les usages du Livre saint dans l'islam et le christianisme*, pp. 83-95. We hereby wish to thank the *Revue de l'histoire des religions* for having granted permission to its translation and publication in English.

<sup>2</sup> Le opere edite attribuite ad al-Būnī, in particolare lo *Shams al-ma'ārif* ("Il Sole della conoscenza"), sono state pubblicate in numerose edizioni nei paesi arabi e in India, ma non ne esiste alcuna traduzione in lingue europee. (Nota del curatore: per una recente ma soltanto parziale traduzione francese, successiva alla pubblicazione dell'articolo qui tradotto, cfr. Lory, Coulon 2017).

<sup>3</sup> Numerosi riferimenti coranici: Cor. 74:24; 61:6, ecc.

<sup>4</sup> Wensinck 1992, vol. I-II, sezione "Sahara", p. 434.

<sup>5</sup> Houdas 1977, t. 4, titolo LXXVI, cap. 39; e t. 3, titolo LXVI, cap. 14.

<sup>6</sup> Mā' al-'Aynayn (n.d.).

<sup>7</sup> Demonsablon 1986.

<sup>8</sup> Questo corpus proviene dalla collezione di amuleti ALEP, costituita e archiviata da Alain Epelboin (MNHN-CNRS). Cfr. Hamès, Epelboin 1992.

<sup>9</sup> Il talismano può essere scritto su una grande varietà di supporti: abiti, sandali, pelli, tessuti, pietre, uova, legno, il corpo umano, ecc. Il talismano scritto su carta non è sempre indossato a mo' di amuleto, ma può essere collocato per esempio in un libro, sotto un oggetto, all'interno di un oggetto (zoccolo, corno); può essere appeso a un muro, a una porta, sepolto in un luogo preciso, bruciato e respirato, lavato e bevuto, mangiato in una zuppa, ecc.

<sup>10</sup> Per un esempio di grande composizione, cfr. Hamès, Epelboin 1992.

<sup>11</sup> Su questo tema si veda la nostra tesi di dottorato, Hamès 1997.

<sup>12</sup> Un quadrato numerico è detto magico quando la somma totale delle cifre di riga, colonna e diagonale coincidono.

<sup>2</sup> The works edited and attributed to al-Būnī, in particular the *Shams al-ma'ārif* ("The Sun of Knowledge"), have been published in numerous editions in Arab countries and India, but no translation into European languages exists. (Editor's note: for a recent, partial French translation, see Lory, Coulon 2017).

<sup>3</sup> Numerous Qur'anic references: Qur. 74:24; 61:6, etc.

<sup>4</sup> Wensinck 1992, vol. I-II, section "Sahara", p. 434.

<sup>5</sup> Houdas 1977, t. 4, title LXXVI, chap. 39; and t. 3, title LXVI, chap. 14.

<sup>6</sup> Mā' al-'Aynayn (n.d.).

<sup>7</sup> Demonsablon 1986.

<sup>8</sup> This corpus comes from the ALEP amulets collection, built and archived by Alain Epelboin (MNHN-CNRS). See Hamès, Epelboin 1992.

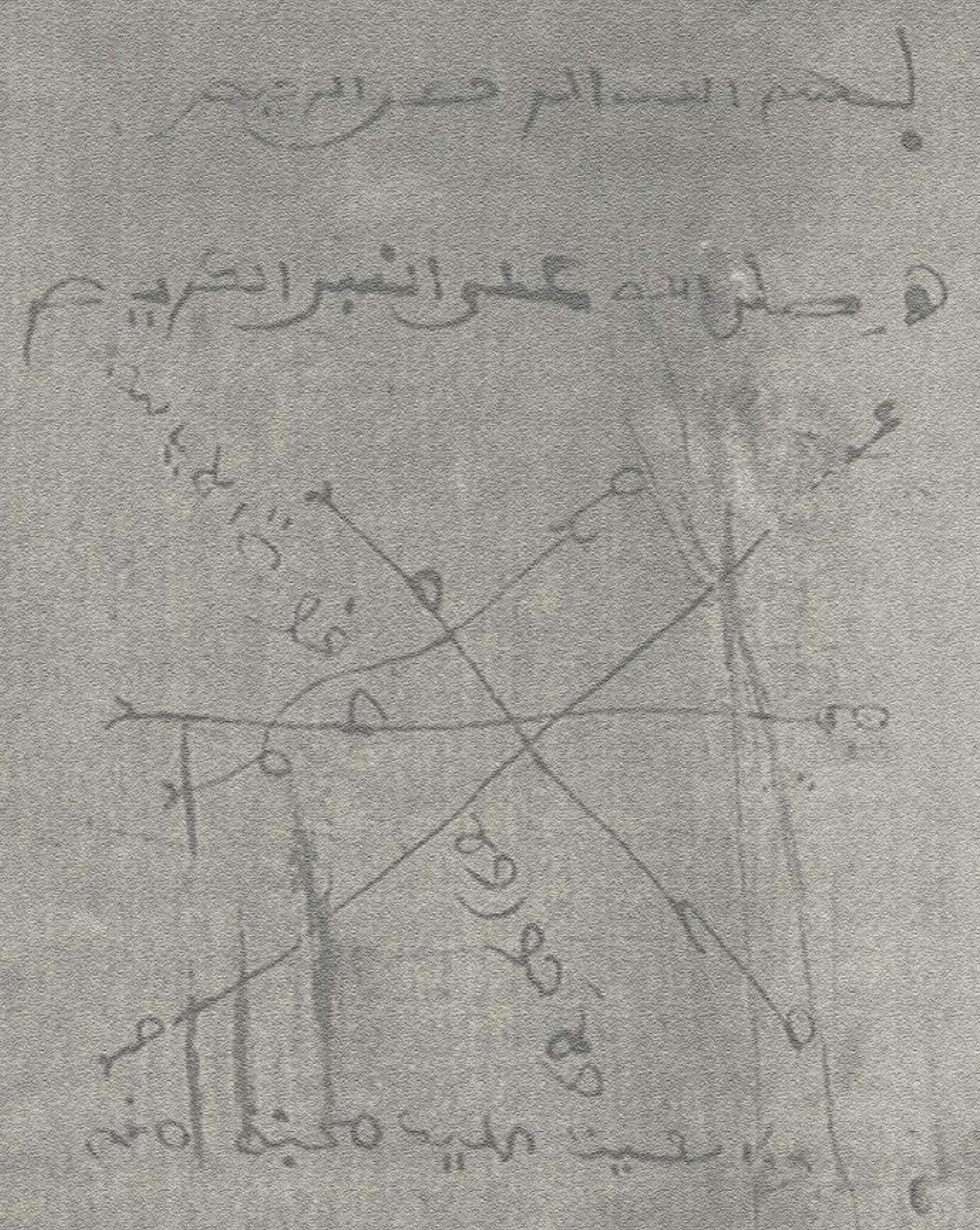
<sup>9</sup> The talisman can be written on a wide variety of supports: clothes, sandals, leather, fabrics, stones, eggs, wood, the human body, etc. The talisman written on paper is not always worn as an amulet, but can also be placed in a book, under an object, in an object (hoof, horn); it can be hung on a wall, on a door, buried in a specific place, burnt and breathed, washed and drunk, eaten in a soup, etc.

<sup>10</sup> One example of great composition is in Hamès, Epelboin 1992.

<sup>11</sup> On this theme, see our PhD dissertation, Hamès 1997.

<sup>12</sup> A numerical square is said to be magic when the totals given by row, column and diagonal coincide.





### Constant Hamès

Antropologo, già membro del Centre national de la recherche scientifique, Parigi

### Islam e magia nella Nigeria settentrionale del XVIII secolo: Muhammad al-Kashināwī al-Fulānī e il suo trattato "La fila di perle"

L'antichità della cultura islamica scritta in Africa occidentale può essere scoperta attraverso le opere di alcuni studiosi, come Muḥammad al-Kashināwī al-Fulānī. Il più giovane di un trio di studiosi Fulani di Katsina menzionato in una ricerca di Louis Brenner (1985), Muḥammad al-Kashināwī ottenne la sua fama attraverso due delle sue opere scritte: una, nota soprattutto in Africa occidentale, sulla scienza delle lettere e dei quadrati magici; l'altra, ancora più famosa ma paradossalmente conosciuta soprattutto nel mondo arabo e musulmano al di fuori dell'Africa occidentale attraverso diverse edizioni, tra cui quelle di Bombay (1885-86), del Cairo (1935 e 1961) e di Beirut (1992). Si tratta di un lavoro molto erudito sulle pratiche esoteriche dei talismani e dell'astrologia, che si intitola *La fila di perle e la quintessenza del "Segreto nascosto"*, in materia di magia, di talismani e di astri.

L'autore si autoidentifica nel testo come Muḥammad b. Muḥammad al-Fulānī al-Kashināwī al-Ash'arī al-Mālikī. Nato probabilmente verso la fine del XVII secolo nel paese hausa, a Katsina (nota anche come Kashina nelle fonti arabe), nel distretto di Dan Ranko, come ci racconta il suo biografo egiziano al-Jabartī (figlio, m. 1825), egli studiò in Katsina con due rinomati maestri Fulani che gli fornirono le basi intellettuali e linguistiche generali (letteratura araba, sintassi, morfologia), ma anche la conoscenza delle scienze esoteriche (scienza delle lettere, quadrati magici, matematica-numerologia, astronomia-astrologia, scienze occulte), oltre a una classica formazione religiosa.

Nel 1728, intraprese il pellegrinaggio verso la Mecca, e nell'introduzione al suo libro menziona il razzismo

### Islamic and magic in 18<sup>th</sup> century northern Nigeria: Muhammad al-Kashināwī al-Fulānī and his treatise "The String of Pearls"

The antiquity of Islamic written culture in West Africa can be discovered through the works of some scholars, such as Muḥammad al-Kashināwī al-Fulānī. The youngest of a trio of Fulani scholars of Katsina mentioned in a study by Louis Brenner (1985), he achieved his fame thanks to two of his work: the first one, which is well known particularly in West Africa, on the science of letters and magical squares; the second is even more famous but paradoxically known, above all, in the wider Arab and Muslim world, thanks to its various editions that include, among others, those of Bombay (1885-86), Cairo (1935, 1961) and Beirut (1992). It is a very erudite work on the esoteric practices of talismans and astrology, called *The string of pearls, and the quintessence of the "Hidden secret"*, on magic, talismans, and celestial bodies.

The author identifies himself as Muḥammad b. Muḥammad al-Fulānī al-Kashināwī al-Ash'arī al-Mālikī. He was born probably towards the end of the 17<sup>th</sup> century in Hausaland, in Katsina (also known as Kashina in Arabic sources), in the district of Dan Ranko, as told by his Egyptian biographer al-Jabartī (the son, d. 1825). He studied locally, with two renowned Fulani masters who provided him with the general intellectual and linguistic bases (Arabic literature, syntax, morphology), but also with the knowledge of the esoteric sciences (science of the letters, magical squares, mathematics-numerology, astronomy-astrology, occult sciences), as well as a classical religious background.



nei confronti degli africani che osservò nell'Oriente arabo. Durante lo stesso viaggio, fu sollecitato da alcuni suoi interlocutori a scrivere un libro sulla sua conoscenza delle scienze occulte, cosa che alla fine egli accettò, nonostante i suoi timori nel trattare un argomento che iniziava ad essere fortemente criticato in una Penisola Araba dove il riformatore Muḥammad b. 'Abd al-Wahhāb (m. 1792) aveva da poco avviato la sua predicazione dai toni fortemente iconoclasti e antiesoterici. Muḥammad al-Kashināwī scriverà le sue opere al Cairo, dove si spegnerà nel 1825 senza mai più tornare in Africa.

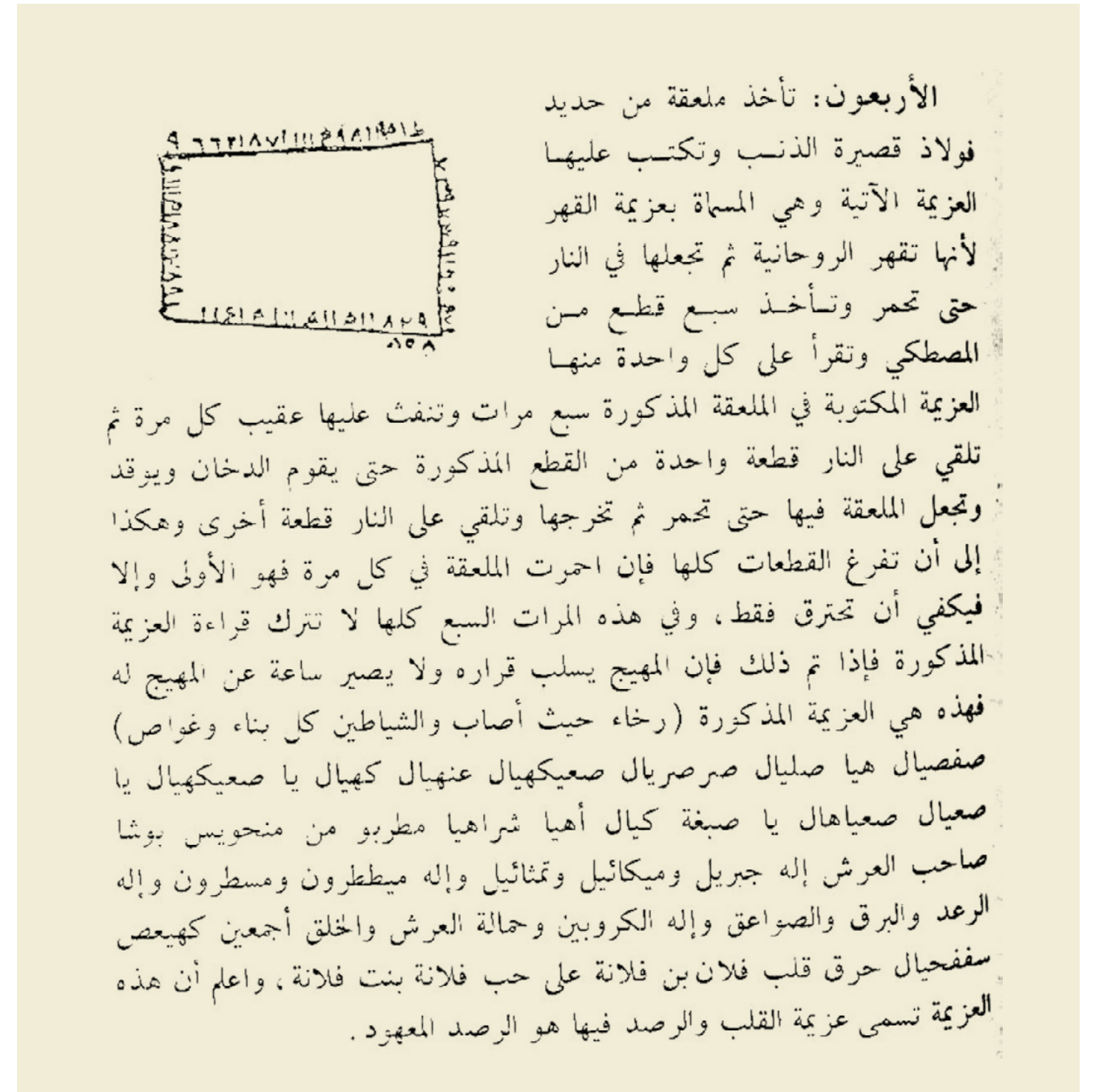
Il suo lavoro sui talismani e le pratiche esoteriche, va notato, è modellato su quello che per lui rappresenta il prototipo di questa scienza: il *Segreto nascosto* del persiano al-Rāzī (m. 1209). *La fila di perle* è un testo che nel suo contenuto ostenta una notevole conoscenza di autori antichi, arabi e non arabi, e nella sua forma manifesta un'enorme erudizione lessicale araba. Il tono e il contenuto rimangono fondamentalmente ellenistici e pagani, e qua e là scopriamo qualcosa di nuovo: ricette magiche di ispirazione islamica!

Attraverso *La fila di perle e la quintessenza del "Segreto nascosto"*, lavoro di un autore sul quale c'è ancora tanto da imparare e da capire, scopriamo che all'inizio del XVIII secolo, il nord della Nigeria già ospita centri di cultura araba e islamica di alto livello, il cui insediamento risale a diverse generazioni precedenti, e che sono in contatto con il resto del mondo islamico. Tutto questo mostra l'ignoranza in cui ci troviamo circa la storia delle pratiche e dell'insegnamento delle scienze esoteriche in questa parte dell'Africa islamizzata.

In 1728, he embarked on the pilgrimage to Mecca, and in the introduction to his book, he speaks of the prevailing anti-African racism that he observed in the Arab East. During the same trip, he was urged by some of his interlocutors to write a book about his knowledge of the occult sciences. Eventually he accepted the task, despite his fears about addressing what was becoming a heavily sensitive topic in an Arabian Peninsula where the reformer Muḥammad b. 'Abd al-Wahhāb (m. 1792) had just begun his heavily iconoclastic and anti-esoteric preaching. Muḥammad al-Kashināwī will write his works in Cairo and he will never return to Africa again. In Cairo, he would later die, in 1825.

His work on talismans and esoteric practices, it is important to note, is modelled on what for him is the archetypal work on the subject, i.e. the *Hidden secret* by the Persian al-Rāzī (d. 1209). *The String of pearls* is a text that in its content displays a remarkable knowledge of ancient Arab and non-Arab authors, and in its form, manifests an enormous Arabic lexical erudition. The tone and the content remain fundamentally Hellenistic and pagan, and here and there we discover something new: Islamic-inspired magical recipes!

Through *The spring of pearls and the quintessence of the "Hidden secret"*, the work of an author about whom there is so much still to learn and to understand, we discover that at the beginning of the 18<sup>th</sup> century, northern Nigeria already hosted high-level centres of Arab-Islamic culture whose settlement dated back to several generations before, and which were in contact with the rest of the Muslim world. All of this shows how much we are still ignorant about the history of the practices and the teaching of the esoteric sciences in this part of Islamised Africa.



Una pagina del testo *La Fila di perle*, di Muḥammad al-Kashināwī.

A page from the book *The String of pearls*, by Muḥammad al-Kashināwī.





*Aliyu Muhammadu Bunza*

*Usmanu Danfodiyo University, Sokoto*

### *Pratiche talismaniche islamiche nello Hausaland: dall'erboristeria ai talismani*

#### *Introduzione*

Nella storia umana, la religione va oltre i semplici dogmi e rituali: è anche uno specchio attraverso cui guardare al mondo. L'Islam come religione ha svolto un ruolo significativo nell'innovazione storica e nello sviluppo di scienza e tecnologia. L'avvento dell'Islam in Africa, e nella regione dell'Africa occidentale e in particolare nello Hausaland, ha provocato una rivoluzione nelle antiche arti curative e nelle pratiche mediche degli Hausa. Nella percezione hausa, essere musulmano significa abbracciare la cultura islamica ortodossa nella sua totalità e rifiutare tutto ciò che la contraddice. Questa comprensione basata sulla fede promuove la superiorità della religione divina rispetto a quella tradizionale. Il divario tra le due crea una dinamica di continua acculturazione, assimilazione e colonizzazione delle tradizioni di guarigione preislamiche hausa all'interno di quelle islamiche.

L'obiettivo della discussione attuale è l'origine storica delle pratiche talismaniche islamiche nello Hausaland. In questa prospettiva, non si può evitare di discutere tre importanti punti: (1) la difficoltà di definire il termine "talismano" in hausa; (2) le pratiche talismaniche preislamiche nello Hausaland; (3) l'Islam e le pratiche talismaniche nello Hausaland. Per evitare un inutile e lungo riesame della letteratura, la discussione sulle origini storiche degli Hausa, così come sull'ingresso dell'Islam nello Hausaland, saranno intenzionalmente saltati, poiché essi sono stati adeguatamente trattati altrove in questo volume.<sup>1</sup>

### *Islamic talismanic practices in Hausaland: from herbalism to talismans*

#### *Introduction*

In human history, religion is beyond mere dogma and rituals; it is also a mirror to look at the world. Islam as a religion has played a significant role in historical innovation and in the development of science and technology. The coming of Islam to Africa, and to the West African region and Hausaland in particular, caused a revolution to occur in the ancient Hausa healing arts and medicinal practices. In the Hausa perception, being a Muslim is to embrace the orthodox Islamic culture in its totality, and to reject all that contradicts it. This faith-based understanding promotes the superiority of the divine religion vis-à-vis the traditional one. The gap between the two creates a dynamic of ongoing acculturation, assimilation, and colonization of pre-Islamic Hausa healing traditions and medicinal practices into the Islamic ones.

The target of the present discussion are the historical origins of Islamic talismanic practices in Hausaland. In this view, the discussion of three important points is unavoidable: (1) the struggle to define the term "talisman" in Hausa; (2) pre-Islamic talismanic practices in Hausaland; (3) Islam and talismanic practices in Hausaland. To avoid an unnecessary lengthy review of the literature, the discussion of the historical origin of the Hausa, as well as of the coming of Islam to Hausaland, are deliberately skipped as they have been properly handled elsewhere in this volume.<sup>1</sup>



## Il talismano: un esercizio linguistico

Linguisticamente, la parola “talismano” non è di origine inglese. Secondo alcune ipotesi, la parola sarebbe arrivata in inglese dal francese *talisman*, a sua volta derivato dal *ḫilism* arabo (o *ḫilsam*; *ḫalāsīm* al plurale), dal greco antico *telesma*, che significa “completamento”, “rito religioso” o “offerta”: in ultima analisi proviene dal verbo greco *teleo*, “completo, eseguo un rito”. In arabo, *ḫalāsīm*, *awrāq*, *tamā'im*, *ta'willāh* sono termini di significato simile.

La definizione generale di talismano in inglese recita: “un oggetto, tipicamente un anello o una pietra inscritta, che si pensa abbia poteri magici e porti fortuna”.

Secondo Juan Campo, “un talismano è un oggetto il cui proprietario ritiene che esso abbia proprietà magiche che dotano di speciali poteri, energia e benefici il suo possessore”.<sup>2</sup>

Di conseguenza, un talismano è qualsiasi oggetto il cui possessore ritiene che abbia proprietà magiche di buon auspicio e protezione. Un talismano non viene portato o indossato per ornamento o per farsene vanto, è una questione di fede e di azione. Senza fede e fiducia nei suoi poteri magici, esso rimane un oggetto comune come qualsiasi altro oggetto al mondo. In inglese, le parole *talisman*, *amulet* e *charm* hanno significati e proprietà materiali differenti, ma sono erroneamente considerate uguali dai non madrelingua, in particolare per quanto riguarda le loro proprietà magiche. In effetti, i tre termini possono avere delle proprietà comuni, ma sono abbastanza diversi quanto alla loro natura e ai risultati che da loro si attendono. Un amuleto è tipicamente un piccolo oggetto; di solito è di origine naturale, come una conchiglia, una pietra, ecc. ed è di buon auspicio. Un talismano è un manufatto, come un anello, una cintura, ecc.; è specificamente pensato per dare forza, energia o per altri scopi a seconda di come lo ha inteso la persona che lo ha fabbricato. Un ciوندolo incantatorio (*charm*) viene normalmente indossato per il potere di attrarre o affascinare gli altri.

## Talisman: a linguistic drill

Linguistically, the word “talisman” is not of English origins. According to some speculations, the word came into English from the French *talisman*, on its turn derived from Arabic *ḫilism* (or *ḫilsam*; plural *ḫalāsīm*), from the ancient Greek *telesma*, meaning “completion”, “religious rite”, or “payment”: ultimately from the Greek verb *teleo*, “I complete, perform a rite”. In Arabic, *ḫalāsīm*, *awrāq*, *tamā'im*, *ta'willāh* have similar meanings.

The general meaning of talisman in English says: “an object, typically an inscribed ring or stone, that is thought to have magic powers and to bring good luck”.

According to Juan Campo, “a talisman is an object that someone believes holds magical properties that provide particular power, energy, and specific benefits to the possessor”.<sup>2</sup>

Therefore, a talisman is any object whose possessor believes to have magical properties of good luck and protection. A talisman is not carried or worn for adornment or bragging, it is a matter of faith and action. Without faith and belief in its magical powers, it remains a common object like any other object on earth. In English, the words *talisman*, *amulet*, and *charm* are of different meaning and material properties but mistakenly considered by non-native speakers as the same, specifically in terms of their magical properties. Indeed, the three may have a common property, but they are quite different in nature and intended results. An amulet is typically a small object; it is usually of natural origins, like a shell, a stone, etc., and is meant for good luck. A talisman is man-made, like a ring, belt, etc.; it is specifically for power, energy, and related purposes as intended by the person who manufactured it. A charm is normally worn for the power of attracting or fascinating others.

## The struggle for a Hausa definition

In current Hausa usage, an amulet is called *kambu*, a talisman is *guru*, and a charm is *laya* (always following the English rendition cited above). A more

## La difficoltà del termine “talismano” in hausa

Nell’uso corrente hausa, un amuleto è denominato *kambu*, un talismano è *guru* e un ciوندolo incantatorio è *laya* (sempre seguendo la resa inglese citata sopra). Seguendo una tassonomia hausa più dettagliata, si potrebbero elencare fino a quattordici oggetti diversi, vale a dire:<sup>3</sup>

1. *Laya*. Ciوندolo incantatorio a base di scrittura, di solito un foglio manoscritto piegato.
2. *Guru*. Una cintura cilindrica di pelle o stoffa indossata intorno alla vita.
3. *Dagumi*. Ciوندolo incantatorio sotto forma di braccialeto.
4. *Daga*. Ciوندolo incantatorio realizzato sotto forma di braccialeto e indossato sull’avambraccio.
5. *Karhu*. Una fascia di cuoio che viene indossata intorno alla vita.
6. *Damara*. Un ciوندolo che si indossa come cintura in vita.
7. *Bante*. Perizoma da uomo contenente più ciوندoli e amuleti.
8. *Rigar layu*. Abito con ciوندoli incantatori o camicia talismanica.
9. *Rataye*. Una catena di ciوندoli e amuleti che pende sulla spalla.
10. *Zobe*. Un anello magico-talismanico.
11. *Kwalkwali*. Un casco di metallo e stracci con amuleti nascosti all’interno.
12. *Kambu*. Un amuleto di pelle o stoffa posto in qualsiasi parte del corpo.
13. *Magani*. Oggetti medicinali.
14. *Kaya* (materiali), *shiri* (prontezza), *tambaya* (ricerca). (Questi ultimi tre sono termini generici che, tuttavia, possono essere utilizzati per riferirsi ad amuleti, ciوندoli e talismani in contesti specifici).

La grande quantità dei termini usati per indicare talismani e la conseguente difficoltà nel trovare un singolo equivalente hausa sono segno dell’importanza e della complessità della tradizione talismanica hausa.

Questi materiali talismanici sono principalmente manufatti e vengono usati a scopo di protezione, secondo il proverbio hausa *rigakafi ya fi magani*, “prevenire è meglio che curare”. I materiali sono ben

detailed Hausa taxonomy could list up to fourteen different items, namely:<sup>3</sup>

1. *Laya*. Written charm, usually a folded handwritten paper.
2. *Guru*. A cylindrical belt of leather or cloth worn around the waist.
3. *Dagumi*. Charm in the form of a bangle.
4. *Daga*. Charm made in the form of a bangle and worn on the forearm.
5. *Karhu*. A leather band which is worn around loins.
6. *Damara*. A charm which is worn as waist-belt.
7. *Bante*. Man’s loincloth containing multiple charms and amulets.
8. *Rigar layu*. Charm gown or talismanic shirt.
9. *Rataye*. A chain of amulets and charms hung on the shoulder.
10. *Zobe*. A magico-talismanic ring.
11. *Kwalkwali*. A helmet made of metal and rags with amulets hidden inside.
12. *Kambu*. An amulet of leather or cloth placed in any part of the body.
13. *Magani*. Medicinal objects.
14. *Kaya* (materials), *shiri* (readiness), *tambaya* (search). (The last three above are generic terms that, however, can be used to refer to amulets, charms, and talismani in specific contexts).

The huge quantity of terms used for talismani, and the consequent difficulty in finding a single equivalent for the term in Hausa, is a sign of the importance and the complexity of the talismanic tradition in Hausaland.

These talismanic materials are mainly man-made and are used for protection under the guise of the Hausa proverb: *rigakafi ya fi magani*, “prevention is better than cure”. The materials are well represented and mentioned in all Hausa folkloric materials, specifically proverbs, praise-epithets, oral songs, tales, and related figures of speech.<sup>4</sup> The frequent mention of these materials in Hausa oral literature is a pointer to their historical origin dating far back in history. Therefore, before the coming of a monotheist religion into Hausaland, the Hausa did have their talismanic medicines inherited from their ancestors. The content and substance of the Hausa talismanic materials are



rappresentati e menzionati in tutte le testimonianze folcloristiche hausa, in particolare in proverbi, epiteti di lode, canti orali, racconti e figure retoriche correlate.<sup>4</sup> La frequente menzione di questi materiali nella letteratura orale hausa ne attesta l'origine storica, che risale a tempi molto antichi. Dunque, prima dell'avvento di una religione monoteista nello Hausaland, gli Hausa avevano ereditato le loro medicine talismaniche dai loro antenati. Per contenuto e sostanza, i materiali talismanici hausa sono culturalmente connotati, a dimostrazione delle loro origini nella tradizione hausa.

### *Il contenuto dei materiali talismanici tradizionali hausa*

I componenti principali delle medicine tradizionali degli hausa sono erbe (da piante e alberi medicinali), pietre, gusci di cipree, conchiglie, animali, uccelli, insetti, sabbie e in rari casi anche parti umane. La selezione di questi materiali non è casuale ma accuratamente effettuata sulla base dell'osservazione dei materiali in esame. Gli intrugli talismanici sono preparati da esperti che hanno molta familiarità con la natura dei materiali da utilizzare. La preparazione e la somministrazione di detti materiali si svolge in tre fasi:

1. Lasciare le erbe esposte al sole per un periodo specifico per far sì che si seccino correttamente.
2. Ottenere le combinazioni di materiali pertinenti da animali, insetti, uccelli, rettili, ecc. relativi al talismano previsto.
3. Disporre il talismano con preghiere, incantesimi e porzioni scritte di testi (se necessario).

Tuttavia è importante notare che, in alcuni casi, un talismano tradizionale può richiedere solo un ingrediente come nel *Ka-buwaya* "il talismano conquistatore". L'ingrediente del *Ka-buwaya* è costituito da resti di cibo mangiato da maschi adulti. La logica simbolica alla base di ciò è che i resti del cibo (*tuwo*, un alimento base hausa fatto di una polenta di cereali, di solito miglio o sorgo) hanno sconfitto gli uomini soddisfacendo la loro fame. Se un amuleto viene prodotto con tale cibo, il possessore non sarà sconfitto in alcun confronto fisico.

Il talismano può anche essere composto da

purely cultural, demonstrating their origins in Hausa traditions.

### *The content of Hausa traditional talismanic materials*

The major components of Hausa traditional medicines are herbs (from medicinal plants and trees), stones, cowries, shells, animals, birds, insects, sands, and in some rare cases human parts. The selection of these materials is not random but carefully made and based on the observation of the materials under review. The talismanic concoctions are prepared by experts who are very familiar with the sources of the materials to be used. The preparation and administration of the said materials are conducted in three phases:

1. Getting the herbs exposed to sunshine for a specific period in order to dry properly.
2. Getting the relevant material combinations from animals, insects, birds, reptiles, etc. related to the intended talisman.
3. Arranging the talisman with prayers, incantations, and written citations of texts (where necessary).

However, it is important to note that in some cases, a traditional talisman may require only one ingredient, as in *Ka-buwaya* "the conqueror talisman". The ingredient of *Ka-buwaya* is made of remnants of food eaten by male adults. The symbolic logic behind it is that the remnant of food (*tuwo*, a Hausa staple food made of a mush of cereals, usually millet or sorghum) has defeated men by satisfying their hunger. If an amulet is made from such food, the possessor will not be defeated in any physical confrontation.

The talisman can also be made of a combination of herbs and living things. The popular *layar baduhu* ("the charm of invisibility") and *layar zana* ("the charm of disappearance") are made of herbs of *shashatau* tree (whose name means "loss of remembrance") and the skin of a newborn cat (who is yet to open its eyes). The possessor of this talisman would thus be invisible to the human eye and to wild animals. The charm/talisman of *bi-ta-zai-zai* (love amulets) is made of a hen's heart, lice, honey, combined to the footprint of the targeted lady. If these are prepared

una combinazione di erbe ed esseri viventi. I popolari *layar baduhu* ("il ciondolo dell'invisibilità") e *layar zana* ("il ciondolo per sparire") sono fatti con le erbe dell'albero *shashatau* (il cui nome significa "perdita del ricordo") e con la pelle di un gatto neonato (ucciso prima che abbia aperto gli occhi). Il possessore di questo talismano diverrebbe quindi invisibile all'occhio umano e agli animali selvatici. I ciondoli/talismi dei *bi-ta-zai-zai* (amuleti d'amore) sono composti da cuore di gallina, pidocchi, miele, uniti all'impronta della donna bersaglio. Se questi vengono preparati con speciali incantesimi che coinvolgono il nome del corteggiatore e quello della donna presa di mira, quest'ultima si abbandonerà completamente al primo e gli offrirà amore incondizionato.<sup>5</sup> Ci sono centinaia di pratiche talismaniche nello Hausaland che rientrano in una delle categorie di cui sopra, preparate e fabbricate nei modi tradizionali senza l'influenza di alcuna religione monoteista. Tutte queste possono essere indicate collettivamente come "talismi tradizionali hausa" (in hausa, *korotso* o *daguma*).

### *L'ornamento talismanico e la cultura dell'esibizione*

Oltre a scopi magici e medicinali, un talismano viene utilizzato anche come ornamento, in particolare per bambini e artisti di teatro. Un talismano per bambini, altrimenti chiamato *ratayen layu*, può includere una gamma che va dai venticinque ai cinquanta amuleti di diversi colori. Questi talismi sono usati come ornamento per i bambini di età inferiore a tre anni. È un'antica pratica talismanica hausa, volta a respingere il malocchio e la stregoneria, e a ridurre la mortalità infantile. In effetti, potrebbero esserci alcuni scopi medicinali ad esse associati, ma le decorazioni hanno lo scopo di attirare l'attenzione pubblica sulla varietà di colori dei ciondoli e degli amuleti, in modo che il malocchio degli invidiosi cada sull'amuleto e non sull'amato bambino o su sua madre. Il *ratayen layu* è composto da insetti e uccelli che si ritiene abbiano forza e influenza soprannaturali sul mondo umano. Questi amuleti sono generalmente indossati al collo dal bambino. I talismi usati a scopo di esibizione sono i talismi di pugili, lottatori, cantanti e artisti teatrali. Questi talismi hanno lo sco-

with special incantations that involve the name of the suitor as well as that of the targeted lady, the latter will surrender herself completely to the former, and offer him unconditional love.<sup>5</sup> There are hundreds of talismanic practices in Hausaland that fall under either of all the above categories, prepared and manufactured in the traditional manners without the influence of any monotheist religion. All of these can be collectively indicated as "Hausa traditional talismans" (in Hausa, *korotso* or *daguma*).

### *Talismanic adornment and show-off culture*

Besides magical and medicinal purposes, a talisman is also used as an adornment, specifically for children and theater artists. A children talisman, otherwise called *ratayen layu*, can include a range of twenty-five to fifty amulets in different colours. These talismans are used as an adornment for children below the age of three years. It is an ancient Hausa talismanic practice meant at repelling the evil eye and witchcraft, as well as reducing infant mortality rate. Indeed, there may be some medicinal purposes attached to them, but the decorations are intended to attract public attention to the varieties of colours of the charms and amulets, so that the evil eye of the envious would fall on the amulet and not on the beloved child or on his mother. The *ratayen layu* is made of insects and birds believed to have supernatural forces and influence upon the human world. These amulets are generally worn on the neck of the child. Talismans used for show-off culture are the talismans of boxers, wrestlers, singers, and theater artists. These talismans are meant to cause fear into the heart of the opponent; to demonstrate the magical powers possessed by the wearer; and to attract the attention of the audience to his performance.

Talismans and amulets are thus, mainly, protective charms or ornaments, bearing magical symbols to protect its wearer from trouble, evil, danger, or disease. As we have just noted, however, the position of these materials in the body of its wearer can also have a purpose of showing-off. The traditional Hausa praise-epithet addressed to the talisman is: *Korotso babbar laya ko babu magani akwai ban tsoro* ("A talisman is a big



po di incutere paura nel cuore dell'avversario; dimostrare i poteri magici posseduti da chi li indossa; e attirare l'attenzione del pubblico sulla sua performance.

I talismani e gli amuleti sono quindi principalmente ciondoli o ornamenti protettivi, recanti simboli magici atti a proteggere chi li indossa da guai, malefici, pericoli o malattia. Come abbiamo appena notato, però, la collocazione di questi materiali nel corpo di chi li indossa può anche avere uno scopo di esibizione. Il tradizionale epiteto di lode hausa rivolto al talismano è: *Korotso babbar laya ko babu magani akwai ban tso* ("Un talismano è un grande amuleto, anche se non contiene vera magia provoca paura!"). Questo epiteto di lode mostra chiaramente come l'esibizione del talismano sia una pratica culturale molto antica. Certamente, tale funzione può essere rilevata dai punti del corpo umano in cui vengono indossati alcuni talismani, che sono luoghi chiaramente visibili come mani, collo, gambe, dita, fronte, naso, labbra, stomaco, avambraccio, fianchi, spalle, elmo, con una decorazione che ha lo scopo di attirare l'attenzione del pubblico e dei sostenitori. Il possessore vorrà sempre che la gente veda i suoi medicamenti magici negli amuleti.

Nelle loro autopresentazioni ed elogi, pugili e lottatori erano soliti vantarsi dei loro potenti talismani e amuleti prima delle loro prestazioni. In quelle occasioni, i loro sostenitori facevano donazioni di più amuleti e talismani per motivarli maggiormente, in modo che i loro avversari perdessero sicurezza e rifiutassero la sfida. Così, negli anni '80, durante la gara di pugilato tra Amadun Kuka e Dantani, ho personalmente osservato il cantante Alhaji Muhammadu Narayau richiamare, in linguaggio poetico, l'attenzione del suo cliente Dantani sul nuovo amuleto donato dal pubblico ad Amadun Kuka mentre era in corso la lotta. In quella occasione, Narayau espresse la sua preoccupazione cantando: *Dantani, sai ka yi hattara / Amadu karhu an kara masa* ("Dantani, stai in guardia / ché ad Amadu sono stati dati altri amuleti").

### La posizione di talismani e amuleti protettivi

I talismani tradizionali che non sono destinati ad essere esibiti sono solitamente nascosti in un luogo

amulet, even if it does not contain real magic, it causes fear!"). This praise-epithet obviously demonstrates how the show-off of talismans is an ancient cultural practice. Certainly, this function can be detected by the places of the human body where certain talismans are worn, which are clearly visible places like hands, neck, leg, fingers, forehead, nose, lips, stomach, forearm, loins, shoulders, helmet, with a decoration that is meant to attract the attention of the audience and well-wishers. The possessor will always wish people to see his magical medicines in amulets.

In their self-introductions and praise-epithets, boxers and wrestlers used to brag about their powerful talismans and amulets before a performance. On the occasion, their well-wishers would make donations of more amulets and talismans to motivate them more, so that their opponents would lose confidence and decline their commitment. Thus, I witnessed in the 1980s, during the boxing competition between Amadun Kuka and Dantani, the singer Alhaji Muhammadu Narayau recalling the attention of his client Dantani in a poetic language to the new amulet donated by the audience to Amadun Kuka while the boxing was in progress. On that occasion, Narayau voiced out his worries by singing: *Dantani, sai ka yi hattara / Amadu karhu an kara masa* ("Dantani, be on guards / additional amulets were given to Amadu").

### The position of protective talismans and amulets

The traditional talismans that are not meant for showing-off purposes are usually hidden in a secret place. In some cases, they are also placed in conspicuous places, but the main talisman or amulet is always covered beneath something. Amulets for protection against fire outbreaks, thefts, or any calamity in the house are usually hidden in a horn and hung in the inner part of the house. Magical medicine for permanent protection of the family against all evils is usually put in a pot and then buried in the middle of the house. Sexual amulets are hidden in the hair of the ladies, while amulets meant at bringing wealth to its owner are put inside one's pocket. Some protective amulets are hidden in a hat or helmet, while some magical amulets for special purposes

segreto. In alcuni casi, sono anche collocati in luoghi evidenti, ma il talismano o l'amuleto principale è sempre coperto da qualcosa. Gli amuleti per la protezione da incendi, furti o da qualsiasi calamità casalinga vengono solitamente nascosti in un corno ed appesi nella parte interna della casa. La medicina magica per la protezione permanente della famiglia contro tutti i mali viene solitamente messa in una pentola e sepolta al centro della casa. Gli amuleti sessuali sono nascosti nei capelli delle donne, mentre gli amuleti destinati a portare ricchezza al suo proprietario si mettono in tasca. Alcuni amuleti protettivi vengono nascosti in un cappello o in un elmo, mentre altri amuleti magici per scopi speciali venivano inseriti nell'ano o nella bocca. Era risaputo, per esempio, che il famoso borseggiatore di nome Dan Bazabarma (m. anni '90) usasse uno speciale talismano in bocca per prevenire che qualunque suono gli uscisse da questa durante i suoi "affari".

### Uno sguardo al passato

Le tradizioni e le pratiche talismaniche nello Hausaland sono antiche quanto la loro terra stessa. Lì, si crede tuttora che le erbe medicinali ereditate da tempo memorabile abbiano un'utilità nelle pratiche magiche e di guarigione. Si ritiene che alcuni dei talismani e degli amuleti ereditati dalla tradizione siano efficaci, e sono ancora utilizzati nell'attuale Hausaland prevalentemente islamico. I pochissimi che sono islamicamente respinti e condannati vengono conservati solo dai *Maguzawa* (gli Hausa non musulmani). L'uso di piante medicinali, alberi, minerali e la relativa *materia medica*, il cui utilizzo è esplicitamente incoraggiato dalla fede musulmana (zafferano, miele, olio d'oliva, datteri, cumino nero, ecc.), è mantenuto da tutti (musulmani e non musulmani). I legami storici tra la medicina hausa e l'Islam risalgono ai primi contatti tra gli Hausa e il mondo musulmano. I guaritori hausa, gli esoteristi e gli specialisti tradizionali che hanno accettato la nuova fede, hanno gradualmente islamizzato le loro medicine e pratiche di guarigione. Alcuni dei ciondoli incantatori, amuleti tradizionali e talismani che implicavano pratiche chiaramente malsane, sono stati assimilati e modificati per accordarsi al passo delle credenze islamiche.

used to be inserted in the anus or mouth. A notorious pilferer known as Dan Bazabarma (d. ca. 1990s), for instance, was known to use a mouth talisman to prevent any sound from coming out of it during his "business".

### Flashback

Talismanic traditions and practices in Hausaland are as old as the land itself. The herbal medicines that were inherited from time immemorial are still believed to be relevant in healing and magical practices. Some of the inherited talismans and amulets are believed to be effective and are still used in today's, mainly Islamic, Hausaland. The very few that are Islamically rejected and condemned, are only preserved by *Maguzawa* (the non-Muslim Hausa). The medicinal plants, trees, minerals, and related *materia medica* whose usage is explicitly encouraged by the Muslim faith (saffron, honey, olive oil, dates, black cumin, etc.) are retained by all (Muslims and non-Muslims). The historical linkages between Hausa medicine and Islam date back to the earliest contacts between the Hausa and the Muslim world. Hausa healers, medicine men, and traditional specialists who accepted the new faith gradually Islamised their medicines and healing practices. Some of the charms, traditional amulets and talismans that involved clearly unhealthy practices, were acculturated and modified to dance to the tune of Islamic beliefs.

### Islam and talismanic practices among the Hausa

Islamic medicinal practices (*tibb* or "prophetic medicine") are a combination of Islamic notions with early Arab, pre-Islamic healing and medicinal practices that are not in conflict with the Islamic faith. The Arabic words *tibb*, *dawā'*, *shifā'*, and *sihr* are all collectively called *magani* ("medicine") in Hausa. From the Arabic word for "doctor" (*ṭabīb*, is derived from *tibb*) came also the Hausa *tsibbu*, which properly means "Hausa talismanic practices". The Hausa words *tsibbu* and *hatsabibi* are derived from the Arabic words *tibb* and *ṭabīb*.



## Islam e pratiche talismaniche tra gli hausa

Le pratiche medicinali islamiche (*tibb* o “medicina profetica”) sono una combinazione di nozioni islamiche e di antiche pratiche mediche arabe preislamiche che non sono in conflitto con la fede islamica. Le parole arabe *tibb*, *dawāʾ*, *shifāʾ* e *sihr* sono tutte chiamate collettivamente *magani* (“medicina”) in hausa. Dalla parola araba che significa “dottore” (*tabīb*, deriva da *tibb*) proviene anche il termine hausa *tsibbu*, che propriamente significa “pratiche talismaniche hausa”. Le parole hausa *tsibbu* e *hatsabibi* derivano dalle parole arabe *tibb* e *ṭabīb*.

Durante recenti ricerche sull’argomento in esame, ho scoperto che le pratiche talismaniche nello Hausaland si sono sviluppate con l’avanzare dell’erudizione. Esse sono cambiate anche con lo sviluppo di una cultura del leggere e dello scrivere. Anche lo studio del Corano è cambiato, passando gradualmente dall’*allo* (le tavole di legno) alla *gafaka* (borsa che racchiude un manoscritto, solitamente portata appesa in spalla) con l’introduzione di carta (spesso di manifattura italiana) importata dall’Egitto e dalla Tunisia. Lo sviluppo delle pratiche talismaniche islamiche nello Hausaland può essere suddiviso in sei fasi storiche:

Fase 1: Preghiere orali (*addu’o’i da karance-karance*).  
Fase 2: *Rubutun sha* (bere una pozione talismanica a base di scrittura).

Fase 3: *Layu* (amuleti e ciondoli).

Fase 4: *Hatuwa* (quadrati magici).

Fase 5: *Kundi* (libri contenenti ricette talismaniche scritte).

Fase 6: Letteratura medicinale (sia importata che scritta da studiosi locali).

Queste sei fasi corrispondono anche a diverse fasi nello sviluppo dell’Islam nello Hausaland:

Fase 1: Primo periodo (dall’introduzione dell’Islam a *Karatun wulya*, gli studi coranici intorno ad un falò di legna).

Fase 2: Studiosi di prima generazione (*Wangarawa*).

Fase 3: Primi studiosi indigeni (*Malaman ‘Yandoto*).

Fase 4: Il periodo del *jihad* di Dan Fodio.

Fase 5: Periodo post-*jihad*.

Fase 6: Periodo coloniale e postcoloniale.

In recent research on the subject under review, I discovered that talismanic practices in Hausaland developed as scholarship was increasing. They also changed with the development of a reading and writing culture in Hausaland. The study of the Qur’an also changed, gradually moving from *allo* (the wooden tablet) to *gafaka* (the bag enclosing a manuscript, usually carried hanging from the shoulder) with the introduction of paper (often of Italian manufacture) imported from Egypt and Tunis. The development of Islamic talismanic practices in Hausaland can be divided into six historical phases:

Phase 1: oral prayers (*addu’o’i da karance-karance*).

Phase 2: *Rubutun sha* (drinking a written talismanic potion).

Phase 3: *Layu* (amulets and charms).

Phase 4: *Hatuwa* (magical squares).

Phase 5: *Kundi* (books containing written talismanic recipes).

Phase 6: Medicinal literature (both imported and written by local scholars).

These six phases also correspond to different stages in the development of Islam in Hausaland:

Stage 1: Early period (from the introduction of Islam to *Karatun wulya*, studying around a wood fire).

Stage 2: First-generation scholars (*Wangarawa*).

Stage 3: First indigenous scholars (*Malaman ‘Yandoto*).

Stage 4: The Dan Fodio *jihad* period.

Stage 5: Post-*jihad* period.

Stage 6: Colonial and post-colonial periods.

## Data Analysis

Islam added more fuel to the existing traditional talismanic practices in Hausaland in many ways. First, the *bori* fetish in Hausaland, which involved demons and *jinn* through dances, offerings, and sacrifices, played a role in the spread of Islamic faith in Hausaland.<sup>6</sup> At that time, Hausa were influenced by *Bori* practices and the *jinn* are central to all the *bori* devotees. However, *jinn* (in Hausa *iskoki*) and angels (*hijilma*) occupy a central position in the Muslim faith too. With many stories of *jinn*s in the Qur’an, as those relating to prophet Solomon and those narrated

## Analisi dei dati

L’Islam ha dato nuova linfa alle pratiche talismaniche tradizionali esistenti nello Hausaland. In primo luogo, il feticcio *bori* nello Hausaland, che coinvolgeva demoni e *jinn* attraverso danze, offerte e sacrifici, ha avuto il suo ruolo nella diffusione della fede islamica nella regione.<sup>6</sup> A quel tempo, gli Hausa erano influenzati dalle pratiche *bori* e i *jinn* sono figure essenziali per tutti i devoti *bori*. Tuttavia, *jinn* (in hausa *iskoki*) e angeli (*hijilma*) occupano una posizione centrale anche nella fede musulmana. Con tante storie di *jinn* nel Corano, come quelle relative al profeta Salomone e quelle narrate nella *Sūrat al-jinn* (“la sura dei *jinn*”), gli Hausa furono silenziosamente attirati e spinti ad abbracciare la religione senza esitazioni riguardo al suo dogma centrale.

Nei feticci *bori*, preghiere, citazioni, incantesimi ed epiteti di lode comportano offerte ai *jinn*. Nella nuova fede (l’Islam), l’esistenza e i poteri dei *jinn* sono noti e accettati, e tutte le forze soprannaturali e i poteri ad essi collegati sono indiscutibili. Pertanto, i convertiti non sono costretti a scartare in toto le loro credenze precedenti in *jinn* e angeli, poiché ciò non è necessario nella fede islamica. Con questo sviluppo, la recitazione coranica durante le preghiere quotidiane e nelle scuole sostituiva gradualmente gli incantesimi rivolti a vari demoni e le citazioni poetiche intese a proteggere vite e proprietà.

Antiche pratiche (probabilmente di origine egizia) come la recitazione di *Kitabul Hindari: karatun mai kwanciya tsakar daki*,<sup>7</sup> furono messe da parte e sostituite dalla recitazione delle *al-mu’awwidhatān* (le due sure finali del Corano, dal valore talismanico), della *āyat al-kursī* (il “verso del Trono”, un versetto del Corano al quale sono attribuiti poteri protettivi speciali) e della *li-īlāfi Quraysh* (un’altra breve sura coranica con poteri protettivi). Tutte queste sure fungevano, probabilmente, da enunciazioni o preghiere talismaniche anche prima dell’avvento di qualsiasi sistema di scrittura in Hausaland. Durante il periodo in esame, gli studi coranici erano l’unica forma di istruzione: normalmente essi venivano svolti sotto tettoie o attorno al *wulya* (“falò”), e pertanto erano popolarmente conosciuti come *karatun wulya*. In queste fasi, i

in *Sūrat al-jinn* (the Qur’anic “chapter of the *jinn*”), Hausa were silently captured and made to embrace the religion without hesitation as far as its central dogma was concerned.

In *bori* fetish, prayers, citations, incantations, and praise-epithets were offered to *jinn*-s. In the new faith (Islam), the existence and powers of the *jinn*-s are noted and accepted, and all the supernatural forces and powers attached therein are undisputable. Thus, converts are not forced to discard in totality their early beliefs in *jinn*s and angels, as this is not necessary in the Islamic faith. With this development, Qur’anic recitation during the daily prayers and in schools gradually replaced the incantations addressed to various demons and the poetic citations meant to protect lives and properties.

Ancient practices (probably of Egyptian origin) like the recitation of *Kitabul Hindari: karatun mai kwanciya tsakar daki*,<sup>7</sup> were put to rest by the recitation of *al-mu’awwidhatān* (the two final, talismanic suras of the Qur’an), *āyat al-kursī* (the “verse of the Throne”, a Qur’anic verse to which special protective powers are attributed), and *li-īlāfi Quraysh* (another brief Qur’anic sura with protective powers). All of these could serve as talismanic speeches/prayers even before the advent of any writing system in Hausaland. During the period under review, Qur’anic studies were the only form of education: these were normally conducted under sheds or around the *wulya* (“fire”) and, thus, they were popularly known as *karatun wulya*. At these stages, the verses committed into memory were being recited for protection against all evils.

## The era of *allo*, *zayyana* and *rubutun sha*

This era marks the advanced stage of Islamic talismanic development in Hausaland. It was the period of the arrival of *allo* (wooden Qur’anic tablet) into Hausaland, possibly from Egypt, or from Mali through the *Wangarawa*.<sup>8</sup> The capacity to manufacture an *allo*, and the name itself, were never known in Hausaland before the advent of Islam. *Allo* was originally a symbol of the Egyptian Coptic cross, but to Hausa people it resembles a human being from head to toe. Further-



versi memorizzati venivano recitati per proteggersi da tutti i mali.

### L'era di *allo*, *zayyana* e *rubutun sha*

Questa era segna lo stadio avanzato degli sviluppi talismanici islamici nello Hausaland. È il periodo dell'arrivo dell'*allo* (tavola coranica in legno) nello Hausaland, forse dall'Egitto, oppure dal Mali attraverso i *Wangarawa*.<sup>8</sup> La capacità di fabbricare *allo*, ed il nome *allo* stesso, non erano mai stati noti nello Hausaland prima dell'avvento dell'Islam. L'*allo* era originariamente un simbolo della croce copta egiziana, ma per gli Hausa essa assomiglia a un essere umano dalla testa ai piedi. Inoltre, la credenza islamica nel *lawh al-mahfūz* (la Tavola celeste nella quale è custodito il prototipo divino del Corano) legittimava islamicamente la pratica di scrivere sull'*allo*.

Dopo aver memorizzato e assimilato i capitoli coranici, di solito a partire dal primo capitolo fino ad arrivare agli ultimi, i bambini venivano introdotti alle lettere dell'alfabeto arabo per la loro identificazione e pronuncia. Le lettere venivano apprese una prima volta come *farfaru* (senza vocali) e successivamente come *babbaku* (con vocali). Durante questa fase, l'*allo* doveva essere lavato a mano a mano che lo studio andava avanti. Per tradizione, l'inchiostro delle lettere dell'alfabeto arabo lavato via non veniva gettato in luoghi sporchi o tra i rifiuti. Ai bambini veniva fatto bere l'inchiostro lavato, poiché esso era *rubutun Allah* ("la scrittura di Dio") e perché così facendo avrebbero memorizzato rapidamente i versi. In breve, questa è l'origine storica del *rubutun sha* nello Hausaland. Come dice il proverbio hausa, *a sha ga ciki wanda ya fi babbar laya* ("bere un talismano a base di scrittura nello stomaco è meglio che mettersi un grande amuleto al collo").

In generale, la scrittura del *rubutun sha* viene solitamente eseguita senza vocali, solo le consonanti vengono lavate e bevute. Gli studenti avanzati che scrivono i versi per intero, con le vocali, dispongono di un posto specifico per lavare il loro *allo*. Durante la cerimonia di completamento degli studi, viene fornito un nuovo *allo* all'insegnante per progettare una *zayyana* (decorazione) speciale per il suo studente diplomato. Le decorazioni *zayyana* variano da una scuola all'altra.

more, the Islamic belief in the *lawh al-mahfūz* (the heavenly Tablet that preserves the divine prototype of the Qur'an) was an Islamic sanction for the practice of writing on the *allo*.

After committing Qur'anic chapters into memory, usually starting with the first chapter and proceeding to the last ones, children were introduced to the letters of the Arabic alphabet for their identification and pronunciation. The letters were first introduced as *farfaru* (without vowels) and later as *babbaku* (with vowels). During this stage, the *allo* had to be washed as the study progressed. By tradition, the washed ink of the Qur'anic alphabets would neither be thrown into dirty places nor into rubbish. Children would be made to drink the washed ink because it was considered as *rubutun Allah* ("the writing of God") and because by so doing they would memorise the verses more quickly. In short, this is the historical origin of *rubutun sha* in Hausaland. As the Hausa proverb says, *a sha ga ciki wanda ya fi babbar laya* ("drinking a written talisman in one's stomach is better than hanging a big amulet on the neck").

In general, the writing for *rubutun sha* is usually done without vowels, only the consonants are washed and drunk. Advanced students who write the verses in full, with vowels, are provided with a specific place to wash their *allo*. During the graduation, a new *allo* will be provided for the teacher to design a special *zayyana* to his graduate student. *Zayyana* decorations vary from one school to another.

### Historical development of Hausa talismanic practices

The Hausa pre-Islamic, pagan amulets and charms are considered as cultural items by the Hausa today. Historically, talismanic practices are universal across the human world. In Hausaland, as we have seen, Islamic prayers and supplications were taught to children and adults to be memorised and recited on a daily basis as a protection against the evil eye, natural calamities, physical assaults, loss of memory, etc. In the case of those who could not pronounce those sup-

### Sviluppo storico delle pratiche talismaniche islamiche hausa

Gli amuleti e i ciondoli incantatori preislamici di natura pagana sono considerati oggi dagli Hausa come oggetti puramente culturali. Storicamente, le pratiche talismaniche sono pratiche culturali universali. Nello Hausaland, come abbiamo visto, le preghiere e le suppliche islamiche venivano insegnate a bambini e adulti perché venissero memorizzate e recitate quotidianamente per la protezione contro malocchio, calamità naturali, aggressioni fisiche, perdita di memoria, ecc. Nel caso di coloro che non potevano pronunciare le preghiere (nello specifico neonati, persone con disordini psichici, sordomuti, malati gravi, animali domestici e donne durante i periodi di impurità rituale), l'uso di amuleti a base di scrittura era un sistema per sostituire l'enunciazione orale. Le prime pratiche talismaniche islamiche hausa in questa categoria contengono solo versi coranici relativi all'intento protettivo o curativo del talismano. Le sostanze del talismano/amuleto in questa categoria includono: *Sūrat al-Fātiḥa* (prima sura del Corano); *Sūrat al-Aḥad* (sura 112 del Corano); *Sūrat al-Falaq* (113); *Sūrat al-Nās* (114); *Sūrat al-Jinn* (72); *Sūrat al-Ḥadīd* (57); *āyat al-Kursī* (un verso nella seconda sura del Corano); *Sūrat Quraysh* (106); versi coranici che menzionano specifici bisogni umani; versi coranici che narrano eventi miracolosi tratti dalle storie di antichi profeti; versi coranici che menzionano cura e guarigione (*āyāt al-shifā'*).

Seguendo la tradizione talismanica, questi capitoli o versi da usare come amuleti sono scritti su foglie pulite, su pelle, su stoffe o su carta. I versi o capitoli appaiono per intero, senza vocali ma con l'inclusione dei punti diacritici. Gli amuleti di questa natura ricevono un'attenzione particolare dai loro utenti. Obblighi e proibizioni della legge islamica vengono rigorosamente osservati dall'esoterista che li compone, e gli amuleti vengono sempre conservati in luoghi igienicamente puliti e ritualmente puri. Nelle pratiche medicinale hausa, questi sono chiamati *layun tsari*, amuleti protettivi. Lo sviluppo storico delle pratiche talismaniche islamiche hausa è iniziato dai *layun tsari*, sviluppandosi in seguito in una varietà di pratiche talismaniche medicinale e magiche.

plications (specifically infants; psychically impaired; vocally impaired; seriously sick persons; domestic animals; women during their periods of ritual impurity), the use of amulets containing the written prayer was designed as a substitute of the oral enunciation. The early Hausa Islamic talismanic practices under this special category contain purely Qur'anic verses related to the intent, of protection or healing, of the talisman. The substances of the talisman/amulet of this category can include various Qur'anic fragments such as: *Sūrat al-Fātiḥa* (sura 1 of the Qur'an); *Sūrat al-Aḥad* (sura 112 of the Qur'an); *Sūrat al-Falaq* (113); *Sūrat al-Nās* (114); *Sūrat al-Jinn* (72); *Sūrat al-Ḥadīd* (57); *āyat al-Kursī* (a verse in the second sura of the Qur'an); *Sūrat Quraysh* (106); Qur'anic verses mentioning specific human needs; Qur'anic verses narrating miraculous events from the stories of ancient prophets; Qur'anic verses mentioning cure and healing (*āyāt al-shifā'*). Following the talismanic tradition, these suras or verses to be used as amulets are written on clean leaves, skin, clothes, or paper. The verses or suras would appear in full, without vowels but including the diacritical dots. Amulets of this nature are given special attention by their users. The dos and don'ts of Islamic law are strictly observed by its maker, and the amulets are always kept in hygienically clean and ritually pure places. In Hausa medicinal practices, these are called *layun tsari*, "protective charms". The historical development of Hausa Islamic talismanic practices started from *layun tsari*, later developing into varieties of medicinal and magical talismanic practices.

### Hatimi in Hausa talismanic practices

A *hatimi* (pl. *hatuma*) is a talismanic technical drawing for a special purpose, often containing a square of various rows and columns creating a certain number of boxes. A *hatimi* can be used in *rubutun sha* or into amulets, but it can also be seen drawn unto a window as an invitation for patients to enter in the hut of a *malam tsibbu* (esoterist *malam*). The content of the *hatimi* includes Qur'anic verses, Arabic letters, numbers, tables, and attractive artistic drawings and pictures. A



## Hatimi nelle pratiche talismaniche hausa

Uno *hatimi* (pl. *hatuma*) è un disegno tecnico talismanico con uno scopo specifico, spesso contenente un quadrato composto da file e colonne che creano un certo numero di caselle. Uno *hatimi* può essere usato nel *rubutun sha* o trasformato in amuleto, ma può anche essere disegnato su una finestra come invito ai pazienti ad entrare nella capanna di un *malamin tsibbu* (*malam* esoterista). Il contenuto dello *hatimi* può includere versi coranici, lettere arabe, numeri, riquadri, disegni e immagini artistiche. Alle volte, uno *hatimi* può essere sviluppato in amuleti e *zayyana* (decori). Gli *hatuma* nelle pratiche talismaniche hausa sono di sei tipi: *Hatimin surori* (a base di sure coraniche); *Hatimin ayoyi* (a base di versi coranici); *Hatimin Annabawa* (a base di nomi di profeti); *Hatimin siddabaru da sihiri* (a base di magia e illusione); *Hatimin Allah* (a base di nomi divini); *Hatimin barazana* (il cui scopo è essere esibito).

Uno *hatimi* consiste normalmente in un documento di una pagina, molto breve e chiaro nei suoi scopi. È un documento senza autore, data e luogo di pubblicazione. L'usuale dossologia di apertura dello *hatimi* è la *basmala* (formula di introduzione rituale, “nel Nome di Dio, il Clemente, il Misericordioso”) e la *ṣalāt ‘alā al-nabī* (la formula consuetudinaria di benedizioni al Profeta). Il corpo centrale dello *hatimi* non è sempre in lingua araba, ma alle volte in una combinazione di arabo, hausa e altre lingue locali.

Lo *hatimi* a base di sure coraniche è quello più comune, e porta i nomi di alcuni capitoli del Sacro Corano. Nello *hatimi* a base di sure coraniche, viene menzionato il nome della sura e alcune parti dei versi che la compongono vengono diluite e distribuite nelle caselle del quadrato magico.

Per quanto riguarda lo *Hatimin ayoyi*, il verso è citato per intero e le sue singole parole sono utilizzate per riempire le caselle del quadrato magico.

Gli *hatuman Annabawa* (a base di nomi di profeti) si basano di solito su alcuni profeti che il Corano menziona come dotati di doni soprannaturali, come il Profeta Muhammad (sAws), Salomone (as), Mosè (as), Giuseppe (as), ecc. Questi

*hatimi* may sometimes be developed into amulets and *zayyana* (decorations). *Hatuma* in Hausa talismanic practices are divided into six: *Hatimin surori* (based on Qur’anic suras); *Hatimin ayoyi* (based on Qur’anic verses); *Hatimin Annabawa* (based on the names of the prophets); *Hatimin siddabaru da sihiri* (based on magic and tricks); *Hatimin Allah* (based on the divine names); *Hatimin barazana* (whose purpose is to be exhibited).

A *hatimi* is normally a one-page document, very brief and clear in its purpose. It is a document without author, date, and place of publication. The usual opening doxology of a *hatimi* is the *basmala* (the ritual introductory formula, “in the Name of God, the Compassionate, the Merciful”) and the *ṣalāt ‘alā al-nabī* (the customary formula of blessings upon the Prophet Muhammad). The body of the *hatimi* may not always be in the Arabic language but in a combination of Arabic, Hausa, and other local languages.

The *hatimi* based on Qur’anic suras is the most common one and it bears the names of some chapters of the Holy Qur’an. In any *hatimi* based on Qur’anic suras, the name of the sura will be mentioned, and parts of its verses will be diluted and distributed into the boxes of the magical square.

As for the *hatimin ayoyi*, the verse would be quoted in full and its words will be utilised in the boxes of the square.

The *hatuman Annabawa* (based on the names of prophets) are usually based on selected prophets, who are mentioned in the Qur’an as gifted with supernatural gifts, like Prophet Muhammad (sAws), Solomon (as), Moses (as), Joseph (as), etc. These *hatuma* bear the names of the respective prophets, with special reference to the miracles they performed.

*Hatuman siddabaru da sihiri* are named also *dalasumai* and associated with magical medicines such as *Hatimin maganin karfe* (protecting from wounds from bladed weapons), *hatimin kago/sagau* (which gives immunity in a fight by causing the opponent’s arm to stiffen as he lifts it to strike), *hatimin lukudi* (which ensures wealth to its owner), etc.

*Hatimin Allah* is multipurpose, it can be used in amulet/charms or in *rubutun sha*. Besides these ones, there are thousands of *hatuma* manufactured

*hatuma* portano i nomi dei rispettivi profeti, con particolare riferimento ai miracoli che questi hanno compiuto.

Gli *hatuman siddabaru da sihiri* sono chiamati anche *dalasumai* e sono associati a medicinali magici come lo *hatimin maganin karfe* (che protegge dalle ferite di armi da taglio), lo *hatimin kago/sagau* (che dà immunità nella lotta, causando la paralisi del braccio dell’oppositore quando egli lo alza per colpire), lo *hatimin lukudi* (che fa ottenere ricchezza al suo possessore), ecc.

Lo *hatimin Allah* è multiuso, può essere utilizzato in amuleti/ciondoli incantatori oppure nel *rubutun sha*. Oltre a questi, ci sono migliaia di *hatuma* prodotti dai *malaman tsibbu* perché siano esibiti e per scopi decorativi. La produzione di *hatimi* si sviluppa e si modifica di continuo, in base al mutamento dei bisogni e dei problemi della società.

## Il kundi talismanico

Un *kundi* è un piccolo opuscolo medicinale che documenta i materiali medico-talismanici ottenuti dal suo proprietario consultando personalità diverse.<sup>9</sup> Un *kundi* è dunque un documento ad uso personale, per la conservazione e la documentazione di importanti materiali ottenuti da un individuo a partire da fonti diverse. Secondo il dizionario hausa di Bargery, il *kundi* è un libretto tascabile o un fascio di piccoli fogli di carta, specialmente concepito per essere portato in una tasca, con appunti sui componenti di varie pozioni per incantesimi.<sup>10</sup> In poche parole, il *kundi* è una tecnica tradizionale congegnata dagli studenti avanzati per preservare i trattati medici o magici ottenuti durante il periodo dei propri studi da vari insegnanti, e progressivamente riempito di ulteriori materiali quando lo studente diventa uno studioso lui stesso.

La natura e il volume di un *kundi* dipendono dal numero di contatti che lo studioso ha con i suoi colleghi, e dalla sua lealtà verso i suoi insegnanti e amici. Il contenuto del *kundi* va ben oltre talismani coranici e amuleti; contiene anche ricette erboristiche e *materia medica* di varia origine. In effetti, il *kundi* è il primo tipo di libro che è emerso nella storia talismanica dello Hausaland. I *kundi* talismanici più popolari nello Hau-

by *malaman tsibbu* to be exhibited and for decorative purposes. The *hatimi* production is always developing based on changing social needs and problems.

## The talismanic kundi

A *kundi* is a small medicinal pamphlet documenting medicinal materials obtained by its owner after consulting different personalities.<sup>9</sup> A *kundi* is thus a personal document for preserving and documenting important medicinal materials obtained by an individual from different sources. According to Bargery’s Hausa dictionary, *kundi* is a pocket or bundle of small sheets of paper especially such as is carried in a pocket, with notes of components of various charms potions.<sup>10</sup> In a nutshell, *kundi* is a traditional technique devised by the advanced students for preserving medicinal or magical treatises obtained during their periods of studies from various teachers, and filled with more materials once the students become scholars themselves.

The nature and volume of a *kundi* depends on the degree of contacts of the scholar who owns it with his colleagues, and his loyalty to his teachers and friends. The *kundi* content goes beyond Qur’anic talismans and amulets; it can also contain herbal recipes and *materia medica* of various origins. Indeed, *kundi* is the first type of book that emerged in Hausaland from a talismanic culture. The popular talismanic *kundi*-s in Hausaland include: *Ummu Musa*; *Baru Uwa Uba ga Maraye*; *Burdin Yasin*; *Dala’ilul Khairati*; *Bacca*; *Dala’il Alhassan da Hussaini*; *Burdin Jauharatul kamali*.

It is important to note that *Ummu Musa* and *Baru Uwa Uba ga Maraye* are the senior *kundi*-s in the Islamic talismanic tradition in Hausaland.

## Islam and talismanic publications in Hausaland

After the ‘Dan Fodio *jihād* of 19<sup>th</sup> century in Hausaland, the Islamic talismanic traditions were promoted to a new level. It is obvious that the commander-in-chief of the *jihād*, Shaykh Usman ‘Dan Fodio,



saland sono: *Ummu Musa*; *Baru Uwa Uba ga Maraye*; *Burdin Yasin Buni*; *Dala'ilul Khairati*; *Bacca*; *Dala'il Alhassan da Hussaini*; *Burdin Jauharatul kamali*.

È importante notare che l'*Ummu Musa Muse* e il *Baru Uwa Uba ga Maraye* sono i *kundi* più importanti nella tradizione talismanica islamica dello Hausaland.

## Islam e pubblicazioni talismaniche nello Hausaland

Successivamente al *jihad* di Dan Fodio nello Hausaland del XIX secolo, le tradizioni talismaniche islamiche furono promosse ad un livello successivo. È ovvio che il comandante in capo del *jihad*, lo Shaykh Usman Dan Fodio, scoraggiava tali pratiche, e condannava fermamente tutte le categorie di medicina magica sotto qualsiasi forma. Egli combatté contro gli amuleti eretici e le pratiche talismaniche pagane in molti dei suoi scritti come: *Nūr al-albāb*; *Wathīqat al-ikhwān*; *Najm al-ikhwān*; *Tabṣīrat al-mubtadī*; *Ihyā' al-sunna wa-ikhmād al-bid'a*; e *Bayān al-bida' al-shayṭāniyya*. Certamente, lo Shaykh non lasciava alcuno spazio a tutte le pratiche che contraddicevano gli insegnamenti ortodossi del Corano e della Sunna.

Tuttavia, la seconda generazione di leader dopo la sua scomparsa non seguì la stessa linea. Essi, infatti, scrissero diversi libri e trattati di medicina generale, astronomia, divinazione, *materia medica*, medicina profetica, preghiere, anatomia pratica, interpretazione dei sogni, vita sessuale, realtà soprannaturali, numerologia e chiaroveggenza. Questi scritti, insieme a tanti altri, hanno riattivato le pratiche talismaniche nello Hausaland post-*jihad*. Consideriamo per esempio i seguenti libri e trattati, che confermano la mia tesi: *Kitāb al-ḥisāb wa'l-asrār* (sui segreti della divinazione); *Tanbīh al-ikhwān 'alā mubāsharat al-niswān* (su come interagire sessualmente con le donne); *Rawḍ al-jinān* (contenente storie di *jinn*); *al-Kitāb al-kāfi fī'l-jafr wa'l-kawāfi* (sulla numerologia esoterica); *Kashf al-ghīṭā' wa'l-rayb fī dhikr anwā' mafātīḥ al-ghayb* (sulla preveggenza).

Questi sono solo pochissimi esempi tra le centinaia di libri e trattati medico-esoterici scritti dalla seconda generazione di leader del *jihad* del XIX secolo

discouraged such practices, and strongly condemned all categories of magical medicine under any guise. He fought against heretically innovated amulets and pagan talismanic practices in many of his writings, specifically in his books like: *Nūr al-albāb*; *Wathīqat al-ikhwān*; *Najm al-ikhwān*; *Tabṣīrat al-mubtadī*; *Ihyā' al-sunna wa-ikhmād al-bid'a*; and *Bayān al-bida' al-shayṭāniyya*. Certainly, the Shaykh left no room for all such practices which contradicted the orthodox teachings of the Qur'an and the prophetic Sunna.

However, the second generation after his demise was not in the same line. They wrote books and treatises on general medicine, astronomy, divination, *materia medica*, prophetic medicine, prayers, practical anatomy, interpretation of dreams, sexual life, supernatural issues, numerology, and fortune-telling. These writings, among others, reactivated the talismanic practices in post-*jihad* Hausaland. Consider the following books and treatise produced in the post-*jihad* period, which confirm my argument: *Kitāb al-ḥisāb wa'l-asrār* (on the secrets of divination); *Tanbīh al-ikhwān 'alā mubāsharat al-niswān* (on how to interact sexually with women); *Rawḍ al-jinān* (containing stories of *jinn*); *al-Kitāb al-kāfi fī'l-jafr wa'l-kawāfi* (on esoteric numerology); *Kashf al-ghīṭā' wa'l-rayb fī dhikr anwā' mafātīḥ al-ghayb* (on fortune-telling).

These are but very few out of hundreds of medicinal and esoteric books and treatises written by the second generation of scholars of the 19<sup>th</sup> century *jihad* in Hausaland. Thus, we could say that Shaykh Dan Fodio's efforts to moderate traditional talismanic practices failed through. The practices that were vehemently condemned in his writings soon came back into the open, and in a very official way, emanating from the Islamic religious elite itself. Many of these works, in fact, were published and today even translated into Hausa, Fulfulde, and also English.

## The state of Islamic talismanic practices in 21<sup>st</sup> century Hausaland

The history of Hausa talismanic practices followed the phases earlier stated. The first phase was

nello Hausaland. Pertanto, potremmo dire che gli sforzi di Dan Fodio per moderare le pratiche talismaniche tradizionali hanno fallito. Quelle stesse pratiche che erano state condannate con veemenza nei suoi scritti tornarono presto allo scoperto, e in modo piuttosto ufficiale, attraverso l'élite religiosa islamica stessa. Molte di queste opere, infatti, sono state pubblicate, e oggi anche tradotte in hausa, fulfulde e persino in inglese.

## Lo stato delle pratiche talismaniche islamiche nello Hausaland del XXI secolo

La storia delle pratiche talismaniche hausa ha seguito le fasi enunciate in precedenza. La prima fase comprendeva il periodo precedente al contatto con il mondo esterno e le religioni monoteiste. Le pratiche talismaniche di quest'epoca erano di natura puramente culturale e venivano tramandate oralmente nella letteratura hausa. La seconda fase è stata l'avvento dell'Islam, contrassegnato dallo sviluppo di studenti, insegnanti e studiosi indigeni di discipline religiose islamiche. In questa fase, alcune delle piante, alberi medicinali, e pratiche talismaniche sono state riportate per iscritto in arabo e *ajami* (lingue locali trascritte in alfabeto arabo). Le pratiche talismaniche hanno raggiunto il loro apice nel XVI e XVII secolo. Tra il XVIII e il XIX secolo, ci sono stati due duri movimenti jihadisti nello Hausaland, il primo guidato dallo Shaykh Jibril nel XVIII secolo, il secondo guidato dallo Shaykh Usman Dan Fodio all'inizio del XIX secolo. Queste attività hanno limitato il progresso delle pratiche talismaniche al minimo indispensabile. Tuttavia, dopo il secondo *jihad*, alcuni dei leader religiosi stessi hanno scritto libri e trattati talismanici che hanno aperto nuove possibilità di sviluppo alle arti talismaniche. In epoca coloniale, questo aspetto della cultura hausa non ha ricevuto la dovuta attenzione dai colonizzatori, ma ha continuato a svilupparsi lentamente. Nel periodo postcoloniale, l'influenza di nuovi movimenti di riforma islamica nel XXI secolo (come Izala, movimento di ispirazione salafita) ha assestato un duro colpo allo sviluppo delle pratiche talismaniche nello Hausaland. Tuttavia, queste pratiche, seppur seriamente indebolite, sono oggi ancora vive.

the period before the contact with the outside world and any monotheist religion. The talismanic practices of this age were of a purely cultural nature and were preserved orally in Hausa literature. The second phase was the coming of Islam, marked by the development of indigenous students, teachers, and scholars of Islamic religious knowledge. At this stage, some of the medicinal plants, trees, and talismanic practices were reduced into writing in Arabic and *Ajami* (local languages in Arabic script). The talismanic practices were at their peak in the 16<sup>th</sup> and 17<sup>th</sup> centuries. By the 18<sup>th</sup> and 19<sup>th</sup> centuries, there were two strong *jihad* movements in Hausaland, the first led by Shaykh Jibril in the 18<sup>th</sup> century, the second by Shaykh Usman Dan Fodio in the early 19<sup>th</sup> century. These activities crippled the progress of talismanic practices to the barest minimum. However, after the second *jihad* some of the religious leaders themselves wrote talismanic books and treatises which opened up another chance for talismanic developments. In the colonial era, this aspect of Hausa Muslim culture was not given due attention by the colonialists, but it continued to develop slowly. In the postcolonial period, the influence of new movements of Islamic reform (like the Salafi-inspired movement Izala) has given a severe blow to the development of talismanic practices in Hausaland. Yet, these practices, albeit seriously weak, are still alive.

## Conclusion

Islamic talismanic practices in Hausaland are as old as Islam in the region. The culture of pre-Islamic Hausaland was full of magical and supernatural medicines. Islam, as a religion and complete way of life, disqualifies whatever conflicts with its ideology. Thus, talismanic practices and publications are on the verge of extinction in Hausa Muslim population. The talismanic publications, books, and treatises are mostly undated and without the name of the authors, and studying their history is thus a difficult task. In all published talismanic materials, the actual secret of the medicines is not exposed. One may have all the materials ready, and all the due process followed crit-



## Conclusioni

Le pratiche talismaniche islamiche nello Hausaland sono antiche quanto l'islam nella regione. La cultura dello Hausaland preislamico era piena di medicinali magici e soprannaturali. L'islam, in quanto religione e stile di vita completo, squalifica tutto ciò che è in conflitto con la sua ideologia. Pertanto, le pratiche e le pubblicazioni talismaniche sono sull'orlo dell'estinzione tra la popolazione musulmana hausa. Le pubblicazioni talismaniche in libri e trattati sono per lo più senza data e anonime, cosa che rende difficile studiarne la storia. In tutti i materiali talismanici pubblicati, il segreto reale delle medicine non viene esposto. Si può anche avere tutto il materiale a disposizione e seguire il procedimento di preparazione in modo critico, come indicato nel trattato, senza ottenere risultato alcuno.

Certamente, il segreto reale di queste ricette è una formula finale che deve essere recitata perché l'efficacia del medicinale in questione sia attivata. Questi sono alcuni dei principali problemi che ho incontrato nello studio dei trattati *Ummu Musa* e *Baru Uwa Uba* durante il mio dottorato di ricerca, negli anni '90. Ho anche riscontrato lo stesso problema sforzandomi di verificare i materiali talismanici studiati in questo articolo. In realtà, l'*Ummu Musa* (che letteralmente significa "la madre di Mosè") è la matrice di tutti i trattati e pratiche talismaniche nello Hausaland. Le idee e composizioni talismaniche ivi contenute vengono prese in prestito in tutti gli *hatimi*, *rubutun sha* e in tutte le medicine magiche. È anche molto probabile che il *Baru Uwa Uba* sia stato redatto in seguito, a partire da esso.

La cultura hausa e l'islam sono state in competizione sin dal periodo in cui la luce dell'islam è penetrata nello Hausaland. Sebbene le pratiche talismaniche pagane siano state abolite e condannate come fetici in contraddizione con l'islam, ci sono ancora tracce della loro influenza nelle cosiddette pratiche talismaniche islamiche nello Hausaland. Nel corso dei miei studi, mi sono reso conto che molte delle pratiche pagane condannate sono ancora in uso nelle attuali pratiche talismaniche islamiche hausa. Ho notato, per esempio, che in molti trattati e libri sotto forma di *kundi*, l'usanza di combinare erbe e versi coranici persiste. Incantesimi e forze soprannaturali sono

icilmente come indicato nel trattato, senza ottenere alcun risultato. Certamente, il vero segreto delle ricette sta in una formula finale che deve essere recitata per attivare l'efficacia della medicina in questione. Questi sono alcuni dei principali problemi che ho incontrato nello studio di *Ummu Musa* e *Baru Uwa Uba* durante la mia ricerca di dottorato, negli anni '90. Ho anche riscontrato lo stesso problema nella lotta per verificare i materiali talismanici studiati in questo articolo. In realtà, *Ummu Musa* (letteralmente significa "la madre di Mosè") è la "madre" di tutti i trattati talismanici e pratiche nello Hausaland. Le sue idee e composizioni talismaniche sono state prese in prestito in tutti gli *hatimi*, *rubutun sha*, e medicine magiche. È anche molto probabile che *Baru Uwa Uba* sia stato redatto in seguito, a partire da esso.

Hausa culture and Islam have been in competition since the very period the light of Islam penetrated into Hausaland. Although pagan talismanic practices were abolished and condemned as fetishes and un-Islamic, there are still traces of its influences in the so-called Islamic talismanic practices in Hausaland. In the course of my studies, I realised that many of the condemned pagan practices are still in use in the present Hausa Islamic talismanic practices. I noticed, for instance, in many of the treatises and books in *kundi* form, that the combination of herbs and Qur'anic verses persists. Incantation and supernatural forces are still relevant in the making of Islamic amulets and charms.

Certainly, this area of study needs the attention of scholars so that more academic research will be conducted. Thousands of Hausa talismanic treatises and books are stocked in local, state, national, and international libraries awaiting students, researchers, and scholars to conduct their researches on them. This paper, therefore, has only provided an overview of the state of Islamic talismanic practices in Hausaland as of the 21<sup>st</sup> century. To the best of my knowledge, only three PhD researches have been conducted directly on the subject, with very brief studies on talismanic practices in Hausaland. This paper is thus concluded by a call for more academic research to develop the area into a subject in its own right in the history of African Islam.

ancora elementi di rilievo nella realizzazione di amuleti e ciondoli incantatori islamici. Certamente, quest'area di studio necessita dell'attenzione degli studiosi perché sia effettuata ricerca accademica in misura maggiore. Migliaia di trattati e libri talismanici hausa si sono accumulati negli scaffali di biblioteche locali, statali, nazionali e internazionali in attesa di studenti, ricercatori e studiosi che conducano le loro ricerche su di essi. Questo articolo, quindi, ha semplicemente gettato uno sguardo generale sullo stato delle pratiche talismaniche islamiche in Hausaland nel XXI secolo. Per quanto ne sappia, soltanto tre dottorati di ricerca sono stati dedicati direttamente all'argomento, contenenti brevissimi studi sulle pratiche talismaniche nello Hausaland. Questo articolo si conclude pertanto con un invito a condurre più lavori di ricerca accademica che conducano a sviluppare quest'area in una disciplina a sé stante nella storia dell'islam africano.

<sup>1</sup> Per più dettagli, cfr. Hiskett 1975; Dry 1953; Haour, Rossi 2010; Mahdi 1975.

<sup>2</sup> Campo 2009, p. 40.

<sup>3</sup> Queste categorie sono illustrate dettagliatamente in Bunza 1995.

<sup>4</sup> Cfr. Gulbi 2014.

<sup>5</sup> Cfr. Bunza 1999.

<sup>6</sup> Greenberg 1941.

<sup>7</sup> Cfr. Albasu 1990.

<sup>8</sup> Si ritiene che i *Wangarawa*, provenienti dal Mali, abbiano introdotto l'islam a Kano durante il regno di Aliyu Yaji Dantsamiya. Erano circa 400 di numero. Questa versione, però, potrebbe essere contestabile se consideriamo che il nome del Re di Kano dell'epoca, Aliyu, è un nome islamico. Prima dell'arrivo dei *Wangarawa*, dunque, l'islam era stato presente a Kano per diversi decenni (se non per almeno un secolo), ma non divenne la religione della maggioranza della popolazione se non dopo che le attività missionarie dei *Wangarawa* ebbero inizio.

<sup>9</sup> Cfr. Bunza 2009.

<sup>10</sup> La parola *kundi* non è di origine araba, né si trova nei dialetti berberi del Nord Africa, ma è, secondo la mia opinione, di origine urdu (Bunza 2009, p. 2).

<sup>1</sup> For more details, see Hiskett 1975; Dry 1953; Haour, Rossi 2010; Mahdi 1975.

<sup>2</sup> Campo 2009, p. 40.

<sup>3</sup> All these items are explained in detail in Bunza 1995.

<sup>4</sup> See Gulbi 2014.

<sup>5</sup> See Bunza 1999.

<sup>6</sup> Greenberg 1941.

<sup>7</sup> See Albasu 1990.

<sup>8</sup> The *Wangarawa* from Mali are said to have brought Islam to Kano during the reign of Aliyu Yaji Dantsamiya. They were about 400 in number. However, this version is contestable if we consider that the name of the Kano king of the time, Aliyu, is an Islamic name. Before the arrival of the *Wangarawa*, therefore, Islam had been present in Kano for decades (if not at least a century), but it did not become the majority's religion until after the missionary activities of the *Wangarawa* started.

<sup>9</sup> See Bunza 2009.

<sup>10</sup> The word *kundi* is not of Arabic origin, nor is it found in the Berber dialects of North Africa. According to my research, the term is of Urdu origin (Bunza 2009, p. 2).





## Repertorio iconografico

Il seguente repertorio iconografico illustra tutti gli oggetti in mostra a Napoli alla Cappella Palatina del Maschio Angioino e li propone con la medesima sequenza offerta ai visitatori.

In particolare, due sono le sezioni tematiche che l'esposizione sviluppa: la scrittura connessa all'educazione religiosa e le pratiche talismaniche.

Alla scrittura sono dedicate le Tavv. 1-63 che comprendono:

- un tradizionale set per scrittura (Tav. 1);
- dodici tavole per l'apprendimento del Corano, *allon karatu*, dal livello elementare, al livello intermedio, fino al livello avanzato (Tavv. 2-23). Di ogni tavola è riprodotto il fronte e il retro e, nelle didascalie, i riferimenti alle sure trascritte;
- dodici diplomi di fine corso coranico, *allon sauka* o *allon zayyana* (Tavv. 24-47). Di ogni tavola è riprodotto il fronte e il retro e, nelle didascalie i riferimenti alle sure trascritte, oltre che, quando menzionato, il nome della scuola coranica, dello studente, dell'insegnante (*malam*) e del decoratore;
- quattro Corani manoscritti, in alcuni casi con la borsa contenitore, *gafaka* (Tavv. 48-59). Di ogni Corano sono indicati i riferimenti di lettura canonica e il tipo di scrittura;
- due insiemi di testi manoscritti in versi (Tavv. 60-63).

Alle pratiche talismaniche sono dedicate le Tavv. 64-143 che comprendono:

- due tavole talismaniche per pratiche terapeutiche, *allon sha* (Tavv. 64-67). Di ogni tavola è riprodotto il fronte e il retro;
- otto tavole talismaniche su supporto metallico, *allon karfe* (Tavv. 68-75). Di ogni tavola è riprodotto il fron-

## Iconographic repertoire

The following iconographic repertoire illustrates all the objects exhibited in Naples at the Palatine Chapel in the Maschio Angioino Castle and proposes them in the same sequence offered to visitors.

In particular, there are two thematic sections that the exhibition develops: writing related to religious education and talismanic practices.

Tavv. 1-63 are dedicated to writing and they include:

- a traditional writing set (Tav. 1);
- twelve boards to learn the Qur'an, *allon karatu*, from elementary level to intermediate level to advanced level (Tavv. 2-23). The front and back of each board is reproduced and captions contain references to the transcribed suras;
- twelve end-of-course diplomas of the Qur'anic school, *allon sauka* or *allon zayyana* (Tavv. 24-47). The front and back of each board is reproduced and, in the captions, references to the transcribed suras, as well as, when mentioned, the name of the Qur'anic school, the student, the teacher (*malam*) and the decorator;
- four manuscript Qur'ans, in some cases with their container bag, *gafaka* (Tavv. 48-59). The canonical reading references and the type of writing are indicated for each Qur'an;
- two sets of manuscript texts in verse (Tavv. 60-63).

Tavv. 64-143 are dedicated to talismanic practices:

- two talismanic boards for therapeutic practices, *allon sha* (Tavv. 64-67). The front and back of each board is reproduced;
- eight talismanic boards on metal support, *allon karfe* (Tavv. 68-75). The front and back of each board is



te e il retro;

- quattro pelli taumaturgiche, *buzun bushiya* (Tavv. 76-79). Di ognuna di essa è riprodotto unicamente il lato con le iscrizioni, i disegni e le decorazioni;
- sette oggetti talismanici di varie tipologie e materiali (Tavv. 80-82);
- un oggetto per divinazione (Tav. 83);
- due ricettari talismanici *Ummu Musa*, di cui uno a stampa e l'altro manoscritto (Tavv. 84-87);
- ventotto tavole talismaniche per la protezione della casa e della persona, *allon kafin gida* (Tavv. 88-139). Di ogni tavola è riprodotto il fronte e il retro.

Il materiale del presente repertorio è stato raccolto a Lomé, in Togo, tra il 2005 e il 2020 e proviene dal territorio hausa della Nigeria, in particolare, dalle aree di Kano, Funtua e Zamfara.

Salvo qualche rara eccezione, si tratta di oggetti di manifattura recente, con una datazione collocabile tra la seconda metà del XX e l'inizio del XXI secolo.

reproduced;

- four thaumaturgical leathers, *buzun bushiya* (Tavv. 76-79). Of each of them only the side with the inscriptions, drawings and decorations is reproduced;
- seven talismanic objects of various types and materials (Tavv. 80-82);
- an object for divination (Tav. 83);
- two talismanic recipe books *Ummu Musa*, one printed and the other manuscript (Tavv. 84-87);
- twenty-eight talismanic boards for home and personal protection, *allon kafin gida* (Tavv. 88-139). The front and back of each board is reproduced.

The material in this repertory was collected in Lomé, Togo, between 2005 and 2020 and comes from the Hausa territory of Nigeria, in particular from the areas of Kano, Funtua and Zamfara.

With a few rare exceptions, these objects are recently manufactured, they can be dated between the second half of the 20<sup>th</sup> and the beginning of the 21<sup>st</sup> century.



#### TAVOLA 1

Set per scrittura: astuccio, calamaio e calami  
Hausa, Nigeria  
Paglia intrecciata, zucca, steli di canna,  
l. 32 cm, h. 10 cm, l. 13,5-26,5 cm  
Collezione privata, Milano

Writing set: case, inkwell, and reed pens  
Hausa, Nigeria  
Braided straw, pumpkin, cane stems,  
l. 32 cm, h. 10 cm, l. 13,5-26,5 cm  
Private collection, Milan





TAVOLA 2

Tavola per apprendimento,  
*allon karatu*  
 Livello elementare  
 Fronte: *Sūrat al-Fātiḥa* (1)  
 Retro: *Sūrat al-Ṭūr* (52)  
 Hausa, Nigeria  
 Legno, pigmenti, h. 32,5 cm  
 Collezione privata, Caserta

Learning tablet,  
*allon karatu*  
 Elementary level  
 Front: *Sūrat al-Fātiḥa* (1)  
 Back: *Sūrat al-Ṭūr* (52)  
 Hausa, Nigeria  
 Wood, pigments, h. 32,5 cm  
 Private collection, Caserta



TAVOLA 3

Tavola per apprendimento,  
*allon karatu*  
 Livello elementare  
 Fronte: *Sūrat al-Fātiḥa* (1)  
 Retro: *Sūrat al-Aḥqāf* (46)  
 Hausa, Nigeria  
 Legno, pigmenti, h. 33 cm  
 Collezione privata, Caserta

Learning tablet,  
*allon karatu*  
 Elementary level  
 Front: *Sūrat al-Fātiḥa* (1)  
 Back: *Sūrat al-Aḥqāf* (46)  
 Hausa, Nigeria  
 Wood, pigments, h. 33 cm  
 Private collection, Caserta





TAVOLE 4 e 5

Tavola per apprendimento,  
*allon karatu*  
 Livello: intermedio  
 Fronte: *Sūrat al-Ṣāffāt* (37)  
 Retro: *Sūrat al-Mā'ida* (5)  
 Hausa, Nigeria  
 Legno, pigmenti, h. 59 cm  
 Collezione privata, Caserta



Learning tablet,  
*allon karatu*  
 Intermediate level  
 Front: *Sūrat al-Ṣāffāt* (37)  
 Back: *Sūrat al-Mā'ida* (5)  
 Hausa, Nigeria  
 Wood, pigments, h. 59 cm  
 Private collection, Caserta





TAVOLE 6 e 7

Tavola per apprendimento,  
*allon karatu*  
Livello intermedio  
Fronte: *Sūrat al-Ṣaff* (61)  
Retro: *Sūrat al-Baqara* (2)  
Hausa, Nigeria  
Legno, pigmenti, h. 56 cm  
Collezione privata, Caserta



Learning tablet,  
*allon karatu*  
Intermediate level  
Front: *Sūrat al-Ṣaff* (61)  
Back: *Sūrat al-Baqara* (2)  
Hausa, Nigeria  
Wood, pigments, h. 56 cm  
Private collection, Caserta





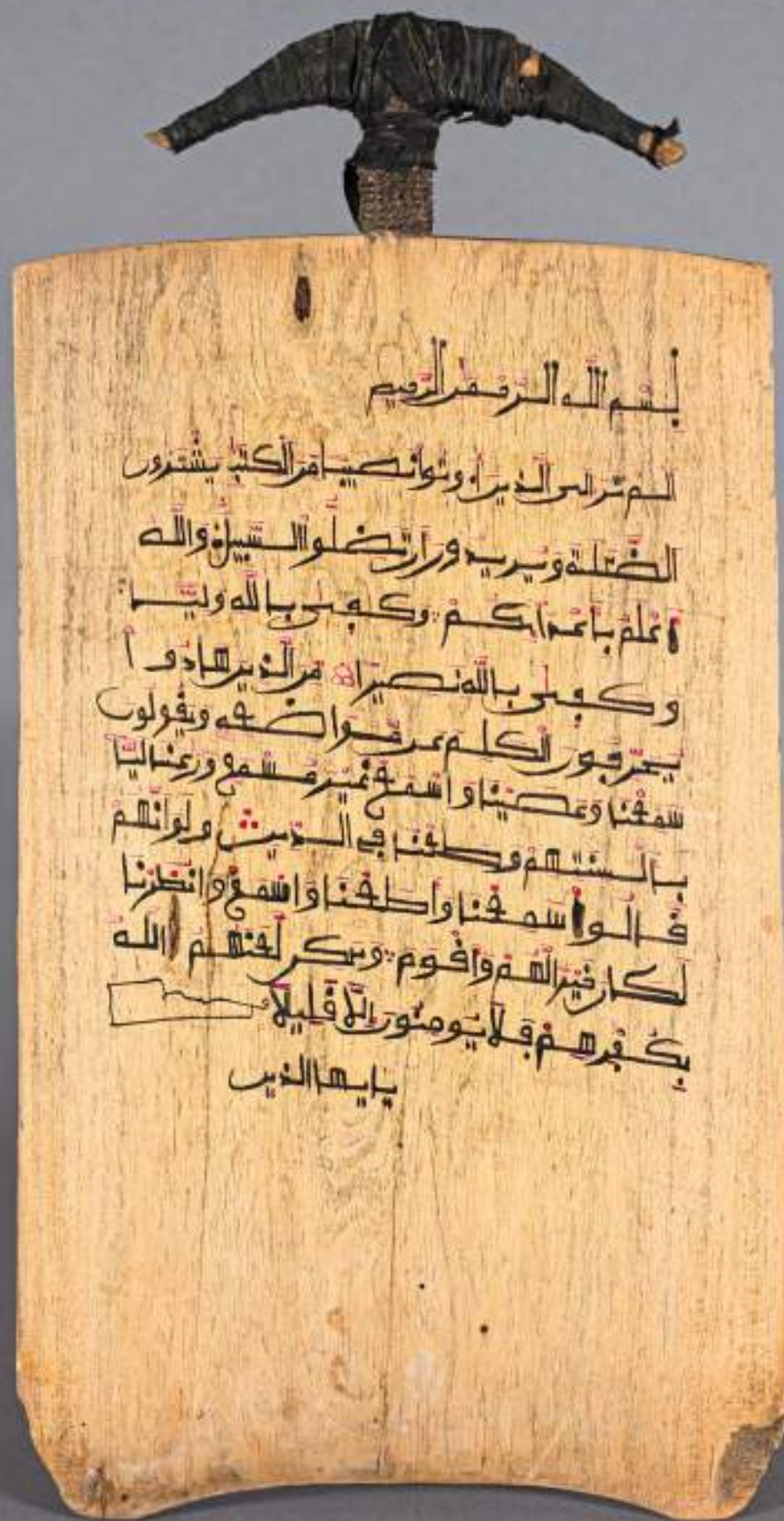
TAVOLE 8 e 9

Tavola per apprendimento,  
*allon karatu*  
 Livello intermedio  
 Fronte: *Sūrat al-Baqara* (2)  
 Retro: *Sūrat al-Baqara* (2)  
 Hausa, Nigeria  
 Legno, pigmenti, h. 62 cm  
 Collezione privata, Caserta



Learning tablet,  
*allon karatu*  
 Intermediate level  
 Front: *Sūrat al-Baqara* (2)  
 Back: *Sūrat al-Baqara* (2)  
 Hausa, Nigeria  
 Wood, pigments, h. 62 cm  
 Private collection, Caserta





TAVOLE 10 e 11

Tavola per apprendimento,  
*allon karatu*  
 Livello avanzato  
 Fronte: *Sūrat Āl 'Imrān* (3)  
 Retro: *Sūrat al-Nisā'* (4)  
 Hausa, Nigeria  
 Legno, caucciù, pigmenti, h. 63 cm  
 Collezione privata, Milano



Learning tablet,  
*allon karatu*  
 Advanced level  
 Front: *Sūrat Āl 'Imrān* (3)  
 Back: *Sūrat al-Nisā'* (4)  
 Hausa, Nigeria  
 Wood, rubber, pigments, h. 63 cm  
 Private collection, Milan





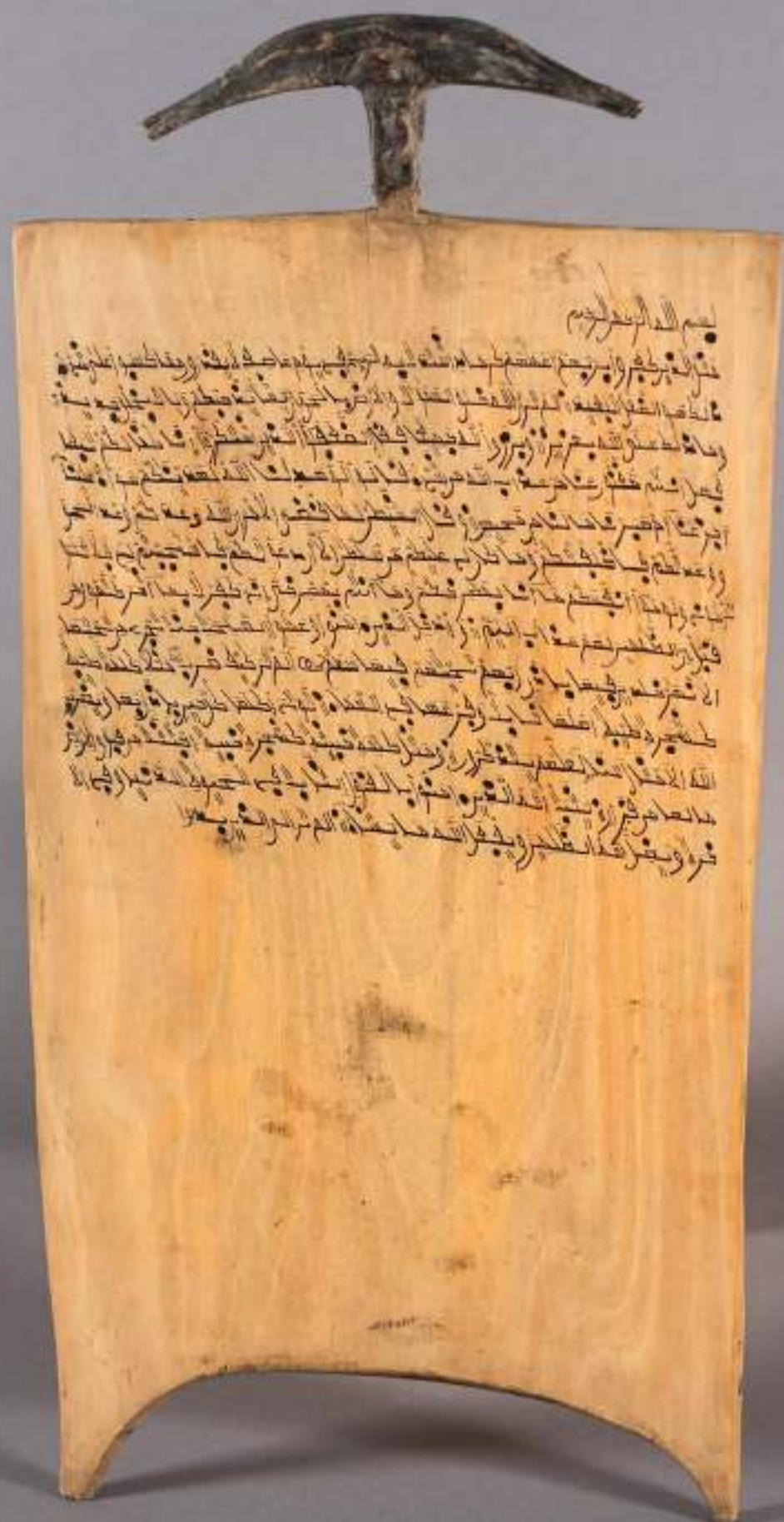
TAVOLE 12 e 13

Tavola per apprendimento,  
allon karatu  
Livello avanzato  
Fronte: *Sūrat al-Baqara* (2)  
Retro: *Sūrat al-Baqara* (2)  
Hausa, Nigeria  
Legno, metallo tessuto,  
pigmenti, h. 72,5 cm  
Collezione privata, Milano



Learning tablet,  
allon karatu  
Advanced level  
Front: *Sūrat al-Baqara* (2)  
Back: *Sūrat al-Baqara* (2)  
Hausa, Nigeria  
Wood, woven metal,  
pigments, h. 72,5 cm  
Private collection, Milan





TAVOLE 14 e 15

Tavola per apprendimento,  
*allon karatu*  
 Livello avanzato  
 Fronte: *Sūrat al-Ra'd* (13)  
 Retro: *Sūrat Ibrāhīm* (14)  
 Hausa, Nigeria  
 Legno, cuoio,  
 pigmenti, h. 71 cm  
 Collezione privata, Milano



Learning tablet,  
*allon karatu*  
 Advanced level  
 Front: *Sūrat al-Ra'd* (13)  
 Back: *Sūrat Ibrāhīm* (14)  
 Hausa, Nigeria  
 Wood, leather,  
 pigments, h. 71 cm  
 Private collection, Milan





TAVOLE 16 e 17

Tavola per apprendimento,  
*allon karatu*  
 Livello avanzato  
 Fronte: *Sūrat Yā-Sīn* (36)  
 Retro: *Sūrat Yā-Sīn* (36)  
 Hausa, Nigeria  
 Legno, fibre,  
 pigmenti, h. 77 cm  
 Collezione privata, Milano



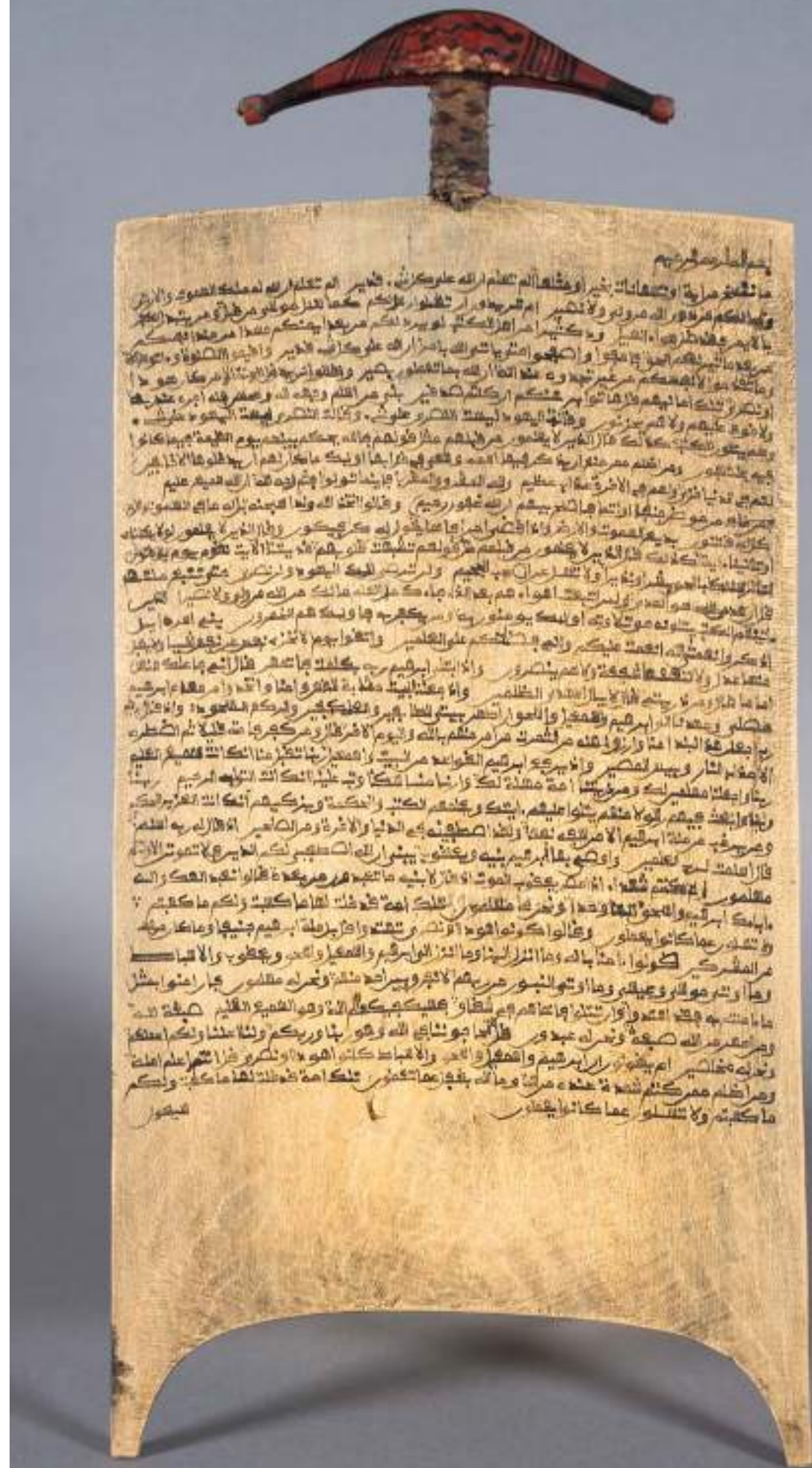
Learning tablet,  
*allon karatu*  
 Advanced level  
 Front: *Sūrat Yā-Sīn* (36)  
 Back: *Sūrat Yā-Sīn* (36)  
 Hausa, Nigeria  
 Wood, fibres,  
 pigments, h. 77 cm  
 Private collection, Milan





TAVOLE 18 e 19

Tavola per apprendimento,  
 allon karatu  
 Livello avanzato  
 Fronte: *Sūrat al-Baqara* (2)  
 Retro: *Sūrat al-Baqara* (2)  
 Hausa, Nigeria  
 Legno, cuoio,  
 pigmenti, h. 76 cm  
 Collezione privata, Milan



Learning tablet,  
 allon karatu  
 Advanced level  
 Front: *Sūrat al-Baqara* (2)  
 Back: *Sūrat al-Baqara* (2)  
 Hausa, Nigeria  
 Wood, leather,  
 pigments, h. 76 cm  
 Private collection, Milan



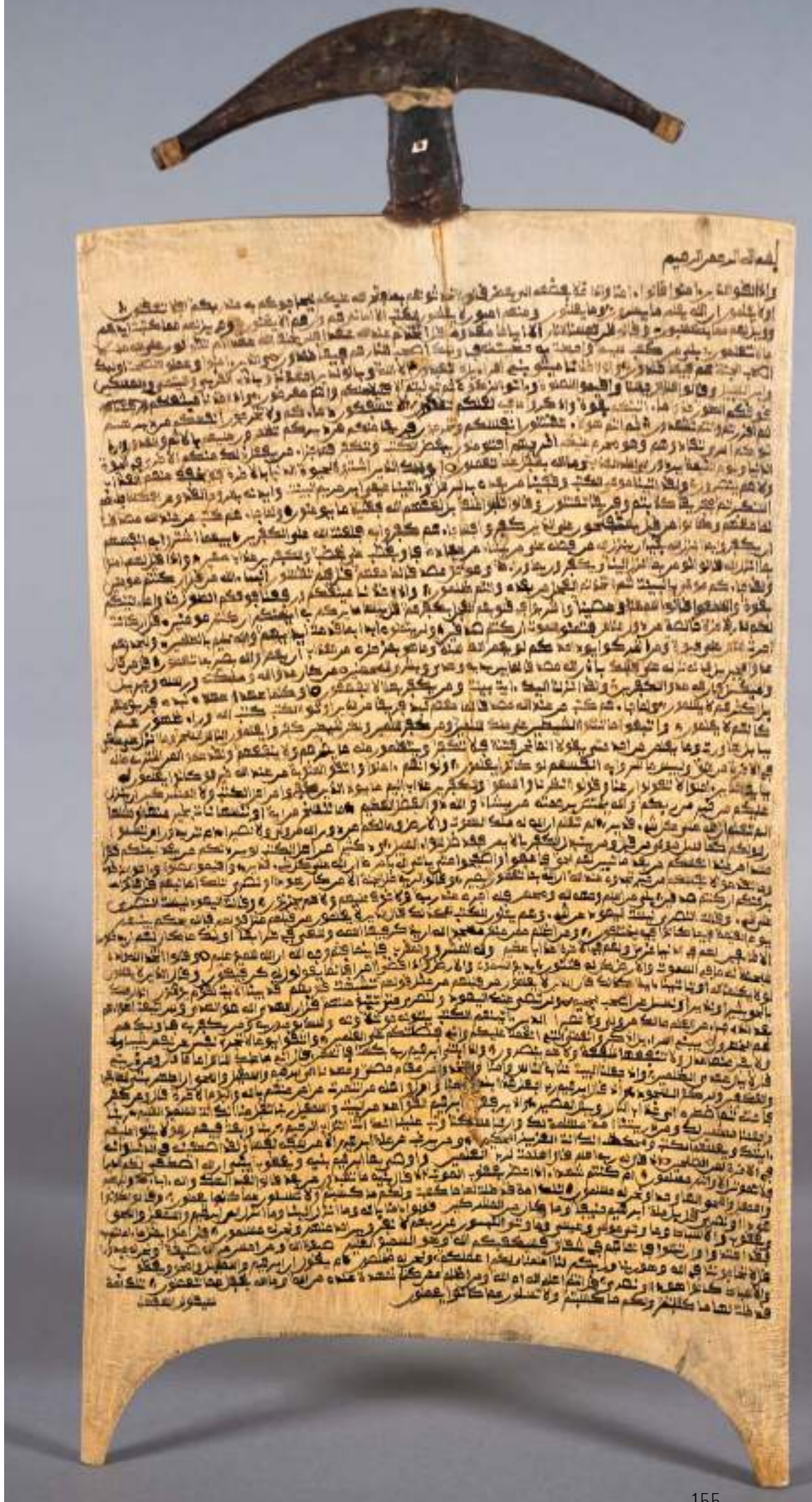


بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

والله اعلم بالصواب... (Arabic script text)

TAVOLE 20 e 21

Tavola per apprendimento, allon karatu Livello avanzato Fronte: Sūrat al-Fātiha (1) e Baqara (2) Retro: Sūrat al-Baqara (2) Hausa, Nigeria Legno, cuoio, pigmenti, h. 86 cm Collezione privata, Milano

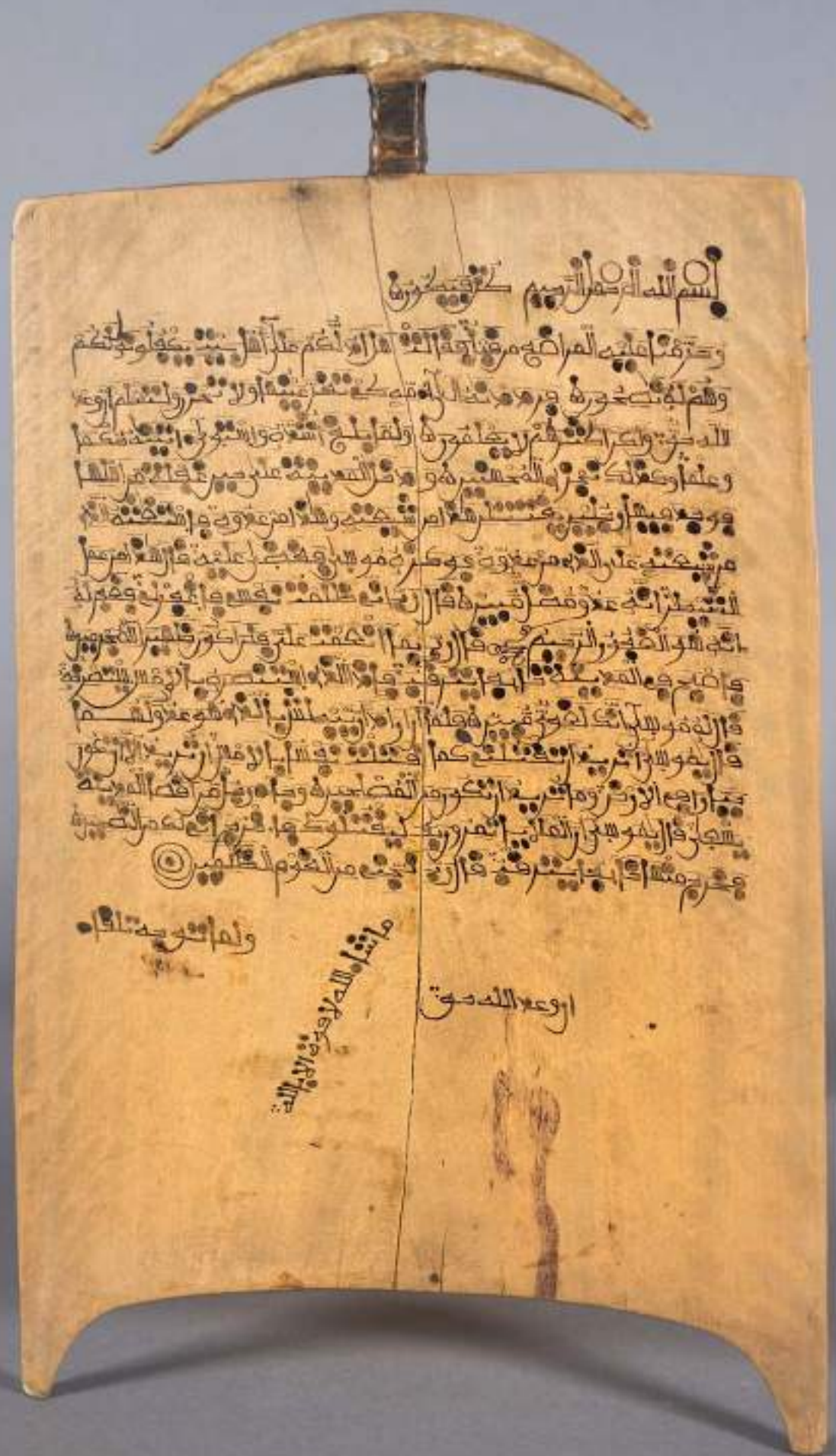


بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

والله اعلم بالصواب... (Arabic script text, reverse side)

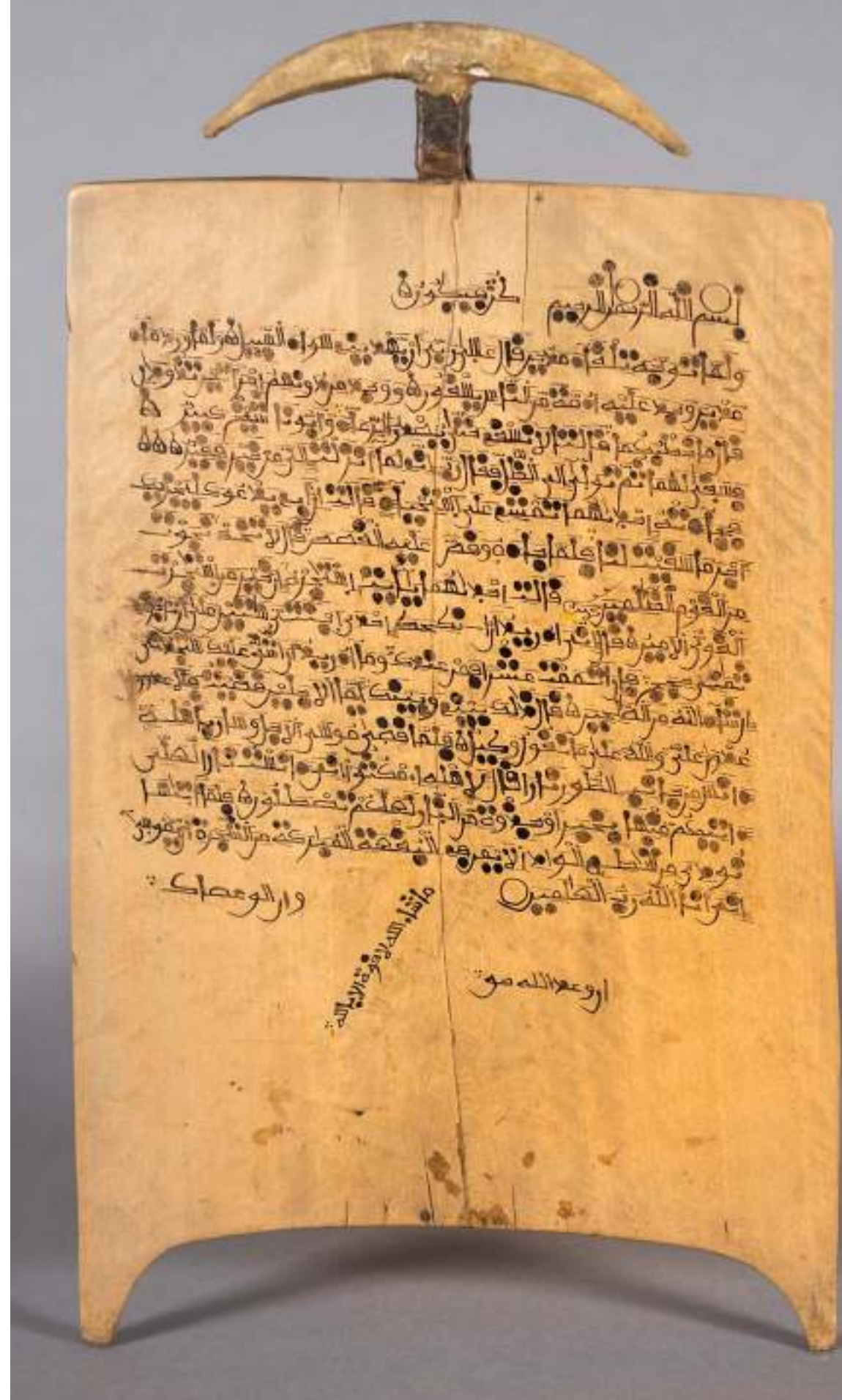
Learning tablet, allon karatu Advanced level Front: Sūrat al-Fātiha (1) and Baqara (2) Back: Sūrat al-Baqara (2) Hausa, Nigeria Wood, leather, pigments, h. 86 cm Private collection, Milan





TAVOLE 22 e 23

Tavola per apprendimento,  
*allon karatu*  
 Livello avanzato  
 Fronte: *Sūrat al-Qaṣaṣ* (28)  
 Retro: *Sūrat al-Qaṣaṣ* (28)  
 Hausa, Nigeria  
 Legno, cuoio,  
 pigmenti, h. 71 cm  
 Collezione privata, Milano



Learning tablet,  
*allon karatu*  
 Advanced level  
 Front: *Sūrat al-Qaṣaṣ* (28)  
 Back: *Sūrat al-Qaṣaṣ* (28)  
 Hausa, Nigeria  
 Wood, leather,  
 pigments, h. 71 cm  
 Private collection, Milan





TAVOLE 24 e 25

Diploma di fine corso,  
*allon sauka* (o *allon zayyana*)  
 Fronte: *Sūrat al-Fātiḥa* (1)  
 Retro: *Sūrat al-Baqara* (2)  
 Nome del *malam*: Ali Katsina  
 Hausa, Dorayi quarters (Kano),  
 Nigeria  
 Legno, metallo,  
 pigmenti, h. 75 cm  
 Collezione privata, Milano



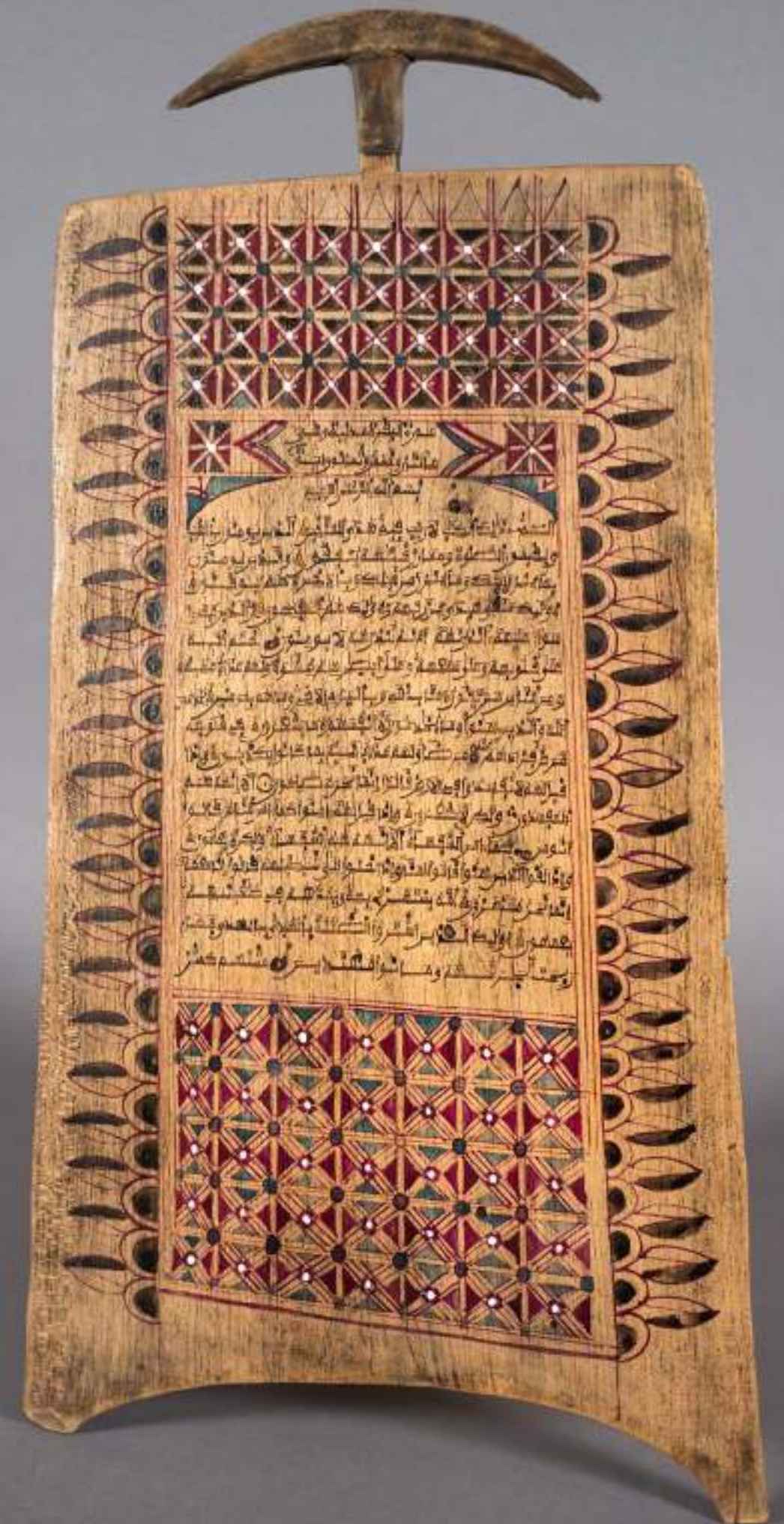
End-of-course diploma,  
*allon sauka* (or *allon zayyana*)  
 Front: *Sūrat al-Fātiḥa* (1)  
 Back: *Sūrat al-Baqara* (2)  
*Malam*'s name: Ali Katsina  
 Hausa, Dorayi quarters (Kano),  
 Nigeria  
 Wood, metal,  
 pigments, h. 75 cm  
 Private collection, Milan





TAVOLE 26 e 27

Diploma di fine corso,  
*allon sauka* (o *allon zayyana*)  
 Fronte: *Sūrat al-Fātiḥa* (1)  
 Retro: *Sūrat al-Baqara* (2)  
 Hausa, Kano, Nigeria  
 Legno, cuoio,  
 pigmenti, h. 77 cm  
 Collezione privata, Milano



End-of-course diploma,  
*allon sauka* (or *allon zayyana*)  
 Front: *Sūrat al-Fātiḥa* (1)  
 Back: *Sūrat al-Baqara* (2)  
 Hausa, Kano, Nigeria  
 Wood, leather,  
 pigments, h. 77 cm  
 Private collection, Milan





TAVOLE 28 e 29

Diploma di fine corso,  
*allon sauka* (o *allon zayyana*)  
 Fronte: *Sūrat al-Fātiḥa* (1)  
 Retro: *Sūrat al-Baqara* (2)  
 Nome del *malam*: Ali Katsina  
 Hausa, Dorayi quarters (Kano),  
 Nigeria  
 Legno, metallo,  
 pigmenti, h. 74,5 cm  
 Collezione privata, Milano



End-of-course diploma,  
*allon sauka* (or *allon zayyana*)  
 Front: *Sūrat al-Fātiḥa* (1)  
 Back: *Sūrat al-Baqara* (2)  
*Malam*'s name: Ali Katsina  
 Hausa, Dorayi quarters (Kano),  
 Nigeria  
 Wood, metal,  
 pigments, h. 74,5 cm  
 Private collection, Milan





TAVOLE 30 e 31

Diploma di fine corso,  
*allon sauka* (o *allon zayyana*)  
 Fronte: *Sūrat al-Fātiḥa* (1)  
 Retro: *Sūrat al-Baqara* (2)  
 Nome del *malam*: Ali Katsina  
 Hausa, Dorayi quarters (Kano),  
 Nigeria  
 Legno, metallo,  
 pigmenti, h. 78,5 cm  
 Collezione privata, Milano



End-of-course diploma,  
*allon sauka* (or *allon zayyana*)  
 Front: *Sūrat al-Fātiḥa* (1)  
 Back: *Sūrat al-Baqara* (2)  
*Malam's* name: Ali Katsina  
 Hausa, Dorayi quarters (Kano),  
 Nigeria  
 Wood, metal,  
 pigments, h. 78,5 cm  
 Private collection, Milan





TAVOLE 32 e 33

Diploma di fine corso,  
*allon sauka* (o *allon zayyana*)  
 Fronte: *Sūrat al-Fātiḥa* (1)  
 Retro: *Sūrat al-Baqara* (2)  
 Nome del *malam*:  
 Mamman Mai 'Yan Mari  
 Hausa, Cedi quarters (Kano),  
 Nigeria  
 Legno, metallo,  
 pigmenti, h. 85 cm  
 Collezione privata, Milano



End-of-course diploma,  
*allon sauka* (or *allon zayyana*)  
 Front: *Sūrat al-Fātiḥa* (1)  
 Back: *Sūrat al-Baqara* (2)  
*Malam*'s name:  
 Mamman Mai 'Yan Mari  
 Hausa, Cedi quarters (Kano),  
 Nigeria  
 Wood, metal,  
 pigments, h. 85 cm  
 Private collection, Milan





TAVOLE 34 e 35

Diploma di fine corso,  
*allon sauka* (o *allon zayyana*)  
 Fronte: *Sūrat al-Fātiḥa* (1)  
 Retro: *Sūrat al-Baqara* (2)  
 Nome del *malam*: Ali Katsina  
 Hausa, quartiere Dorayi (Kano),  
 Nigeria  
 Legno, metallo,  
 pigmenti, h. 63 cm  
 Collezione privata, Milano



End-of-course diploma,  
*allon sauka* (or *allon zayyana*)  
 Front: *Sūrat al-Fātiḥa* (1)  
 Back: *Sūrat al-Baqara* (2)  
*Malam*'s name: Ali Katsina  
 Hausa, Dorayi quarters (Kano),  
 Nigeria  
 Wood, metal,  
 pigments, h. 63 cm  
 Private collection, Milan





TAVOLE 36 e 37

Diploma di fine corso,  
*allon sauka* (o *allon zayyana*)  
 Fronte: *Sūrat al-Fāṭiḥa* (1)  
 Retro: *Sūrat al-Baqara* (2)  
 Hausa, Funtua (Katsina State),  
 Nigeria  
 Legno, cuoio,  
 pigmenti, h. 65 cm  
 Collezione privata, Milano



End-of-course diploma,  
*allon sauka* (or *allon zayyana*)  
 Front: *Sūrat al-Fāṭiḥa* (1)  
 Back: *Sūrat al-Baqara* (2)  
 Hausa, Funtua (Katsina State),  
 Nigeria  
 Wood, leather,  
 pigments, h. 65 cm  
 Private collection, Milan





TAVOLE 38 e 39

Diploma di fine corso,  
*allon sauka* (o *allon zayyana*)  
 Fronte: *Sūrat al-Fātiḥa* (1)  
 Retro: *Sūrat al-Baqara* (2)  
 Scuola coranica di Gangaram,  
 Funtua  
 Hausa, Funtua (Katsina State),  
 Nigeria  
 Legno, cuoio,  
 pigmenti, h. 72 cm  
 Collezione privata, Milano



End-of-course diploma,  
*allon sauka* (or *allon zayyana*)  
 Front: *Sūrat al-Fātiḥa* (1)  
 Back: *Sūrat al-Baqara* (2)  
 Qur'anic school of Gangaram,  
 Funtua  
 Hausa, Funtua (Katsina State),  
 Nigeria  
 Wood, leather,  
 pigments, h. 72 cm  
 Private collection, Milan





TAVOLE 40 e 41

Diploma di fine corso,  
*allon sauka* (o *allon zayyana*)  
 Fronte: *Sūrat al-Fātiḥa* (1)  
 Retro: *Sūrat al-Baqara* (2)  
 Hausa, Nigeria  
 Legno, cuoio,  
 pigmenti, h. 64 cm  
 Collezione privata, Caserta



End-of-course diploma,  
*allon sauka* (or *allon zayyana*)  
 Front: *Sūrat al-Fātiḥa* (1)  
 Back: *Sūrat al-Baqara* (2)  
 Hausa, Nigeria  
 Wood, leather,  
 pigments, h. 64 cm  
 Private collection, Caserta





TAVOLE 42 e 43

Diploma di fine corso,  
*allon sauka* (o *allon zayyana*)  
 Fronte: *Sūrat al-Fātiḥa* (1)  
 Retro: *Sūrat al-Baqara* (2)  
 Parole iniziali  
 dei 60 *ḥizb* del Corano  
 Hausa, Zamfara, Nigeria  
 Nome dello studente:  
 Ashiru 'Dan Adamu  
 Nome del *malam*:  
 Abdullahi Matoya  
 Nome del decoratore:  
 Abdulhamid  
 Legno, pigmenti, h. 64 cm  
 Collezione privata, Caserta



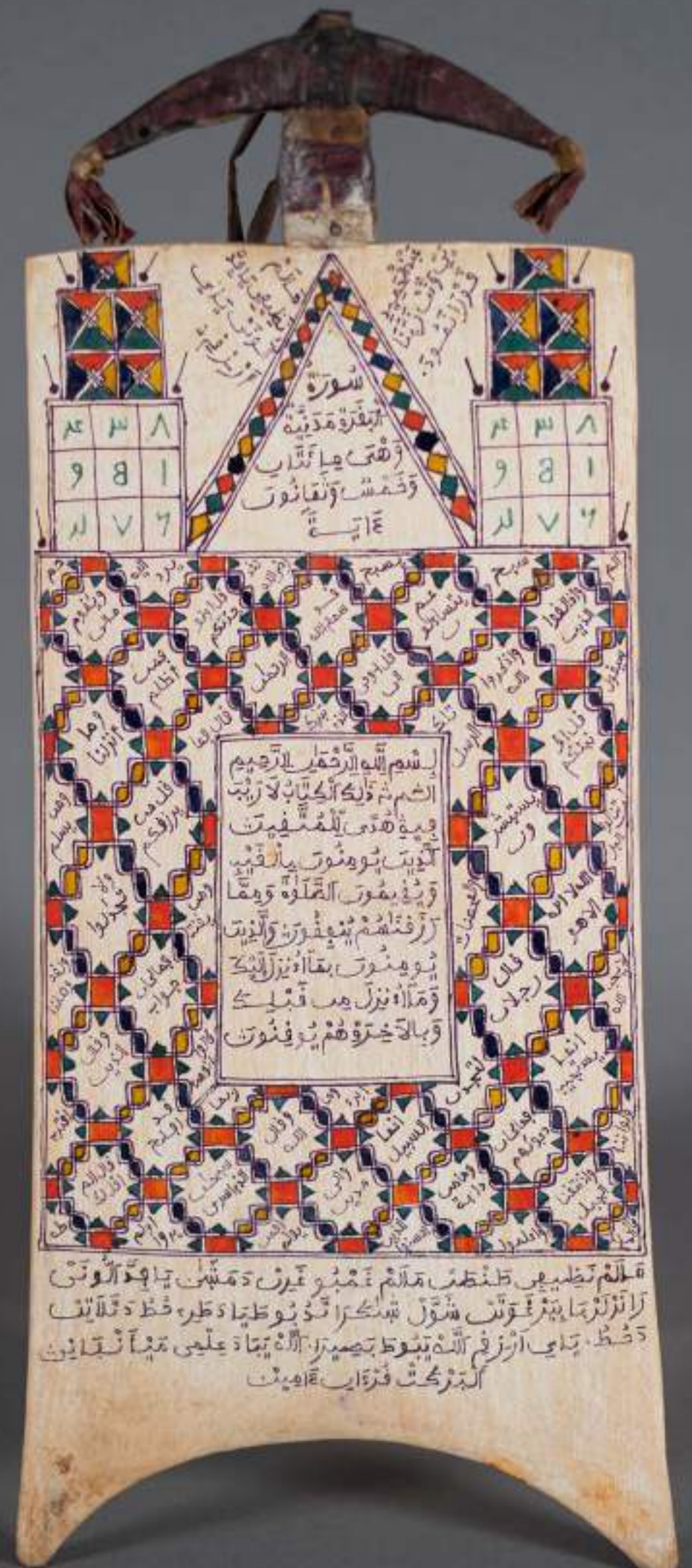
End-of-course diploma,  
*allon sauka* (or *allon zayyana*)  
 Front: *Sūrat al-Fātiḥa* (1)  
 Back: *Sūrat al-Baqara* (2)  
 Initial words  
 of the 60 *ḥizb* of the Qur'an  
 Hausa, Zamfara, Nigeria  
 Student's name:  
 Ashiru 'Dan Adamu;  
*Malam*'s name:  
 Abdullahi Matoya  
 Decorator's name:  
 Abdulhamid  
 Wood, pigments, h. 64 cm  
 Private collection, Caserta





TAVOLE 44 e 45

Diploma di fine corso,  
*allon sauka* (o *allon zayyana*)  
 Fronte: *Sūrat al-Fātiḥa* (1)  
 Retro: *Sūrat al-Baqara* (2);  
 Parole iniziali  
 dei 60 *hizb* del Corano  
 Hausa, Kaura Namoda  
 (Zamfara State), Nigeria, 2013  
 Nome dello studente:  
 Nazifi Dan Malam Gambo  
 Nome del *malam*:  
 Abdullahi Matoya  
 Nome del decoratore:  
 Abdulhamid  
 Legno, cuoio,  
 pigmenti, h. 61 cm  
 Collezione privata, Caserta



End-of-course diploma,  
*allon sauka* (or *allon zayyana*)  
 Front: *Sūrat al-Fātiḥa* (1)  
 Back: *Sūrat al-Baqara* (2);  
 Initial words  
 of the 60 *hizb* of the Qur'an  
 Hausa, Kaura Namoda  
 (Zamfara State), Nigeria, 2013  
 Student's name:  
 Nazifi Dan Malam Gambo  
*Malam's* name:  
 Abdullahi Matoya  
 Decorator's name:  
 Abdulhamid  
 Wood, leather,  
 pigments, h. 61 cm  
 Private collection, Caserta





TAVOLE 46 e 47

Diploma di fine corso,  
*allonsauka* (o *allon zayyana*)  
 Fronte: *Sūrat al-Fātiḥa* (1)  
 Retro: *Sūrat al-Baqara* (2);  
 Parole iniziali  
 dei 60 *ḥizb* del Corano  
 Hausa, Kaura Namoda  
 (Zamfara State), Nigeria, 2013  
 Nome dello studente:  
 Nafiu Dan Rabiū  
 Nome del *malam*:  
 Abdullahi Matoya;  
 Nome del decoratore:  
 Abdulhamid  
 Legno, cuoio,  
 pigmenti, h. 56 cm  
 Collezione privata, Caserta



End-of-course diploma,  
*allon sauka* (or *allon zayyana*)  
 Front: *Sūrat al-Fātiḥa* (1)  
 Back: *Sūrat al-Baqara* (2);  
 initial words  
 of the 60 *ḥizb* of the Qur'an  
 Hausa, Kaura Namoda  
 (Zamfara State), Nigeria, 2013  
 Student's name:  
 Nafiu Dan Rabiū  
*Malam's* name:  
 Abdullahi Matoya  
 Decorator's name:  
 Abdulhamid  
 Wood, leather,  
 pigments, h. 56 cm  
 Private collection, Caserta





TAVOLE 48 e 49

Corano manoscritto con borsa contenitore, *gafaka*  
 Hausa, Nigeria  
 Lettura canonica di Nāfi',  
 trasmissione di Warsh  
 Tipo di scrittura: Central Sudanic  
 Cuoio, cartone, carta, pigmenti,  
 plastica, h. volume 23 cm  
 Collezione Alberto Nicheli

Qur'anic manuscript with container bag,  
*gafaka*  
 Hausa, Nigeria  
 Canonical reading of Nāfi',  
 transmission of Warsh  
 Type of writing: Central Sudanic  
 Leather, cardboard, paper,  
 pigments, plastic, h. volume 23 cm  
 Alberto Nicheli's collection







TAVOLE 50 e 51

Corano manoscritto  
 Hausa, Nigeria  
 Lettura canonica di Nāfi',  
 trasmissione di Warsh  
 Tipo di scrittura: Central Sudanic  
 Cuoio, cartone, carta,  
 pigmenti, h. volume 23 cm  
 Collezione Alberto Nicheli

Qur'anic manuscript  
 Hausa, Nigeria Canonical reading of Nāfi',  
 transmission of Warsh  
 Type of writing: Central Sudanic  
 Leather, cardboard, paper,  
 pigments, h. volume 23 cm  
 Alberto Nicheli's collection







TAVOLE 52 e 53

Corano manoscritto  
 Hausa o Kanuri, Nigeria  
 Lettura canonica di Nāfi',  
 trasmissione di Warsh  
 Tipo di scrittura: Central Sudanic  
 Cuoio, cartone, carta,  
 pigmenti, h. volume 23 cm  
 Collezione Alberto Nicheli

Qur'anic manuscript  
 Hausa or Kanuri, Nigeria  
 Canonical reading of Nāfi',  
 trasmissione di Warsh  
 Tipo di scrittura: Central Sudanic  
 Leather, cardboard, paper,  
 pigmenti, h. volume 23 cm  
 Alberto Nicheli's collection





TAVOLE 54 e 55

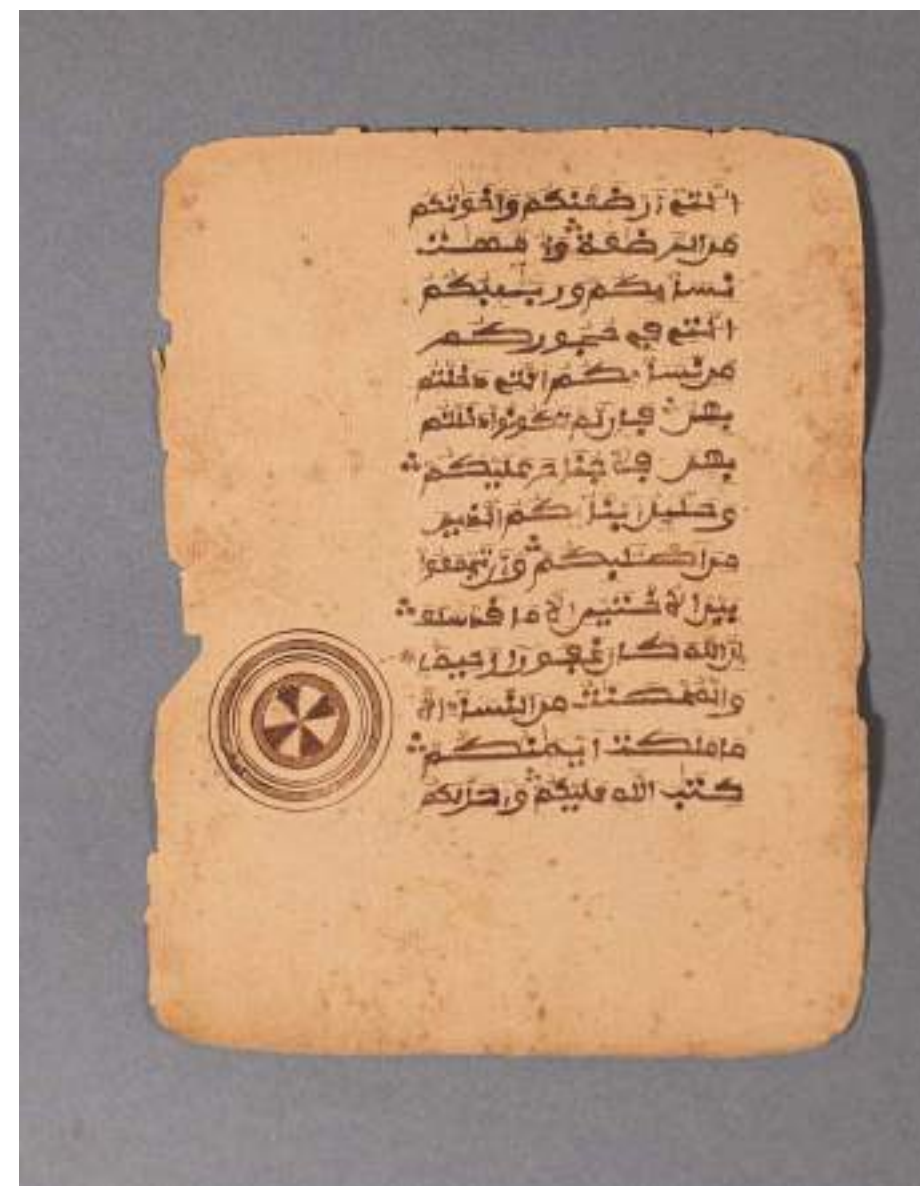
Corano manoscritto  
con borsa contenitore, *gafaka*  
Carta di manifattura italiana (Cartiere Prealpine)  
Hausa o Kanuri, Nigeria  
Lettura canonica di Nāfi', trasmissione di Warsh  
Tipo di scrittura: Central Sudanic  
Cuoio, cartone, carta, pigmenti, h. volume 23 cm  
Collezione privata, Milano



Qur'anic manuscript  
with container bag, *gafaka*  
Paper made in Italy (Cartiere Prealpine)  
Hausa or Kanuri, Nigeria  
Canonical reading of Nāfi', transmission of Warsh  
Type of writing: Central Sudanic  
Leather, cardboard, paper, pigments, h. volume 23 cm  
Private collection, Milan







TAVOLE 56 e 57

Corano manoscritto  
 Hausa o Kanuri, Nigeria  
 Lettura canonica di Nāfi',  
 trasmissione di Warsh  
 Tipo di scrittura: Central Sudanic  
 Cartone, carta,  
 pigmenti, h. volume 23 cm  
 Collezione privata, Milano

Qur'anic manuscript  
 Hausa or Kanuri, Nigeria  
 Canonical reading of Nāfi',  
 transmission of Warsh  
 Type of writing: Central Sudanic  
 Cardboard, paper,  
 pigments, h. volume 23 cm  
 Private collection, Milan





TAVOLE 58 e 59

Corano manoscritto  
 Hausa o Kanuri, Nigeria  
 Lettura canonica di Nāfi',  
 trasmissione di Warsh  
 Tipo di scrittura: Central Sudanic  
 Cuoio, cartone, carta,  
 pigmenti, h. volume 23 cm  
 Collezione privata, Milano

Qur'anic manuscript  
 Hausa or Kanuri, Nigeria  
 Canonical reading of Nāfi',  
 transmission of Warsh  
 Type of writing: Central Sudanic  
 Leather, cardboard, paper,  
 pigments, h. volume 23 cm  
 Private collection, Milan







TAVOLE 60 e 61

Testo manoscritto in versi  
 Ibn al-Muhīb, *Takhmīs*  
 delle *'Ishrīniyyāt* di al-Fazāzī  
 Carta di manifattura italiana  
 (Andrea Galvani Pordenone)  
 Hausa, Nigeria  
 Cartone, carta, pigmenti, h. 23 cm  
 Collezione privata, Milano



Manuscript text in verse  
 Ibn al-Muhīb, *Takhmīs*  
 of al-Fazāzī's *'Ishrīniyyāt*  
 Paper made in Italy  
 (Andrea Galvani Pordenone)  
 Hausa, Nigeria  
 Cardboard, paper, pigments, h. 23 cm  
 Private collection, Milan





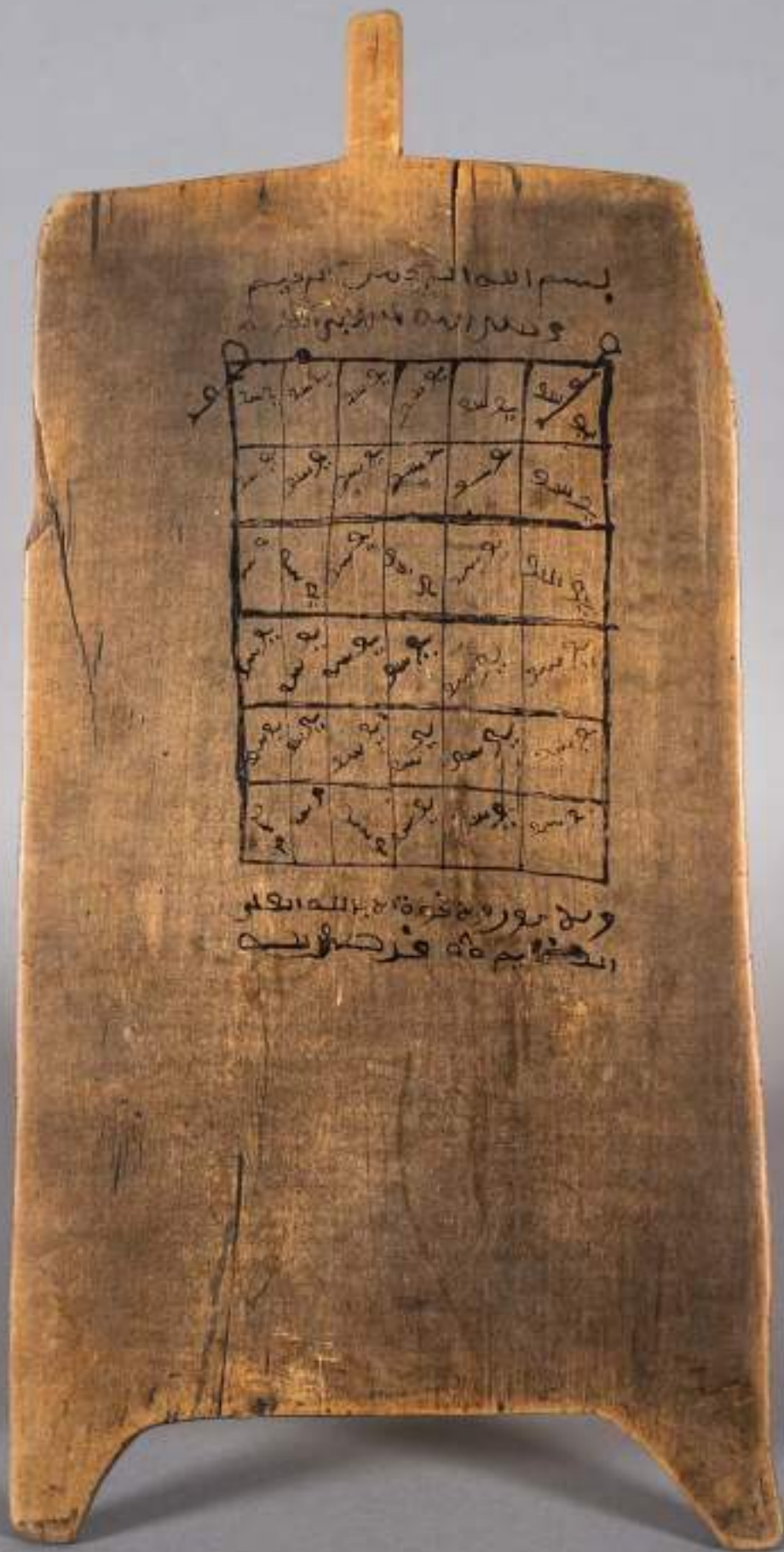
TAVOLE 62 e 63

Insieme di testi manoscritti in versi (al-Būṣīrī, *Burda*, con annotazioni interlineari in hausa; anonimo, *Maqāman ladā*; altri brevi testi)  
Carta di manifattura italiana (Cartiere Prealpine)  
Hausa, Nigeria  
Cartone, carta, pigmenti, h. 26 cm  
Collezione privata, Caserta



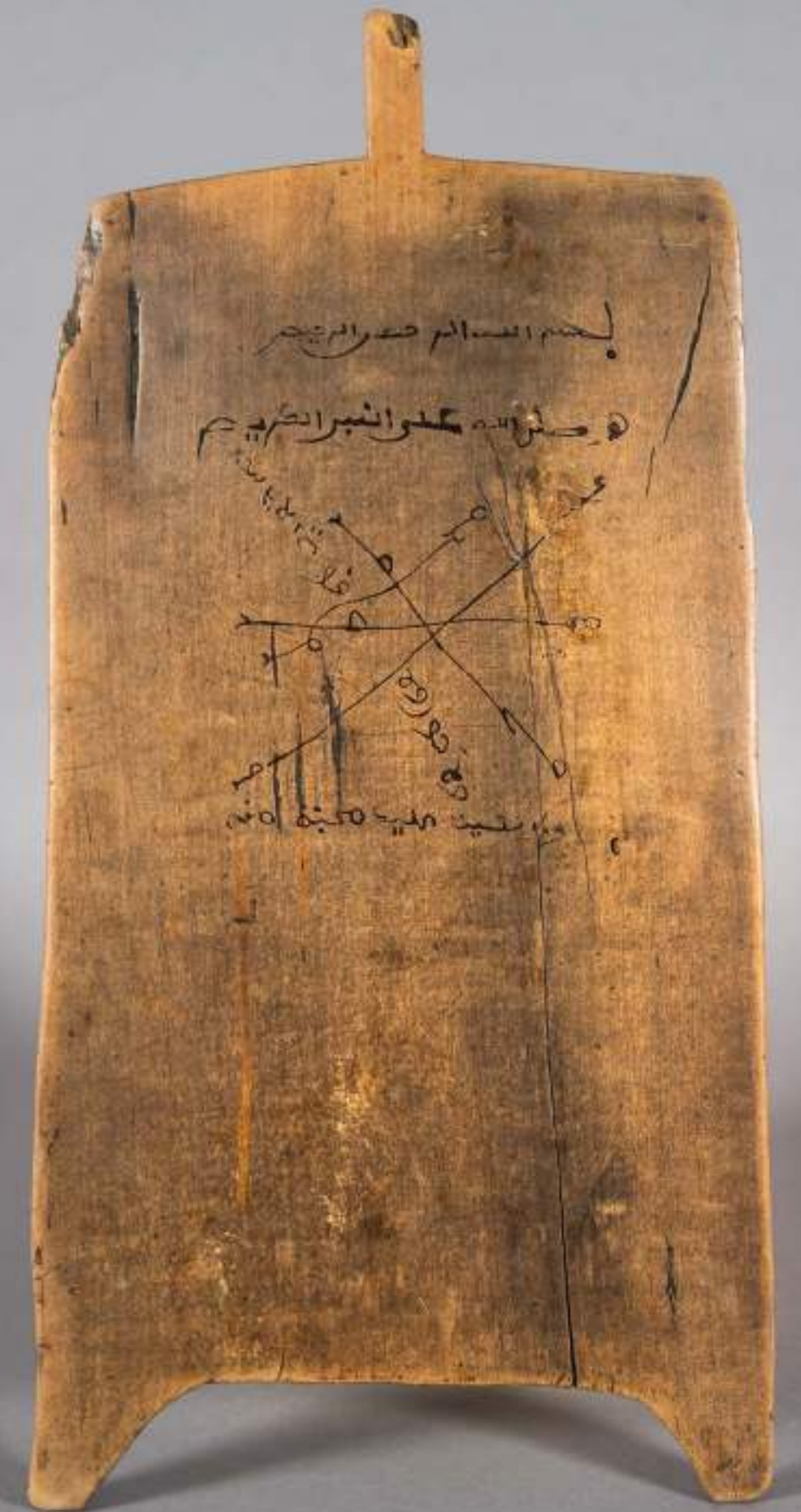
Set of manuscript texts in verse (al-Būṣīrī, *Burda*, with Hausa interlinear notes; anonymous, *Maqāman ladā*; and other brief texts)  
Paper made in Italy (Cartiere Prealpine)  
Hausa, Nigeria  
Cardboard, paper, pigments, h. 26 cm  
Private collection, Caserta





TAVOLE 64 e 65

Tavola talismanica per pratiche terapeutiche, *allon sha*  
 Fronte: quadrato magico realizzato con il nome del Profeta Yūsuf (Giuseppe)  
 Retro: formula realizzata con parole del verso della *Sūra Yūsuf* (12)  
 Hausa, Nigeria  
 Legno, pigmenti, h. 69 cm  
 Collezione privata, Milano



Talismanic tablet for therapeutic practices, *allon sha*  
 Front: magical square made with the name of the Prophet Yūsuf (Joseph)  
 Back: Formula realised with words of the verse of the *Sūra Yūsuf* (12)  
 Hausa, Nigeria  
 Wood, pigments, h. 69 cm  
 Private collection, Milan





TAVOLE 66 e 67

Tavola talismanica per pratiche terapeutiche, *allon sha*  
 Fronte: quadrati magici a base numerologica  
 Retro: quadrati magici a base numerologica e versetti coranici  
 Hausa, Nigeria  
 Legno, pigmenti, h. 65 cm  
 Collezione privata, Milano



Talismanic tablet for therapeutic practices, *allon sha*  
 Front: magical squares with numerological basis  
 Back: magical squares with numerological basis and Qur'anic verses  
 Hausa, Nigeria  
 Wood, pigments, h. 65 cm  
 Private collection, Milan





TAVOLA 68

Tavola talismanica,  
*allon karfe*  
 Hausa, Zamfara, Nigeria  
 Lega di ottone, pigmenti, h. 27 cm  
 Collezione privata, Caserta



Talismanic tablet,  
*allon karfe*  
 Hausa, Zamfara, Nigeria  
 Brass alloy, pigments, h. 27 cm  
 Private collection, Caserta



TAVOLA 69

Tavola talismanica,  
*allon karfe*  
 Hausa, Katsina, Nigeria  
 Ferro e alluminio,  
 pigmenti, h. 36 cm  
 Collezione privata, Caserta



Talismanic tablet,  
*allon karfe*  
 Hausa, Katsina, Nigeria  
 Iron and aluminium,  
 pigments, h. 36 cm  
 Private collection, Caserta





TAVOLA 70

Tavola talismanica,  
*allon karfe*  
 Hausa, Zamfara, Nigeria  
 Lega di ottone, pigmenti, h. 27 cm  
 Collezione privata, Caserta

Talismanic tablet,  
*allon karfe*  
 Hausa, Zamfara, Nigeria  
 Brass alloy, pigments, h. 27 cm  
 Private collection, Caserta

TAVOLA 71

Tavola talismanica,  
*allon karfe*  
 Hausa, Katsina, Nigeria  
 Ferro, pigmenti, h. 32 cm  
 Collezione privata, Caserta

Talismanic tablet,  
*allon karfe*  
 Hausa, Katsina, Nigeria  
 Iron, pigments, h. 32 cm  
 Private collection, Caserta





TAVOLA 72

Tavola talismanica,  
*allon karfe*  
 Hausa, Nigeria  
 Lega di ottone, pigmenti, h. 31 cm  
 Collezione privata, Caserta

Talismanic tablet,  
*allon karfe*  
 Hausa, Nigeria  
 Brass alloy, pigments, h. 31 cm  
 Private collection, Caserta



TAVOLA 73

Tavola talismanica,  
*allon karfe*  
 Hausa, Nigeria  
 Ferro, pigmenti, h. 40 cm  
 Collezione privata, Caserta

Talismanic tablet,  
*allon karfe*  
 Hausa, Nigeria  
 Iron, pigments, h. 40 cm  
 Private collection, Caserta





TAVOLA 74

Tavola talismanica,  
*allon karfe*  
Hausa, Nigeria  
Ferro, pigmenti, h. 31 cm  
Collezione privata, Caserta

Talismanic tablet,  
*allon karfe*  
Hausa, Nigeria  
Iron, pigments, h. 31 cm  
Private collection, Caserta



TAVOLA 75

Tavola talismanica,  
*allon karfe*  
Hausa, Nigeria  
Lega di ottone, pigmenti, h. 31 cm  
Collezione privata, Caserta

Talismanic tablet,  
*allon karfe*  
Hausa, Nigeria  
Brass alloy, pigments, h. 31 cm  
Private collection, Caserta





TAVOLA 76

Pelle taumaturgica,  
*buzun bushiya* (o *sirrin sajda*)  
 Hausa, Nigeria  
 Pelle di montone con talismani,  
 pigmenti, 85 x 110 cm  
 Collezione privata, Caserta

Thaumaturgical leather,  
*buzun bushiya* (or *sirrin sajda*)  
 Hausa, Nigeria  
 Sheepskin with talismans,  
 pigments, 85 x 110 cm  
 Private collection, Caserta



TAVOLA 77

Pelle taumaturgica,  
*buzun bushiya* (o *sirrin sajda*)  
 Hausa, Nigeria  
 Pelle di montone,  
 pigmenti, 84 x 110 cm  
 Collezione privata, Caserta

Thaumaturgical leather,  
*buzun bushiya* (or *sirrin sajda*)  
 Hausa, Nigeria  
 Sheepskin,  
 pigments, 84 x 110 cm  
 Private collection, Caserta





TAVOLA 78

Pelle taumaturgica,  
*buzun bushiya* (o *sirrin sajda*)  
 Hausa, Nigeria  
 Pelle di montone, pigmenti, 83 x 115 cm  
 Collezione privata, Caserta

Thaumaturgical leather,  
*buzun bushiya* (or *sirrin sajda*)  
 Hausa, Nigeria  
 Sheepskin, pigments, 83 x 115 cm  
 Private collection, Caserta



TAVOLA 79

Pelle taumaturgica,  
*buzun bushiya* (o *sirrin sajda*)  
 Hausa, Nigeria  
 Pelle di montone, pigmenti, 60 x 113 cm  
 Collezione Aldo Tagliaferri

Thaumaturgical leather,  
*buzun bushiya* (or *sirrin sajda*)  
 Hausa, Nigeria  
 Sheepskin, pigments, 60 x 113 cm  
 Aldo Tagliaferri's collection





## TAVOLA 80

Legni con iscrizioni coraniche  
Hausa, Nigeria  
Legno, pigmenti, l. 26 cm  
Collezione privata, Caserta

Wood with Qur'anic inscriptions  
Hausa, Nigeria  
Wood, pigments, l. 26 cm  
Private collection, Caserta

Mortaio con iscrizioni utilizzato  
per pestare ingredienti di ricette magico-curative  
Scritte indecifrabili (probabilmente non in arabo)  
Hausa, Nigeria  
Legno, pigmenti, h. 38 cm  
Collezione privata, Caserta

Mortar with inscriptions used  
to crush ingredients for magic-curative recipes  
Indecipherable writings (probably not in Arabic)  
Hausa, Nigeria  
Wood, pigments, h. 38 cm  
Private collection, Caserta

Rosario, *carbi*, utilizzato per contare  
i nomi di Dio recitati in numeri specifici  
Hausa, Nigeria  
Legno, l. 62 cm  
Collezione privata, Caserta

Rosary, *carbi*, used to count  
God's names that are recited in specific numbers  
Hausa, Nigeria  
Wood, l. 62 cm  
Private collection, Caserta



## TAVOLA 81

Talismano  
con avvolte iscrizioni  
Hausa, Nigeria  
Tessuto, fibra, carta, h. 9 cm  
Collezione privata, Milano

Talisman;  
it wraps various inscriptions  
Hausa, Nigeria  
Fabric, fibre, paper, h. 9 cm  
Private collection, Milan

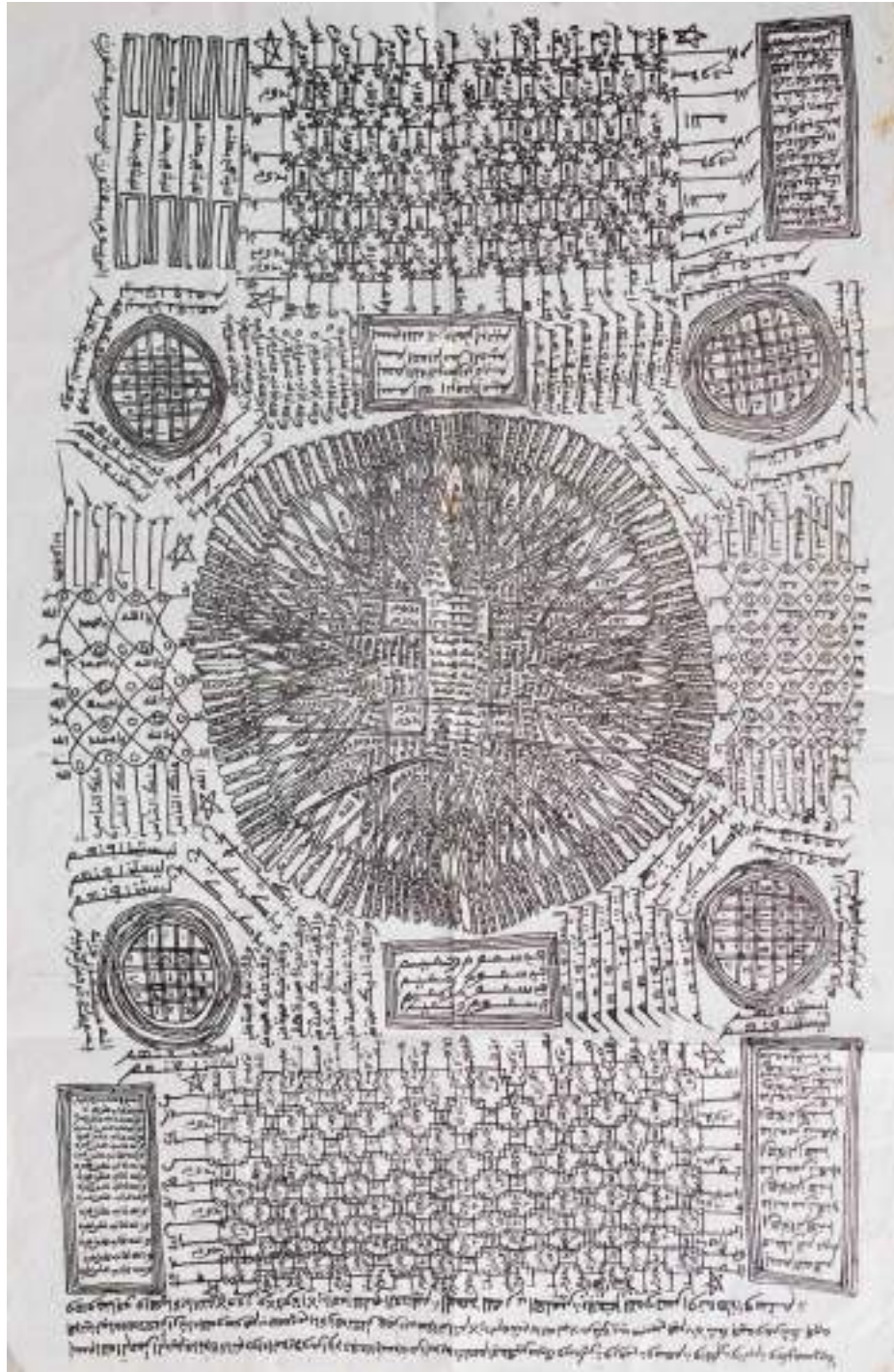
Talismano  
Hausa, Nigeria  
Corno, cuoio,  
metallo, h. 32 cm  
Collezione privata, Milano

Talisman  
Hausa, Nigeria  
Horn, leather,  
metal, h. 32 cm  
Private collection, Milan

Talismano da braccio  
con iscrizioni avvolte in pelle  
Hausa, Nigeria  
Cuoio, fibre, l. 17 cm  
Collezione privata, Milano

Arm talisman; it contains  
inscriptions wrapped in leather  
Hausa, Nigeria  
Leather, fibres, l. 17 cm  
Private collection, Milan





### TAVOLA 82

Scritto talismanico a stampa,  
per la protezione dalle ferite da arma di taglio  
Hausa, Nigeria  
Carta, 43 x 62 cm  
Collezione privata, Milano

Talismanic writing in print;  
protects against stab wounds  
Hausa, Nigeria  
Paper, 43 x 62 cm  
Private collection, Milan



### TAVOLA 83

Oggetto per divinazione  
(utilizzo islamico?)  
Hausa, Nigeria  
Legno, cuoio,  
specchio, monete, Ø 19 cm  
Collezione privata, Milano

Object for divination  
(Islamic use?)  
Hausa, Nigeria  
Wood, leather,  
mirror, coins, Ø 19 cm  
Private collection, Milan



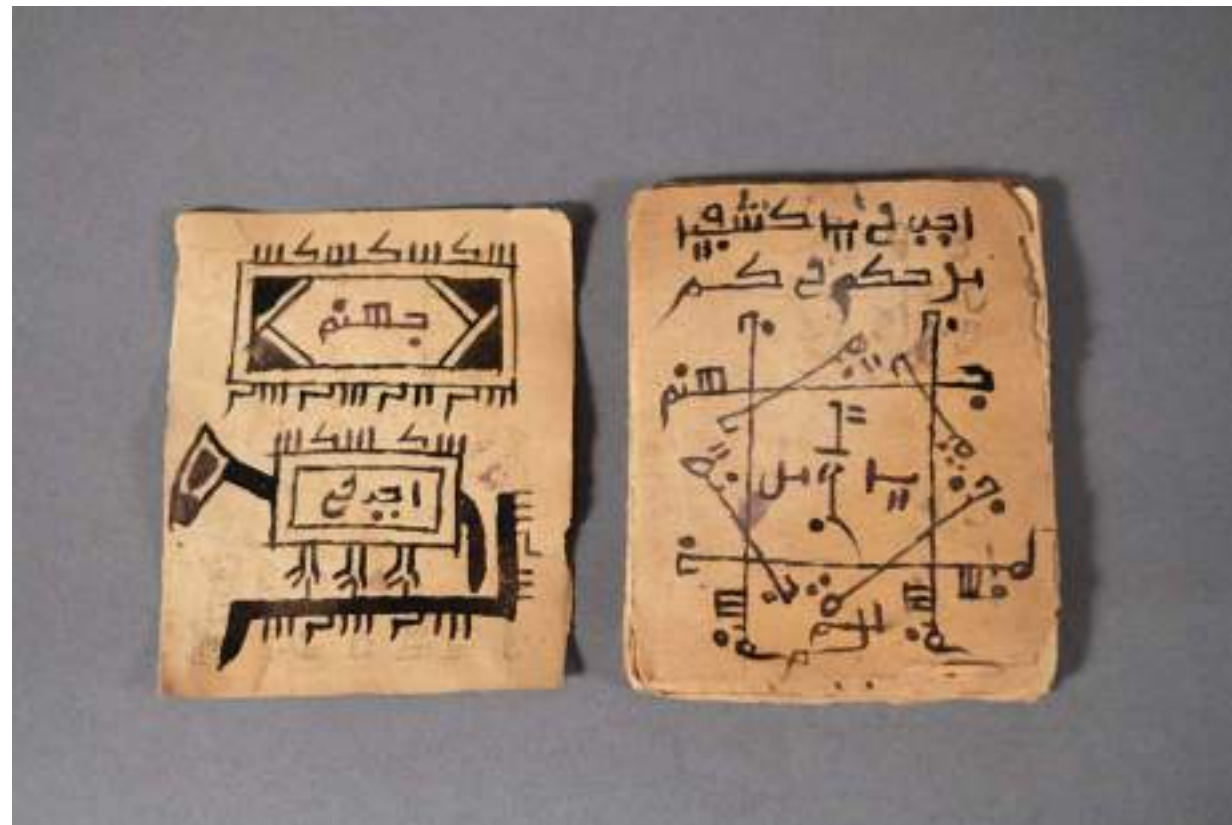
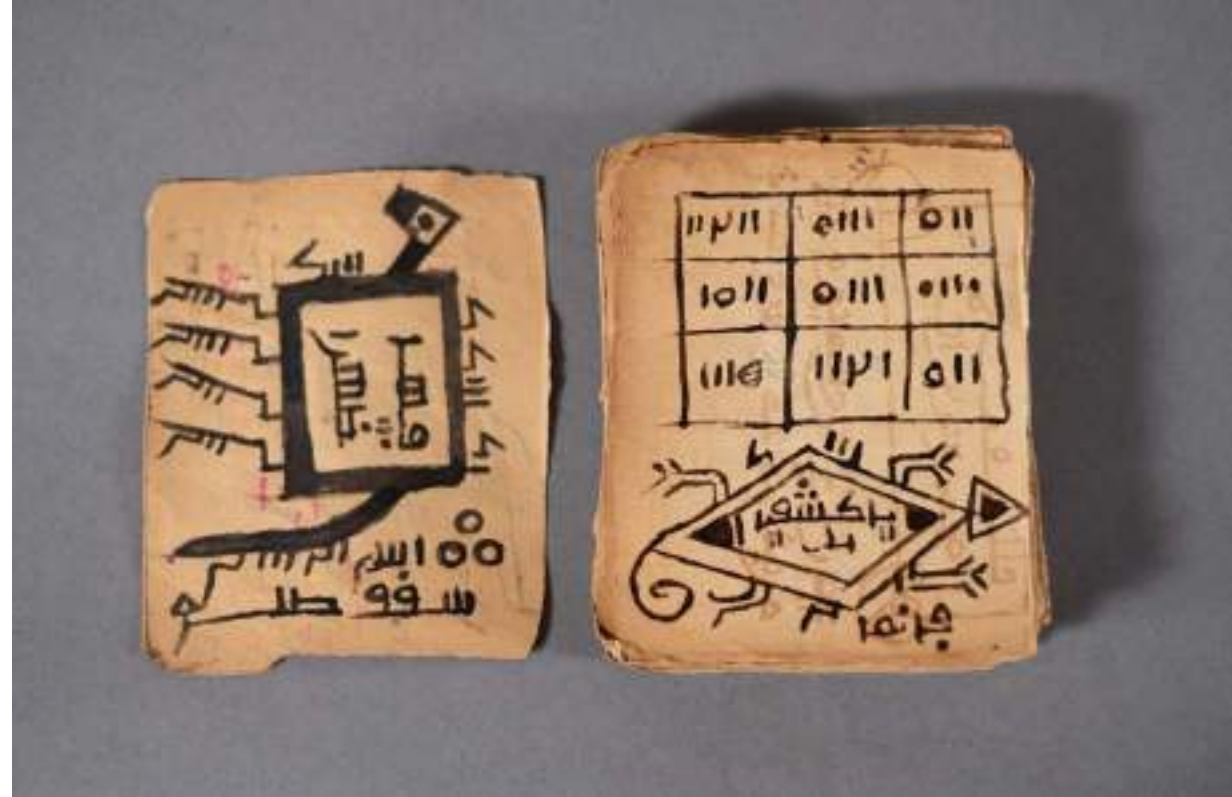


TAVOLE 84 e 85

Ricettario talismanico a stampa,  
*Ummu Musa*  
 Autore ignoto  
 Pubblicato da Sharif Bala Gabari, Kano  
 Hausa, Nigeria  
 Cartone, carta, pigmenti, h. 12 cm  
 Collezione privata, Milano

Talismanic printed recipe book,  
*Ummu Musa*  
 Author unknown  
 Published by Sharif Bala Gabari, Kano  
 Hausa, Nigeria  
 Cardboard, paper, pigments, h. 12 cm  
 Private collection, Milan



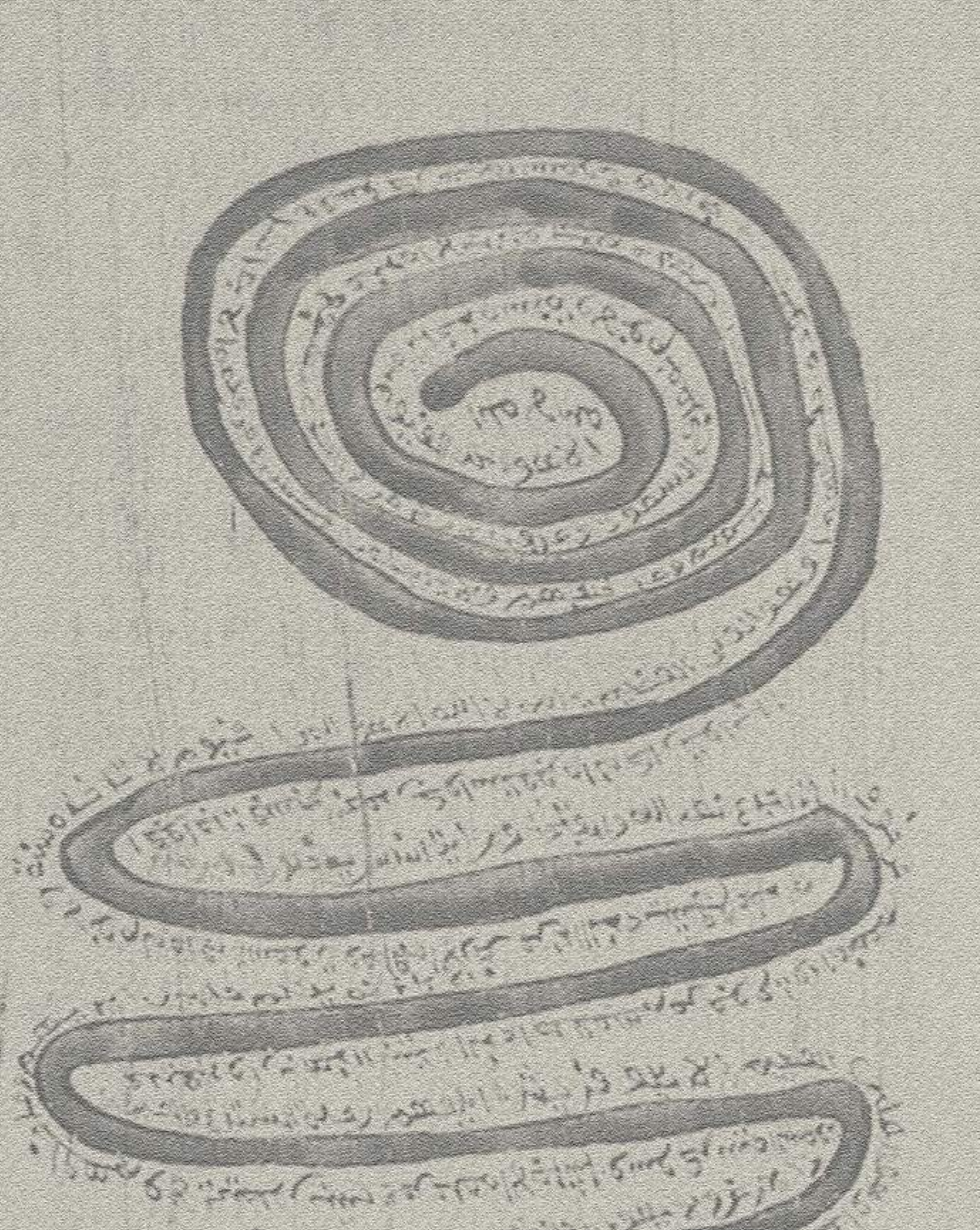


TAVOLE 86 e 87

Ricettario talismanico manoscritto,  
*Ummu Musa*  
 Autore ignoto  
 Hausa, Nigeria  
 Cartone, carta, pigmenti, h. 12 cm  
 Collezione privata, Milano

Talismanic manuscript recipe book,  
*Ummu Musa*  
 Author unknown  
 Hausa, Nigeria  
 Cardboard, paper, pigments, h. 12 cm  
 Private collection, Milan





Andrea Brigaglia

Università degli Studi di Napoli "L'Orientale"

Aliyu Muhammadu Bunza

Usmanu Danfodiyo University, Sokoto

### L'Ummu Musa, "madre" delle tavole talismaniche Hausa

Un libraio di Kano che commercia in libri antichi e manoscritti racconta<sup>1</sup> che un giorno portò, per conto di un editore, una copia del libro noto come *Ummu Musa* ("La madre di Mosè") presso lo Shaykh Umar Ibrahim Kabo (m. 2008), che era un giurista e il presidente del Nigerian Council of Ulamas, la cui biblioteca privata era, all'epoca, una delle più grandi a Kano. Appena vide il libro, Kabo scosse la testa e disse: "*Ummu Musa*, ti è stato riservato un posto speciale tra gli inferi!". Poi, dopo avere sfogliato le pagine del libro, mostrò al libraio una pagina che descriveva la preparazione di un incantesimo. Secondo la ricetta, una parte dell'incantesimo andava seppellita tra i rifiuti, un'altra tra gli escrementi. Il libraio, che aveva già venduto molte copie dell'*Ummu Musa* senza essere consapevole di questo dettaglio, tornò dall'editore che ne aveva commissionato la stampa e gli mostrò il passaggio controverso. L'editore sospese la vendita, e dopo la rimozione di quella sezione fece preparare una nuova edizione, "ripulita", dell'*Ummu Musa*.

Questo aneddoto sintetizza in modo eloquente due aspetti fondamentali che dobbiamo tenere a mente quando ci avviciniamo all'enigmatico libro noto nello Hausaland come *Ummu Musa*. In primo luogo, questo episodio mostra che abbiamo a che fare con un libro intrinsecamente controverso. Shaykh Kabo, il religioso che "maledice" l'*Ummu Musa*, era affiliato alla Tijaniyya, un ordine sufi che non condanna l'uso di talismani islamici in quanto tale. Eppure, come mostra l'aneddoto, alcune delle ricette contenute nell'*Ummu Musa* gli risultano indigeribili.

Dobbiamo allora concludere che l'*Ummu Musa*

### The Ummu Musa, "mother" of the Hausa talismanic tablets

A Kano bookseller who deals in old books and manuscripts recounts<sup>1</sup> that one day he brought, on behalf of a publisher, a copy of the book known as *Ummu Musa* ("The mother of Moses") to Shaykh Umar Ibrahim Kabo (d. 2008), a jurist and the Chairman of the Nigerian Council of Ulamas, whose private library was, at the time, one of the biggest in Kano. Upon seeing the book, Kabo shook his head and said: "*Ummu Musa*, you have been reserved a special place in the Hellfire!". Then, he flipped through the pages of the book and showed to the bookseller a page which described the preparation of a particular charm. The recipe instructed that one piece of the charm had to be buried in garbage and the other in excrements. The bookseller, who had previously sold countless copies of the *Ummu Musa* without being aware of this detail, went back to the publisher who had commissioned the printing of the book and showed him the controversial passage. The publisher suspended the sale until he had the controversial section removed and a new, "cleansed" edition of the *Ummu Musa* prepared.

The anecdote above eloquently encapsulates two fundamental issues that we have to keep in mind when we approach the enigmatic book known as *Ummu Musa* in Hausaland. First, this episode shows that we are dealing with a book that is controversial in essence. Shaykh Kabo, the religious scholar who "damned" the *Ummu Musa*, was affiliated to the Tijaniyya, a Sufi order that does not normally condemn the use of Islamic talismans *per se*. Still, as the anecdote shows, some of the recipes contained in the *Ummu Musa* resulted intolerable to his palate.



rappresenta un sottogenere specifico all'interno della pubblicistica talismanica islamica che è estraneo al mondo degli *'ulamā'*? Non necessariamente, in quanto i fatti sono più complessi di quanto appaia a prima vista. Le condanne che occasionalmente sono potute provenire da *'ulamā'* di alto rango come Kabo, infatti, non hanno impedito all'*Ummu Musa* di godere di una circolazione relativamente ampia, e di un certo grado di accettazione (o, perlomeno, di un tacito assenso) nei circoli dell'élite islamica istruita. La copia a stampa esibita nelle immagini che accompagnano questo volume, pubblicata dalla stamperia di Sharif Bala Gabari (m. 2014), ne è testimonianza. Gabari, infatti, oltre ad essere stato attivo nel dominio della stampa islamica, è stato il massimo calligrafo del Corano di Kano, dove gestiva una grande scuola dedicata all'insegnamento della memorizzazione del testo sacro. La pubblicazione dell'*Ummu Musa*, in questo caso, non è dunque un affare marginale, relativo ad una pubblicistica esoterica di natura prettamente "popolare" e "sincretica", ma proviene da un religioso di un certo rango, cosa che dimostra come un certo interesse in questo genere di pubblicazioni persista anche in ambienti "ortodossi". Magari come interesse parallelo e marginale rispetto a quelli che sono i loro interessi principali nel campo degli studi coranici, della giurisprudenza, della teologia e della poesia, ma non necessariamente in contraddizione con questi ultimi.

In secondo luogo, l'aneddoto, rivelando un episodio di deliberata interferenza con il testo da parte di un editore, mostra un fotogramma della complessa storia di un libro che, per secoli, è passato sicuramente attraverso molteplici revisioni che, come in questo caso, comportavano la continua aggiunta o rimozione di frammenti. Nessuna edizione critica del testo dell'*Ummu Musa* è stata tentata finora, e verrebbe anche da dubitare che una tale operazione possa essere possibile, considerata la differenza sostanziale che sembra esistere tra le molteplici versioni del testo, sia manoscritte che a stampa, che circolano.

Come si presenta l'*Ummu Musa*, e quali sono i suoi usi e il suo contenuto? Fisicamente, esso ha l'aspetto di un opuscolo che, nella maggior parte delle versioni che abbiamo consultato, contiene circa 180 ricette, *asrār* (formule segrete), *awfāq* (quadrati ma-

Should we then conclude that the *Ummu Musa* represents a specific sub-genre of Islamic talismanic literature that is foreign to the domain of the religious scholars? Not necessarily, as things are more complicated than they appear at first sight. Occasional condemnations emanating from high-rank religious scholars like Kabo, in fact, have not prevented the *Ummu Musa* from enjoying a relatively wide circulation and some degree of acceptance (or, at least, a tacit acknowledgment) in learned Islamic circles. The printed copy displayed in the images of this volume, published by the press of Sharif Bala Gabari (d. 2014), bears witness to that. Gabari, in fact, besides being active in the Islamic printing business, was the top Qur'anic calligrapher of his time in Kano, where he used to run a big school devoted to training in the memorization of the sacred text. The publication of the *Ummu Musa*, in this case, is not the business of a marginal publisher of "popular", "syncretic" and purely esoteric literature, but emanates from a highly respected cleric. This shows how a certain interest in this genre of publications persists even among "orthodox" scholars; perhaps as a side interest to their major concerns with Qur'anic studies, jurisprudence, theology, poetry, etc., but not necessarily in contradiction with these latter.

Secondly, the anecdote, by revealing an episode of deliberate interference with the text on the part of a publisher, showcases a photogram of the complex history of a book that, for centuries, must have gone through many recensions that, as in this case, entailed the ongoing addition or deletion of fragments. No critical edition of the text of the *Ummu Musa* has been attempted so far, and one may even doubt whether this would be possible at all, considering the substantial differences that seem to exist between multiple versions of the text, both manuscript and printed, that circulate.

How does the *Ummu Musa* look like, and what are its usages and content? Outwardly, it has the appearance of a booklet which, in most of the versions we have consulted, contains around 180 recipes, *asrār* (secret formulas), *awfāq* (magical squares), *khawātim* (talismanic compositions), etc. The printed editions we have consulted usually total about 140-160 pages. Some manuscript versions are substantially short-

gici), *khawātim* (composizioni talismaniche), ecc. Le edizioni a stampa che abbiamo consultato hanno di solito o una lunghezza di 140-160 pagine. Alcune versioni manoscritte sono sensibilmente più brevi: consistono solo di immagini talismaniche e quadrati magici, riducendo lo spazio dedicato alle ricette (cioè alle spiegazioni relative a come confezionare e utilizzare un determinato talismano) al minimo essenziale. Il libro è spesso stampato in un formato molto piccolo (12 cm di altezza), così da permettere che esso venga usato, per intero, come un singolo talismano. Secondo Alhaji K.Y., che è specializzato nella vendita di talismani e letteratura talismanica nella sezione dei libri islamici del mercato Kurmi a Kano, questo formato è fatto apposta per soddisfare le esigenze di acquirenti tuareg, che spesso portano tali edizioni tascabili dell'*Ummu Musa* come talismani, all'interno di portafogli in pelle indossati al collo. Alhaji K.Y. stampa anche delle grandi riproduzioni in fotocopia, in singoli fogli di dimensione A1, di una complessa composizione manoscritta che include tutti i 180 talismani descritti nell'*Ummu Musa*: il "distillato" di potere talismanico così ottenuto viene poi ripiegato, chiuso in una custodia di pelle e portato addosso come protezione dai suoi acquirenti.

L'*Ummu Musa* può essere considerato un tipico esempio di quello che in hausa è noto come *kundi*, in arabo come *kunnāsh*. *Kundi* è una parola che significa genericamente "taccuino di note manoscritte a pagine sciolte", ma nella tradizione dei *malam* locali si riferisce in modo più specifico al taccuino sul quale un *malam* annota le ricette di diversa origine relative alle "virtù" (*faḍā'il*), o usi pratici, delle varie sure coraniche, dei nomi di Dio, dei quadrati magici e così via. I *kundi* sono di solito anonimi, in quanto consistono in collezioni di note procedenti da informazione orale raccolta attraverso gli anni dal proprio proprietario a partire da fonti orali disparate. I due *kundi* più famosi che circolano nello Hausaland sono l'*Ummu Musa* e il *Baru Uwa Uba ga Maraye*.

L'*Ummu Musa* deve il titolo ad una delle figure femminili più affascinanti della narrazione biblico-coranica, la madre di Mosè. L'uso dei nomi di profeti come tramiti di poteri spirituali efficaci è pratica attestata nelle arti talismaniche sia ebraiche che islamiche. E ci sono delle buone ragioni per attribuire

er: they display only talismanic images and magical squares, and reduce the space devoted to the recipes (i.e. the explanations about how to manufacture or to use a specific talisman) to a bare minimum. The book is often printed in a small (12 cm of height) format, so as to allow it being used, as a whole, as a single talisman. According to Alhaji K.Y., who specialised in selling talismans and talismanic literature in the Islamic book section of the Kurmi market of Kano, this format is specifically made to satisfy the demand of Tuareg buyers, who frequently carry such pocket editions of the *Ummu Musa* as talismans, enclosed in a leather wallet that is hung on the neck. Alhaji K.Y. also prints big offset photostatic reproductions, in single A1-sized papers, of a complex handwritten composition that includes all the 180 talismans described in the *Ummu Musa*: the "distillate" of talismanic power thus obtained is folded, enclosed in a leather case and carried on the body as a protection by its buyers.

The *Ummu Musa* can be considered as a typical example of what is known in Hausa as *kundi*, and in Arabic as *kunnāsh*. *Kundi* generically means "a loose-leaf manuscript notebook", but in the tradition of the local *malam*-s, it refers more specifically to the notebook where a *malam* annotates recipes of different origins related to the "virtues" (*faḍā'il*), or practical uses, of the various Qur'anic suras, names of God, magical squares, and the like. *Kundi* books are often anonymous, as they consist in collections of notes proceeding from oral information received over the years by its owner, from disparate transmitters. The two most famous *kundi* books that circulate in Hausaland are *Ummu Musa* and *Baru Uwa Uba ga Maraye*.

The *Ummu Musa* owes its title to one of the most fascinating female figures of the Biblical-Qur'anic narrative, the mother of Moses. The use of the names of prophets as conduits of active spiritual powers is a widely attested practice in both Jewish and Islamic talismanic arts. There are many good reasons to attribute a special magico-talismanic influence to the mother of Moses. In the Qur'anic narrative, her prayers are always miraculously answered by God. She carries and delivers a baby, the only male son of the Israelites, to survive the wrath of the Egyptians, hidden from the Pharaoh's soldiers. When she abandons him in a cradle



un'influenza magico-talismanica speciale alla madre di Mosè. Nella narrazione coranica, le sue preghiere sono sempre esaudite da Dio in modo miracoloso. Ella porta in grembo e dà alla luce un bebè, l'unico figlio maschio degli israeliti a sopravvivere all'ira degli egiziani, di nascosto dagli occhi dei soldati del Faraone. Quando lo abbandona in una culla sulle rive del Nilo, il bebè miracolosamente sopravvive, e le acque del fiume lo trasportano proprio in un giardino all'interno del palazzo del Faraone, dove viene visto dalla moglie di quest'ultimo. Adottato dalla coppia reale egiziana, il bebè rifiuta di nutrirsi al seno di tutte le donne del palazzo, finché i suoi genitori adottivi si rivolgono ad una donna israelita estranea al palazzo, il cui seno è accetto al bimbo. Questa è, manco a dirlo, la madre naturale del bimbo, della cui reale identità gli egiziani restano però all'oscuro, fin quando Mosè, cresciuto, diventa il leader divinamente eletto che guida il suo popolo fuori dalla cattività.

Insomma, la figura della madre di Mosè ha tutto il necessario per essere considerata l'archetipo del ricettacolo di assistenza divina in momenti difficili, e dunque, una figura talismanica: dopo tutto, infatti, le arti talismaniche non sono forse concepite proprio allo scopo di fornire questo tipo di assistenza? Inoltre, nel Corano alla madre di Mosè viene dato credito di avere ricevuto una rivelazione proveniente direttamente da Dio (Cor. 28:7, *wa-awḥaynā ilā Ummi Mūsā*, “e Noi rivelammo alla madre di Mosè”). Per i sufi, dunque, la madre di Mosè è anche prototipo del santo (*walī*) che ha accesso ad una conoscenza di origine divina. E per chi pratica le arti talismaniche, più in particolare, il contenuto della “rivelazione” divina ricevuta dalla madre di Mosè secondo quanto alluso dal Corano aveva la forma di preghiere e formule di efficacia speciale che, recitate al momento opportuno, salvarono la vita del bebè. Queste formule sarebbero poi state trasmesse oralmente, da maestro a discepolo, per millenni, prima di essere infine raccolte nel *kundi* dell'*Ummu Musa*.

La prima sezione del testo ha la forma letteraria di un *hadith* (narrazione profetica), con un *sanad* (catena di trasmettitori) improbabile e scritto in un arabo pieno zeppo di errori grammaticali e incoerenze. Dal Profeta, il *sanad* dell'*hadith* fa un salto indietro fino a Mosè e a sua madre, ed è poi seguito da un *matn*

on the banks of the Nile, the baby miraculously survives, and the waters of the river transport him right into a garden within the Pharaoh's palace, where he is spotted by the latter's wife. Adopted by the royal Egyptian couple, the baby refuses to feed from the breast of all the women of the palace, until his foster parents turn to an Israelite woman from outside, whose breast is accepted by the baby. This woman is, needless to say, the natural mother of the baby, of whose identity the Egyptians remain unaware until Moses grows to become the divinely appointed leader who will guide his people out of captivity.

In sum, the figure of the mother of Moses has everything to be considered as an archetypal receptacle of divine assistance in time of distress, and thus, a talismanic figure: for are not the talismanic arts, after all, conceived precisely to provide such assistance? Moreover, in the Qur'an the mother of Moses is credited to have received a direct revelation from God (Qur. 28:7, *wa-awḥaynā ilā Ummi Mūsā*, “and we revealed unto the mother of Moses”). For the Sufis, thus, the mother of Moses is also a prototype of the saint (*walī*) who has access to a knowledge of divine origin. For the practitioner of talismanic arts, more particularly, the content of the divine revelation that the mother of Moses received as hinted by the Qur'an, was in the form of some especially efficacious prayers and formulas that, recited at the opportune moment, saved the life of her baby. These formulas would have been then transmitted orally, from master to disciple, through millennia, before being finally collected in the *Ummu Musa's kundi*.

The first section of the text has the literary form of a *hadith* (Prophetic narration), with an unlikely *sanad* (chain of transmitters) and written in an Arabic that is replete with grammatical mistakes and inconsistencies. From the Prophet, the *sanad* of the *hadith* jumps back to Moses and his mother, and is followed by a *matn* (textual body) which, with ostentatious expressions, introduces the miraculous powers of the recipes and formulas that the rest of the text will proceed to list: “whoever desires to be under (God's) protection in this world and in the next, let him write down this supreme treasure; whoever wishes to live in peace in this world and in the next, safe from the kings and from

(corpo testuale) che con espressioni ostentatorie introduce i poteri miracolosi delle ricette e delle formule che il resto del testo passerà in rassegna: “chiunque desideri essere sotto la protezione (di Dio) in questo mondo e nell'aldilà, al riparo dai re e dagli uomini e dalle donne, scriva questa ‘madre di Mosè’ (pace su di lui); chiunque desidera incontrare l'amore di uomini e donne, scriva questo supremo nome di Dio, ne beva (l'inchiostro così ricavato) oppure lo appenda al corpo (a mo' di amuleto): egli sarà onorato dalle genti, non temerà la prigione dei suoi nemici, e Dio lo renderà vittorioso sui suoi nemici...”, ecc.

La catena di trasmissione incompleta e improbabile di questo testo, più ancora che il suo contenuto, è certamente una delle ragioni dello scetticismo che molti dei religiosi ortodossi hanno nutrito nei suoi confronti. Se il lettore continua a sfogliare le pagine dell'*Ummu Musa*, però, incontrerà anche diverse ragioni per restare incantato (in tutti i sensi!) dal libro e dal suo abbondante campionario di immagini di animali (scorpione, serpente, cammello, varano, pavone, uccelli vari, ecc.). In molti casi, i contorni di questi animali sono formati da lettere dell'alfabeto arabo, o le accludono. Lettere come *sīn*, *hā'* e *fā'* sono spesso usate per rappresentare piume, peli o squame, mentre le lettere arabe *ḥ-m-d* spesso formano le zampe dell'animale dipinto; combinate con il ventre dello stesso, che ha la forma circolare della lettera araba *mīm*, esse comporranno così la struttura consonantica *M-ḥ-m-d*, quella del nome del Profeta Muḥammad.

Osservando le immagini animali dipinte nell'*Ummu Musa*, si trova subito risposta alla domanda relativa alle origini dell'iconografia delle tavole talismaniche hausa (*allon kafin gida*) esibite in alcune gallerie d'arte. Quasi tutte le immagini del mondo animale che osserviamo su queste tavole, infatti, possono essere osservate, in realizzazioni virtualmente identiche, sull'una o sull'altra pagina dell'*Ummu Musa*. Possiamo concludere, dunque, che gli autori delle *allon kafin gida* hanno preso spunto direttamente dall'*Ummu Musa*, che ne costituisce una sorta di manuale di riferimento.

La domanda relativa a quale sia l'origine, a sua volta, dell'iconografia dell'*Ummu Musa*, rimane aperta. Si tratta forse di un'iconografia hausa preislamica,

men and women, let him write down this ‘mother of Moses’ (peace be upon him); whoever desires to be met with love from both men and women, let him write down this supreme, blessed name of God, and let him drink (its ink) or hang it to his body (as an amulet): he will be honoured among people, he will not fear the prison of his enemies, and God will make him victorious over his enemies...”, etc.

The broken and improbable chain of transmission of this text, more than its content, is certainly a reason behind the reservations that many orthodox scholars have nurtured about it. As the reader continues to flip through the pages of the *Ummu Musa*, however, he will also encounter many reasons to be enchanted – quite literally! – by the book and by its fascinating display of an abundant imagery of animals (scorpion, snake, camel, monitor lizard, peacock, various other birds, etc.). In many cases, the contours of these animals are formed by (or include) letters of the Arabic alphabet. Letters like *sīn*, *hā'* and *fā'* are often used as representations of feathers, hair, or scales, while the Arabic letters *ḥ-m-d* frequently form the legs of the animal depicted; combined with the latter's belly, which has a circular shape of the Arabic letter *mīm*, they will thus compose the consonantal structure *M-ḥ-m-d*, like the name of the Prophet Muḥammad.

Observing the animal images depicted in the *Ummu Musa*, we can immediately find an answer to the question of the origin of the iconography of the Hausa talismanic tablets (*allon kafin gida*), that are exhibited in some art galleries. Virtually all the images from the animal world that we see on the talismanic tablets, in fact, can also be witnessed, in virtually identical realizations, on one or the other of the pages of the *Ummu Musa*. We must conclude, therefore, that the practitioners who paint the “Hausa talismanic tablets” directly rely on the *Ummu Musa* as their sourcebook.

The question of what is, in its turn, the historical origin of the *Ummu Musa's* iconography, remains nonetheless open. Was it an originally pre-Islamic Hausa iconography reframed in an Islamic idiom by the Hausa Muslims after accepting the new religion? For B.S.W., a Togolese expert and a Hausa by origin, this is definitely the case: the iconography of the



che è stata poi espressa in un idioma islamico dagli hausa musulmani dopo che questi ebbero fatto propria la nuova religione? Secondo B.S.W., un esperto togolese di origine hausa, è proprio così: l'iconografia dell'*Ummu Musa* deriva da una tradizione ancestrale radicata in culti locali preislamici ed è proprio per questo che gli animali rappresentati sono sempre quelli della tradizione saheliana, con il significato che è loro associato nella tradizione locale: lucertole e serpenti sono simboli di buon auspicio; il cammello di ricchezza; il leone di forza; e gli uccelli, che hanno il potere di colpire l'occhio con il becco, possono neutralizzare il malocchio. Questi simboli, continua B.S.W., potrebbero anche aver funto nel passato da animali totemici associati a clan o gruppi etnici. D'altra parte, invece, ma non necessariamente in contraddizione con la prima ipotesi, potrebbe essere stata proprio la tradizione arabo-islamica di disegnare figure animali attraverso la realizzazione calligrafica delle lettere dell'alfabeto arabo che, penetrando nello Hausaland attraverso i manoscritti di letteratura esoterica, fu adattata e rimodellata secondo un'estetica africana, dando origine all'iconografia dell'*Ummu Musa*. L'iconografia islamica di Persia, Turchia e India, dopo tutto, fornisce anch'essa un abbondante campionario (anzi, senz'altro più abbondante dello Hausaland: le *allon kafin gida* erano molto poco note e discusse nella letteratura fino a tempi relativamente recenti) di realizzazioni calligrafiche di leoni, cammelli, pavoni, scorpioni, ecc. con simili significati simbolici a loro associati.

In ogni caso, la presenza di questa ricca iconografia, oltre ad essere l'aspetto più affascinante dell'*Ummu Musa* e il suo collegamento più evidente con le tavole talismaniche, è anche un elemento che dà a questo testo, se paragonato ad altri libri del genere *kundi*, una certa unità di stile e di forma. Sebbene l'autorialità del testo vada senz'altro considerata collettiva e stratificata, la mano di un ingegnoso revisore che, ad un certo punto nella storia, ha riorganizzato materiali che avevano precedentemente circolato in altra forma, viene fuori piuttosto chiaramente.

Siamo dunque, forse, in grado di speculare sulla possibile identità di tale autore/revisore? Un breve riferimento all'*Ummu Musa* (uno dei pochi, forse l'unico, in una pubblicazione accademica in lingua occi-

*Ummu Musa* derives from an ancestral tradition rooted in local pre-Islamic cults. This is why, he continues, the animals represented are always those of the Sahelian region, and each of them is associated to a specific meaning in the local tradition: lizards and snakes are symbols of good fortune; the camel brings wealth; the lion strength; and the birds, with their power to peck the eye, can neutralise the evil eye. These symbols might also have acted in the past, continues B.S.W., as totemic animals associated with specific clans or ethnic groups. Conversely, but not necessarily in contradiction with the above hypothesis, it might have been the Arabo-Islamic tradition of drawing animal figures through calligraphic realizations of the letters of the Arabic alphabet that, penetrating in Hausaland through manuscripts of esoteric literature, was adapted and moulded following African aesthetic patterns. The Islamic iconography of Persia, Turkey, and India, after all, also supplies abundant samples (definitely more abundant than Hausaland: the *allon kafin gida* were, until relatively recent times, little known and little discussed in the literature) of calligraphic realizations of lions, camels, peacocks, scorpions, etc. with similar symbolic meanings attached.

Be that as it may, the presence of this rich iconography, besides being the most fascinating aspect of the *Ummu Musa* and its most evident link to the talismanic tablets, is also an element that gives a certain unity of style and form to this text, if compared to other standard books of the *kundi* genre. While the authorship of the text has certainly to be considered as a collective and multi-layered one, the hand of an ingenious reviewer who, at some point in history, rearranged what had previously circulated in other forms, comes out quite clearly.

Can we, then, speculate about the possible identity of this author/reviewer? A passing reference to the *Ummu Musa* (one of the very few, perhaps the only one, in an academic publication in a western language) appears in an article on the figure of the scorpion in Islamic folklore by Jürgen Wasim Fremgben. Here Fremgben attributes the book to one "al-Hajj Muhammad al-Ta'im" of Kano, and provides a specific date, 314 H, corresponding to 926 A.D., for its composition.<sup>2</sup> The author's name could be a mis-reading

dentale) appare in un articolo di Jürgen Wasim Fremgben sulla figura dello scorpione nel folklore islamico. Qui, Fremgben attribuisce il libro ad un certo "al-Hajj Muhammad al-Ta'im" di Kano, e dà una data specifica, l'anno 314 dell'Egira, corrispondente al 926 d.C., per la sua composizione.<sup>2</sup> Il nome dell'autore potrebbe essere frutto di un errore di lettura di *al-Hājj Muḥammad al-Tāsi'* Yantando, il cui nome appare come quello dell'editore di una delle copie a stampa del testo. Ma la data è irrealisticamente antica: nel X secolo, Kano stava per essere fondata come città, e la prima penetrazione dell'Islam nella regione data solo al XIV secolo.<sup>3</sup> Inoltre, le copie del testo che abbiamo consultato sono tutte anonime, e i rivenditori di letteratura talismanica del mercato Kurmi di Kano che abbiamo intervistato hanno tutti confermato di considerarne anonima l'autorialità.

Secondo Habib Alhassan, l'autore dell'*Ummu Musa* va invece rintracciato negli studiosi islamici del XVIII secolo della città di Yandoto.<sup>4</sup> All'epoca, Yandoto (oggi, nello Stato di Zamfara; storicamente, legata a Katsina) ospitava una delle più importanti comunità di studiosi islamici dello Hausaland prima del *jihād* di Usman 'Dan Fodio (m. 1817) dell'inizio del XIX secolo.<sup>5</sup> Le recenti ricerche di uno degli autori della presente nota confermerebbero l'ipotesi di Alhassan, ma estenderebbero la regione di possibile origine dell'autore (o degli autori) dell'*Ummu Musa* anche a Gobir.<sup>6</sup>

Originari del Mali, gli studiosi di Yandoto avevano un'attitudine quietista rispetto alle comunità superficialmente islamizzate in mezzo alle quali vivevano e, in particolare, rispetto ai loro capi e sovrani. Quando il movimento jihadista capeggiato da Usman 'Dan Fodio si rivolse contro i sovrani hausa di Katsina, cercò dapprima il sostegno dei religiosi islamici di Yandoto. Ad eccezione di pochissimi, però, la maggior parte di questi rifiutò l'invito a partecipare al *jihād* e si schierò con il Re. Così, nel 1805, Muhammad Bello (m. 1837), figlio di Usman 'Dan Fodio, guidò un attacco contro la comunità di Yandoto: molti degli studiosi islamici fuggirono, e l'esercito di Bello saccheggiò la città. Scambi epistolari successivi tra Bello e il principale rivale islamico del *jihād* di 'Dan Fodio, lo Shehu di Borno, narrano che durante il saccheggio della città, molti dei libri delle biblioteche di Yandoto furono distrutti. Lo Shehu

of *al-Hājj Muḥammad al-Tāsi'* Yantando, whose name appears as the publisher of one of the printed editions of the text. But the date is unrealistically early: in the 10<sup>th</sup> century, Kano was just about to be founded as a city, and the earliest penetration of Islam in the region only dates to the 14<sup>th</sup> century.<sup>3</sup> Moreover, the copies of the text we have consulted are all anonymous, and the sellers of talismanic literature in the Kurmi market of Kano whom we have interviewed have all confirmed that they consider it of unknown authorship.

According to Habib Alhassan, the authorship of the *Ummu Musa* must, instead, be traced to the 18<sup>th</sup> century scholars of the town of Yandoto.<sup>4</sup> At the time, Yandoto (today, in Zamfara State; historically, closely linked to Katsina) hosted one of the most important communities of Islamic scholars in Hausaland before the *jihād* of Usman 'Dan Fodio (d. 1817) in the early 19<sup>th</sup> century.<sup>5</sup> More recent research by one of the authors of the present note confirms Alhassan's hypothesis, but extends the region of possible origin of the *Ummu Musa*'s author(s) also to Gobir.<sup>6</sup>

Originating from Mali, the Yandoto scholars had a quietist attitude vis-à-vis the superficially Islamised communities in the midst of which they lived, and in particular, vis-à-vis their rulers and chiefs. When the *jihād* movement led by Usman 'Dan Fodio turned against the Hausa rulers of Katsina, it originally sought the support of the Muslim scholars of Yandoto. Except for a few of them, however, the majority rejected the call to join the *jihād* and sided with the king. Thus, in 1805, Usman 'Dan Fodio's son Muhammad Bello (d. 1837) led an attack against the Yandoto community: many of the Yandoto scholars consequently fled, while Bello's army sacked the town. Subsequent epistolary exchanges between Bello and the main Islamic rival of the 'Dan Fodio's *jihād*, the Shehu of Borno, report that during the sack of the town, many of the books of the Yandoto libraries were destroyed. The Shehu uses this anecdote to delegitimise the Islamic credentials of the 'Dan Fodio jihadists, who, he says, "destroy, scatter in the roads, and throw in the dirt" books that feature the name of God. Bello, while admitting that he witnessed "papers being blown about by the wind" and "falling into the dirt", justifies himself by emphasising how he personally "endeavoured to pick them up" but failed



utilizza questo aneddoto per delegittimare le credenziali islamiche dell'esercito dei Dan Fodio, il quale, dice, "distrugge, sparge per strada e getta in mezzo allo sporco" libri nei quali è scritto il nome di Dio. Bello, pur ammettendo di avere personalmente visto "fogli di carta che volavano via nel vento" e "cadevano sullo sporco", si giustifica sottolineando di avere "cercato di recuperarli" ma di non esserci riuscito a causa del loro grande numero, e aggiunge anche che "se qualcuno avesse intenzionalmente gettato via questi fogli di carta", egli lo avrebbe punito severamente.<sup>7</sup>

Ci piace pensare che, sparsi tra le vie di Yandoto quel giorno, ci fossero anche delle pagine dell'*Ummu Musa*, immagini iconiche di un'era della storia dell'Islam in Nigeria, e di un aspetto della produzione di sapere islamico in Africa, che da allora in poi sarebbe stata percepita come appartenente al passato, ma che ancora, di quando in quando, prende corpo: come sulle superfici delle *allon kafin gida* e sulle pagine dell'*Ummu Musa* mostrate in questo volume.

to do that because of their quantity, and adds that "if anyone had intentionally thrown these papers away", he would have punished him severely.<sup>7</sup>

We like to imagine that, scattered on the roads of Yandoto on that day, there were also pages of the *Ummu Musa*, iconic images of an era in the history of Islam in Nigeria, and of an aspect of Islamic knowledge production in Africa, that from that time onwards would be mainly considered as belonging to the past, but that still materialises, every now and then, as it does on the surfaces of the *allon kafin gida* and on the pages of the *Ummu Musa* displayed in this volume.

<sup>1</sup> Adam 2019.

<sup>2</sup> Fremgben 2004, p. 113.

<sup>3</sup> Akinwumi, Raji 1990.

<sup>4</sup> Alhassan 1982.

<sup>5</sup> Dan-Asabe 1998.

<sup>6</sup> Bunza 2009.

<sup>7</sup> Dan-Asabe 1998, pp. 187-88.

<sup>1</sup> Adam 2019.

<sup>2</sup> Fremgben 2004, p. 113.

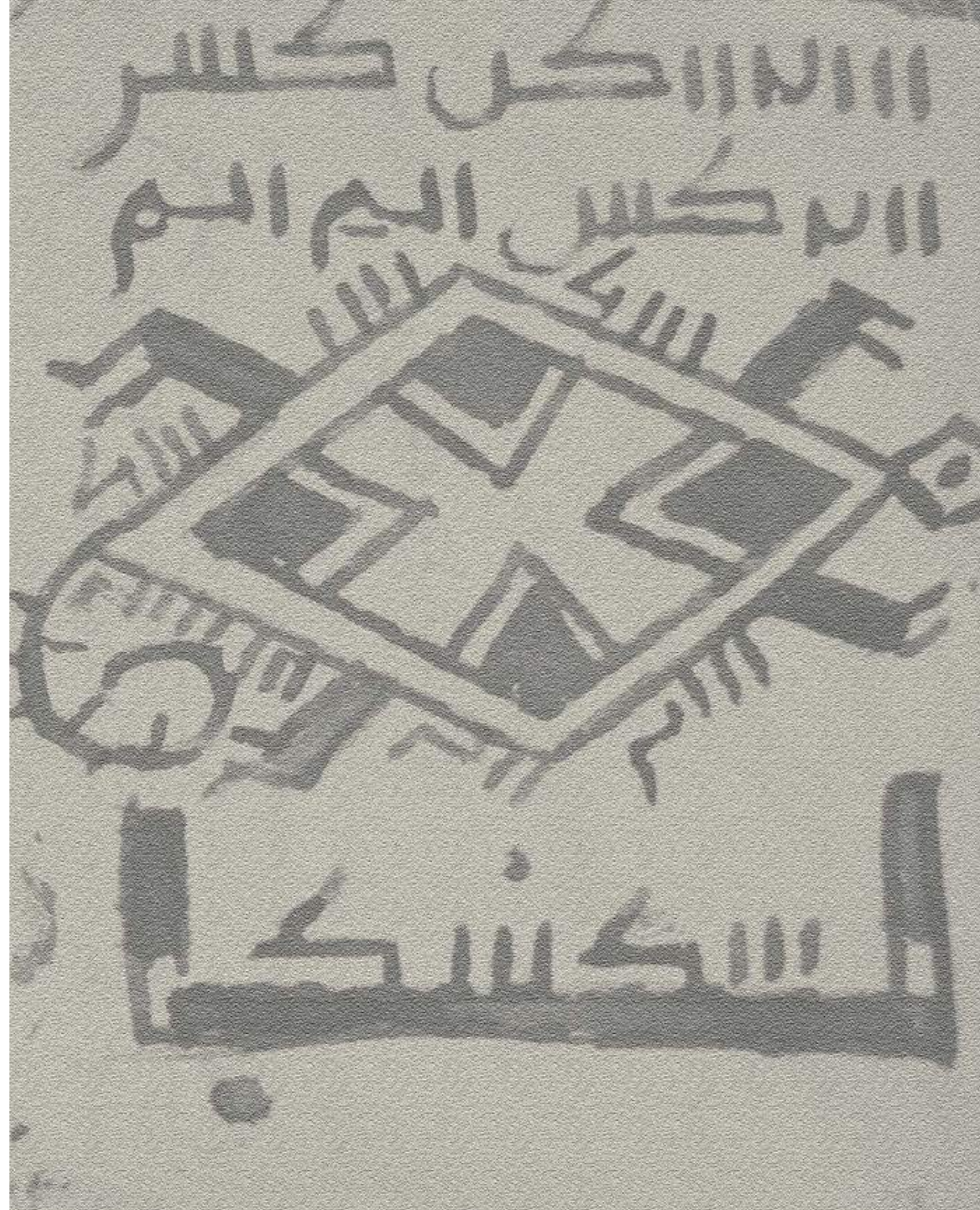
<sup>3</sup> Akinwumi, Raji 1990.

<sup>4</sup> Alhassan 1982.

<sup>5</sup> Dan-Asabe 1998.

<sup>6</sup> Bunza 2009.

<sup>7</sup> Dan-Asabe 1998, pp. 187-88.

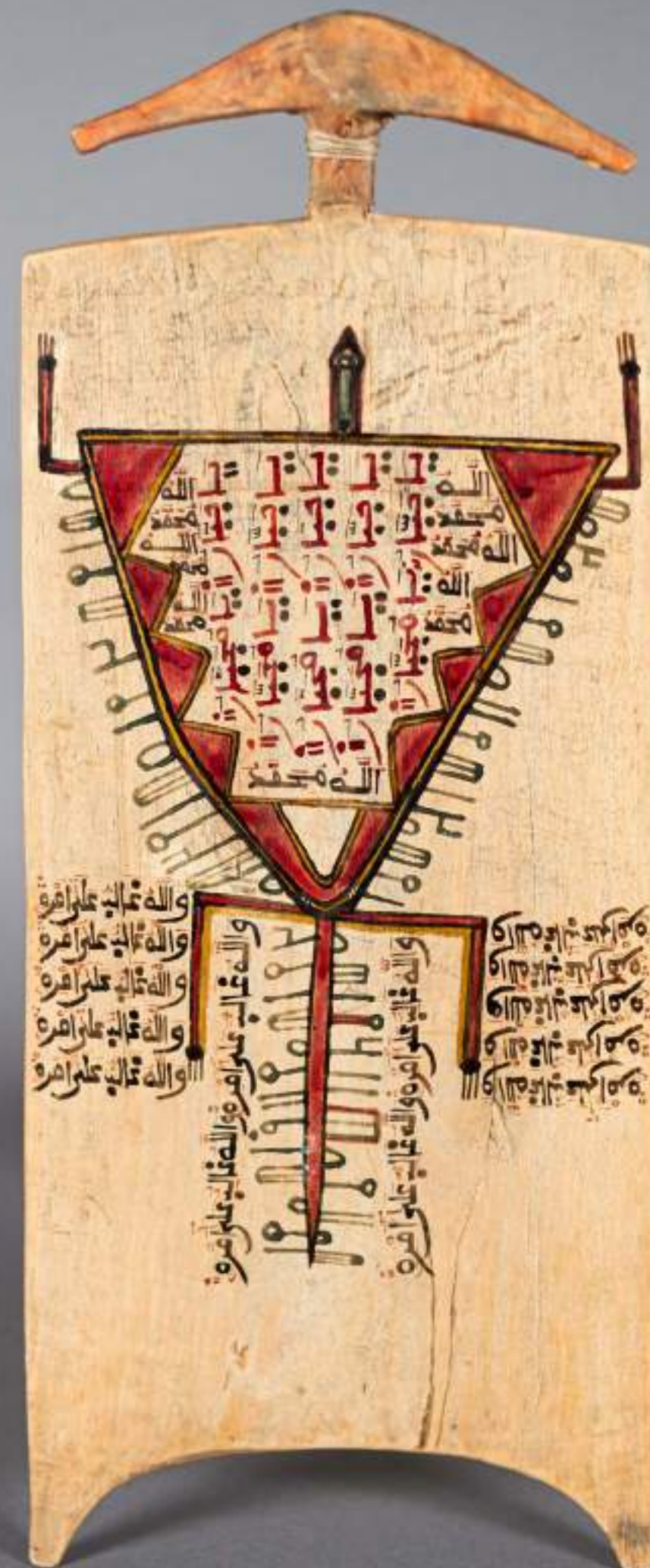






TAVOLE 88 e 89

Tavola talismanica  
per protezione della casa  
e della persona,  
*allon kafin gida*  
Hausa, Nigeria  
Legno, cuoio, pigmenti, h. 58 cm  
Collezione privata, Milano



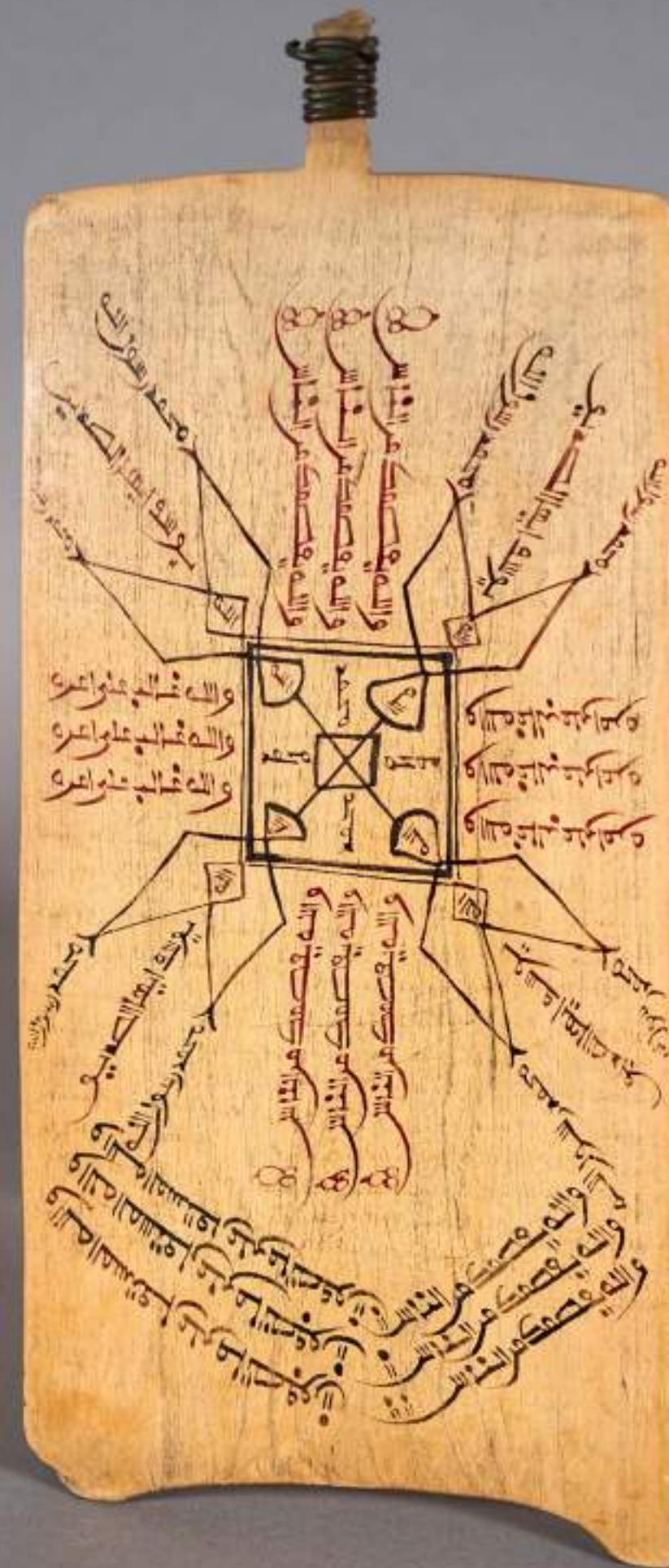
Talismanic tablet for home  
and personal protection,  
*allon kafin gida*  
Hausa, Nigeria  
Wood, leather,  
pigments, h. 58 cm  
Private collection, Milan





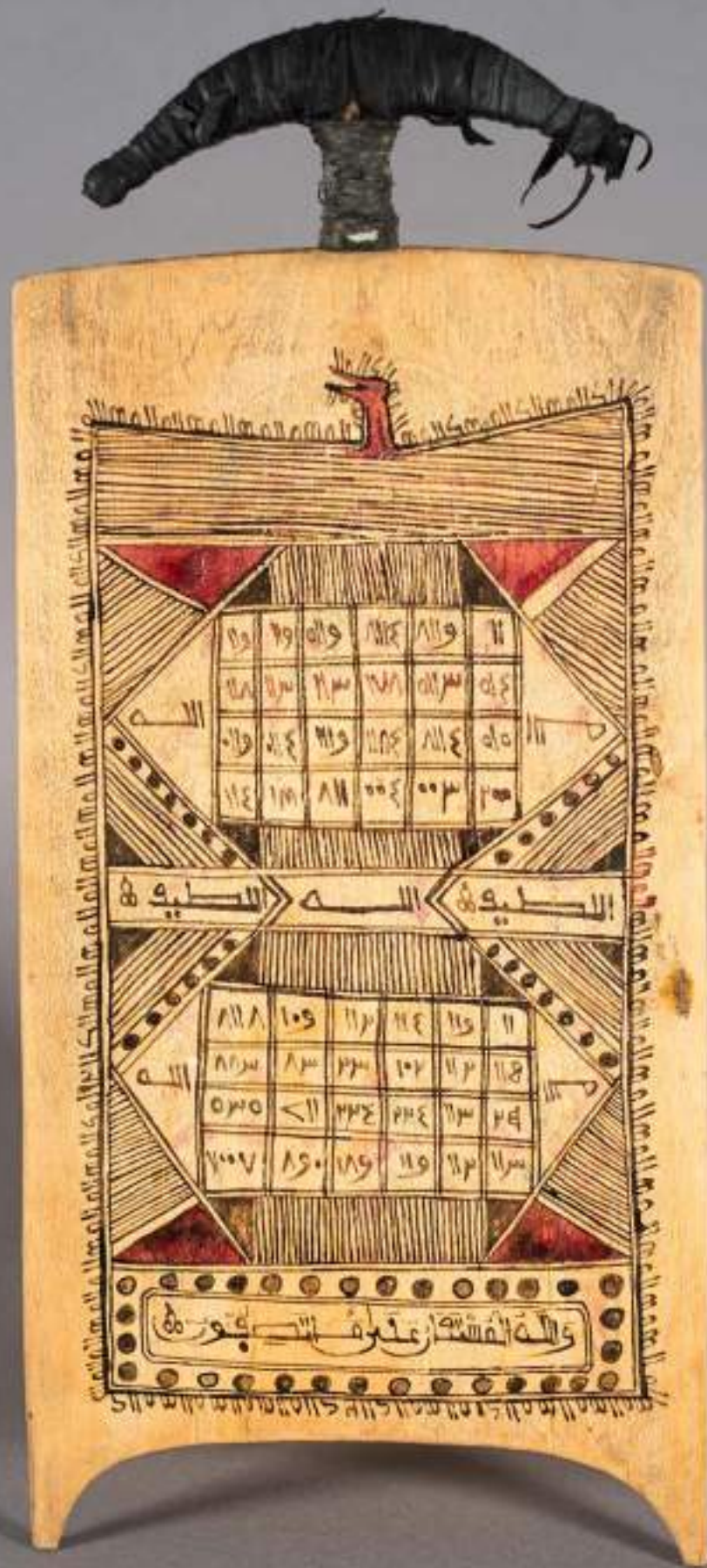
TAVOLE 90 e 91

Tavola talismanica  
per protezione  
della casa e della persona,  
*allon kafin gida*  
Hausa, Nigeria  
Legno, plastica,  
pigmenti, h. 56 cm  
Collezione privata, Milano



Talismanic tablet  
for home  
and personal protection,  
*allon kafin gida*  
Hausa, Nigeria  
Wood, plastic,  
pigments, h. 56 cm  
Private collection, Milan





TAVOLE 92 e 93

Tavola talismanica  
per protezione  
della casa e della persona,  
*allon kafin gida*  
Hausa, Nigeria  
Legno, caucciù,  
pigmenti, h. 60 cm  
Collezione privata, Milano



Talismanic tablet  
for home  
and personal protection,  
*allon kafin gida*  
Hausa, Nigeria  
Wood, rubber,  
pigments, h. 60 cm  
Private collection, Milan





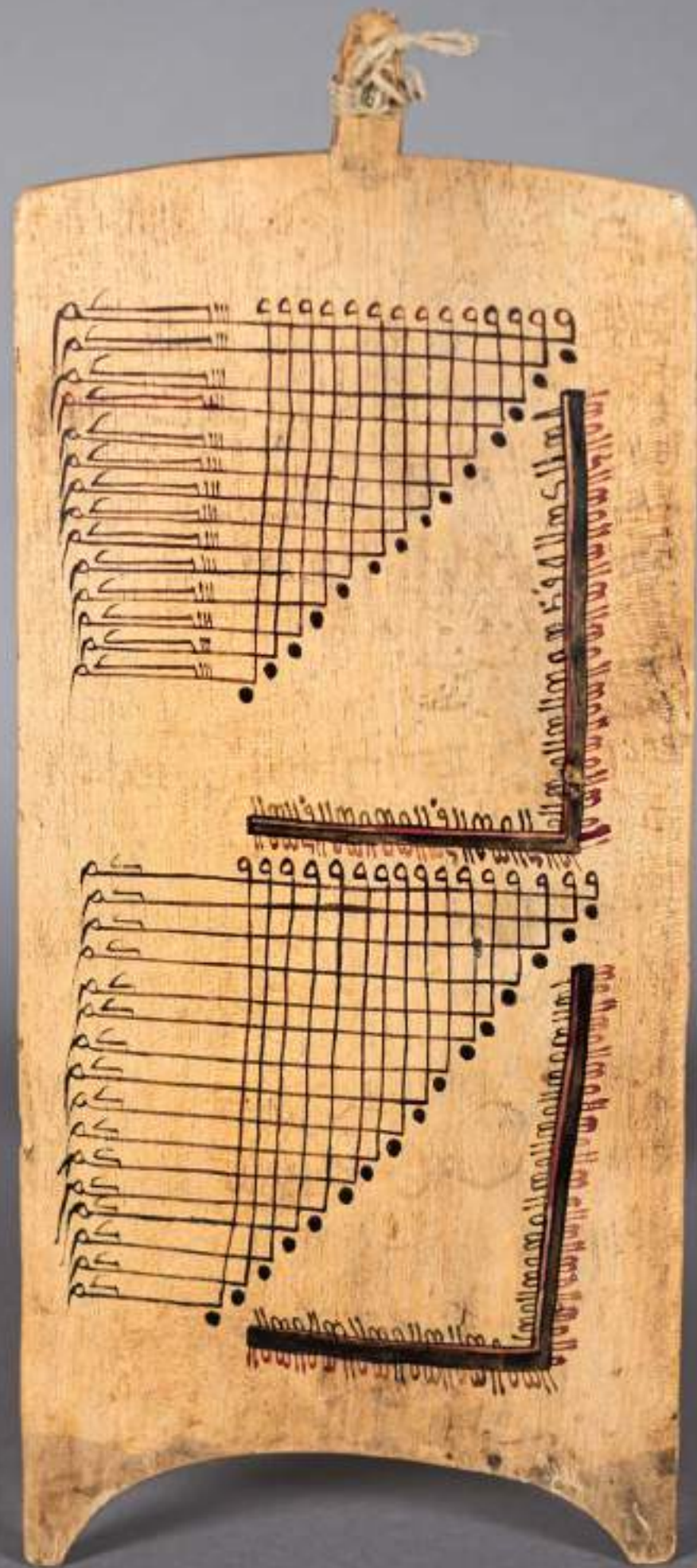
TAVOLE 94 e 95

Tavola talismanica  
per protezione della casa  
e della persona,  
*allon kafin gida*  
Hausa, Nigeria  
Legno, cuoio, caucciù,  
pigmenti, h. 61 cm  
Collezione privata, Milano



Talismanic tablet  
for home  
and personal protection,  
*allon kafin gida*  
Hausa, Nigeria  
Wood, leather, rubber,  
pigments, h. 61 cm  
Private collection, Milan





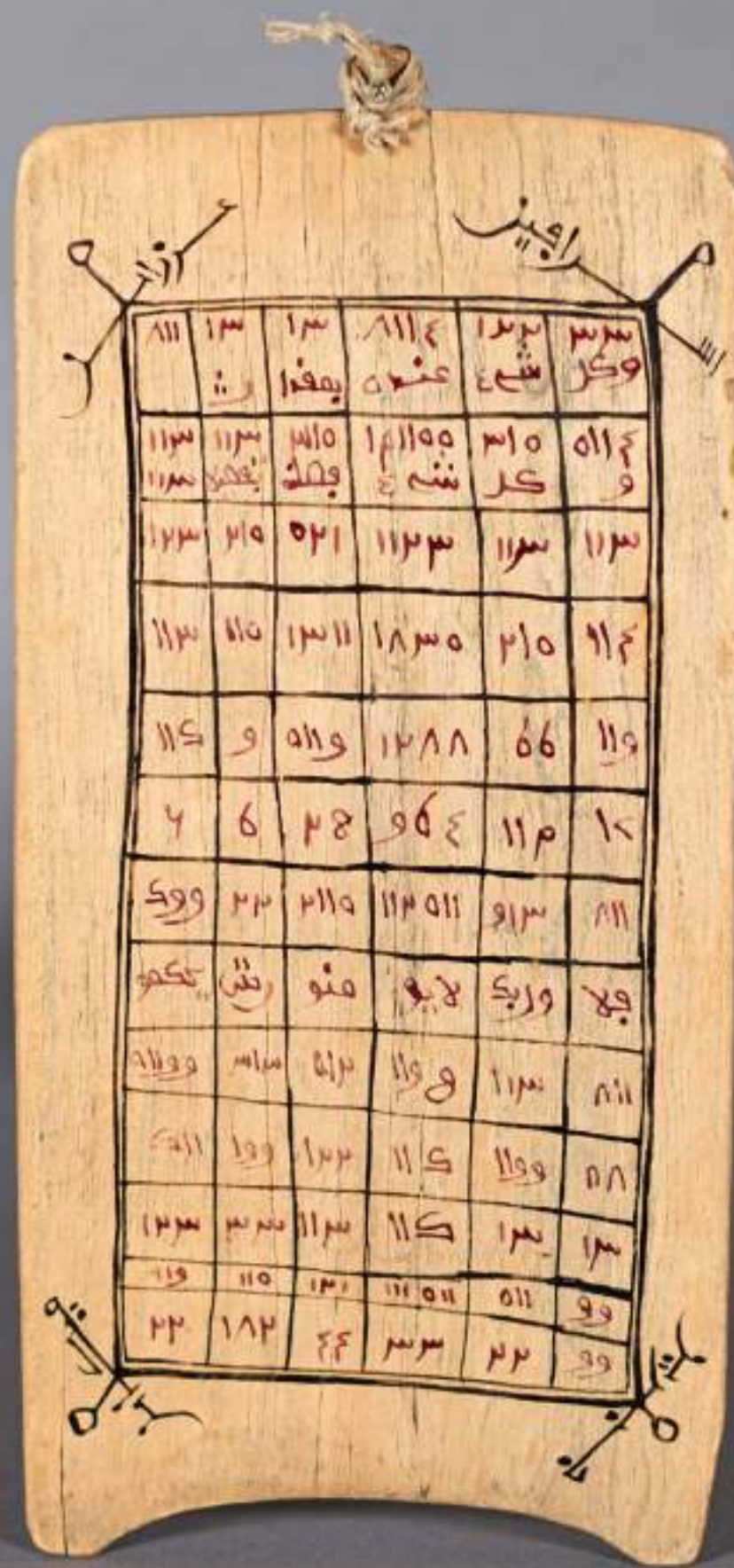
TAVOLE 96 e 97

Tavola talismanica  
per protezione della casa  
e della persona,  
*allon kafin gida*  
Hausa, Nigeria  
Legno, pigmenti, h. 55,5 cm  
Collezione privata, Milano



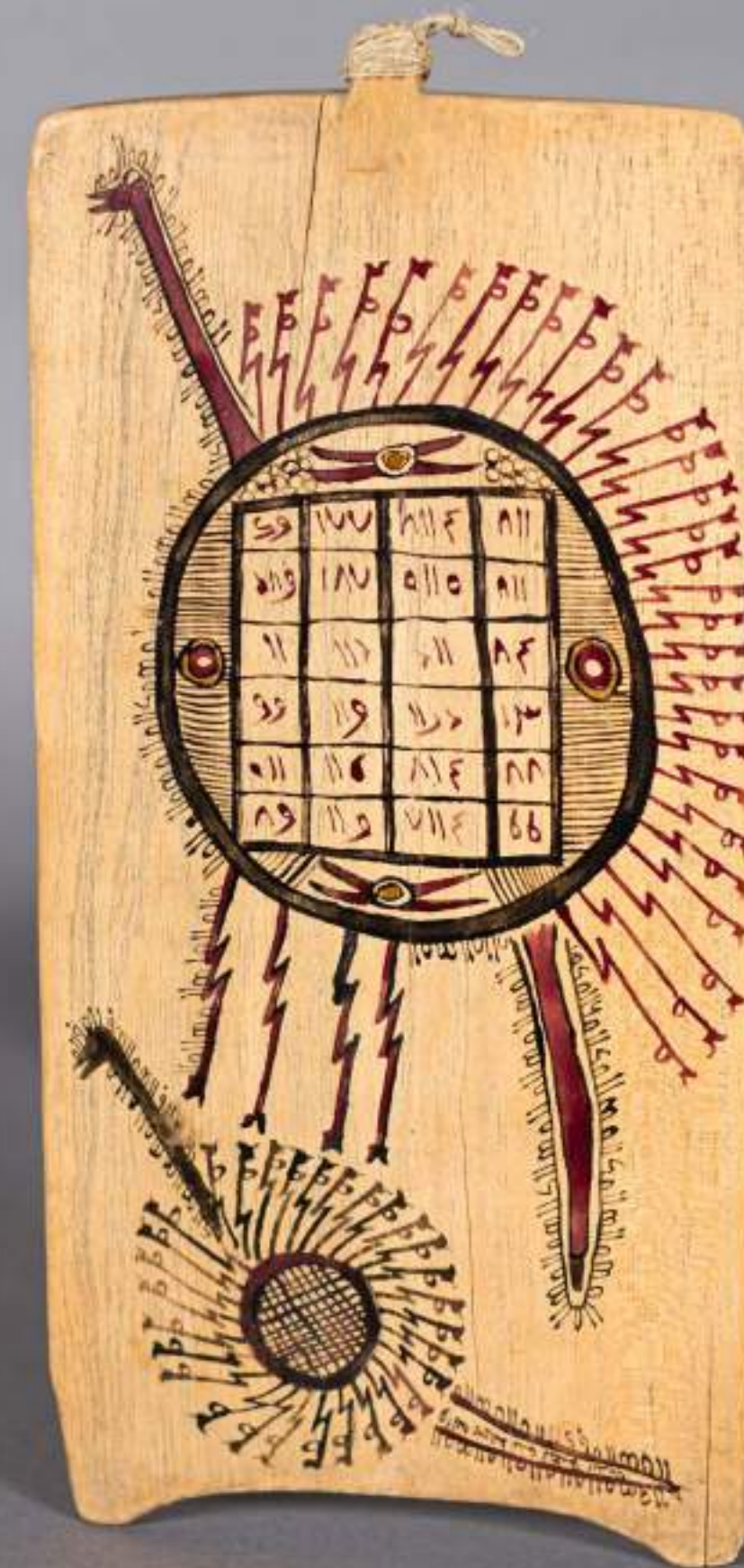
Talismanic tablet  
for home  
and personal protection,  
*allon kafin gida*  
Hausa, Nigeria  
Wood, pigments, h. 55,5 cm  
Private collection, Milan





TAVOLE 98 e 99

Tavola talismanica  
per protezione della casa  
e della persona,  
*allon kafin gida*  
Hausa, Nigeria  
Legno, pigmenti, h. 46,5 cm  
Collezione privata, Milano



Talismanic tablet  
for home  
and personal protection,  
*allon kafin gida*  
Hausa, Nigeria  
Wood, pigments, h. 46,5 cm  
Private collection, Milan





TAVOLE 100 e 101

Tavola talismanica  
per protezione della casa  
e della persona,  
*allon kafin gida*  
Hausa, Nigeria  
Legno, pigmenti, h. 51 cm  
Collezione privata, Milano



Talismanic tablet  
for home  
and personal protection,  
*allon kafin gida*  
Hausa, Nigeria  
Wood, pigments, h. 51 cm  
Private collection, Milan





TAVOLE 102 e 103

Tavola talismanica  
per protezione della casa  
e della persona,  
*allon kafin gida*  
Hausa, Nigeria  
Legno, cuoio,  
pigmenti, h. 66 cm  
Collezione privata, Milano



Talismanic tablet  
for home  
and personal protection,  
*allon kafin gida*  
Hausa, Nigeria  
Wood, leather,  
pigments, h. 66 cm  
Private collection, Milan





TAVOLE 104 e 105

Tavola talismanica  
per protezione della casa  
e della persona,  
*allon kafin gida*  
Hausa, Nigeria  
Legno, cuoio,  
pigmenti, h. 63 cm  
Collezione privata, Milano



Talismanic tablet  
for home  
and personal protection,  
*allon kafin gida*  
Hausa, Nigeria  
Wood, leather,  
pigments, h. 63 cm  
Private collection, Milan





TAVOLE 106 e 107

Tavola talismanica  
per protezione  
della casa e della persona,  
*allon kafin gida*  
Hausa, Nigeria  
Legno, pigmenti, h. 52 cm  
Collezione privata, Caserta



Talismanic tablet  
for home  
and personal protection,  
*allon kafin gida*  
Hausa, Nigeria  
Wood, pigments, h. 52 cm  
Private collection, Caserta





TAVOLE 108 e 109

Tavola talismanica  
per protezione della casa  
e della persona,  
*allon kafin gida*  
Hausa, Nigeria  
Legno, pigmenti, h. 63 cm  
Collezione privata, Caserta



Talismanic tablet  
for home  
and personal protection,  
*allon kafin gida*  
Hausa, Nigeria  
Wood, pigments, h. 63 cm  
Private collection, Caserta





TAVOLE 110 e 111

Tavola talismanica  
per protezione  
della casa e della persona,  
*allon kafin gida*  
Hausa, Nigeria  
Legno, cuoio,  
pigmenti, h. 48 cm  
Collezione privata, Caserta



Talismanic tablet  
for home  
and personal protection,  
*allon kafin gida*  
Hausa, Nigeria  
Wood, leather,  
pigments, h. 48 cm  
Private collection, Caserta





TAVOLE 112 e 113

Tavola talismanica  
per protezione della casa  
e della persona,  
*allon kafin gida*  
Hausa, Nigeria  
Legno, cuoio,  
pigmenti, h. 58 cm  
Collezione  
Massimo Ferro, Verona



Talismanic tablet  
for home  
and personal protection,  
*allon kafin gida*  
Hausa, Nigeria  
Wood, leather,  
pigments, h. 58 cm  
Massimo Ferro's  
collection, Verona





TAVOLE 114 e 115

Tavola talismanica  
per protezione  
della casa  
e della persona,  
*allon kafin gida*  
Hausa, Nigeria  
Legno, metallo,  
pigmenti, h. 82 cm  
Collezione  
Massimo Ferro, Verona



Talismanic tablet  
for home  
and personal  
protection,  
*allon kafin gida*  
Hausa, Nigeria  
Wood, metal,  
pigments, h. 82 cm  
Massimo Ferro's  
collection, Verona





TAVOLE 116 e 117

Tavola talismanica  
per protezione  
della casa e della persona,  
*allon kafin gida*  
Hausa, Nigeria  
Legno, cuoio, plastica,  
pigmenti, h. 51 cm  
Collezione privata, Caserta



Talismanic tablet  
for home  
and personal protection,  
*allon kafin gida*  
Hausa, Nigeria  
Wood, leather, plastic,  
pigments, h. 51 cm  
Private collection, Caserta





TAVOLE 118 e 119

Tavola talismanica  
per protezione della casa  
e della persona,  
*allon kafin gida*  
Hausa, Nigeria  
Legno, pigmenti, h. 64 cm  
Collezione privata, Caserta



Talismanic tablet  
for home  
and personal protection,  
*allon kafin gida*  
Hausa, Nigeria  
Wood, pigments, h. 64 cm  
Private collection, Caserta





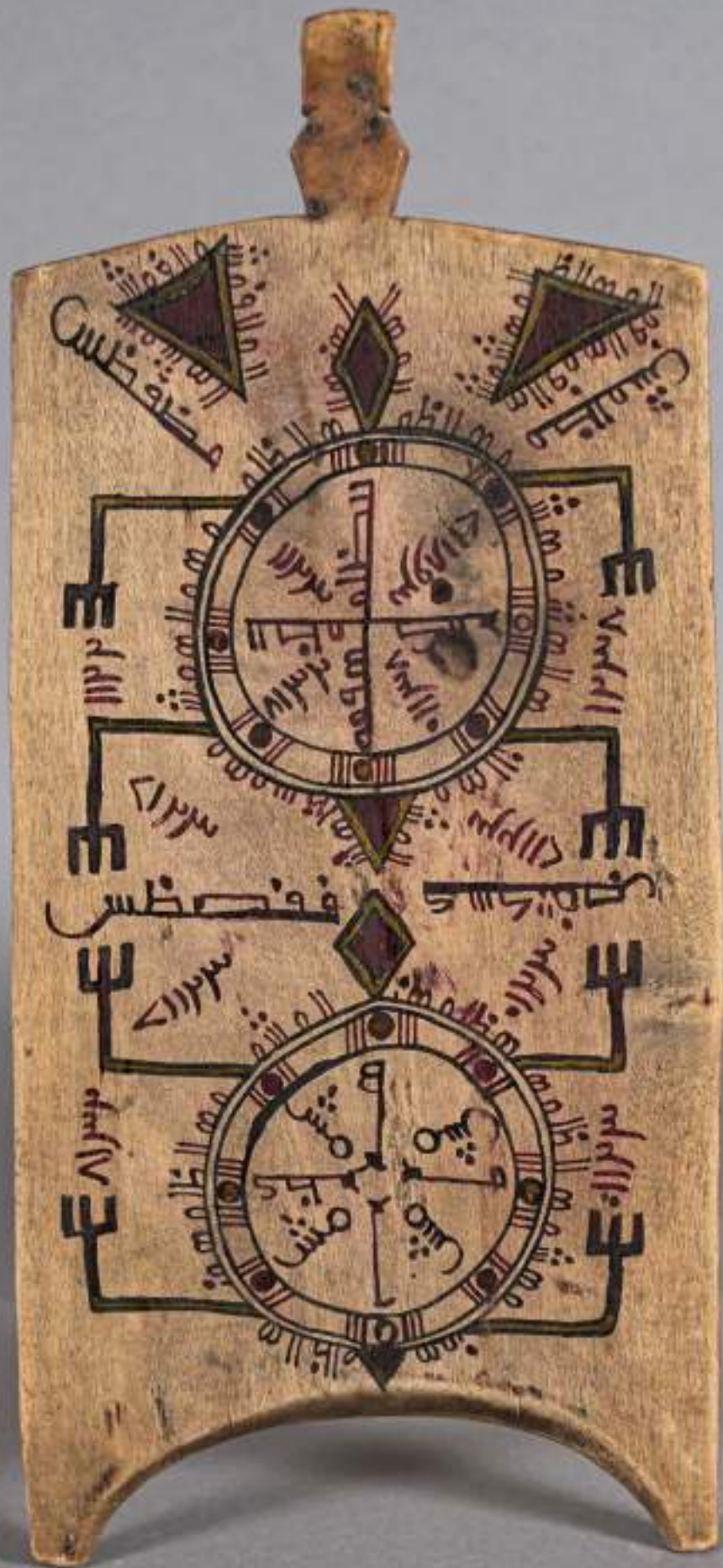
TAVOLE 120 e 121

Tavola talismanica  
per protezione della casa  
e della persona,  
*allon kafin gida*  
Hausa, Nigeria  
Legno, pigmenti, h. 47 cm  
Collezione privata, Caserta



Talismanic tablet  
for home  
and personal protection,  
*allon kafin gida*  
Hausa, Nigeria  
Wood, pigments, h. 47 cm  
Private collection, Caserta





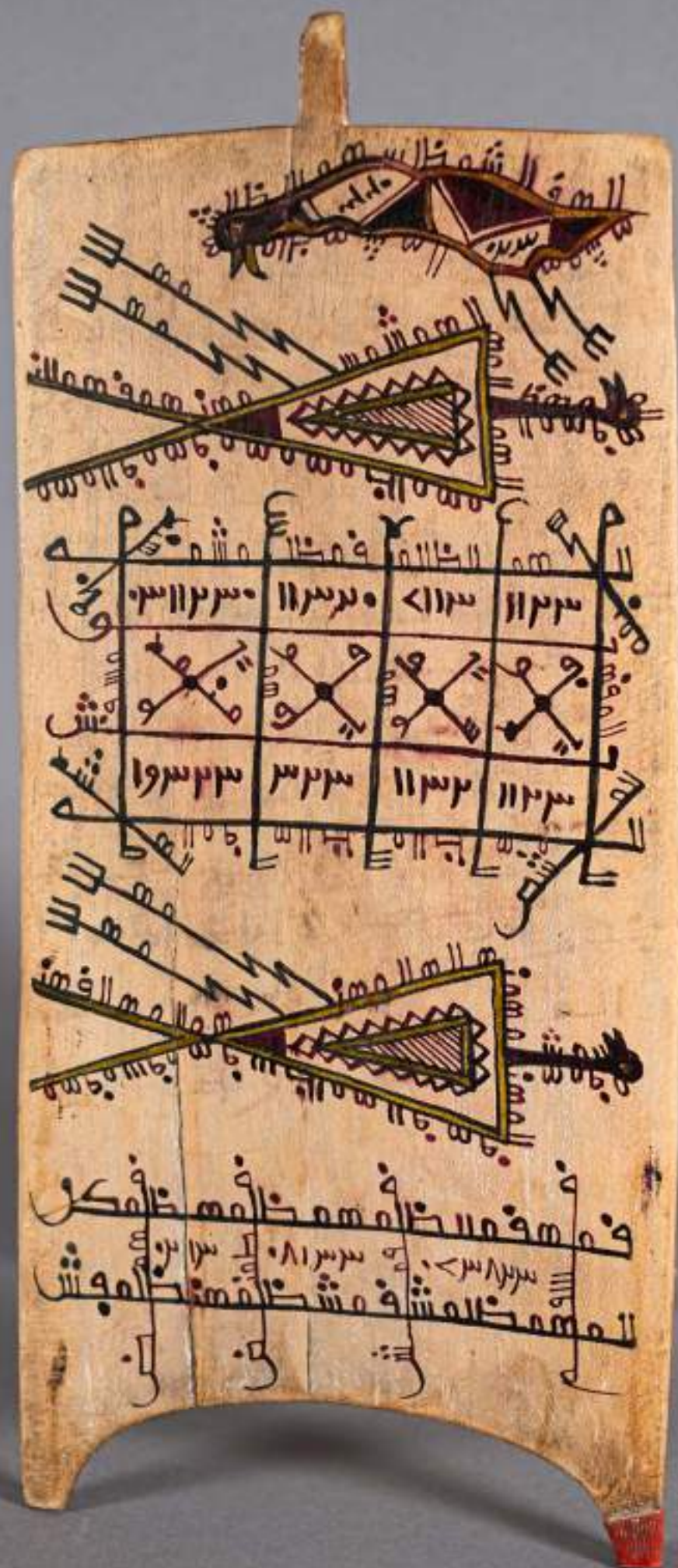
TAVOLE 122 e 123

Tavola talismanica  
per protezione della casa  
e della persona,  
*allon kafin gida*  
Hausa, Nigeria  
Legno, pigmenti, h. 55 cm  
Collezione privata, Caserta



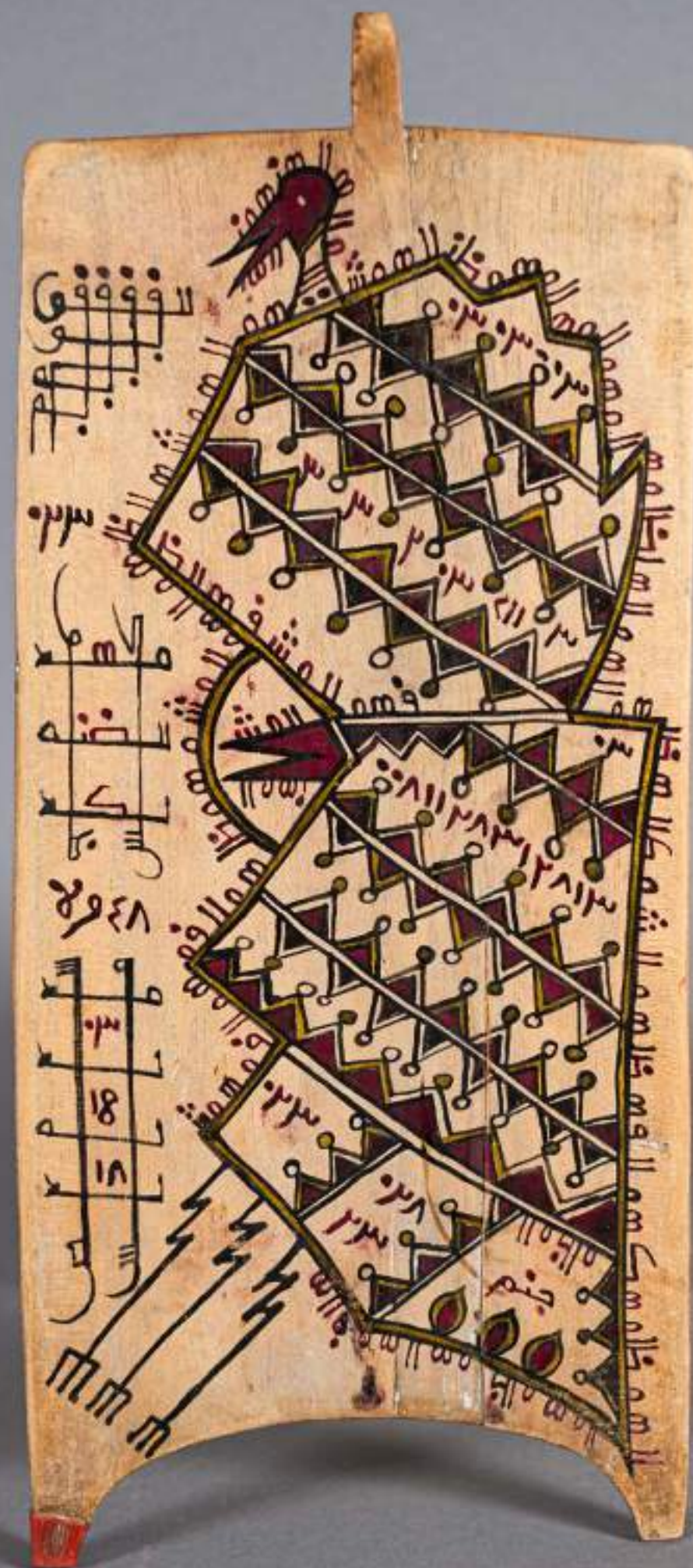
Talismanic tablet  
for home  
and personal protection,  
*allon kafin gida*  
Hausa, Nigeria  
Wood, pigments, h. 55 cm  
Private collection, Caserta





TAVOLE 124 e 125

Tavola talismanica  
per protezione della casa  
e della persona,  
*allon kafin gida*  
Hausa, Nigeria  
Legno, pigmenti, h. 58 cm  
Collezione privata, Caserta



Talismanic tablet  
for home  
and personal protection,  
*allon kafin gida*  
Hausa, Nigeria  
Wood, pigments, h. 58 cm  
Private collection, Caserta





TAVOLE 126 e 127

Tavola talismanica  
per protezione  
della casa e della persona,  
*allon kafin gida*  
Hausa, Nigeria  
Legno, cuoio,  
pigmenti, h. 68 cm  
Collezione privata, Caserta



Talismanic tablet  
for home  
and personal protection,  
*allon kafin gida*  
Hausa, Nigeria  
Wood, leather,  
pigments, h. 68 cm  
Private collection, Caserta





TAVOLE 128 e 129

Tavola talismanica  
per protezione della casa  
e della persona,  
*allon kafin gida*  
Hausa, Nigeria  
Legno, cuoio,  
pigmenti, h. 65 cm  
Collezione privata, Caserta



Talismanic tablet  
for home  
and personal protection,  
*allon kafin gida*  
Hausa, Nigeria  
Wood, leather,  
pigments, h. 65 cm  
Private collection, Caserta





TAVOLE 130 e 131

Tavola talismanica  
per protezione della casa  
e della persona,  
*allon kafin gida*  
Hausa, Nigeria  
Legno, cuoio,  
pigmenti, h. 60 cm  
Collezione privata, Caserta



Talismanic tablet  
for home  
and personal protection,  
*allon kafin gida*  
Hausa, Nigeria  
Wood, leather,  
pigments, h. 60 cm  
Private collection, Caserta





TAVOLE 132 e 133

Tavola talismanica  
per protezione della casa  
e della persona,  
*allon kafin gida*  
Hausa, Nigeria  
Legno, cuoio, plastica,  
pigmenti, h. 56 cm  
Collezione privata, Caserta



Talismanic tablet  
for home  
and personal protection,  
*allon kafin gida*  
Hausa, Nigeria  
Wood, leather, plastic,  
pigments, h. 56 cm  
Private collection, Caserta





TAVOLE 134 e 135

Tavola talismanica  
per protezione della casa  
e della persona,  
*allon kafin gida*  
Hausa, Nigeria  
Legno, cuoio, plastica,  
pigmenti, h. 49 cm  
Collezione privata, Caserta



Talismanic tablet  
for home  
and personal protection,  
*allon kafin gida*  
Hausa, Nigeria  
Wood, leather, plastic,  
pigments, h. 49 cm  
Private collection, Caserta





TAVOLE 136 e 137

Tavola talismanica  
per protezione della casa  
e della persona,  
*allon kafin gida*  
Hausa, Sokoto, Nigeria  
Legno, cuoio,  
pigmenti, h. 58 cm  
Collezione privata, Caserta



Talismanic tablet  
for home  
and personal protection,  
*allon kafin gida*  
Hausa, Sokoto, Nigeria  
Wood, leather,  
pigments, h. 58 cm  
Private collection, Caserta





TAVOLE 138 e 139

Tavola talismanica  
per protezione della casa  
e della persona,  
*allon kafin gida*  
Hausa, Sokoto, Nigeria  
Legno, pigmenti, h. 66 cm  
Collezione privata, Caserta



Talismanic tablet  
for home  
and personal protection,  
*allon kafin gida*  
Hausa, Sokoto, Nigeria  
Wood, pigments, h. 66 cm  
Private collection, Caserta





TAVOLE 140 e 141

Tavola talismanica  
per protezione della casa  
e della persona,  
*allon kafin gida*  
Hausa, Sokoto, Nigeria  
Legno, pigmenti, h. 80 cm  
Collezione privata, Caserta



Talismanic tablet  
for home  
and personal protection,  
*allon kafin gida*  
Hausa, Sokoto, Nigeria  
Wood, pigments, h. 80 cm  
Private collection, Caserta





TAVOLE 142 e 143

Tavola talismanica  
per protezione della casa  
e della persona,  
*allon kafin gida*  
Hausa, Sokoto, Nigeria  
Legno, pigmenti, h. 79 cm  
Collezione privata, Caserta



Talismanic tablet  
for home and  
personal protection,  
*allon kafin gida*  
Hausa, Sokoto, Nigeria  
Wood, pigments, h. 79 cm  
Private collection, Caserta





Karimu Adejare Amao e Ismaila Abefe Bakare  
Ibadan

### Talismani islamici della Nigeria settentrionale: note interpretative

Premessa  
(Andrea Brigaglia)

Nell'agosto 2020 contattai Ismaila Abefe Bakare (noto anche come Isma'eel Bakare), ricercatore e archivista digitale con una passione per la tradizione nigeriana di studi sufi e di scienze esoteriche, e gli chiesi se fosse disposto ad aiutarci a interpretare alcuni dei materiali che sarebbero stati esposti nella Cappella Palatina del Maschio Angioino di Napoli. Misi Bakare in contatto con Karimu Adejare Amao, conosciuto come *Baba Kishi* (dalla sua città natale, la città di Kishi nell'area di Oke-Ogun dello Stato di Oyo), studioso yoruba che sapevo avere una reputazione nei circoli religiosi di Ibadan come esperto delle *'ulūm al-asrār*, scienze esoteriche che insegna regolarmente nella sua abitazione.

Nato nel 1948, Baba Kishi è affiliato all'ordine sufi della Tijaniyya e ha passato la maggior parte della sua vita a collezionare *'ulūm al-asrār* da studiosi musulmani nigeriani (ma anche maliani ed egiziani). Oggi lavora principalmente come guaritore e scriba, interrompendo la sua attività con lunghi periodi di isolamento e di ritiro spirituale (*khalwa*). Sebbene utilizzi principalmente materiali testuali di origine islamica (nomi di Dio, formule coraniche, ecc.) per dispensare guarigione, egli integra anche, in molte delle sue ricette, nozioni di medicina erboristica tratte dalla tradizione locale. Per preparare alcune delle ricette di *rubutun sha* che richiedono la scrittura di un nome specifico di Dio un milione o diversi milioni di volte (oppure l'intero testo del Corano) per poi lavare via l'inchio-

### Islamic talismans from northern Nigeria: interpretative notes

Foreword  
(Andrea Brigaglia)

In August 2020, I contacted Ismaila Abefe Bakare (also known as Isma'eel Bakare), a researcher and digital archivist with a keen interest on the Nigerian tradition of Sufi studies and esoteric sciences, and asked him whether he was willing to help us interpreting some of the materials that were going to be exhibited in Palatine Chapel of the Maschio Angioino Castle of Naples. I put Bakare in touch with Karimu Adejare Amao, known as *Baba Kishi* (from his birthplace, the town of Kishi in the Oke-Ogun area of Oyo State), whom I know to be a Yoruba scholar with a reputation in the religious circles of Ibadan as an insider of the *'ulūm al-asrār*, the esoteric sciences which he regularly teaches in his compound.

Born in 1948, Baba Kishi is affiliated to the Tijaniyya Sufi order and has spent most of his life collecting *'ulūm al-asrār* from Nigerian (as well as Malian and Egyptian) Muslim scholars. Today, he works mainly as a healer and scribe, his activity being interrupted by long periods of time dedicated to isolation and spiritual retreat (*khalwa*). Although he mainly uses textual materials of Islamic origin (names of God, Qur'anic formulas, etc.) to deliver healing, he also integrates notions of herbal medicine drawn from the local tradition into many of his recipes. To prepare some of the recipes for *rubutun sha* that require the writing of a specific name of God a million or several millions of times (or the entire text of the Qur'an) to be washed off and drunk, he buys empty printer cartridges which



stro e berlo, acquista cartucce vuote per stampante che riempie con i propri inchiostri vegetali, spesso realizzati con l'aggiunta di zafferano, muschio e ambra. Utilizza poi questi inchiostri per stampare in digitale, su carta speciale resistente all'acqua, la scritta che deve essere lavata via. Questa operazione, in passato, veniva normalmente effettuata dagli studiosi musulmani chiedendo a un gruppo di loro studenti di scrivere sulle loro tavole di legno porzioni differenti del lungo testo richiesto da una ricetta, prima di lavarle insieme e consegnare a un cliente l'intruglio così ottenuto sotto forma di *rubutun sha*.

L'interpretazione che avevamo richiesto a Baba Kishi era originariamente concepita come un breve e generico commento che avremmo poi utilizzato per integrare i pannelli descrittivi della mostra e le didascalie delle immagini corrispondenti nel volume associato. Durante una prima sessione, le immagini di quattro tavole talismaniche furono mostrate a Baba, e questi fornì i suoi primi commenti, con approfondimenti sulle origini e gli usi delle formule e delle immagini in esse contenute. Bakare annotò questi commenti, li tradusse in inglese e ce li inviò sotto forma di e-mail. Colpito dalla ricchezza di informazioni contenute in queste note preliminari, e dopo una breve consultazione con Gigi Pezzoli, chiesi a Baba se avrebbe accettato di produrre un'interpretazione altrettanto sistematica di un campione più ampio di oggetti, che sarebbe poi stata trascritta in inglese da Ismaila Bakare e apparsa, come capitolo scritto in collaborazione tra i due, nel volume in preparazione. Baba Kishi ha generosamente accettato di dedicare un po' del suo tempo a questo compito, e in seguito a diverse consultazioni tra i due (Bakare e Baba Kishi) avvenute in più sessioni nel corso del mese di settembre 2020, le note che seguono sono state gradualmente organizzate.

Queste note sono intese come conciso strumento esplicativo per aiutare chi guarda gli oggetti in questione a interpretare le immagini, e mantengono intenzionalmente il punto di vista e lo stile espressivo dell'*insider* utilizzato da Baba Kishi per illustrare le immagini.

Le spiegazioni non sono esaustive. Le arti talismaniche islamiche si basano su un insieme di discipli-

he fills with his own vegetable inks, often made with the addition of saffron, musk, and amber. Then he uses these inks to digitally print, on special water-resistant paper, the writing that needs to be washed off. This operation, in the past, was normally made by the Muslim scholars by asking a group of their students to write on their wooden tablets separate portions of the long text required by a recipe, before washing them off together and delivering to a client the concoction thus obtained in the form of *rubutun sha*.

The interpretation that we requested to Baba Kishi was originally conceived to be a brief, generic comment that we would eventually use to integrate the descriptive panels of the exhibition and the captions of the corresponding images in the associated volume. During a first session, Baba was shown the pictures of four of the talismanic tablets and provided his first comments, delving into the origins, the uses of the formulas and images contained therein. Bakare annotated these comments, he translated them into English and he sent them to us in e-mail format. Impressed by the wealth of information contained in these preliminary notes, and after a brief consultation with Gigi Pezzoli, I proceeded to ask Baba whether he would also agree to produce a similarly systematic interpretation of a broader sample of items, which would then be transcribed in English by Ismaila Bakare and appear, as a chapter co-authored by the two, in the volume under preparation. Baba Kishi generously agreed to dedicate some of his time to this task, and following several consultations between the two (Bakare and Baba Kishi) occurred in multiple sessions during the month of September 2020, the ensuing notes were gradually arranged.

These notes are meant as a concise explanatory tool to assist the viewer of these items in interpreting the images. They intentionally preserve the insider's point of view and style of expression used by Baba Kishi to illustrate the images.

The explanations are not exhaustive. Islamic talismanic arts are based on a set of disciplines that are transmitted in an old literary corpus in Arabic and thus decipherable to those who have studied these texts. But as Baba Kishi himself points out, however, the applica-

ne che vengono trasmesse in un antico corpus letterario in arabo e sono pertanto decifrabili a chi ha studiato questi testi. Ma, come sottolinea lo stesso Baba Kishi, l'applicazione di queste conoscenze è in parte soggettiva: i vari elementi che compongono ogni prodotto finale creato da un praticante di quest'arte, infatti, possono essere organizzati in molti modi diversi, rendendo ogni realizzazione talismanica unica. La spiegazione completa e dettagliata di ogni composizione talismanica, quindi – sottolinea ancora Baba –, può essere fornita solo dal suo creatore. Nonostante ciò, gli autori e gli editori si auspicano che le note che seguono servano per permettere al pubblico della mostra e ai lettori del volume di apprezzare le complesse radici delle scienze esoteriche islamiche oggi praticate in Nigeria.

tion of this knowledge is partly subjective: the various elements that compose every final product created by a practitioner of this art, in fact, can be arranged in many different ways, rendering each talismanic realization unique. The full, detailed explanation of every talismanic composition, therefore – as Baba points out again –, can only be supplied by its maker. This notwithstanding, so the authors and the editors hope, the notes below will serve to allow the public of the exhibition and the readers of this volume to appreciate the complex roots of the Islamic esoteric sciences practised today in Nigeria.

### Glossario dei termini tecnici arabi

<i>'ilm al-ḥurūf</i>	Scienza esoterica delle lettere arabe e del loro valore simbolico e numerologico.
<i>'ilm al-ḥisāb</i>	Scienza esoterica della numerologia.
<i>'ilm al-awfāq</i>	Scienza esoterica della composizione dei "quadrati magici".
<i>Khātam</i> , pl. <i>khawātim</i>	"Sigilli"; composizioni talismaniche fatte di diverse sezioni che possono essere utilizzate anche in modo indipendente ma che si combinano per aumentarne la potenza e rispondere a un'esigenza specifica.
<i>Khādīm</i> , pl. <i>khuddām</i>	Entità spirituali che si mettono al servizio di un praticante per svolgere compiti specifici.
<i>Rūḥānī</i> , pl. <i>rūḥānīyyāt</i>	Entità spirituali che consegnano al praticante messaggi specifici, spesso contenenti nuove ricette talismaniche.



## Glossary of Arabic technical terms

<i>'ilm al-ḥurūf</i>	Esoteric science of the Arabic letters and their symbolic and numerological value.
<i>'ilm al-ḥisāb</i>	Esoteric science of numerology.
<i>'ilm al-awfāq</i>	Esoteric science of the composition of “magical squares”.
<i>Khātam</i> , pl. <i>khawātim</i>	“Seals”; talismanic compositions made of different sections that can also be used independently but that are combined to increase potency and address a specific need.
<i>Khādīm</i> , pl. <i>khuddām</i>	Spiritual entities who put themselves at the service of a practitioner to accomplish specific tasks.
<i>Rūḥānī</i> , pl. <i>rūḥānīyyāt</i>	Spiritual entities who deliver specific messages, often containing new talismanic recipes, to the practitioner.

## Manuale interpretativo

(*Karimu Adejare Amao e Ismaila Abefe Bakare*)

### 1. Pelli talismaniche

I disegni su queste pelli di animali derivano chiaramente dal libro *Ummu Musa*. Nella loro realizzazione, tuttavia, il praticante integrerà una varietà di formule trasmesse dai suoi insegnanti. Ciò significa, in pratica, che non è sufficiente avere letto l'*Ummu Musa* per essere in grado di produrre questi oggetti.

Mentre alcune delle pelli talismaniche (*buzun bushiya*) possono avere uno scopo aggressivo/difensivo, quelle che vediamo in questa collezione sono in realtà chiamate *sirrin sajda* (“il segreto della prostrazione”) e sono usate da asceti e mistici per soddisfare i loro bisogni materiali (soldi per pagare i debiti, cibo, vestiti) senza essere distratti dal loro incessante culto di Dio, che può costringerli a rimanere seduti per terra su queste stuoie per diversi giorni consecutivi. In altre parole, chi usa queste pelli come tappeti di preghiera può, in momenti particolari, recitare una formula che fa levitare il tappeto da terra, e l'oggetto desiderato appare sotto di esso. I mistici che trasmettono questo “se-

## Interpretative Manual

(*Karimu Adejare Amao and Ismaila Abefe Bakare*)

### 1. Talismanic hides

The designs on these animal hides clearly derive from the *Ummu Musa* book. In their realization, however, the practitioner will integrate a variety of formulas transmitted to him by his teachers. This means, practically, that it is not sufficient to have read the *Ummu Musa* to be able to produce these items.

While some of the talismanic hides (*buzun bushiya*) may have an aggressive/defensive purpose, the ones we see in this collection are actually called *sirrin sajda* (“the secret of prostration”) and are used by ascetics and mystics in order to satisfy their material needs (money to settle debts, food, clothing) without being distracted from their incessant worship of God, which can force them to remain sitting on the ground, on these mats, for several continuing days. In other words, those who use these hides as prayer mats can, at particular moments, recite a formula that lets the mat levitate from the ground, and the desired object appears from beneath it. The mystics who trans-

gredo” credono che, se usato per scopi egoistici o islamicamente non accettabili, il segreto arriverà a nuocere al praticante stesso. Pertanto, sono estremamente cauti nel condividerlo e lo trasmettono solo all'interno di circoli molto ristretti.

Analogamente, alcuni praticanti hanno ricevuto la trasmissione di un “segreto” volto a raggiungere lo stesso risultato (l'improvvisa apparizione fisica di un oggetto) scrivendo sulla sabbia una specifica formula talismanica. Dalle agiografie del passato, apprendiamo che il segreto di tali metodi si diceva fosse stato originariamente insegnato a un mistico sufi da un angelo, da un *rūḥānī*, o da altri *khuddām* inviati da Dio. Per esempio, dagli scritti del famoso mistico sufi andaluso Ibn 'Arabī (XIII secolo), apprendiamo che egli incontrò una santa che usava il quadrato magico tripartito (3 x 3) basato sulla sura *al-Fātiḥa* del Corano per comandare ai suoi *khuddām* di risolvere importanti incarichi per suo conto.

I nomi di Dio solitamente menzionati in questi oggetti sono *al-Razzāq* (“Colui che dà sostentamento materiale”), *al-Wahhāb* (“Colui che concede doni”), e altri similmente associati agli attributi divini del “dare”.

### 2. Tavole talismaniche (allon karfe)

**Tav. 68, a sinistra.** Questa tavola ha scopo di protezione. Essa mostra la menzione di un versetto del Corano (12:21) associato alla protezione accordata da Dio al Profeta Yūsuf (Giuseppe), così come i nomi di Dio e del Profeta Mūsā (Mosè), il cui popolo Dio protesse dagli egiziani.

**Tav. 68, a destra.** È una formula che mira ad essere amati e accettati tra la gente. Il versetto del Corano è 12:39, che menziona l'amore che Dio riversò sul Profeta Giuseppe. Il nome “Sharīf Ibrāhīm”, che appare altresì nel testo, è molto probabilmente il nome del proprietario dell'oggetto, il quale, usando questo talismano, è ritenuto in grado di essere amato e accettato tra la gente. Un'altra cosa degna di nota è il fatto che i rettangoli e i quadrati che conferiscono un motivo geometrico a questa scrittura, rappresentano la lettera araba *hā'*, che è un riferimento al nome di Dio *Huwa* (“Egli”).

mit this “secret” believe that, if it is used for selfish or un-Islamic purposes, the secret will come to harm the practitioner himself. Thus, they are extremely cautious about sharing it and they transmit it only within very tight circles.

Similarly, some practitioners have received the transmission of a “secret” aimed at achieving the same result (the sudden physical appearance of an object) by writing a specific talismanic formula on the sand. From past hagiographies, we learn that the secret to such methods was usually said to have been originally taught to a Sufi mystic by an angel, a *rūḥānī*, or other divinely sent *khuddām*. For instance, from the writings of the famous Sufi mystic of Andalusia, Ibn 'Arabī (13<sup>th</sup> century), we learn that he met a saintly woman who used the tripartite magical square (3 x 3) based on the sura *al-Fātiḥa* of the Qur'an to command her *khuddām* to settle important assignments on her behalf.

The names of God usually mentioned in these items are *al-Razzāq* (“the Sustainer”), *al-Wahhāb* (“the Grantor of gifts”), and similar ones associated with God's attributes of “giving”.

### 2. Talismanic tablets (allon karfe)

**Tav. 68, to the left.** This tablet has a purpose of protection. It displays a quote from a Qur'anic verse (12:21) associated with the protection accorded by God to the Prophet Yūsuf (Joseph), as well as the names of God and of the Prophet Mūsā (Moses), whose people were protected by God from the Egyptians.

**Tav. 68, to the right.** This is a formula aimed at being loved and accepted among people. The Qur'anic verse is 12:39, mentioning the showering of love by God unto Prophet Joseph. The name “Sharīf Ibrāhīm”, also appearing in the text, is most likely the name of the owner of the item, who is supposed by using this talisman to be loved and accepted among people. Another thing that is worthy of note is the fact that the rectangles and squares giving a geometric pattern to this writing, represent the Arabic letter *hā'*, which is a reference to the name of God *Huwa*, “He”.



**Tav. 69, a sinistra.** Formula protettiva. La *basmala* (“nel nome di Dio, il Misericordioso, il Compassionevole”) è inscritta in alto. Una formula di protezione coranica di uso frequente (5:67, “e Dio vi proteggerà dalle genti”) sta in basso. Le lettere nelle sezioni centrali derivano dalla *‘ilm al-ḥurūf*, scienza esoterica delle lettere, ma poiché alcune delle disposizioni qui esposte non corrispondono alle applicazioni standard di questa scienza, è possibile che questa formula possa essere stata trasmessa al creatore del talismano direttamente da un’entità spirituale al suo servizio (*khādīm*). Quando sono scritte su una tavola di ferro come questa, tali formule possono essere poste sotto il sole, poiché si ritiene che quando il ferro si surriscalda, lo scopo viene raggiunto più facilmente.

**Tav. 69, a destra.** Il cerchio interno mostra un’invocazione al nome di Dio: “oh Tu che distribuisi doni” (*yā Wahhāb*). Le lettere che formano una sorta di raggi attorno ad un sole sono un’applicazione della *‘ilm al-ḥurūf*, scienza esoterica delle lettere.

**Tav. 70, a sinistra.** Questa ha scopi curativi. Più in particolare, è progettata per curare i dolori alla gamba. Lo si evince dal tipo di formula utilizzata, che deriva dalla *‘ilm al-ḥisāb*.

**Tav. 70, a destra.** Formula per la protezione e il dominio della sfera spirituale. Basata sui nomi di Dio *al-Ḥafīz* (“il Protettore”), 12 volte, e *al-Qaḥḥār* (“il Dominatore”), due volte. La scrittura nel cerchio centrale non è chiara.

**Tav. 72, a sinistra.** È una formula usata solo dagli studiosi di rango più elevato. Il suo scopo è quello di raggiungere la santità e di assoggettare il creato alla propria autorità. Può anche essere usata come amuleto protettivo, ma non come un amuleto ordinario. È un “sigillo” (*khātām*), al centro del quale è scritto il nome di Dio, *Allāh*, a significare che Dio è il centro del cosmo, la fonte ultima di tutti gli esseri e il sostegno necessario per soddisfare qualsiasi aspirazione. I sette cerchi che lo circondano rappresentano i sette cieli o

**Tav. 69, to the left.** Protective formula. The *basmala* (“in the name of God, the most Merciful, the most Compassionate”) is inscribed on the top. A frequently used Qur’anic formula of protection (5:67, “and God will protect you from the people”) is at the bottom. The letters in the middle sections derive from the *‘ilm al-ḥurūf*, esoteric science of the letters, but as some of the dispositions here displayed do not correspond to standard applications of this science, it is possible that this formula might have been transmitted to the talisman-maker directly by a spiritual entity at his service (*khādīm*). When they are written on an iron slate like this one, such formulas can be placed under the sun, as it is believed that when the iron heats up, the goal is more easily achieved.

**Tav. 69, to the right.** The inside circle displays an invocation to God’s name: “oh Grantor of gifts” (*yā Wahhāb*). The letters that form sorts of rays around a sun are an application of the *‘ilm al-ḥurūf*, esoteric science of the letters.

**Tav. 70, to the left.** This one has healing purposes. More particularly, it is designed for curing leg pain. This can be detected from the types of formula used, which derive from *‘ilm al-ḥisāb*.

**Tav. 70, to the right.** Formula for protection and dominance of the spiritual domain. Based on the names of God *al-Ḥafīz* (“the Protector”), 12 times, and *al-Qaḥḥār* (“the Dominator”), twice. The writing in the middle circle is not clear.

**Tav. 72, to the left.** This is a formula that is only used by senior scholars. Its goal is to attain sainthood and subjecting created being under one’s authority. It can also be used as a protective amulet, but not as an ordinary one. It is a “seal” (*khātām*), in the middle of which the name of God, *Allāh*, is written, signifying that God is the centre of the cosmos, the ultimate source of all beings and the necessary support to fulfil any intended aspiration. The seven circles surrounding it represent the seven heavens or levels of Being. In-

livelli dell’Essere. All’interno dei cerchi, numeri diversi, se sommati insieme, danno diversi totali parziali che simboleggiano cose diverse.

1° cerchio: nome di Dio.

2° cerchio: 11, valore numerico del nome divino *Huwa* (“Egli”).

3° cerchio: 16, che moltiplicato per 16 dà 256, corrispondente numerico del nome di Dio *Nūr* (“Luce”).

4° cerchio: 24, che rappresenta le 24 ore del giorno.

5° cerchio: 36, che moltiplicato per 10 dà 360, corrispondente ai 360 gradi della *nuqṭat al-kawn* (“il centro cosmico”).

6° cerchio: 28, che rappresenta le 28 lettere dell’alfabeto arabo.

7° cerchio: 30, che rappresenta i 30 giorni di un mese.

Il totale complessivo è quindi 145, che è il valore numerico del nome di Dio *Muḥaymin* (“Colui che abbraccia nella sua protezione”).

### 3. Tavole talismaniche (*allon kafin gida*)

Su ogni *allon kafin gida* si trovano varie iscrizioni talismaniche. Di solito si basano sui nomi di Dio, dei Suoi profeti, dei Suoi angeli, dei versetti del Corano, così come sulle lettere dell’alfabeto arabo e sui numeri, che solitamente rimandano a loro volta ad uno dei nomi o riferimenti coranici sopra citati. Sono tutti strumenti che vengono utilizzati per creare un amuleto protettivo e spiritualmente potente. Il metodo usato per “estrarre” i numeri dai nomi divini o dai versi del Corano è affine ai metodi usati dalla medicina moderna: proprio come un farmacologo di formazione moderna crede che estraendo una particolare sostanza chimica da un principio attivo naturale, egli sarà in grado di concentrarne e moltiplicarne gli effetti, allo stesso modo i praticanti esoterici islamici credono che trasformando i nomi divini e le frasi del Corano in formule numeriche, il loro potere possa essere estratto, concentrato e diretto a una varietà di scopi.

Mentre queste tavole sono di solito protettive, altri obiettivi, come portare pace, far nascere l’amore, dare sostentamento finanziario, punire, ecc. possono

side the circles, different numbers, when added together, give different sub-totals that symbolise different things.

1<sup>st</sup> circle: name of God.

2<sup>nd</sup> circle: 11, numerical value of the divine name *Huwa* (“He”).

3<sup>rd</sup> circle: 16, which multiplied by 16 gives 256, the numerical value of God’s name *Nūr* (“Light”).

4<sup>th</sup> circle: 24, representing the 24 hours of the day.

5<sup>th</sup> circle: 36, which multiplied by 10 gives 360, corresponding to the 360 degrees of the *nuqṭat al-kawn* (“the cosmic centre”).

6<sup>th</sup> circle: 28, representing the 28 letters of the Arabic alphabet.

7<sup>th</sup> circle: 30, representing the 30 days of a month.

The grand total is thus 145, which is the numerical value of God’s name *Muḥaymin* (“the One who embraces in His protection”).

### 3. Talismanic tablets (*allon kafin gida*)

On any *allon kafin gida*, various talismanic inscriptions can be found. These are usually based on the names of God, His prophets, His angels, verses of the Qur’an, as well as letters of the Arabic alphabet and numbers, all of which usually hint back at one of the above names or quotes. These are all tools that are used to fashion a protective and spiritually potent amulet. The method used to “extract” numbers from divine names or Qur’anic verses is affine to the methods used by modern medicine: just like a modern-trained pharmacologist believes that by extracting a particular chemical substance from a naturally active ingredient, he will be able to concentrate and multiply its effects, likewise the Islamic esoteric practitioners believe that by transforming divine names and Qur’anic phrases into numerical formulas, their power can be extracted, concentrated, and directed at a variety of purposes.

While these tablets are usually protective, other goals like bringing peace, enticing love, providing financial sustenance, meting out punishment etc. can also be achieved, depending on the various combinations of the *khawātim* used by the individual



essere raggiunti, a seconda delle varie combinazioni di *khawātim* utilizzate dal singolo praticante.

La maggior parte dei disegni di animali che si trovano su queste tavole deriva chiaramente dal libro conosciuto come *Ummu Musa*, mentre i quadrati numerici sono sempre un'applicazione della *'ilm-al-awfāq*. Quest'ultima può essere appresa da vari libri, tra cui *Shams al-ma'ārif* di al-Būnī e *Jawāhir al-lama'āt* di al-Marzūqī, che vengono studiati sia dai sufi per scopi spirituali che dai praticanti di scienze esoteriche per fornire guarigione, protezione, ecc.

**Tav. 114.** È un amuleto protettivo, ma uno scopo decorativo ha sicuramente guidato il professionista che lo ha prodotto. In ognuno degli insetti sono scritti i nomi di Dio, *Allāh*, e del Profeta *Muhammad*. Compagno anche i nomi degli arcangeli (Azrael, Gabriele), così come la formula coranica “non c'è potenza, né capacità, se non in Dio, l'Altissimo, il più Grande”. I *khawātim* numerici a destra e a sinistra, risultano molto vaghi ai nostri occhi, e non sembrano attingere a nozioni numerologiche profonde.

**Tav. 115.** Contiene una serie di versi coranici di protezione (12:21, 5:67, ecc.), in sequenza, scritti all'interno del cerchio centrale (il corpo principale del rettile). I motivi geometrici colorati che incorniciano l'immagine sono gli stessi che vengono usati dai calligrafi nigeriani per decorare il Corano e le tavole usate come diplomi (*allon sauka* o *allon zayyana*) nelle scuole coraniche.

**Tav. 140.** A scopo protettivo e decorativo. I disegni di uccelli, pesci, insetti e rettili sono tutti riferimenti alla potenza del *khātim* (composizione talismanica).

**Tav. 141.** Il numero 30 che appare è il valore numerico del nome di Dio *Kabīr*, “il Grande”. Altre lettere e numeri sono stati impossibili da decifrare per noi, e sebbene sia ovvio che l'autore di questa composizione attingeva all'*Ummu Musa* insieme a intuizioni derivanti dalla *'ilm al-ḥisāb*, è anche possibile che avesse in mente soprattutto un obiettivo decorativo e

practitioner.

Most of the animal drawings found on these tablets derive quite clearly from the book known as *Ummu Musa*, while the numerical squares are always an application of the *'ilm al-awfāq*. The latter can be learnt from various books, including al-Būnī's *Shams al-ma'ārif* and al-Marzūqī's *Jawāhir al-lama'āt*, which are studied both by Sufis for spiritual purposes and by practitioners of esoteric sciences to deliver healing, protection etc.

**Tav. 114.** It is a protective amulet, but a decorative purpose also guided the practitioner who produced it. In each of the insects, the names of God, *Allāh*, and of the Prophet *Muhammad* are written. The names of archangels (Azrael, Gabriel) also appear, as well as the Qur'anic formula “there is no power, nor might, except in God, the Highest, the Greatest”. The numerical *khawātim*, on the right and left sides, are very vague to us, and do not seem to be drawing on deep numerological notions.

**Tav. 115.** It contains a number of Qur'anic verses of protection (12:21, 5:67, etc.), in sequence, written inside the central circle (the main body of the reptile). The colourful geometric patterns that frame the image are the same that are used by the Nigerian calligraphers to decorate the Qur'an and the tablets used as diplomas (*allon sauka* or *allon zayyana*) in the Qur'anic schools.

**Tav. 140.** Protective as well as decorative purposes. The drawings of birds, fishes, insects, and reptiles are all references to the potency of the *khātim* (talismanic composition).

**Tav. 141.** The number 30 that appears is the numerical value of God's name *Kabīr*, “the Great”. Other letters and numbers were impossible for us to decipher, and while it is obvious that the author of this composition was drawing from the *Ummu Musa*, along with insights deriving from the *'ilm al-ḥisāb*, it is also possible that he mainly had a decorative goal in mind.

che alcune delle lettere e numeri non abbiano specifico significato simbolico-talismanico.

**Tav. 142.** Le figure degli animali significano protezione e forza. I numeri visibili sul grafico sono 21 e 18. Il primo è il valore numerico del nome di Dio *Ṭayyib*, “Puro”. Il secondo è il valore numerico del nome di Dio *Ḥayy*, “Vivente”. La composizione è quindi volta a suscitare pace e lunga vita nella casa, a beneficio dei suoi abitanti.

**Tav. 143.** La lucertola è un comune simbolo di protezione della casa, ma il resto dei simboli utilizzati su questa tavola hanno uno scopo principalmente decorativo e non derivano da una scienza esoterica.

**Tav. 88.** Questa tavola ha lo scopo di invocare l'ira di Dio e di danneggiare direttamente gli intrusi e i ladri. I colori rosso e nero significano pericolo per il trasgressore. I quattro angoli delle figure rettangolari sono composti dalle parole arabe *Fitna* (Chaos) e *Jahannam* (Gehenna), ripetute quattro volte. Combinate, queste parole formano la frase *fitnat Jahannam*, che potrebbe essere liberamente tradotta come “i travagli dell'Inferno”. Nel quadrato centrale, all'interno di una spessa cornice nera, è inciso il nome di Azrael (*'Azrā'īl*), l'angelo della morte. Nelle colonne verticali a destra e a sinistra, al di fuori del quadrato nero, i nomi di Dio, *Allāh*, e del Profeta Muhammad sono ripetuti più volte. Le lettere e i numeri iscritti con inchiostro giallo nelle righe e nelle colonne sopra e sotto il quadrato centrale, potrebbero essere collegati al valore numerico dei nomi di Dio o alle formule coraniche legate alle finalità di questa tavola, ma non siamo stati in grado di rilevare precise associazioni in tal senso.

**Tav. 89.** La lucertola è un simbolo comune di protezione per la casa. I due nomi di Dio iscritti nel corpo della lucertola, *Jabbār* (“Potente”) e *Mujabbir* (“Colui che costringe”), evocano gli attributi divini di onnipotenza. La disposizione delle lettere che formano la coda e le squame laterali della lucertola, derivano da una profonda conoscenza della scienza esoterica delle lettere e del loro valore numerico.

**Tav. 142.** The animal figures signify protection and strength. The numbers visible on the chart are 21 and 18. The first is the numerical value of God's name *Ṭayyib*, “Pure”. The second is the numerical value of God's name *Ḥayy*, “Living”. The composition is thus aimed at harnessing peace and life in the household for the benefit of its dwellers.

**Tav. 143.** The lizard is a common symbol of house protection, but the rest of the symbols used on this tablet have a mainly decorative purpose and do not derive from an esoteric science.

**Tav. 88.** This tablet is meant at invoking God's wrath and directly harm trespassers and thieves. The colours red and black signify danger for the trespasser. The four corners of the rectangular figures are composed by the Arabic words *Fitna* (Chaos) and *Jahannam* (Gehenna), repeated four times. Combined, these words give the phrase *fitnat Jahannam*, which might be loosely translated as “the travails of Hell”. In the middle square within a thick black frame, the name of Azrael (*'Azrā'īl*), the angel of death, is inscribed. In the left and right vertical columns outside of the black square, the names of God, *Allāh*, and of the Prophet Muhammad are repeated multiple times. The letters and numbers inscribed in yellow ink in the rows and columns above and below the central square, could be related to the numerical value of names of God or Qur'anic formulas linked to the aims of this tablet, but we were not able to detect them.

**Tav. 89.** The lizard is a standard symbol of protection for the house. The two names of God inscribed in the body of the lizard, *Jabbār* (“Powerful”) and *Mujabbir* (“Coercer”), evoke God's attributes of all-powerfulness. The arrangement of the letters that form the tail and the side scales of the lizard, derive from a deep engagement with the esoteric science of the letters and their numerical value.

**Tav. 90.** The shape of the snake symbolises the spear, i.e. a tool to transmit God's punishment and it is drawn directly from the *Ummu Musa* book. This tablet



**Tav. 90.** La forma del serpente simboleggia la lancia, cioè uno strumento per trasmettere la punizione di Dio. Essa è ricavata direttamente dal libro *Ummu Musa*. Questa tavola protegge la casa in cui è appesa attaccando i trasgressori e i nemici. Parallelamente al serpente, scorrono le seguenti tre citazioni del Corano, tutte comunemente usate come preghiere di protezione: *āyat al-kursī* (il versetto del Trono, 2:255); *Sūrat al-naṣr* (la sura della vittoria); *Sūrat Quraysh* (la sura dei Quraysh).

**Tav. 91** Il versetto coranico 12:21 (“E Dio ha pieno controllo dei Suoi affari”) è scritto 3 volte a destra e 3 volte a sinistra, a significare protezione. Anche il versetto 5:67 (“ed è Dio che ti protegge dalla gente”) appare 12 volte. Tutti i quadrati e i triangoli centrali, in combinazione con le quattro figure a doppia punta, poste in corrispondenza di ciascuno dei quattro angoli, formano la parola *MUḤAMMAD*. Al centro, i nomi *Muḥammad* e *Allāh* appaiono quattro volte. Anche un riferimento coranico al Profeta Yūsuf (Giuseppe) appare quattro volte. La presenza di riferimenti ad entrambi i profeti (Giuseppe e Muhammad) nella stessa composizione talismanica non deve sorprendere. Nelle nozioni esoteriche islamiche, infatti, tutti i profeti (da Adamo a Gesù, passando per Noè, Abramo, Giuseppe, Mosè, ecc.) sono solo una manifestazione dell’Essenza di Muhammad, la cui perfezione primordiale si manifesta in tutti i successivi profeti e inviati di Dio.

**Tav. 92.** I nomi di Dio *Allāh* (“la Divinità”) e *al-Laṭīf* (“il Sottile”) appaiono nella sezione orizzontale centrale, mentre il versetto coranico 12:18 (“E Dio è colui il cui aiuto è richiesto contro ciò che tu descrivi”) è scritto in basso. In questo modo si invoca la presenza di Dio come aiuto e protezione per gli abitanti della casa in cui è appesa questa tavola.

I due grafici 6 x 4 contenuti nei riquadri nelle sezioni superiore e inferiore sono basati sulle *‘ilm al-ḥisāb* e *‘ilm al-awfāq*. Il valore numerico totale del grafico in alto è 40.060, mentre il valore del secondo grafico è 19.669. Il valore numerico del verso coranico in basso è 1501 (secondo il metodo numerologico orientale) o 1711 (secondo il sistema numerologico

protects the household in which it is hung, by attacking trespassers and enemies. Parallel to the snake run the following three quotations from the Qur’an, all of which are commonly used as prayers of protection: *āyat al-kursī* (the verse of the Throne, 2:255); *Sūrat al-naṣr* (the sura of victory); *Sūrat Quraysh* (the sura of Quraysh).

**Tav. 91.** Qur’anic verse 12:21 (“And God is fully in control over His affairs”) is inscribed 3 times on the right and 3 times on the left, signifying a purpose of protection. Verse 5:67 (“and it is God who protects you from the people”) also appears 12 times. All the central squares and triangles, in combination with the four double-pointed figures located in correspondence of each of the four corners, form the word *MUḤAMMAD*. In the middle, the names *Muḥammad* and *Allāh* appear four times. A Qur’anic reference to Prophet Yūsuf (Joseph) also appears four times. The presence of references to both prophets (Joseph and Muhammad) in the same talismanic composition should not surprise. In Islamic esoteric notions, in fact, all the prophets (from Adam to Jesus, passing through Noah, Abraham, Joseph, Moses, etc.) are only a manifestation of the Essence of Muhammad, whose primordial perfection is manifested in all the successive prophets and envoys of God.

**Tav. 92.** The names of God *Allāh* (“the Divinity”) and *al-Laṭīf* (“the Subtle”) appear in the middle horizontal section, while the Qur’anic verse 12:18 (“And God is the one whose help is sought against the things that you describe”) is written at the bottom. In this way, God’s subtle presence is being sought as a help to protect the dwellers of the house in which this tablet is hung.

The two 6 x 4 charts contained in the boxes in the top and bottom sections are based on *‘ilm al-ḥisāb* and *‘ilm al-awfāq*. The total numerical value of the top chart is 40,060, while the value of the second chart of 19,669. The numerical value of the Qur’anic verse at the bottom is 1,501 (according to the Eastern numerical method) or 1,711 (according to the western numerical system). We have not been able to link

occidentale). Non siamo stati in grado di collegare il valore numerico delle righe e delle colonne dei due grafici a nessun capitolo del Corano o a nessun nome di Dio. Ma crediamo che l’autore dei calcoli abbia sicuramente disegnato e disposto i numeri dopo aver calcolato il valore numerico di alcuni versi o preghiere. È anche possibile che i numeri si basino sui nomi degli abitanti della casa, che ovviamente non conosciamo, per invocare l’aiuto divino per loro.

**Tav. 93.** Il talismano raffigura un animale decorato con le invocazioni dei nomi di Dio, *yā Mannān* (“o Tu che doni!”), e *yā Razzāq* (“o Tu che provvedi!”). La coda e le piume che circondano l’animale sono formate da lettere dell’alfabeto arabo. Il cerchio in alto ha il nome *Allāh* inscritto al suo interno, a significare che Dio è l’origine di tutto. Dal cerchio appaiono quattro raggi formati dal nome *Muḥammad*, a significare che il Profeta Muhammad è la prima creazione di Dio, e che la sua luce è la Luce di Dio che si espande nelle quattro direzioni dello spazio. Muhammad, quindi, ha un mandato divino su tutta la creazione. Tra i quattro nomi del Profeta, il versetto della protezione 5:67 appare nove volte, e l’affermazione “in verità Dio è al corrente” appare 12 volte. L’origine di questa figura talismanica si trova nel libro *Ummu Musa*.

**Tav. 94.** È una formula talismanica per ottenere potere e rango elevato. La figura dell’uccello (che deriva dal libro *Ummu Musa*) porta una citazione del Corano (3:26): “Di’: o Dio, possessore del Regno, tu dai il regno (a chiunque tu voglia)”.

**Tav. 95.** Il disegno rappresenta un cavallo, come conferma una frase in arabo che si trova su questa tavola, *ṣifat al-khayl* (“immagine di cavallo”). Deriva dal libro *Ummu Musa*. Gli altri scritti in arabo sono “Dio, che ha creato il Cielo” e “non c’è potenza né capacità, se non in Dio, l’Altissimo, il Supremo”. Tendiamo a vedere questa particolare tavola più come un’opera d’arte, per la bellezza del disegno, che come un oggetto basato su profonde pratiche esoteriche.

the numerical value of the rows and columns of the two charts to any chapter of the Qur’an or any name of God. But we believe that the author of the calculations has definitely drawn and arranged the numbers after calculating the numerical value of some verses or prayers. It is also possible that the numbers are based on the names of the inhabitant of the house, which we are obviously unaware of, in order to seek for divine help for them.

**Tav. 93.** The talisman depicts an animal adorned with the invocations of the names of God, *yā Mannān* (“oh Bountiful!”), and *yā Razzāq* (“oh Provider!”). The tail and feathers surrounding the animal are formed by letters of the Arabic alphabet. The circle at the top has the name *Allāh* inscribed inside, signifying that God is the origin of everything. From the circle, four rays formed by the name *Muḥammad* appear, signifying that the Prophet Muhammad is the first creation of God, and that his light is God’s Light expanding in the four directions of space. Muhammad, thus, has a divine mandate over the entire creation. In between the four names of the Prophet, the verse of protection 5:67 appears nine times, and the statement “verily God is aware” appears 12 times. The origin of this talismanic figure is to be found in the *Ummu Musa* book.

**Tav. 94.** This is a talismanic formula for seeking power and exalted positions. The bird figure (deriving from the *Ummu Musa* book) carries a statement from the Qur’an (3:26): “Say: oh God, possessor of the Kingdom, you give the kingdom (to whomever you will)”.

**Tav. 95.** The drawing represents a horse, as is confirmed by a sentence in Arabic found on this tablet, *ṣifat al-khayl* (“image of a horse”). It derives from the *Ummu Musa* book. The other Arabic writings are “God, who created the Heavens” and “there is no might nor power except in God, the Highest, the All-mighty”. We tend to see this particular tablet more as an artwork, because of the beauty of the design, than as an item based on deep esoteric practices.



**Tav. 96.** I due disegni angolari sono formati da 30 ripetizioni delle lettere arabe dell'enunciato esoterico *FASKAM*, che è associato, tra le altre cose, alla guarigione dei dolori alle gambe. Per questo motivo crediamo che questo oggetto abbia scopi curativi, più che protettivi.

**Tav. 97.** Questa tavola ha sia potere di guarigione che di protezione. La somma delle quattro righe del quadrato disegnato sul corpo della figura animale, è 16.112, mentre la somma delle quattro colonne è 15.447. Non siamo riusciti a risalire a nessun versetto coranico o nome di Dio a cui questi numeri corrispondano, ma siamo dell'opinione che questi numeri abbiano una potenza curativa/protettiva. Due dei numeri raffigurati nel grafico, tuttavia, sono facilmente riconoscibili: 787, corrispondente al valore numerico (secondo il sistema numerologico occidentale) della formula "in nome di Dio, Compassionevole, Misericordioso"; 137, corrispondente al valore numerico del nome di Dio *al-Wāsi'*, "l'Espanso" ("il Capiente"). La figura animale (le cui quattro zampe, va notato, sono formate dalle lettere arabe della parola *Muhammad*) è tratta dal libro *Ummu Musa*.

**Tav. 98.** Grafico magico i cui contorni sono formati dal nome *Allāh* (4 volte), incrociato con i nomi dei quattro arcangeli (*Isrāfīl*, *'Azrā'īl*, *Mikā'īl*, *Jabrā'īl*). Non tutti i numeri presenti nei singoli quadrati di questo grafico ci sono chiari. Tra quelli che riconosciamo, ci sono i numeri che corrispondono ai valori numerici dei versetti del Corano 4:8 ("E tutto, presso di Lui, è in giusta misura"), 4:65 ("Ma no, per il tuo Signore! Essi non crederanno finché non ti faranno giudicare su di loro"), 17:12 ("E ogni cosa Noi abbiamo predisposto in dettaglio"). Questi versetti suggeriscono che questo *khātim* è usato per difendersi dagli oppressori, o per separare la verità dalla falsità.

**Tav. 99.** Immagini di due pavoni, ovviamente tratte dal libro *Ummu Musa*. Tutte le piume, così come le due zampe e le due ali, sono formate dalle lettere arabe del nome *Muhammad*. Il significato dei numeri nella tabella numerica centrale non ci è chiaro, e sebbene lo scopo generico del talismano sia quello di

**Tav. 96.** The two angular designs are formed by 30 repetitions of the Arabic letters of the esoteric utterance *FASKAM*, which is associated, among other things, to the healing of leg pain. This is why we believe that this object has healing, more than protective, aims.

**Tav. 97.** This has both healing and protective potency. The sum of the four rows of the square designed on the body of the animal figure, is 16,112, while the sum of the four columns is 15,447. We could not trace back any Qur'anic verse or name of God to which these numbers correspond, but we are of the opinion that these numbers have healing/protective potency. Two of the numbers depicted in the chart, however, are easily recognizable: 787, corresponding to the numerical value (according to the western numerological system) of the formula "in the name of God, the most Compassionate, the most Merciful"; 137, corresponding to the numerical value of the name of God *al-Wāsi'*, "the Expansive" ("the Capacious"). The animal figure (whose four legs, it should be noted, are formed with the Arabic letters of the word *Muhammad*) comes from the *Ummu Musa* book.

**Tav. 98.** Magic chart whose contours are formed by the name *Allāh* (4 times), crossed with the names of the four archangels (*Isrāfīl*, *'Azrā'īl*, *Mikā'īl*, *Jabrā'īl*). Not all the numbers featured in the individual squares of this chart are clear to us. Among those we recognise, there are the numbers that correspond to the numerical values of the Qur'anic verses 4:8 ("And everything, with Him, is in due measure"), 4:65 ("But no, by your Lord! They will not believe until they make you judge over them"), 17:12 ("And everything we have set out in detail"). These verses suggest that this *khātim* is used to defend oneself from oppressors, or to separate truth from falsehood.

**Tav. 99.** Images of two peacocks, obviously drawn from the *Ummu Musa* book. All the feathers, as well as the two legs and the two wings, are formed by the Arabic letters of the name *Muhammad*. The meaning of the numbers in the central numerical chart is unclear to us, and although the overall purpose of the talisman is

chiedere la protezione di Dio attraverso la mediazione (*wasīla*) del Profeta, i modi in cui questa protezione viene raggiunta e attivata, non sono stati da noi decifrati.

**Tav. 100.** Oltre ai nomi di *Allāh* e del Profeta, la tavola mostra molte invocazioni del nome di Dio, *Wahhāb* ("Colui che distribuisce doni"). Questo è un nome che viene normalmente usato nelle formule talismaniche volte a cercare la benedizione divina sotto forma di prole, ricchezza, elevazione spirituale, ecc. Se i quattro raggi rossi intorno ai cerchi centrali rappresentano, come sembra, le code degli scorpioni, vediamo un'insolita contraddizione tra le immagini (che evocano un danno o un'azione punitiva) e i nomi di Dio menzionati in questa tavola (che evocano la benedizione divina). Il significato complessivo di questa tavola ci appare, quindi, ambiguo.

**Tav. 101.** Si tratta di un *sirr* (formula segreta) che mira a cercare l'apertura e il favore divino. Il nome divino *Allāh* appare 22 volte sul grafico, mentre il nome divino *Fattāh* ("Colui che apre", o "che dà vittoria") appare 14 volte. Poiché il cerchio rappresenta il numero 5 in arabo, le varie immagini tri-circolari in riempimento d'ombra evocano il numero 555, che corrisponde alla somma dei valori numerici dei due nomi *Allāh* (66) e *Fattāh* (489). La fonte della tavola è probabilmente una combinazione di materiali derivati dall'*Ummu Musa* e di intuizioni originali del praticante tratte dalle *'ilm al-ḥurūf* e *'ilm al-ḥisāb*.

**Tav. 104.** Formule per ottenere benedizione e protezione per gli abitanti della casa. Vi sono iscritti i versetti coranici 101:7-11. Il significato di questi versi è: "Egli avrà vita piacevole (in Paradiso) / Quanto a colui la cui bilancia sarà leggera / sua madre (cioè la sua dimora) sarà *Hāwīya* (una delle fosse dell'Inferno) / E come potrai tu saper cos'è *Hāwīya*? / Un fuoco ardente!". Scrivendo questa formula, il praticante evoca le benedizioni di Dio sugli abitanti della casa e la Sua punizione per i ladri e i trasgressori. Altri versi del Corano che appaiono su questa tavola indicano protezione divina.

to ask God's protection via the mediation (*wasīla*) of the Prophet, the ways in which this protection is achieved and activated could not be deciphered by us.

**Tav. 100.** Besides the names of *Allāh* and of the Prophet, the tablet displays many invocations of the name of God, *Wahhāb* ("the Bestower of gifts"). This is a name that is normally used in talismanic formulas aimed at seeking for divine blessing in the form of offspring, wealth, spiritual elevation, etc. If the four red rays around the central circles represent the tails of scorpions at it seems, we see an unusual contradiction between the imagery (evoking harm or punishment) and the names of God mentioned in this tablet (evoking divine blessing). The overall meaning of this tablet appears, thus, ambiguous to us.

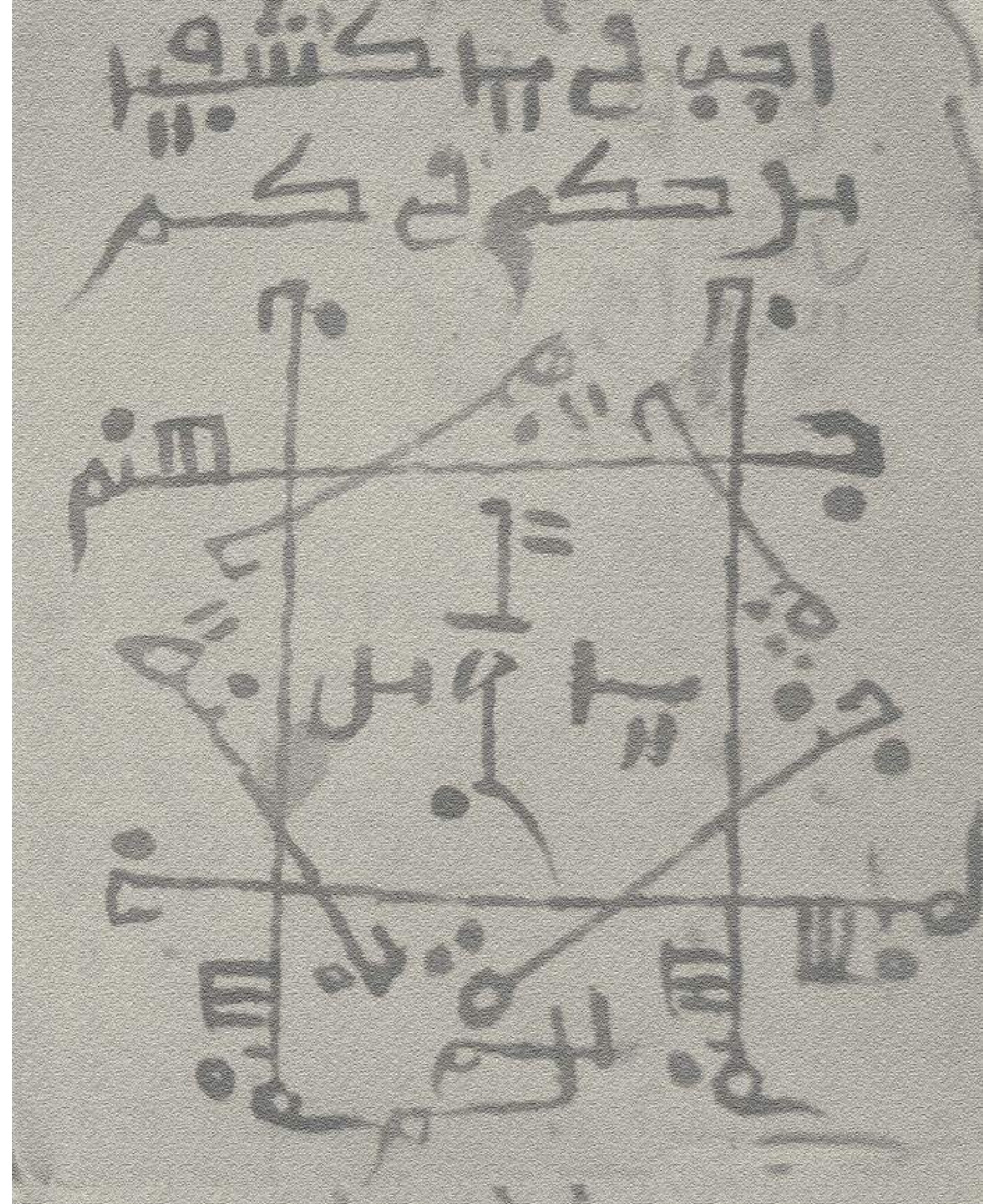
**Tav. 101.** This is a *sirr* (secret formula) aimed at seeking divine opening and favour. The divine name *Allāh* appears 22 times on the chart, while the divine name *Fattāh* ("the Opener", or the one "who gives victory") appears 14 times. As the circle represents the number 5 in Arabic, the various tri-circular images in shadow filling are meant to evoke the number 555, which corresponds to the addition of the numerical values of the two names *Allāh* (66) and *Fattāh* (489). The source of the tablet is probably a combination of materials deriving from the *Ummu Musa*, and original insights of the practitioner drawn from *'ilm al-ḥurūf* and *'ilm al-ḥisāb*.

**Tav. 104.** Formulas seeking blessing and protection for the dwellers of the house. Qur'anic verses 101:7-11 are inscribed. The meaning of these verses is: "He will live a pleasant life (in Paradise) / As for the one whose scale will be light in weight / his mother (i.e. his dwelling) will be *Hāwīya* (one of the pits of Hell) / And how will you know what is *Hāwīya*? / A blazing fire!". By writing this formula, the practitioner is evoking God's blessings on the dwellers of the house, and His punishment on thieves and trespassers. Other Qur'anic verses appearing on this tablet point to divine protection.



**Tav. 105.** Per ottenere protezione per la casa contro la magia malefica, ma anche per ottenere il frutto del grembo materno (la prole). Possiamo vedere che si tratta di un diagramma di protezione dall'azione magica, dalla presenza del versetto del Corano 10:81: "E quando (il mago) aveva gettato (il suo bastone), Mosè disse: quello che hai portato è solo magia! Ma certamente Dio la smaschererà come vana, poiché Dio non porta a buon fine l'operare dei corrotti". Questo versetto del Corano, se usato nei talismani, ha lo scopo di neutralizzare gli attacchi magici malefici. Altri nomi di Dio che appaiono sul talismano sono *Fattāḥ* ("Colui che apre"), *Razzāq* ("Colui che provvede"), *Nūr* ("Luce"), *Tawwāb* ("Colui che si volta verso i Suoi servi"), *Wahhāb* ("Colui che distribuisce doni"), *Kāfi* ("Colui che è sufficiente"). Il verso comune di protezione 5:67 appare anche sul ventre dell'animale raffigurato nella tavola, insieme alle seguenti espressioni coraniche: "Dio, Colui che è Sufficiente a sé stesso"; "Egli non genera (prole)"; "O creatore dei cieli"; "O Dio"; "O luce"; "O guida". La disposizione di queste invocazioni suggerisce che uno degli scopi di questo talismano fosse la ricerca di abbondante prole per il suo proprietario.

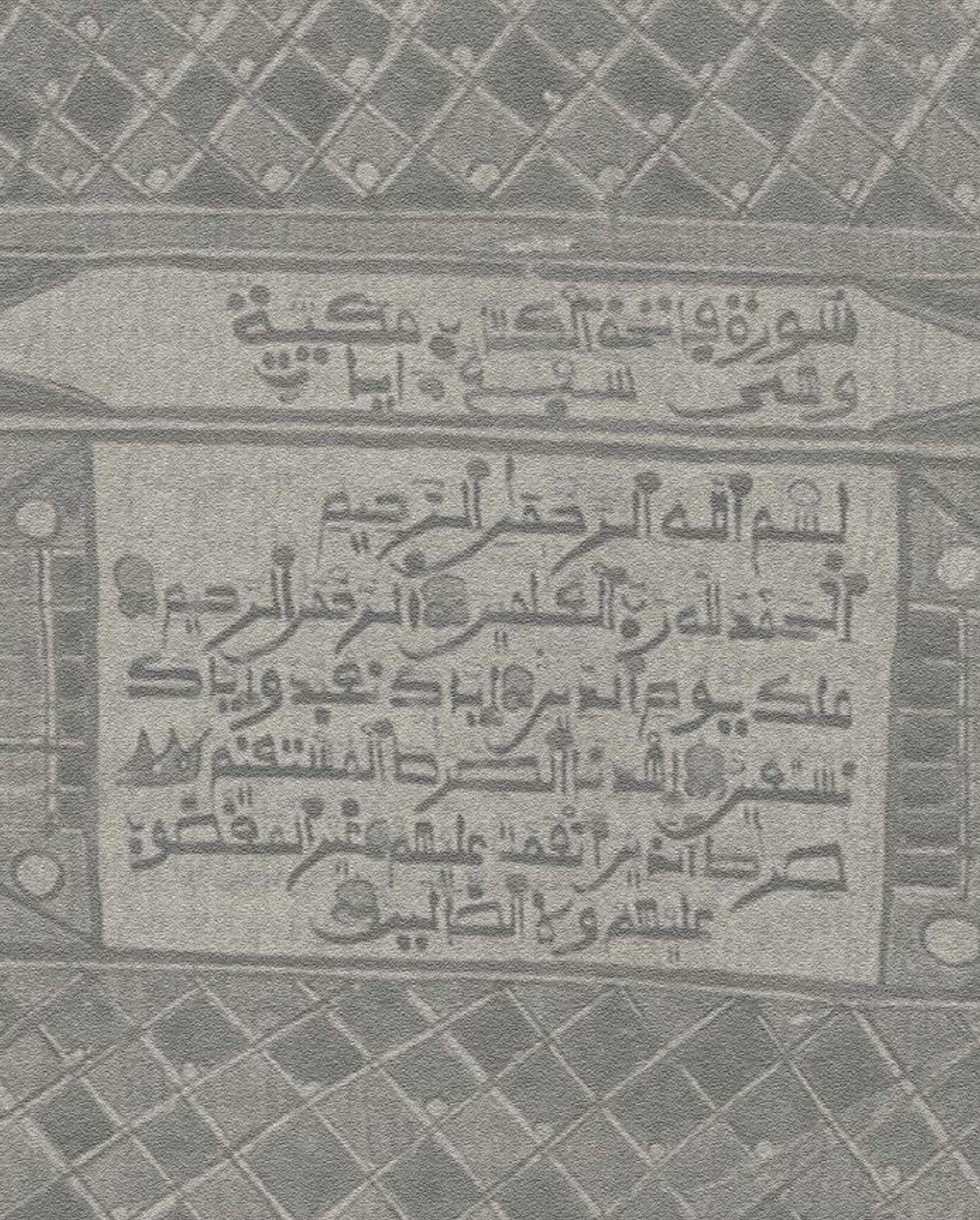
**Tav. 105.** Seeking protection from harmful magic for the household, as well as seeking the fruit of the womb (offspring). We can see that this is a diagram for protection from magical action, due to the presence of the Qur'anic verse 10:81: "And when (the magician) had thrown (his stick), Moses said: what you have brought is just magic! Indeed, God will expose it as worthless, for God does not bring to a successful ending the work of the corrupt ones". This Qur'anic verse, when used in talismans, is meant at neutralising evil magical attacks. Other names of God appearing on the talisman are *Fattāḥ* ("Opener"), *Razzāq* ("Provider"), *Nūr* ("Light"), *Tawwāb* ("The one who turns to His servants"), *Wahhāb* ("Bestower of gifts"), *Kāfi* ("The one who is sufficient"). The common verse of protection 5:67 also appears on the belly of the animal depicted in the slate, along with the following Qur'anic expressions: "God, the Self-Sufficient One"; "He does not beget (children)"; "Oh Originator of the heavens"; "Oh God"; "Oh Light"; "Oh Guide". The disposition of these invocations suggests that one of the purposes of this talisman was seeking abundant offspring for its owner.



<sup>1</sup> Cfr. i blog di Ismaila Bakare: AfricanScholarsAndSaints.blogspot.com; TheBelieversSword.blogspot.com.

<sup>1</sup> See Ismaila Bakare's blogs: AfricanScholarsAndSaints.blogspot.com; TheBelieversSword.blogspot.com.





Elio Revera

Psicosociologo, Docente ricercatore Università di Brescia

### Oracoli e presagi: considerazioni sulla divinazione

Ogni esperienza umana intreccia il presente con il passato e si nutre dell'aspettativa del futuro rendendo unica l'esistenza di ognuno, in costante relazione con gli altri, nel proprio mondo di appartenenza. In virtù di questa aspettativa, in ogni tempo e dovunque, la necessità di interrogare il presente per prevedere il futuro è stata per l'uomo un'esigenza ineliminabile, tanto per gli eventi privati che per quelli della comunità.

Nella concitazione degli atti e degli eventi quotidiani la dimensione del divenire non è immediatamente percepibile. In ogni nostro agire, però, il futuro è già una vivida presenza. Non per nulla ci domandiamo banalmente come sarà il tempo domani, o se supereremo un esame, per porci infine ben altri interrogativi sul destino dell'intera umanità.

Ogni civiltà del passato si è interrogata sull'inafferrabile entità del futuro, con modalità, linguaggi e pratiche estremamente variegati e difformi. Ma, in definitiva, a chi o a cosa si rivolge una richiesta di tale portata? Certamente un atto così immaginifico, con il suo carico di mistero e il suo corredo rituale, non può essere indirizzato a un'entità terrena.

La domanda, infatti, è posta a una divinità, a una forza dell'invisibile misteriosa e potente, qualunque sia il suo nome. L'invisibile, il soprannaturale, le forze dell'occulto, il dio lontano: soltanto questi, infatti, potranno interpretare il quesito e formulare la risposta; entità remote, fuori da ogni possibilità di conoscenza. Come suggerisce il teologo Kittel: "non può darsi accesso diretto alla divinità [...] la divinità è nascosta. Lo sa anche l'uomo primitivo".<sup>1</sup>

Dal punto di vista ermeneutico, interrogare il futuro

### Oracles and omens: considerations on divination

Every human experience intertwines the present with the past and feeds itself with the expectation of the future, making everyone's existence unique, in constant relationship with others, in their own world of belonging. By virtue of this expectation, at all times and everywhere, the need to question the present to predict the future has been an inescapable requirement for man, both for private and community events.

In the excitement of daily acts and events, the dimension of becoming is not immediately perceptible. In all our actions, however, the future is already a vivid presence. It is not for nothing that we trivially ask ourselves what the weather will be like tomorrow, or if we will pass an exam, to finally ask ourselves quite different questions about the fate of all humanity.

Every civilization of the past has questioned itself about the elusive entity of the future, with extremely varied and different methods, languages, and practices. But ultimately, to whom or to what it is addressed a request of this scale? Certainly such an imaginative act, with its load of mystery and its set of rituals, cannot be addressed to an earthly entity.

The question, in fact, is posed to a deity, to a mysterious and powerful force of the invisible, whatever its name is. The invisible, the supernatural, the forces of the occult, the distant god: only they, in fact, will be able to interpret the question and formulate the answer; remote entities, out of any possibility of knowledge. As the theologian Kittel suggests, "there cannot be direct access to divinity [...] divinity is hidden. Even primitive man knows it".<sup>1</sup>

From an hermeneutic point of view, questioning the future is equivalent to revealing what is unknown, with re-



equivale a svelare quel che è incognito, col ricorso, come detto, a una potenza mistica in possesso delle chiavi del destino. Il divinatore, *medium* di questa connessione con l'infinito, è la faccia nascosta dell'angoscia e dell'impotenza dell'uomo, della sua difficoltà e incapacità a vivere le insidie del presente.

Sono profondissime le radici del *divinare*, affondano nei primordi della storia dell'umanità. Lo svelamento, la messa in luce degli eventi futuri non mira tuttavia alla rimozione dei pericoli e degli affanni. È questo un ambito precipuo della fede religiosa, attiene cioè al credere e alla devozione. La differenza tra *credere* e *divinare*, che sconfinava sovente nella magia e nei riti esoterici, è fondamentale dal punto di vista concettuale. Si può non avere fede, ma è quasi impossibile, almeno per una volta, non essere tentati di gettare uno sguardo sul nostro destino.

La pratica divinatoria è testimoniata nelle civiltà mesopotamiche, in particolare tra i Sumeri e i Babilonesi, attestata dalle numerose tavole di argilla ritrovate, inerenti all'interpretazione di eventi considerati soprannaturali. In Egitto, l'oracolo di Amon, fin dal XIX secolo a.C. era fonte di vaticini e fu consultato per numerosi secoli a venire. Nella Grecia antica i responsi dell'oracolo di Delfi erano raccolti dai sacerdoti di Apollo e avevano fondamento di norme religiose. Figura mitologica era la Sibilla Cumana che in terra di Magna Grecia era la sacerdotessa di Apollo e con tale rango era considerata. Nella Roma antica era consuetudine recarsi al santuario della Fortuna Primigenia (II secolo a.C.) per una consultazione oracolare.

Nella Roma imperiale il presagio, considerato alla stregua di un auspicio, era interpretato da divinatori. Nel caso dell'imperatore Costantino, narrano le storie, fu proprio un sogno a vaticinare il segno della croce quale presagio di vittoria nella battaglia di Ponte Milvio contro Massenzio, nel 312 d.C. Del resto ancora oggi è ampiamente diffusa la convinzione che i sogni siano premonitori di eventi futuri.

Pratiche divinatorie erano ampiamente diffuse nella cultura araba, almeno fino all'avvento dell'Islam, che le proibì in quanto la conoscenza dell'ignoto era appannaggio soltanto di Dio.

La dottrina ebraica della Cabala, un'architettura simbolica di enorme complessità e suggestione, era rivol-

course, as mentioned, to a mystical power in possession of the keys of destiny. The diviner, *medium* of this connection with the infinite, is the hidden face of man's anguish and powerlessness, of his difficulty and inability to live the pitfalls of the present.

The roots of *divining* are very deep, they sink into the beginnings of the history of humanity. The unveiling, the highlighting of future events, however, does not aim at the removal of dangers and worries. This area is central to religious faith, it pertains, namely, to belief and devotion. The difference between *believing* and *divining*, which often trespasses into magic and esoteric rites, is fundamental from a conceptual point of view. You may not have faith, but it is almost impossible, at least for once, not to be tempted to glance at our destiny.

The divinatory practice is witnessed in Mesopotamian civilizations, in particular among the Sumerians and the Babylonians, attested by the numerous clay tablets found, inherent in the interpretation of events considered supernatural. In Egypt, the oracle of Amon was, since the 19<sup>th</sup> century B.C., a source of prophecies and was consulted for many centuries to come. In ancient Greece the responses of the oracle of Delphi were collected by the priests of Apollo and had the status of religious norms. A mythological figure was the Cumaean Sibyl who in the land of Magna Graecia was the priestess of Apollo and was considered with such a rank. In ancient Rome it was customary to go to the sanctuary of Fortuna Primigenia (2<sup>nd</sup> century B.C.) for an oracular consultation.

In imperial Rome, the omen, considered on a par with an auspice, was interpreted by diviners. In the case of Emperor Constantine, so the history tells, it was a dream to prophesy the sign of the cross as an omen of victory in the battle of Ponte Milvio against Maxentius, in 312 A.D. Moreover, the belief that dreams are premonitory of future events is still widely spread today.

Divinatory practices were widespread in Arab culture, at least until the advent of Islam, which forbade them as knowledge of the unknown was prerogative of God only.

The Jewish doctrine of the Kabbalah, a symbolic architecture of enormous complexity and suggestion, was aimed, since the 12<sup>th</sup> and 13<sup>th</sup> centuries A.D., at the interpretation of the profound meaning of the Bible. But due to the infinity of esoteric predictions contained in it, the term

ta, fin dai secoli XII e XIII d.C., all'interpretazione del senso profondo della Bibbia. Ma a causa dell'infinità di predizioni esoteriche in essa contenute, il termine Cabala, nell'immaginario collettivo, si è trasformato nell'arte capace di decifrare gli eventi futuri per mezzo di gesti, numeri, segni e lettere, e tutt'oggi, la Cabala è circondata da un'aura magica.

Senza scomodare luoghi lontani, anche in Italia sopravvivevano e ancora sopravvivono pratiche divinatorie: la "smorfia napoletana" altro non è che un dizionario/prontuario di divinazione; in Sardegna è ancora praticata la divinazione tramite la "medicina dell'occhio" e in Puglia mediante le figure delle "masciare".

In questo pur lacunoso excursus, appare assodata la pregnanza del carattere divinatorio che distingue ogni epoca, senza dimenticare, anche se non sono state citate, le infinite varianti caratterizzanti ogni luogo geografico.

L'attività divinatoria si è avvalsa di svariati strumenti attraverso specifici rituali. In quella che aveva come fine la protezione della salute, la ricerca del benessere e della fortuna, non era secondaria la produzione di amuleti, talismani, figure apotropache realizzati dopo la consultazione.

Soprattutto tra i popoli "primitivi", questa consuetudine ha dato vita ad autentiche creazioni artistiche di rara bellezza ed intensità. Nell'Africa centrale sono noti piccoli amuleti denominati *Nkisi* che il divinatore imponeva fossero realizzati seguendo le sue specifiche indicazioni e fossero portati su di sé, ovvero posti sull'altare familiare, come accadeva tra il popolo Lobi del Burkina Faso e della Costa d'Avorio. Tra i Luluwa dell'antico Congo, sono mirabili le piccole statuette chiamate *bwanga bwa bwimpe* che le donne utilizzavano per protezione della gravidanza e dalle malattie degli occhi, molto diffuse in quelle regioni. Per non dire degli amuleti protettivi in avorio (*musuki muhasi*) del popolo congolese dei Luba. Naturalmente tutto avveniva con la supervisione del divinatore, che provvedeva a consacrare questi talismani affinché potessero agire ed espletare la funzione protettiva.

Perfino la tradizione occidentale degli *ex-voto* è da considerarsi una pratica inscindibilmente connessa all'attività divinatoria, sia pure *ex-post*. Per dirla con de Saussure:<sup>2</sup> a noi è pervenuto il *significante* della divinazione,

Kabbalah, in the collective imagery, has turned into the art capable of deciphering future events by means of gestures, numbers, signs, and letters, and still today, the Kabbalah is surrounded by a magical aura.

Without bothering distant places, divination practices survived and still do survive in Italy: the Neapolitan "smorfia" is nothing more than a dictionary/handbook of divination; in Sardinia divination is still practised through the so called "eye medicine"; and in Apulia through the figures of the "masciare".

In this incomplete excursus, the significance of the divinatory character that distinguishes every era appears well-established, without forgetting, even if they were not mentioned, the infinite variations characterising each geographic place.

The divination activity made use of various tools through specific rituals. The production of amulets, talismans, apotropaic figures made after the consultation was not secondary in divinatory practices intended to the protection of health, the search for well-being and luck.

Especially among the "primitive" peoples, this custom has given rise to authentic artistic creations of rare beauty and intensity. In central Africa there is evidence of small amulets called *Nkisi* that the diviner imposed to make following his specific indications and were carried on oneself, or placed on the family altar, as it happened among the Lobi people of Burkina Faso and Côte d'Ivoire. Among the Luluwa of the ancient Congo there are small statuettes called *bwanga bwa bwimpe* that women used to protect pregnancy and from eye diseases, very common in those regions. Noteworthy were also the protective ivory amulets (*musuki muhasi*) of the Congolese Luba people. Of course, everything took place under the supervision of the diviner who consecrated these talismans, so that they could act and carry out their protective function.

Even the Western tradition of *ex-voto* is to be considered a practice inextricably linked to divination, albeit *ex-post*. In the words of de Saussure:<sup>2</sup> the *signifier* of divination has come down to us, the tools, the magical objects often of a superfine artistic culture, while the original meaning, almost always, has been lost over the years and centuries.

In Sub-Saharan Africa, among others, at least two divination cults deserve consideration and, specifically,



gli strumenti, gli oggetti magici spesso di una cultura artistica sopraffina, mentre l'originale *significato*, quasi sempre, è andato perduto nel succedersi degli anni e dei secoli.

In Africa subsahariana, tra i tanti, meritano considerazione, almeno due culti divinatori e, nello specifico, quelli degli Yombe della Repubblica Democratica del Congo e degli Hausa nel nord della Nigeria.

In Congo la pratica della consultazione del divinatore in occasione di eventi personali o inerenti alla comunità, quali, per citarne qualche esempio, malattie, sterilità, liti e diverbi, carestie, eventi atmosferici avversi, ecc. era ampiamente diffusa, almeno fino alla colonizzazione europea. Il divinatore, denominato *nganga*, mediante un complesso rituale, interrogava lo spirito contenuto in una statua (*nkisi n'kondi*) precedentemente consacrata con la sostanza magica (*bilongo*) e traeva la risposta al suo quesito. L'esito della consultazione, eseguita tra gesti ieratici e con l'utilizzo di svariati materiali, era vincolate perché espressione della volontà delle forze dell'invisibile.<sup>3</sup>

In Nigeria, proprio a opera di mercanti Hausa itineranti, creatori delle *alluna*, le tavole coraniche oggetto di questo libro, la divinazione ha avuto una grande diffusione e dal nord si è propagata alle etnie meridionali, in particolare tra gli Yoruba, per poi diffondersi verso ovest tra i popoli Fon del Benin e Ewe del Togo. Influenzata dalla cultura islamica, la pratica divinatoria è denominata *Fa* (*Ifa* tra gli Yoruba e *Afa* per gli Ewe e i Guin-Mina del Togo e del Ghana). I sacerdoti del *Fa*, i *bokono* o *babalawo*, attraverso un complesso disegno divinatorio, sono in grado di predire il futuro a chi li interroga, in virtù della connessione con le divinità *orisha* o *vodu* e più in generale con tutte le forze del mondo dell'invisibile.<sup>4</sup>

Durante le pratiche rituali del *gorovodu*, ovvero "il vodu della noce di cola" (introdotto da genti islamizzate hausofone provenienti dal nord del Ghana e portate a sud per lavorare nelle piantagioni), il sacerdote (*babalawo*), dopo aver gettato a terra 16 noccioli di palma, con un dito traccia i segni corrispondenti all'esito del lancio sulla sabbia deposta su di una tavola lignea col bordo rialzato (*opon ifa*). Questa cerimonia, detta *fagbo*, lunga e complessa, è necessaria per rispondere a domande vitali e per definire il *kpoli*, ovvero il destino. Una sorprendente

those of the Yombe in the Democratic Republic of Congo and those of the Hausa in northern Nigeria.

In Congo the practice of consulting the diviner on the occasion of personal or community events, such as, to name a few, diseases, sterility, quarrels, and disputes, famines, adverse weather events, etc. was widespread, at least until European colonization's advent. The diviner, called *nganga*, through a complex ritual, questioned the spirit contained in a statue (*nkisi n'kondi*) previously consecrated with the magical substance (*bilongo*), and drew the answer to his question. The outcome of the consultation, carried out amid hieratic gestures and through the use of various materials, was binding because it was an expression of the will of the forces of the invisible.<sup>3</sup>

In Nigeria, specifically thanks to itinerant Hausa merchants, creators of the *alluna*, the Qur'anic tablets object of this book, divination has had a great diffusion, and from the north it spread to the southern ethnic groups, in particular among the Yoruba, and then spread to west among the Fon peoples of Benin and Ewe of Togo. Influenced by Islamic culture, the divination practice is called *Fa* (*Ifa* among the Yoruba and *Afa* for the Ewe and Guin-Mina of Togo and Ghana). The priests of the *Fa*, the *bokono* or *babalawo*, through a complex divination design, are able to predict the future to those who question them, by virtue of the connection with the *orisha* or *vodun* divinities and more generally with all the forces of the world of the invisible.<sup>4</sup>

During the ritual practices of *gorovodu*, or "the vodun of the kola nut" (introduced by Hausa-speaking Islamised people who came from the north of Ghana and were brought to the South to work in the plantations), the priest (*babalawo*), after throwing 16 palm kernels on the ground, traces with a finger the signs corresponding to the outcome of the launch on the sand placed on a wooden tablet with a raised edge (*opon ifa*). This long and complex ceremony, called *fagbo*, is necessary to answer vital questions, and to define the *kpoli*, i.e. destiny. A surprising curiosity is that the signs traced on the sand, in 256 combinations, follow the logic of the binary system, just like that of our modern computers!

But what are the reasons of a practice that spanned through centuries and peoples and reached down to our days? Before to answer, a brief literary digression.

curiosità è che i segni tracciati sulla sabbia, in ben 256 combinazioni, seguono la logica del sistema binario, esattamente come quello dei nostri moderni computer!

Ma quali sono le ragioni di una pratica che attraversa secoli e genti e perviene fino ai nostri giorni? Prima di rispondere, una breve divagazione letteraria.

Nel testo di Eduardo De Filippo del 1964, *L'arte della commedia*, il medico condotto di un paesino di montagna dell'Italia centrale chiede al Prefetto di far rimuovere una sacra edicola al centro del paese. Il motivo è che essa viene perennemente addobbata di *ex-voto* da gente che il medico ha guarito. Allo stesso invece sono riservati gli scorni e le lamentele dell'intero villaggio, quando le cure si sono rivelate inefficaci! Il ricorso al soprannaturale, infatti, nelle situazioni di bisogno, travalica i confini della scienza e delle sue pratiche e la sconfitta dell'incolpevole medico eduardiano ne è una palese testimonianza.

L'essere umano, a differenza degli altri animali, in virtù della consapevolezza del proprio sé, acquisisce molto precocemente la cognizione di essere un'entità destinata a finire, che il tempo consumerà i suoi giorni e che ce ne sarà uno, indecidibile ma certo, che sarà l'ultimo della sua esistenza. Anche gli altri animali, quando avvertono l'imminenza della fine, a volte si appartano in luoghi isolati, ma non pare vivano con la precoce consapevolezza dell'inevitabile morte.

L'uomo al contrario è pienamente consapevole del suo destino terreno. Come recita un mirabile verso:

*Verrà la morte e avrà i tuoi occhi  
questa morte che ci accompagna  
dal mattino alla sera, insonne,  
sorda, come un vecchio rimorso  
o un vizio assurdo.*<sup>5</sup>

Una tale prospettiva non può non generare timori e angoscia, spingendo alcuni a ricercare risposte sull'indomani destinate ad attenuare il senso della loro fragile vulnerabilità e facendo, purtroppo, la fortuna di spregiudicati ciarlatani.

Ma una cieca e compulsiva pulsione a interrogare il proprio destino è foriera di gravi conseguenze; al contrario, l'accettazione pur dolorosa della condizione umana è

In 1964 Eduardo De Filippo's text, *The Art of Comedy*, a family physician from a mountain village in central Italy asks the Prefect to have a sacred shrine in the centre of the country removed. The reason is that it is perennially decorated with *ex-votos* by people whom the doctor has cured. Instead, the insults and complaints of the entire village are reserved to him, whenever his treatments have proved ineffective! The use of the supernatural, in fact, in situations of need, goes beyond the boundaries of science and its practices, and the defeat of the innocent doctor is a clear testimony of this.

The human being, unlike other animals, by virtue of the awareness of his own self, acquires very early the knowledge of being an entity destined to end; he knows that time will consume his days and there will be an undecidable but certain one, which will be the last of his existence. Even the other animals, when they sense the imminence of the end, sometimes seclude themselves in isolated places, but they do not seem to live with the precocious awareness of the inevitable death.

On the contrary, man is fully aware of his earthly destiny. As a wonderful verse goes:

*Death will come and will bear your eyes  
this death of ours, escorting us  
from morning until dusk, restless,  
deaf, like an old regret  
or an unreasonable vice.*<sup>5</sup>

Such a prospect cannot fail to generate fear and anguish, prompting some of us to seek answers for the future intended to mitigate the sense of their fragile vulnerability and, regrettably, making the fortune of unscrupulous charlatans.

But a blind and compulsive urge to question one's own destiny is the harbinger of serious consequences; on the contrary, the painful acceptance of the human condition is a source of unexpected developments.

This is not the place to bother the fathers of the unconscious, but a psychologist who has made mythology and its rituals the fulcrum of his personal research can provide us with fruitful suggestions. I am referring to James Hillman, and in particular to what he calls "the vain escape from the gods".<sup>6</sup> In this regard, I hope some simplifica-



fonte di inattesi sviluppi.

Non è questa la sede per scomodare i padri dell'inconscio, ma uno psicologo analista, che ha fatto della mitologia e dei suoi riti il fulcro della sua personale ricerca, può fornirci feconde suggestioni. Mi riferisco a James Hillman e in particolare a quello che lui definisce "la vana fuga dagli dèi".<sup>6</sup> Al riguardo, mi si perdoneranno alcune semplificazioni, pur nel rigoroso rispetto del suo pensiero.

Interrogare la divinità allo scopo di conoscere in anticipo gli eventi del futuro, come già scritto, equivale alla volontà di rimozione del senso della fine, con l'inutile e temerario tentativo di mettere intrusivamente le mani nel destino.

Negare *Thanatos* e *Ade*, le figure del culto della morte, conduce inevitabilmente al manifestarsi nel tempo di nevrosi e psicosi. In questo senso è illusoria la fuga dagli dèi. Nelle divinità della mitologia greca e latina – ma ciò vale anche per le mitologie di ogni luogo ed epoca – si ritrovano le figure archetipiche del nostro inconscio, con le quali ognuno è chiamato a confrontarsi. L'anelito a un'agognata quanto illusoria immortalità e onnipotenza, la forza bruta, la cieca violenza, l'ebbrezza sfrenata, l'ira furiosa, la brutale sessualità non rimandano forse ad alcuni dèi e semidei del monte Olimpo?

E in questo *immaginale*, come lo chiama Hillman, ognuno "agisce" le proprie scelte, che lo condurranno nei territori della creatività, dell'ingegno e della bellezza, ovvero in quelli della patologia. La rimozione degli dèi, infatti, ritorna sovente sotto forma di malattia.

Inutile interrogare il fato e confidare nella consultazione del futuro, a questo punto.

Come ammonivano i saggi, le forze dell'invisibile non vanno scomodate invano, pena la caduta nella coazione a ripetere, che nulla ha a che fare con l'arte oracolare, quanto piuttosto con la cura psichica.

Cantano Bacco e Arianna con le parole di Lorenzo il Magnifico composte in occasione del carnevale del 1490:

*Quant'è bella giovinezza  
che si fugge tuttavia!  
Chi vuole esser lieto, sia,  
di doman non c'è certezza.*

tions will be forgiven, albeit in strict compliance with his thought.

Questioning the divinity in order to know in advance the events of the future, as already written, is equivalent to the desire to remove the sense of the end, with the useless and reckless attempt to intrusively put the hands in the destiny.

Denying *Thanatos* and *Hades*, the figures of the death cult, inevitably leads to the emergence of neurosis and psychosis over time. In this sense, the escape from the gods is illusory. In the deities of Greek and Latin mythology – but this is also true for the mythologies of every place and time – we find the archetypal figures of our unconscious which everyone is called to confront with. The longing for a coveted as much as illusory immortality and omnipotence, brute strength, blind violence, unbridled inebriation, furious anger, brutal sexuality, do they not perhaps refer to some gods and demigods of Mount Olympus?

And in this *imaginalis*, as Hillman calls it, everyone "acts" his own choices, which will lead him into the territories of creativity, ingenuity, and beauty, or rather those of pathology. The removal of the gods, in fact, often returns in the form of disease.

It is useless to question fate and trust in the consultation of the future, at this point.

As the sages warned, the forces of the invisible should not be bothered in vain, on pain of falling into the compulsion to repeat, which has nothing to do with oracular art, but rather with psychic treatment.

Bacchus and Ariadne, in the words of Lorenzo the Magnificent composed on the occasion of the carnival of 1490, sing:

*How beautiful our Youth is  
That's always flying by us!  
Who'd be happy, let him be so:  
Nothing's sure about tomorrow.*

An exhortation that is the manifesto of Epicurean philosophy and that exalts the joys of life, in the awareness of its fallacy.

In conclusion, if the desire to reveal the events of

Un'esortazione che è il manifesto della filosofia epicurea e che esalta le gioie della vita, nella consapevolezza della sua fallacità.

Concludendo, se il desiderio di svelare gli eventi del futuro è per l'essere umano insopprimibile, almeno lo sorregga la consapevolezza che l'accettazione del suo destino non è rinuncia, bensì stimolo a essere migliore, ogni giorno.

the future is irrepressible for the human being, at least may he be supported by the awareness that the acceptance of his own destiny is not a renunciation, but a stimulus to be better every day.

<sup>1</sup> Kittel 1965, p. 289.

<sup>2</sup> Cfr. de Saussure 1970.

<sup>3</sup> Cfr. schede di E. Revera, in Bassani, Pezzoli (a cura di) 2019, pp. 94-97.

<sup>4</sup> Brivio 2012, pp. 222-227.

<sup>5</sup> Pavese 1968.

<sup>6</sup> Hillman 1991.

<sup>1</sup> Kittel 1965, p. 289.

<sup>2</sup> See de Saussure 1970.

<sup>3</sup> See cards by E. Revera, in Bassani, Pezzoli (edited by) 2019, pp. 94-97.

<sup>4</sup> Brivio 2012, pp. 222-227.

<sup>5</sup> Pavese 1968.

<sup>6</sup> Hillman 1991.



## Bibliografia/Bibliography

- Abdullah I.H. (1985), “The *Ulama* in Sokoto in the 19<sup>th</sup> century: Medical view”, in B. Du Toit and I.H. Abdullah (edited by), *African Healing Strategies*, New York: Trado-Medic Books.
- Abdullah I.H. (1997), *Islamic Medicine and Practitioners in northern Nigeria*, London: Edwin Mellen.
- Adam S.Y. (2019), “Fieldwork notes: interviews with booksellers of Kurmi market, Kano, Nigeria”, Cape Town: University of Religious Studies, Department of Historical Studies.
- Adamu T.A. (1983), *Asalin tsibbu, yaduwarsa da tasirinsa ga al’ummar hausawa*, BA dissertation, Kano: Bayero University Kano.
- Adamu T.A. (1992), *Siddabaru a kasar Hausa yadda yake da yadda ake yin sa*, MA dissertation, Kano: Bayero University Kano.
- Adamu U.F. (2001), *Medicine in the Qur’an and Sunnah*, Sokoto: Islamic Association of Nigeria, Usmanu Danfodiyo University Teaching Hospital.
- Akinwumi O., Raji A.Y. (1990), “The Wangarawa factor in the history of Nigerian Islam: The example of Kano and Borgu”, *Islamic Studies*, 29 (4).
- Albasu S. (1990), *Kitabul Hindari: Karatun mai kwanciya tsakar daki*, MA dissertation, Sokoto: Usmanu Danfodiyo University.
- Alhassan H. (1982), “Su wane ne malaman ‘Yandoto’”, Takardar kara wa juna sani, Cibiyar Nazarin Addinin Musulunci, Sokoto: Usmanu Danfodiyo University.
- Amselle J.-L. (2017), *Islams africains: la préférence soufie*, Lormont: Le bord de l’eau.
- Anka B.M. (2017), *The Relationship between Man and Jinn in Islam: A Study of northern Nigeria*, Ph.D. thesis, Sokoto: Usmanu Danfodiyo University.
- Badajo P. (1980), *Bori Spirit Possession: A pre-Islamic Hausa Phenomenon*, MA dissertation, Los Angeles: University of California.
- Baer E. (2001), “Muslim teaching institutions and their visual reflections: The *kuttāb*”, *Der Islam*, 78 (1).
- Bassani E., Pezzoli G. (edited by, 2019), *Ex Africa. Storie ed identità di un’arte universale*, Milano: Skira.
- Biddle M. (2011), “Beyond the Word: Ink in the Islamic manuscripts of northern Nigeria”, in P.B. Vandiver et al. (edited by), *Materials Issues in Art and Archaeology*, MRS Symposium Proceedings, vol. 1319, Cambridge: Cambridge University Press.
- Biddle M. (2017), “New strategies in using watermarks to date Sub-Saharan Islamic manuscripts”, in A. Brigaglia and M. Nobili (edited by), *The Arts and Crafts of Literacy: Islamic Manuscript Cultures in Sub-Saharan Africa*, Berlin: De Gruyter.
- Blair S.S. (2008), *Islamic Calligraphy*, Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Bondarev D. (2017), “Islamic education and ample space layout in West African Islamic manuscripts”, in A. Brigaglia and M. Nobili (edited by), *The Arts and Crafts of Literacy: Islamic Manuscript Cultures in Sub-Saharan Africa*, Berlin: De Gruyter.
- Brenner L. (1985), “The esoteric sciences in West African Islam”, in B. Du Toit and I.H. Abdullah (edited by), *African Healing Strategies*, New York: Trado-Medic Books.
- Brigaglia A. (2010), “Central Sudanic Arabic scripts (Part 1): The popularization of the *Kanawī* script”, *Islamic Africa*, 2 (2).
- Brigaglia A. (2017), “*Fī Lawḥin Mahfūz*: Towards a phenomenological analysis of the Quranic tablet”, in A. Brigaglia and M. Nobili (edited by), *The Arts and Crafts of Literacy: Islamic Manuscript Cultures in Sub-Saharan Africa*, Berlin: De Gruyter.
- Brigaglia A., Nobili M. (2013), “Central Sudanic Arabic scripts (Part 2): *Barnāwī*”, *Islamic Africa*, 4 (2).
- Brivio A. (2012), *Il vodu in Africa. Metamorfosi di un culto*, Roma: Meltemi.
- Bunza A.M. (1990), *Hayaki fid da na kogo: Nazarin siddabaru da sihirin hausawa*, MA dissertation, Kano: Bayero University Kano.
- Bunza A.M. (1995), *Magani a rubuce: nazarin gudummuwar mallam kasar Hausa ga magani da warkarwa*, PhD thesis, Kano: Bayero University Kano.
- Bunza A.M. (1999), “Language in the context of healing: The relevance of incantation forces in Hausa healing art”, in O. Aròhunmòlāṣe (edited by), *Nigeriam Languages in Scientific and Technological Development*, Akure: JBS Publishers.
- Bunza A.M. (2003), “Hausa medicine: Its relevance and development in Hausa studies”, unpublished paper, Second Inaugural Lecture, Sokoto: Usmanu Danfodiyo University, Thursday 18<sup>th</sup> December 2003.
- Bunza A.M. (2009), “Kundin book legacy in pre-colonial Hausaland”, in S. Bala, T. El-Miskin and Y.Y. Ibrahim (edited by), *Nigeria’s Intellectual Heritage. Proceedings of an International Conference on Preserving Nigeria’s Scholarly and Literary Traditions and Arabic Ajami Manuscript Heritage*, Kaduna/Zaria: Arewa House and Ahmadu Bello University.
- Chamberlain J. (1975), *The development of Islamic education in Kano city, Nigeria, with emphasis on legal education in the 19<sup>th</sup> and 20<sup>th</sup> centuries*, PhD thesis, New York: Colombia University.
- Dan-Asabe A.U. (1998), “Islamic learning and intellectualism in Katsina outside the Birni: The Yandoto experience”, in Isma’ila Abubakar Tsiga and Abdalla Uba Adamu (edited by), *Islam and the History of Learning in Katsina*, Ibadan: Spectrum Books Limited.
- de Saussure F. (1970), *Corso di linguistica generale*, Bari: Laterza.
- Demonsablon Ph. (1986), “Notes sur deux vêtements talismaniques”, *Arabica*, 33.
- Déroche F. (2004), *Le Livre manuscrit arabe. Préludes à une histoire*, Paris: Bibliothèque Nationale de France.



- Dry D.P.I. (1953), *The Place of Islam in Hausa Society*, PhD thesis, Oxford: Institute of Social Anthropology.
- Etkin N.L. (1980), "Indigenous medicine among the Hausa of northern Nigeria", *Medical Anthropology*, 3.
- Frazer, J.G. (1890), *The Golden Bough: A Study in Comparative Religion*, London: Macmillan.
- Fremgben, J.W. (2004), "The scorpion in Muslim folklore", *Asian Folklore Studies*, 63 (1).
- Gardi R. (1974), *Maisons africaines. L'art de bâtir en Afrique occidentale*, Paris-Bruxelles: Elsevier Séquoia.
- Gobir Y.A. (2012), *Tasirin iskoki ga cutuka da magungunan hausawa*, PhD thesis, Sokoto: Usmanu Danfodiyo University.
- Greenberg J. (1941), *The Influence of Islam on a Sudanese Religion*, New York: J.J. Augustine Publishers.
- Grib A. (2009), "In-between the 'elite' and the 'pagan'. Qur'anic boards from West Africa", *Manuscripta Orientalia*, 15 (1).
- Grib A. (2014), *The Allo Boards of northern Nigeria*, catalogue of the exhibition, Bruxelles: Galerie Frank Van Craen.
- Grib A. (2016), "The symbolic repertoire of the Qur'anic board in Islamic Africa", in Markus Hilgert (ed.), *Understanding Material Text Cultures. A Multidisciplinary View*, Berlin/Boston: De Gruyter.
- Gulbi A. S (2014), *Magani a ma'aunin karin magana*, PhD thesis, Sokoto: Usmanu Danfodiyo University.
- Hamès C. (1997), *L'art talismanique islamique en Afrique occidentale. Analyse anthropologique et islamologique d'un corpus de talismans à écriture*, Paris: École Pratique des Hautes Études, section 5, Sciences religieuses.
- Hamès C. (2007), *Coran et talismans: Textes et pratiques magiques en milieu musulman*, Paris: Karthala.
- Hamès C., Epelboin A. (1992), "Trois vêtements talismaniques provenant du Sénégal (décharge de Dakar-Pikine)", *Bulletin d'Études Orientales* 44, "Sciences occultes et islam".
- Handloff R. (1982), "Prayer, amulets and charms: Health and social control", *African Studies Review*, 25 (2-3).
- Haour A., Rossi B. (edited by, 2010), *Being and Becoming Hausa: Interdisciplinary Perspectives*, Boston/Leiden: Brill.
- Hassan S.M. (1992), *Art and Islamic Literacy among the Hausa of northern Nigeria*, Lewiston: Edwin Mellen Press.
- Heathcote D. (1976), *The Arts of the Hausa*, Westerham: World of Islam Festival.
- Hillman J. (1991), *La vana fuga dagli dei*, Milano: Adelphi.
- Hirschler K. (2011), *The Written Word in the Medieval Arabic Lands: A Social and Cultural History of Reading Practices*, Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Hiskett M. (1975), *A History of Hausa Islamic Verse*, London: School of Oriental and African Studies.
- Hoechner H. (2018), *Quranic Schools in northern Nigeria: Everyday Experiences of Youth, Faith, and Poverty*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Houdas O. (translated by, 1977), *El-Bokhârî, Les traditions islamiques*, Paris: Librairie d'Amérique et d'Orient.
- Hunwick J.O. (1993), "Not yet the Kano Chronicle: king-lists with and without narrative elaboration from nineteenth-century Kano", *Sudanic Africa*, 4.
- Hunwick J.O. (1994), "A historical whodunit: The so-called Kano Chronicle and its place in the historiography of Kano", *History in Africa*, 21.
- Idiens D. (1981), *The Hausa of northern Nigeria*, Edinburgh: Royal Scottish Museum.
- Jimoh I.A. (2010), "The art of Qur'anic penmanship and illumination among the Muslim scholars in southwestern Nigeria", in F. Suleman (edited by), *Word of God, Arts of Man: The Qur'an and its Creative Expressions*, Oxford: Oxford University Press.
- Kittel G. (edited by, 1965), *Theological Dictionary of the New Testament*, Grand Rapids: Eerdmans.
- Last M. (1967), *The Sokoto Caliphate*, London: Longmans.
- Last M. (1980), "Historical metaphors in the Kano Chronicle", *History in Africa*, 7.
- Last M. (1988), "Charisma and medicine in northern Nigeria", in D.B. Cruise O'Brien, C. Coulon (edited by), *Charisma and Brotherhood in African Islam*, Oxford: Charendon Press.
- Last M., Charunduke G.I. (1986), *Professionalism in African Medicine*, Manchester: Manchester University Press for the International African Institute.
- Le Strange R. (1977), *A History of Herbal Plants*, London: Angus and Robertson.
- Lema A. (2019), *Allo kafi gida. Planches coraniques secrètes du Nigeria septentrional*, Milano: 5 Continents.
- Lewis W. (1988), *Hausa Medicine: Illness and Well-being in a West African Culture*, Durham: Duke University Press.
- Lory P. (2018), *Alchimia e mistica in terra d'Islam*, Roma: Edizioni Mediterranee.
- Lovejoy P. (2018), "The Kano Chronicle revisited", in T. Green and B. Rossi (edited by), *Landscapes, Sources and Intellectual Projects of the West African Past: Essays in Honour of Paulo*



- Fernando de Moraes Farias, Leiden: Brill.
- Mā' al-'Aynayn (n.d.), *Na't al-bidāyāt wa-tawṣīf al-nihāyāt*, Beirut: Dār al-Fikr.
- Maclean C.M. (1961), *Magical medicine: A Nigerian case study*, London: Allen Lane.
- Mahdi A. (1975), *The Hausa Factor in West African History*, Zaria: Ahmadu Bello University Press.
- Mandel G. (1997), *La magia nell'Islam*, Milano: Simonelli.
- Muhammadu U. (2015), *Zumuntar tsafe-tsafen Hausawa da Dakarkari*, MA dissertation, Sokoto: Usmanu Danfodiyo University.
- Mutai M.B., Brigaglia A. (2017), "Ka'ana Umar's 'CCI Quran': The making of a Bornuan manuscript in the twenty-first century", in A. Brigaglia and M. Nobili (edited by), *The Arts and Crafts of Literacy: Islamic Manuscript Cultures in Sub-Saharan Africa*, Berlin: De Gruyter.
- Narkiss B. (1990), *Hebrew Illuminated Manuscripts*, Jerusalem: Keter Publishing House.
- Offiong D.A. (1991), *Witchcraft, Sorcery, Magic and Social Order among the Ibibio of Nigeria*, Enugu: Fourth Dimension Publishing.
- Palmer H.R. (1908), "The Kano Chronicle", *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 38.
- Pavese C. (1968), *Poesie del disamore*, Torino: Einaudi.
- Pezzoli G. (2013), a cura di, *Alluna. Mondo e spiritualità Hausa*, catalogo della mostra, Milano: Centro Studi Archeologia Africana.
- Piga A. (2003), *L'islam in Africa. Sufismo e jihad fra storia e antropologia*, Torino: Bollati Boringhieri.
- Prussin L. (1995), *African Nomadic Architecture: Space, Place and Gender*, Washington: Smithsonian Institution Press and the National Museum of African Art.
- Rattray R.S. (1913), *Hausa Folklore, Customs, Proverbs, etc.*, London: Oxford University Press.
- Scelta G. (2002), "The Calligraphy and Architecture of the Nomadic Tuareg within the Geometric Context of Islam", [https://www.thisisgabes.com/images/docs/tuareg\\_paper\\_lowres.pdf](https://www.thisisgabes.com/images/docs/tuareg_paper_lowres.pdf).
- Tremearne A.J.N. (1914a), *Hausa Superstitions and Customs: an introduction to the Folk-lore and the Folk*, London: John Bale and Danielsson.
- Tremearne A.J.N. (1914b), *The Ban of Bori: Demons and demon Dancing in West and North Africa*, London: Cranton and Ouseley.
- Tylor E.B. (1871), *Primitive Culture: Research into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art, and Custom*, London: John Murray.
- van Dalen, Dorrit (2019), *Gum Arabic: The Golden Tears of the Acacia Tree*, Leiden: Leiden University Press.
- Waltz T. (2011), "The paper trade of Egypt and the Sudan in the eighteenth and nineteenth centuries and its re-export to the Bilād as-Sūdān", in G. Krätli and Gh. Lydon (edited by), *The Trans-Saharan Book Trade: Manuscript Culture, Arabic Literacy and Intellectual History in Muslim Africa*, Leiden, Boston: Brill.
- Ware R.T. (2014), *The Walking Qur'an: Islamic Education, Embodied Knowledge, and History in West Africa*, Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- Wensinck A.J. (1992), *Concordance et indices de la tradition musulmane*, Leiden: Brill.







