

KUWAKO NA WAKATI: MIPAKA YA LUGHA KAMA HATUA ZA FALSAFA KATIKA MASHAIRI YA EUPHRASE KEZILAHABI

ROBERTO GAUDIOSO

Fasihi si maji mafu, ni hai
(E. Kezilahabi, 1983)

This paper is a contribution to the 26th Swahili Colloquium in Bayreuth 2013. As the main theme of the conference was Tafsiri 'Translations', an analysis of Euphrase Kezilahabi's poetry will be presented, with particular focus on the limits of both language and translation. Looking at the linguistic properties of Kezilahabi's poetry these linguistic limits seem to represent the various stages of his philosophy; in this journey language is the means and the goal itself as it is an important unit of existence. Kezilahabi transfers many "African" and Swahili elements from past to present and he transfers foreign elements, from outside to inside, written anew and revived through the poet's words. This analysis will consider the poetic word as a result of this comparison. The poetic of Euphrase Kezilahabi is also an original result of a comparison between his culture and literature and foreign literature.

Falsafa na uchambuzi¹

Euphrase Kezilahabi aliandika tasnifu ya uzamivu kuhusu falsafa ya Kiafrika na fasili ya fasihi mwaka 1985, yaani katika muda ambapo aliandika diwani ya *Karibu Ndani* (1988) na riwaya za *Nagona* (1990) na *Mzingile* (1991). Sifa ya kazi hizi ni falsafa yake inayoonyeshwa kwa sitiari na mafumbo mbalimbali. Mafumbo haya yanaweza kueleweka tukisoma tasnifu yake kuhusu falsafa. Zaidi ya hayo, tasnifu hiyo inasaidia sana kuelewa falsafa yake kwa jumla na kwa kuchambua kazi zake za kifasihi. Makala haya yanaonyesha athari za Nietzsche na Heidegger katika dhana ya falsafa ya Kezilahabi. Kezilahabi mwenyewe anasema kwamba wanafalsafa hawa walimwathiri sana². Athari hizo ni muhimu sana, inaonesha ari ya Kezilahabi ya kujilinganisha na kujenga falsafa yake. Hata katika tasnifu yake, yeye analinganisha falsafa ya Kiafrika na ile ya Ulaya kuhusu masuala mbalimbali kama 'kuwa' (*Being*), 'kuwako' (*Existence*), 'wakati' (*Time*), 'mtu' (*Subject*) na 'kitu' (*Object*), 'ujuzi' (*Knowing*) na 'welewa' (*Understanding*). Akifanya hivyo anaunda falsafa

¹ Niliamua kuweka utangulizi huo baada ya kuandika sehemu zinazofuata na baada ya kusoma tasnifu ya uzamivu ya Euphrase Kezilahabi *African Philosophy and the Problem of Literary Interpretation* (1985) ambayo nadhani inathibitisha matokeo ya sehemu zinazofuata na ya kazi yangu katika miaka hii (Gaudio: 2010a, 2010b, 2013, 2014). Kwa kupata matokeo haya bila kusoma tasnifu, yaani kuelewa kwamba wanafalsafa wa Kijerumani Friedrich Nietzsche na Martin Heidegger walikuwa wanafalsafa waliomuathiri Kezilahabi mpaka tunapata istilahi za wanafalsafa hawa katika mashairi ya Kezilahabi kama nitakavyoonyesha katika makala haya, nilianza kutafsiri mashairi yake kwa Kitaliano, lugha yangu mama (Gaudio: 2008). Nimewasilisha kuhusu namna ya uchambuzi wangu katika *Transferring and Rewriting in Euphrase Kezilahabi*, yaani tafsiri kama chombo cha uchambuzi na fasili, kwenye kongamano la Afrikanistentag, mwezi wa sita mwaka 2014.

² Angalia Kezilahabi (1985: 239) na Wamitila (1998: 80).

KUWAKO NA WAKATI

yake ya Kiafrika, wakati huohuo akiendeleza misimamo ya kifalsafa ya Nietzsche na Heidegger pamoja na falsafa ya Kimagharibi: anashughulikia suala la kale katika falsafa kuhusu 'mtu' na 'kitu', namna ya kuishi na kuangalia ulimwengu (*Weltanschauung*), suala ambalo katika karne ya ishirini lilikuwa mgogoro wa kifasihi. Mgogoro huu ulitishia uandishi wa ushairi kwa sababu mwandishi hakuwa tena na nafasi muhimu kwenye jamii na ushairi haukuweza kuonyesha ukweli. Dhana kama 'ukweli', 'kuwako', 'ulimwengu' na 'maumbile', na 'kitu' zipo mbali na fasihi na lugha, kwa sababu lugha inaelezea 'kitu' kwa mfumo wa alama na milio ambao sio moja kwa dunia nzima. Ndiyo maana waandishi wengi wana utopia wa kupata lugha ya kimya au lugha ya chimbuko (*Ursprache*, Benjamin 1995, Darrida katika Nergaard 2007, Steiner 2004, Zumthor 1998) yenye uwezo wa kuelezea moja kwa moja 'kitu', yaani ambamo urejeo na alama ya lugha ni kitu kimoja tu. Mgogoro huu unianza na *Ein Brief* (Barua moja) ya Hugo von Hofmannsthal na kwa njia nyingine imevuka karne ya ishirini, mpaka vita vya kwanza na vya pili ambapo tatizo la fasihi na hasa la ushairi la kusema "ukweli wa kifo" lilizuia waandishi kuandika mashairi. Baada ya miaka ya 50 na 60 ya karne ya ishirini tatizo la lugha lilitokana na uhamiaji kutoka kijijini kwenda mjini na ujenzi wa viwanda, yaani hasara ya lugha ya asili na lahaja pamoja na utamaduni wao, kama vile utamaduni wa shamba na uvuvi (angalia kwa mfano kazi za Pier Paolo Pasolini).

Licha ya hayo, tatizo lilikuwa kumbukumbu ya ukatili kama kusema ukweli wa kifo (angalia hususan mazungumzo na mgogoro kati ya mwanafalsafa Theodor Adorno (1955, 1958) na mshairi Paul Celan (katika Miglio 2005) na kutumia lugha isiyo na hatia. Waandishi wengi walianza kuchanganya sanaa mbalimbali au kutumia sinema kama mwandishi wa Kitaliano Pier Paolo Pasolini. Suala la lugha ni muhimu sana hata kwa Kezilahabi, kama lugha ya kutumia katika fasihi yake (1974: XIV na 1985: 359) na kama lugha inayoweza kuwa chombo cha kutafuta ukweli (1985: 67,187) na lugha inayoweza kuwa lugha ya kimya ya 'kuwa' (1985: 241-242). Zipo sababu mbalimbali zilizofanya Kezilahabi ashughulikie sana suala la lugha. Kwanza muda ule ambapo Kezilahabi alikuwa akianza kuandika Kiswahili kilikuwa lugha ya taifa tangu muda mfupi. Yeye mwenyewe kwenye utangulizi wa *Kichomi* (1974: XIV) anasema kwamba mashairi tisa ya kwanza yaliandikwa kwa Kingereza, halafu aliamua kutumia Kiswahili.

Hiyo inamaanisha kwamba utumiaji wa lugha katika fasihi una nafasi kubwa ndani ya falsafa yake. Ila maumuzi ya Kezilahabi yana upekee fulani, kwa sababu aliamua kuandika kwa Kiswahili, na maumuzi haya yanaweza kuonekana kuwa kiutamaduni au kuelekea kwenye kanuni ya fasihi ya Kiswahili, wakati, kwa kweli, fasihi ya Kezilahabi inaenda kwa namna mbalimbali (tutaona kwenye makala hii) kinyume cha mkondo huu. Kwanza maumuzi ya Kezilahabi ya kutumia Kiswahili yanamaanisha kuwasiliana sio tu na Waswahili wa pwani wala sio na Watanzania ama na Wakenya tu, ila angalau na watu wa Afrika Mashariki: "Hivi sasa Kiswahili kimevuka mipaka yao na kimefikia kiwangu kifasihi "Waswahili wenyewe" hawana madaraka makubwa juu ya mwelekeo wake" (1983: 147).

ROBERTO GAUDIOSO

Hapa Kezilahabi anaadhiri wanaofunga mipaka ya Uswahili kwenye pwani mwa Tanzania na Kenya. Kufungua mipaka ya utumiaji wa Kiswahili ni muhimu sana, hata kwa historia ya Tanzania, yeye mwenyewe anatokea kisiwani mwa Nyasa Victoria Ukerewe, na lugha na utamaduni vya kabila yake ni vya Kikerewe. Hata kama haandiki kwa Kikerewe, anatumia katika fasihi yake sehemu ya utamaduni wa Wakerewe (tutaona haswa kwenye sehemu ya mwisho ya makala hii). Kwa hiyo suala la lugha kwa Kezilahabi (na wandishi kama yeye wanaotoka bara na wanaoandika Kiswahili muda ule) kuna ndani yake angalau masuala matatu. La kwanza utambulisho wa Kiswahili, la pili kuacha lugha na fasihi ya kabila ili kuandika kwa lugha ya taifa ama ya Afrika Mashariki, la tatu uhusiano kati ya jamii na fasihi andishi, hasa kwa wasiotoka pwani kuchagua Kiswahili (lugha yenye kanuni andishi) ni maumuzi, ila jamii yake inabaki ile ya bara pia, ambayo wengi hawakuweza Kiswahili wala hawakuwa na uhusiano wa aina yoyote na fasihi andishi. Vilevile mgogoro huo, kama ule wa Ulaya, unahusu kifo, kutokana na umaskini, ukoloni (na pia ukatili), n.k. (angalia haswa shairi la *Mto Nili* (1974: 7) na *Hadithi ya Mzee* (1974: 69). Kezilahabi amejaribu kuusuluhisha mgogoro huu kwa kuzingatia matokeo yake na kwa sifa ya mwafrika³ ndani ya fasihi yenyewe.

Makala haya yamegawanyika katika sehemu mbili. Sehemu ya kwanza ina aya tatu ambazo ni sawa na diwani tatu za Kezilahabi. Kwa hiyo, vipengele hivi vinahusu suala la lugha, sitiari, kazi ya mwandishi na msimamo wake kuhusu utamaduni. Kila kipengele kinahusu diwani moja ya Kezilahabi na jina la kila kipengele ni mpaka wa lugha, yaani kelele, kimya na tanakalisauti ambazo ni aina ya kuwasiliana kutumia sauti bila maneno. Vilevile mgawanyiko huu ni muhimu kwa sababu unaonyesha upya wa mtindo wa Kezilahabi katika kila diwani. Kezilahabi ametumia mtindo tofauti kwa kila diwani na kila mtindo ni mpya ndani ya historia ya fasihi ya Kiswahili.

Upya huu unatokana na utafiti wa Kezilahabi na umuhimu wa fasihi kwake. Kitovu cha makala hii ni utafiti wa Kezilahabi ambao unafungamana na mtindo, 'kuwako', ontolojia na hermeneutiki. Katika kila kipengele nilishughulikia pia kwa kifupi falsafa ya Kezilahabi, kwa hiyo kipengele cha 'kwanza' kinahusu diwani ya *Kichomi* (1974), sauti yake ni kelele na masuala ya kifalsafa ni 'kuwako' na kazi ya mwandishi; sehemu ya pili inahusu diwani ya *Karibu Ndani* (1988), sauti yake ni kimya na masuala ya kifalsafa ni 'wakati' na ung'amuzi (*intuition*); sehemu ya tatu inahusu diwani ya *Dhifa* (2008), sauti yake ni tanakalisauti na masuala ya kifalsafa ni 'kuwa' na 'kifo'.

Sehemu ya pili ina sehemu moja tu inayohusu falsafa ya Kezilahabi. Katika sehemu hiyo, ninaeleza kwa kifupi misingi ya falsafa yake. Kwa kufanya hivyo nimemlinganisha na wanafalsafa wa Kijerumani Martin Heidegger na Friederich Nietzsche, kwa sababu baadhi ya dhana kama vile sitiari na mafumbo ya Kezilahabi yanafanana na yale ya Heidegger na Nietzsche. Hii inamaanisha kwamba kitovu cha uchambuzi wangu ni neno. Nilianza na maneno machache na polepole

³ Kezilahabi anadai kwamba namna ya kuishi na kuangalia dunia (*Weltanschauung*) ya "mwafrika" ni tofauti na wazungu, kwa mwafrika hakuna 'mtu' na 'kitu', 'kuwako' kuna umoja fulani na umoja huu ni uhusiano kati ya 'kuwa' na 'kuwako' (1985: 232, 245-6).

KUWAKO NA WAKATI

nimegundua athari za Heidegger na Nietzsche. Zaidi ya hayo hata katika tasnifu yake ya uzamivu yeye anasisitiza umuhimu wa Heidegger kwa suala la ‘kuwa’ (1985: 154) na wa Nietzsche kwa suala la ‘wakati’ (1985: 246).

Kelele

Kezilahabi anaamini sana umuhimu na wajibu wa kazi ya mwandishi. Kwa mujibu wa ushairi wake mwandishi angepaswa kutafuta na kuonyesha “ukweli”. Katika utangulizi wa *Kichomi* anaeleza nia yake wazi:

Jambo ninalotaka kuleta katika ushairi wa Kiswahili ni utumiaji wa lugha ya kawaida; [...] Zaidi ya hayo mashairi ya wahenga wetu yalikuwa yakiweka mkazo zaidi juu ya mafumbo kuliko vina na mizani. Kwa hivyo uelewaji wa shairi ulikuwa uwezo wa kufumbua fumbo. Mapinduzi haya ya kutotumia vina na kutumia lugha ya kawaida ya watu yametokea katika ushairi wa nchi mbalimbali. Nami, nimefanya hivyo, siyo kuwaiga, lakini kwa kuwa naamini kwamba mapinduzi ya aina hii ni hatua moja kubwa mbele katika ushairi wa Kiswahili. Ushairi wa Kiswahili umekuwa kwa muda mrefu mazungumzo kati ya watu wachache waelewao au kikundi kidogo. Ipo haja ya kutelemka chini kwa watu wa kawaida na kuufanya utapakae.⁴

Kwa hiyo, Kezilahabi aliona kwamba kazi ya kwanza ya mwandishi wa Kiswahili ni kujiunganisha na jamii. Utengano fulani ulikuwepo (na labda bado upo) kati ya jamii na watalaamu, na utengano fulani ulikuwepo (na labda bado upo) kati ya washairi wanaoandika wakifuata sheria za zamani za kutunga mashairi ya Kiswahili na washairi wanaoandika kwa sheria zao wenyewe na mahadhi yao.

Utengano huo wa pili ni mgogoro wa kishairi kati ya vikundi viwili⁵. Kuna mitazamo mikuu miwili: wanamapokeo na wanamabadiliko. Mashairi mapya yalipata majina mbalimbali kutokana na msimamo wa watalaamu waliotoa majina kama: guni, masivina, mtiririko,⁶ n.k. (Kandoro 1978: 5-6, 42-43; Kahigi na Mulokozi 1979: 1, 15-22). Kezilahabi katika diwani yake ya kwanza hajatumia hata fani moja ya mashairi ya kimapokeo, kwa hiyo yeye hakuwa mmojawapo wa waandishi walioanzisha mtiririko tu, bali pia ndani ya mashairi yake unapatikana upya mkali zaidi kuliko diwani zote za miaka ya sabini. Ukali huu unatokana na nafasi ambayo Saadani Abdu Kandoro alimpa Kezilahabi kwenye kitabu chake, yaani katika sehemu yenye kichwa “Si Mashairi ya Kiswahili” (1978: 6):

⁴ Kezilahabi (1974a: XIII-XIV).

⁵ Angalia Gromov (2006; 2012), Werner (1918; 1928), dibaji ya *Kichomi* ya Farouk M. Topan, Makala za Semina ya Kimataifa kuhusu Fasihi 1983.

⁶ Napendekeza kutumia jina la mtiririko kwa sababu guni na masivina yanaonyesha upungufu au dosari fulani. Jina la mtiririko badala ya kumaanisha ukosefu ama dosari fulani, linaonyesha uendeleaji na mwendo. Kishairi na kifasihi hapa mtiririko unaonyesha uendeleaji wa ushairi wa Kiswahili kutoka kale mpaka sasa. Licha yake uendeleaji unamaanisha mwendo yaani wizani fulani, hiyo inamaanisha kwamba mtiririko sio mashairi bila mpangilio wa maneno, wa sauti n.k.

ROBERTO GAUDIOSO

Lau kwa vile upande wa mashairi ya Kiswahili, msimamo wangu na wa Waswahili wengi wengineo ni kwamba hayo [mashairi ya Kezilahabi] si mashairi ya Kiswahili bali ni maneno yaliyoandikwa kwa lugha ya Kiswahili kwa madhumuni ya kuwasilisha mawazo kwa wajuao kusoma Kiswahili.

Jina ambalo *wanamapokeo* walitumia kwa ‘mashairi mapya’ ni mashairi *guni*, anavyodai Kandoro (1978: 42-43):

Shairi laweza kuwa vina na mizani na laweza kushindwa kujitosheleza. Kasoro hiyo yatosha kulifanya shairi kuwa guni. Katika maendeleo ya ushairi wa Kiswahili kwa sasa tumefika mahali ambapo kuiendeleza fani hii za fasihi yetu. Kutunga mashairi ya guni ni kukusudia kutia ila au dosari katika tungo zetu, kitu ambacho si chema wala hakina sababu.

Kwa mujibu wa Kandoro, mtiririko ni shairi lenye dosari, aidha, ni shairi linaloweza kuharibu mashairi ya Kiswahili na hakuna msingi kamwe wa kuingiza mtiririko ndani ya tungo za mashairi ya Kiswahili. Tofauti na mtazamo wa Topan ambaye katika dibaji ya *Kichomi* anadai kwamba, ushairi sio lazima uwe na beti, mistari, vina n.k. ila suala la muhimu ni “mtungo, hisi za undani na mpangilio fulani” (1974: X). Topan anakataa hata kutumia jina la shairi guni kwa mtiririko (ibidem: IX):

Lakini mashairi ya Kezilahabi yaliyomo humu si mashairi guni kwa sababu mashairi hapa hakuazimia kufuata kanuni au sheria za kutunga mashairi kama zile zilizomo katika kitabu cha Amri Abedi. Kezilahabi anaufuata mtindo mpya wa kutunga mashairi.

Kwa hiyo anavyodai Topan hatuwezi kuita mtiririko kama guni, kwa sababu ari ya mwandishi haikuwa kufuata kanuni ama sheria za zamani, ndiyo maana hakuna dosari ndani yake. Licha ya hiyo, Topan anadai kwamba waandishi wa mtiririko walianza kuleta mawazo na fikra mpya katika mashairi, “Wametuletea muundo mpya, na wameanza kujieleza kwa mawazo na fikra mpya” (1974: XIII). Kezilahabi anaandika pia kwenye makala yake (1981: 37) kuhusu wimbo na utamaduni:

[...] Utamaduni hausimami. Mabadiliko yatatokea toka kizazi hadi kizazi. Wapo wanaolilia bado wakati uliopita ambao kwa kweli haurudi tena. Jambo tunaloweza kufanya ni kuhifadhi baadhi ya nyimbo zetu bila kuzuia mabadiliko ya aina fulani katika nyimbo hizo au mitindo mipya. Swali la maana tunalopaswa kujiuliza ni kwamba mabadiliko ya namna gani na mabadiliko kwenda wapi. Lakini hatuwezi kurudi nyuma na hatuwezi kuzuia mabadiliko, maana kisichobadilika kimekufa.

Kezilahabi anadai kwamba hata utamaduni lazima ubadilike kama tunataka uwe hai. Msimamo wake haukubaliani na msimamo wa wanamapokeo na msimamo wa watu wanaotaka kusifia utamaduni wa zamani ili urudi. Upya wa fasihi na falsafa ya Kezilahabi unaanzishwa na mawazo hayo, yaani kuamini kwamba fasihi ina nafasi na dhima kubwa katika jamii kwa ajili ya utafiti wa ukweli na uhuru. Kwa mujibu wa Kezilahabi fasihi ina umuhimu wa kidhanaishi na kiontolojia.

KUWAKO NA WAKATI

Tunaweza kusoma hiyo kwenye shairi la *Fasihi* (1974a: 14):

Maneno yangu kumeza tena sasa siwezi.
Lakini kuonyesha ukweli na kuutafuta
Nitaendelea: mimi ni kama boga.

Hapa *mimi wa kishairi*⁷ ('lyric I') anasema kwamba hawezi kunyamaza, fasihi inahitajika kwa 'kuwako' na maisha. Vilevile fasihi inafaa kwa kutafuta ukweli (ontolojia) na kuuonyesha (hermeneutiki). Mistari yafuatayo yaelezea kwa sitari ya boga nafasi ya fasihi na umuhimu wake wa kijamii (1974a: 14):

Utafika, wa maboga kuwa mikata.
Machafu na safi yatahotwa
Na nitaingia mitungi ya kila mji-shamba.

Na vilevile umuhimu wake wa kumbukumbu ya kiutamaduni na kihistoria (1974a: 15):

Lakini wakisahau wahenga
Kata na mboga walitumia
Msingi wa wao utamaduni
Watakuwa wameutupa.
Kumbukeni, kumbukeni, kumbukeni.

Katika shairi hili tunaolewa nafasi ya fasihi na vilevile umuhimu wake kwa Kezilahabi katika utafiti wa ukweli na kwa 'kuwako' kwake chenyewe. Ndiyo maana hasa lugha ni muhimu kama tunaona katika vipengele hivi vya makala hii. Kwa hiyo utengano ulikuwa wa aina mbalimbali, kwanza umbali kutoka jamii. Fasili ya Mugyabusu Mulokozi ya *Kichwamaji* inaweza kutusaidia kuelewa mchanganyiko wa wasomi wa Kiafrika na umbali kutoka jamii zao, yaani ule niliuita utengano.

Msomi wa Kiafrika ni Kichwamaji. Amechanganyikiwa katika kichwa chake kwa sababu ya kupokea vitu vingi kutoka nje: imani, lugha, mila na kadhalika. Ametekwa na mambo ya kigeni kwa kiasi kikubwa. Namna ya kichaa. Ndiyo [Kezilahabi] anamwita Kichwamaji.⁸

Huo mchanganyiko ni hali iliyoonyeshwa kwenye shairi la *Kumbe* (Kichomi, 1974a: 37):

Kwamba elimu walotupa wale wakoloni
Kama suruali iliyopasuka matakoni,
Kweli kama ng'ombe waliostushwa
Na siafu, tumetambua dhahiri.

Aaa! Kumbe ndoo maana wazee
Tulipokuwa tukitembea na vitabu

⁷ Kwa mimi wa kishairi ninamaanisha - kwa Kitaliano "io lirico" na kwa Kingereza "lyric I"- yule mimi, mimi wa kishairi ni kidogo tofauti na mwandishi. "Mimi" katika mashairi ni sauti fulani ambayo sio lazima awe mwandishi, yaani kwa mfano wakati ambapo Ben Mtobwa au Edgar Lee Master wanawapa malaya sauti yao kama katika riwaya ya Dar es Salaam Usiku na diwani ya Spoon River Anthology, haimaanishi kwamba ile ni sauti ya mwandishi; hatuwezi kuunganisha sauti ya yule mimi moja kwa moja na ile ya mwandishi.

⁸ Maneno ya Mugyabusu Mulokozi katika Diegner, Lutz (2002: 62).

ROBERTO GAUDIOSO

Mabarabarani kwa huruma walitucheka
Lo! Lo! Lo! Tulikuwa tukichezewa!

Hali ya utengano ni muhimu katika diwani ya *Kichomi*. Utengano ni hisia ya jumla ambayo imo katika diwani nzima. Kwa mfano kijiji alipozaliwa, Namagondo, kilikuwa kikibadilika pia, kama alivyoandika Kezilahabi kwenye shairi la *Namagondo* (1974a: 68).

Utengano ni umbali pia kutoka wasomi wengine, kama wale wanamapokeo. Kazi ya mwandishi kwa Kezilahabi ina changamoto sana, yeye anapaswa kutafuta ukweli na kukumbusha utamaduni (*Shairi la Fasihi* 1974a: 15 na 1985: 143), ila ukweli pia ni uhuru na kukumbusha utamaduni pia ni kuhuisha utamaduni ili uwe hai na uwe msaada kwa wakati uliopo na ujao. Kutokana na utengano huo na ugumu wa kazi ya fasihi, Kezilahabi anaandika kwenye shairi la *Dhamiri yangu* (1974a: 36) “Hapa nilipo sina uhuru!”.

Anahisi upweke mkubwa na kwamba hakuna mwanadamu anayemsaidia au anayetaka kukaa naye. Hiyo ni hali ya *mimi wa kishairi* ndani ya shairi la *Fungueni Mlango* (1974a: 23):

Hewa kunikosa
Na jasho kunitoka ndani ya chumba
Kwa upweke
Ninajiona nimefungiwa.
Sioni madirisha lakini
Mlango wa karatasi uko mbele yangu
Ninaugonga kwa mikono
Kichwa na mabega
Mlango unatoa mlio kilio,
Lakini mwanadamu hatanifungulia.
 Damu
Damu puani, damu mdomoni,
Damu kichwani itumikayo kama wino.
Mikono, kichwa, mabega uchovu.
Kwa kichwa kama cha mbuni
Mchangani, tena ninaugonga
Lakini mwanadamu hatanifungulia.

Ninaona kizunguzungu
Ninapiga kelele kama
Ng’ombe machinjoni:
Fungueni mlango!
Mlango fungueni!
Lakini mwanadamu hatanifungulia.

Shairi la *Fungueni Mlango* ni muhimu sana katika kuelewa ushairi wa Kezilahabi na falsafa yake, mwenyewe anavyotuonya (1974a: XV):

Katika sehemu ya kwanza niliandika juu ya mambo mbalimbali. Lakini katika sehemu ya pili wazo moja hasa lilinisumbua. Jambo lenyewe lilikuwa swali linalohusu maana ya maisha. Swali hili liliukera sana moyo wangu.

KUWAKO NA WAKATI

Sehemu ya kwanza ya *Kichomi* inaitwa *Mashairi ya Mwanzo*, sehemu ya pili *Fungueni Mlango*. Kwa hiyo "mlango" huu ni kizingiti kwenye maisha na mawazo ya Kezilahabi. Katika shairi la *Fungueni Mlango* taswira ya 'damu' na 'kelele' mwishoni mwa shairi zina nafasi kubwa kama ilivyo katika diwani nzima. Sitiari ya ng'ombe machinjioni ni nzito sana na inaonyesha hasa mambo mawili: kwanza, mipaka ya 'kuwako', yaani mandhari ya kifo kwa taswira ya ng'ombe anayekufa machinjoni; pili, inatumia mipaka ya lugha, yaani sauti tupu ya kelele kama mnyama anayekufa, kwa kueleza mipaka ya 'kuwako'. Tusome maneno ya Vincenzo Cuomo kuhusu sauti na kelele ya mnyama:

La voce espone esclamando i limiti stessi dell'esistere. [...] L'uomo non ha mai "superato" l'animale, nel senso che la faglia che il linguaggio produce nell'animale "capace di linguaggio" non è dialetticamente superabile. L'uomo è anche solo animale. E con l'animale condivide la voce (reattivo/responsiva al tempo stesso). Quando Hegel afferma che nel grido di morte l'animale esprime il sé "come se tolto" svela da un lato l'impossibilità del linguaggio di dire (nel senso di significare) la realtà della morte, dall'altro non riesce a rendere appieno ragione a quel grido. [...] Il gesto vocale è la sua stessa esposizione, è il denudarsi stesso del vivente/esistente, è mostrare il sentirsi che lo fa sé, è il dar a vedere la potenza e l'impotenza che accadono col suo sentirsi (la "sua" potenza e impotenza), è l'esibire la mancanza e la completezza che lo fanno sofferenza e gioia, desiderio e appagamento, stupore e angoscia. Il gesto vocale espone i singolarissimi limiti della vivente esistenza.⁹

Kwa hiyo, kelele ni mpaka wa lugha, kwa sababu kelele ni sauti bila maneno, bila lugha, ni sauti tu. Kelele ya kifo inaonyesha mipaka ya 'kuwako', hivyo ni muhimu sana kwenye shairi la *Fungueni Mlango*, kwa sababu inamaanisha haja ya kuushinda mgogoro wa lugha na wa 'kuwako'.

Katika mashairi mbalimbali ya *Kichomi* kuna kelele na pia katika mashairi mengi kuna sitiari ya mnyama au mmea. *Mimi wa kishairi* mara nyingine inajitokeza kama mnyama au mmea.¹⁰ Kama mashairi anavyoeleza kwenye utangulizi, lugha anayoitumia katika mashairi ni lugha ya kawaida, ya mazungumzo. Kwa kweli mashairi yake ni mazungumzo ya aina mbalimbali, tangu sauti ya chinichini, kama mtu anayemwambia mwingine siri, mpaka kelele. Kwa namna hii matini ya Kezilahabi ina uhusiano na usimulizi wa aina fulani, ila si wa kuimba. Hayo tunayapata tukiangalia nafasi kubwa ya damu hususan ndani ya mistari ya kumi mpaka kumi na tatu ya shairi la *Fungueni Mlango* na tukiilinganisha na maneno haya ya Zarathustra ya Friedrich Nietzsche:¹¹

⁹ Cuomo, V. (2004: 3-4); tafsiri yangu: Sauti ikiita inaonyesha mipaka ya 'kuwako'. [...] Mwanadamu hajampita mnyama, hayupo mbali nae tukiwatazama mtu na mnyama kidialektiki, yaani masafa yanayotokana na "uwezo wa lugha" hayapitiki kidialektiki Pia mwanadamu ni mnyama tu. Kama vile mnyama, mtu ana sauti. Hegel anapodai kwamba kelele ya mwisho kabla ya kifo, kelele ya kifo, ya mnyama inaonyesha yeye mwenyewe kama kutokuwako, hiyo inamaanisha kwamba lugha haiwezi kusema (na kumaanisha) ukweli wa kifo na haiwezi kuonyesha kikamili urazini wa kelele ile.[...] Sauti ni kuvua kwa aliye na uhai (kuwako), inaonyesha kuhisi, inaonyesha ukosefu na ukamilifu ambao ulimfanya kuwa na huzuni na furaha, hamu na utulivu, mshangao na dhiki. Sauti inaonyesha mipaka ya kipekee ya kuwako ambako kunaishi.

¹⁰ Angalia mashairi ya Fasihi, Dhamiri Yangu, Kumbe, n.k.

¹¹ Hapa nalinganisha Kezilahabi na Nietzsche tu, baadaye nitaeleza zaidi uhusiano kati yao.

ROBERTO GAUDIOSO

Von allem Geschriebenen liebe ich nur Das, was Einer mit seinem Blute schreibt. Schreibe mit Blut: und du wirst erfahren, dass Blut Geist ist. [...] Wer in Blut und Sprüchen schreibt, der will nicht gelesen, sondern auswendig gelernt werden.¹²

Nietzsche hapa anaonyesha maoni yake kuhusu fasihi na kazi ya mwandishi. Kuandika kwa damu inamaanisha, kwa kifupi, kuandika maisha yenyewe na ukweli. Kutokana na ugumu wa kuandika kwa damu, Nietzsche anapendekeza wandishi wandike kwa ari na haja. Haja hii inatokana na maisha yake na damu vilevile na maumivu ya maisha yanatokana na kutafuta ukweli, kwa sababu kwa mujibu wa Nietzsche na Kezilahabi njia ya kweli inasababisha maumivu: “*We also do agree with Nietzsche that suffering man is always on the way to truth*” (1985: 238).

Vilevile maumivu kama chombo vya kumbukumbu yameongelewa na wataalamu wengi kama Roland Barthes (1953), René Girard (1972), Giorgio Agamben (1995) Gabriele Frasca (2005).

Kwa hiyo, kuteseka na kuandika ni njia ya ukweli, katika njia hizi, tukisoma shairi *Fungueni Mlango*, kuna damu, sauti (kelele) na kumbukumbu. Yaani mashairi ya *Fasihi* na *Fungueni Mlango* yanatuambia kuhusu nia ya kazi ya fasihi ya Kezilahabi, . Kwenye *Fungueni Mlango* kila kitu kinatokea sasa: anaandika kuhusu ‘kuwako’, ‘wakati wa vitenzi’ ni ‘wakati uliopo’ na anatomia taswira ya ‘damu’, ambayo katika shairi ni mto wa damu,¹³ na sitiari ya ng’ombe machinjioni. Kwa hiyo “upweke” *mimi wa kishairi* anaouhisi unatokana na “mapinduzi ya umbo” na pia alama ya ‘kuwako’. Kwa mujibu wa mwanafalsafa wa Kifaransa Roland Barthes:

E tutto un settore della Letteratura moderna è attraversato dagli squarci più o meno precisi di questo sogno: un linguaggio letterario che raggiunga la naturalezza dei linguaggi sociali. [...] Solo allora lo scrittore potrebbe dirsi interamente impegnato, quando cioè la sua libertà poetica si collocasse all’interno di una condizione verbale i cui limiti fossero quelli della società e non quelli della convenzione o di un pubblico particolare: diversamente, l’impegno resterà sempre nominale; esso potrà accettare la salvezza di una coscienza, ma non fondare un’azione. Proprio perché non c’è pensiero senza linguaggio, la Forma è la prima e ultima istanza della responsabilità letteraria, e proprio perché la società non è riconciliata, il linguaggio, necessario e necessariamente orientato, crea per lo scrittore una condizione tormentata.¹⁴

¹² Nietzsche, F. (2010: 46). Tafsiri yangu: Nikiangalia yote yaliyoandikwa, yanayopendeza ni yale tu yaliyoandikwa na mtu kwa damu yake. Uandike kwa damu yako na ukajifunze kwamba damu ni roho. [...] Anayeandika kwa damu hataki kazi yake isomwe, ila wasomaji wajifunze kwa moyo.

¹³ Katika shairi la *Fungueni Mlango* neno damu linarudiwa mara nne kama maneno kamili na mara tatu katika neno la mwanadamu, na mara moja kwa maana inayokaribia kwenye neno machinjioni, ila twajua kwamba mwanadamu ni mwana+Adamu na siyo mwana+damu, lakini tukisoma tunasikia mlio “damu” mara saba. Licha ya haya tunapata mto wa damu kwenye riwaya *Nagona* (1990: 7), imo damu na imehusishwa na matini (andiko) na kimya. *Mimi*, mhusika mkuu, anafika mjini ambapo lugha wajuayo ni kimya tu na upo mto wa damu: “Mto ulikuwa umejaa damu tupu ambayo ilikuwa ikitiririka kwa nguvu.” [...] “Watu wa mjini waliitupa miswada yangu yote ya kitanzia wakanibakizia komedi.” [...] “Huo mswada uko wapi? Naweza kusoma?” “Wote umo humu kichwani. Safari hii sitaruhusu mtu yeyote aushike! Umo humu kichwani na nimeuhifadhi vizuri kimaandishi!”

¹⁴ Tafsiri yangu inatoka katika toleo la kitaliano Barthes R. (1982: 60): Katika fasihi ya karne ya kumi na tisa mpaka sasa ipo ndoto hii: lugha ya kifasihi iwe ya kawaida kama lugha za kijamii. [...] Mwandishi angeweza kuwa na furaha wakati uhuru wake wa kishairi unapokuwa na mipaka yake ndani ya jamii na sio ndani ya kundi fulani; vinginevyo juhudi yake inabaki ahadi tu; ingeweza kukomboa dhamiri, lakini sio kusababisha tendo. Kwa sababu

KUWAKO NA WAKATI

Huo ni uchungu wa Kezilahabi pia, kama anavyoeleza Barthes hakuna makubaliano kati ya fasihi na jamii na pia kati ya fasihi na maumbile-ulimwengu, mwandishi anasikia uchungu kwa sababu yale anayoyaandika na yale anayoyaona yanafanana kwa mbali tu.

Kimya

Mgogoro wa kishairi ni mada mojawapo ya diwani ya pili ya Kezilahabi *Karibu Ndani* (1988). Ushairi ni kama nyumba ya mshairi (*Kichomi*, 1974a: XIII):

Mtu yeyote akiniuliza
kwa nini vina mizani,
situmii na mistari na
beti sitoshelezi.
[...] nitamwambia:
Rafiki, twende nyumbani kwangu
kwa mguu, na nyumbani kwangu
tukifika jaribu kunifunza
kutembea.

Hapa bado tatizo linatokana zaidi na mgogoro kati ya fasihi na jamii kama tulivyoona katika sehemu ya kwanza, lakini kama tulivyoona sifa ya *Kichomi* ni mazungumzo¹⁵, katika *Karibu Ndani* mazungumzo yamekuwa ya kindani, hatuna shairi lenye umbo la barua, ngonjera, hadithi.

Katika *Karibu Ndani* mazungumzo yanabaki hadithi kama taswira tu na kama lengo linaloonyeshwa katika shairi la mwisho, *Hii Moja Hadithi*, lengo ambalo linahusu muktadha wa simulizi, halisimulii hadithi fulani ila ni kama mukhtasari wa kishairi unaohusu mandhari ya diwani nzima. Hadithi inamaanisha diwani nzima, ni safari ya mwandishi na msomaji ambayo tangu ukurasa wa kwanza inaonyesha mlango u wazi (ndani ya diwani mna michoro ishirini na miwili), mpaka shairi la mwisho.

Lakini safari haiendi moja kwa moja, haianzi na mwendo wa *Safari*, ila inaanza na *Chai ya Jioni* yaani baada ya mchana. Safari au hadithi ya kishairi (au kindoto) ya diwani ya *Karibu Ndani* inaanza na inamalizika wakati jua linaposafiri, linapokuchwa na linapokucha. Shairi la *Safari* (1988: 7):

Wakati nisafiripo kwenda mawioni usiku
nitazichuma karanga zote zing'aazo angani
na kuziweka ndani ya mifuko ya suruali langu:
kisha nitazila moja moja toka mifuko iliyotuna.
Nitakapofika nitafungua kinywa kwa chapati
ya dhahabu kabla haijapoa kilimani;

hakuna fikra bila lugha, umbo ni mwanzo na mwisho wa wajibu wa kifasihi, na kwa sababu jamii na lugha ya kifasihi hazijakubaliana lugha, inamtesa mwandishi.

¹⁵ Hata kwenye utangulizi wa *Kichomi*: “Kwa hivyo basi, ieleweke kwamba sauti inayosikika katika mashairi yangu ni sauti ya mazungumzo na mnong'ono” (1974a: XIV).

ROBERTO GAUDIOSO

halafu hapatakuwa na mwanga tena,
kwani taswira na sitiari zote za nuru
hazikutufikisha pasipo giza.
Kwa hiyo basi kama mkulima kipofu
nitapanda mbegu gizani.

Katika shairi hili tunapata mgogoro wa lugha, sitiari haifai tena, mgogoro huo umo ndani ya lugha yenyewe. Huo pia ni mgogoro wa waandishi wengi wa Ulaya ambao ulianza mwanzoni kabisa mwa karne ya ishirini na bado haujapata suluhisho¹⁶ (hasa katika ushairi). Tunaweza kuelewa uchungu wa Kezilahabi kama tukielewa kwamba kwa maoni ya mwandishi ushairi ni kama nyumba.

Licha ya hayo, uchungu wa mshairi wa Namagondo unianza anapojisikia mgeni: “Nimekuwa mgeni kijijini nilikozaliwa”.¹⁷ Tunaweza kusoma kwenye shairi la *Kuishi* (1988: 9) kwamba katika nchi yake ya kuzaliwa watu hawatambuani tena

Nchi imezeeka haraka na kuchakaa.
Haikumbuki tena majina ya watoto wake,
Na watoto hawaitikii tena mwito.

Kwa hiyo, bila nyumba ya kishairi na bila nyumba ya kijiji, inambidi *mimi wa kishairi* kusafiri. Anatafuta nini? Yapo majibu mbalimbali: lugha, ukweli, Nagona n.k. yote ni sawa. Nagona ana uhusiano na kazi ya mwandishi kama anavyoonyeshwa na Kezilahabi kwenye shairi la *Neno* (1988: 41):

Washairi walinda lango wakaidi
liendalo alikoketi Nagona
ni askari hodari wa mwanga
kazi yao kudaka neno gumu
likafinyangwa kuwa maana.

Tena tunaona umuhimu wa kazi ya mshairi. Washairi wanamlinda Nagona, wao ni askari wa mwanga, Nagona ni sitiari ya “ujuzi na urazini mpya”¹⁸. Kutokana na hiyo Nagona ni lengo la mwandishi, lakini sio kwa fasihi tu, ila kwa utu, yaani Nagona¹⁹ ina ndani yake aina ya wokovu, ni kama ufunuo. Mwanga huu unapatikana mwishoni mwa riwaya *Nagona* (1990: 59-60), wakati wachezaji walipokuwa wakimaliza kucheza ngoma. Ngoma inafaa na inasababisha upeo wa hisi, inafungua “milango”; kama tunavyoweza kusoma katika shairi la *Karibu Ndani* (1988: 36-37):

¹⁶Kwa kweli katika miaka hii ushairi andishi umekaribiana polepole na usimulizi kwa njia mbalimbali kama ile ya *slam poetry* n.k. Ni muhimu kukumbuka kwamba mgogoro huu wa kifalsafa unatokana na masuala ya kale ya kimsingi kwenye falsafa ya mashariki kama vile mgawanyiko kati ya Kitu na Mtu ama kati ya kuwako na kuwa.

¹⁷Shairi la *Namagondo II*, Kezilahabi, E. (1988: 39).

¹⁸Kezilahabi (1988: 25).

¹⁹Kwa sababu ya nafasi sitaelezea hapa kwa makini Nagona, maana yake na nafasi yake. Katika makala yangu *Transferring and Rewriting Freedom in Euphrase Kezilahabi* naeleza kwa upana zaidi, vilevile nalinganisha Nagona na Übermensch ya Nietzsche (makala hii inachapishwa mwaka huu katika *BIGSASworks!* (13) inayohusu tafsiri).

KUWAKO NA WAKATI

jasho lenyewe damu, upeo wa hisia zao
nyoka, panya, popo na mende, ulingoni walijitoma
ndipo kizee kimoja, katikati kikasimama
hali macho kimefumba, kikapiga kelele:
Huu mdundo wenyewe, ngoma ya watu wazima
Ai! Nani atalishikilia jua! usiku mmoja hautoshi!
Ai! Nipigieni makofi, nivunje yangu mifupa!
Ai! Mimi mmeza nyoka, kisha nyuma akatokea!
Ai! Ulikuwa wapi Kichwamaji! Ungelizaliwa mapema!

Hapa tena unapatikana mgogoro kati ya lugha na ‘kitu’: mlango uko wazi kwa yule aliyetaka kucheza ngoma na tena uhusiano kati ya upeo wa hisia au mkutano na wanyama. Mipaka kati ya ‘mtu’ na ‘mnyama’ ni mada moja ya shairi hilo, kama tulivyosoma katika shairi la *Fungueni Mlango*. Kuna umuhimu wa damu na wa maumivu (kichomi) kama njia inayoelekea ukweli, lakini mara hii ngoma inayoleta upeo wa hisia inafaa kwa kupata ukweli pia.²⁰ Ngoma nyingine ni ngoma ya moyo kwenye shairi la *Nondo* (1988: 13):

Moyo unanza haraka kupiga ngoma
na kalamu yangu yaparaza karatasi
nayo miguu isojunga yagongagonga sakafu.
Sekunde zawa miaka na dakika karne.
Nacheza historia yangu mwenyewe.

Hapa ngoma inafungua mlango wa ‘wakati’ na *mimi wa kishairi* anaweza kucheza historia yake; tutaona kwenye sehemu ya makala hii inayoitwa Wa-Kati kama dhana ya ‘wakati’ ni muhimili kwenye falsafa ya Kezilahabi. Ngoma nyingine ni *Ngoma ya Kimya* (1988: 43):

Watazamaji hawayakumbuki maneno
ya nyimbo zote ziloizoimbwa.
Zilizobaki ni taswira hai na vivuli.

Lakini labda miti hii michache yakumbuka.
Nitaviokota nitengeneze vazi langu
kisha nitacheza ngoma yangu kimyakimya
katika uwanja huu mpana ulioachwa wazi
bila watazamaji

nao upepo ukinifundisha lugha ya kimya
maana yule mwanamke amekwishajifungua.

Ngoma inafaa kwa sababu ya sifa yake ya kitambiko inayoweza kufungua milango na kuvuka mipaka. Licha ya hayo, ngoma inafaa kwa sababu ni lugha ya mwili isiyohitaji maneno, kwa hiyo ni namna moja ya kusuluhisha mgogoro wa lugha.

Tatizo ni kwamba “watazamaji hawayakumbuki maneno” na “zinazobaki ni taswira” na maneno haya “miti hii michache yakumbuka”. Hilo ni tatizo kubwa la waandishi wa karne ya ishirini,

²⁰ Angalia pia Kezilahabi (1985: 32,238).

ROBERTO GAUDIOSO

kutoka Hofmannsthal mpaka Kezilahabi. Ni andiko lisilo na jibu, sasa hakuna sitiari tena, “maneno” na “majina”²¹ hayakumbukwi, “zinazobaki ni taswira hai na vivuli”, kumbukumbu inabaki ulimwenguni kama alama kwenye maumbile, siyo kwa wanadamu. Mgogoro wa fasihi andishi umo ndani ya ule wa lugha, hiyo inasababisha kwamba kila kipashio cha mawasiliano, urejeo na kiashiria, kimo ndani ya mgogoro huu; kinachobaki ni kiashiriwa tu, yaani dhana, wazo. Hata kwenye riwaya ya *Mzingile* (1991: 69) tunapata uhusiano kati ya lugha na ontolojia:

“Sasa nafikiri yafaa tuanzishe lugha mpya,” nilitoa wazo.

“Nami pia nimekuwa nikifikiria wazo hilo. Tutahitaji lugha ambayo haina cha Mtu na Kitu”

“Yafaa pia lugha hiyo isiwe na maneno kama ‘nyuklia’ au ‘vita’. Tutaunda lugha ambayo msingi wake ni kuwako”

Kwa upande mmoja lugha inaundwa na kwa upande mwingine lugha ina nguvu ya kubadilisha uhalisi kwa sababu imepita tofauti kati ya Kitu na Mtu. Kushinda tofauti hiyo inaipa lugha uwezo wa kubadilisha uhalisi, kwa hiyo basi kama hakuna neno kama “vita”, pia kwenye maisha halisi hakuna vita. Ila hakuna lugha kama hii, inaweza kuwa nia ama utopia.

Kama tunalinganisha maneno haya na shairi la *Ngoma ya Kimya* tunaona kwamba *mimi wa kishairi* anaweza kujifunza lugha ya kimya kama “yule mwanamke ambaye amekwishajifungua”, yaani Nagona na lugha yana uhusiano mkubwa na lugha ina uhusiano na ontolojia, kwa sababu lugha isipokuwa na maneno kama “nyuklia” au “vita”, basi kwa kweli hakungalikuwa na vita au nyuklia. Kwa hiyo, Nagona ana uhusiano na urazini na ujuzi mpya. Alena Rettová anatoa fasili yake baada ya kutaja kipengele cha *Mzingile* nilichokitaja hapo juu:

This is the task of onto-criticism, which Kezilahabi opposes to techno-criticism, as an external, objectifying attitude to literature and art. Onto-criticism then requires another kind of language. The onto-critic must “let truth be by privileging the silent language of Being.”²²

Kwa hiyo inabaki hiari moja tu kwa mtu, yaani kujifunza “lugha ya kimya”. Kwa kujifunza lugha hiyo tunahitaji ukimya, ndiyo maana ya “nitacheza ngoma yangu kimyakimya”, yaani kwa kusikia na kujifunza lugha ya kimya. Lugha hii ni lugha ya miti, ya upepo, ya ndege, ya ulimwengu, ya watakatifu (kama Fransisko wa Asizi), lugha ya ‘kuwako’, hiyo inafanana sana na *reine Sprache* (lugha safi) au *Ur-Sprache* (lugha ya chimbuko) lugha za kiutopia, lugha ya maumbile-ulimwengu ya taswira tu. Kwenye lugha hizi urejeo, kiashiria na kiashiriwa ni kitu kimoja tu.

How do the farmer, the fisherman, etc. know it is time to change their style of response?
- through listening to the tune of the cosmos and through intuition. Listening to the silent language of the fourfold world is speaking. Farmers, fishermen, etc. speak si-

²¹ Angalia shairi la *Kuishi*.

²² Rettová A. (2004: 54-55).

KUWAKO NA WAKATI

lently as they respind and yield themselves to the call of Being, and as language discloses itself from concealment and speaks to Being. Intuition rather than intellect is the main phenomenon of passage. Thus a cold breeze of a special kind will communicate to the farmer's face and body, and he will respond intuitively.²³

Kwa hiyo lugha ya kimya inasababisha uhusiano wa moja kwa moja na ulimwengu, hiyo ni umoja wa 'mtu' na 'kitu'. Licha ya hayo ung'amuzi (*intuition*) ni aina ya kufahamu ulimwengu moja kwa moja, labda ni "*mlango uelekeo/katikati ya ujuzi na urazini mpya/mwanzo wa kizazi*" (1988: 25).

Kama tumeona umoja huu, hata kama Kezilahabi ndani ya tasnifu yake ya uzamivu anasema ni sifa ya mwafrika, katika kazi za fasihi umoja huo unapatikana baada ya ugomvi, ngoma, maumivu, uuaji n.k., yaani ni kitu ambacho bado hakijapatikana; yaani ni kama utopia. Kezilahabi sio mwandishi peke yake aliye na utopia, vilevile walikuwapo waandishi wengi (k.v. Bachmann, Celan, Ungaretti, n.k.) katika karne ya ishirini. Tusome maneno ya Roland Barthes:

Sentendosi costantemente colpevole della propria solitudine, non per questo essa cessa di essere avida immaginazione, di una felicità delle parole; e così si spinge verso un linguaggio sognato la cui freschezza, per una specie di ideale anticipazione, potrebbe rappresentare la perfezione di un nuovo mondo adamitico dove linguaggio non fosse più alienato. La moltiplicazione delle scritture istituisce una Letteratura nuova nella misura in cui questa inventa il proprio linguaggio solo per proiettarlo nel futuro: la Letteratura diventa l'Utopia del linguaggio.²⁴

Kwa hiyo, kazi ya mshairi kwa Kezilahabi ni kuutafuta ukweli na kujaribu kuunganisha jamii na fasihi, na fasihi na maumbile-ulimwengu, kazi hiyo inaleta uchungu mkubwa, lakini mshairi kutoka Ukerewe anafanya kazi yake kwa wajibu kwa sababu, kama anavyosema Barthes, "vinginevyo juhudi yake inabaki ahadi tu; ingeweza kukomboa dhamiri, lakini sio kusababisha tendo", au kama anavyosema Kezilahabi:

Ninapotea katika bahari ya ndoto
ndani ya msitu uliofungama
ambamo kufikiri bila vitendo ni kuwa msaliti.²⁵

Fasihi andishi, kwa namna nyingine, imesababisha utengano kati ya fikra na tendo. Kwenye fasihi simulizi fikra na tendo zilikuwa zikienda pamoja kwa ajili ya kusimulia, kuimba au kuonyesha tamthilia na pia kwa sababu ya nafasi kubwa kwenye jamii²⁶. Basi Kezilahabi anajaribu kupitia pia utengano huu akielekea kwenye usimulizi.

²³ Kezilahabi (1985: 241).

²⁴ Tafsiri yangu kutoka toleo la kitaliano la Barthes R. (1953: 64): [Mwandishi] akijisikia kuwa na hatia ya upweke wake, sio sababu yake kuacha kuota ndoto ya furaha ya maneno, akaelekea lugha yenye ndoto ambayo ina ubichi wa ukamilifu wa kidhana wa ulimwengu wa ki-Adamu, ambapo lugha si utengano tena. Kwa hiyo maandiko ya kifasihi yamekuwa mengi na ya aina mbalimbali, hiyo ni Fasihi mpya, namna ya upya wake ni sawa na namna ambavyo Fasihi inaumba lugha yake yenyewe ili iibebe katika wakati ujao: Fasihi inakuwa Utopia ya lugha.

²⁵ Shairi la *Nondo* Kezilahabi E. (1988: 15).

²⁶ Zumthor, P. (1984: 158).

Tanakalisauti

Ari kwa aliye na kazi ya kutafuta na kuonyesha ukweli ni kusukuma jamii, lakini mwandishi ambaye hajapitia upweke wake, hawezi kufanya hivyo wazi, anafanya hivyo kwa lugha ya siri, ya sitiari. Lakini mwandishi anayeishi mgogoro wa fasihi andishi ili afikishe maneno yake kwenye jamii anafanyaje? Hakuna njia nyingine, lazima apitie upweke wake au mgogoro kati ya fasihi andishi na maumbile-ulimwengu. Kezilahabi anatumia dhana ya *wa-kati* (2008: 25; nitaelezea zaidi kwenye sehemu ya mwisho), kwa kupitia dhana hii yanapatikana makubaliano kati ya fasihi andishi na maumbile-ulimwengu. Bila shaka dhana hii ni matokeo ya safari iliyoanza na *Kichomi*. Mshairi anayeonyesha ukweli anaweza kuonyesha njia sahihi pia. Kwa mfano katika shairi la *Wimbo la Unyago* (2008: 17) Kezilahabi anashughulikia suala la wanawake, hasa kwenye ndoa. Shairi linaunganisha utamaduni na maendeleo, hata kama kichwa chake kinataja Unyago, mwandishi anawahimiza na kuwatia moyo vijana kuishi maisha yao. Wazee wame-yashaishi yao wenyewe na anawahimiza wanawake kuishi na kuchagua kwa uhuru na wajibu. Katika beti mbili za katikati ya wimbo huu anawaonya wasichana na wanawake kuwa na mahusiano ya makini na wanaume, wasiache kufanyiwa hila, kuangalia vizuri watu wanaosifia na wanaoweza kuharibu uhuru na heshima yao wenyewe. Ubeti wa mwisho unaingia kwenye suala la kuzaliwa. Wanawake lazima wajali afya yao kwanza, kwa sababu wakipata shida wanaweza kushindwa kuwalea watoto wao.

Shairi lingine linalohusu suala linaloingia moja kwa moja katika jamii ni shairi la *Dhifa* (2008: 27). Katika shairi hili mshairi anatoa “picha ya wakati huu” na anaonyesha kuwa Waafrika wanatupa utajiri wao wakoloni wakifaidika. Aidha, katika shairi la kwanza *Kwa Walimu Wote* Kezilahabi anazungumza na walimu, yaani wale ambao wanasaidia vizazi kupata maarifa kwa ajili ya maisha, na pia kutokata tamaa, kwa sababu bado wana “silaha: Kura”²⁷ Lakini Kezilahabi tena anakumbuka kijiji alipozaliwa kwenye shairi la *Namagondo III* (2008: 34):

Na kusema: kwaheri Nabili
Kwaheri miti; ndugu na marafiki
Na watoto kwaheri.
Kijinafasi changu nilishaomba.
Wahenga naja bila kalamu;
Nipeni nafasi kwenye duara.
Nyuma udongo utabusu mashavu yangu
Hadi nipate ile tabasamu ya milele.

²⁷ Kezilahabi E. (2008), k.1-2 Kwa sababu ya tumaini la Kezilahabi, utafiti wake, ari yake, ya kuamini kura kama silaha siwezi, hata katika kipengele kimoja cha maisha yake, kudai kwamba yeye ni msorajua. Ndiyo yapo matini yanayoonyesha ugumu wa maisha na yanaweza kuhuzunisha, lakini kazi ya mshairi ni kuonyesha ukweli na ukweli ni muhimu kuonyeshwa kwa namna ambayo ukweli huu unakuwa mgumu. Kuonyesha ukweli ni kuonyesha matatizo; hiyo ni changamoto ya sanaa inafaa ili kupitia tatizo, kwa sababu kuona tatizo ni hatua ya kwanza ili kulisuluhisha. Sanaa yenyewe ina changamoto na utata.

KUWAKO NA WAKATI

Baada ya shairi la *Namagondo* linaloonyesha kivumvu cha mahali pake, *Namagondo II* linaloonyesha hisia ya utengano na ugeni na mahali pake, *Namagondo III* “mimi wa kishairi” anarudi mahali pake kwa kupaaga na kuaga ulimwengu. Shairi hili ni rudio na buriani. Hapa suala la ‘wakati’ na suala la kifo ni dhamira ya shairi hilo. Mshairi amerudi kuwa na mazungumzo kamili, tena mashairi ni mazungumzo na sio mazungumzo ya ndani kama diwani ya *Karibu Ndani* (1988). Mazungumzo hayo na suala la kifo yanahusishwa ndani ya shairi la *Mahojiano na Kifo* (2008: 42):

Mshairi: Tangu zama za wakati
Washairi wameimba
Wakisaili hisia zako
Wasemaje?

Kifo:

Mshairi: Watokeza kama mwizi
Nyuma wanyatia
Wakata matajiri
Maskini wawahasi
Vijana na wazee
Kuzimu wawachukua
Kwa nini?

Kifo:

Mshairi: Wewe ni Alpha na Omega
Sema kama hii
Ndiyo maana?

Kifo:

Mshairi: Mtazameni mtu!²⁸

Shairi linaonyesha mahojiano kati ya kifo na mshairi. Baada ya “safari ya lugha” na baada ya “lugha ya kimya”, sina uhakika kama kifo hakijibu kabisa au kwamba sisi wasomaji hatuwezi kusoma lugha yake. Mshairi anaendelea kuuliza maswali, mara mbili nafasi ya jibu la kifo inabaki bila andiko au alama yoyote, mara ya tatu mstari mrefu kama sentensi moja upo chini ya nafasi hii.

Bila shaka ipo sababu ya Kezilahabi kuacha nafasi tupu au kuweka mstari, lakini hatuwezi kujua kwa uhakika. Lakini shairi hili ni muhimu kwa sababu linatoa dhamira (na umbo) tatu zinazojirudia sana katika kazi za fasihi za Kezilahabi: mazungumzo, kifo na lugha.

Kama mwandishi amejisikia yuko tayari kuzungumza kwa lugha ya kimya, hiyo inamaanisha kwamba, licha ya kupewa uwezo wa kuandika lugha ya kimya, lugha ya “kuwa” (Kezilahabi 1985:

²⁸ Kwa kweli uhusiano kati ya lugha, ushairi, mazungumzo na kifo tumeshaupata katika diwani ya *Kichomi*, hasa katika shairi la *Fungueni Mlango*, zaidi ya hapo tunaweza kusoma kwa uwazi utangulizi: “Kwa sauti hii nimeweza kushikana mikono na kusalimiana na watu ambao wamekwisha kufa” (1974: XIV).

ROBERTO GAUDIOSO

241), amepata makubaliano kati ya maumbile-ulimwengu na andiko vilevile.²⁹ Ndiyo maana anaweza kuongea na kifo na kukamilisha safari aliyoanza na shairi la *Fungueni Mlango*.

Umuhimu wa uzoefu wa mtu wa tukio la maisha halisi ndani ya fasihi ya kisasa ni mkondo ulioelezwa na wataalamu kama Roland Barthes (1982) na Mario Perniola (1995). Umuhimu huu uanatokana na dhana inayoweka utu juu ya kila kitu (kwa mujibu wa Barthes: *new humanism*, Perniola: *new-ancient*), na vilevile unatokana na ndoto ile, utopia³⁰ ile, ya fasihi inayopitia migogoro ya karne ishirini inatokana na dhana hii. Kwa hiyo ari ya mwandishi ni kuiga uzoefu ama tukio fulani vya maisha, ila hiyo sio aina ya uhalisia (*naturalism*) kwa sababu umuhimu sio uzoefu ulivyotukia tu, bali kama alivyoishi tukio lile “mtu”. Nilivyoelezea awali kwa Kezilahabi, ambaye anataka kupita umbali kati ya Mtu na Kitu, kuonyesha na kuandika uzoefu wa maisha halisi ni ari ndani ya fasihi yake, ili apate tena makubaliano kati ya fasihi na ulimwengu nay ale kati ya fasihi na jamii.

Shairi la *Hati* (2008: 58) ni muhimu kwa sababu linaiga uzoefu wa tukio la maisha halisi aliouishi Kezilahabi kwenye Kongamano la Kiswahili mjini Bayreuth. Kwa hiyo inaonekana kuwa mkondo nilioueleza awali (Barthes 1982 na Perniola 1995). Kumbukumbu ya uzoefu huu alinisimulia Elena Zùbkovà Bertoncini tulipokuwako Bayreuth katika Kongamano la Ishirini na Sita la Kiswahili. Alinisimulia kwamba pasipoti ya Kezilahabi ilikuwa imepotea na Gudrun Miehe alitoa taarifa hiyo kwa sauti. Halafu washiriki wote wakapiga kelele “A a a a a!”, baadaye Profesa Miehe akatoa taarifa kwamba pasipoti ya Kezilahabi ilikuwa imepatikana na wote wakashangilia “E e e e e e!”. Tofauti na shairi hili linaloiga uzoefu wa maisha, lipo shairi linaloiga mlio tu, ambao ni sauti ya ulimwengu, yaani karibu ni tanakalisauti tu:

Pa! Pa! Pa!
(Kimya)
Pa!³¹

Shairi hili ni tanakalisauti, kwa hiyo linataka kuiga mlio wa maisha kwa mlio wa lugha, bila kutamka neno kamili. Hiyo ni sauti ya ulimwengu, ni mlio kamili. Inaweza kuwa mlio fulani ama sauti ya mnyama au ya mtoto mchanga (kama *baby talk*).

Lipo neno moja tu ‘kimya’ na liko kati ya mabano. Hapa upo utata: tukisoma kwa sauti shairi hili tutamke neno la ‘kimya’ au tuache tukisubiri muda mfupi wa pumziko (kimya)? Swali hilo linabaki wazi kwa sababu hata kama shairi zima ni tanakalisauti, neno la ‘kimya’ ni muhimu sana, maana licha ya “kutuonyesha” ukosefu wa mlio na sauti, linaonyesha pia njia fulani (kama Nagona

²⁹ Siyo kitu kidogo kama katika diwani ya *Dhifa* inayoonyesha makubaliano haya na dhamira ya kifo ni dhamira kuu ndani ya diwani hii. Licha ya hayo *mimi wa kishairi* anataka kuaga dunia kwenye shairi la *Namagondo III*, labda anajisikia tayari kufungua mlango na kuingia kwenye duara.

³⁰ Angalia dondoo awali Barthes (1982) na pia kazi ya Ingeborg Bachmann (2006).

³¹ Shairi la *PA!*, hilo ni shairi la mwisho wa diwani *Dhifa*, Kezilahabi E. (2008: 60).

KUWAKO NA WAKATI

kwa tabasamu na kimya yake) labda njia inayoelekezwa mlango kutupeleka kwenye duara. Ushairi wenyewe unaweza kuwa tanakalisauti tu. Mwenyewe anaandika:

Katika maisha ya binadamu tunaweza kusema kwamba kila mwanadamu anao uwezo fulani wa ushairi. Mtoto mchanga anapozaliwa lazima alie. Mlio huu wa A aaa! tunaweza kusema kuwa ndilo shairi la kwanza kila mwanadamu wakati hisi ya maisha nje ya tumbo la mama yake inapoanza kumwingia.[...] Tuchukue mfano mwingine; mtu anayanyua mzigo mzito. Mzigo huo ukiwa mzito atatoa sauti kama Mm! Mm! Huu mlio wa Mm! ni shairi la aina fulani ambalo linaweza kumsaidia kubeba mzigo huo, vile vile ni alama ya hisi kuwa mzigo huo ni mzito.³²

Kama milio ya A aaa! na Mm!, na kwa hiyo hata shariri la Pa!, ni mashairi fulani ambayo yamo ndani ya maisha na yanawasaidia wanadamu, ushairi ni muhimu sana katika maisha ya kila siku.

Lakini umuhimu huo kwa Kezilahabi kama mwandishi sio jambo la uhakika, ila ni la kutafuta. Mlio wa silabi moja PA! unaonyesha kwamba Kezilahabi kwa kutumia tanakalisauti, yaani lugha kuiga sauti ya ulimwengu, amepata tena uhusiano kati ya neno na maumbile-ulimwengu (ambao ni msingi wa matatizo ya waandishi wa karne ya ishirini). Uhusiano huu unasababisha lugha inaweza tena kumaanisha na kueleza ulimwengu na maisha halisi, yaani inamaanisha kupata lugha ile ya kimya, ya “kuwa”, kwa sababu tena neno na kitu (kama nilivyoeleza awali urejeo, kiashiria na kiashiriwa na vilevile tendo na fikra) vinahusiana.

Kyallo Wamitila anandika kwenye utangulizi wa *Dhifa* baada ya kutaja shairi la PA!: “Mwisho wa yote kuna kimya, kimya cha usomaji, kimya kama kichocheo cha ubunifu na utunzi, kimya cha uhakiki, na, muhimu zaidi labda, kimya cha ufu”. Lakini inamaanisha nini kwamba mlio wa *pa* unaorudi mara tatu? Bunduki? Moyo? Saa? Chura akitumbikia majini?³³ Au nini? Suala hili linabaki wazi na litabaki wazi ingawa nitajaribu kujibu kwenye sehemu ifuatayo.

Wa-kati

Kwenye safari ya diwani za Kezilahabi tumeona sehemu tatu ambapo mipaka ya lugha inaambatana. Sasa tunaweza kuzungumza kwa uwazi kuhusu falsafa yake ambayo tumeshaona vipashio vyake vingi, lakini hatujaona msingi. Tumeshaona kwenye sehemu ya kwanza ya makala haya kwamba wanafalsafa muhimu kwa Kezilahabi ni Nietzsche na Heidegger. Turudi kwenye *Kichomi* hasa kwenye kizingiti, pale ambapo Kezilahabi anasema falsafa mpya inaanziwa, yaani *Fungueni Mlango*.

Fungueni Mlango ni hatua ya kwanza kwa falsafa yake, anasema anaanza kufikiri kuhusu “maana ya maisha”. Mlango ni mpaka, kizingiti cha falsafa mpya, hiyo inafanana sana na dhana

³² Kezilahabi, E. (1981: 120).

³³ Alena Rettová aliniambia kwamba Kezilahabi mwenyewe alisema kwamba ile PA ni mlio wa chura akitumbukia majini.

ROBERTO GAUDIOSO

ya *die Schwelle* (Kizingiti) ya mwanafalsafa wa kidhanaishi Martin Heidegger³⁴. Kwa Heidegger *die Schwelle* ni dhana ya msingi ya ‘kuwako’ (*Dasein*) ambayo inaanzishwa na *Unter-Schied*³⁵. Heidegger anaeleza:

Der Schmerz west in der Schwelle ausdauernd als Schmerz. Doch was ist Schmerz? Der Schmerz reißt. Er ist der Riß. Allein er zerreißt nicht in auseinanderfahrende Splitter. Der Schmerz reißt zwar auseinander, er scheidet, jedoch so, daß er zugleich alles auf sich zieht, in sich versammelt.[...]Der Schmerz ist die Fuge des Risses. Sie ist die Schwelle. Sie trägt das Zwischen aus, die Mitte der zwei in sie Geschiedenen. Der Schmerz fügt den Riß des Unter-Schiedes. Der Schmerz ist der Unter-Schied selber.³⁶

Kwa maneno haya Heidegger anaeleza kizingiti na maumivu na *Unter-Schied*. Ni nini maumivu haya kwa Kezilahabi? Tusome tena: “Maumivu yanavunja, yanagawa, lakini kwa namna ambayo inavutia, inaunganisha.” na tulinganisha maumivu haya na maumivu yaliyomo katika shairi la *Nimechoka* (1974a: 34-35):

Lakini ninaogopa chini yangu naona miti
Iliyochongwa ikifuata usawa wa waya hii,
Ikingoja kwa hamu, kama mshikaki kunichoma,
Kunitoboa na kufurahia kimya kimya

Uzuri wa kupita katika mwili mwororo wa binadamu. [...]

[...] Mimi bado nimening’inia na vitimbo haviong’oki.
Lakini pole pole ninaanza kutabasamu.
Sijafika hatua ya kucheka; maana nimechoka,
kichomi kimenipata na sijadondoka.

Basi maumivu haya yanaonekana kuwa kichomi. Kichomi³⁷ ni maumivu yanayogawa na yanayunganisha pande mbili kama tukichoma *mshikaki*; yaani kichomi ndicho maumivu yanayoelezwa

³⁴ Martin Heidegger aliandika *Sein und Zeit* (Kuwa na Wakati, 1927), ‘kuwa’ na ‘wakati’ pia ni misingi ya falsafa yake Kezilahabi.

³⁵ *Unter-Schied* ina maana tofautitofauti, na kuna maana maalum kati ya maneno *unter* (kati) na *Schied* (mgawanyiko), yaani nafasi kati ya mgawanyiko inayoitegemea tofauti, panapo tofauti. Hiyo ni dhana ya kiontholojia inayohusu tofauti kati ya *kuwa* na *kuwako*. Kwa Heidegger *kuwako* na *kuwa* ni vitu viwili tofauti (kwa hiyo *Unterschied*), ila *Unterschied* hii inamaanisha nafasi, ambayo sio mgawanyiko tu, bali uhusiano. Kwa uhusiano huu kila kitu kinakuwako. Kezilahabi ameathiriwa sana na dhana hii, ila yeye anaenda mbali zaidi akitetea umoja wa kuwa, kuwako na ugeuzi.

³⁶ Heidegger Martin (2007: 27); tafsiri yangu: Maumivu yanabaki ndani ya kizingiti kama maumivu. Lakini maumivu ni nini? Maumivu yanavunja. Maumivu ni mvunjiko (ufa). Lakini maumivu hayo hayavunji mambo katika vipandevipande vinavyoelekea kila upande. Ingawa maumivu yanavunja, yanagawa, lakini kwa namna ambayo inavutia, inaunganisha. [...] Maumivu ni mwanya wa mvunjiko. Maumivu hayo ni kizingiti. Kizingiti kinabeba katikati ya mwanya ambako viwili vinagawana na vinaungana. Maumivu yanaunda mvunjiko (ufa) wa *Unter-Schied* (tofauti/mwanya). Maumivu ni “*Unter-Schied*” yenyewe.

³⁷ Maana mbili za neno kichomi, kwa majibu wa Oxford-TUKI (2004): *1 ingiza kitu chenye ncha ndani ya ngozi au nyama au kitu chochote laini; dunga. 2 washa ndani ya mwili; cheneta 3 unguza kwa moto; teketeza. 4 leta athari ya moto au joto juu ya kitu.* Kama linavyoonyesha shairi la *Nimechoka* kichomi, zaidi ya kuwa moto fulani, ni maumivu yanatokana na kitu kinachotoboa nyama. Nakubaliana, kwa hiyo, na tafsiri ya E. Zúbková Bertoncini aliyetafsiri *Kichomi* kwa kitaliano *Sofferenza* (1987).

KUWAKO NA WAKATI

na Heidegger. Si cha kushangaza kuwa Kezilahabi anamsifia Heidegger kuwa mwanafalsafa wa kwanza aliyeshughulikia suala la ‘kuwa’ kwa ndani (1985: 154).

Kezilahabi na Heidegger wana mahusiano mengi, masuala ya kimisingi ya falsafa yao ni ‘kuwa’, ‘kuwako’ na ‘wakati’.

Wakati ni kipimo cha maisha. Hakuna kinachoweza kutokea nje yake. Kwa sababu hii mijadala yote inayojadili utandawazi, yote ina wazo la wakati ndanimwe. Kwani ukimya wa wakati ndio unaoamua maada yetu hapa duniani. [...] Wakati una mahadhi yake. Kwa Mwafrika mahadhi haya yanaambatana na misingi ya utu na uhusiano wake na waliokwishatangulia. Mahadhi haya yamo katika mtazamo wa wakati wa kidhanaishi.³⁸

Kezilahabi anadai kwamba ‘wakati’ ni msingi wa maisha na kwamba kuna uhusiano fulani kati ya dhana ya ‘wakati wa kidhanaishi’ na dhana za ‘wakati’ za falsafa za Kiafrika’. Kwa hiyo Kezilahabi anasisitiza kwamba dhana ya ‘wakati’ ni msingi wa kidhanaishi na pia kwa “Mwafrika”.

Ukweli ni kwamba sisi wanadamu tunakufa pole pole. Watu wengi wanafikiri kwamba kifo kinakuja mara moja. Hili ni jambo la uwongo. Tangu mwanadamu anapozaliwa anaanza kufa pole pole ingawa yeye anajiona yu sawa. Siku zake zinakatwa moja moja. Kaburi ni hatua yetu ya mwisho tu. Kazimoto, tunapoishi tunakufa pole pole, kwa hiyo kufa ni kuishi. *Kichawamaji* (1974b: 206).

Lakini huo ni wakati wa aina gani? Maisha ni mstari unaokwenda moja kwa moja?

Moyo anaanza haraka kupiga ngoma
Na kalamu yangu yaparaza karatasi
Nayo miguu isonjuga yagongagonga sakafu.
Sekunde zawa miaka na dakika karne.
Nacheza historia yangu mwenyewe.³⁹

Hapa mipaka ya ‘wakati’ imefungika, mlango u wazi. Kwa hiyo “sekunde zawa miaka na dakika karne”, ‘kuwako’ ni duara. Tukikumbuka vipengele hivi vyote na tukikumbuka wakati na mahadhi ya riwaya ya *Nagona*, au zaidi riwaya ya *Mzingile*, hasa Kakulu aliyezaliwa akiwa mzee tayari, tunaona kwamba ‘kuwako’ na mahadhi yake ni duara.

Tunaweza kulinganisha dhana hii ya ‘wakati’ na ile ya mwanafalsafa mjerumani Friedrich Nietzsche. Kwenye kitabu cha Zarathustra Nietzsche anaandika:

Und, wahrlich, was ich sah, desgleichen sah ich nie. Einen jungen Hirten sah ich, sich windend, würgend, zuckend, verzerrten Antlitzes, dem eine schwarze schwere Schlange aus dem Munde hieng. [...] Meine Hand riss die Schlange und riss: - umsonst! Sie riss die Schlange nicht aus dem Schlunde. Da schrei es aus mir: <<Beiss zu! Beiss zu! Den Kopf ab! Beiss zu! >> [...] Der Hirt aber biss, wie mein Schrei ihm rieth; er biss mit gutem Bisse! Weit weg spie er den Kopf der Schlange -: und sprang empor.

³⁸ Kezilahabi, E. (2006: 165-168).

³⁹ Kezilahabi, E. (1988: 13).

ROBERTO GAUDIOSO

[...] Alles geht, Alles kommt zurück; ewig rollt das Rad des Seins. Alles stirbt, Alles blüht wieder auf, ewig läuft das Jahr des Seins. [...] In jedem Nu beginnt das Sein; um jedes Hier rollt sich die Kugel Dort. Die Mitte ist überall. Krumm ist der Pfad der Ewigkeit. [...] Lust will sich selber, will Ewigkeit, will Wiederkunft, will Alles-sich-ewiggleich. [...] Eben ward meine Welt vollkommen, Mitternacht ist auch Mittag, - Schmerz ist auch eine Lust, Fluch ist auch ein Segen, Nacht ist auch eine Sonne, - geht davon oder ihr lernt: ein Weiser ist auch ein Narr. Sagtet ihr jemals Ja zu Einer Lust? Oh, meine Freunde, so sagtet ihr Ja auch zu allem Wehe. Alle Dinge sind verkettet, verfädelt, verliebt.⁴⁰

Tunapata taswira ya nyoka pia kwenye shairi la *Karibu Ndani* (Karibu Ndani, 1988) kama tulivyo-soma kwenye sehemu ya pili ya makala haya. Tukilinganisha maneno hayo ya Nietzsche na shairi la *Karibu Ndani*, tunaona kwamba kwa Nietzsche nyoka anakufa na kwa Kezilahabi nyoka anaingia mdomoni na anatoka nyuma (shairi la *Karibu Ndani*, ubeti wa nne, mstari kumi na nne, 1988: 37). Mwendo wa nyoka ndani ya mtu unaonyesha makubaliano kati ya utu na ulimwengu-maumbile.⁴¹ Kwa mwandishi wa Namagondo uhusiano huu una ukubaliano zaidi, maisha na kifo ni vipengele vya safari moja. Kuhusu suala hilo nilihoji Wakerewe watano⁴² na wote wamenijibu kwamba nyoka mkubwa, chatu, ni kama Mungu kwa Wakerewe. Wao hawawezi kumwua wala kuangalia maiti yake, ni mwiko. Mkerewe akiua chatu lazima ampe mtoto wake jina la chatu kwa Kikerewe, vinginevyo mtoto wake atakufa. Hiyo ni sababu ya hatima tofauti ya nyoka ndani ya 'ngano' ya Nietzsche na shairi la Kezilahabi na hiyo inamaanisha uhusiano tofauti walionao Nietzsche na Kezilahabi na suala la mungu:⁴³

Kwa mtazamo wa Nietzsche na Kezilahabi sitiari ya duara haimaanishi kwamba kila kitu kinarudi kuwa kilekile. Kwa upande wa Nietzsche dhana hii ina uhusiano na dhana yake ya *will of*

⁴⁰ Nietzsche, (2010: 179-354); tafsiri yangu: Kwa kweli jambo nililoliona nilikuwa sijaliona. Mchungaji mvulana anayegeukageuka chini kama kichaa, alikuwa akinyongeka, uso wake ulikuwa mpotofu: kutoka mdomo wake alianguka nyoka mweusi mzito. [...] Mkono wangu ulimvuta nyoka, ukavuta na ukavuka – bure! ukashindwa kumtoa nyoka mdomoni. Basi kelele ikanitoka: ng'ata! ng'ata! Kata kichwa chake! Ng'ata! [...] Mchungaji akang'ata kama nilivyompa ushauri; akang'ata vizuri! Akatemea kichwa cha nyoka mbali. Yote yanaendelea, yote yanarudi; kwa milele duara la kuwa linakwenda. Yote yanakufa, yote yanaota, kwa milele unadumu mwaka wa kuwa. Katika kila punde kuwa inanza; karibu na kila "hapa" panakwenda mpira "pale". Kitovu kiko kote. Njia ya milele imepinduka. [...] Hamu inajitaka yenyewe, inataka milele, inataka rudio, inataka yote-sawa-naye-kwa milele [...] Sasa hivi dunia yangu imekamilika, usiku mkuu ni mchana pia, maumivu ni raha pia, laana ni baraka pia, usiku ni jua pia, ondokeni au jifunzeni kwamba mjuzi pia ni kichaa. Mmeshakubali hamu fulani? Basi rafiki zangu mkubalieni maumivu yote pia. Mambo yote yameunganishwa, yamesukwa, yanapendana.

⁴¹ Dhana ya ulimwengu na maumbile sio moja, ninaweka pamoja kwa sababu zinahitaji kuchambuliwa zaidi ndani ya kazi za Kezilahabi.

⁴² Mwezi wa nane mwaka 2014 nilienda Ukerewe kwa muda mfupi sana ili niangalie mazingira kabla ya kwenda kwa ajili ya utafiti, ila kwa ajili ya msaada wa Gaudensia Emanuel na Richard Tumaini niliwahi pia kuuliza maswali machache kwa Wakerewe (Valentini Msironga, Edimundi Makaronga, Deusidedit Mussleki Makene na Ayubu Luhasile Mutobe). Hapa nashukuru wote walionisaidia kupata data hizi.

⁴³ Tofauti hii inapatikana pia katika (1985: 263; 2008: 10)

KUWAKO NA WAKATI

power (ari ya uwezo)⁴⁴ na kwa upande wa Kezilahabi ‘wakati’ ni kama mzunguko (*spiral*, 1985: 279-282) ambao ni makubaliano kati ya misimamo miwili kuhusu ‘wakati’, ile inayodai wakati ni mstari na ile inayodai wakati ni duara. Kezilahabi anaeleza dhana yake ya ‘Uafrika’ (*African Being*) kwa maneno ya Nietzsche kwa Kingereza “*intimate belong together*”⁴⁵(1985: 246) ya sehemu mbili ya Uafrika ambayo pamoja yanasababisha mzunguko wa wakati wa kila mtu (*spiral of anyone*):

Q1 is one in which an existential rapture, possession and excitement of a moment in depth merges us in the world so that we become one with it as a “nobody”. The leap to primordial reality is made while we are in this state. Q2 is one in which life affirms itself through a correct understanding of human condition. This type of Q manifests itself in traditional rituals and class consciousness. (1985: 240).

Katika ukurasa huu Kezilahabi anasititiza wazi umuhimu wa rudiomilele ya Nietzsche (1985: 240). *Intimate belong together* kwa Kezilahabi inamaanisha hata wakati wenyewe waweza kuwa kifo katilka shairi la *Wakati Fulani* (2008: 16):

Kujua na kutojua wakati,
kutegemea na kutotegemea
twaishi kwa kujikongoja
tukisema kimoyomoyo
kwa akili sinzinzi
wakati fulani utafika,
hadi wakati wawa kifo.
Kutojua ni kujua.
Kuishi ni kufa.

Katika taswira ya duara la maisha, kifo na wakati vinaingiliana, vinavukana, vinafuatana kama duara. Hata wakati wenyewe, ambao kwa Kezilahabi ni msingi wa ‘kuwako’, *wawa kifo*.

Daima kuna wa-kati
Daima woga, giza, kupofuka.
Kifo mithili ya chache dakika
Za kupatwa kwa jua.
Mwezi ukipita kizazi kipya
Kimeshazaliwa mwangani.
Maisha yaendelea.
Usiku na mchana.
Na aliyekufa kioo cheusi anaondoa
Kuuona mwanga wa kweli.⁴⁶

⁴⁴ Kutokana na ufinyu wa nafasi siwezi kuendelea kueleza dhana ya wakati ya Nietzsche, ili kujua zaidi kuhusu kazi ya Nietzsche soma Deleuze (2002). Hata Kezilahabi anakubaliana na maelezo ya Deleuze kuhusu rudiomilele ya Nietzsche (1985: 258).

⁴⁵ Ambayo ni maneno yalidondolewa awali kuhusu rudiomilele: *Alle Dinge sind verkettet, verfädelt, verliebt*. (Mambo yote yameunganishwa, yamesukwa, yanapendana, 2010: 354)

⁴⁶ Kezilahabi, E. (2008: 25).

ROBERTO GAUDIOSO

Kwa nini Kezilahabi ameandika wa-kati na sio wakati? Zipo dhana mbili za Heidegger ambazo ni misingi ya ‘kuwako’: *Unter-Schied* (kati-ya-mgawanyiko) na *Mitdasein* (Kuwako-pamoja-na).⁴⁷

Kezilahabi anaandika wakati kama “wa-kati”, yaani kuwa-kati. Huo unaonekana kuwa msingi wa falsafa yake. Hata Heidegger anadai kwamba ‘kuwako’ kwa binadamu kunamaanisha ‘kuwako pamoja na’, yaani mtu anakuwako pamoja na wengine hata wakati wa upweke. Labda kwa Kezilahabi ile “kati” ya (ku)wa-kati inamaanisha kwamba zaidi ya kuwako pamoja na wengine, kwa maana yake yeye, kuwako ni ‘kuwa’ kati ya mipaka. Mipaka kama vile ambapo kipo kizingiti baina ya maisha na kifo. Kwa Kezilahabi ‘kuwa’ na ‘kuwako’ si vitu viwili tofauti na vilivyo mbali, kwa hiyo pia kuwako-kati (*transexistence*) kuko kati ya kifo na uzazi. Vilevile ‘kuwa’ (*Being*) na ‘ugeuzi’ (*Becoming*) sio mambo mawili tofauti, ila dhana moja tu ya ‘kuwa’. Ndani ya ‘kuwa’ kwa hiyo ipo aina fulani ya wakati ambayo Kezilahabi anaita ‘uwezo wa ujao’ (*potential future*) (1985: 125). Kwa hiyo dhana za ‘kuwa’ na ya ‘wakati’ zinaingiana, ndiyo maana dhana ya wa-kati inafanana na maneno ya Nietzsche yanayoelezea dhana yake ya ‘rudimilele’: “Mambo yote yameunganishwa, yamesukwa, yanapendana”. Umoja huu ni alama ya makubaliano yake na ulimwengu na jamii, hadi shairi lake linaweza kuwa tanakalisauti tu. Sauti na kifo ni mipaka ya ‘kuwako’. Kwa Kezilahabi umuhimu wa tanakalisauti kama shairi la kwanza la kila mwanadamu na umuhimu wa ushairi katika maisha.⁴⁸

Katika *Dhifa* wakati wenyewe, ulio ‘kuwako’, inaonekana kuwa ‘kifo’ pia. Basi *PA!*, kwa fasili yangu, ni mlio wa moyo unaosimama, ni sauti ya kifo, yaani Kezilahabi ametatua mgogoro kati ya lugha na maumbile-ulimwengu na anaingia kwenye dhana ya dunia na ‘kuwako’; ile ya wakati inayosababisha makubaliano ya vipashio mbalimbali vya ‘kuwako’, hiyo ni falsafa ya kiontolojia inayoshughulikia ‘kuwa’. Mshairi wa Namagondo akishughulikia mgogoro kati ya lugha-andiko na maumbile-ulimwengu anajiweka ndani ya suala la kale la kifalsafa na kisanaa na anapotatua, anaweza kusema ukweli wa kifo na anatupa changamoto kwa miaka ijayo.

Tukirudi kwenye falsafa ya *wa-kati* tunaona kwamba *PA!* ni sauti ya kifo na pia ya uzazi, wa mtoto mchanga anapozaliwa mpaka atakapokuwa kijana, anazungumza lugha ya kitoto (*babyltalk*) ambayo, ni sauti bila maneno, kama kelele kwenye kipengele cha kwanza.

Hitimisho

Katika makala haya nilijaribu kueleza umuhimu wa lugha ndani ya kazi za Kezilahabi ambayo ni kitovu cha makala pamoja na mgogoro kati ya lugha ya kishairi (hasa fasihi andishi) na jamii na kati ya andiko na maumbile-ulimwengu. Aidha nilisisitiza kelele iliyosababishwa na mgogoro huo, na kimya ambacho kimekuwa lugha ya kiutopia inayosababisha safari ndefu na utafiti mzito sana

⁴⁷ *Unter-Schied* katika Heidegger (1973), *Mitdasein* katika Heidegger (2006).

⁴⁸ Nilitaja sehemu ya tatu ya makala hii. Kezilahabi, (1981: 120).

KUWAKO NA WAKATI

vya Kezilahabi. Nilifunua falsafa ya Kezilahabi, kwa kutumia dhana linganishi na tafsiri (angalia kichomi, mlango, wa-kati). Nimemlinganisha na wanafalsafa wa Kijerumani Martin Heidegger na Friederich Nietzsche, ili kuona kama dhana fulani, sitiari, mafumbo ya Kezilahabi vinafanana na vile vya Heidegger na Nietzsche.

Makala haya yanasaidia kuelewa umuhimu wa kazi za Kezilahabi, athari zake za nje na namna ya kuwa tofauti na athari zake, kama vilevile upya wake ndani ya muktadha wa fasihi ya Kiswahili.

Migogoro ya lugha ilikuwa imevuka karne ya ishirini nzima, kutoka *Ein Brief* (Barua, 1902) ya Hofmannsthal, mpaka muda wa mwanzo baada ya vita kuu,⁴⁹ ambapo mgogoro wa lugha uliendela mpaka wakati wa ujenzi wa viwanda⁵⁰ na uhamiaji kutoka vijijini kwenda mijini. Mgogoro wa lugha unaanzishwa mwanzoni mwa karne ishirini, ambapo umoja wa lugha, uwezo wake wa kusema ukweli na wa kumaanisha dhahania fulani vyote vinaonekana kupotea. Lugha ilikuwa ikiharibika. Halafu vita kuu ilileta changamoto ya kusema ukatili na kifo na baadaye ujenzi wa viwanda na uhamiaji kutoka vijijini ulionyesha kwamba utamaduni, lugha na nyimbo vya vijijini vilikuwa vikifa.⁵¹

Mpaka sasa waandishi wanaoshughulikia suala hilo wameanza kuchanganya sanaa mbalimbali au kuacha fasihi tu, kwa mfano mwandishi wa kitaliano Pier Paolo Pasolini ameanza kutunga filamu nyingi sana au Jean Genet ambaye ametunga filamu fupi ama Ingeborg Bachmann aliyeacha kuchapisha mashairi – ila sio kuandika – na aliandika kwa ajili ya redio na matini kwa ajili ya muziki. Tulivyoona mgogoro huo katika kazi za Kezilahabi ulifika Tanzania pia. Vilevile tumeona kwenye utangulizi wa makala hii kama muktadha wa Tanzania ulikuwa na changamoto mbalimbali kwa lugha ya kifasihi. Anapotatua mgogoro huu ndani ya fasihi yenyewe, kwa falsafa na kwa ushairi, Kezilahabi anafungua nafasi mpya kwa fasihi ulimwenguni.

Marejeo

Adorno, Theodor. 1955. *Prismen. Kulturkritik und Gesellschaft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Adorno, Theodor. 1958. *Die Wunde Heine. Noten zur Literatur*, I. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Agamben, Giorgio. 1995. *Homo sacer*. Torino: Einaudi.

Bachmann, Ingeborg. 1978. *Die gestundete Zeit – Anrufung des Großen Bären*. München: Piper.

⁴⁹ Wakati huo baada ya ukatili wa vita ilikuwa vigumu kuandika, kama walioandika wandishi wengi kama Theodor Adorno, Giuseppe Ungaretti, Paul Celan, n.k.

⁵⁰ Mwendo huo ulianza kwenye karne ya kumi na tisa, ila katika karne ishirini tunapata washairi wanaolia dunia (lugha, utamaduni, asili) ya kijiji iliyokuwa ikipotea. Baada ya uhuru mgogoro wa aina hii umeanzishwa hata nchini Tanzania, kama ilivyoelezwa katika sehemu ya kwanza ya makala hii.

⁵¹ Wakati huo waandishi wengi wamejaribu kuhisha utamaduni ambao waliona umepotea, kama utamaduni wa wakulima na wavuvi. Kipengele cha dhana hii ni lugha ya kiasili na lahaja.

ROBERTO GAUDIOSO

- Bachmann, Ingeborg. 1981. *Malina*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Bachmann, Ingeborg. 1993. *Radioessays*. München: Piper.
- Bachmann, Ingeborg. 1995. *Gedichte Erzählungen Hörspiel Essay*. München: Piper.
- Bachmann, Ingeborg. 2002. *Invocazione all'Orsa Maggiore*. Milano: SE.
- Bachmann, Ingeborg. 2004. *Non conosco mondo migliore*. Parma: Guanda.
- Bachmann, Ingeborg. 2006. *Letteratura come utopia*. Milano: Adelphi.
- Barthers, Roland. 1982. *Il grado zero della scrittura*. Torino: Einaudi.
- Benjamin, Walter. 1995. *Angelus Novus*. Torino: Einaudi.
- Celan, Paul. 1986. *Gesammelte Werke in fünf Bänden*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Celan, Paul. 1999. *Der Meridian. Endfassung – Entwürfe – Materialien. Tübinger Ausgabe*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Cuomo, Vincenzo. 2004. *La voce e gli scarti della trascendenza*.
<http://www.kainos.it/numero4/ricerche/cuomo.html> (ilisomwa mara ya mwisho tarehe 15-12-2014).
- Deleuze, Gilles. 2002. *Nietzsche e la filosofia*. Torino: Einaudi.
- Diegner, Lutz. 2002. Allegories in Euphrase Kezilahabi's early novels. *Swahili Forum IX*: 43-74.
- Frasca, Gabriele. 2005. *La lettera che muore. La "letteratura" nel reticolo mediale*. Roma: Meltemi.
- Gaudio, Roberto. 2008. Le porte di Euphrase Kezilahabi. Kichwa na Mwili, Kisima e Fungueni Mlango. Proposta di traduzione. *Il Porto di Toledo*,
<http://www.lerotte.net/download/article/articolo-89.pdf> (ilisomwa mara ya mwisho tarehe 15-12-2014).
- Gaudio, Roberto. 2010a. *Dalla soglia al profondo. Analisi della lirica di Euphrase Kezilahabi da Kichomi a Karibu Ndani*. BA thesis, Università degli Studi di Napoli "L'Orientale".
- Gaudio, Roberto. 2010b. Poetiche neoantiche a confronto: Ingeborg Bachmann e Euphrase Kezilahabi. *Il Porto di Toledo*. <http://www.lerotte.net/download/article/articolo-177.pdf> (ilisomwa mara ya mwisho tarehe 15-12-2014).
- Gaudio, Roberto. 2013. Il neoantico nelle poetiche di Ingeborg Bachmann e Euphrase Kezilahabi. *Smerilliana 15*: 251-283.

KUWAKO NA WAKATI

- Gaudioso, Roberto. 2014. *La voce scritta. L'oralità nella scrittura di Ingeborg Bachmann e Euphrase Kezilahabi*. MA thesis, Università degli Studi di Napoli "L'Orientale".
- Genet, Jean. 1950. *Un chant d'amour*. Nikos Papatakis (filamu).
- Genet, Jean. 1996. *Notre-Dame-Des-Fleurs*. Milano: Il Saggiatore.
- Genet, Jean. 2004. *Querelle de Brest*. Milano: Il Saggiatore.
- Genet, Jean. 2004. *Poesie*. Parma: Guanda.
- Girard, René. 2005. *La violenza e il sacro*. Milano: Adelphi.
- Gromov, Mikhail. 2006. The Question of Kiswahili Style Again? The Poetry of Kithaka wa Mberia. *Kiswahili*, juz. 69. Dar es Salaam University Press.
- Gromov, Mikhail. 2012. On Stylistic Trends in Modern Swahili Poetry. *Style in African Literature*. Amsterdam-New York: Rodopi, 235-252.
- Heidegger, Martin. 1973. *In cammino verso il linguaggio*. Milano: Mursia.
- Heidegger, Martin. 2006. *Essere e tempo*. Milano: Mondadori.
- Hofmannsthal, Hugo. 2007. *Lettera di Lord Chandos*. Milano: BUR.
- Kahigi, Kulikoyela/& Mugyabuso Mulokozi. 1979. *Kunga za Ushairi na Diwani yetu*. Dar es Salaam: Tanzania Publishing House.
- Kandoro, Saadani A. 1978. *Ushahidi wa Mashairi ya Kiswahili*, Dar es Salaam: Longman Tanzania.
- Kezilahabi, Euphrase. 1974a. *Kichomi*. Nairobi: Heinemann Educational.
- Kezilahabi, Euphrase. 1974b. *Kichwamaji*. Dar es Salaam: East African Publishing House.
- Kezilahabi, Euphrase. 1981. Ushairi na nyimbo katika Utamaduni wetu. *Urithi wa Utamaduni Wetu*. Dar es Salaam: Tanzania Publishing House.
- Kezilahabi, Euphrase. 1983. Uchunguzi katika ushairi wa Kiswahili. *Makala za Semina ya kimataifa ya Waandishi wa Kiswahili III*, Dar es Salaam: TUKI.
- Kezilahabi, Euphrase. 1985. *African Philosophy and the Problem of Literary Interpretation*. PhD, University of Wisconsin – Madison.
- Kezilahabi, Euphrase. 1987. *Sofferenza* (mtafsiri Bertoncini Zùbkovà E.). Napoli: Plural.
- Kezilahabi, Euphrase. 1988. *Karibu ndani*. Dar es Salaam University Press.
- Kezilahabi, Euphrase. 1990. *Nagona*. Dar es Salaam University Press.

ROBERTO GAUDIOSO

- Kezilahabi, Euphrase. 1991. *Mzingile*. Dar es Salaam University Press.
- Kezilahabi, Euphrase. 2008. *Dhifa*. Nairobi: Vide-Muwa.
- Makala za Semina Ya Kimataifa ya Waandishi wa Kiswahili III. 1983/2003. *Fasihi*. Dar es Salaam University Press.
- Masters, E. Lee. 2001. *Antologia di Spoon River*. Milano: Mondadori.
- Mekacha, Rugatiri. 2000. *Isimujamii: Nadharia na Mukhadha wa Kiswahili*. Osaka: University of Foreign Studies.
- Miglio, Camilla. 2005. *Vita al fronte. Saggio su Paul Celan*. Macerata: Quodlibet.
- Mtobwa, Ben. 1994. *Dar es Salaam Usiku*. Dar es Salaam: Tanzania Publishing House.
- Nergaad, Siri. 2007. *Teorie contemporanee della traduzione*. Bergamo: Bompiani.
- Nietzsche, Friedrich. 2010. *Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen*. Frankfurt am Main: Fisher.
- Pasolini, Pier Paolo. 1962. *Mamma Roma*. Arco (filamu).
- Pasolini, Pier Paolo. 1967. *Edipo Re*. Alfredo Bini (filamu).
- Pasolini, Pier Paolo. 1968. *Teorema*. Rossellini & Bolognini (filamu).
- Pasolini, Pier Paolo. 1972. *Ragazzi di vita*. Torino: Einaudi.
- Pasolini, Pier Paolo. 1975. *Scritti corsari*. Milano: Garzanti.
- Pasolini, Pier Paolo. 1993. *Tutte le poesie*. Milano: Garzanti.
- Perniola, Mario. 1995. *Il pensiero neo-antico*. Milano: Mimesis.
- Rettová, Alena. 2004. Afrophone Philosophies: Possibilities and Practice. The Reflexion of Philosophical Influences in Euphrase Kezilahabi's *Nagona* and *Mzingile*. *Swahili Forum* XI: 45-68.
- Soyinka, Wole. 1995. *Mito e letteratura nell'orizzonte culturale africano*. Milano: Jaca Book.
- Steiner, George. 2004. *Dopo Babele*. Milano: Garzanti.
- Wamitila, Kyallo W. 1998. A Philosophical Labyrinth: Tracing Two Critical Motifs in Kezilahabi's Prose Works, *Afrikanische Arbeitspapier (AAP)* 55: 79-91.
- Werner, Alice. 1918. Swahili poetry. *Bulletin of the School of Oriental Studies*, 1: 2. Cambridge University Press, 113-127.

KUWAKO NA WAKATI

Werner, Alice. 1928. Native poetry in east Africa, Africa. *Journal of the International African Institute*, 1, 3: 348-357.

Zumthor, Paul. 1984. *La presenza della voce*. Bologna: Il Mulino.

Zumthor, Paul. 1998. *Babele*. Bologna: Il Mulino.