

Vermondo Brugnattelli

Il Nordafrica e i Nordafricani

*Elementi di Storia, Lingue e
Letterature*



Appunti per la parte generale del corso di **Lingue
e Letterature del Nordafrica 2009-2010**

Università degli Studi di Milano-Bicocca

Le immagini che illustrano la presente dispensa sono reperibili online alla pagina:

<http://www.brugnatelli.net/vermondo/didattica/bicocca/immagini>

© Vermondo Brugnatelli 2010

Foto in copertina: Un tipico disegno ornamentale tradizionale del Nordafrica (dettaglio da un antico portone ligneo - Marocco)

PROLUSIONE

***White Athena*, ovvero: il vuoto epistemologico del Nordafrica.**

1. African = Black?

Black Athena, "Atena nera" è il titolo che nel 1987 Martin Bernal diede a un libro, destinato a suscitare accesi dibattiti, in cui si proponeva di denunciare il mito eurocentrico della civiltà classica, facendo presente il grande debito che la civiltà occidentale ha nei confronti delle più antiche civiltà del Vicino Oriente antico, in particolare quelle dell'Egitto e della Mesopotamia. Il titolo-shock deriva dalla consapevolezza (diffusa già presso gli antichi) di una identificazione della dea greca Atena con la dea Neith egiziana. Non intendo qui soffermarmi sulla validità delle tesi di Bernal. Quello che mi preme sottolineare è la disinvoltura con cui questo autore (e con lui più o meno tutti coloro che sono intervenuti nel dibattito sul libro, sia favorevoli sia contrari alle sue posizioni) considera "nero" come sinonimo di "africano". Né gli antichi egizi né i popoli mesopotamici dell'antichità erano di pelle "nera". E neppure tutti i popoli del Nordafrica dall'Egitto fino all'Atlantico. Al massimo saranno stati bruni di capelli e con la carnagione facile all'abbronzatura, come tutti i popoli intorno al Mediterraneo. Ma qui "black" sta proprio per "melanoderma": "negro" come si dice in italiano e come oggi è tabù dire in inglese. Negli Stati Uniti, come si sa, ogni qual volta si intende parlare di una persona di colore si evita di alludere direttamente al colore della pelle, e si usa il termine "African". In questo modo, però, si "forza" il significato letterale della parola, facendo coincidere l'"africanità" con un dato tipico solo delle popolazioni dell'Africa a sud del Sahara (la pigmentazione scura della pelle), e si lascia in ombra una vasta parte del continente,

che per quanto se ne sa, perlomeno dal neolitico è popolata da genti di pelle bianca.

L'esempio da cui sono partito è sintomatico di una grave lacuna nella rappresentazione del mondo da parte della cultura odierna cosiddetta "occidentale". I Nordafricani sono africani oppure no? È una domanda cui molti, non solo in America, risponderebbero senz'altro di no, tanta è l'abitudine di considerare africano solo ciò che è "nero". D'altro canto so di associazioni berbere "respinte" dagli organizzatori mentre tentavano, negli Stati Uniti, di partecipare a manifestazioni sulle culture "africane".

2. Nordafricani = Arabi?

L'opinione comune, che più o meno inconsapevolmente si accompagna a questa incertezza sullo status reale dei Nordafricani, è che essi siano "Arabi". Un'opinione alimentata dal fatto che oggi le lingue più parlate nel Nordafrica sono dei dialetti arabi. E il termine con cui si suole denominare questa parte del mondo, "Maghreb", è una parola araba, che significa "occidente" e indica l'estremità occidentale di un mondo che ha il suo centro altrove. Nasce così l'ambigua dicitura "arabo-berberi" che in tanti libri di testo e in tante enciclopedie viene impiegata per definire "etnicamente" la popolazione di questi paesi. E così, a chi fa notare che i Nordafricani sono africani pure essi, si obietta che essendo "arabo-berberi" sono in definitiva da considerare una popolazione allogena, che solo di recente si è insediata in queste regioni. Un corto-circuito mentale che prende in considerazione solo una componente assai minoritaria (gli Arabi non popolarono mai in massa il Nordafrica) ma permette di continuare a usare l'aggettivo "africano" come comodo sostituto di parole più dirette per nominare i negri.

Che cos'è un "Arabo"? Ovviamente un abitante dell'Arabia e delle regioni ad essa vicine. Quindi un "asiatico" (sia pure dell'Asia Occidentale), non certo un africano. La civiltà dell'antico Egitto non era, evidentemente, araba, ed arabi non furono né Giugurta e Massinissa, né Sant'Agostino od Apuleio e i tanti altri nordafricani che si conoscono dall'antichità. All'epoca in cui il re nordafricano — più propriamente mauritano, cioè marocchino — Giuba II era un modello di raffinata cultura, gli abitanti del deserto arabico vivevano come selvaggi, ai margini delle civiltà del mondo antico.

3. Un vuoto epistemologico

Questa specie di nebbia che circonda il Nordafrica, che pochi riescono a cogliere come un mondo antropologicamente e culturalmente a sé, costituisce un vero e proprio "buco" epistemologico, tanto più disdicevole in quanto noi vediamo solo quello che siamo pronti a vedere, quello che riusciamo a "incasellare" nelle nostre categorie. E se una categoria "Nordafrica" nella nostra testa non esiste, nell'occuparci delle popolazioni di questa parte del mondo dovremo far riferimento, con un procedimento tortuoso e distorto, ad altre categorie, e difficilmente riusciremo a capire veramente l'oggetto di indagine.

E così, parlando di Nordafrica/Maghreb si pensa innanzitutto agli Arabi, includendo anche tutti gli "arabofoni". E i Nordafricani sicuramente non arabi, quelli che tuttora parlano berbero, restano un oggetto misterioso, suscettibile delle più diverse rappresentazioni. Da una parte, essi sono un bel richiamo per l'industria del turismo. I Berberi sono il marchio dell'esotico: "venite, turisti, vi porteremo in posti veramente selvaggi: pensate, ci sono anche i Berberi..." Non parliamo poi dei più sfruttati in quanto più in grado di suscitare immagini mitiche ed eroiche: i Tuareg, al cui nome e alla cui cultura attingono anche industrie automobilistiche e motociclistiche...

Dall'altra parte, però, i Berberi sono la "cattiva coscienza" degli Arabi (e Arabizzati): la loro sopravvivenza fino al giorno d'oggi sta a ricordare la realtà di una invasione e di una conquista, e l'esistenza di una civiltà assai più antica di quella arabo-islamica che l'establishment dei vari paesi cerca di imporre come la sola autenticamente nazionale. Di qui le reazioni di rifiuto che vanno dalla pura e semplice negazione e rimozione dell'esistenza dei berberi (come in Tunisia, dove ben pochi sanno che esistono dei loro conterranei di madrelingua diversa dall'arabo) a vere e proprie persecuzioni (così, per molto tempo, in Algeria e Marocco, dove tuttora il berbero e i Berberi soffrono di notevoli discriminazioni).

4. Cause

Come si sia giunti a questa situazione non è facile da spiegare, e dipende da una serie di fattori con radici anche remote. Basti pensare che già nell'antichità gli stessi sovrani della Numidia affiancavano alla loro lingua il punico nelle iscrizioni, e non disdegnarono di apprendere e di usare il latino ed il greco. Tra le cause più recenti vanno comunque ricordate da una parte le spinte verso l'arabizzazione da parte della potenza coloniale francese, che disseminava di "bureaux arabes" anche territori compattamente berberofoni (è noto che Napoleone III sognava di porsi a capo di un "regno arabo" dal Nordafrica alla Siria), e dall'altra il panarabismo di Nasser, che si presentava come un modello vincente nel mondo arabo-islamico all'epoca in cui i paesi del Nordafrica accedevano all'indipendenza. A questo va aggiunto lo statuto particolare che l'islam attribuisce alla lingua araba, la "lingua della rivelazione" (e teologicamente vera e propria "lingua di Dio"). Come risultato, oggi i Nordafricani che hanno adottato la lingua araba si considerano anche appartenenti al popolo arabo. Si tratta di un fenomeno di assimilazione linguistica e culturale che dura da secoli. Già nel XIV secolo Ibn Khaldoun ricordava:

« I Beni-Ifren e gli Howwara sono sottomessi a questi Arabi e li accompagnano nelle loro scorribande nomadi; hanno perfino dimenticato la lingua berbera in cambio di quella dei loro padroni, di cui hanno adottato anche tutte le caratteristiche esteriori. » (*Histoire des Berbères*, t. I, p. 197).

Assumere un'altra lingua è fenomeno che può avvenire nella storia, ma far coincidere questo cambiamento con un vero e proprio annullamento della propria identità originaria è qualcosa di profondo ed inquietante. Per fare un esempio, anche in Irlanda oggi sono ben pochi i locutori che ancora impiegano la antica lingua indigena (l'irlandese), e la stragrande maggioranza parla inglese. Ma non per questo gli Irlandesi si identificano con gli Inglesi! Ricordo una volta che, parlando con un amico irlandese, mi lasciai sfuggire l'espressione "Arcipelago Britannico" per indicare in breve Inghilterra e Irlanda: a momenti mi toglieva il saluto.

Un grosso problema che è legato a questa visione distorta di sé è la questione della lingua. Fin dall'indipendenza in questi paesi si sono svolte diverse campagne di "arabizzazione", per sostituire l'arabo alla lingua della potenza coloniale. È passato mezzo secolo, ma le campagne di arabizzazione continuano. A quanto sembra, la popolazione non è sufficientemente "arabizzata". Sembra strano che un popolo non conosca la propria lingua, se essa è veramente la "sua" lingua. Il fatto è che la lingua parlata nei paesi del Nordafrica è oggi molto diversa dalla varietà formale presa a modello dalle istituzioni. Nelle costituzioni dei paesi nordafricani non si trova mai qualcosa come "la lingua ufficiale dell'Algeria è l'algerino" o "la lingua ufficiale del Marocco è il marocchino". Si trova sempre "la lingua ufficiale è l'arabo", vale a dire la lingua di

un altro continente. Pochi hanno la lucidità di accorgersi di questo problema. Un grande intellettuale algerino, Kateb Yacine, riassume bene la questione: «se già siamo arabi, perché arabizzarci? E se *non* siamo arabi, *perché* arabizzarci?».

5. La ricerca identitaria

Una certa responsabilità per questo stato di cose è anche degli Europei. Volenti o nolenti, è a noi che i paesi del Nordafrica attingono molte nozioni e categorie interpretative della realtà contemporanea. E questa assenza, nella cultura europea, di un quadro concettuale autonomo per questa parte del mondo, non li facilita nella loro ricerca identitaria.

Il tema dell'identità è in effetti molto ricorrente nei paesi del Nordafrica. Noi li guardiamo ma non li "vediamo" per quelli che sono ma solo come promanazione di un altro mondo. Quando i Marocchini, il cui paese si chiama "l'Estremo Occidente" (*el-Maghreb el-Aqsâ*: e in effetti gran parte del Nordafrica è ad occidente rispetto all'Italia) si vedono catalogati come "orientali", non stupisce che si pongano la domanda "ma noi chi siamo?". Un rischio che è stato da più parti segnalato è quello che, in mancanza di risposte sul piano etnico e linguistico, perché non si possono oggettivamente definire "Arabi", e "Nordafricani" nessuno sa cosa voglia dire, essi finiscano per trovare un rifugio identitario nella componente religiosa: "se come Arabi siamo poco credibili, siamo però di sicuro dei musulmani". E lo zelo religioso che spesso emerge per sottolineare questa appartenenza, se malamente indirizzato rischia, di questi tempi, di poter essere sfruttato da estremisti o peggio.

Non sarebbe azzardato parlare di una vera e propria alienazione indotta: come li vediamo noi, così tendono a vedersi loro.

Il riferimento a realtà esterne (perché tale è non solo la cultura europea ma anche quella araba) è un grosso handicap allo sviluppo di questi paesi, dal momento che ciò induce ad avere modelli di riferimento esogeni, oltretutto in gran parte mitizzati e quindi riprodotti in modo acritico e stereotipato. Due esempi tra i tanti: da una parte, ancora la religione. Della religione islamica viene sempre più seguita e imitata una interpretazione "saudita", a carattere molto più rigido e intollerante delle pratiche religiose tradizionali del Nordafrica, con abbandono e a volte vera e propria condanna di molti comportamenti e pratiche indigene; dall'altra parte, la scrittura: per secoli in Nordafrica la stessa lingua araba è stata scritta seguendo una tradizione scrittoria propria, il cosiddetto stile "maghribi", che oggi invece non viene più usato né insegnato nelle scuole: a tal punto che tanti documenti importanti per la storia di queste regioni sono accessibili solo agli specialisti.

6. Il ruolo dell'università

Il mancato riconoscimento della specificità del Nordafrica, che porta ad accostarsi solo con la "mediazione" di altre lingue e culture ha pesanti ripercussioni in ambito scientifico ed accademico. In virtù dell'indiscussa corrispondenza Nordafrica=(parte del) mondo arabo, un ricercatore che intenda indagare la storia contemporanea del Nordafrica e la sua cultura si troverà facilmente istradato verso un curriculum di "arabistica", che implica innanzitutto lo studio della lingua araba classica e degli autori orientali e solo raramente permette sbocchi su programmi di studio e ricerca focalizzati sul Nordafrica. Nessuno stato del Nordafrica, che io sappia, prevede borse di studio per le lingue locali, e anche in Europa le poche cattedre e i pochi centri di studio dedicati al Nordafrica sono mantenuti come un ambito riservato a pochi specialisti, quasi che si trattasse di curiosità erudite, di lingue e culture di una remota antichità o di sperdute

terre lontane. E invece il Nordafrica è di fronte alle nostre coste: in volo oggi ci si impiega ben poco ma già nell'antichità Catone riusciva facilmente a procurarsi fichi freschi da Cartagine per dimostrare la vicinanza di questi paesi. Eppure, gli studi sulla letteratura moderna e contemporanea di questi nostri vicini di casa vertono quasi esclusivamente sulle produzioni in francese o in arabo classico: le lingue di un'élite. Mentre le lingue veramente parlate dalla gente, le lingue della maggior parte dei testi di letteratura tradizionale ("popolare") sono studiate solo da un numero veramente ristretto di specialisti. Come se, per studiare la cultura odierna dell'Europa, si formassero innanzitutto, una quantità di esperti in latino medievale e in diritto canonico, lasciando solo ad un numero ristretto di studiosi la possibilità di studiare e indagare la lingua e la letteratura francese, italiana, ecc.

Per la verità, un ambito di studio concentrato sul Nordafrica in quanto tale già esiste: è quello delle cosiddette "antichità libico-berbere": lo studio di un'epoca per la quale è impensabile ricorrere al paradigma arabo. Col che, però, i Nordafricani finiscono per essere visti solo come un oggetto da museo: una realtà oggi completamente scomparsa, che ha lasciato spazio all'odierna civiltà cosiddetta "arabo-berbera". E per le epoche moderne gli studi sono frammentati secondo ambiti diversi, molto specifici e spesso non comunicanti tra loro: la lingua e letteratura berbera (quella che dovrebbe essere la disciplina più caratterizzante, cui afferisce una sola cattedra in tutt'Italia!), la lingua e letteratura araba (i corsi di gran lunga più diffusi, in Italia e nel mondo, ovviamente concentrati sulla lingua "classica", che gli stessi Nordafricani faticano a studiare), dialettologia araba (Cenerentola tra le discipline di arabistica, anch'essa con pochissimi insegnamenti in tutt'Italia), letterature francofone, ecc. È per questo che l'apertura, oggi, di un corso dedicato alle lingue ed alle letterature del Nordafrica nel loro complesso, il primo di questo

tipo nelle università italiane, può rappresentare un primo passo in una direzione nuova e mi sembra utile sottolinearlo esplicitamente.

Nata dalla Laguna Tritonide (in Nordafrica, vicino a Djerba), Atena — dalla pelle, possiamo starne certi, bianca — era celebrata nell'antichità dalle popolazioni della Piccola Sirte con scontri rituali tra vergini guerriere: riti che ancora nel XX secolo si ripetevano, quasi immutati, in un'oasi del deserto libico. C'è da sperare che la dea della sapienza illumini gli intelletti dell'accademia e faccia sì che d'ora in avanti il "Nordafrica" assuma sempre più una fisionomia percepibile in quanto tale, senza bisogno di passare attraverso altri mondi e altre culture.

Milano, 1 ottobre 2009

Bibliografia citata:

Martin Bernal, *Atena nera. Le radici afroasiatiche della civiltà classica. Vol. I: l'invenzione dell'antica Grecia, 1785-985*, Parma 1991 (London 1987).

Ibn Khadoun, *Histoire des Berbères et des dynasties musulmanes de l'Afrique septentrionale*, trad. Baron de Slane, Paris, 1852-1856 (4 voll.)

1. I BERBERI

Su di un vasto territorio del Nordafrica compreso tra il Mediterraneo e i margini meridionali del Sahara, tra i confini occidentali dell'Egitto e l'Oceano Atlantico, è tuttora diffusa quella lingua che prima i Greci e poi i Romani, quando colonizzarono l'Africa nell'antichità, definirono lingua dei "Barbari" (si sa che per i Greci erano βάρβαροι "balbuzienti" tutti coloro che non parlavano il greco; analogamente i Romani chiamavano *Barbari* i popoli che non parlavano né latino né greco). Quando gli Arabi conquistarono il Nordafrica, nel VII secolo dopo Cristo, adottarono anch'essi il termine *barbar* per designare gli autoctoni (e *barbarīyah* la loro lingua), suggestionati, forse, dall'assonanza col vocabolo arabo *barbarah* "grida inintelligibili".¹ In età moderna, gli Europei hanno ripreso dall'arabo i termini "Berberi" per il popolo e "berbera" per la lingua (che il tramite sia l'arabo lo rivela la vocalizzazione diversa rispetto al *Barbari* latino: in arabo la *a* è di norma anteriore ed ha una pronuncia simile a [æ]; l'italiano, poi deve avere preso questi termini in tempi recenti dal francese: assai più antica è la denominazione *Bârberi* per il popolo e *Barberia* per il Maghreb).

Quanto ai Berberi, ovviamente essi non chiamano se stessi "barbari", né "barbara" la propria lingua (e non amano neppure sentirsi così denominare). Fino a qualche decennio fa mancava in essi la consapevolezza di fare parte di una comunità linguistica estesa in tutto il Nordafrica, e in ogni regione i berberofoni tendevano a distinguersi dagli Arabi circostanti con una propria denominazione regionale o locale, senza che vi fosse un termine autoctono che intendesse riferirsi all'insieme dei Berberi. Il

¹ A loro volta, del resto, i Tuareg odierni definiscono gli Arabi *Iksamkhamen*, che ha un significato analogo ("coloro che fanno versi simili a un nitrito").

termine più diffuso per designarsi, in regioni anche assai distanti tra loro era *imaziyen* (sg. *amaziγ*), il cui significato principale (per i Tuareg) era quello di “uomini liberi”. E nel clima di riscoperta della propria specificità linguistica e culturale, in atto da alcuni decenni presso numerosi gruppi berberofoni, la denominazione di “liberi” per il popolo e di “lingua dei liberi” (*tamaziγt*) per l’idioma è stata orgogliosamente accolta come neologismo anche da quei gruppi che, come i Cabili dell’Algeria, non conoscevano (più?) tali termini.² E non mancano oggi quelli che, parlando in francese, preferiscono sostituire il termine “berbérophones” con “amazighophones”.³ Su questa base è stato poi anche coniato il termine *Tamazya* per indicare il Nordafrica berbero, il paese degli *Imaziyen* senza ricorrere al termine Maghreb (l’ “occidente” islamico), che contiene un riferimento al mondo arabo-islamico e non a quello berbero.

Col termine “Berberi” si fa riferimento oggi a quegli abitanti del Nordafrica che ancora parlano berbero, anche se da un punto di vista etnico e culturale, anche la quasi totalità di coloro che oggi in Nordafrica parlano arabo andrebbero più correttamente considerati “Berberi arabizzati” piuttosto che “Arabi” *tout-court*.

I Berberi nella storia

Pur disponendo di poche testimonianze linguistiche per le epoche più antiche, è ragionevole supporre che, anteriormente alla venuta degli Arabi ed all’affermazione dell’arabo come lingua

² Proprio dalla Cabilia sembra venire un’indiretta conferma all’originario valore di “essere libero” della radice MZY: presso i marabutti della tribù Ouadhia *tmuzey* ha valore di “insorgere, liberarsi da una tutela” in senso tecnico, riferendosi alle donne che si separano dal marito (T. Yacine 1988:58).

³ A titolo di curiosità si può comunque notare che già nel XVIII sec. il Padre Finetti (1756) usava, per indicare l’insieme delle lingue libico-berbere, l’espressione “l’antica (lingua) Africana, ora detta Tamagzet”.

maggioritaria, varietà di berbero fossero parlate un tempo in tutto il territorio dell’Africa del Nord, e che quindi tutte le popolazioni conosciute nell’antichità in questa regione (“Libi”, “Numidi”, ecc.) parlassero dialetti di questo gruppo linguistico (per il quale, più specificamente, si suole parlare di “libico-berbero”).

Documentazione egizia

Le più antiche testimonianze sugli antichi abitanti del Nordafrica ci vengono dai documenti dell’antico Egitto, a cominciare dai *Tḥnw* “Libi” citati, a quanto sembra, fin dalle epoche più remote, per esempio da un re predinastico, il re “Scorpione” (di poco anteriore al 3000 a.C.), e successivamente dai faraoni Narmer (forse corrispondente al primo faraone, Menes, intorno al 3000 a.C.) e Saḥure‘ (quinta dinastia, circa 2442-2430 a.C.); più tardi si sentì parlare anche dei *Tmh*⁴ (a cominciare da Sethos I, circa 1303-1290 a.C.), e poi dei *Rw* (probabilmente = “*Libu*”, da Merneptah, ca. 1220 a.C.), dei *Mšwš* (Ramesse II), dei *Qhq* (Ramesse III), e di molti altri popoli provenienti dal deserto libico.

Tutti questi popoli, abitanti nelle oasi occidentali dell’Egitto e nelle regioni più a ovest, venivano descritti come temibili predatori, non circoncisi, dediti per lo più alla pastorizia e con un abbigliamento particolare, in cui spiccava una caratteristica acconciatura di penne sul capo. In molte occasioni diedero filo da torcere agli Egiziani, in particolare quando, sotto la guida di un tale Maraye figlio di Did e portando seco famiglie, bestiame e armi, si posero alla testa di una coalizione di “Popoli del Mare” che, partiti dalla Cirenaica o anche da regioni più occidentali, si proponevano di invadere e occupare le fertili regioni del Nilo. Lo scontro fu assai violento e si concluse con la vittoria del faraone

⁴ Assolutamente fantasioso l’accostamento, fatto da alcuni studiosi, tra questo nome e quello della lingua dei Tuareg del Nord *tamahaq*.

Merneptah.

Ciò non impedì che qualche secolo dopo una dinastia libica (originariamente di “capi dei *Mšwš*”) si impadronisse del potere, questa volta in maniera abbastanza tranquilla, dall’interno, dopo essersi probabilmente insediata pacificamente in Egitto (XXII dinastia, 945-730 a.C. circa). Il primo faraone della dinastia, Shōshenq, viene ricordato anche nella Bibbia (col nome di *Šīšaq/Šūšaq*) perché avrebbe concesso in moglie una figlia a Salomone e successivamente avrebbe saccheggiato Gerusalemme sotto Roboamo (*I Re* 14.25-6). All’epoca della penetrazione libica in Egitto risalirebbero alcuni vocaboli egiziani come *ms* “signore, padrone” (cf. tuareg *mess*), *mrt* “barba” (berbero *tamart*), *kdf* “formica” (cf. jerbi *takeṭtuft*). (Vycichl 1972: 16)

Questa spinta espansiva dei Libi verso oriente si esaurì però ad un certo punto, in corrispondenza con l’avvio, all’opposto, di un movimento di colonizzazione del Nordafrica da parte di popoli stranieri — una tendenza che sembra destinata a segnare fino ad oggi la storia dei Berberi.

La più antica colonizzazione fu opera dei Fenici e dei Greci. I primi, in particolare, fondarono Cartagine (*Qart ḥadšā* “Città nuova”) che non tardò a rendersi indipendente dalla madrepatria Tiro ed a fondare un saldo impero commerciale in tutto il Mediterraneo occidentale. I secondi, invece, colonizzarono le coste dell’attuale Libia, fondando le città di Tripoli, di Cirene e della “Pentapoli”.

La testimonianza di Erodoto

Dagli storici greci, e in particolare dal “padre della Storia”, Erodoto, vissuto nel V secolo a.C., abbiamo l’indicazione di numerosi nomi di tribù, con relativa collocazione geografica, e per alcuni di essi sono stati fatti tentativi di accostamento a nomi at-

tuali.⁵ Ecco l'elenco di quelle ricordate da Erodoto:

A. Nella fascia costiera tra l'Egitto e l'attuale Tunisia.

1. Gli *Adyrmakhidai* (Ἀδυρμαχίδαι) dai confini dell'Egitto al porto di Plynós (forse Sidi Barrani o il golfo di Sollum) (IV, 168).
2. I *Giligamai* (Γιλιγάμαι), dal porto di Plynos fino all'isola di Afrodisiade (Isolotto di Chèrsa, a nord-est di Derna) (IV, 169).
3. Gli *Asbytai* (Ἀσβύται o Ἀσβύσται), nell'entroterra di Cirene (IV, 170), forse identificabili con gli *'sbtw* citati da Ramesse III nel XII sec. a. C. e secondo Vycichl anche con gli *Isəbatən*, leggendari abitatori dell'Ahaggar prima dell'arrivo dei Tuareg del Nord.
4. Gli *Auskhisai* (Ἀυσχίσαι), tra l'altipiano di Barca e Bengasi (IV, 171).
5. I *Kabales/Bakales* (Κάβαλες o Βάκαλες), sul mare presso l'attuale Tocra (IV, 171).
6. I *Nasamones* (Νασαμῶνες), pastori che nomadizzavano tra la costa e l'oasi di Augila (IV, 172; II, 31).
7. Gli *Psylloi* (Ψύλλοι) che, partiti "in guerra contro il vento del sud", trovarono la morte nelle sabbie del deserto e furono rimpiazzati dai Nasamoni (IV, 173).⁶
8. I *Makai* (Μάκαι), più a occidente, sulla costa presso il fiume Kînyps, forse l'Oued Caam che sfocia tra Homs e Zliten (IV, 175).
9. I *Gindanes* (Γινδᾶνες), anch'essi sulla costa (IV, 176-7).

⁵ Per un elenco completo dei nomi di tribù ricordati dagli autori classici, si veda Camps 1960.

⁶ Per inquadrare questa strana notizia erodotea, può essere utile ricordare alcune storie facete, presenti ancor oggi nella tradizione orale, di presa in giro di tribù reali o immaginarie del passato: per esempio, dalle parti del Rif, gli Ait Bchir che trovarono la morte "andando in caccia della nebbia, da essi creduta lana" o gli At Ameer, che cercarono di opporsi alla caduta di un macigno restandone schiacciati uno dopo l'altro (Renisio 1932: 167, 266)

10. I *Lotofagi* (Λωτοφάγοι), tra Gindanes e Makhlyes (IV, 177).
 11. I *Makhlyes* (Μάχλυες), fino al fiume Tritone, che si versa nel lago Tritonide (IV, 178-9).
 12. Gli *Ausees* (Ἀυσέες), intorno al Lago Tritonide (IV, 180).
- A proposito di questo Lago Tritonide, la sua localizzazione esatta è ancora disputata. Forse si tratta del tratto di mare tra l'isola di Jerba e la terraferma ("Laguna di Bou Grara"), forse di uno dei grandi chott tunisini. Sta di fatto che è in questi paraggi che si colloca il confine naturale tra la zona orientale del Nordafrica, piatta e sabbiosa, abitata da nomadi, e quella occidentale, montuosa, boscosa e abitata da agricoltori sedentari.

B. A occidente della Libia:

Per queste regioni, più distanti dalle colonie greche, Erodoto dà indicazioni meno dettagliate e parla solo di *Maxyes* (Μάξυες: IV, 191) che forse corrispondono ai *Mazyes*, *Mazices* di altre fonti greche e romane e vengono sovente identificati con i *mšwš* delle fonti egizie e con gli odierni *imaziyen*.

Di essi avrebbero fatto parte le tribù *Zawekes* (Ζαύκες: IV, 193) e *Gyzantes* (Γυζάντες: IV, 194), di fronte all'isola Cyraunis (isole Kerkenna).

C. Nell'interno:

1. Gli *Ammonii* (Ἀμμωνιοί), nell'attuale oasi di Siwa, in Egitto, anticamente celebre per l'oracolo solare di Giove Ammone (II, 181).
2. L'oasi di *Augila* (Ἀύγυλα), dove i Nasamoni venivano a raccogliere i datteri (II, 182). Ancor oggi le oasi di Siwa e Augila sono berberofone.
3. I Garamanti (Γαράμαντες), a sud degli Psylli, asociali e privi di armi, grande tribù, il cui nome fa pensare all'attuale oasi di Germa (*Ġarma*) nel Fezzan (IV, 174 e 183).
4. Gli *Atarantes* (Ἀτάραντες), uomini privi di singoli nomi individuali, che avrebbero avuto solo questo nome complessivo della

tribù (IV, 184).

5. Gli Atlanti (Ἀτλαντες), popolazione del monte Atlante (IV, 184), alto e appuntito, in grado di reggere il cielo, la cui descrizione più che all'attuale catena dell'Atlante sembra corrispondere ad altri monti, in particolare, forse, all'Atakor, nel massiccio dell'Ahaggar.⁷

La conquista romana

Molti altri nomi di tribù provengono da autori greci e latini di epoche successive (anche se le indicazioni di cui disponiamo non sempre sono univoche e precise), soprattutto dopo che Roma, vittoriosa su Cartagine, ebbe intrapreso la conquista del Nordafrica.

In modo abbastanza approssimato, si può dire che il termine *Libyes* veniva impiegato per indicare nordafricani di qualunque provenienza, mentre termini più specifici erano i seguenti:

- per le popolazioni dell'ex-dominio cartaginese (all'incirca l'odierna Tunisia) prese a prevalere il termine *Afri* (ancor oggi tale regione è, per gli Arabi, l'*Ifriqiya*);
- a occidente di tale paese vi erano i *Numidae*.⁸ In Numidia si costituirono in un primo tempo due regni distinti: quello dei *Massyli* (grosso modo dai confini cartaginesi a Cirta, l'attuale Costantina) e quello dei *Masaesyli* (che copriva più o meno il rimanente territorio dell'attuale Algeria, fino al fiume *Molochath*, oggi Moulouya);
- ancora più a occidente (“*Mauritania*”) vi erano i *Mauri* in quello che è l'attuale Marocco;
- A sud di queste regioni costiere, infine, in territori inesplorati e

⁷ Identificazione proposta da Vycichl (1956).

⁸ Controversa, e tutto sommato poco probabile è l'etimologia che lega questo nome al fatto di essere “nomadi”: di fatto gran parte della popolazione della Numidia era sedentaria.

perlopiù desertici, i *Garamantes* occupavano i territori più orientali (grosso modo fino ai confini tra l'attuale Libia e l'Algeria) ed i *Gaetūli* quelli più occidentali, fino alla costa dell'Atlantico, nel sud del Marocco.

Di vere e proprie entità statali (regni) si ha notizia soprattutto a partire dal III secolo avanti Cristo, quando le vicende di questi paesi si intrecciano con quello di Cartagine in lotta con Roma per la supremazia nel mediterraneo occidentale.

Il più celebre dei sovrani di queste regioni fu senz'altro Massinissa che, alleato di Roma contro Cartagine, sconfisse Siface, re dei Massesili, unificando sotto di sé la Numidia, e contribuì in modo decisivo alla vittoria di Zama (202 a.C.). Sotto il suo lungo regno e sotto quello del suo successore, Micipsa, la Numidia conobbe un periodo di prosperità, aprendosi ai commerci e alle relazioni con Roma. Ma l'alleanza con un vicino così potente e propenso all'espansione non doveva durare. Quando a Micipsa sul trono della Numidia succedette Giugurta, un personaggio valoroso ma dalla personalità forte e controversa, nacque una guerra con Roma, che lo accusava di avere usurpato il trono ai cugini Iempsale e Aderbale. La lotta, ricordata da Sallustio nel *Bellum Iugurthinum*, fu dura e per lungo tempo dall'esito incerto. Alla fine Giugurta venne sconfitto e fatto prigioniero per il tradimento del suocero Bocco, re di Mauritania. Condotta prigioniero a Roma, fu giustiziato da Mario nel 106 a.C.⁹

I regni del Nordafrica conclusero la loro esistenza autonoma a cavallo dell'era volgare, divenendo province romane col nome di Mauritania Tingitana (ex-Mauritania), Mauritania Cesariense (antico regno dei Massesili) e Numidia.

L'autonomia politica dei Berberi non doveva più rinascere.

⁹ La figura di Giugurta ha ispirato molti artisti e scrittori. In particolare, sulla sua morte nel Carcere Mamertino a Roma Giovanni Pascoli si sentì spinto a comporre, nel 1896, un poemetto in latino (v. Pascoli 1990).

Solo qualche ribellione contrassegnò il lungo dominio romano (durato fino al V sec.), come l'insurrezione di Tacfarinas (17-29 d.C.) o la sollevazione dei Quinquegentanei (o Quinquegentiani nell'attuale Cabilia¹⁰) nel 292.

Durante questo periodo in Nordafrica fiorì la cultura latina, in cui si segnalano valenti letterati, come il commediografo Publio Terenzio Afro (n. a Cartagine 195 o 185 a.c., m. in Grecia 160 a.C.), M. Cornelio Frontone (n. a Cirta [oggi Costantina] ca. 100, m. a Roma ca. 175), che fu il precettore di Marco Aurelio e di Lucio Vero, e Lucio Apuleio (n. a Madaura [oggi Mdaourouch, Algeria] ca. 125, m. a Cartagine ca. 180), autore dell'*Asino d'oro*. Nordafricano fu pure il primo imperatore di estrazione provinciale: Settimio Severo (Leptis Magna [presso l'odierna Homs, Libia] 146- Eboraco 211), che fu acclamato dalle sue truppe nel 193 e diede inizio alla dinastia dei Severi. Se la famiglia dei Severi fu forse punica di origine (certamente lo fu di lingua e cultura), indubbiamente indigeno ("Maurus genere") fu, qualche tempo dopo, l'imperatore Emiliano (253 d.C.).

Il cristianesimo

Con l'arrivo del cristianesimo, gli indigeni del Nordafrica si mostrarono pronti ad accogliere questa nuova religione, anche a costo del martirio (si ricordano in particolare i Martiri Scillitani, 180; anche il papa di origine africana S. Vittore I subì il martirio nel 203). Il territorio nordafricano fu la culla di importanti autori cristiani come Tertulliano (nato a Cartagine, ca. 160) o Arnobio (n. a Sicca Veneria, m. ca. 327), nonché di due padri della chiesa come san Cipriano (n. a Cartagine, ca. 205, martirizzato da Decio

¹⁰ Su questa rivolta cf. Eutropio 9.22 e Aurelius Victor *De Caes.* 39.22. Sembra assai verisimile la proposta, sostenuta da L. Galand, di vedere nel nome odierno della Cabilia una "traduzione" in arabo dell'antico nome di *Quinquegentes* = *(hams) Qabā'il "cinque tribù".

nel 258) e sant'Agostino (Thagaste [oggi Souk-Ahras, Algeria] 354- Ippona 430).

Le divisioni sorte nei primi secoli, vuoi riguardo a questioni dottrinali, vuoi riguardo all'autorità della chiesa, non risparmiarono il Nordafrica, che anzi fu a lungo tormentato da questo genere di contese. In particolare, il donatismo costituì, tra il IV e il V secolo, un movimento specificamente nordafricano, caratterizzato da un'estrema intransigenza unita a un'insofferenza per l'autorità. I Donatisti esigevano un esonero da tutte le cariche ecclesiastiche di quei cristiani che, nel corso delle persecuzioni, avevano accettato di consegnare all'autorità imperiale libri e oggetti sacri (*traditores*). I più accesi sostenitori di queste posizioni oltranziste, in cui emergeva il culto dei martiri, erano i cosiddetti Circoncellioni,¹¹ di estrazione prevalentemente rurale e di lingua berbera. Il loro modo di agire non rifuggiva dalla violenza, esercitata per lo più coi bastoni (ma anche con spade), e rivolta principalmente contro i proprietari terrieri e le autorità del clero. Per questo motivo la loro sollevazione viene da molti considerata non tanto come un'eresia, quanto piuttosto come una "rivoluzione sociale" da parte di una categoria di braccianti agricoli.

Le invasioni barbariche che posero fine all'Impero Romano d'Occidente non risparmiarono il Nordafrica. Dalla Spagna i Vandali di Genserico, cristianizzati ma ariani, lo conquistarono tra il 430 e il 442, compiendo massacri e distruzioni memorabili. Sant'Agostino morì a Ippona mentre la città era cinta d'assedio (430). Anche le tribù berbere (pagane) dell'interno approfittarono di questa situazione di abbandono da parte dell'autorità imperiale

¹¹ I Donatisti prendono il nome da Donato, che essi volevano alla carica di vescovo di Cartagine in opposizione ad altri candidati *traditores*. I Circoncellioni erano così detti perché, a detta dei detrattori, si aggiravano sempre in cerca di cibo *circum cellas*, "intorno alle dispense" delle case coloniche.

romana per impossessarsi delle regioni della Tripolitania e della Cirenaica (le vicende di quest'ultima regione ci sono tramandata da una serie di *Lettere* di Sinesio).

La riconquista bizantina ebbe luogo nel 534, con una spedizione condotta da Belisario, inviato da Giustiniano, e fu seguita poi da una serie di scontri con le popolazioni berbere, tra cui si segnala la campagna di Giovanni Troglodita nel 546-548. La guerra coi Vandali fu celebrata dallo storico Procopio di Cesarea (*De Bello Vandalico; Historia Arcana*); quella coi Berberi dal poeta Corippo (*Gioanneide*).

Il dominio bizantino non ebbe lunga durata: stava per affacciarsi, da oriente, la nuova potenza dell'Islam, destinato a contrassegnare la storia successiva del Nordafrica fino ai giorni nostri.

La conquista islamica

Le prime spedizioni in Nordafrica sono legate al nome di 'Amr ibn 'Āṣ, il conquistatore dell'Egitto. Sullo slancio di questa conquista, egli si spinse fino ad occupare la Cirenaica e il Fezzan (641-2), assediando e conquistando, l'anno successivo, Tripoli, giungendo quindi fino ai confini con l'Ifriqiya.

La conquista dei territori fino all'estremo occidente è però legata al nome di 'Uqba b. Nāfi', che, dopo una prima spedizione, conclusa intorno al 669 con la fondazione della città di Kairawan, compì, intorno al 685, una leggendaria "cavalcata" che lo portò fino sulle coste dell'Oceano Atlantico (tutti gli storici ricordano come egli vi sia entrato a cavallo, simboleggiando l'avvenuta islamizzazione del mondo conosciuto fino agli estremi limiti occidentali) e nelle regioni al sud del Marocco, fino ai confini del Sahara (Sigilmassa, Tafilalt, valle del Sous).

Nelle loro opere gli storici arabi (in particolare Ibn Khaldūn, XIV sec.) ricordano come i Berberi fossero divisi, all'epoca della

conquista, in due principali gruppi, chiamati rispettivamente Botr e Baranes.¹² Tra le più importanti tribù Botr, in genere nomadi dediti alla pastorizia, si ricordano i Lawāta, i Nafūsa, i Nafzāwa, i Banū Fātin e i Miknāsa; tra i Barānis, agricoltori sedentari, gli Awrāba, i Maṣmūda, i Ghumāra, i Kutāma e gli Zwāwa, i Ṣanhāḡa, i Ḥawwāra.

Probabilmente questa bipartizione (cui gli storici antichi attribuivano una realtà genealogica) non fa che riprodurre la ben nota contrapposizione ideale tra nomadi e sedentari, che ebbe effettivamente un certo peso nelle alleanze politiche e militari tra il X e il XII secolo (più avanti i nomi che esprimevano tale dicotomia furono quelli dei Ṣanhāḡa, sedentari, vs. Zanāta, nomadi).

La “cavalcata” di ‘Uqba non segnò la resa definitiva dei Berberi all’islam. Proprio sulla via del ritorno, a Tahūda, egli veniva assalito e ucciso dalle truppe di Kusayla, un Berbero della tribù degli Awrāba e capo di tutti i Baranes, che diede così il via ad una rivolta e ricacciò gli Arabi in Libia. Il regno di Kusayla durò poco (ca. 683-686), ma quasi subito emerse la leggendaria figura della Kāhina,¹³ della tribù dei Ġerāwa padrona dell’Aurès, che tra il 695 e il 702 guidò le tribù Botr in una rivolta che in certi momenti la vide dominare quasi tutto il Nordafrica.

L’islamizzazione dei Berberi può dirsi irreversibile solo quando, nel 711, l’esercito musulmano invade la Spagna agli ordini del berbero Ṭāriq b. Ziyād. Gran parte delle truppe erano composte

¹² Quest’ultimo termine sembra connesso con il nome del *burnus*, caratteristico abito con cappuccio ancora assai usato in Nordafrica, che avrebbe costituito l’indumento tipico dei Baranes; in considerazione di ciò, l’altro termine viene di norma collegato a *abtar*, parola araba indicante “persona priva di discendenza maschile”, “animale senza coda”, e quindi, ipoteticamente, “abito senza cappuccio”.

¹³ Kāhina è un epiteto arabo significante “indovina, profetessa”. Dal momento che esso è formato sulla stessa radice dell’ebraico *cohen*, “sacerdote”, c’è chi le ha attribuito un’origine ebraica. Il suo vero nome era Dihya.

proprio da Berberi, che si vedevano offrire da questa nuova religione bellicosa la possibilità di fare un ricco bottino nel nome di Allah.

I kharigiti

L'estremismo venato di insofferenza verso l'autorità già dimostrato dai donatisti e dai circoncellioni caratterizzò anche il modo di accogliere il messaggio islamico in Nordafrica. Infatti, non meno di tre stati indipendenti vi nacquero sulla scia di movimenti di ispirazione kharigita. Quello dei kharigiti era un movimento per certi versi estremamente democratico, ma sostanzialmente anarcoide, che rifiutava sia l'autorità dei califfi (i cui fedeli furono poi chiamati "sunniti") sia quella dei discendenti di Alì (sostenuti invece dagli "sciiti"). All'interno dello stesso kharigismo si distinsero diverse ramificazioni: Sufriti (di tendenza estremista), Ibaditi, Nakkariti.

I tre principali regni indipendenti furono:

- quello sufrita di Sigilmassa (772-977), nel sud marocchino, alle soglie del deserto, terminale delle carovane che portavano oro e schiavi dal Sudan. Fu fondato pochi anni dopo una violenta ribellione kharigita a Tangeri e Ceuta capeggiata da un ex-acquaiolo di nome Maysara, della tribù dei Ghomāra. Era retto dai Banū Midrār della tribù zanāta dei Miknasa;
- quello sufrita di Tlemcen, fondato intorno al 780 da Abū Qūrra, capo della potente tribù zanāta degli Ifren, ma di effimera durata;
- quello ibadita dei Rostemidi di Tahert (oggi Tiaret), fondato nel 776 da 'Abd al-Raḥmān b. Rustum. Quest'ultimo ebbe lunga durata, e in certi periodi arrivò a controllare gran parte del Maghreb. È da esso che discendono le diverse comunità ibadite (tutte berberofone) che ancor oggi esistono in diverse località di Algeria, Libia e Tunisia.

Alla caduta del regno ibadita di Tahert (ca. 909), i fuggitivi si

rifugiarono dapprima a Sedrata e Ouargla e poi, dopo il 1000, nella regione dello Mزاب, dove fondarono El-Atteuf (1012), Melika (1017), Ghardaia e Bou-Noura (1046). Seguirono poi Beni Izguen (1321), Guerrara (1631) e Berriane (1690), che completarono le sette città ibadite dello Mزاب, esistenti ancor oggi.

Ancor più “eretico” venne considerato il credo professato in Marocco dalla confederazione dei Barghawāta. Questa dottrina, sembra di origine kharigita, ebbe il suo profeta in Sāliḥ b. Ṭarīf al-Ihūdī (“l’Ebreo”), e si affermò durante il lungo regno del nipote di quest’ultimo, Yūnus b. al-Yasa‘ (842-885). Sconfitti definitivamente dagli Almohadi, alcuni Barghawāta venivano segnalati ancora nel XIII sec. L’essenza di questa eresia islamica è poco nota e a quanto pare doveva caratterizzarsi per un certo rigore ascetico, per alcuni interdetti alimentari di probabile origine preislamica, ma soprattutto per l’adozione di un nuovo Corano in berbero. Di esso quasi nulla è stato conservato, se si eccettua il nome di Dio: *Yakuš*.¹⁴ Un altro “falso profeta”, di durata ancora più effimera (dal 925 al 928) fu Ha-Mim, della tribù Ghomara, nel Rif occidentale. Anche la sua religione si caratterizzava, tra l’altro, per l’adozione di un “Corano” in berbero.

I Fatimidi e l’invasione hilaliana

Nel X secolo la tribù berbera dei Kutāma della piccola Cabilia, al comando di un *dā‘i* (propagandista) sciita, Abū ‘Abd Allāh, pose fine alla dinastia Aghlabide in Tunisia, conquistò Kairouan e insediò al potere il proprio capo spirituale ‘Ubayd Allāh, che sosteneva di discendere da ‘Ali e Fatima e diede origine alla dinastia dei Fatimidi. Questa potente dinastia pose fine ai regni khari-giti di Tahert e di Sigilmassa, provocando esodi in massa dei fedeli

¹⁴ Al giorno d’oggi questo nome berbero di Dio permane solo nello Mزاب, nella forma *Yuš*.

di questa corrente. Uno di essi, Abū Yazīd (noto come “l’uomo dall’asino” per l’umile cavalcatura di cui si serviva¹⁵) si pose a capo di un movimento di rivolta (943-947) che rischiò di travolgere sul nascere la potenza fatimide e venne domato solo con grossi sforzi.

Il nome dei Fatimidi è legato ad un evento destinato ad avere enormi ripercussioni sul Nordafrica dal punto di vista socio-economico e linguistico. Per punire gli antichi luogotenenti Ziriti, che si erano resi indipendenti in Ifriqiya dopo la conquista fatimide dell’Egitto, essi inviarono infatti a devastarne le campagne una spedizione punitiva condotta da tribù arabe particolarmente agguerrite e abituate alla vita nomade: i Banū Hilāl (seguiti dai Banū Sulaym e, più tardi ancora, dai Banū Ma’qil, di origine yemenita). Così facendo, essi trovavano anche il modo di liberarsi dal problema costituito dalla presenza, nel loro Stato, di queste tribù che, già trasferite nell’Alto Egitto per non farle nuocere in Arabia, costituivano una minaccia alla vita pacifica degli agricoltori egiziani. L’invasione hilaliana, iniziata nel 1050 e descritta dagli storici in termini drammatici, è ancor oggi ricordata da una ricca epica popolare (le “Gesta dei Banū Hilāl”). Essa influì profondamente sia sul piano delle risorse naturali (portando ad una prevalenza del pascolo nomade là dove in precedenza prevaleva l’agricoltura), sia sul piano linguistico, facendo progredire l’arabizzazione fin nelle campagne, che fino ad allora erano restatesi compattamente berberofone (l’arabo era diffuso, a quel tempo, solo nelle grandi città).

Da questo momento in poi, i Berberi avranno un ruolo politico di un certo rilievo soltanto nella storia dei territori più occidentali del Nordafrica, l’attuale Marocco.

¹⁵ Sembra che a questo titolo non fosse estranea una sorta di “etimologia popolare” berbera del nome arabo Abū Yazīd, dal momento che nei dialetti berberi orientali “asino” suonava come *aziḍ*.

Le dinastie marocchine

Nel Nord del Marocco un bisnipote di Alì, Idris si era stabilito a Volubilis (Oulili), fondando una dinastia che da lui prese il nome. Gli Idrisidi (789-986) costruirono Fez (*Fās*) e diedero l'avvio ad una tradizione, che dura ancora oggi, di dinastie indipendenti che governano il Marocco e giustificano la loro autorità sulla base della pretesa di discendere dal Profeta.¹⁶

Gli Almoravidi

Più o meno nello stesso periodo in cui l'Ifriqiya veniva scossa dalle invasioni hilaliane, nel Maghreb estremo nasceva la dinastia degli Almoravidi (1059-1147), destinata a crearsi un impero comprendente quasi tutto il Maghreb e tutta la Spagna musulmana. Questa dinastia sorse in una tribù berbera di fresca islamizzazione, appartenente alla confederazione Ṣanhāġa, i nomadi Lamṭūna che vivevano nel Sahara ed erano descritti come *mulattamūn*, cioè "velati" (come i Tuareg attuali). In seguito allo zelo del loro capo, Yaḥyā figlio di Ibrāhīm, venne fondata una comunità i cui componenti, al chiuso di un *ribāṭ* (monastero fortificato) si addestravano tanto nei principi della religione quanto nelle arti belliche. Tra i capi di questi "missionari combattenti" (che dal *ribāṭ* presero il nome arabo di *al-Murābiṭūn*, da cui poi la resa romanza Almoravidi) si distinse Yūsuf b. Tašfīn, che fondò Marrakesh (1062-3) e conquistò tutto il Marocco, parte dell'odierna Algeria e quasi tutta la Spagna musulmana.

Gli Almohadi

La dinastia che scalzò gli Almoravidi ebbe anch'essa alla propria origine una forte spinta religiosa: gli Almohadi (*al-*

¹⁶ Maometto non ebbe discendenza maschile diretta. Coloro che si richiamano ad una sua discendenza si riallacciano alla prole di Alì e Fatima, figlia del Profeta.

Muwaḥḥidūn = “gli affermatori dell’unicità [di Dio]”, 1147-1229). Il fondatore fu un Maṣmūda dell’Anti-Atlante, di nome Ibn Tūmart,¹⁷ che si proclamò *Mahdi*¹⁸ e attrasse intorno a sé un movimento politico-religioso che, sotto i suoi successori, conquistò tutti i territori dello stato almoravide (del 1147 è la presa di Marrakesh), tanto in Nordafrica che in Spagna, estendendo inoltre a oriente le proprie conquiste fino alla Libia. La spinta ad un’islamizzazione totale dello stato portò ad una politica di intolleranza verso le altre religioni: è in questo periodo che scomparvero le ultime comunità cristiane autoctone, ed anche molti ebrei vennero costretti ad una “conversione” forzata (ancorché spesso solo di facciata). Sintomaticamente, è questa l’epoca in cui Mosé Maimonide lascia prima Cordova e poi Fez per il Cairo del Saladino.

L’età degli Almoravidi e degli Almohadi rappresenta un momento cruciale per la storia dei Berberi: in questo periodo, infatti, potenti dinastie berbere furono al potere su di un territorio unificato che comprendeva quasi l’intero Maghreb (oltre a gran parte della penisola iberica) e la cui popolazione era sicuramente in maggioranza berberofona. Tuttavia, questi governanti preferirono abbandonare nell’uso ufficiale la loro lingua d’origine, adottando in pieno la cultura arabo-islamica. E, pur dando vita ad una civiltà che segnerà, con la propria particolarità, tutto il futuro del Maghreb, non consentirono al berbero di passare dal rango di lingua parlata dal popolo a quello di “lingua ufficiale” di questa

¹⁷ *Tumart* significava “felicità” in berbero medievale, ma questa parola oggi non è più molto diffusa. Il sinonimo arabo *Ferḥat*, molto impiegato oggi come nome proprio in Nordafrica, “ricopre” evidentemente, l’antico nome *Tumart*.

¹⁸ Il *Mahdi* è una figura messianica attesa dai musulmani alla fine dei tempi per combattere l’Anticristo (*Dajjāl*, “il sommo negatore”) e riportare nel mondo il bene e la giustizia. Anche ‘Ubaydallah, il fondatore della dinastia fatimide, aveva sostenuto di essere il *Mahdi*.

civiltà.

La storia successiva del Nordafrica vedrà riprodursi più volte questa situazione. In Marocco prenderanno il potere dinastie che, pur avendo quasi sempre un'origine berbera, tenderanno ad arabizzarsi, cercando anzi di legittimarsi forgiandosi genealogie in grado di collegarle con la stirpe del Profeta. Tra le principali vanno ricordati i Merinidi (1196-1464), i Sa'diti (1511-1628) e gli 'Alawiti (1631-), cui appartiene la casa tuttora regnante. E mentre il Maghreb estremo rimase indipendente fino al ventesimo secolo, il resto del Nordafrica venne ben presto assorbito nello stato Ottomano.

Il colonialismo europeo e l'indipendenza

Tra il 1830 (occupazione francese di Algeri) e il 1912 (protettorati francese e spagnolo sul Marocco) tutto il Nordafrica subì il colonialismo europeo, con conseguenze pesanti sulla sua economia, sulla società e sulla cultura, tanto araba che berbera. Il sistema scolastico introdotto privilegiava soprattutto la lingua e la cultura francese, che si insediò, accanto all'arabo e al berbero, tra le lingue parlate in Tunisia, Marocco e Algeria.¹⁹

Le regioni abitate dai Berberi, tradizionalmente le più povere, dovettero sopportare le condizioni più dure, e in diverse occasioni vi nacquero moti spontanei che in qualche caso portarono una seria minaccia alle potenze coloniali: una rivolta della Cabilia nel 1871; una rivolta dei Tuareg sotto la guida del capo senussita Kaocen (Kawəsān) nel 1916-1918; la sollevazione di 'Abd el-Krim, che proclamò una Repubblica del Rif negli anni 1920-1926.

I Berberi furono all'avanguardia anche nel movimento di liberazione nazionale dell'Algeria (è proprio dalle regioni berbere della Cabilia e dell'Aurès che partì la scintilla della rivolta), ma al

¹⁹ Molto meno radicati, per vari motivi, furono l'italiano in Libia e lo spagnolo nella zona del Marocco sotto protettorato.

momento dell'indipendenza il partito unico che prese il potere privilegiò un'ideologia arabo-musulmana che, unito ad una concezione dello stato-nazione rigidamente unitario ha privato la lingua berbera di qualunque riconoscimento, che fino al 1995 è stata totalmente assente da scuole e atti amministrativi.

Il 1980 fu un anno decisivo per la nascita e la diffusione tra i berberi di una consapevolezza dell'appartenenza a un'antica cultura meritevole di essere preservata a dispetto delle politiche di assimilazione linguistica e culturale agli arabi. Quell'anno uscì a Parigi il volume di *Poesie Cabile Antiche* in cui Mouloud Mammeri ("Dda Lmouloud") fissava per iscritto alcune tra le più belle opere della ricchissima tradizione letteraria della Cabilia. Una conferenza dell'autore all'università cabila di Tizi Ouzou venne vietata dalla polizia. Gli studenti per protesta occuparono l'università, e il 20 aprile 1980 la polizia invase l'ateneo, massacrando di botte tutti quelli che incontrava, e stuprando le ragazze. Ci furono arresti, torture, e condanne. Ma questo atto di forza, lungi dal far tacere una piccola avanguardia, fece nascere di colpo una consapevolezza collettiva. I disordini di quella primavera (la cosiddetta "Primavera berbera", *Tafsut n Imazighen*) resero coscienti tutti i Cabili della propria specificità e dell'enorme ingiustizia che si compiva negando la loro lingua e la loro cultura. Nacque il MCB (Movimento Culturale Berbero).

Molti altri eventi segnalano storia successiva. In particolare, un altro passo decisivo è stato compiuto nel 1994-1995, con uno sciopero scolastico durato l'intero anno. Dall'anno successivo si è cominciato a introdurre il berbero nelle scuole di alcune regioni algerine. Da alcuni anni anche il Marocco ha cominciato (lentamente) a introdurre il berbero nel sistema educativo.

Le religioni nel Nordafrica

Il Cristianesimo in Nordafrica

Abituati a considerare il Nordafrica culla di musulmani, da quando Algeri e Tunisi erano i porti da cui partivano le imprese dei pirati saraceni, pochi sanno che il Nordafrica ha dato un contributo determinante alla storia del Cristianesimo nascente, e che ancora adesso, benché in numero relativamente esiguo, non mancano i Nordafricani che praticano questa religione, non solo in terra d'emigrazione ma anche nella madrepatria.

1. La letteratura cristiana latina è nata nell'Africa romana

Il primo dato da tenere presente ha un'importanza considerevole: se la lingua del culto cristiano in Occidente è stata per molti secoli il latino e non il greco (lingua dei Vangeli e delle prime comunità venute dall' Oriente) lo si deve in gran parte all'opera della Cristianità d'Africa. Le più antiche opere di teologia cristiana in latino a noi pervenute non sono state scritte in Italia, in Spagna, in Gallia o in Dalmazia, ma vengono da Cartagine. Ai tempi di Tertulliano, infatti (2°-3° secolo), i cristiani del nord del Mediterraneo scrivevano ancora in greco.

Anche se non si ha la prova certa, è molto probabile che la prima traduzione della Bibbia in latino, la "*Vetus Latina*" fosse stata composta in Nordafrica. Si dice infatti che l'Africa possedeva le più antiche versioni latine di un certo numero di libri della Bibbia prima che Girolamo desse al mondo latino la sua celebre traduzione, che sarebbe diventata il riferimento unanime nel mondo latino fino alla riforma liturgica del Vaticano II. Come scrive Pierre Maurice Bogaert ("La Bible latine des origines au Moyen-Âge" in *Revue Théologique de Louvain*, 19 [1988], p.

137): «Quando si cominciò a sentirne la necessità – sicuramente dalla metà del II secolo nell’Africa romana –, la Bibbia venne tradotta dal greco al latino... Fino a prova contraria, sono per l’origine africana [delle traduzioni] piuttosto che romana o italica».

Sempre dal Nordafrica ci vengono i più antichi testi sui martiri cristiani, con gli *Acta Martyrum Scillitanorum*, trascrizione in latino degli atti del processo e della condanna dei membri di una comunità cristiana di Scillium (forse corrispondente a Cillium, oggi Kasserine, in Tunisia), il 17 luglio 180.

2. Santi e Martiri del Nordafrica

Numerosi sono i santi, i martiri – gli autori cristiani e perfino i papi di stirpe nordafricana nei primi secoli del cristianesimo.

2.1. I Martiri

Oltre ai sopraricordati martiri scillitani (Speratus, Nartzalus, Cythinus, Veturius, Felix, Acyllinus, Laetantius, Ianuarius, Generosa, Vestina, Donata e Secunda), crocifissi e decapitati a Cartagine nel 180, si ricordano anche, per esempio il papa Vittore I, martire nel 199, le sante Perpetua e Felicita, martiri a Cartagine nel 203, S. Cipriano, martire nel 258, S. Vittore, martire a Milano nel 303. Può essere interessante ricordare che uno degli imperatori sotto i quali si ebbero le persecuzioni era anch'egli un Nordafricano: Settimio Severo, imperatore dal 193 al 211, nativo di Leptis Magna (nell'attuale Libia).

Sante Perpetua e Felicita (m. 203) Subirono il martirio a Cartagine nel 203, durante la persecuzione di Settimo Severo. Della loro morte resta ancora una bellissima narrazione che in parte fu stesa dai medesimi confessori e in parte da uno scrittore del tempo.

Vittore I, santo, africano, fu papa dal 189 al 199. Venne sepolto vicino alla tomba di S. Pietro Apostolo. Alcune sue reliquie sono all'altare maggiore dei Ss. Silvestro e Martino ai Monti. La sua ricorrenza è il 28 luglio.

Tema centrale del pontificato di papa Vittore I fu la questione della Pasqua e sulla data della sua celebrazione, che aveva acceso una controversia tra la Chiesa orientale e quella occidentale. La prima infatti collocava il giorno della solennità pasquale dopo il plenilunio di marzo, mentre la seconda voleva cadesse comunque nel giorno di domenica. Il problema già emerso durante i pontificati di Aniceto e Pio I, assunse con Vittore importanza al punto che il pontefice promosse intorno all'anno 195, attraverso una serie di sinodi, un regolamento unitario valido per tutta la Chiesa, che prevedeva la celebrazione domenicale.

Durante il papato di Vittore, per la prima volta, l'impero romano venne a patti con la Chiesa e il suo vescovo, trattando sul tema delle persecuzioni nei confronti dei cristiani: l'imperatore Commodo, dietro le pressioni della sua concubina Marcia, dichiaratamente filocristiana, ordinò la liberazione dei cristiani condannati ai lavori forzati in Sardegna. Ciò non impedì comunque al pontefice di morire martire.

San Vittore (m. 303)

Il santo che si festeggia l'8 Maggio è San Vittore il Moro. Questo attributo, *Moro*, vuole dire «Mauro», cioè nativo della Mauretania, l'odierno Marocco.

Vittore era soldato ai tempi di Massimiano, imperatore d'Occidente e si trovava a Milano; fu proprio Massimiano a dare inizio ad una delle ultime persecuzioni, prima che, sempre a Milano, nel 313, Costantino promulgasse il famoso editto che riconosceva ai cristiani completa libertà di culto.

Il giovane Vittore aveva sempre seguito fedelmente il suo imperatore, ma ancor più fedelmente seguiva gli insegnamenti di Gesù. Sottoposto ad interrogatorio confessò la sua fede riaffermando al tempo stesso la fedeltà all'imperatore per tutto ciò che riguardava la sua vita civile e la disciplina militare.

Anche minacciato di tortura tenne fede al suo impegno e nelle mani di feroci persecutori mantenne un atteggiamento chiaro e lineare, pur subendo i più duri tormenti, fustigato e bastonato, fu infine ricoperto di rovente piombo fuso, sopravvissuto a questi supplizi, venne decapitato nell'anno 303.

Vittore il Moro è diventato presto uno dei santi più popolari e venerati di Milano e della Lombardia, ed è il santo protettore di Varese, che l'anno scorso (2003) ha ricordato in vari modi il 1700esimo anniversario del suo martirio.

2.2 Santi e autori cristiani

Tertulliano (ca. 155 - 245)

Quintus Settimius Florens Tertullianus fu filosofo e teologo a Cartagine. La sua sincerità di convertito venne a combinarsi con il suo rigorismo morale e la sua intransigenza contro le abitudini mondane. Ciò lo indusse ad abbandonare la Chiesa e ad unirsi ai Montanisti nel 210; più tardi fondò una propria setta.

Nonostante il suo errore, Tertulliano esercitò una grande influenza sui Padri Latini che lo seguirono. "Come iniziatore del pensiero ecclesiastico Latino, egli fu fondamentale nel plasmare il vocabolario e la mentalità della Cristianità Occidentale per i successivi 1000 anni."

Nel 197-213 compone 31 trattati che stanno alla base della produzione latina cristiana. Usa un linguaggio oscuro, acceso, barocco; è un apologista (*Apologeticum*), antieretico (se la prende contro gnostici, valentiniani, ebrei ecc.), un teologo che si appoggia a Seneca e combatte Platone sulla cui tradizione idealista si poggiano gli "eretici".

S. Cipriano (ca 210-258)

San Cipriano (in latino Thascius Caecilius Cyprianus) nacque a Cartagine verso il 210, da genitori pagani. Convertitosi alla fede e ordinato sacerdote, fu eletto vescovo della città nel 249. Governò egregiamente la chiesa con gli esempi e con gli scritti, in tempi assai difficili. Sostenne san Cornelio nella contrapposizione con Novaziano. Nella persecuzione di Valeriano, prima fu condannato all'esilio, e successivamente, il 14 settembre del 258, venne condannato alla decapitazione e subì il martirio a Sesti, nei pressi di Cartagine.

Arnobio (metà 3° sec. - ca. 327)

Importante apologista cristiano, della sua vita si hanno solo poche ed incerte notizie. Nacque attorno alla metà del 3° secolo a Sicca, in Africa, e in quella città fu maestro di retorica. Si convertì al Cristianesimo piuttosto tardi, verso gli ultimi anni del secolo, e morì intorno al 327.

L'unica sua opera a noi pervenuta (*Adversus Nationes*) fu scritta probabilmente tra il 305 e il 310, in seguito alle persecuzioni di Diocleziano e prima dell'editto di Milano. In sette libri, Arnobio testimonia il suo tormentato e irrisolto percorso dal paganesimo alla nuova fede, attraverso una vigorosa difesa della religione cristiana, che comunque egli non conosce completamente, ma soprattutto attraverso la critica e la confutazione delle dottrine neoplatoniche e del politeismo pagano, a lui senz'altro più familiari. Lo stile appare altamente ricercato e letterario, ricco di sagace ironia e sorretto da un realismo che ricorda i generi della satira e della commedia.

Lattanzio (250 ca. - 320 ca.), scrittore ecclesiastico latino.

Nato in Africa, Lucio Celio Firmiano Lattanzio fu allievo di Arnobio a Sicca. Per la sua fama di retore fu chiamato da

Diocleziano a Nicomedia, in Bitinia, capitale della parte orientale dell'Impero e residenza ufficiale dell'imperatore, come insegnante di retorica latina.

Convertitosi in data imprecisata al cristianesimo, fu costretto a ritirarsi dall'incarico perché colpito dalle persecuzioni del 303, vivendo in miseria. Lattanzio abbandonò la Bitinia nel 306 per ritornarvi cinque anni dopo, forse grazie all'editto di tolleranza di Galerio, e nel 317 fu chiamato da Costantino a Treviri, in Gallia, come precettore di Crispo, figlio dell'imperatore. Probabilmente morì a Treviri dopo questa data.

Perdute le opere che precedettero la conversione, nonché l'epistolario, di Lattanzio abbiamo numerosi scritti apologetici, tra cui *De opificio Dei* sulla potenza divina che si riflette nell'atto della creazione, le *Divinae Institutiones* trattato in 7 libri che si propone di fornire ai cristiani un manuale sistematico in cui dare un'esposizione complessiva del pensiero cristiano; *De ira Dei* in polemica con gli stoici e gli epicurei, ecc.

Lattanzio è essenzialmente un retore: come il suo maestro Arnobio, convertitosi al cristianesimo nell'età matura, resta legato più profondamente a schemi argomentativi e teorici della cultura classica, specie neoplatonica. Resta ammirevole il suo stile fluente e il fatto che l'argomentazione sia stringente e segua un preciso filo logico, secondo i dettami della retorica.

Santa Monica (332-387)

Monica (o Monnica, un nome di origine berbera) era nata a Tagaste, in Africa, da famiglia cristiana. Andò sposa in giovane età a Patrizio, non ancora battezzato, dal quale ebbe due figli, Agostino e Navigio, e una figlia, di cui ignoriamo il nome. La sua non fu una vita tranquilla: ebbe molte afflizioni per il comportamento del marito, di carattere difficile e facile all'ira; ma ebbe la consolazione di portarlo al fonte battesimale un anno prima della morte.

Rimasta vedova, tutte le sue cure si volsero al figlio più ribelle alla grazia, intelligente ma svogliato. Per lui pregò e pianse. Gli fu costantemente accanto, dolce e discreta, e per non perderlo di vista lo seguì nelle varie peregrinazioni in Italia, a Roma e a Milano, dove ricevette il battesimo nel 387.

Trascorsero insieme il periodo estivo, in attesa della partenza di Monica per l'Africa dal porto di Ostia. È qui che Agostino registra gli ultimi colloqui con la madre, riportati nel capitolo nono delle Confessioni. Le ultime parole di Monica ci danno l'immagine della sua anima: «Figlio mio, per quanto mi riguarda, non c'è nulla che mi attragga, in questa vita. Non so nemmeno che cosa faccia quaggiù, e perché ci sia ancora. Una sola cosa mi faceva desiderare di vivere ancora un poco: vederti cristiano prima di morire. Dio mi ha concesso più e meglio: vederti cioè disprezzare le gioie terrene e servire lui solo. Che cosa faccio qui ancora? ». Di lì a poco infatti ella morì, a Ostia, prima di potersi imbarcare per far ritorno in patria. Era l'anno 387 e aveva 55 anni.

S. Agostino, Padre della Chiesa (354-430)

Aurelio Agostino nacque il 13 novembre del 354 in un piccolo paese dell'Africa Proconsolare, Tagaste, oggi Souk-Ahras, in Algeria, vicino al confine tunisino.

La famiglia di Agostino apparteneva alla classe media, africana di stirpe ma romana di lingua e cultura, costituita perlopiù da piccoli proprietari che avevano anche incarichi di responsabilità nella gestione della cosa pubblica. Viveva della rendita dei terreni, in particolare dei vigneti che possedeva nei dintorni del paese, e -pur concedendosi qualche agiatezza, come la servitù- conduceva un tenore di vita abbastanza modesto. La madre, Monica, era cristiana, il padre, Patrizio (forse il nome è la traduzione in latino di Amazigh?) era pagano.

Fece i suoi primi studi nella città natale, e a 13 anni cominciò gli studi superiori a Madaura (presso l'attuale M'Daourouch, il

paese natale del grande scrittore berbero di lingua latina, Apuleio). Tre anni più tardi parte per Cartagine dove studia retorica.

Attratto dalla vita mondana, si dà ai piaceri e alle dissolutezze, facendosi diverse amanti, da una della quali avrà un figlio, Adeodato. Nel frattempo aderisce alla setta dei manichei, che seguendo la teoria dei due principi opposti di Bene e di Male approfondivano la tematica della corruzione del mondo e del male morale e cosmico.

In cerca di fama come retore, nel 383 parte per Roma, dove insegna per qualche tempo, e poi prosegue per Milano, che all'epoca era la capitale dell'Impero Romano d'Occidente. Lì verrà raggiunto dalla madre nell'estate del 385

Il contatto con la chiesa milanese e la parola di S. Ambrogio maturarono in lui la decisione di lasciare l'insegnamento, e di ritirarsi in meditazione presso *Cassiciacum* (località corrispondente forse a Casciago, o più probabilmente a Cassago, in Brianza). Qui con un gruppo di amici legati forse al quel circolo neo-platonico che Agostino aveva conosciuto a Milano si venne compiendo la conversione: le radici platoniche e neo-platoniche del pensiero agostiniano lo portano alla concezione del cristianesimo come naturale sbocco che era a quelle filosofie precluso. Agostino fece pertanto richiesta al vescovo di essere iscritto nei *competentes*, ossia quelle persone "pronte" al momento iniziatico del battesimo: una morte simbolica, preludio alla rinascita nella vita nuova illuminata dalla fede. La catechesi in preparazione al battesimo era lunga e complessa, e andava dal giorno dell'epifania fino alla notte di Pasqua, in cui veniva celebrato il rito. La notte di Pasqua del 387 Agostino fu battezzato dallo stesso Ambrogio assieme all'amico Alipio e al figlio Adeodato, probabilmente nel battistero di San Giovanni alle fonti.

Rinato nel cristianesimo. Agostino decise quindi di tornare in Africa. Mentre attendeva di imbarcarsi, a Ostia gli morì la madre,

che l'aveva costantemente seguito e che ebbe non piccola parte nella sua evoluzione verso il cristianesimo.

Nel 391 fu ordinato sacerdote, nel 395 eletto vescovo d'Ippona, dove svolse un'intensissima attività pastorale (combattendo in particolare l'eresia donatista) e di studio fino alla morte, avvenuta nel 430, mentre Ippona era sotto l'assedio dei Vandali che in quegli anni, dopo la Spagna, stavano invadendo anche il Nordafrica.

Secondo la tradizione le sue ossa vennero trasportate dapprima in Sardegna e poi, nel 712, a Pavia, capitale longobarda, a cura del re Liutprando, dove riposano nella basilica di S. Pietro in Ciel d'Oro. È festeggiato il 28 agosto.

Agostino conosceva sia il berbero (numidico), sia il punico sia il latino, anche se ha legato la sua fama a quest'ultima lingua, in cui scrisse tutte le sue opere. Ma da diversi accenni e citazioni risalta la sua conoscenza anche delle altre due lingue parlate all'epoca sul suolo africano. Per esempio, nel corso della sua spiegazione della Lettera ai Romani ricorda il vocabolo *salus* che in latino vuol dire "salvezza" e in punico "tre" (vale a dire "la Trinità"). E ne *La Città di Dio* (16.39) interpreta il nome *Israel* come "colui che vede Dio", interpretazione che presuppone il berbero *izra* "ha visto".

Tra le molte opere che ci ha lasciato (più di 300) la più importante è le *Confessioni* (scritta nel 397, in 13 volumi), in cui ripercorre la propria vita, i suoi rimorsi e la sua conversione, ma implora anche il soccorso di Dio. Altre opere maggiori sono: *La Città di Dio* (scritta tra il 413 e il 422, in 22 libri), in cui delinea una nuova interpretazione della storia in un periodo delicato della storia dell'Occidente, con la decadenza dell'impero e l'arrivo dei Barbari: Agostino ricorda come la vera "Città" da difendere sia quella dei valori cristiani, e non quella dei successi terreni; e inoltre *La Trinità* (del 419, in 15 libri), che è una pietra miliare della teologia cristiana. Inoltre, numerosissimi Sermoni, Epistole e

trattati, spesso polemici come quello *Contro i Manichei* (388), *Sul battesimo contro i Donatisti* (401) e *Sulle gesta di Pelagio* (417).

2.3 I Papi africani

Oltre al sopraricordato **Vittore I**, martire, almeno altri due papi dei primi secoli provengono dal Nordafrica:

Milziade o Melchiade, santo, Africano fu papa dal 2 luglio 311 all'11 gennaio 314. Durante il suo pontificato ebbe a subire la persecuzione di Massimiano. Durante il suo pontificato, l'imperatore Costantino emanò l'Editto di Milano (313) che concedeva piena libertà di culto ai cristiani. Dopo la sua morte, venne inumato nel Cimitero di Callisto, probabilmente nel cubicolo assegnato a papa Caio. I resti si vogliono a S. Silvestro in Capite. La sua festa si celebra il 10 dicembre.

Gelasio I, santo, fu papa dal 1 marzo 492 al 21 novembre 496. Venne sepolto nel portico di S. Pietro in Vaticano. Viene ricordato il 21 novembre.

Di origine africana, fu un Papa battagliero e intransigente, che nei quattro anni del suo breve pontificato tenne validamente testa al Senato romano, all'Imperatore di Costantinopoli e a vari eretici, come risalta nelle lettere vigorose e mordenti che di lui ci sono rimaste.

Al Senato romano, che permetteva ancora, nel V secolo, certe feste pagane, con la scusa che il popolo amava le tradizioni e voleva divertirsi, Papa Gelasio denunciò l'immoralità che quelle feste nascondevano o meglio rinfocolavano.

All'Imperatore di Costantinopoli, che credeva di poter intervenire nel governo della Chiesa, Gelasio scriveva chiaramente che il Papa era lui, e che non avrebbe permesso la più piccola ingerenza del potere civile nelle questioni ecclesiastiche.

Oltre che maestro di morale, il Papa era anche maestro di dottrina. Perciò Gelasio combatté risolutamente gli eretici Monofisiti, i Pelagiani, e i seguaci di Eufemio e di Acazio. Lo zelo di quest'uomo accusato di essere duro nasceva dall'amore per la verità e per la carità. E la riprova della sua dedizione a Dio consisteva nella sua benevolenza verso i bisognosi. Perciò il suo più bell'elogio dopo la morte fu quello di Dionigi il Piccolo, che scrisse di lui: "Morì povero, dopo aver arricchito i poveri".

3. I Berberi e il cristianesimo ai nostri giorni.

Il cristianesimo, che nei momenti di massimo splendore era diffuso in tutto il Nordafrica (nei concili africani si contavano centinaia di vescovi), cominciò rapidamente a decadere con la conquista araba, verso la fine del 7° secolo. Ma numerose comunità cristiane continuarono ad esistere per diversi secoli, almeno fino alla fine del secolo 11°, sia in Tripolitania che a Kairouan, Mahdia, Tunisi, Bugia, la Kalaa dei Beni Hammad, Tiaret, Tlemcen e Fez. Ancora all'epoca di Gregorio VII esistevano due vescovi africani con cui il papa corrispondeva in latino.

In epoca moderna, un certo numero di conversioni si sono registrate sia in epoca coloniale sia in tempi più recenti ancora, e le comunità di cristiani in Nordafrica sono piuttosto numerose, anche se un clima poco tollerante le costringe ad una estrema discrezione.

Cristianesimo e cultura berbera si intrecciano, nell'ultimo secolo e mezzo, non solo per via dei Berberi cristiani, ma anche per opera dei religiosi che in Nordafrica hanno lungamente operato, non solo e non sempre con intenti missionari di conversione, ma anche e soprattutto con spirito di amore e dedizione per questa terra e per i suoi abitanti. Oltre a gestire scuole ed ospedali, essi hanno spesso contribuito a studiare,

pubblicare e preservare un ricco patrimonio culturale a grave rischio di scomparsa. Ricordiamo in particolare i Padri Bianchi, che in Algeria hanno dato vita, tra il 1946 e il 1976, al *Fichier de Documentation Berbère*, e il santo eremita Charles de Foucauld, che visse a lungo a Tamanrasset, nel deserto del Sahara e scrisse, oltre ad altissime pagine spirituali, anche una grammatica e un ricchissimo dizionario di tuareg.

Tra le famiglie nordafricane convertite al cristianesimo figurano diverse personalità che hanno dato un notevole contributo alla preservazione del patrimonio culturale tradizionale del Nordafrica. Ricordiamo in particolare diversi membri della famiglia Amrouche e Malek Ouary.

3.1 La famiglia Amrouche

Una intera famiglia di berberi cristiani ha dato diversi esponenti di spicco della cultura berbera, sia nel campo della letteratura che in quello della musica.

In particolare, vanno ricordati: la capostipite Marguerite-Fadhma Ait Mansour Amrouche e i figli Jean e Taos Amrouche.

Marguerite-Fadhma Ait Mansour Amrouche nacque intorno al 1882 a Tizi Hibel, in Cabilia (Algeria); è morta all'età di ottantacinque anni in Bretagna nel 1967.

Figlia illegittima di una vedova, Fadhma Ait Mansour conduceva una vita disprezzata nel suo villaggio, e per sottrarla alle angherie dei compaesani, la madre la inviò dapprima a studiare in una scuola laica, e poi presso le suore dell'ospedale di Ait Manguellet, dove avviene la sua conversione. Qui conosce e sposa, sedicenne, un altro cabilo convertito, Antoine/Belkacem Amrouche, di Ighil Ali, da cui avrà nove figli.

La vita dei due e della loro numerosa prole è misera e tribolata. Per guadagnarsi da vivere emigrano a Tunisi, e infine in Francia.

La storia della vita di Fadhma Ait Mansour —un affresco della vita di Cabilia a cavallo tra Otto- e Novecento— è raccontata in un commovente saggio autobiografico, *Histoire de ma vie*, pubblicato postumo nel 1968. Benché appassionata della lingua e della cultura francese, Marguerite-Fadhma ha sempre ricordato il valore della propria cultura di origine, di cui ha trasmesso ai figli i valori e le parole, che questi ultimi hanno poi provveduto ad eternare in diverse loro opere, sia nello scritto sia nel canto.

Jean el Mouhouv Amrouche (1906-1962)

Nato a Ighil-Ali il 7 febbraio 1916, Jean Amrouche seguì ben presto la famiglia nell'emigrazione e Tunisi, dove effettuò i suoi studi.

Il poeta Armand Guibert lo fece conoscere in Tunisia pubblicando due sue raccolte di poesie, *Cendres (1928-1934)* e *Etoile secrète (1937)*.: Comincia a scrivere su riviste letterarie tunisine, tiene conferenze e viaggia molto all'estero. Nel 1939 pubblica i *Canti berberi della Cabilia*, una raccolta di canti e poesie raccolti dalla tradizione della madre e tradotti in francese. Molti di essi saranno poi cantati e incisi dalla sorella Taos.

Nel 1943 entra al ministero dell'informazione ad Algeri, e poi alla Radio francese. Nel 1958 diventa caporedattore del radiogiornale della R.T.F. Sono memorabili le sue interviste con Paul Claudel, François Mauriac e André Gide. Nel 1959 viene sollevato dalla direzione della trasmissione radiofonica "Des idées et des hommes" a causa delle sue idee politiche. La trasmissione è soppressa. Apprenderà della propria riassunzione all'O.R.T.F. poco prima della morte, avvenuta a Parigi il 16 aprile 1962.

L'opera di Jean Amrouche è innanzitutto un'opera poetica. Le sue due raccolte sono concentrate sulla ricerca insoddisfatta del paradiso perduto dell'infanzia. La sua ricerca delle origini si traduceva anche nella ricerca delle fonti della cultura berbera, di cui sua madre era un'importante detentrica. Scriveva infatti che

«l'uomo la cui vita non si è separata dalla vita della Madre è naturalmente un poeta».

Marie Louise-Taos Amrouche è nata a Tunisi il 4 marzo 1913 e morta il 2 aprile 1976 a Saint-Michel-L'Observatoire (in Provenza). I suoi genitori, Belkacem Amrouche di Ighil Ali (Cabilia Orientale) e Marguerite-Fadhma At Mansour, di Tizi Hibel, erano convertiti al cristianesimo, e come tanti altri Cabili del loro tempo erano emigrati in Tunisia.

Formatasi nella doppia cultura berbera e francese, Taos Amrouche è la prima scrittrice algerina ad avere pubblicato un romanzo in francese: *Jacinthe noire*, a carattere autobiografico, edito nel 1947 ma scritto verso la metà degli anni '30. Altri suoi romanzi in francese saranno più tardi *Rue des Tambourins* (1960) e *L'amant imaginaire* (1975).

Nel 1942 lavora alla radio tunisina, passando poi a quella di Algeri nel 1944-45. Nel 1945 si trasferisce definitivamente in Francia e si dedica ad una trasmissione in cabilo della radiodiffusione francese consacrata al folklore orale e alla letteratura nordafricana.

L'importanza di preservare la cultura dei genitori si fa strada in Taos fin dall'inizio degli anni '30. Come ricorda essa stessa: «dopo avere vissuto fin dall'infanzia immersa in questo meraviglioso clima di questi canti e di queste poesie, il miracolo è stato quello di poter prendere un distacco sufficiente a farmi scoprire tutta la loro forza magica e tutta la loro bellezza: è una grazia che mi è stata accordata e che mi permise di raccogliere dalla viva voce di mia madre (...) questi canti la cui luce si fa strada verso di noi da millenni».

Mentre Taos raccoglie dalla madre i tesori poetici nella loro espressione più autentica, il fratello Jean (anch'egli un personaggio di primo piano della letteratura francofona del Nordafrica) li elabora e ne pubblica, nel 1938, una versione in

francese: i *Chants berbères de Kabylie* (ripubblicati, poi nel 1988, in edizione bilingue, a cura di Tassadit Yacine). Dopo un lungo apprendimento in famiglia, Taos comincia ad esibirsi in pubblico a Parigi nel 1937. Successivamente, nel 1939, si reca a Fez per partecipare al Primo Congresso di musica marocchina. In seguito a questa esibizione ottiene borse di studio della Casa Velázquez di Madrid per fare ricerche sui canti tradizionali iberici, in cui scopre i legami profondi tra il Cante Jondo e i canti tradizionali della Cabilia. Tra il 1952 e il 1957 trascriverà e registrerà presso la SACEM (Società degli Autori e Compositori di Musica) 95 “Canti salvati dall’oblio - Monodie berbere di Marguerite Taos”. (Spesso Taos accosta al proprio nome —o addirittura sostituisce ad esso— quello della madre, Marguerite, a sottolineare come si sentisse semplice interprete dell’opera della madre).

A partire dagli anni '50 riprende a dare concerti, perlopiù a Parigi ma anche altrove. In Italia si esibisce nel 1963 e nel 1964 a Firenze nell’ambito del Congresso Mediterraneo per la Cultura, e nel 1970 a Venezia. Nel 1966 viene invitata a Dakar dal presidente Léopold Sédar Senghor a partecipare al “Festival delle Arti Negre”. Nel 1967 ha ottenuto il “Grand prix du disque” per il suo primo album, *Florilège de Chants Berbères de Kabylie* (1966). Altri sei ne seguirono, e tutti questi canti sono da poco stati riuniti in un cofanetto di 5 CD, *Les chants de Taos Amrouche* (2002).

Quando, nel 1969, ad Algeri si tenne il festival culturale panafricano, le autorità rifiutarono di farla cantare in rappresentanza dell’Algeria, e lei si esibì, al di fuori del festival, per gli studenti universitari di Ben Aknoun.

L’impegno di Taos Amrouche per preservare la cultura tradizionale non si esaurisce nel canto e nell’opera letteraria (lo straordinario volume di fiabe e canti tradizionali *Le grain magique*, 1966). E’ nella sua casa parigina che, il 14 giugno 1967,

si è tenuta la prima riunione che ha fatto nascere l' "Académie Berbère".

Nel corso del suo ultimo concerto, tenuto il 14 giugno 1975 al Théâtre de Paris, proclamò: «finché ci sarà un me un soffio di vita, questo soffio sarà messo al servizio di questi canti e di tutti quelli dello stesso genere, che sono la gloria e il tesoro dell'umanità».

3.2 Malek Ouary (1916-2001)

Malek Ouary è nato il 27 gennaio 1916 a Ighil Ali (Cabília, Algeria), da una famiglia cristiana, ed è morto a Argelès-Gazost, in Francia, il 21 dicembre 2001.

Dopo le elementari al villaggio, ha continuato gli studi ad Algeri, dove è poi diventato giornalista radiofonico a Radio-Algeri. La sua attività giornalistica ha contribuito a far conoscere il patrimonio culturale tradizionale della Cabília (musica, danze, canti, poesie e racconti). Ha cominciato a raccogliere le produzioni orali della Cabília nel suo villaggio e poi ha allargato le sue indagini sul resto della Cabília e tra i cabili emigrati in Francia (*Par les chemins d'émigration*, reportage preceduto dal *Collier d'épreuves* [canti e poesie cabili in traduzione], Algeri 1955).

La sua produzione letteraria ha ottenuto il favore della critica e del pubblico con il suo primo romanzo, *Le grain dans la meule* (1956). Per continuare la sua attività di giornalista durante la guerra di Algeria, Malek Ouary emigra a Parigi, dove lavora all'ORTF. In Francia, dove si è sposato, continua la sua carriera di giornalista e scrittore pubblicando una raccolta di poesie cabile, *Poèmes et chants de Kabylie* (1974), e il suo secondo romanzo, *La montagne aux chacals* (1981).

Alla sua morte aveva da poco terminato il suo terzo romanzo, *La robe kabyle de Baya*, e stava scrivendo un saggio sul suo villaggio, Ighil-Ali, durante il periodo di attività missionaria dei Padri Bianchi.

Malek Ouary ha inoltre pubblicato numerosi studi e testimonianze sulla società e la cultura cabile in riviste di divulgazione, in particolare *Algeria* (Algeri: 1949, 1950, 1951, 1952, 1955).

Il nucleo della sua opera letteraria e giornalistica è il suo interesse appassionato per la lingua e la letteratura cabila che egli ha (ri-)scoperto dopo la «rottura integrale» con essa durante i suoi anni di studio ad Algeri. Ricorda infatti che fu la lettura dei *Chants berbères de Kabylie* di Jean Amrouche che gli fece prendere la decisione di dedicarsi con tutte le sue forze alla salvaguardia della cultura cabila e berbera.

L'islam nordafricano

L'islam in Nordafrica ha avuto una storia lunga e interessante, con caratteristiche proprie, che spesso vengono trascurate non solo dagli occidentali che si accostano superficialmente allo studio di questa religione, ma anche dalle recenti ondate di integralismo religioso islamico – di origine orientale – che le ignorano e/o cercano di eliminarle.

È impossibile studiare la cultura, e in particolar modo la letteratura, del Nordafrica senza conoscere gli aspetti peculiari della religione islamica in questa parte del mondo. Gran parte della produzione letteraria tradizionale del Nordafrica è infatti di tipo religioso. È tale il radicamento della religiosità nella vita quotidiana che anche al di fuori delle opere dalle finalità più esplicitamente religiose (canti e poesie per la celebrazione di feste religiose o atti di culto, pellegrinaggio ecc.), gran parte delle composizioni che potremmo definire “profane” contengono comunque di solito formule di tipo religioso, invocazioni a Dio ed al Profeta, soprattutto all'inizio e alla conclusione, ma spesso anche nelle altre parti del testo.

Tra i tanti elementi che concorrono a caratterizzare l'islam nordafricano se ne possono citare tre: innanzitutto, la presenza (oggi molto minoritaria ma un tempo estesa a gran parte del

Nordafrica) di un ramo dell'islam diverso da quello dei sunniti e degli sciiti: il kharigismo ibadita; e inoltre la forte presenza delle confraternite mistiche, nonché l'azione dei "marabutti".

1. Gli ibaditi in Nordafrica

1.1 Storia

Gli ibaditi (in arabo *al-ibadīya*) costituiscono una ramificazione (l'unica ancora esistente) dei kharigiti, una corrente dell'islam indipendente dalle due più diffuse e rappresentate, vale a dire i sunniti e gli sciiti.

L'origine di questo scisma risale ai primi decenni della nuova religione, per la precisione al periodo delle lotte tra il quarto califfo, Ali b. Abu Ṭalib (cugino e genero di Maometto), e colui che sarebbe diventato il suo successore, Mu'awiya b. Abu Ṣufyan, fondatore della dinastia omayyade.

L'elezione di Ali al califfato (656) era avvenuta in modo piuttosto turbolento: contrariamente a ciò che era avvenuto coi califfi precedenti, non era stato raggiunto il consenso tra tutti i notabili che parteciparono alla scelta, ma si erano contrapposti due fronti, tra cui aveva prevalso quello della *Shi'at 'Ali* (il "partito di Ali"). Gli sconfitti cercarono di ribaltare il risultato con le armi, ma Ali —le cui grandi virtù militari erano proverbiali— riuscì a sconfiggerli nella cosiddetta "battaglia del Cammello". Sulla scia del malcontento crescente, il governatore della Siria Mu'awiya, parente stretto del califfo precedente, Othman, che era stato assassinato, cominciò anch'egli a contestare il diritto di Ali a dirigere la comunità, fino a muovere una vera e propria guerra contro di lui. I due eserciti si scontrarono a Siffin sull'Eufrate (estate del 657), e le sorti della battaglia presero ben presto a volgere a vantaggio di Ali. Senonché la parte soccombente, giocando sugli scrupoli religiosi di Ali e dei suoi seguaci, fece notare quanto fosse iniqua una guerra tra musulmani (la tradizione vuole che questo venisse espresso

appendendo copie del Corano sulla punta delle lance). Questa mossa ebbe l'effetto di "sospendere" la battaglia, dal momento che Ali accettò di sottoporre la questione della legittimità ad un "arbitrato", in modo da non dovere più spargere altro sangue fraterno.

L'esito dell'arbitrato, gestito da Ali con molta meno perizia di quella dimostrata in combattimento, fu poi sfavorevole a quest'ultimo, e, dando ragione a Mu'awiya, aprì la porta alla grande divisione dei musulmani, tuttora esistente, tra "sunniti", che rappresentano la corrente di quanti riconobbero il nuovo califfo, e "sciiti", che continuarono a ritenere legittimo solo Ali (e, in seguito, la sua discendenza).

Già prima di questo scisma, però, si era consumata un'altra grave divisione all'interno dei sostenitori di Ali. Una frangia di irriducibili rimproverarono ad Ali di avere accettato un arbitrato umano, sottraendosi a quello che veniva considerato il "giudizio di Dio", vale a dire la battaglia. Lo slogan in cui si riconoscevano questi contestatori dell'operato di Ali era: *La ḥukma 'illa li'llah* "A Dio solo spetta il giudizio" (da qui il nome di *muḥakkima* dato ai dissidenti). La tradizione vuole che da questa dissidenza sia nata la denominazione di kharigiti (dall'arabo *kharaja* "uscire") assunto da tutti i partecipanti al movimento (dunque "usciti" dal partito di Ali), tra cui i predecessori degli ibaditi attuali.

I quali ibaditi, peraltro, contestano oggi spesso questa etichetta di appartenenti al kharigismo²⁰, pur riconoscendosi nel movimento dei *muḥakkima*. Spesso essi assumono anche il nome

²⁰ Va anche rilevato che vi è una tendenza tra i non-kharigiti, a interpretare questa "uscita" come una "uscita" dall'ortodossia, il che evidentemente viene rigettato dagli ibaditi, che dell'ortodossia si considerano invece i veri depositari.

di wahbiti²¹, dal nome di Abdallah ibn Wahb, il capo religioso che guidò la prima fase della contestazione facendo “uscire” da Kufa, il quartier generale di Ali, i contestatori. In effetti, numerose furono le posizioni che emersero in seno ai *muḥakkima* riguardo al da farsi ed a come posizionarsi nei confronti di Ali e dei suoi avversari. E i kharigiti propriamente detti furono quelli che intesero nel modo più estremista la necessità di opporsi ad entrambi: dopo la sconfitta che Ali inferse ai *muḥakkima* in una sanguinosa battaglia a Nahrawan (9 safar 37 = 17 luglio 658), il movimento si frazionò e i più oltranzisti passarono ad una tattica di guerriglia e di assassinio politico, insanguinando per lungo tempo i paesi in cui si trovavano (furono loro, ad esempio, che uccisero Ali in un attentato nel 661, fallendo di poco il simultaneo assassinio del suo rivale Mu‘awiya). Viceversa, gli ibaditi (così detti dal nome di Abd Allah ibn Ibaḍ al Tamimi, che intorno al 685 fu a capo del movimento²²), insieme ad altre tendenze più moderate rigettarono questo comportamento violento e cercarono invece di diffondere col proselitismo la loro dottrina. Grazie al loro atteggiamento più moderato e tollerante, gli ibaditi poterono rimanere a Bassora dove si erano raccolti, mentre i kharigiti più estremisti, tra cui gli azraqiti (seguaci di Nafi‘ ibn Azraq) dovettero abbandonare la città.

Dopo quei primi anni in cui venne formandosi la comunità ibadita, precisando la propria dottrina e i propri dogmi, l’ibadismo

²¹ Da non confondersi con i wahhabiti, sostenitori di un movimento di ritorno all’islam estremamente tradizionale, affermatosi a partire dal 18° secolo nella penisola araba e tuttora maggioritario in Arabia Saudita.

²² Non si possiedono le date esatte di nascita e di morte. Gli storici ibaditi, che classificano i personaggi per *ṭabaqat* “generazioni” (propriamente “classi”) di cinquant’anni l’una, lo collocano nella seconda *ṭabaqa* (cioè tra il 50 e il 100 dell’égira). Certamente fu attivo all’epoca del califfo omayyade Abd el Malik b. Marwan, con cui ebbe una fitta corrispondenza —in parte conservata fino ad oggi— intorno all’anno 76 dell’égira (= 695/696 dell’era volgare).

prese a diffondersi, con alterne vicende, in diverse regioni dell'impero islamico, raggiungendo una particolare importanza soprattutto in due zone: a oriente nel sultanato dell'Oman (che è ancor oggi a maggioranza ibadita), in Africa Orientale e a Zanzibar, e ad occidente in tutto il Nordafrica.

In Nordafrica, il kharigismo in generale riscosse grandi consensi, sia nella sua versione "ibadita" sia in quella "sufrita"²³ soprattutto per la sua apertura agli apporti di popoli diversi, che permetteva ai Berberi di non farsi necessariamente governare dagli Arabi.

I primi predicatori kharigiti, sia ibaditi (Salama b. Sa'd) sia sufriti ('Ikrima) giunsero in Nordafrica agli inizi del 2° secolo dell'egira (8° sec.). La potente tribù berbera degli Hawwara, in Tripolitania, fu tra le prime a convertirsi, seguita dagli Zanata (sufriti) e dai Nafusa (ibaditi). Ben presto vi furono dei berberi che si recarono a Bassora per istruirsi, e fecero ritorno in patria intorno al 140 dell'egira insieme ad altri correligionari in veste di "portatori del sapere" (*hamalat al-'ilm*). Tra questi "portatori del sapere" si ricordano: 'Asim al-Sadrati (di Sadrata, vicino a Ouargla, in Algeria), Abu Dawud al-Qibilli (della regione di Gabes, in Tunisia), Isma'il b. Darrar al-Ghadamsi (di Ghadames, in Libia), nonché un arabo del sud, Abu al-Khattab, ed un persiano, Abd al-Rahman b. Rustum.

Questi ultimi due furono tra i primi a porsi a capo di vere e proprie entità statali di confessione ibadita. Dapprima Abu al-Khattab fu nominato imam ed estese il proprio comando su di un territorio vastissimo, che comprendeva tutta la parte centrale del Magreb, dopo aver conquistato Tripoli e Qayrawan, e spinto poi

²³ L'origine di questa denominazione è incerta; si trattava comunque di un'altra versione "moderata" del kharigismo. Le conoscenze della loro dottrina sono particolarmente esigue anche per via del fatto che, essendo rapidamente scomparsi dalla scena, non sono sopravvissuti scritti di autori sufriti, e tutto quello che si sa proviene da fonti esterne.

la propria autorità nell'interno, a occidente fino a Sigilmassa (nel sud del Marocco) e a sud fin nel Fezzan (Sahara libico). Il suo dominio durò però solo 4 anni, dal 140 al 144 h. Una veemente controffensiva araba lo sconfisse e riprese il controllo di Qayrawan. A questo punto però ibn Rustum, che era stato governatore di Qayrawan ed era riuscito a fuggire, si posizionò più ad occidente, dove fondò la città di Tahert (oggi Tiaret, in Algeria) in cui si concentrarono gli scampati alla sconfitta, che lo elessero imam dando origine ad un nuovo stato ibadita, destinato a durare molto più a lungo (dal 776 al 909).

Nel corso della sua esistenza, lo Stato rustumide a occidente si scontrò con altre formazioni statali di origine kharigita ma di tendenza sufrita (i regni di Tlemcen e quello di Sigilmassa), mentre ad oriente attrasse a sé anche le popolazioni della Tunisia (Jerba) e della Tripolitania (Gebel Nefusa). Durante questo periodo vi furono anche divisioni interne che crearono fratture nella comunità: la più importante di esse fu la dissidenza dei Nukkariti, che in certi periodi giunse ad avere dalla sua parte estese porzioni dello stato rustumide.

Il regno ibadita di Tahert finì improvvisamente nel 909, quando la città venne conquistata dai berberi Kutama, che sostenevano la nascente dinastia dei Fatimidi (sciiti). Alla caduta di Tahert, le comunità ibadite cercarono rifugio nel deserto, prima a Sedrata e nella vicina Ouargla, e poi nella regione dello Mzab, dove fondarono cinque città, Ghardaia (1046), Melika (1017), Beni Isguen (1321), Bou Noura (1046) e El-Atteuf (1012), che sono ancor oggi rette secondo le consuetudini ibadite. Oltre allo Mzab (in Algeria), le sole altre zone dove oggi permangono le comunità ibadite del Nordafrica sono la regione del Gebel Nefusa (in Tripolitania, Libia) e l'isola di Jerba (in Tunisia). Se in queste due ultime località l'organizzazione politico-sociale della comunità ha perso le proprie caratteristiche e si è integrata nell'organizzazione degli stati moderni di Libia e Tunisia, le città

ibadite dello Mزاب godono tuttora di una certa autonomia organizzativa interna, che permette un funzionamento della comunità secondo le antiche tradizioni. A capo del governo di ogni città vi è quindi la *ḥalqa* (berbero *ḥalqet*, “cerchia”), un consiglio di 12 religiosi, detti *‘azzaba* (berbero *i‘azzaben* “coloro che hanno rinunciato al mondo”), che eleggono al proprio interno uno *cheikh*. Ad un livello inferiore rispetto agli *i‘azzaben* stanno gli *irwan* (sg. *iru*), religiosi di grado intermedio, mentre gli *imsurda* (sg. *amsurdi* “colui che segue la linea, la dottrina”) costituiscono il gradino più basso del clero ibadita.

Un aspetto interessante, che conferma lo stretto legame tra identità berbera e ibadismo, è il fatto che le regioni che sono tuttora ibadite si mantengono anche berberofone, nonostante la forte pressione esterna in favore dell’arabizzazione. Tra tutte e tre le comunità vengono tuttora mantenuti intensi contatti e scambi, il che fa sì che molte persone, dell’una o dell’altra regione, siano comunque in grado di intendersi abbastanza bene coi correligionari di un’altra regione, anche se tra i tre parlari berberi vi sono differenze di un certo rilievo; sembra anche probabile che sia esistita, almeno a livello letterario, una sorta di “lingua comune” (una *koinè*) in cui sarebbero state redatte delle opere destinate a circolare in tutto il territorio ibadita nordafricano.

1.2 Dottrina ibadita

Col tempo, il credo ibadita ha dispiegato la propria dottrina in tutti gli ambiti della teologia, per cui è oggi difficile sintetizzare l’essenza di questo complesso di credenze. Oltretutto, su molti punti dottrinali si sono avute posizioni a volte anche profondamente diverse a seconda degli autori e delle epoche, dal momento che nella storia si sono alternati momenti di decisa contrapposizione agli altri musulmani e momenti di riavvicinamento e conciliazione. Un riavvicinamento che nelle epoche più recenti è sempre crescente, soprattutto ad opera di

pensatori ibaditi (come il libico Sulaiman al-Baruni e lo mzabita Abu Ishaq Ibrahim Atfaiyish al principio del 20° secolo²⁴) impegnati a far conoscere agli altri musulmani la realtà della loro fede, essenzialmente simile a quella di tutti i credenti nell'islam, al di là delle visioni distorte e peggiorative che spesso circolano tra sunniti e sciiti a proposito degli ibaditi.²⁵

Storicamente, il punto che ha scatenato la divisione dottrinale tra kharigiti e il resto del mondo islamico è quello di come considerare il peccato di un credente. Per la maggior parte dei musulmani, lo spartiacque tra ricompensa (Paradiso) e dannazione (Inferno) è il fatto di credere o non credere nel Dio unico, mentre per i kharigiti questo non è sufficiente: anche dei credenti possono peccare e macchiarsi così di *kufir* “infedeltà” (quella che caratterizza il *kafir*, l’ “infedele”), anche se essi distinguono tra *kafir al-shirk* “infedele che associa altri a Dio” (cioè “politeista”: di fatto i cristiani ricadono in questa categoria per via della dottrina della trinità) e *kafir al-ni'ma* “infedele dimentico dei benefici divini” (come fu Ali e come sono i musulmani che commettono gravi peccati). Per questo, anche un sincero credente come Ali ha potuto cadere nell'infedeltà.

²⁴ Sulaiman Basha al-Baruni, nativo del Gebel Nefusa, fu un pensatore religioso ed un uomo politico che si distinse nella resistenza contro il colonialismo italiano in Libia nel 1911. Tra la fine del 19° secolo e gli inizi del 20° era particolarmente attiva al Cairo la Baruniya Lithographic Press, ed ivi egli fondò il proprio giornale *al-Asad al-Islami*, in cui esponeva il proprio punto di vista e cercava di fornire un'immagine fedele dell'ibadismo, al di là dei diffusi stereotipi negativi su questo credo. Quanto a Abu Ishaq Ibrahim Atfaiyish, originario dello Mzab, esiliato dall'Algeria ad opera dei Francesi, si trasferì anch'egli al Cairo dove fondò il giornale *al-Minhaj* e scrisse libri in cui si sforzava di fornire una descrizione più chiara delle dottrine ibadite.

²⁵ Basti pensare che il termine con cui sono spesso designati in Nordafrica, *khwames*, propriamente “quelli del quinto (rito)” con allusione al fatto che si pongono al di fuori delle 4 scuole giuridiche ortodosse, viene spesso utilizzato come insulto col valore di “eretici”.

Da questo punto principale discendono diverse conseguenze che contraddistinguono in particolare l'ibadismo nordafricano:

1) Innanzitutto, l'enfasi posta sulla necessità di ben agire perché la fede in Dio, di per sé, non è necessariamente motivo di salvezza, ha introdotto una concezione della vita che molti hanno accostato a quella calvinista in ambito cristiano: un'etica del lavoro molto forte, che caratterizza tuttora il modo di vivere di molti ibaditi, sia nello Mzab che a Jerba e nel Gebel Nefusa. Questo atteggiamento è molto evidente anche nei poemetti ibaditi riportati più avanti: in essi infatti (soprattutto in quello di Jerba) sono frequenti e ripetuti gli inviti a “darsi da fare”, ad essere operosi, non solo nelle pratiche religiose (*in primis* la preghiera) ma anche nella vita quotidiana e nel lavoro.

2) Inoltre, il fatto che nessuno possa “vivere di rendita” sulla base della propria fede o della propria vicinanza alla famiglia del Profeta, implica che anche la scelta del capo della comunità (*Imam*) deve tener conto innanzitutto di ciò che il candidato fa e non di ciò che egli è per sangue o per vicinanza alla famiglia del Profeta. Di conseguenza, a differenza dei califfi sunniti e degli imam sciiti che erano sempre di stirpe araba, per i kharigiti il capo della comunità può essere chiunque. E di fatto nella storia degli ibaditi nordafricani non pochi sono stati i personaggi eminenti di stirpe non araba, a cominciare dal persiano Ibn Rustum per proseguire con la lunga serie di capi religiosi autoctoni, cioè berberi.

Questo ultimo aspetto è stato a volte enfatizzato per spiegare i motivi della rapida ed estesa adesione da parte dei nordafricani alle dottrine kharigite: si sarebbe trattato, cioè, di un modo di aderire alla nuova religione senza per questo essere subordinati a gruppi dominanti arabi e mantenendo la propria identità nordafricana e la propria autonomia politica. Anche se questo fu un elemento da non trascurare, va comunque osservato, come sottolinea W. Schwartz (1983: 274-5) che non si può parlare di «una variante

della nuova religione adottata da non-arabi (...) nel senso di un movimento anti-arabo»; piuttosto, l'affermazione dell'ibadismo in Nordafrica «va considerata una manifestazione dell'universalismo dell'islam e dell'uguaglianza di diritti di tutti i credenti».

Come già si è detto, il pensiero religioso degli ibaditi abbraccia una moltitudine di aspetti, che sarebbe lungo passare in rassegna nel dettaglio. Una sintesi di ciò che caratterizza questo credo è riportata da O. Sahli (1959: 27-28):

1. Dal momento che la legge è espressa chiaramente nel Corano, è importante non solo impararlo memoria, ma capirlo, e lo stesso vale per le preghiere che non vanno solo recitate ma capite.
2. Vi è un solo modo di essere nel bene, mentre tutti gli altri modi sono peccaminosi e conducono alla dannazione sicura.
3. Il peccato non può considerarsi mai espiato o perdonato per il solo fatto di essere stato punito, perché la punizione secondo la legge ha effetti solo terreni e non può servire dal punto di vista spirituale o di redenzione.
4. Anche le opere sono importanti come la Fede, e i peccatori finiranno tra i dannati indipendentemente dal fatto che credano o non credano, e il comportamento dell'uomo su questa terra determina precisamente la sua posizione nell'altra vita.
5. Dal momento che i musulmani sono tutti uguali, vivere nel lusso e nell'ostentazione è un peccato; nessuno può assumere il comando senza essere espressamente eletto, si deve vivere con modestia e senza ostentazione, evitando ogni sostanza ed ogni comportamento inebriante come la musica e la danza, praticando la carità e mantenendo una rigorosa onestà nei propri rapporti personali e di lavoro.

Sono soprattutto le considerazioni di questo ultimo punto ad avere le maggiori conseguenze pratiche sulla vita di tutti i giorni. La rigorosa onestà degli ibaditi, accompagnata da un grande impegno del lavoro sono caratteristiche ben note e apprezzate anche da chi non ne condivide il credo. Ma questa operosità, che

si può tradurre sul piano pratico in un accumulo di ricchezza non dà luogo mai a fenomeni di ostentazione e di lusso, e viene perlopiù incanalata in un arricchimento della comunità, e non del singolo (questo aspetto di estrema frugalità viene invece solitamente percepito all'esterno come una manifestazione di "avarizia", associata spesso allo stereotipo dell'ibadita). La fuga dal lusso e da quanto può costituire cedimento ai piaceri terreni si associa ad una severa condanna di ogni manifestazione di musica e danza. La sola manifestazione tollerata è il canto religioso (per la verità più un "salmodiare" che un "cantare"), mentre sono severamente condannate anche le manifestazioni estreme di dolore in occasione dei decessi (prefiche).

2. Marabuttismo

Il termine *marabutto* riproduce in italiano l'arabo *murābiṭ* (cabilo *amrabeḍ*), termine connesso con la radice *RBṬ* che propriamente esprime il senso di "legare". Da questa radice deriva il termine *ribāṭ*, che designa un luogo fortificato, e precisamente una sorta di convento-fortilizio dove si formarono dei monaci-guerrieri, addestrati non solo nella religione ma anche nelle tecniche militari, in nome di un senso di "militanza" che legava le conoscenze religiose alle capacità di difesa e, all'occorrenza, di offesa.²⁶ Da uno di questi questi *ribāṭ* provenivano quei personaggi

²⁶ Sull'origine e la natura dei *ribāṭ*, ecco ciò che dice Edmond Doutté (1900 :29-30): «I *ribāṭ* erano dei forti costruiti sulle frontiere degli imperi musulmani in cui una guarnigione di volontari difendeva il territorio dell'Islām contro gli attacchi degli stranieri. Era un aspetto del *jihād*, di questa guerra santa che per i musulmani è un dovere. Si andava nei *ribāṭ* per acquisire titoli di favore divino, come da noi un tempo si entrava nell'ordine dei cavalieri di Malta. (...) Nei primi secoli dell'egira vi erano dei *ribāṭ* dall'oceano Atlantico fino all'Indo; essi erano come legati tra loro e collegati al territorio musulmano (*RBṬ* "legare"), e in essi ci si dedicava

che, in un contesto di diffusione della fede islamica, presero il potere in Nordafrica nell’XI secolo col nome di (*al-*)*murābiṭīn*: la dinastia almoravide.

Qualche secolo dopo, a cavallo tra XV e XVI secolo, i *murābiṭ* tornarono ad occupare la scena del Nordafrica, come reazione – sembra – alla sempre maggiore pressione delle forze cattoliche in Spagna. Esse infatti, nel quadro della *reconquista*, ottennero nel 1492 la caduta dell’ultimo possedimento islamico nella penisola iberica (il regno di Granada), espulsero od obbligarono alla conversione i *moriscos* (musulmani di *al-Andalus*) e cominciarono anche a portare sempre più frequenti attacchi alle coste africane.

Personaggi qualificati dell’epiteto di *murābiṭ* vengono citati anche in epoche precedenti; per esempio, Ibn Khaldun riferisce di un riformatore religioso arabo, presso le tribù Riâh’, che, intorno al 1305, per svolgere la propria missione costruì un convento (una *zāwiya*, termine forse all’epoca già sinonimo di *ribât*) e si definiva *murābiṭ*. Ma il grande impulso alla diffusione di “marabutti” in tutto il nordafrica si ebbe nel XVI secolo. Si trattava soprattutto di personaggi provenienti dalle regioni a sud del Marocco (le valli del Sous, del Drâ e la *Seguiet al-Hamra*), dove si erano acquisiti una rinomanza particolare combattendo vittoriosamente contro i Portoghesi che volevano installarsi in quelle regioni. In particolare è questa *Seguiet al-Hamra* (letteralmente “Canale rosso”, in berbero *Targa Zegg^wayet*, il “rio de Oro” degli Spagnoli, vale a dire le regioni tra Marocco e

alternativamente alla guerra e agli esercizi di pietà. (...) In seguito, un gran numero di *ribât* non furono più che luoghi di ritiro, di devozione, e questa parola prese il senso di “convento”. Il nome di *rebât* rimase quindi ad alcune città in cui vi erano stati questi tipi di costruzioni: Tâza, in Marocco, si chiamava un tempo *Rbât’ Tâza*; ma l’esempio più conosciuto è quello di *Rbât’ el-Fath*’ (il forte della vittoria) che è la *Rbât*’ odierna (Rabat per gli europei)».

Mauritania) che viene di norma indicata come luogo d'origine di tutti i marabutti.

Anche se sono poco conosciuti i dettagli delle lotte– vere o presunte – da essi sostenute e dei motivi per cui vennero via da quelle regioni, quello che è certo è che agli inizi del XVI secolo si assiste allo sciamare in tutte le regioni del Nordafrica di questi “marabutti”, che, dismesso il carattere combattente originario, appaiono invece impegnati come veri e propri “missionari” con l'intento di vivificare la fede religiosa delle popolazioni presso cui si installano. Dovunque essi vennero accolti con venerazione e rispetto, e ben presto la voce popolare ne ha fatto degli “sceriffi” (*sharīf* cioè discendenti del Profeta), oltretutto dotati di *baraka*, una potenza misteriosa e quasi magica, che si trasmetterebbe di padre in figlio.

Alla loro morte, i marabutti vennero onorati con diversi simboli esteriori di distinzione. Perlopiù, sulle loro tombe vennero erette delle cupole (*qubba*), talvolta dei veri e propri mausolei, che divennero ben presto meta di pellegrinaggi ad opera di schiere di devoti, ansiosi di ottenere, con le loro visite, una parte della *baraka* del marabutto. La figura del marabutto venne così a sovrapporsi a quella del “santo” (in arabo *wali*), l' “amico di Dio” cui ci si può rivolgere per ottenere intercessione e favori morali e materiali.

A questo proposito, va ricordato che il concetto di “santità” nell'islam è, in linea di principio, negato dall'ortodossia: nulla si può interporre tra Dio e l'uomo collocandosi al di sopra di quest'ultimo e con capacità di intercessione nei confronti della divinità. Perfino il Profeta Maometto, per quanto considerato il più perfetto tra gli uomini, resta comunque un essere umano alla stessa stregua di tutti gli altri. Ovviamente, la religiosità popolare, in quanto espressione di masse poco addentro alle finezze teologiche e spesso oppresse da mille difficoltà terrene, non tiene conto di questa negazione della santità, e ha spesso posto al

centro di una venerazione particolare le figure religiose che più si erano distinte per la loro devozione. In particolare, in Nordafrica anche durante le epoche in cui era prevalente il cristianesimo il culto dei santi era particolarmente radicato e vigoroso (Sant' Agostino definiva la sua terra "disseminata" di tombe dei santi) per cui sembrerebbe che l'arrivo dell'islam non abbia cambiato radicalmente la situazione al livello della venerazione popolare, che si è invece limitata a integrare tradizioni precedenti forse già precristiane.

E così, oggi non vi è villaggio in Nordafrica che non abbia la propria *qubba* di un santo marabutto (a volte più d'una), a tal punto che il termine *marabutto* è stato esteso a indicare la *qubba* stessa, e addirittura qualunque altro segno esteriore della presenza della santità: alberi, fonti, rocce, luoghi considerati in qualche misura "santi" vuoi per la vicinanza con la sepoltura di un marabutto, vuoi per altri motivi (in questo caso i marabutti corrispondono a quelli che in berbero sono chiamati *æessas* "custodi", di origine, spesso, addirittura preislamica e precristiana).

Spesso i marabutti fondarono una famiglia e diedero origine a gruppi famigliari, e in qualche caso a intere tribù che, rivendicando una discendenza da questi personaggi, vengono anch'esse definite "marabuttiche" e, pur essendosi integrate nel tessuto sociale nordafricano, mantengono un'aura di sacralità per tutti gli appartenenti alla famiglia, che sono tutti considerati "marabutti", depositari della *baraka*. Si tratta di famiglie caratterizzate da costumi tradizionalmente più austeri e da una spiccata endogamia. Per segnalare questa appartenenza, il loro nome viene di solito preceduto dal titolo *Si* o *Sidi* per gli uomini e *Lalla* per le donne. Sono essi che di solito svolgono, nel gruppo, le funzioni di gestione del sacro, una sorta di casta di "religiosi". Anche questa funzione di vero e proprio clero non rientra in quanto è previsto dalla teologia islamica —che tiene a non creare distinzioni di

alcun tipo tra i credenti— ma è di fatto presente sotto diverse forme in molte parti del mondo islamico. La concezione dei marabutti come vero e proprio clero è talmente radicata, che lo stesso termine *amrabeḍ* che li designa, in Cabilia viene impiegato correntemente per indicare i sacerdoti cattolici (i Padri Bianchi, che in tale regione furono e sono tuttora particolarmente attivi).

In Cabilia, i marabutti, benché pienamente integrati dal punto di vista linguistico e sociale, sono tuttora considerati un'entità “altra”, tant'è che per designare la totalità degli abitanti di un villaggio o di una regione si suole specificare “Cabili e marabutti”.

3. Confraternite mistiche

Le confraternite mistiche, estese in tutto il mondo islamico e non solo in Nordafrica, costituiscono, nella loro origine, un fenomeno assai diverso da quello del marabuttismo. I mistici (denominati in arabo *ṣūfī*) vivono la religione in un modo molto diverso da quello, legalitario e formalista, che si è imposto in gran parte del mondo musulmano. Invece di concentrarsi sulle norme di comportamento, puntigliosamente regolamentate dalle quattro le scuole giuridiche sunnite e da quelle sciite, i mistici puntano a vivere la religione in modo interiore, spirituale, aspirando ad una comunione intima con la divinità. Ovviamente, questa mistica comunione non è alla portata di tutti, e solo i grandi maestri spirituali conoscono il modo di conseguirla, per cui chi aspira ad ottenerla deve fare riferimento ad essi. Da qui la nascita e il proliferare di “confraternite”, o “ordini” (in arabo *ṭarīqa*, letteralmente “strada, cammino”) che fanno riferimento a grandi figure spirituali.

A differenza di quanto avviene nella religione ufficiale, gli insegnamenti dei mistici non vengono trasmessi per iscritto, ma solo per via orale, seguendo la pratica e l'esempio del capo della comunità, il quale è l'ultimo anello di una catena (*silsila*) che arriverebbe alle fonti dell'insegnamento mistico. La fonte

originaria, secondo molti mistici, sarebbe in una specie di “Corano orale” trasmesso parallelamente a quello che venne messo per iscritto nei primi tempi dell’islam, e il cui primo depositario sarebbe stato Ali (l’origine vera degli insegnamenti trasmessi è comunque spesso avvolta da una voluta nebulosità, anche per evitare accuse di eresia). Questa dottrina che presuppone una fonte di ammaestramenti per i fedeli parallela ma diversa dal Corano —riconosciuto dai musulmani come la fonte principale e inimitabile della religione— ha sempre suscitato il sospetto e in qualche caso anche l’aperta ostilità della religione ufficiale nei confronti del sufismo. Si deve al grande pensatore al-Ghazali (1058-1111) il maggiore sforzo per integrare le pratiche dei mistici nei canoni dell’ortodossia (in particolare con la sua opera *Ihya’ ulūm al-dīn* “Rivivificazione delle scienze della religione”).

L’insegnamento da parte del maestro avviene ovviamente per gradi, soprattutto a quanti gli stanno più vicino, che da lui imparano le pratiche ascetiche e i comportamenti che facilitano la comunione interiore con la divinità. E nelle confraternite mistiche spesso emergono così delle gerarchie, con lo cheikh, il capo della comunità, al centro e i suoi fedeli disposti in cerchi via via meno stretti intorno alla sua persona.

Molte sono le tecniche che favoriscono l’ascesi, e tra queste sono frequenti l’esecuzione in comune di nenie, canti e movimenti ritmati, a volte vere e proprie danze (come quelle dei cosiddetti “dervisci rotanti”), tutte tecniche che aiutano ad ottenere stati di coscienza il più possibile distaccati dalla realtà terrena. Se molte sono le pratiche a seconda delle diverse scuole, vi è un elemento che accomuna la totalità delle confraternite mistiche, ed è la pratica del *dhikr*. Propriamente il *dhikr* è la “menzione” del nome di Dio, che viene fatta in modo ripetuto, a volte ossessivamente, spesso all’interno delle pratiche sopra descritte.

Per diversi motivi, legati anche alla necessità di trovare un'alternativa alla pratica rigida e fredda della legge islamica che caratterizzava la religione "ufficiale", le confraternite mistiche presero col tempo sempre più piede in Nordafrica, diffondendosi capillarmente nelle più remote località, e creando estese reti di rapporti che finirono per diventare veri e propri strumenti di potere politico: dal momento che l'appartenenza a un ordine implica uno stato di obbedienza assoluta ai voleri del capo della comunità, ciò voleva dire concentrare nelle mani di quest'ultimo un potere (religioso, ma all'occorrenza anche politico e militare) tanto maggiore quanto più vasta ed estesa era la confraternita. In particolare, tra Otto- e Novecento, si dettero diverse occasioni in cui delle confraternite mistiche, ponendosi in posizione di rifiuto, e a volte addirittura di guerra aperta, nei confronti delle potenze coloniali, furono in grado di crear loro non pochi problemi. Ciò avvenne, ad esempio, con il ruolo della Rahmaniya nella rivolta antifrancese del 1871, ma possiamo ricordare anche il ruolo che la Senussiya svolse, nei primi decenni del Novecento, nel contrastare gli Italiani in Libia e gli stessi Francesi nel Sahara.

3.1 Il ruolo di marabuttismo e confraternite in Nordafrica

Come si è visto, i due movimenti religiosi che tanto caratterizzano l'islam nordafricano, hanno origini, finalità e concezioni teologiche estremamente divergenti, e ciononostante hanno finito per condividere il territorio in modo tutto sommato naturale, finendo in alcuni casi per compenetrarsi. In non pochi casi si sono visti emergere personaggi che riunivano in sé la natura di marabutto e la qualità di capo di una comunità mistica (si veda per esempio, in Cabilia, la figura dello cheikh Mohand ou-Lhocine). Come sia stato possibile questo fenomeno di integrazione di due esperienze tanto diverse è una questione di non facile soluzione. Un ruolo importante, ovviamente, spetta alla massa dei fedeli, che hanno di fatto decretato l'affermazione di

questi due modelli spirituali, e dunque alla cultura e alle tradizioni nordafricane.

Come afferma F. Ait Ferroukh (2001: 38-39): «Inizialmente “via” mistica – come dice il nome stesso –, la *tariqa* in Nordafrica non è l’equivalente della confraternita orientale. Se i suoi principi si ispirano al sufismo, la *tareḥmanit* ha fortemente integrato il sistema di rappresentazione cabilo. Parallelamente, la *tirrubḍa* [“marabuttismo”], senza più mantenere se non qualche sentore del suo progetto iniziale, si fonde nel quadro delle confraternite che le forniscono l’organizzazione che le mancava. Si direbbe che quella abbia apportato a queste il monopolio religioso che deteneva, e inversamente queste ultime hanno permesso ad essa di ampliare la propria clientela e di aprirsi così maggiormente alla popolazione. Dotati di sapere religioso, gli *imrabḍen* [“marabutti”] che alla fine del 18° secolo entrarono a far parte della *tariqa tareḥmanit*, finiscono per assumerne la direzione spirituale. Così, i titoli di *cheikh* “Maestro” e di *moqaddem* “luogotenente” saranno detenuti in maggioranza da *imrabḍen*, sia pure con delle eccezioni: l’esempio più conosciuto è quello dello Cheikh Aheddad, che non era di discendenza marabuttica.»

Un’analisi interessante, riguardo a questo fenomeno di integrazione dei due movimenti, all’origine distinti, dei marabutti e delle confraternite mistiche in Nordafrica, è quella che ha svolto Mouloud Mammeri nell’introduzione del suo volume dedicato allo cheikh Mohand (Mammeri 1989: 31-35). Per la sua importanza vale la pena qui riportarla per intero:

« In Berberia, nei primi secoli dell'Islam, vale a dire più o meno fino alla caduta degli almohadi alla fine del 13° secolo, l'Islam e il pensiero islamico sono nel loro periodo più attivo, quello dell'invenzione, a volte rigogliosa, in cui, a un ritmo relativamente rapido, i Magrebini tentano a più riprese di sfuggire ai rigori di un ordine mediante l'adozione (o invenzione) di dottrine nuove, che saranno definite eresie solo dopo la loro

sconfitta: i kharigiti di Tahert, per breve tempo trionfanti, fondano il primo stato algerino veramente nazionale; i Ketama fatimidi si trasferiscono in Oriente e vi creano il terzo califfato panislamico dopo quelli degli Omayyadi e degli Abbasidi (l'università di El-Azhar, al Cairo, è una loro creazione); gli almoravidi (il cui nome secolarizzato, quello dei marabutti, servirà a designare uno dei movimenti più vivaci dell'Islam magrebino), e da ultimo gli Almohadi (che realizzeranno l'apogeo tanto della storia quanto del pensiero di questo periodo) sono delle creazioni specificamente magrebine.

Con gli Almohadi si conclude il periodo dei grandi imperi berberi. Quelli che verranno dopo di loro non saranno altro che un riverbero della loro grandezza. Entro certi limiti e con mezzi ridotti (è al 14° secolo che risale la divisione della Berberia nei tre Stati che durano ancor oggi) tenteranno di riacciarsi alla tradizione del grande progetto degli Almohadi. Invano! Lo stato di affanno del mondo islamico (e non solamente nel Magreb) sembra generale e ineluttabile. Sul piano del pensiero, alla febbrile ricerca dei secoli d'oro si è sovrapposta la pesante cappa di un monolitismo dottrinale allo stesso tempo rigoroso e iperprudente: a differenza dei paesi dell'Oriente, in cui esiste una relativa diversità (non solo le minoranze cristiane e gli sciiti, ma anche le quattro scuole giuridiche dell'islam ortodosso), la Berberia è il regno di un solo rito, di tutti il più rigoroso: il malikismo.

Già durante il periodo relativamente breve degli Almohadi (poco più di un secolo), al fervore iconoclasta e inventivo di Ibn Tumert, il fondatore della dinastia, era succeduto il dominio pignolo e corporatista del clero (i fuqaha, più giudici che elaboratori di idee). Il tempo dei profeti è passato, è cominciato quello dei giudici, destinato a durare lunghi secoli. L'ideologia ufficiale (il che qui equivale a dire ortodossa) prende atto della cosa senza incertezze: essa dichiara "chiusa la porta della ricerca

personale (ijtihad)". Quella della profezia era già stata sigillata dal Profeta stesso per l'eternità.

La società magrebina trovò una via d'uscita nelle due forme allo stesso tempo simili e antagoniste del marabuttismo (propriamente magrebino) e delle confraternite (che invece erano panislamiche). Agli Almoravidi il marabuttismo deve il nome e in parte la vocazione; per il resto esso non ha alcun legame con quel fenomeno che ha contrassegnato la storia del Nordafrica. All'avvio, una reazione meramente evenemenziale: dei gruppi di uomini, legati dalla fede, senza dubbio più legati di altri (è il significato del verbo arabo da cui deriva il termine marabutto) si impegnano a difendere la terra dell'islam, in questo caso la Berberia, contro le azioni sempre più intraprendenti della Reconquista ispano-portoghese sulle coste magrebine. Essi cercheranno in una pratica più fervente e più rigorosa della religione la molla ideologica del loro progetto, e, favoriti dal tempo, finiscono per rivolgere verso l'interno, vale a dire verso la massa dei Magrebini considerati non abbastanza islamizzati, un'impresa che all'inizio era rivolta verso l'esterno.

Fin dal principio il marabuttismo unisce insieme le due caratteristiche che gli assicureranno un successo spettacolare: esso è popolare, in quanto rappresenta una reazione spontanea delle masse di fronte all'impotenza degli Stati costituiti; è estatico, vale a dire sovrappone alla pratica disseccante di una religione della scrittura la venerazione e talora un vero e proprio culto nei confronti della persona per definizione più umana dei marabutti intercessori. Il centro, spesso più mitico che reale, da cui provengono questi paladini della fede, è nel sudovest del Marocco: Targa Zaggwaghet, la Seguia El Hamra degli Arabi, il Rio de Oro degli Spagnoli, ma fuori dal nido natale gli aquilotti porteranno ben presto il loro volo fino ai confini estremi della Berberia e della Spagna.

Il fatto è che, adattandosi sempre più, e solitamente in modo notevole, al tessuto della società magrebina, i marabutti finiscono per sposarne non solo le strutture ma anche, in parte, l'ideologia. Così facendo, essi evolvono con una notevole ambiguità, mescolando in dosi diverse le esigenze di una fede universalista e scritturale ai dati concreti della sociologia. Questi predicatori di una rivelazione venuta per tutti gli uomini indistintamente si inseriscono nelle maglie strette delle divisioni segmentarie: ogni lignaggio marabuttico finisce per fungere da gestore istituzionale del sacro di un segmento particolare, cui finisce per legare più o meno il proprio destino; ogni tribù, ogni villaggio, a volte anche ogni frazione, avrà il proprio marabutto nazionale.

La Cabilia più di qualunque altra regione algerina sarà così letteralmente percorsa in lungo e in largo. La grande epoca dell'afflusso dei marabutti è il 16° secolo. Ma ora di questa data il movimento aveva già subito due mutamenti capitali nel proprio interno. Uno riguarda la sua funzione, perché alla funzione sacerdotale si sostituisce sempre più la taumaturgia. La baraka del marabutto è un potere soprannaturale, che produce miracoli e, per questo, è al contempo il luogo di tutte le speranze e di tutti i timori: dal marabutto ci si aspetta (e si teme) quasi quanto da Dio, perché, per quanto marabutto, non è per questo meno uomo: è più vicino alle nostre manchevolezze, alle nostre miserie e ai nostri voti, lo è anche alle nostre piccolezze e ai nostri interessi.

Per capire bene questa mutazione, è qui necessario addentrarsi in una questione storica. Il nome cabilo del marabutto (amrabeḍ) è una forma berberizzata del termine arabo (mrabet), a sua volta doppiamente popolare del classico murabit da cui è uscito "Almoravide". Ma in Marocco egli ha mantenuto il suo nome originario: il marabutto è agurram; il termine, evidentemente preislamico, designa soprattutto un personaggio

dotato di poteri più magici che religiosi; più che gestire l'ambito del sacro, egli manipola le forze soprannaturali; quello che ci si aspetta da lui è questa virtù operativa, sul filo dell'esperienza, quasi al colpo su colpo.

Quando i marabutti sono spuntati nel Magreb sul supporto di una tradizione straniera, si sono con la massima naturalezza annessi i poteri, lo status ed i valori degli antichi agurram e, da una parte perché avevano un interesse evidente, ma soprattutto perché la maggior parte di loro era analfabeta o a malapena con un'infarinatura di lettere, hanno finito per sommergere il nucleo di giorno in giorno sempre più tenue della tradizione scritturaria sotto una massa sempre più invadente di taumaturgia.

Allo stesso tempo, essi facevano subire al movimento una mutazione ancora più radicale. In partenza, la corporazione dei marabutti era aperta a tutti e amrabeḍ (o agurram) designava semplicemente un individuo più portato degli altri verso le cose e i destini della religione. Non vi era alcuna confusione tra lo statuto di "sceriffo", discendente del Profeta attraverso sua figlia Fatima, e quello di marabutto, sant'uomo cui veniva tributata una considerazione particolare in virtù delle sue stesse doti di pietà, ma che per il resto non si distingueva per nulla dal resto dei fedeli. Al loro arrivo in Cabilia i marabutti, quasi tutti Berberi del sudovest del Marocco, che trovano nella regione condizioni sociologiche e culturali simili a quelle del loro paese d'origine, si definiscono "sceriffi" (shorfa).

L'innovazione è di peso. I motivi sono probabilmente semplici, quello principale è che questa condizione completamente fuori dal comune assicura a tutti loro indistintamente, e a poco prezzo, consistenti vantaggi materiali e morali. La loro appartenenza fisiologica alla stirpe del Profeta fonda la loro pretesa allo statuto paradossale di una santità ereditaria: dal momento che essa è nel loro sangue, questa grazia non cessa mai di essere

efficace; essi possono anche essere (e in maggioranza lo sono per davvero) analfabeti, ma non per questo la loro persona cessa di essere sacra.

Dal momento che sono al di fuori delle strutture segmentali (il paradosso è solo apparente) essi ne assicurano il buon funzionamento, proprio perché, essendo fuori dal gioco, possono essere arbitri di una partita fondata per natura su di un tessuto di opposizioni binarie. Viene riconosciuto loro un diritto ad usufruire più degli altri delle prestazioni di lavoro collettivo gratuito (tiwizi), e fungono in pratica da vera e propria aristocrazia. Ma i privilegi di un'aristocrazia sono tanto maggiori quanto più ridotto è il numero degli aristocratici. In partenza i marabutti erano un'élite. Finirono per erigersi in casta: in principio essi si sposano solo tra loro (il che vuol dire che una donna marabutta non può sposare che un marabutto, mentre gli uomini possono prendere in moglie una cabila).

Però questa mutazione, se da un lato assicura alla corporazione un certo numero di vantaggi materiali e simbolici, contemporaneamente isterilisce di colpo la sua vocazione. Facendo di un quadro aperto una casta chiusa, il fenomeno marabuttico relega la massa dei fedeli nella terra di nessuno di una vita profana per necessità: per andare a Dio è diventato necessario passare attraverso il canale dei discendenti di uno dei suoi vicari. Il movimento lascia sul sagrato la gran massa e praticamente la totalità di coloro che voglio accedere al Tempio e che d'altra parte non hanno la possibilità di accedere ai testi scritti. Così facendo, i marabutti giocano su di un equivoco, che è, in realtà, una contraddizione. Dicendo (e se occorre applicando) la legge, poiché sono i soli che la sappiano leggere, svolgono il ruolo di sacerdoti, ma al tempo stesso ne tengono sigillata la condizione: marabutto si nasce, non si diventa.

Questo blocco favorirà l'altro movimento che nella Berberia post-almohade si sviluppa parallelamente al marabuttismo,

quello delle confraternite mistiche. A differenza del fenomeno marabuttico, che ben presto si trova nel vicolo cieco della casta, le confraternite offrono un quadro aperto: qualunque laico può affiliarsi ad un ordine, a patto di conoscerne ed applicarne le regole. Ma nel lungo termine anche questa seguirà la sorte di tutte le ideologie che in partenza erano liberatrici. Non appena è impegnato nel secolo, l'ordine della confraternita organizza la propria prassi; estatico e innovatore agli esordi, col passar del tempo ha un'evoluzione e finisce per sostituire la fede vissuta con legami di fedeltà personale, istituisce gerarchie e regole che ben presto soffocano, o quanto meno ostacolano, la sua vocazione: creato per spezzare una costrizione, ne secerne esso stesso un'altra. La regola è allora quella di contravvenire alla regola... È giunto il tempo dei profeti.

È questo il motivo per cui gli ordini hanno continuato a ramificarsi. Ogni volta che uno di essi, durando nel tempo, trasformava l'estasi in routine e l'ispirazione in dogma, un altro si levava per spezzare le tavole e prendere il testimone della contestazione inventiva: Kadiria, Chadilia, Ammaria, Aissaouia, Tidjania, e altre ancora, le confraternite si moltiplicano a dismisura in Berberia. Ma, col passar dei secoli, anch'esse sono sempre più contaminate da elementi guramici, che finiscono per divenire preponderanti. La fede popolare attribuisce ai fondatori degli ordini e qualche volta semplicemente alle gerarchie, poteri soprannaturali; la pratica è di dubbia ortodossia, ma di impatto sociale reale. Il guramismo aveva già informato di sé i marabutti, e si annette anche le confraternite.

Questo sarà più che mai evidente con l'ultima venuta tra le confraternite: la Rahmania, che presenterà fin dalla sua nascita un'ambivalenza che la caratterizzerà durante tutta la sua esistenza. Se si eccettua la Tidjania, gli altri ordini conosciuti e praticati in Algeria (il Marocco da questo punto di vista è differente) sono nati in Oriente: quali che siano i tratti particolari

di cui l'ambiente sociologico li riveste, non conoscono altri referenti che quelli dei maestri orientali del sufismo.

La Rahmania è nata in Cabilia e fino alla fine combinerà, in forme e dosi differenti, i tratti del misticismo islamico e quelli della tradizione guramica. Anche se in linea di principio non è vero, essa appare di fatto come il culto nazionale dei Cabili.»

2. LA LINGUA BERBERA

In assenza di precisi dati statistici sulla diffusione del berbero, è difficile avanzare un'ipotesi circa il numero complessivo dei parlanti attuali. Secondo alcune stime, essi sarebbero non meno di quindici milioni.²⁷ Come rilevava A. Basset, nonostante il loro numero vada calando in percentuale rispetto al numero degli arabofoni, a causa dell'elevato tasso di natalità esso cresce in termini assoluti tanto che “non c'è dubbio che attualmente esso sia parlato da un numero di persone maggiore di quante si siano mai trovate a parlarlo”.

Nell'antichità la lingua berbera era estesa forse meno profondamente nell'interno del continente africano, ma in compenso il territorio su cui era diffusa giungeva, probabilmente, fino ai confini dell'antico Egitto ad est e comprendeva anche le isole Canarie ad ovest.

Benché queste isole fossero conosciute già nell'antichità come “Le isole felici” (Plinio, *Hist. Naturalis* VI, 203-5), nulla si seppe dei loro abitanti fino a quando gli Europei vi giunsero per la prima volta nel tardo medioevo. Alcuni viaggiatori (Nicoloso da Recco, XIV sec.; Alvise Cadamosto, XV sec., Leonardo Torriani, XVI sec., ecc.) registrarono un certo numero di parole e frasi nella lingua della popolazione indigena (i cosiddetti *guanche* o *ganci*)²⁸, e sulla base di un'analisi di tali frasi vi è chi ha identificato la lingua dei *guanche* con la lingua berbera. Su questa lingua esistono comunque posizioni contrastanti. Da una parte, il

²⁷ Stime di L. Galand 1988: 209. Cifre analoghe (benché leggermente superiori: 16-18 milioni) sono riportate da M. Ennaji (1997: 24).

²⁸ Propriamente, il termine spetterebbe ai soli abitanti di Tenerife, che erano chiamati *Guanchtinerf* (forse = **Wa n T'inerf?*).

massimo scetticismo caratterizzava la posizione del caposcuola francese André Basset (morto nel 1956): egli si rifiutava di riconoscere in essa il berbero, giungendo al punto di definire “del tutto deludenti” le ricerche dei suoi contemporanei, in particolare l’opera di Dominik J. Wölfel.²⁹ All’estremo opposto chi, come Alexander Militariov (1988), considera senza alcun dubbio questi parlari alla stregua di dialetti berberi, riconoscendovi addirittura una stretta parentela con i dialetti tuareg dell’Ahaggar.

Svariati e spesso fantasiosi sono stati i tentativi di far luce sulle più remote origini dei Berberi. Miti e leggende dell’antichità e del medioevo li volevano ora discendenti di Medi, Armeni e Persiani condotti in Nordafrica da Ercole nel suo viaggio al giardino delle Esperidi (Sallustio citando Iempsale), ora di Cananei sconfitti da Giosuè (Procopio, ma anche Ibn Khaldun li vuole “figli di Canaan, figlio di Cam, figlio di Noè”), ora di Indiani, sempre al seguito di Eracle (Strabone), ora discendenti da un figlio di Kush (Flavio Giuseppe), ora di Troiani (Erodoto), ora di Yemeniti (altra ipotesi di Ibn Khaldun). In tempi più moderni, gli studiosi europei che hanno affrontato il problema hanno impostato il problema su basi linguistiche: con quali lingue o famiglie linguistiche il berbero può dirsi imparentato. Le ricerche si sono così appuntate sulle lingue presenti nei territori contigui al Nordafrica: l’Egitto e i paesi di lingue camito-semitiche a est, e i paesi del Mediterraneo occidentale (in particolare la Spagna) a nord.³⁰

I tentativi di collegare il berbero con il basco e con altre lingue

²⁹ D.J.Wölfel (1940, 1953). La “summa” del lavoro dello studioso austriaco venne pubblicata postuma (Wölfel 1965). Una succinta sintesi aggiornata è: W. Vycichl (1987).

³⁰ Per la verità, non mancano le ipotesi basate su di un’altra entità geografica, collocabile (secondo i suoi sostenitori) a occidente: vale a dire i tentativi di fare dei Berberi i discendenti della popolazione di Atlantide. Ovviamente, non sapendosi nulla di Atlantide, a cominciare dalla sua stessa esistenza, si tratta di affermazioni indimostrate e indimostrabili.

antiche della Spagna (portati avanti, tra gli altri, da Hans G. Mukarovsky 1969), si fondano su basi estremamente fragili e non riscuotono fin qui una unanimità di consensi. Quella che è invece incontestabile è la somiglianza del berbero con l'egiziano e le lingue semitiche. Per questo, già da molto tempo in tutte le classificazioni scientifiche il berbero viene compreso senza alcun dubbio nel novero delle lingue camito-semitiche.³¹

Esso presenta infatti diverse importanti isoglosse in comune con le altre lingue della famiglia. Tra le più significative vanno ricordate: la distinzione dei generi nel nome (con un femminile marcato da una *t*); la forma dei pronomi e delle marche personali del verbo (soprattutto prime e seconde persone); il vasto uso dell'apofonia; il causativo in *s*; il passivo-riflessivo in *t*.

La lingua berbera si presenta attualmente frammentata in una serie di dialetti che a volte tendono a raggrupparsi in più vaste unità regionali (cabilo, tuareg, chleuh...), ma in qualche caso sono ridotti a parlate di estensione estremamente limitata.

Di conseguenza, nella sommaria descrizione linguistica che segue verranno considerati soprattutto quei tratti che non abbiano carattere dialettale e che si possano quindi considerare comuni a tutti o alla maggior parte dei dialetti berberi.

Comunque sia, il berbero sembra avere avuto una discreta stabilità nel corso degli ultimi secoli, come si ricava da un certo numero di frasi e da un lessico arabo-berbero del XII sec. giunti fino a noi, da cui tutto sommato non si rilevano grandi differenze rispetto ai parlari odierni.³²

Per quel che riguarda le relazioni del berbero con le lingue

³¹ Per una ricapitolazione della questione, si veda Chaker 1990.

³² Per le frasi in berbero medievale, v. E. Lévi-Provençal (1928); G. Marcy (1932); Ouahmi Ould-Braham (1988). Un breve esempio è riportato al n° 2 dell'antologia in fondo al volume. Il lessico del XII secolo (datato 1145) è stato composto da Ibn Tunart ed è in corso di studio da parte di Nico van den Boogert, che vi fa riferimento in diversi lavori (1997, 1998).

epigrafiche dell'Antichità, le cosiddette lingue libiche e numidiche, questo problema ha ancora diversi lati oscuri. La lingua delle iscrizioni numidiche è ancora troppo poco nota perché sia possibile stabilire qualche cosa in modo categorico. A questo riguardo André Basset era particolarmente cauto. All'estremo opposto, i lavori di Georges Marcy erano pieni di brillanti ipotesi ricche di interesse, alle quali però mancava spesso la necessaria persuasività. Oggi tende ad affermarsi la consapevolezza che la lingua dovesse effettivamente rappresentare una fase antica del berbero, anche se è azzardato cercare di interpretare le iscrizioni in base a criteri esclusivamente etimologici, senza curarsi dei dati forniti dal raffronto delle iscrizioni, dallo studio archeologico dei supporti, ecc.

Ripartizione dei dialetti

La lingua berbera è attualmente rappresentata da centinaia di parlari differenti. Nelle spiegazioni che accompagnano la cartina linguistica (tratta, con qualche modificazione, dall'opera di Zavadovskij 1967) sono lungi dall'essere riportati tutti i parlari: i gruppi segnalati sono 59 ed è ad essi che corrispondono le zone e i punti linguistici indicati sulla cartina. Ogni punto rappresenta in linea di principio un parlare o un gruppo di parlari abbastanza affini su di un dato territorio.

Le zone e i punti di diffusione della lingua berbera si trovano sul territorio di 12 paesi dell'Africa: Egitto, Libia, Tunisia, Marocco, Rio de Oro (ex Sahara Spagnolo), Mauritania, Mali, Burkina Faso (ex Alto Volta), Niger, Nigeria, Ciad.

Ecco la loro posizione paese per paese (sono segnalati con † i parlari estinti o in via di estinzione):

Egitto

1) Oasi di Siwa: circa 15.000 persone, di cui 11.000 a Siwa e le

restanti 4.000 nei villaggi di Aghurmi, Abou Shrouf, Khamisa, Balad al-Rum, ecc.³³

1a) Oasi di Gārah (Qaret Umm Şughayyar), circa 130 km. a nordest di Siwa, l'estremo punto orientale della berberofonia odierna.³⁴

Libia

2) Oasi di Augila (con quelle adiacenti di Djalo e Djikerra)

3) Oasi di Cufra: villaggio di Zurğ più gruppi di tuareg³⁵

4) Fezzan: le oasi di Tmessa e di El-Fógaha (†)

5) Villaggio di Sokna (†)³⁶

6) Gébel Nefûsa -- Tribù dei Nəfûsa, dei Rožbân, degli At Zenâta (ar.: Zintân); villaggi di Nalut, Fassâto (Giado e Gemmari) e Yefren

6a) Villaggio di Zuara, sul mare presso Tripoli, più un gruppo di pescatori nella vicina penisola di Farwa

7) Oasi di Ghat: popolazione locale, con presenza di nomadi tuareg

8) Oasi di Ghadamès: popolazione locale (divisa in due parlari diversi, Ayt Wulid e Ayt Waziten), con presenza di nomadi tuareg

9) Tuareg nomadi: Imanyassatən (Kəl-Ajjer)

³³ Dati ricavati da Hweiti 1997, un opuscolo turistico piccolo ma sostanzioso e documentato.

³⁴ F. Beguinot, alla voce *Sīwa* dell' *Enciclopedia Italiana* (vol. XXXI, 1936, p. 932) riporta come berberofona anche Manshiyat al-'Agiūzah nell'oasi di Baḥariyya, ma non mi consta che tale affermazione sia mai stata verificata. Nel medioevo tutto il "paese delle oasi", comprendente Kharja, Dakhla, Farafra e Baḥariyya, era governato da una dinastia berbera della tribù dei Lawata.

³⁵ Così Zavadovskij. Non sono a conoscenza di altre segnalazioni.

³⁶ Secondo un censimento del 1931 a Sokna vi sarebbero stati 293 arabi e 562 berberi, ma Sarnelli nel 1924 riferiva che solo 40 o 50 erano in grado di comprendere il berbero e appena 4 o 5 di parlarlo. La situazione reale andrebbe verificata.

- 10) Tuareg nomadi: Urayən (Kəl-Ajjer)
10a) Djanet (Kəl-Ajjer)

*Tunisia*³⁷

- 11) Isola di Jerba: sei villaggi (Adjim, Elmai, Guellala, Mahboubine [†], Sedouikech, Sedghiane [†])
12) Villaggi di Zraoua, Taoujjout e Tamazret a Matmata
13) Villaggi di Sened (†) e Tmagurt (†) a est di Gafsa
13 a) Villaggi di Douirat e Chnini a Foum Tataouine

Algeria

- 14) Massiccio montuoso dell'Aurès: dialetti šawiya (Chaouia)
15) Massiccio montuoso della Cabilia (Grande Cabilia a ovest intorno a Tizi Ouzou; Piccola Cabilia a est intorno a Bugia): cabilo, *taqbaylit*
16) Un gruppo di tribù montanare nei pressi della città di Blida
17) Un gruppo tra le città di Cherchell e di Tenès (Monti dello Chenoua)
18) Piccoli gruppi nel dipartimento di Algeri (Monti dell'Ouarsenis)
19) Tribù Maṭmaṭa e Ḥarāwa
20) Tribù dei Beni Snous
21) Oasi di Tuggurt (5 località)
22) Oasi di Wargla con la vicina Ngouça
23) Mzabiti, abitanti nelle 7 città dello Mzab (*Aylan n Mzab*): Berriane, Guerrara, Ghardaia, Beni Izguen, Melika, Bou-Noura, El Atteuf (lingua *tumzabt*)
24) Un gruppo di una quarantina di oasi e villaggi intorno a Ain-Sefra (Chellia Dahrania a nord di Ain Sefra, e tutti i villaggi al sud fino ai parlari raccolti sotto il n° 29): i cosiddetti Ksour del Sud-Oranese³⁸

³⁷ Un riepilogo della situazione in Tunisia è in Boukous (1988).

³⁸ Notizie storico-geografiche e bibliografia in Cominardi 1991.

- 25) Ksour di Gourara (in totale circa 150, tra cui Timimoun)
- 26) Oasi di Touat: villaggi di Tamentit (†)³⁹ e Tittaf
- 27) Oasi di Tidikelt: villaggio di Tit
- 28) Oasi di Tabelbala: qui accanto al berbero sopravvive una particolare lingua songhai molto mischiata ad elementi berberi: il kora (o *kwara-n-dzi*: cf. Tilmatine 1996)
- 29) Campagne di Mazer (a nord di Beni Abbès)
- 30) Tuareg Kəl-Āhāggar: altopiano dell'Ahaggar (dialetto tama-haq)
- 31) Tuareg Taitoq (Kəl-Ahnet)
- 32) Tuareg Iseqqemaren (vassalli dei Kəl-Āhāggar): Kəl-Immidir
- 33) Tuareg Kəl-Ajjer (nel Tassili-n-Ajjer)

Marocco

- 34) Nei pressi di Oujda: Beni Iznassen e altre tribù
- 35) Parlari del Rif sui monti del Marocco settentrionale
- 36) Tribù Ghomara (*yomāra*): pur chiamando *šəlḥa* il proprio idioma, parla in realtà un dialetto zanāta.
- 37) Tribù degli Ait Warain
- 38) Tribù degli Ait Seghrouchen (*Ait Səyrušən*)
- 39) Oasi di Figuig: 7 villaggi (ksour) “alti” (*At Ujenna*) e uno “basso” (Zenaga) dell'oasi, più altri villaggi verso la frontiera algerina (Iche)
- 40) Tribù beraber (*brābər*) del Medio Atlante (Ait Youssi, Ait Atta, Beni Mguild, Zemmour, Zayan): dialetto tamaziyt
- 41) Tribù chleuh [si usano anche le trascrizioni shilh (ingl.), schluh (ted.)] (nell'Alto Atlante e nella regione del Sous): dialetto tašelḥait (arabo: *šelḥa*)

Sahara Occidentale (già Rio de Oro)

³⁹ Su questo parlare, virtualmente estinto, si può vedere “Le dernier document en berbère de Tamentit”, *Awal* 1 (1985), 176-7

42) Gruppi di Mauri bilingui arabo-berberi

Mauritania

43) Gruppo zenaga (*zənāga*): dialetto *taddungīyah*

44) parlari azer (mescolanza di una lingua sudanese, il soninké, e berbero): villaggi di Badan e Tišit⁴⁰

Mali

45) Tuareg Kəl-Antəsar (dialetto tamahaq)

46) Tuareg Kəl-Ātāram (Iwəlləmmədān dell'ovest)

47) Tuareg Kəl-Dənnəg (o Tagā räygāryt, formati da Iwəlləmmədān dell'est e Ibərək\orāyān)

48) Tuareg Ifoyas (Adrar degli Ifoyas)

Burkina Faso

49) Gruppi di tuareg della regione di Dori

Niger

50) tuareg Kəl-Ayār (massiccio dell'Air): Kəl-Āwāy (Kel Ewey)

51) tuareg Kəl-Ayār (massiccio dell'Air): Kəl-Fərwān

52) tuareg Kəl-Gərəs (Kel Gress)

Nigeria

53) Tuareg: guide di carovane da Zinder a Kano

Ciad

54) Gruppi di tuareg a Borku e a Abbéché (v. Jay 1996)

Tutti i parlari delle zone e dei punti enumerati si uniscono a costituire formazioni dialettali più estese, le quali in qualche caso

⁴⁰ Così Zavadovskij, sulla base, probabilmente, di ech-Chinguiti, uno studioso indigeno dei primi del '900. La situazione reale andrebbe verificata.

assumono caratteristiche che ne fanno dialetti o sottodialetti ben distinti, anche se è raro che vengano considerati come vere e proprie “lingue”, con tutte le caratteristiche che a questo termine vengono solitamente riservati (notevole omogeneità e fissazione di una varietà “standard”, soprattutto per gli usi scritti, che sia riconosciuta di fatto dagli utenti e di diritto dalle entità statuali in cui la “lingua” sia parlata). Se ai primi di questi requisiti può sopperire un crescente “impegno” dei parlanti, per il momento l’ostacolo maggiore nasce dalla rigida posizione di rifiuto, soprattutto da parte dei governi di Algeria e Marocco, a riconoscere ufficialmente qualunque lingua diversa dall’arabo.⁴¹ Finora solo il tuareg ha avuto un riconoscimento tra le lingue parlate in Mali e Niger, con progetti di standardizzazione e fissazione di norme ortografiche, ma lo stato di guerriglia contro il governo centrale in cui da diversi anni si trovano i Tuareg rende di problematica applicazione pratica questo “riconoscimento”.

Volendo semplificare il quadro estremamente frammentato dei parlari berberi, possiamo rilevare alcuni principali raggruppamenti dialettali (“lingue berbères”):

1. *tamahaq*, o *tamašək*, i dialetti dei tuareg del Sahara, circa 800.000 parlanti (tra Libia, Algeria, Mali, Burkina Faso, Niger, Nigeria e Ciad).⁴²

2. *tašawit*: (in fr. “chaouia”, in ar. *šāwīya*), circa 850.000 par-

⁴¹ Attualmente in Marocco sembra prevalere una posizione pragmatica e moderata, che riconosce di fatto un certo spazio al berbero (sempre qualificato di *lahja* “dialetto”, mai di *luḡa* “lingua”), con discrete probabilità di un prossimo riconoscimento anche di diritto. In Algeria, invece, lo scontro è più radicale, e solo dopo uno sciopero scolastico durato tutto l’anno ’94-’95 vi è stata qualche apertura vi è per l’insegnamento del berbero nelle scuole.

⁴² Stime recenti riportate da Attilio Gaudio (1993).

lanti,⁴³ nel massiccio montuoso dell'Aurès (Algeria), n° 14

3. *taqbaylit*: dialetto cabilo (ar.: *qbāyṭīya*), circa 4 milioni, nei monti della Cabilia e nelle città del Sahel, oltre che nella città di Algeri (Algeria), n° 15

4. *tumzabt*, circa 70.000 parlanti nello Mزاب⁴⁴ (Sahara algerino), n°23

5. *tarifit*: parlari del Rif nel nord del Marocco, circa un milione, n° 35.

6. *tamaziyt*: dialetto dei berberi del Medio Atlante (Marocco), le cosiddette tribù *beraber* o *bràbər*, circa 4 milioni di parlanti, n° 40.

7. *tašəlhīt* (ar.: *šəlhā*): dialetto dei berberi dell'Alto Atlante, Anti-Atlante e della regione dell'Oued Sous (Marocco), circa 4 milioni di parlanti, n° 41.

8. *tadḍungīyah*: dialetto della tribù *zənaga* (Mauritania), circa 20.000 parlanti⁴⁵, n° 43.

In Egitto, Libia, Tunisia e Mauritania⁴⁶ la popolazione

⁴³ “Seuil minimum” secondo S. Chaker nella voce *Aurès* (*Linguistique*) dell'*Encyclopédie Berbère* (fasc. VIII, 1990, p.1163).

⁴⁴ Cifra stimata per l'anno 1976 da Delheure 1984: xv.

⁴⁵ Stima altamente ipotetica a partire dai dati di Nicolas 1953 riportati nella nota seguente.

⁴⁶ In Egitto, la popolazione di Siwa si calcolava in poco più di 5000 persone, nel censimento del 1966: una frazione infinitesimale rispetto alle decine di milioni del resto del paese; per la Tunisia Boukous (1988: 77) parla dell'1% della popolazione totale; in Mauritania Nicolas (1953: 113) calcolava in 13.000 i parlanti zenaga su 29.000 membri di tribù zenaga,

berberofona è percentualmente molto bassa e tende, in modo probabilmente irreversibile, a passare all'arabo, assediata com'è da una scolarizzazione in arabo. Ma in Algeria, dove parla berbero un 30% della popolazione (cioè circa 6 milioni di persone), e in Marocco, dove la percentuale della popolazione berberofona supera il 40% (cioè circa 9 milioni di persone), la lingua berbera ha una posizione tutt'altro che trascurabile.

Già da questa distribuzione si vede come, nel corso del processo di arabizzazione del Nordafrica, i gruppi berberofoni siano stati ricacciati sui monti e nei deserti. È in paesi di questo tipo che abita oggi il gruppo linguisticamente meno toccato da influssi dell'arabo, quello dei Tuareg del Sahara.

Sono pochi i berberofoni rimasti sulla fascia costiera: se ad ovest tutta la costa sud del Marocco che si affaccia sull'Atlantico è ancora berberofona, a occidente, nel Mediterraneo, oltre alla Cabilia marittima vi sono solo il parlare libico di Zuara e quello tunisino di Jerba.

Cedendo all'influenza dell'arabo, i berberi diventano spesso bilingui, vale a dire possiedono abbastanza bene, oltre al proprio parlare, anche la lingua araba il che in un secondo momento porta alla sostituzione completa del dialetto ad opera dell'arabo.

Molti berberi di Libia del Gebel Nefusa, dell'isola di Jerba (Tunisia), cabili dell'Algeria, mzabiti del Sahara, chleuh del Marocco meridionale, ecc. sono da molto tempo bilingui, in maggiore o minor misura. Va comunque tenuto presente che questo riguarda soprattutto la popolazione maschile: la donna, che rimane in casa, e spesso non riceve neppure l'istruzione pubblica obbligatoria, è di solito più conservatrice e preserva meglio l'eredità linguistica ancestrale. Ma con l'arrivo della televisione

essendo i rimanenti già passati a parlare il dialetto hassaniya dell'arabo (all'epoca la popolazione della Mauritania si aggirava sul mezzo milione di persone).

(rigidamente arabofona) anche nelle regioni più lontane, anche le pareti domestiche non sono più una barriera contro le pressioni esterne.

Il frazionamento dialettale è un altro elemento che gioca a favore della lingua di maggior prestigio, l'arabo: non di rado i magrebini berberofoni che parlano dialetti diversi preferiscono servirsi dell'arabo per comunicare tra loro.

Se in Libia e in Tunisia la lingua berbera è ormai quasi un relitto del passato, in Algeria e in Marocco il numero dei parlanti berbero si accresce di anno in anno, e, come si è già osservato, non c'è mai stato un numero così elevato di persone che parlino questa lingua come ai nostri giorni.

Inoltre, tutt'altro che trascurabile è anche il numero di berberofoni emigrati in Europa o in America. Soltanto in Francia si calcola vi siano tra i 500 e i 750.000 berberofoni di origine algerina (perlopiù cabili) e oltre 200.000 di origine marocchina, ma l'emigrazione berbera è stata forte anche altrove: si pensi che sui 170.000 marocchini emigrati in Olanda ben il 70% provengono dal Rif.⁴⁷

Nei paesi colonizzati dalla Francia (in particolare l'Algeria e la Tunisia, ma anche il Marocco), la forte e prolungata presenza di coloni e di un'amministrazione rigorosamente francofona ha introdotto, accanto all'arabo, una nuova lingua coloniale: il francese. Non pochi nordafricani, a disagio con l'arabo classico — vuoi perché di madrelingua berbera, vuoi perché abituati a parlare dialetti arabi assai diversi dal modello classico —, hanno ripiegato sul francese come lingua di comunicazione (lingua che oltretutto schiudeva prospettive occupazionali nella stessa Francia metropolitana).

Le lotte per l'indipendenza dei paesi del Maghreb sono state condotte all'insegna di un rifiuto della cultura coloniale europea, e

⁴⁷ Dati desunti da Chaker 1994.

per individuare un valido modello da contrapporre ad essa un grande accento è stato posto alla tradizione arabo-islamica. Per tale motivo, nell'intento di affermare questa identità arabo-islamica, appena raggiunta l'indipendenza tutti questi paesi si sono posti l'obiettivo dell'arabizzazione completa dell'amministrazione e del sistema scolastico, anche a livello universitario. Questa "arabizzazione" è stata imposta a volte in modo brutale, con militarizzazione delle scuole e un massiccio impiego di insegnanti di paesi arabi orientali,⁴⁸ e se da una parte non sembra avere conseguito lo scopo di far regredire l'uso del francese, è d'altra parte servita come alibi per non consentire ai berberi di questi paesi un'istruzione nella loro lingua, "colpevolizzando", e in qualche caso sanzionando penalmente, ogni comportamento linguistico "deviante" rispetto all'arabo classico.⁴⁹

La scrittura

La cultura berbera è stata fino ad oggi una cultura eminentemente orale, e la letteratura dei berberi è consistita soprattutto in creazioni popolari orali.

Nondimeno, fin dall'Antichità sono stati intrapresi diversi tentativi di registrare la lingua berbera o qualche suo dialetto con

⁴⁸ Non è un segreto che un ruolo non indifferente nello sviluppo dell'integralismo islamico in Algeria è stato svolto da estremisti che soprattutto l'Egitto inviava volentieri con la qualifica di insegnanti ai paesi "fratelli" per arabizzarli... e per liberarsi della loro ingombrante presenza. Un fenomeno che ha sconcertanti analogie con quello medievale dei Banū Hilāl.

⁴⁹ Negli ultimi anni si è osservata la nascita di movimenti favorevoli al riconoscimento ufficiale delle lingue parlate (berbero e arabo dialettale), con il sostegno del Movimento Culturale Berbero e di alcuni intellettuali arabi illuminati, come Kateb Yacine (1929-1989, autore, tra l'altro, di numerosi pezzi teatrali in arabo dialettale).

l'ausilio di differenti sistemi grafici.

Alfabeti epicorici

Alfabeti libici

Alcune iscrizioni molto antiche, reperite in gran numero soprattutto in Tunisia e in Algeria, ma anche in Libia e in Marocco, risalgono a più di 2000 anni fa, e sono state realizzate con una originale scrittura consonantica assai simile all'attuale alfabeto dei Tuareg. Sull'origine di questo alfabeto ben poco si sa. La grande differenza rispetto al coevo fenicio sembra indicare un'origine differente. Vi è chi ha individuato tale origine nei geroglifici egiziani o nelle scritture semitiche meridionali, ma al di là di una somiglianza nella forma di alcune lettere, nessun dato certo conforta questa o quella origine.

Queste iscrizioni sono assai importanti, poiché una volta che si arrivasse a leggerle si avrebbe accesso a testi in berbero di epoca estremamente antica. Circa 1200 di esse sono state raccolte e pubblicate nel "corpus" delle cosiddette iscrizioni "libiche" dell'abate Chabot.⁵⁰ Tra di esse grande importanza rivestono due bilingui libico-puniche della città di Dugga in Tunisia, una delle quali è datata al 138 a. C., in quanto esse consentono di determinare i valori di ventuno segni su ventiquattro.⁵¹

Sulla base della forma e della distribuzione delle lettere sembra possibile individuare, molto a grandi linee, due alfabeti principali, definiti uno "orientale" e l'altro "occidentale", le cui aree di utilizzo potrebbero corrispondere rispettivamente alla Numidia e

⁵⁰ J.B. Chabot 1940-1941. Per il Marocco si veda anche la raccolta di L. Galand 1966 (27 iscrizioni). In Libia questo tipo di iscrizioni è molto raro. Inoltre, una dozzina di iscrizioni provenienti da Bu Njem (Rebuffat 1973-74) sono scritte in un alfabeto molto diverso dalle iscrizioni più occidentali.

⁵¹ A.Basset (1959), p.170. Si veda, nell' "Antologia" in fondo, la più lunga di esse.

alla Mauritania. Tuttavia troppi dati sono ancora incerti (a cominciare dai valori fonetici da attribuire a quei segni non compresi nelle iscrizioni bilingui) per poter ricavare conclusioni incontrovertibili.

Anche nelle isole Canarie sono state rinvenute alcune centinaia di iscrizioni la cui grafia sembra da riallacciarsi agli alfabeti antichi del Nordafrica (e, fatto curioso, piuttosto a quelli orientali che a quelli occidentali). È comunque evidente che questa scrittura presenta indubbie caratteristiche proprie, ma è ancora troppo presto per potere esprimere anche solo valutazioni generali (per non parlare di una lettura e interpretazione dei testi), dal momento che si ignorano troppi elementi fondamentali, a partire dalla lingua che doveva celarsi dietro a queste iscrizioni (sembra certo che al momento della scoperta europea nelle varie isole si parlassero lingue piuttosto diverse tra loro, e accanto ad alcuni elementi palesemente berberi ve ne sono molti altri che sembrano del tutto estranei a tale lingua).

Iscrizioni sahariane

Incerta nelle sue delimitazioni sia spaziali che temporali, anche perché a tutt'oggi mai sistematicamente indagata, è la scrittura di una serie di iscrizioni rupestri presenti in numerose località del Sahara (assai più numerose delle iscrizioni "libiche"), le cui caratteristiche la differenziano sia dalla scrittura libica sia dalla moderna scrittura dei Tuareg. Se la forma dei segni ricorda piuttosto quella delle tiffinagh, sembra difficile ricavare un senso applicando ad essi gli stessi valori attuali. Nei suoi studi sulla lingua e sulla cultura tuareg, Ch. de Foucauld rilevò e fornì di un valore fonetico molti segni definiti "antichi", senza però specificare da dove ricavasse queste sue informazioni. Un censimento delle iscrizioni sahariane esistenti, presupposto indispensabile per una successiva interpretazione, è attualmente in corso in Francia sotto la direzione di L. Galand (progetto R.I.L.B., Répertoire des

Inscriptions Libyco-Berbères).

Tifinagh

La scrittura che va considerata alla stregua di alfabeto nazionale dei Berberi è l'alfabeto conservato ancor oggi presso le tribù tuareg. Esso è formato da segni geometrici, linee, punti e cerchi (o una loro combinazione). Come già gli antichi sistemi libici, con cui esso ha molto in comune, anche questo alfabeto è rigidamente consonantico, vale a dire che segna solo le consonanti ed è privo di *matres lectionis* (lettere, cioè, che suggeriscano la vocalizzazione). In via eccezionale, le vocali possono essere segnalate in fine di parola, servendosi di *-w* per *-u*, *-o*, e di *-y* per *-i*, *-e*. Un segno speciale (un punto) segnala *-a* finale (ma può essere impiegato anche per qualunque vocale finale). Inoltre alcuni segni “composti” corrispondono a gruppi di due consonanti contigue (non separate, cioè, da una vocale): *nt*, *rt*, *nk*, ecc.

Le parole di norma non vengono separate da spazi, ma qualche volta si ricorre a segni di separazione per dividere parole o gruppi di parole. Le righe possono essere orizzontali o verticali o procedere a spirale, e avere inizio da un'estremità o da un'altra, e le stesse lettere vengono orientate in un senso o nell'altro seguendo la direzione della scrittura, il che di solito permette di determinare subito la direzione della lettura. Spesso il senso preferito è quello dal basso in alto (cosa questa che già si rilevava in molte iscrizioni libiche). Come ulteriore ausilio per la lettura, oggi prevale l'uso di iniziare ogni scritto con le consonanti *wnk...* (iniziali della frase *awa nekk NN innan...* “questo sono io, NN, che dice...”).

A tutt'oggi i tuareg chiamano i segni del proprio alfabeto *tifinay* (sg. *tafinəq*), in cui la maggior parte degli studiosi vede oggi

la parola latina *punica* berberizzata.⁵² In tale caso la denominazione dimostrerebbe come l'alfabeto berbero, ancora nell'antichità, fosse ritenuto un alfabeto di provenienza punica. È tuttavia possibile dubitare di questo fatto. Le forme di alcune lettere sono più vicine alla scrittura egizia e sinaitica che a quelle propriamente puniche.

I Tuareg si servono del proprio alfabeto solo per la composizione di lettere, o di brevi iscrizioni su oggetti (come scudi, armi, bracciali, suppellettili domestiche) o su rocce; in qualche caso le lettere *tifinay* servono come una specie di marchio per il bestiame. Talvolta è possibile trovare anche iscrizioni più lunghe, ma fino a poco tempo fa non era dato di trovare libri o riviste in tale scrittura. Inoltre, questa scrittura non è standardizzata e in diverse tribù singole lettere possono mutare il proprio valore o la propria forma.⁵³

Alfabeto latino

Alcune iscrizioni di epoca romana scoperte in Libia, benché realizzate in alfabeto latino contengono una lingua diversa. In esse si era sperato di trovare per la prima volta documenti libici con indicazione delle vocali (promotore di tale interpretazione era stato Francesco Beguinot nel 1949). Più tardi però G. Levi della Vida (1963) ha stabilito che la lingua di queste iscrizioni è il punico e non il libico.

Per le epoche più antiche, quindi, l'alfabeto latino permette di conoscere solo la forma vocalizzata dei nomi propri presenti nelle

⁵² Così, p.es., Prasse 1972, 149. Cf. però, in Leguil 1985: 11 l'opinione di Röblier che vede in *PNK un prestito dal greco *pinax* "tavoleta (scrittoria)". Anche se il termine derivasse da *punica*, ciò non implicherebbe necessariamente che anche la scrittura sia derivata da quella fenicia.

⁵³ Su molti aspetti di questa scrittura, v. M. Aghali Zarara-J. Druoin 1973-79. Per l'edizione di un piccolo *corpus* di testi dei primi del '900 si veda L. Galand 1999.

numerose iscrizioni latine in terra africana.

Dell'alfabeto latino tendono a servirsi anche, al giorno d'oggi, i Cabili, a seguito di un'influenza della scuola francese, che si è affermata dapprima nelle comunità di emigrati e recentemente ha preso piede anche nella madrepatria, soprattutto grazie alle opere fondamentali di Mouloud Mammeri. Analoga preferenza sembra prevalere anche tra gli Imazighen del Marocco centrale, che a differenza degli chleuh non hanno una tradizione scrittoria in caratteri arabi.

Anche per il tuareg una Conferenza dell'UNESCO a Bamako (1966) ha fissato criteri di trascrizione in caratteri latini, allo scopo di permettere la scolarizzazione in tuareg.⁵⁴

Alfabeto arabo

Tutti i manoscritti antichi contenenti testi berberi sono scritti in alfabeto arabo con l'uso di vocali. Si tratta soprattutto di testi destinati alla propaganda dell'Islam tra Berberi che ignoravano l'arabo.

Per la trascrizione del berbero con l'ausilio dell'alfabeto arabo sono state elaborate alcune norme ortografiche, che si sono evolute nel tempo (forse anche in seguito ad un'evoluzione della lingua), ma sempre secondo principi coerenti e chiari, che dovettero venire insegnati in maniera standardizzata in scuole apposite per molti secoli. Gli studi più recenti di van den Boogert hanno evidenziato le principali caratteristiche della grafia in due epoche: una "medievale" (all'ingrosso fino al 14° sec.) e una più recente.

In grafia medievale i suoni berberi non esistenti in arabo (per esempio *z*, *g*), venivano scritti per mezzo di lettere rappresentanti suoni simili, con alcune oscillazioni. Per esempio

⁵⁴ Un'ulteriore riunione, sempre a Bamako, ha avuto luogo il 3-10 giugno 1984, per armonizzare le grafie dei diversi parlari tuareg (Prasse 1987).

<z> o <ṣ> per z, <k> o <ğ> per g. Inoltre, le tre vocali “piene” del berbero, *a*, *i*, *u*, vengono sempre rese con le lettere di prolungamento, *alif*, *ya’* e *waw*, mentre il segno di *a* breve (la “*fatḥa*”) segnava quella vocale breve, oggigiorno non (più) fonematica, che si suole trascrivere *a* o *e*.

Viceversa, la grafia più recente ha creato nuovi simboli per alcuni suoni berberi, ad esempio una *ṣad* con tre punti (sopra- o sottoscritti) per z e una *kaf* con tre punti (sopra- o sottoscritti) per g. Inoltre le vocali sono marcate semplicemente con i segni vocalici sopra o sotto la lettera, senza “lettere di prolungamento” (tranne alcuni casi eccezionali, per esempio per segnare, in poesia, le sillabe accentate), e l’eventuale presenza di un suono vocalico *a* (non fonematico) non viene notata (per cui si registrano a volte lunghe serie di *sukūn*, segni di “assenza di vocale”).⁵⁵

Alfabeto ebraico.

Presso numerose comunità ebraiche del Nordafrica (oggi drasticamente ridotte di numero e consistenza ma non del tutto scomparse) il berbero costituiva la lingua corrente, non solo nel parlare di tutti i giorni ma anche nell’istruzione religiosa. Per questo, è assai probabile che esistessero testi scritti di argomento religioso in lingua berbera.

Ben poco si è conservato fino ad oggi. L’unico testo fin qui pubblicato è costituito da una *Haggadah* (racconto che viene tradizionalmente letto in occasione della festività pasquale) scritta —com’era consuetudine nelle comunità ebraiche— in alfabeto ebraico quadrato (Galand-Pernet, Zafrani 1970). Le particolarità nell’uso dell’alfabeto ebraico per trascrivere il berbero sono numerose e riguardano, tra l’altro, oscillazioni nel modo di segnare le enfatiche, un modo ridondante di marcare le consonanti

⁵⁵ Per una spiegazione più dettagliata di questi sistemi grafici, cf. van den Boogert 1997, in partic. §§ 3.12 e 6.2.

labializzate, l'uso di uno stesso segno per suoni fricativi o occlusivi, ecc. Per dare un'idea di questo tipo di scrittura, si riproducono qui due righe di tale Haggadah affiancata da una corrispondente trascrizione in caratteri latini.

כולו יראן נוקני דא נתתשא נשו שוא

kullu idan nəkkn^wni da nttsa, ənsu, swa

נגוזדם שוא נוגן ייד דג אוק נגוזדם

nəy^wzdəm swa nəgg^wən, id əddəy akk^v ny^wzdəm

“tutte le altre notti siamo soliti mangiare e bere sia seduti sia distesi, mentre questa notte stiamo tutti seduti”

Dibattito sulla scrittura.

Con la crescente consapevolezza dell'importanza di preservare la propria lingua e la propria cultura, molti Berberi cercano di fare assurgere il proprio idioma alla dignità di una lingua scritta. Ciò ha fatto nascere un acceso dibattito circa il modo migliore per trascriverla.

Chi, come gli chleuh del sud del Marocco, già possedeva una secolare tradizione di testi fissati nello scritto con l'alfabeto arabo, trova naturale continuare ad impiegare questo alfabeto, anche se i metodi codificati di trascrizione non sono realmente conosciuti che da pochi dotti, mentre tutti coloro che cercano di trascrivere il berbero coi caratteri arabi si ispirano, di fatto, alle pratiche di scrittura dell'arabo che vengono insegnate nelle scuole e non alla tradizione plurisecolare degli chleuh. Il risultato è una grafia spesso “improvvisata”, poco coerente, che cerca di affrontare i problemi di decodificazione separando in modo più netto i monemi (preposizioni, particelle, pronomi affissi) e utilizzando *matres lectionis* al posto delle “vocali”. Come osserva A. Touderti (1998: 102): «i diversi parlari berberi e lo stesso arabo dialettale del Marocco avevano elaborato da secoli usi

scrittori in caratteri arabi più o meno standardizzati. Da alcuni decenni vi è tutta una produzione, sicuramente abbondante anche se di valore ineguale, in berbero scritto con caratteri arabi: di fatto il modello adottato rappresenta un taglio netto con questa tradizione più conforme al genio della lingua berbera, e va ad aggiungersi all'abbandono, senza rimorsi, della scrittura magrebina da parte di tutti, con la sola eccezione di pochi eruditi che hanno a che fare con le migliaia di manoscritti delle biblioteche pubbliche e private, delle zawia ecc. E in questo quadro poco coerente e improvvisato di scrittura in grafia araba, non mancano opere in chleuh trascritte in caratteri latini (p. es. Adghirni 1995; qualche anno prima un brano di saggio era stato pubblicato in caratteri arabi ed è lecito pensare ad un cambiamento deliberato da parte dell'autore).

Chi invece, come i Cabili o i Berberi del centro del Marocco, non aveva una tradizione consolidata, ha preferito rivolgersi all'alfabeto latino, cui avevano fatto ricorso, nei loro studi linguistici, i berberisti europei. Da parte loro, i Tuareg, pur possedendo una scrittura propria, si sono resi conto della poca facilità di impiego di una grafia così priva di vocali, ed hanno tentato di "migliorarla" aggiungendovi delle vocali, oppure si sono rivolti alla trascrizione in caratteri latini, che è stata proposta in Niger e Mali per armonizzare la grafia con quella delle altre numerose lingue parlate nel resto del paese.

Con gli sforzi spontanei dei Tuareg per arricchire di vocali la loro scrittura non vanno confusi quelli dell' "Accademia Berbera", operante a Parigi, per unificarla, standardizzarla e renderla adatta a trascrivere anche i suoni dei parlari berberi del nord. La scrittura risultante è detta Neo-tifinagh, ed oggi ne esistono numerose varietà, inseguito a diversi tentativi fatti da svariati enti e singole personalità allo scopo di creare una scrittura adeguata, a volte anche con procedimenti discutibili, per esempio quando si è cercato di "mediare" tra forme differenti di uno stesso grafema

creando lettere non esistenti in alcun dialetto. Questa molteplicità di alfabeti “neo-tifinagh” oggi esistenti è di per sé un ulteriore dato di fatto che rende problematica l’adozione generalizzata di questa grafia. La forte spinta ad adottarla sembra più che altro legata a fattori ideologici quali la riscoperta, portata fino in fondo, della “propria” scrittura, oppure, oggi, il tentativo di mediare tra fautori della grafia a base latina, sentita come “colonialista”, e quella a base araba sentita come “islamista”. È proprio con lo scopo di “mediare” tra queste due tendenze che in Marocco l’IRCAM (Istituto Reale di Cultura Amazigh) ha adottato il 1° febbraio 2003 un alfabeto (neo-)tifinagh per la trascrizione del berbero. Probabilmente questa adozione da parte di un ente di Stato contribuirà alla standardizzazione delle neo-tifinagh, che sono già entrate a far parte degli standard ISO adottati da Unicode.

Negli ultimi anni, poi, diverse iniziative sono sorte allo scopo di creare punti di riferimento per una standardizzazione della grafia (un colloquio a Ghardaia nel 1991, alcuni colloqui e “ateliers” a Parigi nel 1993, 1996, 1998, a Utrecht, a Tizi Ouzou, ecc.), ed oramai può dirsi affermata una trascrizione in caratteri “grecolatini” comprendente, oltre a simboli dell’alfabeto latino, anche un paio di lettere greche.

lettera	valore	corrisp.	note
	I.P.A.	arabo	
a	= [æ]	= #	
b	= [b], [v]	= ب	
c	= [ʃ]	= ش	
č	= [tʃ]	= تش	anche tc
d	= [d], [ð]	= د e ذ	
ḍ	= [dʰ], [ðʰ]	= ض	
e	= [ə]	= ء , ة	

f	= [f]	= ف	
g	= [g]	= [manca]	
ǧ	= [dʒ]	= د ج	anche dj
h	= [h]	= ه	
ḥ	= [ħ]	= ح	
i	= [i]	= ي	
j	= [ʒ]	= ج	
k	= [k], [ç]	= ك	
l	= [l]	= ل	
m	= [m]	= م	
n	= [n]	= ن	
ɣ	= [ɣ]	= غ	
q	= [q]	= ق	
r	= [r]	= ر	
ɾ	= [rʰ]	= [manca]	
s	= [s]	= س	
ʃ	= [sʰ]	= ص	
t	= [t], [θ]	= ت e ث	
tt	= [tt], [ts]	= تس	non più consigliata la grafia <i>ṭ</i> (cabilo)
ṭ	= [tʰ]	= ط	
u	= [u]	= و	
w	= [w]	= و	
x	= [x]	= خ	
y	= [j]	= ي	
z	= [z]	= ز	
z	= [zʰ]	= [manca]	
ɛ, ʕ	= [ʕ]	= ع	

Parentela linguistica

Dal punto di vista storico-comparativo, il berbero (meglio: il libico-berbero) costituisce un ramo della famiglia linguistica camito-semitica (o afroasiatica). I termini “semitico” e

“camitico” provengono dalla Bibbia: nel X capitolo della *Genesi* vengono enumerate le stirpi discese dai figli di Noè dopo il Diluvio, ed i popoli che hanno come capostipite il primogenito Sem sono *grosso modo* quelli che hanno fatto uso di lingue semitiche, mentre i discendenti di Cam avrebbero dato origine ai popoli africani e alle loro lingue. La denominazione, a base geografica, di “famiglia afroasiatica” è stata proposta da J. Greenberg nel 1955 ed è oggi di uso prevalente negli Stati Uniti.

Questa famiglia comprende le lingue appartenenti ai seguenti 5 sottogruppi:

- lingue semitiche (accadico, ebraico, ugaritico, fenicio, aramaico siriano, arabo, sudarabico, etiopico...)
- antico egiziano (e copto)
- lingue libico-berbere
- lingue cuscitiche e omotiche (beja, agaw, irob-saho, somalo, oromo e molte altre lingue del Corno d’Africa)
- lingue ciadiche (numerossime, la più diffusa è l’hausa)

Pur esistendo differenze anche notevoli tra le lingue che ne fanno parte, disperse su un’area molto vasta e spesso separate anche cronologicamente la famiglia camito-semitica si caratterizza per alcuni fatti condivisi da tutte (o quasi) le lingue che ne fanno parte. Tra i più evidenti si possono ricordare:

- l’uso intensivo dell’apofonia (morfologia introflessiva);
- la distinzione di due generi grammaticali
- un sistema pronominale comune
- alcuni tipi di forme derivate del verbo (per esempio un causativo in *s* e un passivo-riflessivo in *t*)

L’apofonia, cioè l’uso di alternanze vocaliche con valore morfologico, è riconoscibile in quasi tutti i rami della famiglia. Essa è particolarmente vitale in semitico, anche se la sua massima diffusione, attestata in arabo, sembra l’esito di una estensione di questo espediente morfologico ben al di là degli usi originari. In

linea di massima, l'apofonia, di tipo *a* vs. non *a* (*i/u*), è un modo caratteristico di formare i diversi temi verbali, che si ha non solo in semitico (per esempio aramaico *yi-qtul* “uccide” vs. *q^etal* “ha ucciso”), ma anche, in modo più o meno esteso, nei gruppi di lingue “camitiche”: in cuscitico (per esempio afar *yabbä* “ode” vs. *yobbä* “ha udito”), in berbero (es. *ye-ččur* “è pieno” vs. (*ad*) *ye-ččar* “sarà pieno”), ciadico (mubi : *wèčik* preterito di “danzare”; presente *wičaak*).

La distinzione di due generi grammaticali, maschile e femminile, con il maschile privo di marche specifiche e il femminile caratterizzato da morfemi in dentale (solitamente *t*) è un altro tratto comune a tutte le lingue camito-semitiche. Talmente diffuso da potersi quasi considerare il segnale dell'appartenenza di una lingua a questa famiglia, nei casi in cui, in seguito ad una lunga evoluzione, altri tratti linguistici comuni non siano più percepibili con evidenza.

Un altro elemento che indubbiamente caratterizza le lingue afroasiatiche è il sistema pronominale, che presenta coincidenze così numerose e regolari in tutte le lingue della famiglia da far ritenere probabile che esse attingano ad un sistema pronominale comune. Per fare un esempio molto semplice, si può vedere il pronome indipendente di prima persona singolare:

semitico (accadico)	egiziano	berbero (tuareg)	cuscitico	ciadico (hausa)
<i>anaaku</i>	<i>'ink</i>	<i>nāk</i>	<i>ani</i>	<i>nii</i>

oppure il pronome oggetto di 2 persona singolare:

	semitico (accadico)	egiziano	berbero (tuareg)	cuscitico (begia)	ciadico (hausa)
m.	<i>-ka</i>	<i>-k</i>	<i>-k</i>	<i>-hoo-ka</i>	<i>ka</i>
f.	<i>-ki</i>	<i>-č</i>	<i>-kem</i>	<i>-hoo-ki</i>	<i>ki</i>

Forme pronominali molto simili tra loro sono evidenti anche all'origine delle marche di persona del verbo, ma in questo ambito i confronti sono molto problematici perché i diversi sistemi verbali appaiono difficili da confrontare, e sicuramente vi sono stati sin dalle epoche più antiche vasti fenomeni di ristrutturazione del sistema verbale, in particolare con l'adozione di forme nominali e/o l'agglutinazione di verbi ausiliari, il che rende estremamente difficile individuare se vi sia mai stato un sistema verbale comune e, in caso affermativo, quale forma esso avesse. Oltretutto, va anche ricordato come sia una caratteristica di gran parte delle lingue afroasiatiche quella di fare ampio uso di costrutti nominali con valore predicativo.

Un ultimo tratto molto generale che si potrebbe citare è l'esistenza di modi caratteristici di derivare le forme derivate del verbo, utilizzando affissi simili per funzioni simili.

In primo luogo si può citare il causativo-fattitivo, che impiega dovunque un elemento *s* (a volte prefisso, altre volte suffisso). Ad esempio: accadico *šuškunu* “fare abitare” (da *šakin*), egiziano *smn* “far rimanere” (da *mn*), berbero *seffey* “far uscire” (da *effey*), oromo *hiyyom-s* “rendere povero” (da *hiyyom*), hausa *kira-s* “far chiamare” (da *kira*).

Inoltre, un affisso in *t* caratterizza quasi dovunque delle forme derivate con valore riflessivo/medio o passivo. Per esempio: semitico (geez) *kadana* “coprire”/*ta-kadna* “coprirsi”; antico egiziano *sǧm.f* “egli ode”/ *sǧm.tw.f* “egli è udito”; berbero *af* “trovare”/*ttw-af* “essere trovato”; cuscitico (afar) *bala* “vedere”/*ta-bala* “vedersi”; omotico (ometo) *doy* “aprire”/*doy-et* “essere aperto”.

Elementi di lingua berbera

Fonetica e fonologia

All'interno del patrimonio fonologico del berbero si individuano tre sottogruppi di fonemi: consonanti (C), vocali (V) e semivocali (S)⁵⁶. Mentre l'opposizione consonantismo *vs.* vocalismo non presenta grandi problemi, è più complicato definire in che misura vi sia una vera opposizione tra vocali e semivocali, dal momento che a volte la realizzazione di queste ultime è condizionata dal contesto (vocali in contesto consonantico, consonanti in contesto vocalico), e non è facile individuare i casi —che pure esistono— in cui vocali o semivocali sono veri e propri fonemi (p. es. in *aru* “scrivere” ~ *arw* “partorire”).

Come nelle lingue semitiche, il consonantismo ha un'importanza preminente per il lessico (individua cioè prevalentemente il valore semantico delle radici) e il vocalismo per la morfologia (cioè per la differenziazione delle classi di parole riguardo alla loro funzione grammaticale). Contrariamente al sistema semitico, però, in berbero i ruoli di consonanti e vocali non sono così nettamente distinti, e di fatto la frequenza di radici mono- o biconsonantiche “omofone” impone di considerare anche le vocali nell'individuazione delle radici. Per esempio, in cabilo alla “radice” LS corrispondono in realtà svariate realtà lessicali, identificabili solo grazie al vocalismo: *elles* “tosare”; *ales* “ricominciare da capo”; *els* “indossare”; *iles* “lingua”; *talast* “limite”...

Consonanti

Benché la presenza massiccia di prestiti arabi abbia introdotto nei sistemi fonologici di molti parlari berberi anche

⁵⁶ In molti studi di berberistica viene usato il termine “sonanti” per definire le semivocali suscettibili di divenire vocali, ma, per impreciso che sia il termine “semivocali”, preferisco usare quest'ultimo per evitare confusioni con altri suoni, più specificamente consonantici, capaci di diventare centro di sillaba in assenza di fonemi vocalici, fatto questo che avviene con una certa frequenza, soprattutto nei parlari marocchini.

fonemi consonantici tipici dell'arabo, da un confronto tra i diversi parlari emerge un sistema consonantico berbero "comune" rappresentato da cinque classi di fonemi: labiali, dentali, sibilanti, sibilanti palatali, post-palatali e velari, che si ripartiscono, a seconda del modo di articolazione, in tre serie: sorda, sonora e enfatica, secondo lo schema che segue:

	sorde	sonore	enfatiche
labiali	<i>f</i>	<i>b</i>	
dentali	<i>t</i>	<i>d</i>	<i>ɗ</i>
sibilanti	<i>s</i>	<i>z</i>	<i>ʒ</i>
” palatali	<i>ʃ</i>	<i>ʒ</i>	
post-palatali/velari	<i>k</i>	<i>g</i>	<i>ɣ</i>

A questo schema vanno aggiunte due nasali: labiale *m* e dentale *n*, nonché le liquide *l* e *r*.

Innegabili analogie col semitico sono: l'esistenza, accanto alle sorde e alle sonore, di una terza serie di "enfatiche" (in berbero realizzate per lo più allo stesso modo delle enfatiche arabe, con una faringalizzazione, vale a dire come i suoni non enfatici, con una contemporanea pressione della parte posteriore della lingua verso la faringe); il fatto che manchi una enfatica nella serie labiale; la realizzazione spirante della labiale sorda (isoglossa con il semitico meridionale e gran parte del cuscitico).

Come principali divergenze rispetto alle lingue semitiche si osservano:

- L'assenza di una serie corrispondente alle interdentali semitiche.
- L'assenza di suoni laringali e faringali (*'*, *h*, *ħ*, *ε*) e delle fricative velare sorda *x*. Per la verità il tuareg (e, residualmente, qualche altro parlare) mostra di conservare un'antica *h*, che però è andata perduta in quasi tutti gli altri dialetti.
- L'inventario delle enfatiche è piuttosto differente: intanto, *ɣ* ne fa parte a pieno titolo; inoltre la loro realizzazione è di norma

fricativa e sonora. Quando vengono geminate, le enfatiche dentale e velare vengono realizzate come occlusive e sorde, risp. $\#$ e qq .

Consonanti tese/geminate

Tutte le consonanti e ambedue le sonanti semivocaliche possono avere un'opposizione breve vs. lunga (o semplice vs. rilassata: i punti di vista degli studiosi non sono concordi su quale sia il tratto più importante, ed è possibile che i vari dialetti privilegino l'uno o l'altro). Abbiamo così opposizioni come: $b \sim bb$, $f \sim ff$, $m \sim mm$, $t \sim tt$, $d \sim dd$ (anche se in certe posizioni, come l'inizio o la fine di parola, non è sempre facile rilevare un reale contrasto).

Chi sostiene che sarebbe più opportuno parlare, invece di un'opposizione di quantità o di lunghezza, di un'opposizione di tensione, trascrive spesso il suono "teso" non con una doppia ma con una maiuscola: $t \sim T$, $d \sim D$, ecc.

Consonanti sorde e sonore

Prima che il pesante influsso dell'arabo modificasse la situazione in modo radicale, l'opposizione tra sorde e sonore era tipica solo dei suoni non enfatici: $b \sim f$, $d \sim t$, $z \sim s$, $\check{z} \sim \check{s}$, $g \sim k$, invece le enfatiche semplici erano solo sonore γ , \check{d} , \check{z} mentre le geminate (o tese) corrispondenti a \check{d} e a γ erano sorde: $\check{d}\check{d} > \#$, $\gamma\gamma > qq$. Solo \check{z} manteneva la sonorità anche se geminata, ma era comunque priva di un suono correlato sordo.

⁵⁷ Per i dati acustici del tuareg, si vedano le considerazioni di Prasse 1972: 29. Per uno studio strumentale del cabilo, cf. Chaker 1984: 64-76 "Les paramètres acoustiques de la tension consonantique en berbère".

⁵⁸ N. S. Trubeckoj 1971: 197.

Consonanti enfatiche

L'articolazione faringalizzata delle enfatiche viene spesso estesa ad altri suoni circostanti, ed è per questo che, accanto alle tre enfatiche riportate nello schema, capita di osservare i suoni *t, s, š, ž, r, l, m*, come realizzazione dei rispettivi fonemi non enfatici in un contesto enfaticizzato (quando non si dia il caso, per *s*, di prestiti dall'arabo).

Come già rilevato, il sistema fonologico berbero sembra aver posseduto una sola serie di enfatiche, senza correlati fonologici di sonorità. Nel complesso camito-semitico, ciò presenta analogie con il sistema semitico, in cui sembra che originariamente vi fosse una sola serie di enfatiche.

Mutamenti fonetici

Le occlusive brevi non condizionate *b, t, d, ḏ, k, g*, in molti dialetti hanno un'evidente tendenza alla spirantizzazione (parlari del nord dell'Algeria: šawiya dell'Aurès, cabilo, isolotti oranesi della zona dell'Oued Chelif; dialetti del Marocco settentrionale e centrale: tarifit, tamazight).

Data la diffusione e l'importanza di questi fenomeni di spirantizzazione, per lungo tempo essi sono serviti come criterio per la classificazione dei parlari berberi, che venivano quindi ripartiti in dialetti "a tendenza spirante" e "a tendenza occlusiva". A partire da André Basset (1952: 6) si è tuttavia fatta strada l'opinione che ai fini della classificazione sia meglio affidarsi ad altri criteri di ordine morfologico. In effetti, la distribuzione geografica fa pensare a un'isoglossa di innovazione diffusasi dal centro nella fascia mediterranea, che non ha toccato i parlari periferici a sud e alle estremità est e ovest.

Nei parlari che trasformano in fricative le occlusive semplici si osserva una parallela trasformazione in affricate delle geminate. Così $tt > tʃ$, ecc. Ciò ha fatto sì che anche fricative originarie possono dare, se geminate, esiti affricati. In cabilo talvolta le lunghe ss e zz danno rispettivamente $> ts$, dz , (es. *yefsi* “ha slegato” ~ *ifettʃi* “slega”; *tewzel* “brevità” ~ *wedʒdil* “è corto”; per la verità il fenomeno è assai più frequente con z che con s). Analogamente $šš$ e $žž$ possono dare rispettivamente $> čč$, $ǰǰ$. (= [tʃ], [dʒ]): *əkšəm* “entrare” ~ *ikəččəm* “egli entra” (ma non sempre: *uššən* “sciacallo”).

Una caratteristica dei parlari tuareg è il trattamento della $*z$ (ma non del suo corrispettivo enfatico, z). Questo suono è conservato, in quanto tale, nei soli parlari del Niger, davanti a vocale non anteriore (altrimenti anche qui ha dato $ž$). Nei parlari del Mali esso ha dato $š$, e in quelli dell’Algeria h . Un esempio tipico è il termine indicante la lingua berbera: *tamajəq* (Kel-Air, Iwellemeden, Kel-Gress), *tamašəq* (Adrar degli Ifoghas), *tamahaq* (Ahaggar), da $*tamaziy t$ (femminile di $*amaziy$, “Tuareg nobile”).

Vocali

Il sistema vocalico della lingua berbera è basato sull’opposizione di tre timbri: a , i , u , ripartiti in due gradi di apertura secondo lo schema seguente:

⁵⁹ Isidoro di Siviglia, autore dei secc. VI-VII, indicava questo tratto come particolarmente inerente agli Africani (Isidorus, III, 2, 504): “... *birtus*, *boluntas*, *bita* o [parole] simili a ciò, che gli Africani storpiano nello scrivere, vanno ovunque rigettate e si devono scrivere non con la *b* ma con la *v* .

⁶⁰ Per ulteriori dettagli su questo fenomeno, v. Brugnatelli 1993 e 1994.

⁶¹ Inoltre, in tuareg e a Ghadamès g possiede una realizzazione particolare, [gʷ] che viene solitamente descritta come intermedia tra un’occlusiva [g] e un’affricata palatale [ǰ].

	Palatale	Centrale	Velare
Aperta:			<i>a</i>
Chiusa:		<i>i</i>	<i>u</i>

Vocale pura, indipendente riguardo al sistema delle semivocali, è solo la *a*. Più complessa la situazione di *i* ed *u*, che a volte hanno funzione pienamente vocalica (p. es. in parole come cab. *aqadum* “viso” o *asif* “fiume”), a volte invece alternano con semivocali, di cui sembrano costituire una realizzazione condizionata dal contesto (p. es. il contrassegno *w- /u-* dello stato di annessione, in parole come *w-ərgaz* “uomo” rispetto a *u-saru* “cintura”; oppure il prefisso di terza persona sing. del verbo *y- / i-*, in: *y-ufa* “ha trovato”, vs. *i-ruḥ* “è andato”).

Alle tre vocali “piene” si contrappone un “vocalismo zero”, che può caratterizzare intere parole o gruppi di parole (cf., p.es., nel poema chleuh riportato in appendice, il nome dell’autore, *Mḥmmd bn ‘li*, con una sola vocale “piena” su tre parole).

Ciò non impedisce la costituzione di sillabe, che possono avere il loro centro in qualunque fonema, vocalico o non vocalico. Spesso nel centro di sillaba a vocalismo “zero” si notano elementi vocalici brevissimi di timbro indeterminato, che vengono convenzionalmente indicati con *ə* (nell’ortografia adottata per il cabilo viene impiegata una *e*). Le norme per la costituzione della sillaba sono, a volte, complesse, ma automatiche,⁶² dimodoché la “vocale” *ə* (là dove esista) non può assolutamente essere considerata un vero e proprio “fonema”. La vocale *ə*, dunque, all’opposto delle vocali di grado pieno, non ha un posto determinato né nella parola né nella flessione e può modificare la

⁶² L’inserimento di *ə* in una sequenza fonica a vocalismo zero tende di norma a evitare sillabe chiuse da più di una consonante, ma questo dipende anche dalle caratteristiche articolatorie delle consonanti: *ḥdəm* “lavora!” ~ *kərz* “ara!”.

propria posizione all'interno di una radice: *kərzə-γ* "ho arato" ~ *n-əkrəz* "abbiamo arato" rispetto a *uli-γ* "sono salito" ~ *n-uli* "siamo saliti". Non di rado nel parlare veloce cambia anche qualità, scomparendo del tutto.

Non tutti i dialetti, però, conoscono una vera e propria "vocale", per quanto sfuggente, nelle sequenze foniche a vocalismo zero. Gli studiosi dei parlari chleuh, ad esempio, sostengono che in corrispondenza del centro sillabico non si ode proprio nulla di "vocalico", per cui non accettano trascrizioni con *ə* o *e* negli apici sillabici, e preferiscono trascrivere un accumulo di consonanti anche in presenza di più sillabe.

In effetti, da un punto di vista diacronico, sembra possibile pensare che la situazione odierna del vocalismo berbero discenda da una più antica situazione (analoga a quella delle lingue semitiche) in cui tre vocali lunghe si contrapponevano a più di una vocale breve. In seguito ad un fenomeno di abbreviamento, queste ultime sarebbero confluite in $\emptyset / ə$, facendo venire meno un'opposizione di quantità e provocando, tra l'altro, rilevanti fenomeni morfologici (si veda, in proposito, il capitolo sul verbo).

Il sistema vocalico, particolarmente ricco, del tuareg e del parlare di Ghadamès sembra rappresentare una situazione in cui questo fenomeno di riduzione non sia ancora completato.

In questi parlari, infatti, oltre alle tre vocali "piene" degli altri dialetti (cui si affiancano vocali "intermedie" *e* e *o*, esito, perlopiù, di fenomeni metafonetici)⁶³, fanno parte a pieno titolo del sistema fonemico anche due vocali brevi di timbro centrale, *ǎ* e *ə*, la cui posizione è perlopiù fissa e non predicibile sulla base

⁶³ Spesso, infatti, rappresentano *i* e *u* quando precedano una sillaba con vocale centrale.

della struttura sillabica.⁶⁴ Il tuareg e il ghadamsi sembrano quindi ancora conservare (benché forse già in via di riduzione) un'opposizione quantitativa nelle vocali.⁶⁵

Fenomeni fonetici

Le vocali finali in cabilo e nel dialetto dell'oasi di Siwa presentano una realizzazione più o meno nasalizzata (soprattutto *a* e *i*, realizzate [ã], [ĩ]).

In tuareg, invece, le vocali *-i*, *-u*, *-e*, *-o* finali vengono spesso pronunciate dittongate (davanti a iato o in pausa): *-ǎy*, *-ǎw*, *-ěy*, *-ǎw*.

Tutti i parlari, inoltre, mostrano una spiccata tendenza ad evitare lo iato all'incontro tra vocali. Ciò avviene con diversi mezzi, in particolare, l'elisione di una delle vocali, oppure l'inserzione di un fono (spesso una *y*) di "rottura di iato". Es.: cab. *m'ara* < * *mi ara* "quando (+ particella di eventualità)"; *nniy -as* "gli ho detto", ma *yenna-y-as* "gli ha detto".

Semivocali

Le semivocali del berbero, *w* e *y* (definite anche sonanti velare e palatale) possono essere realizzate sia come consonanti (*w*, *y*) sia come vocali (*u*, *i*). Per diversi motivi questi suoni costituiscono, secondo André Basset (1952: 7), gli elementi più delicati della fonetica berbera.

⁶⁴ Questa è almeno la descrizione che ne suole fare Karl-G. Prasse, che ha dedicato all'argomento lunghi anni di ricerca. Non tutti gli studiosi sono d'accordo sul fatto che questo vocalismo breve comprenda due vocali e non una sola. Vi sarebbero, però delle "coppie minime" di una certa rilevanza, come l'aoristo *ikrās* "costruiva/costruisce/costruirà..." ~ il perfetto *ikrās* "ha costruito".

⁶⁵ Ancora discussa è l'eventuale esistenza di un terzo grado di opposizione quantitativa rappresentato da vocali "surlongues", che forse non sono altro che vocali piene su cui venga attirato accento.

Si è già accennato a proposito del vocalismo come non sia facile stabilire quando si abbia a che fare con una vocale “primaria” o con una semivocale suscettibile di realizzazione vocalica.

Di norma, dal momento che una vocale ə non può stare in sillaba aperta, quando una parola dovrebbe iniziare per wə- + CV(...) o yə- + CV(...) si produce automaticamente un passaggio a u- + CV(...), i- + CV(...). Non è però valido l'inverso: non sempre u- + CV(...) o i- + CV(...) risaliranno a *wə- + CV(...) o *yə- + CV(...).

Sarebbe comunque opera lunga e complessa individuare e descrivere in modo completo i numerosissimi casi di scambio tra suoni vocalici e semivocalici all'interno di uno stesso paradigma.

Tra i fenomeni fonetici degni di nota, va rilevato che in molti parlari la semivocale lunga ww (o la sequela uw) dà come esito bb^(w) / gg^(w), per esempio: *tawwurt* “porta” > *tabburt* /*taggurt*; **uwiy* “ho portato” > *bb^wiy* /*gg^wiy*. Viceversa, la sequela di tipo *wu* rimane solitamente immutata. Cfr. cab. *wuccen* “sciacallo” (allo stato di annessione).

A sua volta, è frequente il passaggio *yy* > *gg*, cf. cab. *eħyu* “risuscitare” (< ar.), impf. *iħeggu* (talora *yy* > *kk* là dove **k* > *š*: cfr. i pron. di 2. masch. sg. *šəkk* < **kăyy*...).

Accento

La questione dell'accento in berbero non è ancora stata studiata in modo adeguato. Raramente viene indicata la sua posizione, e sembra che in molti parlari prevalga un accento di tipo musicale, non sempre facile da cogliere.

In alcuni dialetti in cui è stata notata la posizione dell'accento, si è osservata una sua tendenza a non rimanere in una posizione fissa ma a spostarsi a seconda di esigenze morfo-sintattiche. In particolare, in alcuni dialetti orientali sembra che eventuali

ritrazioni dell'accento nel nome siano presenti là dove vi doveva essere un antico "stato di annessione".⁶⁶ E in effetti, nella genesi di questo "stato" del nome, sembra che l'accento abbia svolto un ruolo non secondario.

Probabilmente uno spostamento di accento è anche alla base del cosiddetto perfetto "risultativo" del tuareg e dei parlari di Siwa e di Augila, che è contraddistinto da un allungamento della vocale caratteristica del perfetto (nei parlari delle due oasi orientali questo "tempo" è caratterizzato anche dalla suffissazione di una particella, la cui presenza potrebbe aver causato lo spostamento d'accento).

*Morfologia e sintassi*⁶⁷

Come le lingue semitiche, anche il berbero utilizza per la propria morfo-sintassi sia prefissi, sia suffissi, sia mutamenti nel vocalismo interno (apofonia). Una caratteristica morfologica del berbero rispetto alle lingue semitiche è data dalla particolare frequenza di morfemi "discontinui", vale a dire formati di più segmenti, posti a distanza l'uno dall'altro, per lo più a sinistra e a destra dell'elemento da essi determinato (morfologia del nome, del verbo, della negazione...). Questo fatto sembra indice dell'intervento, tuttora in corso, di innovazioni ed eventualmente di mutamenti nell'ordine delle parole.

Il nome

Lasciando da parte i numerosi prestiti arabi, che hanno finito per modificare in parte la situazione originaria, solitamente i nomi berberi presentano marche di genere, di numero, e inoltre

⁶⁶ Su ciò, si veda Brugnatelli 1986.

⁶⁷ Essendo fuori luogo, per motivi di spazio, una trattazione completa della morfo-sintassi berbera, si presentano qui solo i tratti salienti di alcune parti del discorso: il nome, il verbo e il pronome.

di “stato”⁶⁸.

Le marche morfologiche relative alle prime due categorie sono (di norma) dei morfemi discontinui composti da un prefisso e un suffisso; lo “stato” del nome è invece contrassegnato da mutamenti nella forma del prefisso. Questo “prefisso”, come ha mostrato in particolare W. Vycichl (1957), doveva anticamente essere un “articolo”⁶⁹ inglobato nei nomi con perdita dell’antico carattere di determinazione (analogamente a quanto è storicamente avvenuto con l’articolo posposto in aramaico). Alcuni nomi (termini di parentela, parole come “fame”, “sete”, ecc.), sono privi di questa marca preposta perché comparivano sempre senza “articolo”.

Oggi per esprimere la determinazione e l’indeterminazione ogni dialetto usa particolari espedienti, con uso di pronomi dimostrativi o del numerale “uno”. La morfologia del nome, comunque, non conosce di norma un’espressione regolare della determinazione o indeterminazione di un nome. Così, ad esempio *argaz* vale “un uomo” o “l’uomo” a seconda del contesto. Solo volendo insistere sul fatto che tale uomo è già stato presentato si può usare, per esempio (cab.) *argaz-nni* “questo uomo”, “l’uomo (in questione)” o, viceversa, per enfatizzare il fatto che si tratta di uno sconosciuto si può usare il numerale “uno”: *yiwen wergaz* “un uomo (a caso)”. Da osservare che nei numerosi prestiti arabi il nome è solitamente mutuato insieme all’articolo, anche se è indifferente riguardo alla determinazione, p.es. *lemdinet* “la/una città”.

⁶⁸ Esso non va confuso con lo “stato” del nome nelle lingue semitiche. Il nome berbero non conosce (più) forme particolari per il complemento di specificazione (“stato costruito” delle lingue semitiche), dal momento che il rapporto di specificazione è sempre espresso mediante la preposizione *n*.

⁶⁹ Differenziato secondo il genere e il numero, e proveniente, con ogni probabilità da più antichi dimostrativi, di forma **wa-*, pl. **wi-* al maschile e **ta-*, pl. **ti-* al femminile Cf. Brugnatelli 1997.

Genere.

Come nella maggior parte delle lingue camito-semitiche, i generi sono due, maschile e femminile, ed inoltre è quest'ultimo il genere più "marcato", attraverso morfemi in dentale contrapposti a \emptyset del maschile. Ciò vale in primo luogo per gli elementi più antichi, cioè i suffissi, ma anche l'antico articolo aveva una forma caratteristica per il femminile che iniziava per *t*.

Schema dei nomi maschili: *a-* ... *-∅*

Schema dei nomi femminili: *ta-* ... *-t*

(Es. *afunas* "bue" ~ *tafunast* "vacca")

Per un fenomeno di metafonìa (dietro influsso, cioè, di vocali successive), la vocale della sillaba iniziale può essere anche diversa da *a-* (quindi *u-* o *i-*).

Es.: cab. *udem* "viso" (<**adum*, come mostra il derivato *aqadum* "id."); *tifirest* "pero" (< lat. *pirus*, femm., attraverso **ta-firus-t*); chleuh *ifilu* "filo" (da lingue romanze), ecc.

Probabilmente in seguito a fenomeni di erosione fonetica (perlopiù dopo vocali), il suffisso *-t* dei nomi femminili può talvolta mancare. Il prefisso, invece, di norma è sempre conservato (es.: *tala* "fonte").

Numero.

La morfologia del berbero, a differenza di quella semitica distingue due numeri (singolare e plurale). Mancano tracce di un duale, se si eccettua qualche raro caso all'interno di prestiti arabi che conservano tale forma.

Dal momento che anche l'antico "articolo" doveva possedere una forma di plurale (caratterizzata da una vocale *i*), i nomi berberi al plurale presentano sia una terminazione in nasale comune a maschile e femminile (nel femminile, però, preceduta da una vocale piena *i*), sia un cambiamento di *a* in *i* nella sillaba iniziale.

Lo schema è il seguente:

	sg.	pl.
Nomi maschili:	<i>a- ... -∅</i>	<i>i- ... -n</i>
Nomi femminili:	<i>ta- ... -t</i>	<i>ti- ... -in</i>

(Es. [tamazight]: *afunas* “bue”, pl. *ifunasn* ~ *tafunast* “vacca”, pl. *tifunasin*)

Anche il berbero conosce, come l’arabo, alcuni plurali “fratti”, ottenuti mediante mutamenti vocalici interni e senza suffissi. Si tratta però di un fenomeno statisticamente alquanto limitato, ed inoltre anche nel caso del plurale apofonico è presente un mutamento nella sillaba iniziale (ex “articolo”). Es.: (chleuh) *aserdun* “mulo”, pl. *iserdan*; *ayyul* “asino”, pl. *iyyal*; *asnu* “asinello” (dal lat.), pl. *isnas*; femm. *tasnust*, pl. *tisnas*, ecc.

Stato.

Una caratteristica dei nomi berberi è quella di possedere un’opposizione di due stati: lo “stato libero” e lo “stato d’annessione”. La principale caratteristica formale dello stato “d’annessione” rispetto a quello libero è la caduta (o l’abbreviamento) della vocale della prima sillaba (l’ex “articolo”). Solo alcuni nomi, detti “a vocale costante”, mantengono questa vocale. Si tratta perlopiù di nomi che dovevano un tempo presentare una radicale debole, la cui caduta ha dato origine a vocali lunghe, non suscettibili di abbreviamento (p. es., cab. *tala* “fonte”, st. d’ann. *tala*, corrispondente al tuareg *tahala*).

Oltre a questa caduta (o abbreviamento) della vocale, i nomi maschili presentano anche la prefissazione di una semivocale (*w-* al singolare, *y-* al plurale), prefissazione che nei dialetti tuareg è sparita quasi totalmente, rimanendo conservata in alcuni relitti, soprattutto nell’Air.

Conformemente all’alternarsi di semivocali e vocali che si ha in conseguenza della struttura sillabica circostante, anche le semivocali *w-* e *y-* si presentano come *u-* e *i-* quando siano seguite

da una sola consonante.⁷⁰

Ecco quindi alcuni esempi di nomi nei due stati (cab.):

	stato libero	stato di annessione	
masch.	<i>argaz</i>	<i>wergaz</i>	“uomo”
	<i>afus</i>	<i>ufus</i>	“mano”
	<i>irgazen</i>	<i>yergazen</i>	“uomini”
	<i>ifassen</i>	<i>ifassen</i>	“mani”
femm.	<i>tamy art</i>	<i>temy art</i>	“vecchia”
	<i>timy arin</i>	<i>temy arin</i>	“vecchie”
nomi “a vocale costante”:			
	<i>tala</i>	<i>tala</i>	“fonte”
	<i>aman</i>	<i>waman</i>	“acqua”
	<i>uccen</i>	<i>wuccen</i>	“sciacallo”
	<i>udem</i>	<i>wudem</i>	“faccia”

L’abbreviamento vocalico caratteristico dello stato di annessione fa pensare che questa opposizione sia sorta secondariamente in seguito all’azione di uno spostamento di accento in sintagmi particolari (all’interno dei quali si sarebbe anche preservata una semivocale che altrimenti sarebbe invece scomparsa). Se questo è vero, bisognerà pensare che anticamente il berbero possedesse un accento espiratorio, il solo in grado di provocare cadute o abbreviamenti di vocali atone.

Quanto all’uso dei due stati del nome, quello libero è la forma di citazione del nome, e caratterizza il soggetto che preceda il verbo, il complemento oggetto e qualche (raro) caso di nome dopo preposizione. Lo stato “d’annessione”, invece, è la forma che assume il nome dopo quasi tutte le preposizioni o dopo qualche antecedente che in qualche modo lo anticipi: il verbo di cui il nome è soggetto, o qualche pronome prolettico (ciò che L.

⁷⁰ In questo caso, si badi bene, la forma dello stato di annessione al plurale torna ad essere uguale a quella dello stato libero.

Galand chiama “complemento esplicativo”).

Alcuni esempi:

ikerz wergaz aɛerqub-enni “Ha-arato l’uomo (st.ann.) quel-campo (st.lib.)” Qui il soggetto segue il verbo (costruzione normale in berbero) ed è allo stato d’annessione; il complemento oggetto è allo stato libero.

argaz, ikerz aɛerqub-enni “L’uomo (st. lib.), ha-arato quel-campo (st. lib.)” Qui la posizione anomala del soggetto prima del verbo sottolinea che il nome costituisce un’unità a sé stante: “Quanto all’uomo,...”

ikerz-it, uɛerqub-enni “Lo-ha-arato, quel-campo (st. ann.)” Qui lo stato d’annessione riprende il pronome oggetto affisso al verbo.

Un fenomeno fonetico di una certa rilevanza si ha in cabilo dopo la preposizione *n* “di”: essa si assimila sempre al suono che segue, con esiti diversi a seconda che si tratti di una semivocale o di una vocale. Infatti, $*n+w > *ww > bb^w$ (talora $> gg^w$) e $*n+y > *yy > gg^y$, mentre $*n+u > *uu > u$ e $*n+i > *ii > i$, con apparente caduta della preposizione: *bb^wwergaz / gg^yergazen* “dell’uomo” / “degli uomini”, ma *ufus / ifassen* “della mano” / “delle mani”.

L’opposizione di stato in sé è ridondante, dal momento che la sintassi permette già da sola di capire con una certa sicurezza il ruolo dei nomi nella frase. I numerosi prestiti dall’arabo che non siano stati berberizzati con l’aggiunta della sillaba iniziale (ex articolo) sono privi di questa opposizione, e ciò intacca il sistema. Di fatto i dialetti più sottoposti all’azione dell’arabo, quelli più orientali e quello più occidentale (zenaga) non possiedono più quest’opposizione (che è ancora presente in qualche relitto nella toponomastica).

Il verbo

Anche in berbero, come nella maggior parte delle lingue semitiche, il sistema verbale è strutturato in modo da esprimere

l'aspetto dell'azione (compiuta ~ non compiuta), piuttosto che il tempo o la "qualità" ("aktionsart").

In origine la contrapposizione principale doveva essere affidata, come in arabo, alla differenza nel vocalismo tra un tema di "imperfetto", che serviva anche per l'imperativo, ed uno di "perfetto" (p. es. "trovare" *af* ~ *ufa/i*). Tuttavia, per qualche motivo, tra cui probabilmente la drastica riduzione di tutto il vocalismo breve a \emptyset/∂ , questi due temi finirono per coincidere in numerose radici (soprattutto quelle trilittere, come *krz* ~ *krz* "arare", in cui non si erano originate vocali lunghe per la caduta di radicali deboli).

Si è quindi verificato un rinnovamento del sistema, con l'inserimento di un nuovo tema di imperfetto derivato dal vecchio, che peraltro non è scomparso ma ha assunto nuove funzioni, variabili a seconda dei diversi parlari (e per l'indeterminatezza delle sue funzioni viene chiamato "aoristo").

Il "nuovo" imperfetto (con valore di imperfetto, presente attuale, presente di abitudine, ecc.) è derivato dall'aoristo con procedimenti che riguardano il consonantismo (tant'è che fino a non molto tempo fa veniva descritto come una forma "di abitudine" derivata del verbo e non come un tempo principale). Tali procedimenti sono principalmente di due tipi:

a) Raddoppiamento di una consonante. Per esempio: da *krez* "arare" cab. *kerrez*, chleuh *kkerz*.

b) Aggiunta di un prefisso in dentale. Per esempio: da *af* "trovare" cab. *ttaf*, chleuh *ttafa*.

Di solito il raddoppiamento viene usato con i trilitteri e la prefissazione di *tt* con i mono- e bilitteri, seguendo una sorta di tendenza ad equilibrare il numero delle consonanti del tema, ma non è una regola assoluta.

Il risultato di questa evoluzione è un sistema trimembre:

perfetto ~ imperfetto ~ aoristo

e tutte e tre le forme sono normalmente riportate nei dizionari. Le svariate possibilità di formare questi tre temi danno luogo a diverse “coniugazioni”, che in tuareg sembrano particolarmente numerose (anche in virtù di un gioco di vocali brevi sconosciuto agli altri parlari): Ch. de Foucauld che ha studiato per decenni questi parlari ne ha elencate 260. K.-G. Prasse le ha raggruppate secondo 19 tipi principali.

L’oristo, come si è detto, assume valori diversi a seconda dei dialetti. Di solito esprime un valore temporale (futuro) o modale (congiuntivo), spesso con l’ausilio di svariate particelle: *a*, *ad*, *ar*, *ra*, *ga*, ecc. In alcuni dialetti, come il cabilo, l’oristo non è più impiegato senza particella. Il nudo tema dell’oristo è ovunque usato per l’imperativo, che, essendo la forma più breve e spoglia di affissi, viene di norma impiegato come forma di citazione nei dizionari. P.es. *krez!* “ara!”; *af!* “trova!”, risp. dai verbi *krez* “arare” e *af* “trovare”.

Ulteriori forme del verbo, segnalate, quando esistano, nei dizionari, sono quelle “negative”: il perfetto (quasi dovunque) e l’imperfetto (in alcuni parlari) presentano forme particolari quando sono impiegati in frasi negative.⁷¹ Si tratta per lo più di una modificazione dell’ultima vocale, che diventa *i*. Per esempio, chleuh *ikrz* “ha arato” ~ *ur ikriz* “non ha arato”, *yufa* “ha trovato” ~ *ur yufi* “non ha trovato”.

Completano il sistema verbale gli infiniti, nomi verbali dalle forme più svariate, a volte coesistenti in uno stesso dialetto. Per esempio, dalla radice *krz* “arare”, il cabilo conosce gli infiniti *akraz*, *tayerza*, *takrezt*, ecc.

A differenza dell’arabo o dell’ebraico, in cui i due temi principali, di imperfettivo e di perfettivo, si coniugano unendo ad

⁷¹ Si tralascia qui il cosiddetto “perfetto risultativo” del tuareg, caratteristico solo di questo gruppo dialettale (oltreché delle oasi più orientali, Siwa e Augila).

essi indici di persona diversi (rispettivamente prefissali e suffissali), il berbero conosce un'unica serie di indici di persona per tutti e cinque i suoi "tempi" (aoristo, perfetto, perfetto negativo, imperfetto, imperfetto negativo).⁷² Questi indici di persona sono ora prefissali, ora suffissali, ora pre- e suffissali insieme, secondo il seguente schema (paradigma cabilo):

sg.:	1 c.	———	-y
	2 c.	t-	——— -d
	3 m.	y-	———
	3 f.	t-	———
pl.	1 c.	n-	———
	2 m.	t-	——— -m
	2 f.	t-	——— -mt
	3 m.	———	-n
	3 f.	———	-nt

Una situazione diversa è quella dei verbi cosiddetti "di qualità", esprimenti colori o qualità, che sembrano piuttosto degli "aggettivi" che si accingono a diventare verbi.⁷³ In molti dialetti, infatti, essi hanno una coniugazione particolare, "ridotta". Per esempio, in cabilo, la terza persona singolare è priva di affissi (e al femminile presenta una terminazione *-t*). Il plurale è addirittura indifferenziato secondo le persone e presenta una terminazione *-it* che potrebbe essere un antico plurale nominale in dentale. Solo prima e seconda persona singolare hanno un indice di persona, che

⁷² Data la situazione complessa, e definita con una certa precisione solo in tempi relativamente recenti, del sistema verbale del berbero, la terminologia dei tempi varia praticamente da un autore all'altro. Un interessante specchietto ricapitolativo delle differenti definizioni si trova in L. Galand 1974 :25.

⁷³ In alcuni parlari, come lo s&ilh, i verbi di qualità si sono completamente conguagliati agli altri verbi e non presentano più caratteristiche morfologiche particolari.

però nella seconda persona è privo del prefisso. Ecco lo schema dei verbi di qualità in Cabilia:

sg.:	1 c.	——	- <i>y</i>
	2 c.	——	- <i>d</i>
	3 m.	——	
	3 f.	——	- <i>t</i>
pl.	1 c.	——	- <i>it</i>
	2 m.	——	- <i>it</i>
	2 f.	——	- <i>it</i>
	3 m.	——	- <i>it</i>
	3 f.	——	- <i>it</i>

Oltre alle forme così coniugate, il verbo berbero conosce il cosiddetto “participio”, una forma spesso invariabile in genere (e a volte anche in numero), che viene impiegata nelle relative “soggetto”. Esso è solitamente formato sulla terza persona singolare, con l’aggiunta di un suffisso *-n*. È grazie a questa forma, e non all’uso di pronomi “ritornanti” (come invece fa l’arabo) che il berbero distingue le relative “soggetto” e quelle “oggetto”. Es.: *argaz win izran* ~ *argaz win izra* “l’uomo che ha visto” ~ “l’uomo che egli ha visto”.

La copula viene normalmente espressa in berbero con una particella invariabile *d* (che serve anche a introdurre complementi predicativi): *neṭṭa d argaz* “egli è un uomo”; *yuyal d argaz* “è diventato un uomo”; *neṭṭat d-tameṭṭut* “essa è una donna” (N.B.: il nesso *d-t* dà luogo, in cabilo, a *tt*).

Vi è anche un verbo “di esistenza”, *ili*, col valore di “esserci”: *yella wergaz* “c’era un uomo”.

La negazione del verbo è espressa mediante una particella preverbale (*wer, ur, wel, u*, ecc...), accompagnata, in molti dialetti, da una particella postverbale (*ara, ka, ša, š*, ecc...), con

un costrutto analogo a quello della negazione francese *ne ... pas*. Sostanzialmente, sono privi della negazione posposta solo lo chleuh e il tuareg. Sembra possibile che le variazioni nel vocalismo finale del perfetto (e imperfetto) negativo dipendano dall'esistenza, nell'antichità, di una particella posposta anche nei parlari in cui essa non è più presente.⁷⁴

La negazione delle frasi nominali viene di norma espressa con negazioni diverse, che possono variare da dialetto a dialetto. Per esempio, in cabilo, *mačči d* nega la copula, e *ulac* nega il verbo di esistenza: *mačči d argaz* “non è un uomo”, e *ulac argaz-enni* (st. libero!) “quell'uomo non c'è”; *ulac-it* “non c'è”.

Il pronome

Il sistema pronominale del berbero presenta molte somiglianze con quello delle lingue semitiche.

A differenza delle lingue semitiche, però, il berbero oltre alla serie “tonica” (“pronomi soggetto”) non possiede una sola serie pronominale clitica, ma almeno cinque serie, a seconda dell'elemento cui vengono affisse (nome, preposizione, verbo) e della loro funzione morfologica (quando affisse al verbo).

Vi sono infatti: 2 serie di pronomi affissi al verbo, una per il complemento diretto e una per l'indiretto (tali pronomi possono essere sia posposti al verbo, come in semitico, sia preposti se “attratti” da una particella di aoristo o di negazione o da un antecedente di relativa); una serie di pronomi suffissa alle preposizioni e due serie suffisse ai nomi per esprimere il genitivo (una serie più diffusa e una particolare, più arcaizzante, per i nomi di parentela).

Inoltre, a differenza di ciò che avviene nelle lingue semitiche, i pronomi berberi possono essere collocati sia prima sia dopo il

⁷⁴ Sulla negazione berbera, cfr. più in dettaglio Brugnatelli 1987.

verbo, a seconda del contesto sintattico.

Interferenza con l'arabo

Più di 1200 anni di contatto tra due sistemi linguistici non possono non avere lasciato dei riflessi in ciascuna delle lingue coinvolte. Nel caso dell'interferenza arabo-berbera, vista la diversa connotazione di prestigio, è ovvio che il maggiore influsso sarà stato esercitato dalla lingua della letteratura e della religione (l'arabo) nei confronti della lingua solo parlata e priva di referenti scritti di alto prestigio (il berbero). Tuttavia, come si vedrà, anche la lingua dei conquistatori ha subito, in terra nordafricana, numerose modifiche dovute alle abitudini linguistiche dei suoi abitanti. (Sui reciproci influssi tra arabo e berbero, si può vedere il recente studio di Tilmatine 2000)

Influssi dell'arabo sul berbero

Cominciamo ad osservare i più importanti ambiti in cui si può rilevare un influsso dell'arabo sul berbero.

Lessico

Il primo ambito in cui emerge con chiarezza l'enorme pressione esercitata dall'arabo sui parlari berberi è quello del lessico. Alcuni dialetti presentano percentuali elevatissime di prestiti arabi, e anche in quelli considerati meno esposti si tratta sempre di cifre considerevoli.

Uno studio molto empirico di Salem Chaker (1984: cap. 11, pp. 216 ss.) ha preso in considerazione una lista di 200 vocaboli ispirata a quella di Swadesh. Mentre cabilo e chleuh presentano rispettivamente il 38% e il 25% di prestiti arabi, in tuareg sono presenti solo 12 prestiti (=6%), ma basandosi su dizionari redatti agli inizi del secolo: molti indizi fanno ritenere che allo stato attuale anche il tuareg sia pervaso di arabismi in misura notevolmente superiore. Più recentemente (Taïfi 1997: 63), un conto complessivo condotto sui due maggiori dizionari di cabilo e

tamazight ha rilevato per il cabilo 1590 radici di origine araba su un totale di circa 6000 (26,5%) e per la tamazight 1260 radici su circa 5000 (25,2%).

Per altri parlari più esposti all'azione dell'arabo, come quelli orientali, le percentuali sono ancora maggiori: per l'oasi di Siwa Chaker ha stimato che il lessico di origine araba sia superiore al 50% del totale.

In generale, gli imprestiti si fanno largo soprattutto in determinati ambiti:

a) I numerali: solo lo chleuh e il tuareg conservano ancora per intero la prima decina. Altrove gli imprestiti sono generalizzati a partire dal “tre” o dal “quattro”, mentre si sono conservati ovunque solo “uno” e “due”.

b) Termini religiosi e della sfera intellettuale (per esempio, la stragrande maggioranza degli imprestiti tuareg rientrano in questo ambito).

c) Termini relativi agli aspetti socio-economici (tutto sommato, i numerali potrebbero rientrare in questa categoria): è chiaro in ciò il ruolo degli scambi commerciali.

d) Termini suscettibili di essere affetti da “tabù”: la “morte”, in berbero *tamettant*, è spesso sostituita dall'imprestito *lmut*. Curiosa la situazione relativa al verbo “scrivere”: quasi tutti i parlari conoscono una radice *aru* “scrivere”, anche se di fatto le uniche registrazioni scritte venivano tradizionalmente fatte in arabo; solo i Tuareg conservano l'antico metodo di scrittura, e tuttavia i loro dialetti per “scrivere” impiegano l'imprestito *ekteb*. Probabilmente, proprio il fatto di “poter scrivere”, con tutte le connessioni “magiche” che ciò comporta, ha indotto a ricorrere ad una parola estranea (l'unico derivato dalla radice panberbera è la parola *térawt* “amuleto”...).

Un'importante osservazione è che gli imprestiti arabi finiscono, spesso, per sostituire nomi berberi derivati, riducendo così la produttività dei vari procedimenti di derivazione. Come

rileva Chaker (1995: 121): “quanto più un dialetto assume imprestiti, tanto meno sfrutta le possibilità interne di formazione lessicale”. Così, per esempio, dal verbo *krez* “arare”, attestato sia in cabilo che in chleuh, quest’ultimo dialetto conosce almeno tre derivati (nome d’azione, d’agente e di strumento): *tayrza* “aratura”, *amkraz* “aratore” e *azkrez* (< *askrez*) “aratro”, mentre il cabilo mantiene solo il primo e ha sostituito *amkraz* con l’arabismo *aḥerrāt* e *askrez* con *lmaεun*.

Fonetica

Oltre ai fonemi di base del berbero che si sono visti nel capitolo della fonetica, sotto l’influenza di così numerosi prestiti lessicali arabi, alcuni suoni tipici di questa lingua sono passati al berbero, finendo successivamente per assumere lo statuto di fonemi autonomi. Si tratta:

- della sibilante enfatica sorda *ʃ* (che entra in correlazione con la sonora *ʒ*);
- delle faringali *ħ* e *ε* (che dal punto di vista del luogo di articolazione costituiscono una nuova serie, sorda e sonora);
- della laringale *h*.⁷⁵

(Si vedano, per esempio, imprestiti diffusi un po’ in tutti i parlari berberi come cabilo *lεeb* “giocare”, *ħseb* “contare”, *xdem* “lavorare”, *ʃʃelʔan* “sultano”, *ecchada* “la professione di fede islamica”)

Solo il tuareg oppone una certa resistenza all’adozione di questi nuovi suoni, ed è tuttora privo dei fonemi *ε*, *ħ* e *ʃ*, e negli imprestiti di termini che li contengono al loro posto troviamo (rispettivamente) *γ*, *x*, *ʒ* (p. es. i nomi propri *Ghali/Aghali* e *Mokhammed*, oppure *εzum* < ar. *ʃawm* “digiuno”).

Più complesso il discorso relativo alla fricativa velare *x* ed alle

⁷⁵ L’ “innovazione” vale per quei parlari (quasi tutti) che hanno perduto **h* “etimologica”, mentre ad esempio in tuareg, che conserva tale suono, gli imprestiti con *h* vengono integrati senza problemi.

enfatiche semplici *t* e *q*.

Questi suoni, infatti, sorgono, in determinate circostanze, anche in ambito meramente berbero: la spirante sorda *x* può sorgere in conseguenza della de-sonorizzazione della sua correlata *γ* al contatto con una sorda, o in posizione finale (cf. p. es. a Jerba *yexs* “egli vuole” ma *w-iyis-c* “non vuole”), mentre le occlusive sorde *q* e *t* compaiono sempre in conseguenza dell’allungamento di *γ* e di *d*, vale a dire del passaggio **γγ > qq* e **dd > tt*.

Con l’inserimento stabile nel sistema di questi suoni si ricreano nuove correlazioni basate esclusivamente sulla lunghezza e non più caratterizzate da mutamenti di sonorità: *t ~ tt* e *q ~ qq*. Per esempio (cabilo):

ḅṭel “mancare”(tema di aor.) ~ *ḅetṭel* (tema di impf.)

c̣qu “interessare, importare” (aor.) ~ *ceq̣qu* (impf.)

Ciononostante, non si ricostituisce un quartetto di possibilità, perché, all’inverso, la presenza di *dd* e, soprattutto, *γγ* lunghe rimane ancora un fenomeno assolutamente eccezionale.⁷⁶

eṛdu “soddisfare” (aor.) [*< ar. raḍiya*] ~ *reṭtu* idem (impf.);

byu “volere” (aor.) [*< ar. bayā*] ~ *beq̣qu* idem (impf.).

Morfo-sintassi

Nonostante la lunga e diffusa coabitazione l’interferenza nell’ambito della morfologia non è estesa quanto si potrebbe pensare data la massa di prestiti. Anzi, spesso non è facile individuare a prima vista un prestito proprio per il suo ottimo adattamento alla morfologia berbera. Un esempio tra i tanti,

⁷⁶ Perlopiù questi casi eccezionali si possono avere solo con la sonora geminata dentale iniziale di nomi con articolo inglobato come *ddedd* “svantaggio” (ma spesso vi sono doppioni con la sorda). Ciò non può valere, ovviamente per *γ*, che in arabo non assimila la *l-* dell’articolo e quindi non appare geminato.

l'espressione cabila *wis mertayen* "la seconda volta", benché contenente il duale arabo *mertayen* "2 volte", è formata normalmente con la particella berbera *wis* tipica dei numerali ordinali (*wis sin* "secondo", *wis kraḍ/wis tlata* "terzo", ecc....).⁷⁷

Come si è visto nel capitolo sulla morfologia del nome, il massiccio impiego di prestiti arabi apre una breccia nel sistema di opposizione di stato, per via della mancanza della caratteristica sillaba iniziale.

Si vedano però doppioni di tipo:

cabilo	<i>taktabt</i>	vs. chleuh	<i>lektab</i>
	<i>tamdint</i>		<i>lemdint</i>

• Introduzione di elementi grammaticali arabi?

congiunzione *wa/u*; avverbi: *dima* "sempre", *mazal* "ancora", *bezzaf* "troppo"; *xirellah*, *nezzeh*, *mliḥ* "molto"; *šuya* "un po' "; *waqila*, *rubbama* "forse".

• Un ambito in cui è evidente la progressiva azione della sintassi araba su quella berbera è quello delle proposizioni subordinate.

Innanzitutto vi è l'adozione, quasi dovunque, di congiunzioni subordinanti arabe. Il fenomeno è facilitato dal fatto che il berbero non presenta, nel suo patrimonio comune, vere e proprie congiunzioni panberbere, dal momento che probabilmente nelle fasi più antiche erano preferite costruzioni "paratattiche" prive di marche particolari, del tipo *inna-yas ad yeddu* "gli disse che sarebbe andato" (lett. "gli-disse andrà"). Le congiunzioni "berbere", là dove esistono, sono sempre creazioni locali, a partire da elementi comuni: per esempio *as* tuareg e *is* marocchino (tuareg *əlməd as rîy-kay* "sappi che ti amo"; chleuh *slix is ur yur-s Ma-s* "ho saputo che non aveva più la madre"). Sovente, tuttavia, vengono introdotti tali e quali morfemi di

⁷⁷ Analogamente ha agito di recente un berbero partecipante ad una *forum* informatico nel coniare, con un prestito francese, l'espressione *tis Nième tikkelt* "per l'ennesima volta" (*tis* è il femm. di *wis*).

origine araba. Per esempio, in cabilo accanto alla costruzione *inna-yas ad yeddu* si può trovare ora anche *inna-yas belli ad yeddu*. (Cfr. Chaker 1995: 120)

Nei parlari più esposti alla influenza araba, si assiste a modificazioni dei caratteristici costrutti delle proposizioni relative.

A Siwa, per esempio, è andata perduta la contrapposizione tra relative soggetto e relative oggetto per mezzo dell'impiego di forme "participiali". E se ancora negli anni Trenta la costruzione delle relative oggetto si distingueva dalla corrispondente araba per l'assenza di "pronomi di richiamo" (*skeny-as agmar wən syiy s-ən-əli* "gli ho mostrato il cavallo che ho comprato da Ali"; *rədd-i lgruš wiyən səllfy-aka* "rendimi i soldi che ti avevo prestato"), oggi essa si è completamente conguagliata, ed il pronome di richiamo è obbligatorio: *wən syiy-a*; *wən səllfy-ak-tina* (lett: "che ho comprato-lui"; "che te-li-avevo prestati").(A. Leguil 1986: 110-111). Così pure a Sokna: *yenn-âs elli yenn-ît* "Gli riferì quello che aveva detto".

Analogamente, le relative dativali e "preposizionali" hanno perso, in diversi parlari orientali, e non solo a Siwa, la caratteristica costruzione con la preposizione isolata in testa, e prevedono invece la preposizione all'interno della frase accompagnata dal pronome di richiamo: Siwa *gardil wən iħaṭṭən əgd-əs aman yənfraqa* "il bidone in cui avevano messo l'acqua si è rotto" (lett.: "il b. quello avevano messo **in esso** l'a. ..."); El-Fogaha *ssuwānī ta škīxa z-gān méšket* "l'orto da cui sono uscito è piccolo"; Augila *yénšed ārrafāqānnes wi iżmāna nettīn id-sīn ksūm* "interrogò i compagni con cui aveva diviso la carne".

Influssi del berbero sull'arabo

Lessico

Uno degli elementi più notevoli dell'influenza esercitata dal berbero sui parlari arabi del Maghreb è il consistente numero di

prestiti lessicali. In uno studio del 1966, Ju. N. Zavadovskij proponeva, per i prestiti berberi, una cifra mediamente più elevata per i dialetti arabi di Marocco e Mauritania (10-15% del lessico), una leggermente inferiore per quelli di Algeria e Tunisia (8-9%), e una ancor più ridotta per quelli della Libia (2-3%).

Gli elementi lessicali di origine berbera si concentrano soprattutto in determinati ambiti concettuali: la flora, la fauna e le tecniche agricole (Boukous 1997: 53-4), p.es.:

flora *timijja* “sauge”, *tiyect* “saponaire”, *azir* “rosmarino”, *izri* “armoise”, ecc.;

fauna: *bellarj* “cicogna” (< *abellarj*, a sua volta dal greco *pélargon*), *siwan* (< *asiwan*) “milan”, *tibibt* “vanneau huppé”, ecc.;

tecniche agricole: *tiwizi* “lavori collettivi”, *talyunja* “rito per ottenere la pioggia”, *mezwar* (< *amezwar*) “colui che inaugura l’aratura”⁷⁸, ecc.

Non mancano però, qua e là, termini di origine berbera in altri ambiti (per esempio *tasarut* “chiave” che in tutto il Marocco sostituisce *miftāḥ*), sovente con valore espressivo (p. es.: arabo tunisino *argaz* “gentleman” al gioco < berb. *argaz* “uomo”).

Un capitolo a sé è quello dell’onomastica. In particolare, nella toponomastica i termini di origine berbera sono numerosissimi, anche se vi è una forte tendenza (iniziata già sotto la colonizzazione francese) ad “arabizzare” nomi di luoghi e tribù, per esempio mutando *Ait-.../At-...* in *Beni-...*, *Asif...* in *Wad...*, *Adrar...* in *Djebel...*, ecc. Tra i nomi di persona, con l’islamizzazione e l’assunzione della tipica onomastica islamica sono quasi del tutto scomparsi i nomi di origine berbera, che pure

⁷⁸ Sulla storia di questo termine, derivato da una radice ZWR “essere primo”, che in certi periodi della storia del Nordafrica ha designato una carica di “primo ministro” e col tempo è decaduto (a Tunisi col valore di “fuzionario preposto al controllo delle prostitute”), si può vedere la voce *amezwar* dell’*Encyclopédie berbère*.

permangono, sia nel nord (p. es. Algeria *Akli, Moqrane, Meziane*, ecc.), sia soprattutto tra i tuareg (p.es. *Amastan*, nome dalla lunga lunga tradizione, fin dai tempi di *Mastan(a)-Ba'al* figlio di Massinissa).

Un altro ambito in cui è molto forte la permanenza di un sostrato berbero è l'imprestito "semantico" ("calco"), per cui un vocabolo etimologicamente arabo è usato in accezioni particolari, tipiche di certi termini berberi. Per esempio in arabo magrebino *hada laħm xđar* significa "questa carne è cruda", ma lett. "verde": come in berbero il termine per "verde" indica anche freschezza di frutta e verdura e il fatto di non essere ancora cotta per la carne.

E non si contano le espressioni e i modi di dire che traducono letteralmente un'espressione berbera. P. es.: ar. *tahet idih f-ttrab* < berb. *dern ifassen-nnes ħ-wakal* "ha rinunciato per incapacità" (lett.: "le sue mani sono affondate nella terra"); ar. *uqef ɛla rezlih* < berb. *ibidd f idarn-nnes* "se la cava da solo" (lett. "s'è alzato sui suoi piedi"), ecc. (Boukous 1997: 54).

Fonetica

Le grandi differenze che, soprattutto in fonetica, caratterizzano l'arabo magrebino rispetto a quello orientale sono spesso dovute alle abitudini articolatorie dei parlanti (non va dimenticato che la stragrande maggioranza degli arabofoni attuali in Nordafrica discendono da indigeni). Questo influsso del berbero veniva già rilevato nell'11° sec. da Ibn Hazm: «Quando il Berbero (*barbari*) passa a parlare arabo (*ta'arrabat*) e vuole dire *ac-cajara* ["l'albero"], pronuncia *as-sajra*» (da Tilmatine 2000: 100). Studi sistematici sul modo in cui la fonetica e la prosodia berbera abbiano influenzato l'arabo magrebino sono stati condotti da Elmedlaoui negli anni '90 e sistematizzati in Elmedlaoui 2000.

Sporadicamente la pronuncia di alcune consonanti appare modificata secondo le consuetudini berbere. In particolare si può

osservare, ad esempio, l'enfaticizzazione non etimologica di certi suoni, come *z* o *r*, oppure la creazione di suoni "labializzati" come *k^w*, *g^w*, *b^w*, (*hakk^wa* "così", *gg^wa r* "stranieri", *qbb^wa* "cupola",...) ecc.

Inoltre, in diversi dialetti arabi del Magreb gli esiti spiranti e affricati di fonemi che gli Arabi di solito pronunciano come occlusivi appaiono assai simili ad analoghi esiti delle occlusive berbere in una serie di dialetti "a tendenza spirante".

Tuttavia, l'ambito in cui le abitudini articolatorie del berbero hanno inciso maggiormente è quello delle vocali. In concomitanza con un sistema vocalico che perlopiù ignora opposizioni qualitative nel vocalismo breve (*ə/Ø*), anche i dialetti arabi del Maghreb hanno finito per ignorare ogni opposizione tra vocali brevi passate tutte a *ə* o *Ø*, salvo sporadiche restituzioni di vocali brevi per imitazione della lingua classica.⁷⁹

Morfologia

Una prima serie di influssi nell'ambito morfologico sono imprestiti di alcune particelle come la congiunzione *zzy* "mentre", l'interiezione *a* (particella vocativa, in luogo del classico *yā*) o alcuni preverbi di presente: *la-*, *a-*, *da-*, ecc.

Accanto a questi imprestiti "lessicali" si può tuttavia osservare anche l'imprestito di veri e propri "morfemi".

Forme nominali

I dialetti arabi del Nordafrica (in particolare l'arabo marocchino, ma la cosa è presente anche in Algeria) hanno inserito nel proprio sistema morfologico il morfema discontinuo

⁷⁹ Sulla questione dell'evoluzione del vocalismo arabo in occidente, si veda da ultimo Durand 1994: 42-45.

di femminile berbero *ta-...-t*.⁸⁰

L'uso per cui è stato adottato questo imprestito è quello di derivare degli astratti, e per la precisione “nomi di mestieri” (derivati dai nomi di chi pratica tali mestieri), oppure “nomi di qualità” (spesso con sfumature peggiorative).

Nomi di mestieri: *bəqqāl* “droghiere” > *tā-bəqqāl-t* “il mestiere di droghiere”; *qzādri* “lattoniere” > *tā-qzādri-t* “l'arte del lattoniere”.

Nomi di qualità: *qowwād* “ruffiano” > *tā-qowwād-t* “comportamento da ruffiano”; *ihūdi* “ebreo” > *tā-ihūdī-t* “comportamento da ebreo”, cioè, secondo gli stereotipi nordafricani, “codardia”, o anche “astuzia”. Senza sfumature peggiorative: (Algeria occidentale, oranese) *taslāmiyyet* “purezza di sentimenti islamici”; *taṭellābiyyet* “qualità di *ṭaleb*” (ma a Tlemcen *ṭāṭöllābet* “mendicizia”).

Il passivo del verbo

Una forma tipicamente nordafricana di passivo nei dialetti arabi moderni è costituita da quella che Stumme definiva “T-form” avendola riconosciuta per primo nel dialetto di Tunisi. Questa forma, che si caratterizza per un semplice prefisso *t-* o, più spesso, *tt-* (*itekṭeb* / *itteṭṭeb*, *yetteṭṭeb*: “è scritto” o “può essere scritto”), è diffusa anche in gran parte dell'Algeria (Costantina, Algeri, dintorni di Tlemcen)⁸¹ e in tutto il Marocco.

Tra le tante ipotesi esistenti a proposito dell'origine di questa forma, già E. Doutté (1903: 367) si domandava se non fosse il

⁸⁰ Su ciò si veda Georges Colin (1945-48). Numerosi esempi nelle grammatiche di arabo dialettale, per esempio W. Marçais (1902), pp. 96-7.

⁸¹ Doutté 1903: 366 parla espressamente di Tlemcen, cosa che viene esclusa, per “Tlemcen ville” da W. Marçais 1902: 86 (le forme corrispondenti, se capisco bene, sono munite di un prefisso *nt-*, di poco chiara origine, forse esito di dissimilazione da *tt-*?). È possibile che Doutté pensasse a parlari dei dintorni della cittadina.

caso di ricercarvi un influsso berbero, visto che in quest'ultima lingua il modo consueto di esprimere il passivo avviene proprio mediante prefissazione di *tt-* (*ttw-*).

A favore di questa ipotesi stanno due circostanze: anzitutto, il fatto che la forma di passivo in *tt-* si riscontra solo tra i parlari occidentali e non in quelli orientali, e inoltre il fatto che questo prefisso possa essere unito anche a forme già derivate, come l'ottava o la decima (p. es. *tte'tāber* "essere considerato" e *tteste'mer* "essere colonizzato", *ttstxdm* "essere utilizzato").

Sintassi

Accordo nel genere e numero

Un fenomeno caratteristico dell'interferenza di un sostrato è quello per cui i parlanti che adottano una nuova lingua mantengono in essa alcune abitudini sintattiche della loro lingua originaria, per esempio l'accordo al femminile o al plurale per alcuni termini che nella nuova lingua dovrebbero invece essere maschili o singolari. Una caratteristica dei dialetti arabi del Maghreb è proprio quella di presentare irregolarità di questo tipo in corrispondenza di termini che in berbero divergono sintatticamente dall'arabo classico.⁸²

Per esempio, a Djidjelli e in numerose regioni del Marocco *lḥəm* "carne", *ṣōf* "lana" e *bāb* "porta" sono femminili perché "ricoprono" i corrispondenti termini berberi (femminili) *tifi*, *taḍuft* e *tawwurt*.

Lo stesso avviene in corrispondenza di numerosi nomi che in berbero sono *pluralia tantum*, per esempio termini indicanti liquidi e sostanze (spesso organiche) o nomi di piante. È così che *mā* "acqua" ha un accordo maschile plurale (*l-mā sxūnīn*, e non

⁸² Su ciò si veda più estesamente Philippe Marçais (1945-48), da cui sono tratti gli esempi qui citati.

sxūn, “acqua calda”) come il berbero *aman*; e così pure *būl* “orina” (*l-būl isīlu*, e non *isīl* “l’orina cola”), berb. *ibəzziḡan*; *xrā* “escrementi”, berb. *ixxan*; *ḡmu* “fuliggine”, berb. *išlain*; *qəmh* “frumento”, berb. *irdən*; *fūl* “fave”, berb. *ibawən*; ecc. (esempi sempre di Djidjelli).

Nomi di parentela

A Tlemcen, W. Marçais segnala diverse particolarità morfo-sintattiche dei nomi di parentela arabi che coincidono con alcune particolarità diffuse in tutti o quasi i dialetti berberi, e per la precisione:

- a) l’apparente assenza di pronomi suffisso per indicare il rapporto di parentela con la prima persona, p. es.: *yemma* “mia mamma” rispetto a *yemma-k* “tua mamma”, ecc.;
- b) la normale costruzione pleonastica termine di parentela + pronomi di 3^a persona + complemento di specificazione con “preposizione” *nṡâ*’, p. es. *bbwá-h nṡâ’ Slīmān*, letteralmente “padre-suo di Slimān” > “Il padre di S.” (Analogamente a Djidjelli *xṡ-u dde-Mḡemmed* “Sua-sorella di-M.” > “la sorella di Muḡammad”: Zavadovskij 1966: 92).**

Quest’ultimo fatto è una conseguenza del primo: una costruzione **bbwá nṡâ’ Slīmān* non vorrebbe dire letteralmente “il padre di S.” bensì “mio-padre di S.”, il che non ha senso.

Preposizioni

Benché non sia esclusiva del Maghreb, certamente assai sviluppata in quest’area dell’arabofonia è la tendenza a generalizzare un uso di preposizioni per esprimere il complemento di specificazione, in alternativa alla costruzione “classica” dello “stato costruito”, in cui i due termini sono annessi senza preposizione. Tipica dei dialetti marocchini è, in questa funzione, la preposizione *dya*, mentre quelli algerini usano un elemento *mtaε*.

Una simile tendenza è sicuramente influenzata, se non indotta, dalle abitudini sintattiche dei berberofoni, dal momento che il berbero di norma usa la preposizione *n* in tutti quei casi in cui l'arabo userebbe lo "stato costruito".

3. LA LETTERATURA

Fin dall'antichità i Berberi possiedono una propria scrittura, nella quale vennero redatte molte iscrizioni libiche e numidiche, ma per quanto ci è dato di conoscere non la impiegarono mai per scrivere opere letterarie (quantomeno, non è giunto fino a noi alcun documento del genere). Anche i continuatori odierni di questo sistema scrittoria, i Tuareg, se ne servono solo per scopi pratici (per contrassegnare oggetti e proprietà o per scrivere brevi messaggi), e non per tramandare opere letterarie, per le quali si considera più appropriata solo una conservazione mnemonica ed una trasmissione orale.

Solo nel medioevo dovette esistere, tanto all'est che all'ovest del territorio berbero, l'uso di comporre e tramandare per iscritto testi letterari –perlopiù a carattere religioso– servendosi dell'alfabeto arabo con alcuni segni particolari per i suoni tipici del berbero. Tale uso venne continuato fino al 20° secolo solo in alcune regioni del Marocco, e oggi sono in corso studi e ricerche per studiare e pubblicare i testi più significativi di questa tradizione letteraria conservati fino ad oggi. L'opera più antica che si conservi è un dizionario arabo-berbero composto da Ibn Tunart (datato 1145); l'esponente più noto di questa letteratura fu Muḥammad al-Awzalî, vissuto agli inizi del XVIII secolo.

Invece, della ricca letteratura scritta che dovette esistere anche a oriente, in ambito ibadita, si conservano a tutt'oggi solo pochi frammenti.

Così, la maggior parte della letteratura berbera è una letteratura orale, tramandata di bocca in bocca nel corso dei secoli, spesso in maniera casuale ma in qualche caso, come in Cabilia, ad opera di una consapevole catena di *amusnaw* (“coloro che sanno”), depositari del patrimonio culturale orale della propria tribù.

Questa vasta cultura orale comprendeva le opere più disparate: poesie religiose o epiche; sentenze, detti e proverbi; testi in prosa di vario tipo (fiabe, racconti storici, miti e leggende di luoghi e di personaggi locali, raccolte di “leggi” consuetudinarie di singoli villaggi o tribù...).

Nelle altre regioni di lingua berbera si dovette attendere la fine del secolo scorso e l’inizio del Novecento, perché si cominciasse a raccogliere e mettere per iscritto qualche testo di poesie ad opera di studiosi europei e indigeni (raccolte del generale Hanoteau 1867, di Belkacem Ben Sedira 1887, di Boulifa 1904 per la Cabilia, e soprattutto i due volumi di poesie tuareg del missionario Ch. de Foucauld 1925-1930).

Negli ultimi decenni, però, parallelamente all’acquisizione della consapevolezza dell’originalità e del valore della propria lingua e della propria cultura, si sono moltiplicati studi e pubblicazioni, soprattutto ad opera di Berberi, riguardanti in particolare la poesia, ma anche altri generi particolari come i proverbi⁸³, oppure gli indovinelli⁸⁴, o la narrazione storica⁸⁵.

È così che di questi generi “maggiori” esistono oramai diverse raccolte particolarmente significative. La più emblematica di questo movimento di riscoperta della propria cultura è quella di M. Mammeri (1980) sulle poesie antiche della Cabilia, che comprende poesie risalenti anche al XVI secolo. È a causa del divieto imposto dalle autorità algerine ad una conferenza di presentazione del libro da parte dell’autore all’università di Tizi Ouzou che scoppiarono gli incidenti ormai noti come *tafsut*, “la primavera” (del 1980), in cui per la prima volta si manifestò pubblicamente l’esigenza dei Berberi di tutelare la propria lingua e

⁸³ Ad esempio i recenti lavori (di Azougarh, Giacobetti e Ould Braham) sulla rivista *Etudes et Documents Berbères* n° 5, 6 e 10 tra il 1989 e il 1993.

⁸⁴ I tre volumi di Bentolila 1986 nonché Alloui 1990.

⁸⁵ Alojali 1975.

la propria cultura. Una panoramica di queste composizioni è ora accessibile in italiano grazie ad un'antologia elaborata dallo stesso M. Mammeri e da T. Yacine, tradotta e curata da Domenico Canciani (1991).

Poesie e canzoni

Una netta distinzione tra “poesia” e “canto” nell'ambito di una cultura orale non esiste, dal momento che la poesia, in linea di principio non scritta, vive in quanto recitata in modo armonioso, il che implica sempre una certa “musicalità” di esecuzione, anche là dove non sia presente un vero accompagnamento musicale con strumenti o percussioni.

Poesie tuareg

La poesia dei tuareg ha una metrica quantitativa. Si basa, cioè, su di un'alternanza, secondo schemi prefissati, di sillabe brevi e sillabe lunghe. Essa può essere solo recitata o anche cantata. Tutti i tuareg sono in grado di comporre versi, e ne fanno sfoggio soprattutto durante i ricevimenti (famosi, anche se oggi tendono a scomparire, gli *ahal* organizzati dalle donne, che godevano nella società tuareg tradizionale di una libertà assolutamente impensabile in altre regioni del mondo islamico).

Fino a qualche tempo fa l'unica opera di una certa consistenza sulla poesia dei Tuareg erano i due volumi dell'eremita Charles de Foucauld (1925-1930), relativi alle tribù tuareg del nord, cioè quelle dei nobili dell'Ahaggar, dei Taitoq e dell'Ajjer.

All'inizio degli anni Novanta, quasi contemporaneamente, tre lavori importanti hanno colmato una grande lacuna relativa ai Tuareg del sud, per la precisione della regione dell'Air, nel Niger: i due cospicui volumi di Mohamed-Prasse (1989-90), il grosso lavoro a carattere anche etnografico di Castelli Gattinara (1992), e la raccolta di poesie di Albaka-Casajus (1992).

Una figura che spesso accompagna i poeti tuareg è quella

dell'*ənalbaḍ*, interprete e archivista dell'autore, in grado di ricordarsi a memoria le sue opere e di ripeterle correttamente, tramandandole anche alle generazioni successive.

Un'interessante caratteristica del mondo tuareg è quella di inserire i migliori poeti in "graduatorie" di bravura riconosciute da tutti (almeno per i primissimi livelli).

Secondo Foucauld il miglior autore di poesie tra tutti i tuareg del nord (Kel-Ahaggar, Taitoq, Kel-Ajjer) era la poetessa taitoq Kenwa ult-Āmâstan (nata nel 1860, ancora viva ai tempi del missionario). Il secondo posto, nella classifica dei taitoq era appannaggio di Sîdi ägg-Ākeraji (il capotribù dell'epoca, n. 1830). Secondo il loro grado di bravura i nobili dell'Ahaggar riconoscevano il primo posto a Irzâgh, soprannominato Akrembi (1790-1870), mentre il secondo posto era detenuto ex-aequo da Khamid ägg-Āfiser, detto Ātakarra (1825-1900) e da Elghâlem ägg-Āmeg≥ûr (n. 1825). Per i tuareg dell' Ajjer primo era Ākhenna ägg-Ilbâk (1825-1885) e secondo Ābekkeda äg-Kelâla (1840-1890).

Secondo il giudizio degli abitanti attuali dell'Air, il più grande poeta di tutti i tempi va considerato Ghabidin əg-Sidi-Mukhămmăd (ca. 1850-1928), seguito, nell'ordine, da otto grandi poeti: Tarṇa əgg-Ākhădakhăde əg-Bahe (ca. 1895-1985), Ewănghe əg-Ḍiḍăn (ca. 1895-1985), Mănni əgg-Ēṭṭahir (1913?-1984), Āďăm əg-Khănjăr (n. 1930), Kurman əgg-Ēsəlsəlu (1912?-1989), Kusu əg-Kăzănăba (figlio di un francese, François Casanova, n. ca. 1921), Tyəkhmăďăyna əgg-Ēttifokh (ca 1921-1956) e Wən-Taṣa əg-Ḷate (n. ca. 1945).

Poesie berbere del Marocco

In ambito chleuh esiste una lunga tradizione di poesie scritte (a carattere religioso), cui si affianca, oggi, una ricca produzione orale, comprendente vari generi.

Le più antiche poesie religiose di cui si abbia ancor oggi il testo completo risalgono alla fine del XVI secolo (il poema *Amazigh* di Brahim u Ali Aznag, composto tra il 1579 e il 1596).⁸⁶ L'autore più conosciuto è Muḥammad u 'Ali u Brahim Awzal (noto semplicemente come al-Awzalî), vissuto nel XVIII secolo (ca. 1680-1750), di cui si conoscono i poemi *al-Ḥawḍ* ("l'abbeveratoio", del 1711, in 28 capitoli, esposizione dei dogmi fondamentali dell'Islam secondo il rito malikita), *Nnaṣīḥa* ("[raccolta di] buoni consigli", lungo trattato di precettistica, che forse è da considerare la seconda parte del poema precedente) e *Baḥr al-dumū'* ("L'oceano di lacrime", datato 1714, esposizione di teologia in forma di otto sermoni).⁸⁷

La poesia orale odierna è opera di cantori-trovatori semiprofessionisti (*rrays umarg*, pl. *rrways*), i quali adoperano, per le loro composizioni, una lingua letteraria che non corrisponde a nessuno dei molteplici dialetti chleuh e che si presenta come una vera e propria *koiné*, comprensibile in ogni punto dell'area chleuh.⁸⁸ Il compositore più celebre, venerato e, in certa misura, mitizzato è Sidi Ḥmmu Ṭṭalb, vissuto (a quanto sembra) nella prima metà del XIX sec.

Analogamente, nel territorio di lingua tamazight esiste una forma semi-professionale di produzione e di diffusione di poesie ad opera di *imdyazen* (sg. *amdyaz*), spesso accompagnati da una piccola *troupe* di suonatori e coristi. Essi provengono perlopiù dalla tribù degli Ayt Yafelman nell'Alto Atlante e sono soliti viaggiare per tutto il territorio del Marocco centrale,

⁸⁶ La prima pubblicazione di un estratto di questo testo è in Amahan (1993).

⁸⁷ Sulla vita e le opere di questo autore si veda di recente Jouad 1987, con un giudizio poco lusinghiero sulle sue capacità di compositore di opere in poesia.

⁸⁸ Sulle poesie chleuh, si può vedere P. Galand-Pernet 1972, B. Lortat-Jacob 1980 e Roux-Bounfour 1990.

esprimendosi anche in questo caso con una lingua letteraria comprensibile ovunque. Il repertorio comprende per lo più temi di edificazione religiosa, leggende di santi, avvenimenti storici “mitizzati”, denuncia della decadenza del tempo presente, ma anche temi amorosi o leggeri.⁸⁹

Per quanto riguarda i generi delle composizioni, si parla di *tamdyazt* in riferimento a poesie di una certa lughezza, mentre *izli* (pl. *izlan*) designa un canto, spesso breve o un semplice ritornello, specificamente destinato ad esecuzioni musicali, a volte come accompagnamento di danze (*aħidus*). Inoltre, *tamawayt* è un breve canto intonato da uomini isolati, per esempio durante la mietitura. Ai canti di argomento serio, e in particolare a quelli di ambito religioso viene riservato il nome specifico di *ahellel* (pl. *ihellil*).

Poesie cabile

La raccolta di *Poèmes kabyles anciens* a cura di M. Mammeri (1980) ha permesso di salvare un patrimonio poetico estremamente ricco, le cui poesie più antiche possono risalire anche al XVI sec. (ad esempio le opere di marabutti, come Sidi Mhemmed ou-Saadoun, provenienti più o meno in questo periodo da Seguia el-Hamra, a sud del Marocco). Di questi autori antichi, spesso sono state tramandate anche diverse notizie biografiche. Il più grande e il più famoso, Yousef ou-Kaci visse, con ogni probabilità, a cavallo tra il XVII e il XVIII sec. Altri poeti rinomati furono Hadj Mokhtar Ait Saïd, Larbi Ait Bejaoud, Sidi Kala, Hadj Rabah. Tra tanti autori maschi, è tramandata anche qualche voce femminile, come quella di Yemma Khedidja, una santa eremita tendente al misticismo, vissuta nel XVIII sec.

Le poesie di argomento profano consistono spesso in brevi

⁸⁹ Sulle poesie del Marocco centrale, v. J. Drouin 1975.

aforismi, risposte azzeccate in situazioni particolari, enunciazioni di valori morali della società cabila (*taqbaylit*, “cabilità”), lode della propria tribù o partito, irrisione degli avversari. In occasione dei numerosi scontri avvenuti, dal 1830 in poi, con la potenza coloniale francese, numerose poesie a sfondo storico sono state composte per commemorare questo o quel fatto d’armi, soprattutto la grande insurrezione del 1871. Quanto alla poesia religiosa, in essa si individuano tre generi: quella mistica e personale (la più rara), i poemi che narrano in tono epico fatti o miti di storia dell’Islam o di santi locali (*taqsit*), e infine una massa di “sestine” di argomento edificante, destinate perlopiù ad essere salmodiate, soprattutto nell’ambito delle confraternite religiose (*dikr*).

Più vicini a noi nel tempo, due grandi poeti emergono su ogni altro, uno laico e profano (Si Mohand ou-Mhand), e l’altro mistico e religioso (Cheikh Mohand-ou-Elhocine). Il primo (ca. 1845-1906) è un autentico poeta *maudit*, precipitato con la sua famiglia nella miseria e nell’abiezione dopo la disfatta del 1871. Dotato di un’arte eccelsa riesce a esprimere in versi bellissimi il malessere suo e di tutto un popolo. Il secondo (ca. 1843-1901) è un santo eremita venerato in tutta la Cabilia, che dispensa oracoli in versi di tono profetico.⁹⁰

Un genere “minore” è costituito dagli *izlan* (sg. *izli*), brevi poesie di argomento leggero, perlopiù amoroso, solitamente composte e cantate da donne o da giovani non ancora adulti (“pastori”). Sono quindi caratteristiche di gruppi socialmente meno considerati, che trovano in esse il modo di affermare una propria autonomia rispetto alla cultura moralistica degli uomini adulti.⁹¹

⁹⁰ Sui due, si vedano rispettivamente Mammeri 1969 e 1989.

⁹¹ Una raccolta di composizioni di questo genere è stata fatta da T. Yacine (1988).

Nel periodo tra le due guerre si ricordano le poesie politiche di Qasi Udifella (1898-1950), di famiglia marabuttica, partigiano del partito religioso nazionalista degli “ulémistes”. È curioso come egli si sentisse portato a comporre in cabilo nonostante l’ideologia rigidamente arabo-islamica del suo partito.⁹²

Gli anni 1945-1954 vedono la composizione di una serie di testi “nazionalisti” anti-colonialisti destinati ad essere cantati dai giovani studenti cabili militanti nel P.P.A. Tra gli autori emergono Mohand Idir Aït Amrane (*Kker a mmis Umaziy* “Insorgi, figlio di Amazigh”) e Ali Aïmèche.

Dall’epoca della guerra di liberazione a oggi la poesia cabila si intreccia strettamente con la canzone popolare: gli autori più apprezzati sono dei cantautori, che propongono i problemi attuali della società algerina. Tra i primi a percorrere questa nuova strada emergono Cheikh El-Hasnaoui, Slimane Azem (1918-1983), Cherif Kheddam (n. 1927) e Chérifa (= Ourdia Bouchemlal, n. 1924). Questi precursori in molti casi non affrontavano espressamente argomenti “politici”, ma hanno dato un grande contributo a un rinnovamento del modo di pensare, in particolare proponendo un nuovo modo di concepire i rapporti tra i sessi. Non mancarono comunque coraggiose ed esplicite denunce, come quelle di Slimane Azem che ha per primo cantato pubblicamente contro il giogo coloniale (*Ffegh ay ajrad tamurt-iw*, “Cavalletta, esci dal mio paese”, 1956). Tra i cantautori delle generazioni più recenti i tre più noti sono Idir (=Hamid Cheriet), Lounis Aït Menguellet (n. 1950), Mehenni Ferhat (n. 1951); autore di molti testi, ma non cantante a sua volta, il poeta Ben Mohammed (n. 1944). Nelle loro canzoni sono più presenti i problemi politici e sociali dell’Algeria dopo l’indipendenza, e in primo luogo quello della rivendicazione dell’identità berbera. Particolarmente “virulento” e polemico (anche nei confronti di molti suoi

⁹² Su di lui v. T. Yacine 1987.

“colleghi”) fu Lounes Matoub, appassionato difensore della propria lingua e cultura e della propria libertà di pensiero. La sua tragica uccisione il 25 giugno 1998 da parte, probabilmente, di estremisti islamici (già in precedenza, nel 1994, era stato rapito dal GIA e poi rilasciato in seguito ad una vera insurrezione di tutta la Cabilia) ne ha fatto un martire e una bandiera della rivendicazione berbera.

Autori più “letterari” sono una serie di scrittori che, accanto al berbero, hanno usato prevalentemente il francese e vengono di solito annoverati tra gli “scrittori maghrebini di espressione francese”: Mouloud Feraoun (Mouloud At Chabane, 1913-1962), che fu anche il primo a pubblicare una raccolta di poesie di Si Mohand); Jean Amrouche (1906-1962), i cui *Chants berbères de Kabylie* sono stati pubblicati nel testo originale berbero solo nel 1989; sua sorella Taos Amrouche (1913-1976), che fu anche interprete di molti canti tradizionali cabili; e infine Mouloud Mammeri (Mouloud At Maammer, Taourirt Mimoun 1917-Aïn Defla 26.2.1989), cui si deve il salvataggio di importanti opere berbere, tra cui le poesie cabile antiche, il *corpus* più completo di poesie di Si Mohand e di sentenze di Cheikh Mohand-ou-Elhocine, nonché gli *ahellil* del Gourara.

Poeti e cantori nella società cabila

Nella società tradizionale cabila, segmentata in maniera molto rigida, i canti e i loro esecutori erano classificati in maniera abbastanza netta: da una parte i generi “maggiori”, appannaggio di autori ed esecutori dotati di un ruolo di primo piano nella scala sociale (“poeti”, *imusnawen*...), e dall’altra i generi “minori”, lasciati a figure di statuto meno favorito: suonatori di professione, oppure donne e “pastori”.

Ecco come Hanoteau (1867, pp. VII-IX) descrive la prima categoria di esecutori:

«I poeti-cantori si dividono in due categorie distinte, che occupano, nella società cabila, posizioni assai diverse.

I primi, conosciuti col nome di *ameddah* o *afsih*, presentano molte analogie con gli antichi bardi. Come questi ultimi, anch'essi cantano le lodi di Dio, le imprese dei guerrieri, le lotte della tribù, la gloria o le sventure della patria. Sanno anche, all'occorrenza, bollare gli uomini che hanno mancato ai loro doveri verso il paese, e non lesinano i rimproveri e i sarcasmi né alle persone, né agli stessi villaggi o tribù. (...) Questa categoria di poeti-cantori gode di una grande considerazione presso i Cabili. Coinvolti attivamente negli affari del paese, essi hanno un posto nel consiglio e, ben accolti dovunque, vengono trattati come ospiti di riguardo.. (...) Essi sono soliti percorrere il paese all'epoca dei raccolti. È la stagione delle collette abbondanti. I Cabili sono troppo poveri per dare dei soldi, ma si privano volentieri di una parte dei prodotti dei loro campi in favore dei loro poeti favoriti. Molti villaggi, e perfino delle tribù intere, fanno loro dei doni annuali che, col tempo, prendono il carattere di vere pensioni, previste nel bilancio delle spese della comunità. (...)

Questi cantori si servono, per accompagnare la voce, esclusivamente di un tamburello, con cui scandiscono da sé il ritmo. Talvolta essi sono seguiti da uno o più musicisti che, dopo ogni strofa, suonano una specie di ritornello sul flauto di canna»

Se le poesie di genere “serio” godono del maggiore prestigio sociale, ma in definitiva hanno più importanza per il loro contenuto che per il modo della loro recitazione, tutti i generi “minori” sono invece quelli che legano in modo indissolubile testo e musica.

Tra gli autori ed esecutori di canzoni di generi “minori” vi sono innanzitutto, i cantori professionali, gli *idebbalen* (per essi Jean Amrouche preferisce la denominazione di *iferraḥen* “i dispensatori di gioia”).

«I cantori della seconda categoria sono chiamati *aḍebbal* (suonatori di tamburo). Questo nome, derivato dall'arabo *tebel* (tamburello), è stato dato loro perché sono soliti viaggiare con una piccola troupe di suonatori, che li accompagnano con tamburelli e oboi. Questi suonatori sono, talora, anche ballerini.

Gli *idebbalen* sono dei veri compagni delle ore liete. Lasciando da parte il genere serio, essi cantano l'amore e l'allegria.

Non c'è festa di nozze che sia completa senza di loro. (...)

Molto ricercati per il piacere che procurano, essi sono però lungi dall'aver la stessa reputazione dei cantori seri. La frivolezza delle loro

canzoni, le danze lascive cui si abbandonano, forniscono il pretesto per far sì che la loro professione venga considerata contraria alla morale. (...) Essi formano, dunque, in seno alla società, una classe a parte, esclusa dalla direzione degli affari pubblici e relegata allo stesso livello dei macellai, dei misuratori di grano e degli altri individui che praticano mestieri ritenuti vili.» (Hanoteau 1867, pp. IX-X)

Le canzoni di questo genere vengono normalmente denominate *izlan* (sing. *izli*), un termine molto diffuso in tutto il mondo berbero per indicare il canto in genere.

L'argomento principale degli *izlan* è l'amore. Un argomento tabù nella società tradizionale, in cui matrimonio e procreazione sono rigidamente sottomessi a un sistema di alleanze tra famiglie e tribù, e in cui non trova posto la soggettività dell'individuo. Per questo, il discorso amoroso, represso a livello ufficiale, riemerge in bocca a rappresentanti di categorie escluse dalle responsabilità pubbliche: le donne (nel corso delle feste a loro riservate: *urar*, lett. "gioco"), i cantori professionali (*iḍebbalen*, *iferraḥen*), i "pastori" (*imeksawen*: più che a un mestiere la parola fa riferimento a un'età della vita, l'adolescenza, prima di assumere le responsabilità di membro della *tajmaet*, l'assemblea dei maschi adulti).

Col venir meno, un po' alla volta, di molti aspetti della società tradizionale, gli *imeddaḥen* (pl. di *ameddaḥ*) sono di fatto scomparsi, insieme alla figura dell'*amusnaw* (lett. "colui che sa"), il depositario della cultura orale, la biblioteca vivente del villaggio, e parallelamente a questa perdita si è assistito ad una progressiva "riabilitazione" almeno di una parte dei generi un tempo proscritti. Protagonisti di questo travagliato processo sono stati, negli ultimi decenni, soprattutto alcuni cantautori, che hanno cominciato ad inserire nei loro repertori non più solo l'amore ma anche tematiche sociali e politiche (i problemi dell'emigrazione, i guasti della colonizzazione, la ricerca della libertà, il ruolo della donna, la rivendicazione linguistica e culturale dei berberi), finendo di fatto per costituire un'*élite* intellettuale che è un

importante punto di riferimento per la società cabila di oggi. Non si è trattato di un processo rapido né lineare. Ancora nel 1981 la grande cantante H'nifa moriva alcolizzata tra il disinteresse generale e restava un mese all'obitorio prima che qualcuno le desse una sepoltura anonima. Al contrario, il cantante Matoub Lounès, assassinato da un commando terrorista nel 1998, ha dedicato tutta la sua vita e la sua opera alla rivendicazione linguistica e culturale berbera, ed è tuttora un punto di riferimento di molti militanti politici; e il cantante Ferhat, che si è fatto anni di prigione per la sua militanza democratica, è un esponente ascoltato dell'*élite* intellettuale berbera, e dirige oggi un movimento politico (il *Movimento per l'Autonomia della Cabilia*, MAK).

Gli ahellil del Gourara

Nei villaggi (*ksour*) del Gourara si conserva ancor oggi un genere di composizioni, denominate *ahellil*, che vengono cantate con un caratteristico accompagnamento musicale in occasione di alcune festività religiose. Benché alcuni frammenti di *ahellil* fossero già stati segnalati negli anni '50, è solo con la monografia di M. Mammeri (1985) che questo genere, assai originale sia per i testi sia per le particolarità dell'esecuzione musicale, si è imposto all'attenzione degli studiosi.

Il termine *ahellil* è diffuso anche in altre parti del mondo berbero. Nel Medio Atlante *ahellel* designa una poesia a soggetto serio (religioso o politico) e di una certa lunghezza, in contrapposizione agli *izlan* e *tamawayt*, più brevi e a carattere sentimentale. Presso i Tuareg dell'Ahaggar *ahellel s-Mess-iney* designava un ritmo poetico di argomento religioso già caduto in disuso all'inizio del 20° secolo. Infine, in Cabilia, *ihellalen* è il nome dato a quei gruppi di giovanotti che vegliano danzando e cantando nelle notti di Ramadan.

Molto suggestivo è l'accostamento tra questo termine e quello ebraico *hallél*, che designa i salmi che cominciano con l'invito *Hallelû Yah* ("lodate Dio"). In effetti, sembra che una componente ebraica (e forse anche cristiana) sia stata presente a lungo in queste regioni, fino alla fine del XV secolo. Oltre alla somiglianza dei termini, sembra possibile effettivamente scorgere un richiamo abbastanza frequente a figure dell'Antico e del Nuovo Testamento, anche se secoli di recitazione in ambito rigidamente islamico hanno finito per rendere assai misteriose e ambigue tutte le possibili allusioni a elementi ebraici e cristiani.

Il contenuto degli *ahellil* è prevalentemente religioso, ma non di rado compaiono, frammisti, elementi realistici e amorosi.

L'*ahellil* propriamente detto è considerato un genere più solenne della *tagerrebt*, di carattere più domestico ed eseguito solo in privato, con partecipazione femminile. Al contrario, l'*ahellil* viene eseguito all'aperto, in occasione di feste (perlopiù religiose; per le feste profane si parla piuttosto di *tahuli*), con una partecipazione coreografica di un solista vocale e degli strumentisti al centro di un cerchio formato dagli astanti, oggi esclusivamente uomini, anche se fino a poco tempo fa sembra le donne vi fossero ammesse, al punto che negli anni '50 due donne venivano ricordate come abili soliste.

Poemetti ibaditi

Nell'ambito della poesia religiosa si inseriscono pure alcuni poemetti (*lëqşîdet*, dall'ar. *qasîda*)⁹³ di argomento quasi catechistico composti il secolo scorso a Jerba e nella regione del Gebel Nefusa. Due poemetti nefusi sono stati composti da Abū Fâlg≥a, un pio letterato ibadita, che per il resto sembra

⁹³ Lo stesso termine (*taqsit* \) è in uso anche in Cabilia per designare composizioni leggendarie, spesso di argomento religioso, ma a volte anche su temi tradizionali per esempio la "leggenda degli uccelli".

componesse opere prevalentemente in arabo. Da alcuni accenni di F. Beguinot sembra ne esistessero versioni scritte intorno agli anni '20. Più recentemente L. Serra è riuscito ad ottenerne il testo oralmente da un anziano abitante di Mézzu, nel territorio di Fassâto (Serra 1986).

Quanto a Jerba, solo di recente è stato ritrovato un lungo testo, analogo e —sembra— coevo dei precedenti, sia in alcune versioni scritte sia in una versione orale (parziale). Il primo verso è quasi identico all'inizio di uno dei due poemi nefusi, il che fa capire che si tratta di opere indubbiamente collegate tra loro.

L'influsso letterario dell'arabo è evidente, oltre che nel lessico (quello di ambito religioso è il più ricco di arabismi) anche nella metrica e nella forma delle strofe, tipica delle composizioni popolari arabe di Libia e Tunisia e molto affine alla cosiddetta *muwaššaha* (rime *aa bbba ccca ddda*, ecc.).

Racconti e fiabe

Ma la massa della cultura orale berbera è indubbiamente costituita da fiabe e racconti, di cui ogni tribù, ogni villaggio, ogni famiglia possiede un vastissimo repertorio.

Già nel Medio Evo il più grande storico arabo, Ibn Khaldun, nato e vissuto a lungo nel Nordafrica, era impressionato dalla ingente mole del patrimonio favolistico berbero: “I Berberi raccontano un così gran numero di storie di questo genere che, se ci si desse la pena di metterle per iscritto, se ne potrebbero riempire volumi interi.”⁹⁴

Più di recente un grande studioso tedesco, Leo Frobenius, instancabile raccoglitore di tradizioni africane, riconosceva che ai Cabili spetta “il primo posto tra gli Africani nell'arte di fabbricare racconti”. E a conferma di questo giudizio raccoglieva e

⁹⁴ Ibn Khaldoun 2001, I vol., p. 142.

pubblicava ben tre volumi di fiabe di questa regione (1921-22).

Fin dai primissimi studi sul berbero ogni descrizione grammaticale conteneva una maggiore o minore quantità di “testi”, e si trattava per lo più di fiabe. E nel corso degli ultimi decenni, con l’estendersi delle conoscenze sui diversi parlari, si sono andate moltiplicando le raccolte di fiabe dalle zone più disparate (per esempio l’oasi di Ouargla: Delheure 1989, o l’Alto Atlante: Leguil 1985; inoltre nuovi racconti compaiono in quasi ogni numero delle riviste *Etudes et Documents Berbères* e *Awal*). Così oggi il materiale pubblicato è veramente imponente.

Come ha dimostrato l’etnologa Camille Lacoste-Dujardin in quello che è finora un insuperato saggio sulle fiabe berbere della Cabilia (1970), i racconti costituiscono un insostituibile archivio di usi, costumi, valori, visioni del mondo di una società, sedimentati nel tempo ma non immutabili, e spesso rideterminati con il mutare dei tempi e delle situazioni.

Lungi dall’essere un semplice intrattenimento disimpegnato in un’epoca in cui non esistevano ancora radio e televisione, le fiabe svolgevano innanzitutto una funzione di identificazione sociale, di trasmissione di valori e di ruoli, di istruzione dei giovani, di edificazione religiosa. Non dimentichiamo che quella che noi oggi pomposamente chiamiamo “mitologia classica” in origine non era altro che il contenuto delle “fiabe” che nutrivano i cuori e le menti degli antichi greci e latini.

Certo, esistono molti generi a seconda del contesto narrativo, ed ognuno tende ad esaltare determinate funzioni. Nelle compagnie di giovanotti prevarranno i racconti faceti a fondo misogino, e viceversa in quelle di sole donne non mancheranno le prese in giro dei maschi (funzione gratificante di identificazione nel gruppo); d’altro canto nelle confraternite religiose prevarranno i racconti edificanti e moraleggianti (questi ultimi non mancheranno anche nelle narrazioni materne ai figli); la tipica fiaba di incantesimo, in cui oltre al resto vi è una forte

componente ricreativa sarà perlopiù appannaggio di un pubblico infantile, e così via.

Data questa varietà non è possibile tratteggiare una fiaba-tipo. Esistono tuttavia alcune costanti. Infatti, la fiaba, in quanto evocatrice di immagini le più disparate, è assai prossima a un rito magico, e come tale deve rispettare determinate norme.

Il tempo: di norma non si possono raccontare fiabe di giorno. Il momento più indicato è la sera dopo cena. E ai bambini che insistono per farsene raccontare in orari non ammessi viene detto che se lo si facesse prenderebbero la tigna.

Il modo: occorre delimitare con apposite frasi di “apertura” e di “chiusura” lo spazio magico del racconto. Può trattarsi di qualcosa di assai breve (il nostro “C’era una volta...”), oppure di vere e proprie formule, a volte relativamente lunghe. Si tratta perlopiù di brevi rime senza senso, parole misteriose (l’oscuro termine cabilo “*Amashahu!*...”) assai affini alle formule magiche, per esempio:

<i>Amacahu!</i>	Amašahu!
<i>Tellemcahu!</i>	Tellemšahu!
<i>A-tt-yessiyzef Rebbi am-musaru</i>	Che Dio lo renda lungo come un <i>asaru</i> (tipica cintura variopinta)

e:

<i>Ha-tt-an tmacahuṭ-īw!</i>	Eccolo, il mio racconto!
<i>Bb^wiy-tt-idd lwad lwad,</i>	L’ho portato lungo il torrente,
<i>i warraw llejwad</i>	per i figli dei nobili.

Per venire poi al contenuto, oltre ai caratteristici temi orientali dei racconti delle “Mille e una notte” (che sono comunque meno diffusi di quanto si potrebbe pensare), ed a quelli “universali” come l’orrore per la sterilità o alcune tipiche rivalità all’interno della famiglia (matrigna e figliastri; suocera e nuora, sorella e cognata, spose di uno stesso uomo...) molti spunti appaiono originali o condivisi piuttosto con tradizioni europee

quali quelle dei fratelli Grimm. Relativamente cospicua è anche la quantità di temi e —a volte— di intere fiabe in comune con tradizioni ebraiche, sia orientali sia yiddish, soprattutto nelle fiabe di argomento mistico e allegorico.

Pur avendo diversi spunti in comune con le fiabe dei Berberi del nord, quelle tuareg si distinguono per molti aspetti, strettamente connessi con le condizioni di vita di questo popolo. In particolare, sono quasi del tutto assenti lo sfarzo e la magnificenza delle fiabe di incantesimo: qui i “principi azzurri” sono al massimo figli di captribù e gli splendidi palazzi sono sovente ancora delle tende di nomadi. Inoltre, la natura selvaggia ancora ben presente nella vita di tutti i giorni fa sì che assai numerosi e sentiti siano i racconti di animali, in cui vengono messe alla berlina le fiere più temute, la iena e lo sciacallo.

Testi storici e giuridici

Storia orale

Tra i numerosi testi di questo genere, raccolti solo in anni recenti dalla viva voce dei detentori di queste conoscenze, integrate ove possibile da documenti scritti (perlopiù in arabo), va segnalato per la ricchezza di dati e l’organicità della raccolta il testo di Ghoubeyd Alojali (1975). Esso tratta della storia delle popolazioni tuareg del sud dalle più antiche epoche conosciute (con una certa precisione a partire dalla metà del XVIII sec.) fino alla pace con i Francesi (1918), e comprende, inframmezzate alla narrazione propriamente detta, anche numerose poesie composte in occasione di diversi avvenimenti man mano che si verificavano.

Qanun, azref

Una ben nota caratteristica delle popolazioni berbere del Nordafrica è il loro attaccamento ad un diritto consuetudinario ricco e variegato, che si contrappone a quell’interpretazione

assoluta dei voleri di Dio che vorrebbe essere la *šarī'a* islamica. Benché temperato da millenni di contatti con chi praticava la *šarī'a* e di dedizione agli aspetti spirituali della religione, questo diritto consuetudinario di ogni singolo villaggio è rimasto in uso fino all'epoca coloniale. Se per lo più la convivenza tra i due sistemi è stata abbastanza tranquilla, il riconoscimento ufficiale del diritto consuetudinario berbero in Marocco da parte della potenza coloniale francese (il famigerato "*Dahir* berbero", 16 maggio 1930), suscitò una levata di scudi ed un'accusa, da parte dei neonati movimenti nazionalistici che reclamavano l'indipendenza, di fomentare le divisioni tra gli indigeni.

Non sempre questo diritto consuetudinario era scritto. Spesso veniva conservato nella memoria dei membri più ragguardevoli del villaggio, che ricordavano, al momento di decidere una controversia, le decisioni prese in precedenza su fatti analoghi.

Quando queste leggi venivano conservate per iscritto, ciò avveniva di solito servendosi dell'arabo. Così, in particolare, sono in arabo le importanti raccolte di leggi ibadite dello Mzab, e in arabo sono anche, di norma, le raccolte dei villaggi della Cabilia. Esistono tuttavia delle eccezioni, dei casi in cui (su iniziativa, forse, di studiosi francesi) vennero messi per iscritto in berbero alcuni *qanun* (codici) di villaggi cabili. Il più antico sembra essere quello del villaggio di Taslent, pubblicato da A. Hanoteau nel 1858.⁹⁵

Anche in Marocco le raccolte di "leggi" (*azref*) sono state raccolte dalle fonti orali e messe per iscritto ad opera di studiosi occidentali. Per il Marocco centrale si vedano Monteil 1989 (Ait Khebbash) e Laoust 1939: 260-61 (Beni Mtir). Per il Marocco meridionale, v. Laoust 1936: 277-282 (Timgissin).

⁹⁵ Hanoteau 1858: 324-338. Su di un *qanun* raccolto contemporaneamente a questo e sulle pubblicazioni di altri, cf. Ould-Braham 1986.

Altro

Testi religiosi non musulmani

L'islamizzazione del Nordafrica ha progressivamente ridotto, fino a farle scomparire del tutto, le comunità cristiane. Si ritiene che le ultime sacche di cristianesimo "autoctono" abbiano cessato di esistere all'epoca della dinastia almohade (XII-XIII sec.) o poco oltre, e comunque non oltre il XV secolo. Diversa la posizione degli Ebrei, che furono sempre piuttosto numerosi in Nordafrica, ricevendo anche un notevole incremento numerico in occasione della cacciata dalla Spagna alla fine del XV secolo, quando gran parte dei fuggiaschi si stabilirono presso le comunità preesistenti, assumendone gli usi e la lingua (che non di rado era il berbero). Questa fitta rete di insediamenti è però venuta meno nel XX secolo, con la nascita dello Stato di Israele: l'immenso impatto emotivo che ebbe in tutti i paesi (arabo-)islamici la guerra tra Israele e gli Stati arabi confinanti, causò quasi dovunque atti di intolleranza e persecuzione tali da indurre la quasi totalità degli Ebrei ad abbandonare i paesi d'origine per trasferirsi in Israele o altrove (perlopiù negli Stati Uniti).

(a) comunità ebraiche berberofone

È assai probabile che il berbero non fosse solo una lingua parlata, nelle comunità che se ne servivano, ma venisse anche impiegato per l'istruzione religiosa. Fino ad oggi, però, si è potuto individuare solo un testo religioso in lingua berbera. Si tratta di un testo della Haggadah di Pesah, versione berbera di una composizione liturgica che si suole leggere in occasione della pasqua ebraica. Esso è stato raccolto nel 1963 presso la comunità di Tinrhir, nell'Alto Atlante Orientale, da P. Galand-Pernet e H. Zafrani che lo hanno pubblicato nel 1970. La lingua è un dialetto beraber mentre la scrittura è quella ebraica quadrata con vocali e diacritici.

Fino ad ora non sono stati pubblicati altri testi del genere, e la

scomparsa —o drastico ridimensionamento— di gran parte delle comunità ebraiche in Marocco ed Algeria e la conseguente dispersione dei loro componenti sembrerebbe indicare che difficilmente ne verranno alla luce altri. Recentemente, però, il prof. Joseph Chetrit, intervenendo a Milano al 2° Convegno internazionale su “La componente ebraico-aramaica negli idiomi ebraici” (23-26.10.1995) ha riferito di aver individuato un’altra *Haggadah*, in dialetto šilh, ed anche di avere raccolto personalmente un poema sulla vicenda di un’eroina locale, che avrebbe rifiutato un matrimonio col sultano per non abiurare la sua fede.

(b) testi cristiani

Scomparso il Cristianesimo nel corso del Medioevo, l’età del colonialismo vide, accanto all’occupazione europea, un costante impegno missionario della chiesa cattolica, volta a “ricuperare” all’antica fede i Nordafricani, e in particolar modo i Cabili, ritenuti coloro che più profondamente avrebbero mantenuto antiche tradizioni cristiane. Quest’opera missionaria, attuata talora con il semplice esempio e l’approntamento di opere socialmente utili (per esempio l’ospedale di Michelet-Ain el Hammam), talvolta con mezzi piuttosto sbrigativi (come l’allontanamento forzato degli orfani dai loro villaggi), ha effettivamente permesso di far nascere un piccolo nucleo di Cabili cristiani,⁹⁶ anche se molti appartenenti a questa minoranza hanno

⁹⁶ Si calcola che negli anni ’20, al momento della massima estensione del fenomeno, i Cabili cristianizzati non raggiunsero il migliaio. I più celebri esponenti di questo cristianesimo cabilo sono i membri della famiglia Amrouche. La storia della conversione di Fadhma Ait-Mansour Amrouche, narrata autobiograficamente (*Histoire de ma vie*, Paris 1968), illustra bene alcune delle dinamiche sociali ed economiche che interagivano all’atto della conversione. Allo sforzo di propagandare il cattolicesimo in

finito per emigrare in Francia e altrove. Ciononostante, questa piccola comunità rivendica con fierezza la propria specificità e, per non rinnegare la propria lingua, ha prodotto una traduzione in cabilo dei testi dei Vangeli.

Romanzi, testi teatrali, films.

Il colonialismo europeo ha imposto all'attenzione delle società indigene nuovi generi letterari, tradizionalmente ignorati sia dalla cultura orale sia da quella scritta in arabo: il romanzo ed il teatro (è noto che prima del contatto con la cultura europea in tutto il mondo islamico l'arte drammatica era completamente assente —se si eccettuano sacre rappresentazioni sciite o teatri di ombre cinesi—, e anche la prosa non conosceva nulla di paragonabile al romanzo).

Mentre in Egitto e Libano tentativi di traduzione, di imitazione e di produzione originale in arabo si ebbero già nel secolo scorso, il Maghreb sotto la Francia non trovò modo di esprimersi se non in francese, e di fatto è solo dopo l'indipendenza che si cominciò a verificare un processo di appropriazione di questi generi letterari anche nelle lingue indigene. I primi saggi in berbero furono traduzioni di brani teatrali, messe in scena e stampate negli anni '70 in Francia ad opera di Cabili:⁹⁷ adattamenti di opere di J. P. Sartre (*Morts sans sépulture*, 1973-4) e di B. Brecht, (*LLem ik, Ddu d uḍar ik* “L'eccezione e la regola”, eseguito a Suresnes nel 1975; *Aneggaru ad yer tabburt*, “La decisione”, 1976). Più recentemente (1986) è stata la volta di un adattamento del *Médecin malgré lui* di

Cabilia si deve la pubblicazione di quello che probabilmente è stato il primo libro interamente in cabilo, Amet 1916.

⁹⁷ In realtà, sembra che alcuni autori, come Hamane Abdella, abbiano cominciato a comporre le loro opere (tuttora in gran parte inedite) già durante la guerra di liberazione.

Molière. Molti di questi adattamenti sono opera di Mohya (alias Mohand-ou-Yahia), che ha anche tradotto e adattato *La giara* di Pirandello. Ma non sono mancati lavori originali e in madrepatria, come quelli di Kamal Salhi, p. es. *Yuker hedrey yeggul umney* (“Ha rubato e l’ho visto; ha giurato e gli ho creduto”, costato all’autore un fermo di polizia), o *Yemma* (“Mia madre”, con scenografia di Abderrahmane Yefsah).

Fervente sostenitore della lingua del popolo, lo scrittore e drammaturgo algerino Kateb Yacine (1929-1989), pur scrivendo abitualmente in francese, curò la traduzione e la rappresentazione di molti suoi lavori in arabo dialettale, e per due di essi anche in berbero (cabilo): *DDem abaliz ik a Mu* (= “Mohammed, prends ta valise”), nel 1975, e *La guerre des deux mille ans* (1982; la rappresentazione a Tizi Ouzou di quest’ultima opera, che narra la guerra della Kahina contro gli Arabi invasori, venne vietata).

Più recentemente, anche in Marocco si sono registrate composizioni teatrali in chleuh (Moumen Ali Al-Safi, *Ussan semmiḍnin* [“I giorni freddi”], 1983).

Soltanto di poco successivi ai primi tentativi drammatici sono i romanzi in cabilo: il primo in assoluto (1981) è *Asfel*, “L’offerta sacrificale”, di Rachid Aliche, autore poi anche di *Faffa (ungal)*, “Faffa (romanzo)” (1983). Altri romanzi sono *Askuti*, “Il boy-scout” (1983), di Said Sadi (n. 1947), che narra la repressione della “primavera berbera” del 1980 attraverso gli occhi di un poliziotto berbero, e *Id d wass*, “La notte e il giorno”, di Amar Mezdad (1990), che è il primo romanzo berbero stampato in Algeria, dopo la liberalizzazione della stampa avvenuta nel 1989.

Anche in Marocco hanno cominciato ad apparire opere in berbero di carattere moderno: romanzi (p. es. Moumen Ali Al-Safi, *Tiyri n tbratt* [“La lettura della lettera”], in chleuh, del 1993), traduzioni (p. es. Ahmed Adghirni *Romeo d Juliet*, 1995), saggi (p. es. Lhousaine Abamrane Jouhadi, *Tayarast n urqqas n Rbbi* [“Il cammino dell’inviato di Dio”], vita del Profeta in

chleuh, 1995), raccolte di poesie “moderne”, non più in metrica tradizionale (p. es. Ibrahim Akhyaṭ, *Tabratt*. [“La lettera”], 1989 o Sadki Ali Azaikou, *Izmulen* [“Cicatrici”], 1995).

Salutati da un notevole successo di pubblico e di critica, di recente sono anche stati anche prodotti films interamente in lingua berbera, ad opera di alcuni registi cabili: Belkacem Hadjadj (*Machaho*, “C’era una volta...”, 1995, colonna sonora di Idir) e Abderrahmane Bouguermouh (*Tawirt ittwattun*, “La collina dimenticata”, 1997, trasposizione su schermo di *La colline oubliée* di Mouloud Mammeri, colonna sonora di Taos Amrouche e Cherif Kheddoum), Azzeddin Meddour (*Adrar n Baya* “La montagna di Baya”, 1998).

Grammatiche, dizionari di neologismi, ecc.

Nell’intento di affermare appieno la capacità del berbero di fungere da lingua scritta che consenta di esprimere anche i concetti più astrusi e moderni, da diverso tempo operano, soprattutto in Francia, “Accademie Berbere” o associazioni consimili, che si sforzano di elaborare lessici berberi di neologismi nei vari campi delle scienze.

Il primo ambito affrontato è quello del metalinguaggio, necessario per descrivere i fatti di lingua in berbero. Accanto ad alcuni tentativi estemporanei ad opera di sprovveduti, lavori più seri sono stati condotti soprattutto da Mouloud Mammeri, che ha per primo composto una grammatica scientifica del berbero in berbero (1976). Egli stesso ha diretto un’équipe che ha prodotto negli anni ’70 l’*Amawal*, dizionario dei neologismi.

Numerosi altri dizionari più settoriali sono stati poi prodotti riguardo ai più svariati campi della civiltà moderna: matematica (*tusnakt*: Laïhem et al. 1984); architettura e lavori pubblici (Abdesslam 1990); scienze naturali (Chemime 1991); educazione (Belaid 1993); elettricità (Chemime 1995); lessico giuridico (Adghirni et al. 1996); informatica (*tanfurmatit* o *taselkimt*: Saad

1996), ecc.

Notevole, anche dal punto di vista “ideologico”, lo studio di Kamal Naït-Zerrad (1998) sul lessico berbero della religione con un saggio di traduzione parziale del Corano (49 sure) in cabilo. Il completamento di una traduzione integrale del Corano in chleuh ad opera di Lhoucine Abaamrane Jouadi è stato annunciato già dal 1999,⁹⁸ ma fino ad oggi la traduzione è inedita.

Attualmente la situazione è ancora troppo fluida per poter giudicare il successo o l’insuccesso delle diverse proposte neologiche. Un vivace dibattito accoglie ogni iniziativa, e solo il tempo dirà quante e quali voci verranno alla fine accolte dai parlanti.⁹⁹

Tutte queste iniziative testimoniano, comunque, la vitalità del movimento di riscoperta della cultura berbera e la caparbietà con cui i parlanti difendono la propria lingua e cercano di renderla capace di affrontare le sfide del futuro.

⁹⁸ Nell’articolo “The Berbers come fighting back”, su *The Economist* del 13 Febbraio 1999.

⁹⁹ Una presentazione dei problemi di questo genere di lavori è contenuta in Achab 1991 e in Taïfi 1997.

Breve antologia

Da un poemetto ibadita

Il poemetto di cui si riporta una selezione consta, nel suo testo completo, di 42 strofe ed è stato composto da Chaâbane el-Kanouchi di Jerba agli inizi del XIX secolo. È preservato su manoscritti ma ancora conosciuto e recitato da qualche anziano del villaggio di Guellala. Descrive ciò che attende il defunto dopo la morte: veniva cantato durante le veglie funebri, per esortare i vivi a seguire la religione prima che fosse troppo tardi. In molti punti vi è una parafrasi di versetti del *Corano*: una sorta di catechesi cantata in berbero per una popolazione analfabeta e ignara di arabo classico.

Ezzall af Mhemmed a w'yellan isel

Prega su Maometto! Chiunque sia tu che ascolti,

tesleḡ mag emmaley s wul-iḡ yeedel

ascolta ciò che dico con cuore puro

2

uc-id ul-iḡ tfehmed mag emmaley

dammi il tuo cuore, capisci ciò che dico

tesleḡ eddwi-w d elheqq d ennṣeḡ elbalay

udrai che il mio parlare è giusto, è un retto consiglio

we yr-is-c tikerkas la lqul elfaray

privo di menzogne e di parole vuote

yebna afessaḡ we yr-is-c di-s ezzel

fondato sul solido, privo di errore

3

s mag nezra g lektub en bab-ennay

con ciò che abbiamo letto sugli scritti del nostro Padre¹⁰⁰

¹⁰⁰ Espressione abbastanza insolita in ambito islamico per riferirsi a Dio, ma il cui senso è confermato da una frase di un testo religioso antico, riportata da Motylinski (1907: 71), in cui il berbero *bab-ennay* “nostro

ed wag yedker a ysir sa ken-t-id-emley
e ciò che si dice avverrà, io ve lo dirò
afjjmie man a yšar ačča di-nay
su tutto ciò che avverrà di noi domani:
eyyak ul-iḳ a ysel si-yi a yeqbel
orsù, che il tuo cuore lo ascolti e da me l'accetti
(...)

15
a t-sirden elkul eggen-t g ucelliq
(il morto), lo laveranno tutto e lo metteranno in un lenzuolo
we t-ewin irnawn-is eggen-t g eḏḏiq
i parenti lo prenderanno e metteranno nel sepolcro
q leqber eḏ elweḥc mani yuqa errfiq
nella tomba con le bestie dove non ci sono amici
ernin-as elyemmet n ijdi yedqel
e in più ci sarà l'afflizione del peso della terra

16
baed eddin a yejmeε eleqber yeḏyaq
dopodiché la tomba si ripiegherà su se stessa
fell-as iyezdisn-is a ten-yeṭerbaq su di lui le costole gli spezzerà
a yzer elhem yedwel elhal-is a ydaq
vedrà il suo male e gli mancherà il fiato
netta jar ifassen n Rebbi a yehšel sarà preso tra le braccia di Dio

17
w'igan elxir sa t-yaf am errewdeṭ
chi avrà fatto il bene lo troverà come un giardino
yuseε yezha s errwayeḥ n eljennet
ampio, bello, con profumi di paradiso
w'yellan yeyfel a t-yaf am eljifeṭ
chi sarà stato negligente lo troverà (puzzolente)
come una carogna

Padre” corrisponde all’arabo *Rabb* “Dio”. Anche altrove nel mondo berbero (tamazight del Marocco Centrale) si rilevano espressioni fossilizzate con la locuzione *baba Rebbi* “Dio padre”.

yerni-yas elhul mennit a yehmel

e inoltre, quanto male dovrà subire!

18

ayuh elkul yefla qabbel ass azirar

tutto questo avverrà prima di un lungo giorno

ass elli sa nekcefen diy-es lesrar il giorno in cui sveleranno i segreti
ass elli ta twuferzen lektub jehar

il giorno in cui i libri verranno esaminati al cospetto di tutti
kul ijjen sa s-d-yas lektab-is a t-yeqbel

a ciascuno arriverà il suo libro e lo accetterà

19

ijjen as-d-yas g ellimin ay esseed-is

a qualcuno esso verrà alla destra¹⁰¹, oh fortunato!¹⁰²

a yeezem a yeddeş yetmara ul-is

appena saputo, riderà, a cuore aperto

s mag yuc-as Rebbi seg elfeql-is

per quello che gli darà Dio di suoi favori

am wernaw arnaw elemr-is yezhel

¹⁰¹ Il concetto è ripetuto in più punti del *Corano*. In particolare qui abbiamo una parafrasi abbastanza evidente di *Cor.* 69. 18ss.: «E in quel giorno sarete tutti esposti, e non sarà segreto nessun segreto. / E colui cui sarà dato il libro nella destra, dirà: “Prendete e leggete il mio libro! / Io sempre pensai che avrei incontrato la mia Resa dei Conti!” / Ed egli vivrà vita piacente, / in giardino alto / e frutti bassi / Mangiate e bevete in pace, per quel che prima faceste nei giorni trascorsi! / E colui cui sarà dato il libro nella sinistra, dirà: “Oh mai dato mi fosse questo libro! / Oh, mai saputo avessi questo conto!”, ecc.». Si veda anche *Cor.* 84.7-12 «e colui cui sarà dato il Libro nella mano destra, / facile sarà la sua resa dei conti, / e tornerà dai suoi, felice; / ma colui cui sarà dato il Libro dietro la schiena, / disperato invocherà la morte, / e andrà a bruciare nelle vampe d’Inferno»; *Cor.* 17. 71: «e coloro cui verrà dato il libro nella destra, quelli lo leggeranno, e non sarà lor fatto torto neanche d’un filo»; e anche *aşha:b al-yami:n* “quelli della Destra”, in *Cor.* 74.39.

¹⁰² Molto stretto qui il parallelo con uno dei poemi nefusi: «*ay essaed-ennes yewwet yethenna* Oh sua felicità! Egli è giunto (in Paradiso). È tranquillo...» (v. sopra).

come un parente: è facile seguire l'ordine di un parente

20

ijjen sa s-d-yas g ellisar ay ettes-is

a qualcuno esso verrà alla sinistra, oh sventurato!

a yeezem yettam elhem i wul-is

appena saputo, l'afflizione invaderà il suo cuore

yetteyben mag yemmud g lemr-is

vorrebbe rinnegare¹⁰³ quello che ha fatto nella sua vita

yetteyendem ah lu yufa a yedwel

rimpiangerà, oh se gli fosse dato di tornare indietro!¹⁰⁴

(...)

25

ačča jehennam ta tyella s elyid ejhar

l'indomani la Gehenna ribollirà nell'ira ben visibile

a temter ifettiwjen am idurar

farà piovere lapilli grossi come montagne

tettet g iman-is teya tezdidar

mangiando se stessa con fatica e rumore

yeffey siy-es elkuneq yessexleē yedwel

mentre da essa escono e rientrano

lingue di fuoco spaventose¹⁰⁵

26

temmal mani w'iyeflen af ettubeṭ

e dirà: dov'è chi ha trascurato il pentimento?

mani w'yellan g elemeaši al d-yemmet

dov'è chi è rimasto nel peccato fino alla morte?

mani yella w'yuguren s elhilet dove chi procedeva nell'inganno?

¹⁰³ Dalla radice araba *ybn* ("ingannarsi a vicenda", "rinfacciarsi"): *yawm al-taya:bun* «giorno del reciproco inganno» (definizione del Giorno del Giudizio), *Cor.* 64,9.

¹⁰⁴ Si veda *Cor.* 89. 24: «Dirà "Oh, mi fossi fatto precedere, in vita, da opere buone!».

¹⁰⁵ Si vedano le analoghe, vivaci descrizioni di *Cor.* 67.7-8 «allorché vi verranno gettati la udranno ribollente mugghiare / quasi fosse per scoppiare dall'ira...» e *Cor.* 77.32-33:«Lancia alte scintille come torri / scintille come cammelli gialli».

ass-uh sa s-yeḥder mag yemmud aqbel

oggi gli sarà chiaro ciò che ha fatto in precedenza

27

mani yella w'yeččan errzeg n imselmen

dov'è chi ha rubato i beni dei musulmani?

mani yella w'yeṭyan ed w'idelmen

dov'è chi ha prevaricato ed è stato iniquo?

ayt-et-id al dah netta ed yemujermen

conducetelo qui, lui e i malfattori portatemelo:

siṣlet-ṭ-id w'yušlen al yer-i yušel

chi è arrivato da me è davvero arrivato

28

mani yella w'iqeṭṭeen jar eljiran

dov'è chi ha seminato maldicenze tra i vicini

mani w'yessefyen esserr en yudan

dov'è chi ha rivelato i segreti degli altri

mani yella w'yettyumnen ettixan

dov'è chi è stato creduto (mentre agiva) con slealtà

mani w'yekksen aymir baed mag yeṇbel

dov'è chi ha tolto la pietra di confine
dopo che è stata interrata?

(...)

32

mani w'yeğğan edzallit a d-yeen-it

dov'è chi ha tralasciato consapevolmente la preghiera?

mani w'yellan as-d-yas imermed-teṭ

dov'è colui che vi si reca ma la esegue male?

elmi ifat elweqt yekker yexdef-teṭ

quando è passato il tempo si alza e la fa in fretta

ed wul-is a iyab netta yesteejel

e il suo cuore è assente e lui la fa a precipizio

33

mani yella w'yellan yeğg-it elkul

dov'è colui che l'ha tralasciata del tutto?

elæmr-is ifat netta w-izzul

La sua vita è passata e lui non ha pregato.

a t-ewin g tsileslin netta meylul Lo metteranno in catene avvinto:

a izer mag işaren diy-es aqbel

sappia in anticipo quello che gli succederà:

34

w'yeğgan edzallit as-tenneđ g wammas-is

chi ha tralasciato la preghiera, gli cingerà la vita

tiselselt en timsi ijjet g darren-is

una catena di fuoco, e una i suoi piedi

tenneđ fell-as kemlen diy-es fus-is

lo avvolgerà tutto quanto, comprese le mani

ayt-et-id a d-yestefeq yisi yeyfel

portatelo qui: si renderà conto di essere stato inadempiente

(...)

39

a yeydeb fell-asen elxazen yuyi-yin

Il Custode, adirato con loro, li porterà via

al timsi yenber-ten af wudem yeğg-in

li getterà nel fuoco, sul volto (a testa in giù) li lascerà¹⁰⁶

a s-d-asen tiyurdam et_tlefsiwin

saranno raggiunti da scorpioni, serpenti

ed ellifaε mani yenneđ a tet-yaf tezzel

e vipere: dovunque si rigiri le troverà che corrono

40

a Rebbi εan-aney-d af elxir amin

O Dio, aiutaci nel bene, amen

neccin ed yemselmen et_temselmin

io e i musulmani e le musulmane

teyferd-aney-d mag nemuđ af eddin

perdonaci ciò che abbiamo fatto per la religione

¹⁰⁶ Si veda *Cor.* 25.34: «E coloro che saranno in massa trascinati sul volto verso la gehenna....».

a tmireḍ bab elēerc eyyak a nedwel
e aprici la porta del Trono, orsù cambieremo

41

tmird-aney a Rebbi s ettubeḍ
apricela, o Dio, per il nostro pentimento
ta mireḍ kul ḥedd a itub qabbel a yemmeḍ
aprila a chiunque si penta prima di morire
a Rebbi tubey baed mag eggıy eggeḍ
o Dio sono molto pentito di ciò che ho fatto
aḡfer-ıḍ ayḍın ifaṭen uqbel
perdonami ciò che è accaduto nel passato

42

teḡfereḍ i bava ejmie n ibekkaḍen
perdona a mio padre tutti i peccati
teḡfer i yemma mag temmuḍ ezzman
perdona mia madre ciò che ha fatto nel (suo) tempo
teḡfereḍ i imselmen an yesseydan
perdona ai musulmani che hanno ascoltato
et_temselmin an yeḥderen dah g elmehfel
e alle musulmane presenti a questa assemblea.¹⁰⁷

Da un poema religioso chleuh

da: Muḥammad al-Awzalı̄ (1960), 527-8.

[Si tratta dell'inizio di un lungo poema religioso, *Baḡr ad-dumū'* «L'oceano di lacrime» (656 versi), composto agli inizi del XVIII secolo da Muḥammad al-Awzalı̄, autore di diverse altre opere consimili, di propaganda religiosa in berbero]

Bismi llāhi rraḥmāni rraḥı̄mi ṣallā Allāhu wa sallim ɛalā sayyidinā

¹⁰⁷ Questa conclusione appare la resa quasi parola per parola di *Cor.* 71.28: «Signore! Perdona me e i miei genitori e chi entrò nella mia casa credente e i credenti e le credenti...»

Muhammad wa ālih 1
 Nel nome di Dio clemente e misericordioso,
 che Dio preghi e salvi il nostro signore Maometto e la sua famiglia.
inna-ysmg idaefn ig imskin igan bu ddnub i

Ha detto lo schiavo debole e povero e peccatore
Mḥmmd bn Eli igan u Sus ad-as-iefu Ilah i 2
 Muhammad figlio di Ali, nato nel Sus, che Dio lo perdoni,
 ‘*Bismi Llāhi rrahmān...’ a s bdiy, iwala-t-id i*
 “Nel nome di Dio clemente”, comincio queste parole
 ‘*aṣṣalatu wassalam elik a nnabi Ḥmad’ i* 3
 “La preghiera e la salvezza su di te, profeta Muhammad”
ntta d kra yurw ula zzawjat ula laṣhaba
 lui, i suoi figli, le spose e i Compagni
d ttabiein-nnsn γ uyaras ar-assf n-ljaza 4
 e i loro seguaci sul cammino fino al dì della resurrezione
kigan ayad a nγ-addrn lmuḥibbin lktab i
 è molto che mi parlano gli amici di un libro
n-lmaweida yrzmn imzgan ihyud lqlub i 5
 di ammonimenti che apra le orecchie e risvegli i cuori
s-nnaḍm n-tmazixt ann ifulkin igan lejib i
 in poesia berbera bella e mirabile.
nnan ‘lfiqh ukan a yllan γ walli yad i 6
 Dicono: “Solo diritto vi è nell’opera precedente
tsskrt d laḥkam n-ššre ad ak ijaza Ylah’ i
 lo hai trattato, con le norme della shari’a —Dio te ne compensi—”
ay aytma lmaweida tbdm nkkin ur gigi 7
 Fratelli, gli ammonimenti di cui mi parlate io non sono in grado di farli
walakin illa rrja-nu γ-Rbbi d-ššix a ysmd i
 pure confido in Dio e nello shaykh (della confraternita) : che esaudisca
rrja-nu^y ula wi-nnun iblly-awn lmafṣud i 8
 il mio auspicio e il vostro e vi dia soddisfazione.

Poesia cabila: isefra di Si Mohand

Quelle che seguono sono alcune composizioni di Si Mohand ou-Mhend (1848-1905): si tratta di brevi composizioni, dette *isefra* (sing. *asefru*) di cui Si Mohand è considerato l'inventore. La tematica varia dall'amore per le donne ai temi della ribellione contro la nuova società che si andava affermando con il colonialismo francese.

Tikkelt-a ad heğğiy asefru (*Questa volta comporrò una poesia*)

Questo *asefru* viene considerato la prima composizione di Si Mohand, dopo aver ricevuto da un angelo la missione di esprimersi in poesia, e viene tradizionalmente posto all'inizio di ogni raccolta di sue poesie.¹⁰⁸

<i>Tikkelt-a ad heğğiy asefru</i>	Questa volta comporrò una poesia
<i>wellaḥ ad yelhu</i>	piaccia a Dio che essa sia bella
<i>ad inadi deg lwedyat</i>	e si diffonda nelle pianure
<i>Wi s-yeslan ard a t-yaru</i>	Chi l'udrà la metterà per iscritto
<i>ur as-iberru</i>	non se ne separerà
<i>w'yellan d elfahem yezra-t</i>	e chi vuole capire capirà
<i>Anḥell Rebb' a tent-yehdu</i>	Imploro Dio che le consigli bene
<i>yer-s a la nedεu</i>	Lo prego
<i>ad baεdent adrim nekfa-t</i>	di tenerle alla larga ¹⁰⁹ : ho finito i quattrini

¹⁰⁸ In realtà, come si vede dall'ultimo verso, in cui si allude alla cattiva situazione economica del poeta, la poesia non è certo la prima da lui composta, ma risale ad una fase successiva al suo esilio. Il fatto che questa poesia venga posta al principio delle raccolte è probabilmente dovuto al legame evidente che essa ha con le ben note formule di "apertura" delle fiabe berbere:

<i>a macahu ad telhu</i>	che il mio racconto sia bello
<i>ad teffey annect usaru</i>	e riesca come una lunga cintura
<i>wi 's-yeslan ad as-yecfu</i>	chi lo udrà se ne ricorderà
[oppure: <i>wi 's-yeslan ur s-iberru</i>	chi lo udrà non se ne potrà mai separare]

Lfeşl iw idda yef lfa (Il nome dell'amata)

Nella produzione di Si-Mohand vi sono anche composizioni giocose: questa contiene l'invocazione scherzosa di un'amata, Philadelphine, con l'enunciazione delle lettere che compongono il suo nome)

Lfeşl iw idda yef lfa La mia poesia comincia con effe
af terna lya seguita da una i;
s llam u llif yettkemmil prosegue poi con elle e con aleffe.

D ddal ay d wis xemsa Quinta viene una di
irna d lam u lfa continuan elle ed effe;
s lya u nnun itjemmil con l'i e l'enne il suo nome finì.

Acmen dđrafa Quante grazie, a bizzateffe,
lqed ney şşifa Che corpo, che beltà:
anwa ur tt-netthemmil chi mai non l'amerà?

A nerreż wal' a neknu (Mi spezzo ma non mi piego)

Ggulley seg Tizi-Wuzzu Giuro, da Tizi Ouzou
armi d Akfadu fino al colle dell'Akfadou¹¹⁰
ur ħkimen dg' akken llan nessuno di quelli mi comanderà

A nerreż wal' a neknu mi spezzo ma non mi piego¹¹¹

¹⁰⁹ Molti commentatori rilevano che il pronome femminile plurale si presta a una duplice lettura. Sottintese possono essere, infatti, sia, in senso concreto, “le donne”, sia, più in astratto, “le sventure”, le “avversità” o simili (molte lingue del mondo utilizzano un pronome femminile in casi simili: si vedano per esempio espressioni italiane tipo: *che Dio ce la mandi buona, speriamo di farcela*, ecc.).

¹¹⁰ Il “Colle delle Ginestre” (Tizi Ouzou) e quello dell'Akfadou rappresentano gli estremi occidentale ed orientale del massiccio de Djurdjura. Il poeta giura “sulla montagna”, un atto solenne della tradizione montanara cabila.

axir daewessu preferisco essere un maledetto
anda ttqewwiden ccifan là dove governano i ruffiani

Ly^werba tura deg uqerru L'emigrazione è il mio destino
welleh ard a nenfu per Dio, meglio l'esilio
wala leεquba yer yilfan che la legge dei porci.

Zziy leġnan s elxetyar (*Avevo piantato un giardino raffinato*)

Vi è tutta una serie di poesie di Si Mohand che ripropongono, con mille varianti, la stessa immagine di un giardino, coltivato con tanta cura e pronto a dare frutti, ma proprio sul più bello brutalmente devastato da una sciagura naturale (vento, inondazione...), o da animali ed uomini crudeli e insensibili (storni, avvoltoi, ignoranti, pastori, ecc.). Nel linguaggio metaforico tradizionale il giardino è il corpo dell'amata, e una prima lettura può far pensare che questa serie di *isefra* non siano altro che lo sfogo di un amante deluso e tradito. Ma non va dimenticato che, nel maturare dei tempi nuovi, queste immagini si prestano a letture diverse, a più ampio respiro, che trascendono l'esperienza particolare del poeta e finiscono per riguardare tutti coloro che, coll'arrivo della colonizzazione, si ritrovano ad avere perduto il loro "giardino".

Zziy leġnan s lxetyar Avevo piantato un giardino raffinato
qq^wan deg-s lenwar pieno di tutti i fiori e le piante
s kr' i d-dekren yilsawen che la lingua può nominare:

leεneb leħmeṛ buεammer uva rossa "bou Ammar",
d lxux am leamber pesche di colore ambrato
leħbeq d lwerd mlalen tra mazzi di basilico e di rose

¹¹¹ Questo verso è divenuto proverbiale. Già ripreso negli anni '40 dai primi canti berbero-nazionalisti (*Kker a mmi-s Umaziy*), è stato uno degli slogan della "primavera berbera" del 1980.

Yak nedder γ^wezzif leεmer Ahimé, ho vissuto troppo a lungo
alarmi neħdeř e mi è toccato vederlo
kksan-as imeksawen trasformato in terreno da pascolo

Canzoni cabile moderne

Taqsiř n wemqerqer (*Il racconto del ranocchio*)

Questa canzone, di Slimane Azem (1918-1983), si colloca a metà strada tra i canti tradizionali (il genere *Taqsiř* “racconto”) e le canzoni moderne. Il modello della fiaba con la morale viene adattato ad esprimere una satira nei confronti della classe dirigente algerina uscita dalla rivoluzione.

Taqsiř n wemqerqer, Il racconto del ranocchio,
A ssamein ħacakum, o voi che ascoltate, con rispetto parlando,
Mi d-ikka sennig yeyzer, quando andò sopra al ruscello
Ar yessawal i lqum e convocò la popolazione
Bac akken a ten-ixebber per renderla edotta
Belli yessen ad iεum. del fatto che lui sa nuotare

Uzzlen d ak^w sya w sya, Accorsero tutti, da ogni dove
D luluf, d lemlayen a migliaia, a milioni
Wa iřuħ-ed s nniyya, chi andò là ingenuamente,
Wa yewhem d acu isaren; chi curioso di sapere che cosa accadeva
Wa si lxuf ak^w d leħya chi infine per paura o solidarietà
Almend n yeedawen. contro un comune nemico

Yebda d lxeřba s leħcer, Cominciò il discorso di furia
Lqum-is la d-ismehsis; il suo popolo stava ad ascoltare
Mkul awal d askerķer, ma ogni parola era un borbottio
Ur ifhim ħed i řřut-is. e nessuno capiva il suo dire:

<i>Wa ijelleb s amdun yeffer,</i>	chi va a nascondersi nello stagno
<i>Wa yerna-d deg wawal-is.</i>	chi ripete convinto quelle parole
<i>Ataya ieedda-d wezger,</i>	Quand'ecco arrivare un bue
<i>S lqerḃ i t-imuqel;</i>	si avvicina a lo guarda dall'alto
<i>Ar istaeḡab di leqher,</i>	lui è impressionato da quel fenomeno
<i>Yewhem yeffey-it leeqel.</i>	lo stupore lo fa uscire di senno
<i>Ixemmem, yufa-d lefker</i>	poi ci pensa su e trova il modo
<i>Amek ara t-id-imutel.</i>	per riuscire ad imitarlo
<i>Iddem-ed lpumpa s leḥmeq,</i>	in fretta prende una pompa
<i>yerra-tt deg imi-s, yetsummu,</i>	se la mette in bocca e aspira
<i>Armi qrib ad ifelleq</i>	fino a che sta per scoppiare
<i>Mazal kan la yetcuffu.</i>	ma lui continua a pompare
<i>Mi yeqqezber, yetterdeq,</i>	finché, smisurato, esplose con fragore
<i>Ag^wlim-is yeddem-it waḡu.</i>	e il vento porta via la sua pelle.

Tamazight *La (lingua) berbera*

Questa canzone, di Ferhat Mehenni (n. 1951), gioca sull'ambiguità della parola *tamazight*, che in berbero designa sia la lingua berbera sia "una berbera", cioè una donna in carne ed ossa.

<i>D udem-is kan walit-ett</i>	Ecco il suo volto, guardatela bene
<i>Ulama d tameddit</i>	Anche se si fa sera
<i>Tinim-d ala tidett</i>	Dite un po' la verità:
<i>M'ur telli d tilemzit</i>	Non è una giovanetta
<i>M'ur tecbi tawizett</i>	Non brilla come oro zecchino
<i>M'ur treq am tirgit</i>	Non arde come fiamma?
<i>Tennam wesser wudm-is</i>	Voi dite che il suo volto è invecchiato

<i>Tzewğem-d anda nniđen</i>	Siete andati altrove a cercar moglie
<i>Tuyem tiedawin-is</i>	Avete sposato delle sue rivali
<i>Tesmigliz s wallen</i>	I suoi occhi vi guardano impotenti
<i>Tebbeḥbeḥ tayect-is</i>	Non ha quasi più voce
<i>Deg imeṭṭi fell-awen</i>	L'avete fatta piangere troppo
<i>Ar ida d tanubit</i>	E invece è ancora un'adolescente
<i>D tilemzīt n telmezyin</i>	La più giovane tra tutte
<i>Kra i tečča di teyrit</i>	Per quanti colpi abbia ricevuto
<i>Deg ifassen nyant tismin</i>	Ad opera di chi muore d'invidia
<i>Ar ass-a tif tislit</i>	Oggi è più bella di una sposina
<i>Ur tecliε di tlawin</i>	Non si preoccupa delle altre donne

Prosa cabila moderna

Da *Askuti* di Said Sadi (1983), Capitolo III, p. 58:

Cfiy ass amezwaru asmi yi-d-nnan a tewteḍ yiwen wergaz d amjahed akken a d-yemmeslay, ugiy ggumay ad refdey afus-iw fell-as, issawel-iyi-d wemεellem inna-d: "Yur-ek a s-tiniḍ s lferḥ i nxemmed lefsad agi, ur yelli win ara isexsren gma-s mebla ma tejreḥ tasa-s d acu ilaq-ak a tissineḍ ayagi : ma tebyiḍ a tdum texbize-ik yur-ney, r keḍ yef wul-ik. Ma ur neasser ara wid yetteḍdayen syagi. win yeffyen syagi ad iqqar ur d-nniy acemma, a nekker kan a nbeddel ccy^wel. Hṣu-d acu i nese a d agdud. Ma yexḍa udebbuz, ma ulac tig^wdin, ulac lehna. Ihi a mmi, tamezwarut win yeffyen sya yas yugi ad yexdem yid-ney ilaq yal win ara iẓer, yal win umi ara yeḥku azeyyer deg d-iεedda ad irgagi. Yal tikkelt deg ara t-walin medden, ad walin taεekk^wazt n ddewla. Err-itt deg uqerruy-ik lebda : ma ulac tissit n waman d wayen nniđen, ḥṣu-k-id ulac ameslay di teswiεt ideg i nebya. Di ccy^wel agi nney yal ddqiqa s wazal-is Mi k-id-terra tewwurt yer daxel, lehnanana nni dayen eḡḡ-itt di berra".

Rran-iyi yer umexluq nni, ufiy-ten la s-sswayen aman s llembuđ ; asmi tewweđ tæbbuđ-is annect n teylewt, fkan-iyi-d afus uqabac, nnan-d “wwet!”. Xuyley-t cwiđ, armi walay imsulata nniđen wa seddaw-i wa sennig-i ttađsan fell-i, bdiy wtey yiwen ubrid... , uyaley kkatay am uderwic, armi yi-d-ıttfen. Tidi, ttemtuquqy, rriy-d yak” afwad-iw, dya melliş kra n ddqiqat. Ukiy-d, atan işubb-ed umεellem. İttıf-iyi-d si tayet, yenna-yi-d : “Ass amezwaru yewεar cwiđ, maca dayen, seg wass-agi hşu iman-ik d amsaltu n tidet, ayen iεeddan yakw d akellex”.

Dya akken i tt-inna. Ussan nni imezwura truđ-iyi am winna ara iyunfun iman-is, taεbbuđ tekres, lqut zıay, mi ttsey sya yer da hacama ukiy-d ad afey iman-iw ucafey si tidi, la ttεagıđey.

Yiwen wass diyen nnan-iyi a s-tekkseđ εaryan i yiwen wemεar di ccetwa, ssan-as lhemmez di tmurt, rran-t yef tgecrar, fkan-as yiwen wezru annect ila-t a t-ıttıf nnig uqerruy-is. Eussey-t id kamel, mi iruđ ad yeyli si naddam, εaggu d usemmıđ, a s-deggrey aman. Yeflđiha n lxemsa n ssbeđ, ifsex diyen, mekkney-as ajeεbub n waman isemmađen, yejmaε-d iman-is yenna-yi-d : “Am wass-a a d-yas wass nnwen”. Yliy fell-as s teyrit d ayen kan. Armi d-yekcem winna ara yetttfen taεssast deffir-i, yella yettes deg yiwet texxamt, yejbed-iyi-d yer deffir yenna-yi-d : “S lyerđ-ik, israε”. Kra sdubbzey deg-s netta ur yezri anda yella.

Uyaley uyey tanumi, tuyal-iyi tiyita d wayen nniđen d axbiz ; am nek am wiyıđ. Yerna lliy zik tawettıft ur zmirey ara a tt-nyey. Siwa ayen xedmey deg umaday, dinna am wakken d-qqaren d kečč ney d netta... Yerna yef tmurt. Win ara yi-d-yinin zik ad qebley ad rzey leqder uddzayri yas s wawal ad xzuy deg-s. Tuyal tezzi fell-i armi ttwaliy lyaci am yizan.

Cwiđ cwiđ hacama tufıđ-ed iman-ikd wayeđ. A tqebleđ ayen ur iqebbel laεqel-ik a txedmeđ ayen ur nelli deg wul-ik, yerna acemma ur d-tiskikiđ dg-ek.

Yezmer ad yili taşebhit a k-yay lh al tettfellıqeđ deg wergaz, tameddit a teffyed, akebbuđ yef tuyat, igıru deg imi, a tezzuyred

*iman-ik si tberna yer tayed am kečč am ixeddamen nniđen.
Txedmed, tekfiđ ass-ik, taεiđ, ilaq a testaeđu, a teččeđ talqimt n
liser. Llan kra qqaren-ak ulacsshur ! D acu-t wa ! Amdan ad
yuyal d awayzen mebla ma yewwi-d lexbar d yiman-is !*

Mi ricordo il primo giorno che mi dissero di picchiare un uomo, un *mujahid*, per farlo parlare. Io mi rifiutai, non riuscivo ad alzare le mani su di lui. Allora il capo mi chiamò fuori e mi disse: «Bada bene, non credere che noi ci divertiamo a fare del male alla gente. A chi non sanguina il cuore nel far male a un proprio simile? Quello che devi sapere è questo: se vuoi continuare a guadagnarti da vivere qui da noi, dovrai imparare a calpestare i tuoi sentimenti. Se non torturiamo quelli che passano di qui, se chi esce di qui può andare in giro a dire di non aver parlato, a noi non resterà che cambiare mestiere. Tieni presente con che gente abbiamo a che fare. Senza le bastonate, senza la paura, non si potrebbe garantire l'ordine. Eh sì, figliolo, per prima cosa quando uno esce di qui, anche se avrà rifiutato di collaborare, bisogna che chiunque lo veda, chiunque gli senta raccontare l'inferno da cui è passato si metta a tremare dal terrore. Ogni volta che la gente lo vedrà, vedrà la violenza dello Stato. Ficcatele bene in testa una volta per tutte: se non li facessimo gridare, mandar giù acqua e tutto il resto, puoi star certo che non riusciremmo a farli parlare al momento voluto. E nel nostro mestiere ogni minuto può essere prezioso. Quando entri e ti chiudi la porta alle spalle, dimentica tutti questi scrupoli pietosi, lasciali fuori di qui.»

Mi riportarono da quel disgraziato, arrivai che gli stavano facendo ingurgitare acqua con un imbuto. Quando la sua pancia fu grossa come un otre, mi porsero un manico di piccone e mi dissero: «Colpisci!». Rimasi titubante per un po', finché non vidi che gli altri poliziotti, superiori ed inferiori di grado, cominciavano a ridere di me. Allora presi a colpire. Una volta..., e

poi giù come un ossesso, dovettero tirarmelo via. Sudavo, avevo la nausea, vomitai tutto quello che avevo in corpo, poi persi i sensi per qualche minuto. Quando tornai in me, il capo era chino su di me. Mi mise la mano sulla spalla e mi disse: «Il primo giorno è un po' dura, ma adesso è fatta, da oggi in poi ti puoi considerare un vero poliziotto, tutto quello che è successo ti sembrerà uno scherzo.»

E fu proprio come aveva predetto. Quei primi giorni mi sentivo disgustato di me stesso, avevo un nodo allo stomaco, il cibo mi andava di traverso e, durante il sonno, ogni tanto mi svegliavo gridando, madido di sudore.

Un giorno mi dissero di spogliare nudo un vecchio in pieno inverno, stesero dei ceci per terra, lo fecero inginocchiare sopra e gli diedero una grossa pietra da reggere sulle spalle. Lo sorvegliai per tutta la notte. Quando stava per cadere per il sonno, la stanchezza e il freddo, gli gettavo dell'acqua. Verso le cinque del mattino svenne e io gli versai un secchio di acqua fredda. Si riprese e mi disse: «Oggi a noi, domani toccherà a voi». Mi gettai su di lui con un bastone per farlo smettere. Dovette arrivare il collega che doveva fare il turno di guardia dopo di me e che era andato a dormire in una stanza. Tirandomi da dietro, mi disse: «Fermati, è svenuto». Per tutto il tempo che lo avevo picchiato era rimasto privo di sensi.

Finii per farci l'abitudine: i pestaggi e tutto il resto divennero il pane quotidiano anche per me, come per tutti gli altri. E pensare che un tempo non sarei stato capace di uccidere un insetto. L'unica eccezione era stata durante la resistenza, ma in quel caso non c'era scelta: uccidere per non essere ucciso... E poi lo si faceva per la patria. Se qualcuno mi avesse predetto che avrei accettato di mancare di rispetto, anche solo a parole, ad un altro Algerino, lo avrei preso a male parole. E invece le cose sono cambiate, al punto che ora vedevo le persone come delle mosche.

A poco a poco finii per ritrovarmi un'altra persona. Si finisce per accettare quello che la mente non può accettare, per fare quello che il cuore non vorrebbe, e non ci fai nemmeno più caso.

Ti poteva capitare di torturare un uomo al mattino e di uscirtene la sera col cappotto sulle spalle e la sigaretta in bocca, andando in giro da un caffè all'altro come qualunque altro lavoratore. Avevi lavorato, avevi finito la tua giornata, eri stanco, dovevi rilassarti, assaporare un po' di tranquillità. E c'è chi dice che i sortilegi non esistono! E questo che cos'è? Un essere umano si trasforma in un mostro senza nemmeno accorgersene!

Un *ahellel* in tamazight

Quello che segue è un *ahellel* inedito, recitato a Sefrou (Marocco) il 15.3.1997 da Lahsen Ouboulmane, poeta (*amedyaz*) degli Ait Youssi.

<i>Zzwurx-c a ṭtamen izzwur-c bu-lcetb i lquran</i>	1
Nel Tuo nome, o Signore, esordisco, come esordisce il lettore del Corano	
<i>zzwurr-c winna zereenin lbur ur ugin waman</i>	2
come esordiscono quanti seminano un terreno non ancora coltivato né irrigato	
<i>ur yannay ca ma i tellit ay ajellid l-lεalam</i>	3
Nessuno sa dove Tu sia, o Signore del creato	
<i>ku ddula han tella-yac a Rebbi ddaw n ufus</i>	4
Ecco, ogni paese, o Dio, lo tieni in tuo potere	
<i>ağğ ad smuttix zegg-a yer yun-nna d attraεax</i>	5
Concedimi ora di passare a parlare di ciò che mi preme	
<i>ssuterx-awn teslim a winna anx-iḍurr s ammas</i>	6

- A voi chiedo di ascoltare, o voi che ci state tutt'attorno
- llan ccerfa haḍerr imumen ula wi dd ieṣanin* 7
 Son qui presenti uomini degni d'onore,
 semplici credenti e perfino miscredenti
- nekk ur ssurufx ca zi-wen a nini gix lafuṭṭ* 8
 io non trascurerò alcuno di voi, che non si dica
 che ho commesso un'ingiustizia
- swa-k^wen yur-i, ur zeriṯ lxir annay anex-illa* 9
 per me voi siete tutti uguali, non so chi sia il migliore
- ad saysex ili-nu isax-iya g^w-brid a wer iżel* 10
 mi accosterò al mio destino benché esso mi renda infelice, su di un
 cammino poco piacevole
- Ṙebbi icatab-i nnecut addex tumez-d-iyi reḍix is-s* 11
 è Dio che mi ha prescritto di essere poeta, mi sono abituato
 all'idea e mi sta bene
- waxxa ssex is ur teḥli ur d-att-ie ijib i ixadarr* 12
 sono d'accordo, anche se so che non è una cosa gradevole,
 e che non piace ai grandi
- adday ittinix tiwan ar-i-tteṯyaben lwacun* 13
 Quando io recito i versi, i ragazzi mi prendono in giro
- walaynni d ad-ṣeberx a-lli iḥinni-yax Ṙebbi* 14
 Tuttavia io porto pazienza finché Dio me la concede
- arraw imaziyen lla zṣall nneṣeb ad ac-t-inix* 15
 La prole dei berberi rinnega la propria origine, lasciatelo dire
- unna neṣra zi tyemmi-nu nessen widda t-yurun* 16
 Quello nato nel mio stesso quartiere — e io
 lo so bene: ne conosco perfino i genitori —
- adda yili kka lfilaj ie effer ci-yan ṯif-i* 17

	quand'è in un villaggio fa il superbo nei mei confronti come fosse chissà chi	
<i>lla tawin aḥarb i wawal l_ljedud ur t-iri</i>		18
	si ribella alla lingua degli antenati, non la vuole	
<i>mami nettini lleya? Yuf ad anfex ad is-s nebdex</i>		19
	A chi reciterò la mia composizione? Farei meglio a ritirarmi	
<i>unna iżḡal ixf-ennes ar inekker widda t-walan</i>		20
	Chi rinnega se stesso e si leva contro i suoi parenti	
<i>awal-ennes iεayd ittu-t ammi wer yadasen isnin</i>		21
	la sua lingua finisce per dimenticarla, come se non l'avesse mai saputa	
<i>ar ittemεinad d wenna yuf-ik nniyas ccan</i>		22
	cerca di rivaleggiare con colui al quale è superiore	
<i>ha-c ayenna x-inyan irdel-ax lmizan s-akal</i>		23
	ecco che cosa ci ha ridotto così male, cosa ha ridotto a zero le nostre quotazioni	
<i>ad aḡḡex lewṣayt ziy-nax i wenna da ixetṭen</i>		24
	Rivolgerò una raccomandazione a quanti fra noi sono nell'errore	
<i>meyer llan i lxarij yed iya bu lwaḡif</i>		25
	siano essi emigrati, siano essi impiegati	
<i>araw-ennec ami tṣenεat awal-nna ggan winnun</i>		26
	ai tuoi figli dovreesti insegnare la tua stessa lingua madre	
<i>hann attehwu d-iysan hatin iweεr adda i t-ettun</i>		27
	non trascurarla, altrimenti è una cosa grave se la dimenticano	
<i>yas ad-eddun attenilaya ca zeg idda ttwalan</i>		28
	quando tornano al loro villaggio i loro parenti rivolgono loro la parola	
<i>waxxa izera mas niqqis uma lujab ur t-issin</i>		29

- ma, ammesso che capiscano quello che viene detto, non sono in
grado di rispondere
- lla seḥedar ixf-ennes is uras ssyer walu* 30
scuotono il capo ed hanno perso il modo di comunicare
- anna yilla ca wenccad ad isseflid attlayax* 31
ogni poeta amazigh dovrebbe ascoltare
attentamente, a lui io parlerò
- lmutqaffin rix ad itsamḥem ad awen-inix* 32
e voi, persone istruite, scusatemi se ve lo dico
- rix atsfafam yun iyen ad as-tinim* 33
che voi dovrete svegliare chi dorme e dirglielo
- neḍaε g ilinnex is ur nemun ula d anttmsal* 34
che siamo privati dei nostri diritti poiché non siamo uniti
- amer namtafaq tenna nera labud attili* 35
se siamo unanimi, tutto ciò che desideriamo sarà esaudito
- ur ittenbad umḥuz ad-issinef bab lmaḥal* 36
l' adottato non ha il diritto di dirigere
o controllare il padrone di casa
- ma s-rray-ennex icayḍ ca wer d iyi-ttyiwiy* 37
la tua opinione viene trascurata,
nessuno la prende in considerazione
- raεa ttelfaza ur annayex ca zeg idda ttwalax* 38
Io non ho mai visto un poeta amazigh alla televisione
- idd imeḡgurr-nnex mec issen yun i ca dak mecta* 39
mentre chi ci sta intorno, qualunque sia la sua cultura,
- lla ttitezayaden yinas lε ezad ittyannay* 40
vengono accolti con grande "benvenuto"
- uma Imaziyen deyi yan am iwujil s-axam* 41

	Ma gli Imazighen sono come orfani per casa	
<i>mec ur illi ca l_lmeεqul ay ineccad n wawal</i>		42
	Voi, o poeti, se non c'è giustizia	
<i>yas lherfa sirsatt ad jatt i winna twata</i>		43
	lasciate l'arte a coloro cui essa si adatta	
<i>yut šehra yursen lla ttili isyudatt Rebbi</i>		44
	stanno organizzando un bel concerto	
<i>meyar ttilin εddan kun dma da issexlaq</i>		45
	anche se sono in tanti, ciascuno svolge il suo compito	
<i>mec issen yas i wacebbab aras ttuga lmuna</i>		46
	basta che uno di loro suoni il flauto e gli danno un mese di stipendio	
<i>uma Imaziyen deyi yan am iwujil s-axam</i>		47
	Ma gli Imazighen sono come orfani per casa	
<i>sin iwaliwen lla sedhar kada l_lyaci</i>		48
	Presentano un mucchio di gente per dire solo due parole	
<i>yun a itni n eqdemman wiss sin lehan ada ittexetar</i>		49
	uno le ha scritte, l'altro ha composto la melodia	
<i>wiss ceraḍ attn-ittini εad menid l_lyaci</i>		50
	e il terzo le canta al pubblico	
<i>tell-asen turiqat xef ufus g^wden ad ixedeca</i>		51
	temendo di sbagliare, si tengono in mano lo spartito	
<i>lla ttilin ayt lmusiqa kun ad ittexellaš</i>		52
	ciascuno degli orchestrali ha il suo bravo compenso	
<i>uma Imaziyen deyi yan am iwujil s-axam</i>		53
	Ma gli Imazighen sono come orfani per casa	
<i>lla ttinix alf wawal yed yuyar yuri</i>		54

	Io dico mille parole o anche più	
<i>ur da tten-ttarux ula nsers menidi lk^wennac</i>		55
	non le scrivo e non le tengo davanti a me	
<i>lla ttntsrba yas s axcac nek menid lyaci</i>		56
	Recito in modo fluente e spontaneo davanti al pubblico	
<i>walaynni nuceca mayax issen iddis nella</i>		57
	ma noi, Imazighen, siamo messi da parte, nessuno ha riconosciuto la nostra esistenza	
<i>ha-tin ur illi lferq ineyrax teyuda lxawa</i>		58
	Amiamo la fratellanza, e non c'è differenza tra di noi	
<i>awal mexalafen ddin n Muḥammad ismunax</i>		59
	benché le nostre lingue siano diverse, siamo uniti dalla religione.	
<i>lla nttsmma lislam ur illi betey i ayt uxam</i>		60
	noi musulmani siamo come membri di una stessa famiglia, non possiamo star separati	
<i>yas zeher ax-ibqen illa yun iyudas jili</i>		61
	solo il caso produce delle differenze: uno è fortunato	
<i>wenna iden ur asen izel umur ixubas waḍu</i>		62
	mentre l'altro non lo è: la sua sorte è cattiva	
<i>kun d mani itira Sidi Ṛebbi att-yannay</i>		63
	e questo è il volere di Dio, egli vede ciascuno nella posizione cui è predestinato	
<i>nnan-ac Imaziyen a syedna cag adattlayan</i>		64
	Noi, Imazighen, stiamo parlando a voi, signore	
<i>rran lluya-nnex attili i ttelfaza s lufa</i>		65
	vogliamo che la nostra lingua sia molto più presente nella televisione	
<i>lkulliya nna ittuseyara xeş ad ax-tili</i>		66

e vogliamo che sia insegnata all'università

ur d anssutur maεna yas ayenna ga lmeεqul 67
reclamiamo un nostro legittimo diritto

lla tirin dima yas nneşer ad ac ttertun 68
Auguriamo sempre gloria alla vostra Maestà

Rebbi yad issili rray-nnec iy ziy-un lufa 69
e speriamo che Dio vi esalti sempre più.

Alcuni esempi di poesie tuareg

Dalla raccolta di Ch. De Foucauld (1925-1930)

N° 6 *L'amico non viene all'ahal*¹¹²

<i>Sayemârey, kânney imzad in,</i>	Mentre, già china sul mio imzad lo accordavo,
<i>A d iğĕn elhem yemûs ağim.</i>	il mal d'amore mi colse smisurato
<i>"Kem-âk, ma hâm é nney, yemmut ti-m!"</i>	"Oh tu, disdetta, che mai devo dirti!
<i>mess-is n âbeideğ, nnĕn âm ins-in."</i>	Quello dal bianco cammello passerà, si dice, la notte altrove

N° 40 *I denti di Tewwa figlia di Mokhammed*¹¹³

<i>Hîy Āzeru denneğ-ed tĕhyin</i>	Ero nell'alta valle dell'Azeru, in una macchia di <i>tehaq</i>
<i>A d ennĕi isĕnen emlewwin.</i>	quando vidi dei denti scintillare.

¹¹² Poesia antica di autore ignoto.

¹¹³ Data: 1860. Autore: Khamid agg Afiser (1825-1900), detto Atakarra. Considerato tra i massimi poeti dell'Ahaggar, è celebre la sua contesa, durata cinquant'anni, con Elghalem agg Amegur, tra scambi di epigrammi e risposte in versi. Famoso uno scontro poetico avvenuto quando per caso ambedue i poeti si ritrovarono presso la tenda dell'amenukal: la tenzone durò l'intera notte.

<i>Day Āġu éwa t tihûsûyen:</i>	Dalla lontana valle d'Āgu rilucevano:
<i>Těwwa a ten ilěn, nesînefr-in,</i>	erano quelli di Těwwa, li ho riconosciuti,
<i>Tulâ d ěôr full Hahân-ġěnnîn</i>	bella come la luna sulle praterie degli Ihahan-gennen.

N° 48 *Těwwa figlia di Mokhammed*¹¹⁴

<i>A-n-d-în s erigh ti n ģmi n elkađ</i>	Quando amavo colei dalla bocca candida come carta
<i>Eġiley ģra n tlemîn igđad:</i>	i giovani cammelli parevano volare:
<i>éd ifaw atlay day I-n-dĀlaġ</i>	all'alba il mio corsiero era a Indalaġ
<i>d ģbeideġ, emmenderen Hónaġ.</i>	a sera il bianco cammello arrivava a Honag.

¹¹⁴ Data: 1860. Autore: Elghalem agg Amegur (1825- dopo il 1906).

BIBLIOGRAFIA

- Abdenmour ABDESSLAM, *Lebni d imuhal izuyaz* [Architettura e lavori pubblici], Alger, Asalu, 1990 (32 pp.)
- Ramdane ACHAB, "Problèmes de néologie berbère. Remarques sur l'*Amawal*", *EDB* 8 (1991): 97-111.
- Ahmed ADGHIRNI-A. AFULAY-Lahbib FOUAD, *Amawal azerfan. Lexique juridique français-amazigh*, Rabat 1996 (48 pp.)
- Ahmed ADGHIRNI (ed.), *Romeo d Juliet*, Matabia Takatoul al Watani 1995 [trad. in chleuh di *Romeo and Juliet* di W. Shakespeare]
- Mohamed AGHALI-ZAKARA, Jeannine DROUIN, "Recherches sur les tiffinagh", *GLECS* 18-23/2: 245-272; 279-292.
- Moussa ALBAKA-Dominique CASAJUS, *Poésies et chants Touaregs de l'Ayr*, Paris (Awal-L'Harmattan) 1992
- Youcef ALLIOUI, *Timsal. Enigmes berbères de Kabylie*, Parigi 1990
- Ghoubeid ALOJALI, *Histoire des Kel-Denneg*, Copenhagen 1975
- Ali AMAHAN, "L'écriture en *tašlhyt* est-elle une stratégie des *zawaya*?", in *A la croisée des études libyco-berbères. Mélanges offerts à P. Galand-Pernet et L. Galand*, Paris 1993, 437-449.
- P. AMAT, *Lsas n-ddin*, Maison-Carrée (Alger): Imprimerie des Missionnaires d'Afrique (P.B), 1916 [Sulla copertina esterna in cartone rigido:1920], 189 pp.
- Jean AMROUCHE, *Chants berbères de Kabylie*, Paris, L'Harmattan, 1989 [I ed. 1939]
- ANONIMO "Le dernier document en berbère de Tamentit", *Awal* 1 (1985), 176-7
- Muhammad AL-AWZALÎ, *L'océan des pleurs* (a cura di B. H. Stricker), Leyde 1960
- Mohammed AZOUGARH, "Proverbes berbères (Maroc Central)", *Etudes et Documents Berbères* 5 (1989), 49-57.
- André BASSET, *La langue berbère*, Handbook of African Languages, pt.1; London-New York-Toronto, 1952.
- André BASSET, *Articles de dialectologie berbère*, Paris 1959, p.170.
- Francesco BEGUINOT, "Di alcune iscrizioni in caratteri latini e in lingua sconosciuta trovate in Tripolitania", *Rivista degli Studi Orientali* 24 (1949), pp.14-19;
- Boudris BELAID, *Tamawalt usegmi. Vocabulaire de l'éducation français-tamazight*, Casablanca 1993 (123 pp.)
- Melha BENBRAHIM, "Le mouvement national dans la poésie kabyle. 1945-

- 1954”, *Awal* 1 (1985): 124-143.
- Belkacem BEN SEDIRA, *Cours de langue kabyle*, Alger 1887 (“Chansons et poésies”, pp. 377-407)
- Fernand BENTOLILA (a cura di), *Devinettes berbères*, Parigi 1986 (tre volumi).
- Nico van den BOOGERT, *The Berber Literary Tradition of the Sous*, Leiden 1997
- Nico van den BOOGERT, “La révélation des énigmes”. *Lexiques arabo-berbères des XVIIe et XVIIIe siècles*, Aix-en-Provence 1998
- Ahmed BOUKOUS, “Le berbère en Tunisie” *EDB* 4 (1988), 77-84.
- Ahmed BOUKOUS, “Situation sociolinguistique de l’Amazighe”, *Int’l.J.Soc.Lang.* 123 (1997), 41-60.
- Si Said BOULIFA, *Recueil de poésies kabyles*, Alger 1904.
- Vermondo BRUGNATELLI, “Alternanze accentuali e morfo-sintassi nominale nel berbero orientale”, in: *Contributi di Orientalistica, Glottologia e Dialettologia*, Milano (Cisalpino-Goliardica) 1986 [“Quaderni di ACME” 7], 61-72
- Vermondo BRUGNATELLI, “La negazione discontinua in berbero e in arabomagrebino”, in: G.Bernini, V.Brugnatelli (a cura di), *Atti della 4. Giornata di Studi Camito-semitici e Indoeuropei (Bergamo 28.II.1985)*, Milano (Unicopli) 1987, 53-62
- Vermondo BRUGNATELLI, “Quelques particularités des pronoms en berbère du Nord”, in: J. Drouin, A. Roth (a cura di), *A la croisée des études libyco-berbères. Mélanges offerts à Paulette Galand-Pernet et Lionel Galand*, Paris, Geuthner, 1993, 229-245.
- Vermondo BRUGNATELLI, “Sulla caduta di *t* morfologico in camito-semitico”, *Atti Sodalizio Glottologico Milanese* 33-34 (1992 e 1993), Milano 1994, 4-12.
- Vermondo BRUGNATELLI, “L’état d’annexion en diachronie”, in: A. Bausi, M. Tosco (a cura di), *Afroasiatica Neapolitana. Contributi presentati all’8° Incontro di Linguistica Afroasiatica (Camito-Semitica) - Napoli 25-26 Gennaio 1996*, Napoli, Ist. Univ. Orientale, 1997, pp. 139-150.
- Gabriel CAMPS, *Aux origines de la Berbérie. Massinissa ou les débuts de l’histoire*, 1960 (=“Libyca - Archéologie - Epigraphie” 8)
- Domenico CANCIANI (a cura di), *Le parole negate dei figli di Amazigh. Poesia berbera tradizionale e contemporanea*, Abano Terme (PD), ed. Piovan, 1991.
- Gian Carlo CASTELLI GATTINARA, *I Tuareg attraverso la loro poesia orale*, Roma (CNR) 1992.

- J.B. CHABOT, *Recueil des inscriptions libyques*, Paris 1940-1941.
- Salem CHAKER, *Textes en linguistique berbère*, Paris 1984.
- Salem CHAKER, “Les bases de l’apparementement chamito-sémitique du berbère: un faisceau d’indices convergents”, *Etudes et Documents Berbères* n° 7 (1990), 28-57.
- Salem CHAKER, “Quel avenir pour la langue berbère en France?” *Le Pays*, Alger, n°154 (7-13.12.1994), pp. 12-13.
- Salem CHAKER, *Linguistique berbère. Etudes de syntaxe et de diachronie*, Paris-Louvain 1995.
- Mokrane CHEMIME, *Amawal amezyan n ugama tafransist-tamaziyt - Petit lexique de la nature français-tamaziyt. Botanique, zoologie, médecine*, Tizi Ouzou, Association culturelle Tilelli, 1991, 23 pp.
- Mokrane CHEMIME, *Amawal. Alug n umārur - Cahier de l’électricien*, s.l. 1995 (30 pp.)
- Georges COLIN, “Quelques ‘emprunts’ de morphèmes étrangers dans les parlers arabes occidentaux”, *GLECS* 4 (1945-48), 42-47.
- François COMINARDI, “Au cœur des monts des ksours: le ksar de Chellala Dahrana”, *Etudes et Documents Berbères* n° 8 (1991), 135-158.
- Jean DELHEURE, *Dictionnaire mozabite-français*, Paris (SELAF), 1984.
- Jean DELHEURE, *Contes et légendes berbères de Ouargla*, Paris 1989.
- Edmond DOUTTÉ, “Un texte arabe en dialecte oranais”, *MSLP* 12 (1903), 335-406.
- Jeannine DROUIN, *Un cycle hagiographique dans le Moyen Atlas marocain*, Paris, Publ. de la Sorbonne, 1975.
- Olivier DURAND, *Profilo di arabo marocchino. Varietà urbane centro-meridionali*, Roma 1994. (“Studi Semitici” n.s. 11)
- Mohamed ELMEDLAOUI, “L’Arabe Marocain : un lexique sémitique inséré sur un fond grammatical berbère”, in S. Chaker, A. Zaborski (éds.) *Etudes berbères et chamito-sémitiques. Mélanges offerts à Karl-G. Prasse*, Paris-Louvain, Peeters, 2000: 155-187
- Moha ENNAJI, “The Sociology of Berber: change and continuity”, *Int’l. J. Soc.Lang.* 123 (1997): 23-40
- Mehenni FERHAT, “La chanson kabyle depuis dix ans”, *Tafsut - Série spéciale “études et débats”* n°1, Tizi Ouzou 1983: 65-71
- Bonifazio FINETTI, *Trattato della lingua ebraica e sue affini offerto agli eruditi per saggio dell’opera da lui intrapresa sopra i linguaggi di tutto il mondo* (aggiungesi in fine *Una breve difesa del capo II di San Matteo contro un incredulo Inglese*), Venezia 1756 presso Antonio Zatta, in 8°

- Charles de FOUCAULD, *Poésies touarègues - dialecte de l'Ahaggar*, Paris 1925-1930 (2 voll.)
- Leo FROBENIUS, *Märchen der Kabylen*, Jena 1921-22 (3 voll.)
- Lionel GALAND, "Inscriptions Libyques", in *Inscriptions Anciennes du Maroc I*, Paris (CNRS), 1966, 1-79.
- Lionel GALAND, "Introduction grammaticale", in: *Petites Sœurs de Jésus, Contes touaregs de l'Aïr*, Paris (SELAF), 1974, 15-41.
- Lionel GALAND, "Le berbère", in J. Perrot (a cura di), *Les langues dans le monde ancien et moderne*, 3e partie (a c. di D. Cohen): *Les langues chamito-sémitiques*, Paris (CNRS), 1988, 207-42.
- Lionel GALAND (éd.), *Lettres au marabout. Messages touaregs au Père de Foucauld*, Paris (Belin), 1999.
- Paulette GALAND-PERNET et Haïm ZAFRANI, *Une version berbère de la Haggadah de Pesah. Texte de Tinrhir du Todrha (Maroc)*, Paris, Geuthner, 1970
- Paulette GALAND-PERNET, *Recueil de poèmes chleuhs I. Chants de trouveurs*, Paris, Klincksieck, 1972
- Attilio GAUDIO, *Uomini blu. Il dramma dei Tuareg tra storia e futuro*, S. Domenico di Fiesole (Ed. Cultura della Pace), 1993
- Antoine GIACOBETTI, "Proverbes et dictons kabyles (Enquête inédite, 1905-1943)" *Etudes et Documents Berbères* n° 10 (1993), 171-232.
- G. GLEASON, *Introduzione alla linguistica descrittiva* (in russo), Mosca 1959, p.464.
- Alphonse HANOTEAU, *Essai de grammaire kabyle*, Alger 1858
- Alphonse HANOTEAU, *Poésies populaires de la Kabylie du Djurdjura*, Paris 1867.
- Mahdi HWEITI, Ali Stanley WILLIAMS, *Siwa Oasis*, s.l., 1997
- Monique JAY, "Quelques éléments sur les Kinnin d'Abbéché (Tchad)", *Etudes et Documents Berbères* 14 (1996), 199-212
- Hassan JOUAD, "Les tribulations d'un lettré en pays chleuh", *Etudes et Documents Berbères* 2 (1987), 27-41.
- Ibn KHALDOUN, *Histoire des Berbères et des dynasties musulmanes de l'Afrique Septentrionale*, Alger (Berti) 2001 (3 voll.)
- Camille LACOSTE-DUJARDIN, *Le conte kabyle. Etude ethnologique*, Paris 1970.
- M. LAÏHEM, H. SADI, R. ACHAB (avec la collab. de S. Chaker et M. Mammeri), *Amawal n tusnakt - Lexique français-berbère de mathématiques*, Tizi Ouzou, Tafsut, 1984 ("Tafsut, série scientifique et pédagogique", n°1), IV-126 pp.

- E. LAOUST, *Cours de berbère marocain (Dialectes du Sous, du Haut et de l'Anti Atlas)*, Paris 1936² (I ed. 1920)
- E. LAOUST, *Cours de berbère marocain (Dialecte du Maroc central)*, Paris 1939³ (I ed. 1925)
- Alphonse LEGUIL, *Contes berbères du Grand Atlas*, Paris 1985
- Alphonse LEGUIL, "Notes sur le parler berbère de Siwa (II)", *Bulletin des études africaines de l'INALCO*, vol. VI, n° 12, 1986, 97-124
- Giorgio LEVI DELLA VIDA, "Sulle iscrizioni 'latino-libiche' della Tripolitania", *Oriens Antiquus* 1963, 65-94.
- E. LÉVI-PROVENÇAL, *Documents inédits d'histoire almohade*, Paris 1928.
- Bernard LORTAT-JACOB, *Musique et fêtes au Haut-Atlas*, Paris-La Haye-New York, Mouton 1980.
- Mouloud MAMMARI, *Les isefra, poèmes de Si Mohand-ou-Mhand*, Paris, Maspero, 1969
- Mouloud MAMMARI, *Tajerṛumt n tmaziyt*, Paris, Maspero, 1976.
- Mouloud MAMMARI, *Poèmes kabyles anciens*, Paris, Maspero, 1980
- Mouloud MAMMARI, *L'ahellil du Gourara*, Paris, Maison des sciences de l'homme, 1985
- Mouloud MAMMARI, *Cheikh Mohand a dit - Inna-yas ccix Muhend*, Alger, CERAM, 1989
- Philippe MARÇAIS, "Quelques changements de nombre en arabe parlé", *GLECS* 4 (1945-48), 49-52.
- W. MARÇAIS, *Le dialecte arabe parlé à Tlemcen*, Paris 1902, pp. 96-7.
- G. MARCY, "Les phrases berbères des documents inédits d'histoire almohade", *Hespéris*, Paris, 1932, pp. 61-77.
- Alexander MILITARIOV, "Tamâhaq Tuaregs in the Canary Islands (Linguistic Evidence)", *Aula Orientalis* 6 (1988), 195-209.
- Ghabdouane MOHAMED- Karl G. PRASSE, *Poèmes touaregs de l'Ayr*, Copenhagen 1989-90 (2 voll.)
- Vincent-Mansour MONTEIL, "Le coutumier des Ait Khebbāsh", *Etudes et Documents berbères* 6 (1989): 30-41.
- Hans G. MUKAROVSKY, "Baskisch-Berberische Entsprechungen", *WZKM* 62 (1969): 32-51.
- Kamal NAÏT-ZERRAD, *Lexique religieux berbère et néologie : un essai de traduction partielle du Coran*, Milano (Centro Studi Camito-Semitici, Associazione Culturale Berbera in Italia) 1998.
- Francis NICOLAS, *La langue berbère de Mauritanie*, Dakar (IFAN) 1953.
- Ouahmi OULD-BRAHAM, "Un qanun kabyle recueilli au XIXème siècle",

- Etudes et Documents berbères* 1 (1986), 68-77.
- Ouahmi OULD-BRAHAM, "Sur une chronique arabo-berbère des Ibadites médiévaux", *Etudes et Documents berbères* 4 (1988), 5-28.
- Ouahmi OULD BRAHAM "Locutions et proverbes kabyles d'après un recueil manuscrit de 1928-1932", *Etudes et Documents Berbères* n° 5 (1989), 58-84.
- Ouahmi OULD BRAHAM "Proverbes et dictons kabyles d'après une collecte personnelle" *Etudes et Documents Berbères* n° 6 (1989), 94-119.
- Jonathan OWENS, "Libyan Arabic Dialects", *Orbis* 32 (1983) [ma 1987], 97-117.
- Giovanni PASCOLI, *Giugurta* a c. di A. Traina, Venezia, Marsilio, 1990
- Karl-G. PRASSE, *Manuel de grammaire touarègue (tāhāggart)*, I-III Phonétique - Ecriture - Pronom), Copenhagen 1972.
- Karl-G. PRASSE, "Les principaux problèmes de l'orthographe touarègue" *EDB* 3 (1987): 60-66.
- R. REBUFFAT, "Graffiti en 'libyque de Bu Njem' ", Notes et documents VII, *Libya Antiqua* X-XI (1973-74), 165-187.
- Pieter REESINK, "Similitudes syntaxiques en arabe et en berbère maghrebins", in: J. Bynon (ed.), *Current Progress in Afro-Asiatic Linguistics: Papers of the 3rd International Hamito-Semitic Congress*, Amsterdam 1984: 327- 354.
- A. RENISIO, *Etude sur les dialectes berbères des Beni Iznassen, du Rif et des Senhaja de Sraïr*, Paris, Leroux, 1932.
- Arsène ROUX, Abdallah BOUNFOUR (a c. di) *Poésie populaire berbère*, Paris, CNRS, 1990 [Textes recueillis par A. R.; transcrits, traduits et annotés par A.B.].
- Samia SAAD, *Lexique d'informatique Français-Anglais-Berbère*, Paris, Harmattan, 1996 (120 pp.)
- Tommaso SARNELLI, *Il dialetto berbero di Sokna*, suppl. a *L'Africa italiana* 1924-25, Napoli
- Luigi SERRA, "Su due poemetti berberi ibāditi (Note preliminari)", in *Gli interscambi culturali e socio-economici fra l'Africa settentrionale e l'Europa mediterranea - Atti del Congresso Internazionale di Amalfi, 5-8 dicembre 1983*, Napoli 1986: 521-539.
- Hans STUMME, "Gedanken über libysch-phönizische Anklänge", *Zeitschrift für Assyriologie* 27 (1912), 121-128.
- Miloud TAÏFI, "Le lexique berbère: entre l'emprunt massif et la néologie sauvage", *Int'l.J.Soc.Lang.* 123 (1997), 61-80.
- Mohamed TILMATINE, "Un parler berbéro-songhay du sud-ouest algérien (Tabelbala): éléments d'histoire et de linguistique", *Etudes et*

- Documents Berbères* 14 (1996), 163-197.
- Mohamed TILMATINE, "Substrat et convergences : le berbère et l'arabe nord-africain", *Estudios de dialectología norteafricana y andalusí* 4 (2000), 99-119.
- Ahmed TOUDERTI, "Une prophétie berbère en tamazight (Maroc Central)" *Etudes et Documents Berbères* 15-16 (1998), pp. 101-113.
- Nikolaj S. TRUBECKOJ, *Fondamenti di fonologia*, Torino 1971.
- Werner VYCICHL, "Punischer Spracheinfluss im Berberischen", *JNES* 11 (1952), 198-204.
- Werner VYCICHL, "Atlanten, Isebeten, Ihaggaren", *RSO* 31 (1956), 211-220.
- Werner VYCICHL, "L'article défini du berbère", *Mémorial A. Basset*, Paris, 1957, 139-146.
- Werner VYCICHL, "L'origine du nom du Nil", *Aegyptus* 52 (1972), 8-18.
- Werner VYCICHL, "Les Berbères des îles Canaries. Éléments historiques et linguistiques", *EDB* 2 (1987): 47-62.
- D.J. WÖLFEL (a cura di), *Die Kanarischen Inseln und ihre Urbewohner. Eine unbekannte Bilderhandschrift vom Jahre 1590. Von Leonardo Torriani*, Leipzig 1940, Anh. 2 "Torriani und die Sprache der Kanaren", pp. 244-303
- D.J. WÖLFEL, "Le problème des rapports du guanche et du berbère", *Hespéris* 1953, 523-7
- D.J. WÖLFEL, *Monumenta Linguae Canariae. Die kanarischen Sprachdenkmäler: eine Studie zur Vor- und Frühgeschichte Weißafrikas*, Graz 1965 (928pp.).
- Tassadit YACINE, *Poésie berbère et identité. Qasi Udifella, héraut des At Sidi Braham*, Paris, Maison des sciences de l'homme, 1987.
- Tassadit YACINE, *L'izli ou l'amour chanté en kabyle*, Paris, Maison des sciences de l'homme, 1988.
- Juri N. ZAVADOVSKIJ, "Leksičeskij substrat v arabskih dialektah severnoj Afriki", in (AAVV) *Jazyki Afriki*, Moskva, Nauk, 1966, 89-104.
- Juri N. ZAVADOVSKIJ, *Berberskij Jazyk*, Moskva, Nauk, 1967.

INDICE

PROLUSIONE.....	1
<i>WHITE ATHENA</i> , OVVERO: IL VUOTO EPISTEMOLOGICO DEL NORDAFRICA.....	1
1. I BERBERI.....	10
I BERBERI NELLA STORIA	11
<i>Documentazione egizia</i>	12
<i>La testimonianza di Erodoto</i>	13
A. Nella fascia costiera tra l'Egitto e l'attuale Tunisia.....	14
B. A occidente della Libia:.....	15
C. Nell'interno:.....	15
<i>La conquista romana</i>	16
<i>Il cristianesimo</i>	18
<i>La conquista islamica</i>	20
<i>I kharigiti</i>	22
<i>I Fatimidi e l'invasione hilaliana</i>	23
<i>Le dinastie marocchine</i>	25
Gli Almoravidi.....	25
Gli Almohadi.....	25
<i>Il colonialismo europeo e l'indipendenza</i>	27
LE RELIGIONI NEL NORDAFRICA	29
<i>Il Cristianesimo in Nordafrica</i>	29
1. La letteratura cristiana latina è nata nell'Africa romana.....	29
2. Santi e Martiri del Nordafrica.....	30
2.1. I Martiri.....	30
2.2. Santi e autori cristiani.....	32
2.3. I Papi africani.....	38
3. I Berberi e il cristianesimo ai nostri giorni.....	39
3.1. La famiglia Amrouche.....	40
3.2. Malek Ouary (1916-2001).....	44
<i>L'islam nordafricano</i>	45
1. Gli ibaditi in Nordafrica.....	46
1.1. Storia.....	46
1.2. Dottrina ibadita.....	51
2. Marabuttismo.....	55
3. Confraternite mistiche.....	59
3.1. Il ruolo di marabuttismo e confraternite in Nordafrica.....	61
2. LA LINGUA BERBERA	70
RIPARTIZIONE DEI DIALETTI.....	73
<i>Egitto</i>	73

<i>Libia</i>	74
<i>Tunisia</i>	75
<i>Algeria</i>	75
<i>Marocco</i>	76
<i>Sahara Occidentale (già Rio de Oro)</i>	76
<i>Mauritania</i>	77
<i>Mali</i>	77
<i>Burkina Faso</i>	77
<i>Niger</i>	77
<i>Nigeria</i>	77
<i>Ciad</i>	77
LA SCRITTURA.....	82
<i>Alfabeti epicorici</i>	83
Alfabeti libici.....	83
Iscrizioni sahariane.....	84
Tifinagh.....	85
<i>Alfabeto latino</i>	86
<i>Alfabeto arabo</i>	87
<i>Alfabeto ebraico</i>	88
<i>Dibattito sulla scrittura</i>	89
PARENTELA LINGUISTICA.....	92
ELEMENTI DI LINGUA BERBERA.....	95
<i>Fonetica e fonologia</i>	95
Consonanti.....	96
Vocali.....	100
Semivocali.....	103
Accento.....	104
<i>Morfologia e sintassi</i>	105
Il nome.....	105
Il verbo.....	110
Il pronome.....	115
INTERFERENZA CON L'ARABO.....	116
<i>Influssi dell'arabo sul berbero</i>	116
Lessico.....	116
Fonetica.....	118
Morfo-sintassi.....	119
<i>Influssi del berbero sull'arabo</i>	121
Lessico.....	121
Fonetica.....	123
Morfologia.....	124
Forme nominali.....	124
Il passivo del verbo.....	125
Sintassi.....	126
Accordo nel genere e numero.....	126
Nomi di parentela.....	127

Preposizioni.....	127
3. LA LETTERATURA	129
POESIE E CANZONI	131
<i>Poesie tuareg</i>	131
<i>Poesie berbere del Marocco</i>	132
<i>Poesie cabile</i>	134
Poeti e cantori nella società cabila.....	137
<i>Gli ahellil del Gourara</i>	140
<i>Poemetti ibaditi</i>	141
RACCONTI E FIABE	142
TESTI STORICI E GIURIDICI.....	145
ALTRO	147
<i>Testi religiosi non musulmani</i>	147
(a) comunità ebraiche berberofone.....	147
(b) testi cristiani	148
<i>Romanzi, testi teatrali, films</i>	149
<i>Grammatiche, dizionari di neologismi, ecc.</i>	151
BREVE ANTOLOGIA.....	153
DA UN POEMETTO IBADITA.....	153
DA UN POEMA RELIGIOSO CHLEUH	159
POESIA CABILA: ISEFRA DI SI MOHAND.....	161
Tikkelt-a ad heğgiy asefru (<i>Questa volta comporrò una poesia</i>)....	161
Lfeşl iw idda yef lfa (<i>Il nome dell'amata</i>).....	162
A neřrez wal' a neknu (<i>Mi spezzo ma non mi piego</i>).....	162
Zziy leğnan s elxetyar (<i>Avevo piantato un giardino raffinato</i>).....	163
CANZONI CABILE MODERNE	164
Taqsiř n wemqerqer (<i>Il racconto del ranocchio</i>).....	164
Tamazight <i>La (lingua) berbera</i>	165
PROSA CABILA MODERNA.....	166
UN <i>AHELLEL</i> IN TAMAZIGHT.....	170
ALCUNI ESEMPI DI POESIE TUAREG.....	176
BIBLIOGRAFIA.....	178