

Vermondo Brugnatelli

Poesia religiosa tradizionale in Nordafrica

I- I poemetti religiosi ibaditi

II – Lo Cheikh Mohand ou-Lhocine

زلت بو محمد اوى بلان يسل
تسلد ما كمانغ سواچ يمدل
وشيد واچ تسلد ما كمانغ
تسند انه د الحف د التصح الباغ
ول غرى تكرر كاس ول القول البرغ
بينا بالصح ور غرى ديس يزل
ويحسن الزنت ايكر ا بخدم بلاس كل يوم يطلب ربي ايفل

Zallet f Oumoh'ammed aoui illan isel :
Tested ma kemmeler' s ououl etch iädel,
Ouch i d ouletch tested ma kemmeler'
Tesned annaho d elh'ak'k' d emweçah' elbaler'
Oul r'eri tikerkas oul elk'oul elfarer',
Ibna f eççah' our r'eri dis izzel
Oui ikhsen eljennet a ikker a ikhdem fellas koull ioun it'leb
Rebbi a ik'bel.

(da René Basset 1893: 115)

Appunti per la parte monografica del corso di
Lingue e Letterature dell'Africa 2007-2008

Università degli Studi di Milano-Bicocca

© 2008 Vermondo Brugnatelli

Poesia religiosa tradizionale in Nordafrica

Gran parte della produzione letteraria tradizionale del Nordafrica è 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.

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 integrismo religioso islamico -di origine orientale- che le ignorano e/o cercano di eliminarle.

Nell’impossibilità di esaminare a fondo tutti gli aspetti della poesia religiosa in Nordafrica, ne verranno qui illustrati solo alcuni, facendo riferimento, in particolare, a due esempi paradigmatici del XIX secolo: i poemetti religiosi ibaditi (Libia, Mzab e Tunisia) e la produzione dello Cheikh Mohand ou-Lhocine (Cabília, Algeria).

Si tratta infatti di due espressioni della religiosità tradizionale in lingua berbera legate a due ambienti piuttosto diversi, ma tipici dell’islam nordafricano: il mondo del kharigismo ibadita e quello delle confraternite (in questo caso associato al culto dei “marabutti”).

Parte I – I poemetti religiosi ibaditi (Libia, Mzab e Tunisia)

Gli ibaditi in Nordafrica

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, Alì 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 Alì 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 'Alī* (il "partito di Alì"). Gli sconfitti cercarono di ribaltare il risultato con le armi, ma Alì —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 Alì 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 Alì. Senonché la parte soccombente, giocando sugli scrupoli religiosi di Alì 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 Alì 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 Alì 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 Alì (e, in seguito, la sua discendenza).

Già prima di questo scisma, però, si era consumata un'altra grave divisione all'interno dei sostenitori di Alì. Una frangia di irriducibili rimproverarono ad Alì 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 Alì era: *La hukma '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 Alì), tra cui i predecessori degli ibaditi attuali.

I quali ibaditi, peraltro, contestano oggi spesso questa etichetta di appartenenti al kharigismo¹, pur riconoscendosi nel movimento dei *muḥakkima*. Spesso essi assumono anche il nome di wahbiti², dal nome di Abdallah ibn Wahb, il capo religioso che guidò la prima fase della contestazione facendo "uscire" da Kufa, il quartier generale di Alì, 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 Alì 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 Alì 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 Alì 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

¹ 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.

² 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.

movimento³), 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 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”⁴ 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

³ Non si possiedono le date esatte di nascita e di morte. Gli storici ibaditi, che classificano i personaggi per *tabaqat* “generazioni” (propriamente “classi”) di cinquant’anni l’una, lo collocano nella seconda *tabaqa* (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’egira (= 695/696 dell’era volgare).

⁴ 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.

Magreb, dopo aver conquistato Tripoli e Qayrawan, e spinto poi 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 Mzab 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.

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° secolo⁵) 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

⁵ 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.

distorte e peggiorative che spesso circolano tra sunniti e sciiti a proposito degli ibaditi.⁶

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 Alì e come sono i musulmani che commettono gravi peccati). Per questo, anche un sincero credente come Alì ha potuto cadere nell’infedeltà.

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 Mزاب 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

⁶ 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”.

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 a 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).

Letteratura berbera ibadita

Gli ibaditi hanno sempre svolto un'intensa attività letteraria, sia per esplicitare gli aspetti teorici del loro credo sia per tramandare la storia del gruppo ed i nomi e le opere dei pii personaggi che ne facevano parte. Una gran massa di testi ibaditi è ancor oggi conservata sotto forma di manoscritti in biblioteche pubbliche e private, sia nordafricane che europee, e le opere principali sono anche state pubblicate a stampa e, spesso, tradotte in lingue occidentali.

Comunque sia, questa letteratura, benché in gran parte composta sicuramente in berbero (soprattutto le opere più antiche), è oggi pressoché interamente tradotta in arabo, perché a partire da un certo momento si registrò un movimento tendente a tradurre in arabo la grande quantità di opere scritte originariamente in berbero. La stessa *'aqida* ("catechismo"), che ancor oggi è la base dell'insegnamento religioso degli ibaditi, venne composta originariamente in berbero e fu tradotta in arabo intorno al 9° secolo dell'egira da Abu Hafs 'Amr b. Jami'a.

Secondo il *Siyar* ("Le vite degli cheikh ibaditi") di Chemmakhi, un solo autore, Abu Sahl detto El Farsi ("il persiano", perché rostemide per parte materna) avrebbe composto in berbero dodici libri di poesie (contenenti consigli, esortazioni, memorie e narrazioni storiche), che però vennero distrutti dai dissidenti nukkariti. Ciononostante, sembra che, raccogliendo ciò che la gente ricordava a memoria, sarebbe stato ricostituito un libro di 24 capitoli (peraltro oggi perduto).

Di tutta questa letteratura in berbero oggi rimangono solo poco più di una ventina di frasi (perlopiù citazioni di poesie o di altre frasi memorabili) all'interno di opere per il resto interamente tradotte in arabo. Tali testi, individuati per la prima volta da Tadeusz Lewicki (1934), sono stati in seguito esaminati da vari studiosi, ultimo dei quali Ouahmi Ould-Braham (1988).

Una sola opera sembra non sia andata perduta, anche se è tuttora priva di una edizione a stampa: si tratta del commento alla *Mudawana* di Ibn Ghanem al Khorasani scritto in berbero dallo cheikh Abu Zakaria di Yefren nel IX secolo

dell'egira. Questo testo era stato ritrovato da Motylinski che si accingeva a pubblicarlo e ne diede notizia ad un congresso nel 1905, insieme ad un estratto di una quindicina di frasi, ma lo studioso morì prematuramente e non poté portare a compimento il lavoro. Il manoscritto, che sembrava perduto, si trova attualmente, in forma di microfilm, nella biblioteca universitaria di Aix-en-Provence. Fino ad ora è stato pubblicato solo un interessante lessico (Bossoutrot 1900), composto da Messaoud b. Salah b. Abd el Ala, in cui sono raccolti numerosi termini berberi (soprattutto di ambito religioso) che compaiono in questo commento alla *Mudawana* e rischiavano di non venire più compresi dai berberi ibaditi del 19° secolo.

I poemetti ibaditi

Se la letteratura tradizionale ibadita in berbero è andata perduta, esistono però alcune composizioni letterarie religiose che sono state scoperte di recente e sono tuttora in corso di pubblicazione. Si tratta di alcuni poemetti a carattere religioso di tipo orale, composti intorno agli inizi dell'Ottocento nelle regioni ibadite, in particolare a Jerba e nel Gebel Nefusa.

Una ventina d'anni fa, nel 1986, Luigi Serra pubblicò alcuni estratti di due poemetti religiosi ibaditi che era riuscito a raccogliere nel 1969 nel Gebel Nefusa (a Mezzu) al termine di una ricerca che aveva preso lo spunto da una segnalazione di F. Beguinot (1921).

Questo importante studio permise di conoscere per la prima volta l'esistenza di una letteratura religiosa orale presso i berberi ibaditi della Libia, costituita da testi che risalgono agli inizi del 19° secolo.⁷

Una letteratura il cui interesse è tanto maggiore in quanto ci ha permesso di conoscere meglio il lessico religioso berbero, fino ad allora ben poco conosciuto. Infatti, i poemetti raccolti da Serra contengono svariati termini se non completamente nuovi, quantomeno poco conosciuti, soprattutto nel loro uso in ambito religioso, per esempio *iser* "profeta",⁸ *abrid* "religione" (lett. "via"), *ajellid* "Dio",⁹ *ammuden* "i Pilastri (dell'Islam)", ecc.

⁷ Pur senza fornire date precise, nel 1921 Beguinot riferiva che i poemi erano stati composti all'incirca un secolo prima.

⁸ Questa parola, già contenuta nel lessico di nefusi antico pubblicato da Bossoutrot nel 1900 (p. 496: *wiser* "prophète" pl. *isaren*) era stato segnalato anche da Motylinski (1885, p. 130), ma non si trova nel

I poemi di Abû Fâlgha

Il compositore di queste due opere, secondo le informazioni ottenute da F. Beguinot e L. Serra, sarebbe un certo Abu Fâlgha, vissuto - a quanto sembra - nella prima metà del XIX secolo. L'autore fa un accenno a se stesso in uno dei due poemi (si veda più avanti, strofa 16^{ma}).

Con molta probabilità, i due poemetti raccolti da Serra sono gli stessi segnalati a suo tempo da Beguinot, dal momento che, anche se questi non pubblicò nulla in lingua originale, la traduzione in italiano degli *incipit* da lui fornita sembra aderire perfettamente all'inizio dei testi berberi accolti da Serra. Il contenuto è essenzialmente religioso. Uno dei due poemi si rivela un'esortazione a seguire i precetti dell'islam per godere le gioie del Paradiso nell'aldilà, mentre l'altro si presenta come l'esposizione sistematica dei cinque "Pilastri dell'Islam" (i 5 'arkan, in berbero *ammuden*).

Per avere un'idea della forma e del contenuto di queste composizioni, si riproduce qui di seguito il testo del primo dei due poemi, nel testo¹⁰ e traduzione proposti da Luigi Serra (1986)

Bismi 'llahi arrahmani arrahimi
Nel nome di Dio clemente e misericordioso

1
Af isr-ennay zzallut ay imexlaq
teslum may emmaley s ul amheqqaq
Sul nostro Profeta pregate o creature,
ascoltate ciò che vi dico con cuore veritiero

2
yeml-id Ammi Saaid n Eumar ya ben εamm
emel s-mazoy may εayn-ek sa yezεam
tehyid abrid n yudan elli yaqdam
yethayyer yugur ed yeddagwa ed iraaq
Mi ha detto Ammi Said di Omar: "carissimo
di' in berbero quello che vuoi, sarà bello
farai rivivere la via (la fede) della gente antica
che è crollata, se n'è andata, è rovinata e deperita

3
yethayyer yerdem ed yeyta-t essaf

lessico di Beguinot. Questo termine coincide con quello tramandato dal lessico di Ibn Tunart (XII sec.) *asarn* = *rusul* "profeti, inviati" (van den Boogert 1997: 116), Il solo termine confrontabile, a mia conoscenza, al di fuori di queste attestazioni, è il cabilo *asrir* "messaggero".

⁹ Per questo termine, che altrove significa "re", ma che in nefusi non viene usato in quest'ultimo senso, cf. anche Motylinski p. 130 ("Dieu" : *ajellid amogran*).

¹⁰ Nello scrivere testi berberi cerco di tenermi, qui e più avanti, quanto più possibile alle norme dell'ortografia in caratteri latini impiegate per il cabilo. Ovviamente per i parlari del Gebel Nefusa e di Jerba non è sempre possibile seguire queste norme. Per il nefusi ho sostanzialmente "semplificato" la trascrizione di Serra; per il jerbi, ho segnalato anche, con un tratto sottoscritto, le spiranti.

*mumen diy-es a iqell maεadc a yemmaf
d amnafeq yeqqim hatta etzallit a yeεaf
abrid-enney yexa-t d iyess a yefraq*

È crollata, sotterrata, ricoperta dalla polvere,
i credenti in essa sono pochi, non se ne trovano più
e l'ipocrita che vi resta perfino della preghiera ha disgusto
dalla nostra via si è staccato e vuole separarsi

4

*amalah ay aħbib may a nxeber
abrid-enney wehd-es wel diy-es-c elxatar
ekkeren gun-as ayudan diy-es etkumar
ed willi sa tenhid did-es a yezhaq*

Ohimè, amico, che cosa dobbiamo annunciare?
la nostra via è solitaria, non vi è un solo passante
ecco che la gente vi ha aperto dei varchi
e colui col quale ti proponi di rimanere, scompare

5

*yeqqim faray wel diy-s-c mammu yugur
yir azeftut d imxasam d ameyrur
ed mammu yedheb yetxammem af azur
ed manet en tusebbint did-es a yemraq*

rimane vuota, non vi è chi la percorra
se non il reprobato, il vinto, l'accecato di illusione
e colui che ci va pensa alla violenza
e per quali scappatoie si allontanerà...

(...)

6'

*welli sa yeslun awal yemħaqqaq
a yetbaε leħdud balek a yezħaq
d a yegg elmaεruf di eddin a yeεcaq
d ayeggad es timsi diy-es a yehraq*

colui che ascolterà le parole veritiere
segua i confini e faccia attenzione di non uscirne
e faccia il bene; nella religione si radichi (lett. «si innamorati»)
e tema il fuoco, in esso brucerebbe...

(...)

7"

*da-lya yeslu ed yatqa ed wel yetkaddab
wel yugur in zamahrir a yemεeddab
wel ieafas d uzunan a yettab
wel yetεaṭṭel di leħsab an d-yeεraq*

...e se avrà ascoltato e avrà desiderato (Dio) e non avrà mentito
non andrà all'Inferno (lett. «nel freddo intenso») per essere sottoposto a sofferenze
non striscerà sulle spine che (lo) faranno soffrire
non tarderà nel computo (delle sue azioni) fino a sudare.

8"

*ed welli sa yeslun leħsab-ennes yedrus
we-t-qalben af iyf-ennes d amenkus
we-t-barremen in elqafa udm-ennes maεkus
we-t-ettaqlan di sslasel a yecnaq*

E colui che ascolterà il suo conto (il conto delle sue azioni cattive) sarà piccolo
non (lo) gireranno sul suo capo rovesciato,
non storceranno, strappandoglielo, il suo viso all'incontrario
non lo appenderanno in catene per impiccarlo

9"

*we-t-ettaqlan di sslasel ħarreqnet
we-t-uggatun s leħrab marraqnet
we-t-teyzaz tyardemt am elbeylat*

...

non lo appenderanno in catene infuocate,
non lo colpiranno con lance penetranti,
non lo pungerà lo scorpione (grosso) come una mula...

10"

...sa yaweṭ in amkan diy-es wel-yeqallaq

...giungerà in un luogo nel quale non sarà inquieto

11^{'''}

*d udm-ennes sa yenyar xir n eddu en yunir
lemmi diy-es elmaeruf ded yetteg elxir
sa ifar a yaweṭ eljennet am eṭfir
d a yaf diy-es kkul ay lli yehtaḡ*

e il suo volto splenderà meglio della luce di una lampada.
Se sarà stato buono (lett. «se in lui la bontà») ed avrà operato il bene
partirà per raggiungere il Paradiso come un uccello
e troverà in esso tutto ciò che gli abbisogna

12^{'''}

*d a yečč s leylal may diy imi yedab
d a yerweṭ lehrir azeim arṭab
d a yay tisednan diy-es byir aḥsab
d ennesmet tetfuḡ s lmesk etcerraḡ*

e mangerà dei frutti ciò che in bocca è prelibato
e vestirà di seta bella e delicata
e prenderà le donne che sono colà senza conto
e (godrà) lo zefiro, odorante di muschio, che spira d'Oriente.

13^{'''}

ay essaed-ennes yewweṭ yethenna

...

Oh sua felicità! Egli è giunto (in Paradiso). È tranquillo...

14^{'''}

*ah awah a yehnah yeweṭ yetman
a yečč tzurin d etteffah s leysan
d a yetnezzah diy-es d a yaf ejjiran*

...

...Oh felicità, oh bene! Egli è giunto, si riposa
mangia uva e mele (direttamente) dai rami,¹¹
passeggia in esso (Paradiso) ed incontra gli amici...

15^{''''}

*a imul may emliy, wel yessaḡ kattar
awal-ennu yaṭrif ed yadrus ed yahdaḡ*

...è abbastanza ciò che ho detto; non desidero continuare.
La mie parole sono nobili, poche ed esplicite

16^{''''}

*da-lya sa d-emplun mammo a yemplun
emlut-asen Bu Faḡa uḡun s imaelal*

...

e se diranno: chi ha detto (tali) parole
risponete loro: Abû Fâlgħa, uno dei difettosi

17^{''''}

*...sa d-emlay tayeṭ incallah ad qaṣday leḡsidet
d attklay af amaemud nit d bab n ifka d ejjud
ed sa d-ebdiy incallah. Amin.*

...reciterò (lett. «dirò») un'altra (*qasida*), se Dio vuole comporrò la *qasida*
e mi raccomanderò (a Dio) con passione. Egli è il Signore della generosità (lett. «del
dare») e della liberalità
e camminerò se Dio vuole. Amen

Il poema di Jerba

Il poemetto ritrovato a Jerba, sembra essere cronologicamente anteriore ai due del Gebel Nefusa. La data di composizione, indicata in modo piuttosto vago in un

¹¹ Cor. 69. 21-23: « Ed egli vivrà vita piacente, / in giardino alto / e frutti bassi».

manoscritto, sembra essere tra la fine del '700 e gli inizi dell' '800, quindi in epoca vicina a quella indicata dal Beguinot per i suoi poemi, ma alcuni aspetti del contenuto sembrano indicare che i poemi del Gebel Nefusa siano una sorta di “risposta” e, forse, “ampliamento” dei temi del testo gerbino. Sicuramente, comunque, essi hanno molte cose in comune, in particolare la metrica ed alcune espressioni riprese da un testo all'altro (particolarmente notevole l'*incipit*, che è quasi identico, salvo la parola che fornisce la rima che caratterizza il testo).

Riguardo alla metrica, è evidente che tutti e tre i poemi sono composti da un certo numero di “strofe”, che nei testi scritti trovati a Jerba vengono di solito evidenziate in diverso modo. L'unità metrica inferiore alla strofa, che in un manoscritto viene definita *bayt* “verso”, è costituita da due emistichi variamente rimati tra loro. Lo schema delle rime, prendendo in considerazione gli emistichi (e non i versi) è il seguente: AA BBBA CCCA, ... Vi è quindi una prima strofa costituita da un solo verso (due emistichi rimati tra loro, che poi nella recitazione vengono ripetuti dopo ogni altra strofa a mo' di “ritornello”), e le strofe successive sono formate da due versi (4 emistichi) in cui vi è una rima che si ripete per i primi tre emistichi, mentre l'ultima riprende la rima della prima strofa (che è quindi quella che fornisce la rima di tutta la poesia). Questa forma delle strofe è tipica anche delle composizioni popolari arabe di Libia e Tunisia e molto affine alla cosiddetta *muwaššaha* (rime *aa bbba ccca ddda*, ecc.).

Nella versione più lunga fin qui ritrovata del poema di Jerba vi sono 42 strofe; in quelle del Gebel Nefusa non è dato di sapere il numero preciso di versi, ma si può supporre che la lunghezza fosse analoga, dal momento che del primo di essi sono state pubblicate non meno di 17 strofe, ed è probabile che il testo complessivo ne comporti almeno altrettante, mentre il secondo sembra avesse 74 emistichi, per un totale dunque di 19 strofe.

L'autore del poema gerbino, noto tra i berberi odierni col nome di *Tmazight*, (letteralmente “la lingua berbera”, evidentemente nel senso di “il poema in berbero”), fu Shaaban el-Qannushi, uno cheikh ibadita di un villaggio (Ziane, vicino a Ghizen) che oggi è interamente arabofono. Per questo è abbastanza difficile giudicare la lingua della composizione, che è alquanto diversa da quella oggi parlata nei villaggi ancora berberofoni dell'isola (in particolare Guellala e Sedwikes), il che fa pensare o che vi fosse un tempo una certa divergenza tra i parlari di Jerba, oppure che la lingua

impiegata fosse una specie di koinè ibadita, non coincidente appieno con nessuna delle lingue effettivamente parlate nello Mzab, nel Gebel Nefusa e a Jerba. Che queste composizioni circolassero tra le varie regioni ibadite è confermato dal fatto che un frammento del poema di Jerba è stato raccolto, sul finire dell'Ottocento, nello Mzab, ad opera di René Basset (il testo è riportato sulla copertina della dispensa).

Dopo la breve strofa introduttiva, il poema comincia innanzitutto invitando i presenti a credere in ciò che verrà detto, che si basa sulla vera tradizione di ciò che è stato tramandato (strofe 2-3) dopodiché si passa subito a parlare della morte e dell'aldilà (str. 4-6)

Dopo alcune esortazioni sul comportamento da tenere per andare in Paradiso (strofe 7-12), il poema passa a presentare quello che attende il defunto (13-15). Innanzitutto, subito dopo la morte, si ricordano i riti che l'islam prescrive per la sepoltura: lavaggio di tutto il cadavere, cominciando dalla mano destra, e sepoltura rapida della salma avvolta semplicemente in un sudario (lenzuolo funebre): vi è a questo punto un richiamo al "tormento della tomba" che si piega su se stessa fino a spezzare le costole del malvagio (16-17). Dopodiché si passa alla descrizione del Giorno del Giudizio (18 ss.), il giorno in cui sarà troppo tardi per chi ha peccato, e non si potrà più tornare indietro e rimediare alle proprie colpe. Con la descrizione del Giorno del Giudizio ("un giorno lungo come cinquantamila anni"), si apre quindi la descrizione della Gehenna ribollente, che è personificata e parla ai dannati facendo un lungo elenco dei peccati che portano ad essa (26-36). L'elenco occupa da solo un quarto di tutto il poema, e comprende anche alcuni peccati specifici delle donne (31; 35-36). Esso è particolarmente interessante perché permette di rilevare quali fossero le mancanze considerate particolarmente gravi dalla dottrina ibadita. Per esempio la sopra ricordata condanna delle lamentazioni funebri, e l'ammonimento, presente a più riprese in molti punti del poema, a non trascurare la preghiera (8 occorrenze tra il verbo *zall* "pregare" e il nome *edzallit* "preghiera").

Dopo l'elenco dei peccati, la descrizione dell'inferno si conclude con il "guardiano" (*elxazen*) che rimprovera i dannati, chiedendo loro, retoricamente, se non abbiano avuto ammonimenti in vita da parte del Profeta, e alla fine li porta via, in mezzo alle fiamme ed ai tormenti.

Come di consueto nelle poesie, non solo religiose, il poema si conclude, infine (strofe 41-42), con una richiesta a Dio di perdono per l'autore del testo e per tutti i presenti.

Lo scopo evidente del testo, che veniva recitato durante le veglie funebri, era quello di far riflettere gli astanti sulla realtà della punizione e sulla necessità di provvedere per tempo, prima che sia troppo tardi, a modificare il proprio comportamento (str. 22: «e a chi dice che non è vero insegnerò che cosa subirà»). Non a caso si insiste molto sulla fisicità di questa punizione (che sarà “ben visibile”, *jhar*), espressa dalle fiamme, continuamente evocate (non meno di 6 occorrenze di *timsi* “fuoco”), ed anche descritte in maniera suggestiva e addirittura personificate.

Il contenuto è in gran parte tratto da passi coranici, in certi casi in maniera quasi letterale, al punto che sembra quasi di vedere, qui, un modo di far conoscere, ad un pubblico analfabeta e inesperto di arabo, i concetti-base della religione esprimendosi nella lingua parlata.

La storia della tradizione di questi poemi è interessante anche perché emblematica della situazione di oralità/scritturalità della cultura che li ha prodotti e tramandati. Infatti, se la loro composizione, agli inizi del 19° secolo (ancor prima dell'avvio della colonizzazione europea), è sicuramente legata ad un contesto di oralità, come supporto orale per l'istruzione religiosa di masse analfabete berberofone monolingui, oggi che la lingua berbera è sempre meno praticata, e l'arabizzazione progredisce molto attraverso la scuola (sia in Algeria che in Tunisia e Libia l'istruzione è esclusivamente in arabo: il berbero ne è totalmente escluso) i testi sono sempre meno recitati, ed è crescente la spinta alla loro fissazione per iscritto.

1

eẓẓall af Mḥemmed a w'yellan isel
tesleḍ mag emmaley s wul-iḵ yeedel

Prega su Maometto! Chiunque ascolti,
ascolta ciò che dico con cuore puro

2

uc-iḍ ul-iḵ tfehmed mag emmaley
tesleḍ eddwi-w d elḥeqq d ennṣeḥ elbalay

dammi il tuo cuore, capisci ciò che dico
udrai che il mio parlare è giusto, è un retto
consiglio

we ȳr-is-c tikerkas la lqul elfaray
yebna af essaḥ we ȳr-is-c di-s eẓẓel

privo di menzogne e di parole vuote
fondato sul solido, privo di errore

3

s mag nezra g lektub en bab-ennay

con ciò che abbiamo letto sugli scritti del
nostro Padre¹²

eđ wag yedker a yisir sa ken-t-id-emley

e ciò che si dice avverrà, io ve lo dirò

af jjmie 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

4

yewwa Rebbi kull ḥedd yexs a yemmet

Dio ha detto che vuole che tutti muoiano¹³

d aedal ney d awenneḥli g elxešet

buoni o cattivi nel loro operare

baed tmettant we-yr-es kan eljennet

dopo la morte non c'è se non il paradiso

ney timsi ijjen seg senn-uh yeḥšel

o l'inferno: uno di questi due lo prenderà

5

yewwa Rebbi w' yexsen eljennet yekker

Dio ha detto: chi vuole il paradiso si dia da
fare

a yexdem fell-as kulyum s mag yezmer

lavori per questo sempre quanto può

a yzžall a yzum w'yehmel eššqie eđđ elherr

preghi, digiuni, sopporti il freddo e il caldo

baed ḍin a yeđleb Rebb' a yeqbel

dopodichè se chiederà Dio esaudirà

6

ay ayeṭma tarzeft-enney teqreb

o fratelli, il nostro viaggio si avvicina

w'yellan w-ihayyi eleawin-is a yeđleeb

chi non avrà preparato le sue provviste si
troverà male

w-yettif-c mam as-yuc lemmi yeđleb

e non troverà chi glie ne dia quando lo
chiederà

kull ijjen yugeđ eleawin-is a ikemmel

tutti temono di esaurire le proprie provviste¹⁴

7

¹² 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 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".

¹³ È possibile che qui, come in un altro paio di punti successivi, il verbo *exs* "volere" abbia in realtà un valore fraseologico per la formazione di un tipo di futuro. Il senso sarebbe allora: «Dio ha detto che tutti moriranno». Si veda *Cor.* 56.60 «Noi abbiamo destinato che sia fra voi la Morte».

¹⁴ Infatti, il Giorno del Giudizio è «il giorno in cui (...) nessuno aiuterà nessuno» (*Cor.* 44.41). «E quando squillerà la Tromba, non vi saran più parentele, in quel giorno, fra loro, e non si chiederanno aiuto a vicenda. / E coloro le cui bilancesarano pesanti, saranno i Beati. / E coloro le cui bilancesaran leggere, saranno coloro che avran perso se stessi: rimarranno nella gehenna, in eterno» (*Cor.* 23.101-103). «E l'anima carica non porterà il carico di un'altra, e anche se l'anima appesantita invocasse qualcuna a portare il suo peso, non le sarà portato nulla, anche se questa fosse a quella parente...» (*Cor.* 35.18).

<i>ayetma tarzeft-enney t_tazirart</i>	o fratelli, il nostro viaggio è lungo
<i>abrid yebēd yuēar tiwdi-s t_tameqqart</i>	la via è lunga, difficile, grande il timore
<i>tikli diy-es am w'yuguren tadeffart</i>	percorrerla è come camminare all'indietro
<i>elhul ezzaṭ w'izemren a yestaējel</i>	l'orrore sta davanti a chi potrebbe precipitare ¹⁵
8	
<i>seg hul-is we-tneffeē trula</i>	dal suo orrore la fuga non servirà a nulla
<i>mani yerwel sa t-yaf ayuh yella</i>	dovunque fugga lo troverà: eccolo qui
<i>lad amkan yebna yexla</i>	non c'è luogo abitato o deserto
<i>yir w'iḥeşlen amkan-is seg lewwel</i>	al di fuori di quello predestinatogli dall'inizio ¹⁶
9	
<i>w'yellan yexs a yessen ezzaṭ eml-as</i>	chi vuole sapere in anticipo, digli
<i>we-tbedda al ijjen kan s elmeēna-s</i>	di non levarsi contro qualcuno se non con un motivo; ¹⁷
<i>ezzaṭ laxert errkue a yehreş fell-as</i>	prima dell'aldilà, la preghiera, se ne prenda molta cura
<i>a yzṣall elferd yerni a yenfel</i>	preghi il dovuto e anche di più
10	
<i>ney d uzum eg-gas g lfeşl n wezyal</i>	o il digiuno di giorno nella stagione calda
<i>ney d eşşedqet i iwessren we-yr-es-c elmal</i>	o l'elemosina al vecchio senza mezzi
<i>lemmi tella xafi seg elmal aḥlal</i>	quando sarà di nascosto, dalla ricchezza lecita
<i>aydin yuc-i sa t-yaf a t-yenfes yeedel</i>	ciò che darà lo troverà molto utile ¹⁸
11	

¹⁵ Propriamente *staējel* significa “affrettarsi”. Qui il senso richiesto dal contesto mi sembra sia piuttosto “precipitar(si)”, con allusione al rischio di cadere dal *siraṭ al-mustaqim*, una sorta di ponte immenso e sottilissimo che secondo la religione islamica dovrà essere attraversato dai defunti per andare nell'aldilà.

¹⁶ Cf. il «luogo prescritto» (مقام معلوم) di Cor. 37.164.

¹⁷ Qui il poema sembrerebbe alludere al divieto dell'omicidio, che nel Corano viene in diversi punti espresso con parole analoghe. In particolare: «E non uccidete alcuno (ché Dio l'ha proibito) senza giusto motivo» (Cor. 17.33), e «(I servi del Misericordioso sono coloro...) che non uccidono chi Iddio ha proibito di uccidere altro che per una giusta causa» (Cor. 25.68). L'espressione berbera *kan s elmeēna-s* sembra corrispondere all'arabo *'illa bi l-ḥaqq* “se non con un motivo”, presente in entrambi i passi citati.

¹⁸ Dei 5 “pilastrini” dell'Islam vengono qui citati solo la preghiera, il digiuno e l'elemosina,; mancano la professione di fede ed il pellegrinaggio. Se la prima è un dato ovvio e che non richiede conferme (ma più avanti sembra ci sia un accenno al non associare alcuno a Dio, il che corrisponde alla professione dell'unicità di Dio), il pellegrinaggio era a quei tempi un obbligo che solo pochi potevano soddisfare, e la sua assenza qui sembra confermare che il testo non era concepito come un'astratta descrizione dei doveri da compiere ma come un discorso rivolto ad un pubblico ben individuato.

<i>a yenwa g elfeel uđem n Rebbi s wul</i>	abbia in mente nell'agire il viso di Dio ¹⁹ col cuore
<i>we-tcarek diy-es amexluq elkul</i>	non associ a lui alcuna creatura
<i>w'yetmuden diy-es acrik a yezzul</i>	che costituisca per lui un socio da pregare
<i>bac a yejeb midden itexsen yeedel</i>	(foss'anche) per compiacere qualcuno che (gli) vuole molto bene. ²⁰
12	
<i>yelzem-as a yeşber af iyennan</i>	Dovrà pazientare nel dolore
<i>yehmel mag yufa g wul-is n elehzan</i>	sopportare anche ciò che trova penoso nel suo cuore
<i>yerni yuc i w'yellan we-yr-es mag illan</i>	e inoltre dare a chi sia privo di qualunque cosa
<i>aydin yuca a t-yaf ezzaṭ-is d eṭṭel</i>	ciò che avrà dato lo ritroverà come protezione
13	
<i>yir lemmi a k-ifareq erruḥ a t-ezreḍ</i>	quando l'anima si separerà da te, potrai vederla
<i>seg ssaet-teddin a hezneḍ ney a ferheḍ</i>	e da quell'istante sarai triste o allegro
<i>amkan-ik yella elli yer-s ta raheḍ</i>	il tuo posto è quello verso il quale andrai
<i>cekk eḍ mag temmudeḍ ašennaṭ uqbel</i>	tu con quello che hai fatto ieri e prima ancora.
14	
<i>baed tmettant a zreḍ man a qasiḍ</i>	dopo la morte vedrai cosa soffrirai
<i>tamezwardt elli læwreṭ sa t-erriḍ</i>	la prima cosa è che sarai tutto nudo
<i>et tyusah lli testehfedeḍ yexs a tiriḍ</i>	e la cosa serbata con cura (il corpo) vuole che venga lavata
<i>seg fus en w'yejneb siy-es a yadeḍ</i>	dalla mano con cui non ha contratto impurità (la destra), da questa comincerà
15	
<i>a t-sirden elkul eggen-t g ucelliq</i>	lo laveranno tutto e lo metteranno in un lenzuolo
<i>we t-ewin irnawn-is eggen-t g eḍḍiq</i>	i parenti lo prenderanno e metteranno nel sepolcro
<i>q leqber eḍ elweḥc mani yuqa errfiq</i>	nella tomba con le bestie dove non ci sono amici

¹⁹ Qui è evidente che si parla in modo allegorico. Un elemento tipico delle polemiche tra ibaditi e altre confessioni riguardava proprio la possibilità di “vedere” Dio da parte dei beati, cosa questa che altri ammettevano, e gli ibaditi no.

²⁰ Questa strofa non è molto chiara e potrebbe prestarsi a diverse interpretazioni. La più probabile è che qui si alluda al peccato di “associazione” a Dio di altri oggetti di venerazione, cioè il politeismo.

<i>ernin-as elyemmet n ijdi yedqel</i>	e in più ci sarà l'afflizione del peso della terra
16	
<i>baed eddin a yejmeε eleqber yeḡyaq</i>	dopodiché la tomba si ripiegherà su se stessa
<i>fell-as iyezdism-is a ten-yeterbaq</i>	su di lui le costole gli spezzerà
<i>a yzer elhem yedwel elḡal-is a ydaq</i>	vedrà il suo male e gli mancherà il fiato
<i>netta jar ifassen n Rebbi a yeḡsel</i>	sarà preso tra le braccia di Dio
17	
<i>w'igan elxir sa t-yaf am errewdet</i>	chi avrà fatto il bene lo troverà come un giardino
<i>yuseε yezha s errwayeḡ n eljennet</i>	ampio, bello, con profumi di paradiso
<i>w'yellan yeḡfel a t-yaf am eljifet</i>	chi sarà stato negligente lo troverà (puzzolente) come una carogna
<i>yerni-yas elhul mennit a yeḡmel</i>	e inoltre, quanto male dovrà subire!
18	
<i>ayuh elkul yefla qabbel ass azirar</i>	tutto questo avverrà prima di un lungo giorno
<i>ass elli sa nekcefen diy-es lesrar</i>	il giorno in cui sveleranno i segreti
<i>ass elli ta twuferzen lektub jehar</i>	il giorno in cui i libri verranno esaminati al cospetto di tutti
<i>kul ijjen sa s-d-yas lektab-is a t-yeqbel</i>	a ciascuno arriverà il suo libro e lo accetterà
19	
<i>ijjen as-d-yas g ellimin ay esseed-is</i>	a qualcuno esso verrà alla destra ²¹ , oh fortunato! ²²
<i>a yeezem a yeddeḡ yetmara ul-is</i>	appena saputo, riderà, a cuore aperto
<i>s mag yuc-as Rebbi seg elfeḡl-is</i>	per quello che gli darà Dio di suoi favori
<i>am wernaw arnaw elemr-is yezhel</i>	come un parente: è facile seguire l'ordine di un parente

²¹ 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 *aḡha:b al-yami:n* “quelli della Destra”, in *Cor.* 74.39.

²² 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).

20

*ijjen sa s-d-yas g ellişar ay ettees-is*a qualcuno esso verrà alla sinistra, oh
sventurato!*a yeezem yettam elhem i wul-is*appena saputo, l'afflizione invaderà il suo
cuore*yetteŧeyben mag yemmud g læmr-is*vorrebbe rinnegare²³ quello che ha fatto nella
sua vita*yetteŧendem ah lu yufa a yeŧwel*rimpiangerà, oh se gli fosse dato di tornare
indietro!²⁴

21

*eddunyeŧ eħzem s eħzemin*o mondo, cingiti con due cinture²⁵*a yzŧall a yzum yesteqş af eddin*preghi digiuni si dedichi alla religione²⁶*lakin we-d-yeqim-c a yenfee aydin*ma non potrà cominciare solo allora a
compiere azioni utili*ifaŧ mammeŧ sa yuđen-t yerħel*sarà tardi, come potrà agire una volta
trapassato?

22

we-d-yeqim kan leħzen af mag yeŧlen

Non resta che il rimpianto per ciò che è andato

Rebbi eđ ennbi g lektub am-yuh emlen

Dio e il Profeta negli scritti così hanno detto

ijjen ta yzer elferħ ijjen sa yeħzen

chi sarà lieto chi infelice

*w'ikeddeben a sœezmey f man yeħmel*e a chi dice che non è vero insegnerò che cosa
subirà²⁷

23

ah ijjewwas en xemsin alif d eŧŧul-is

oh un solo giorno lungo come cinquantamila

*d isuggasen sa ncab seg elhul-is*anni:²⁸ il suo orrore ci farà incanutire*w'yellan d amezyan Rebbi g lfeđl-is*

anche se siamo giovani, Dio nel suo favore

am-yuh yeŧlen we-yr-is-c diy-es ezzel

così hanno detto e non c'è errore

24

*yewwa Rebbi kull heđd yexs a t-yenfed*Dio ha detto che vuole che ciò valga per
ognuno

²³ Dalla radice araba *ybn* ("ingannarsi a vicenda", "rinfacciarsi") : *yawm al-taya:bun* «giorno del reciproco inganno» (definizione del Giorno del Giudizio), *Cor.* 64,9.

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

²⁵ Noi diremmo: "rimboccati le maniche!" L'espressione allude ancora una volta alla necessità di darsi da fare per guadagnare il premio del paradiso.

²⁶ Cf. Abu Falgha, str. 6': *di eddin a yeccaq* nella religione si radichi (lett. «si innamorati»).

²⁷ Si veda *Cor.* 74 vv. 46-47 «Il Dì del Giudizio smentivamo/ finché ci giunse certezza».

²⁸ Anche questo dettaglio è coranico: «un giorno che vale cinquantamila anni», *Cor.* 70,4.

*yettwetta af ifaddn-is s wag yugged
lemlak sebe şşfuf s umexluq tenned*

cadrà in ginocchio dalla paura
sette schiere di angeli gireranno tra le
creature²⁹

iṭal elhul af kul ḥedd qrib a yehbel

l'orrore durerà così a lungo da portare tutti
sull'orlo della pazzia

25

ačča jehennam ta tyella s elyiḍ ejhar

l'indomani la Gehenna ribollirà nell'ira ben
visibile

a temṭer ifettiwjen am idurar

farà piovere lapilli grossi come montagne

tettet g iman-is teeya tezdidar

mangiando se stessa con fatica e rumore(?)³⁰

yeffey siy-es eluneq yessexleε yedwel

mentre da essa escono e rientrano lingue di
fuoco spaventose³¹

26

temmal mani w'iyeflen af ettubeṭ

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

mani w'yellan g elemεaşı al d-yemmeṭ

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

mani yella w'yuguren s elḥilet

dove chi procedeva nell'inganno?

ass-uh sa s-yehder mag yemmuḍ 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 eḍ w'idelmen

dov'è chi ha prevaricato ed è stato iniquo?

ayt-et-iḍ al dah netta eḍ yemuḵermen

conducetelo qui, lui e i malfattori portatemelo:

sişlet-ṭ-iḍ w'yuşlen al yer-i yuşel

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?

²⁹ Cf. *Cor.* 78. 38: «il Giorno in cui lo Spirito e gli angeli saranno ritti a schiere»

³⁰ Questa parola è incomprensibile.

³¹ 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».

29

*mani yella w'ihəkmen byir elhaq
mani yella w'iqedhen jar imexlaq
mani w'igan esshur yexs a yferraq
jar argaz eđ eleəyal-is g elbaṭel*

dov'è chi ha governato senza giustizia?
dov'è chi ha sparso calunnie tra gli uomini?
dove chi ha fatto magie per dividere
marito e moglie nell'ingiustizia

30

*mani yella w'inekkeren g umerwas
yeğğul s Rebbi d lbaṭel fell-as
yemmal hay mag yedəa fell-a t_tikerkas
ayuh en ci we-yr-is-c diy-es ašel*

dove chi ha negato di avere un debito
giurando su Dio ciò che non era giusto
e dicendo: oh, ciò che pretende da me sono
solo menzogne
questa cosa non ha fondamento

31

*mani tiđin ettinineṭ tmeyriwin
mani tiđin charneṭ tiliwliwin
mani tiđin ehfelneṭ s tyusiwin
ttegneṭ irgazen lehza eđ ezzel*

dove sono quelle che cantavano ai matrimoni
dove, quelle che lanciavano trilli?
dove quelle che hanno ostentato i gioielli
rendendo i mariti oggetto di scherno ed
inganno

32

*mani w'yeğğan edzalliṭ a d-yeen-iṭ
mani w'yellan as-d-yas imermed-teṭ
elmi ifaṭ elweqt yekker yexdef-teṭ
eđ wul-is a iyab netta yesteejel*

dov'è chi ha tralasciato consapevolmente la
preghiera?
dov'è colui che vi si reca ma la esegue male?
quando è passato il tempo si alza e la fa in
fretta
e il suo cuore è assente e lui la fa a precipizio

33

*mani yella w'yellan yeğğ-iṭ elkul
eləemr-is ifaṭ netta w-izzul
a t-ewin g tsileslin netta meylul
a izer mag işaren diy-es aqbel*

dov'è colui che l'ha tralasciata del tutto?
La sua vita è passata e lui non ha pregato.
Lo metteranno in catene avvinto:
sappia in anticipo quello che gli succederà:

34

*w'yeğğan edzalliṭ as-tenneđ g wammas-is
tiselselt en timsi ijjeṭ g ḍarren-is
tenneđ fell-as kemlen diy-es fus-is*

chi ha tralasciato la preghiera, gli cingerà la
vita
una catena di fuoco, e una i suoi piedi
lo avvolgerà tutto quanto, comprese le mani

<i>ayt-et-ıd a d-yestefeq yisi yeyfel</i>	portatelo qui: si renderà conto di essere stato inadempiente
35	
<i>mani teddin tesgejdur tetteg g lehşis</i>	dov'è colei che si lamentava graffiandosi e facendosi sentire
<i>tetnewwuh tetreqqeq yeedel g essuţ-is</i>	faceva le lamentazioni con forte clamore nella voce
<i>bac a mlen d aflan ay esseed-is</i>	perché la gente dicesse: “il tale com'era bravo!”
<i>turu esseed-is a t-tzer g litu-wuh yuşel</i>	ora com'era bravo lo vede in questo letto
36	
<i>tettekker g essuţ am tidett tehqiq</i>	alzava la voce come una vera cagna
<i>nettaţ g elmeţl-is d qlilt ettufiq</i>	lei e quelle come lei sono poco equilibrate
<i>lemmi tudef temsi eggen-teţ g eddiq</i>	quando sarà entrata nel fuoco la metteranno nel sepolcro
<i>a s-emlen newweh g temsi w-eţbetţel</i>	le diranno: fa' le lamentazioni nel fuoco e che sia finita!
37	
<i>lemmi ıd-udfen timsi inuh a teslim</i>	Quando costoro saranno entrati nel fuoco, sentirete
<i>a sn-imel elxazen mayer i-tusim</i>	il Custode che dirà loro: «perché siete venuti?
<i>we-wwen-yewwi-c ennbi mniyen tisim</i>	Non vi ha detto (cosa fare) un Profeta quando eravate
<i>af wudem n ddunyeţ mayer a yeyfel</i>	sulla faccia della terra? Forse è stato negligente?»
38	
<i>as-emlen la wellahi ibbed yeml-anay</i>	Risponderanno: «No, per Dio, si è levato e ce l'ha detto,
<i>iweşsa t_tehqiq i wekkid fell-anay</i>	ci ha ammonito che davvero incombevi su noi;
<i>w-enxemmem-c ezzman af iman-ennay</i>	non abbiamo pensato che il tempo era contro di noi:
<i>nsellem g elheqq nedbeş elbaţel</i>	abbiamo lasciato il bene e seguito il male». ³²

³² L'episodio è la trasposizione quasi letterale di *Cor.* 67.8-10: «...e ogni qual volta una turba di gente vi sarà gettata dentro, chiederanno loro i Custodi: “Non venne a voi un Ammonitore?” / Diranno: “Sì, venne a noi un Ammonitore e lo smentimmo e dicemmo ‘Iddio non ha rivelato nulla, e voi siete in errore grande!’ ” / E diranno ancora: “Oh, se avessimo udito e capito, non saremmo ora fra la gente del Fuoco d’Inferno!”». Analogamente *Cor.* 39.71: «E saran spinti quei che rifiutaron la Fede verso la gehenna, a schiere, e quando vi giungeranno, saran spalancate le porte e chiederanno loro i guardiani

39

*a yeydeb fell-asen elxazen yuyi-yin
al timsi yenber-ten af wuḍem yeğğ-in*

Il Custode, adirato con loro, li porterà via
li getterà nel fuoco, sul volto (a testa in giù) li
lascierà³³

*a s-d-asen tiyurdam et_tlefsiwin
eḍ ellifaε mani yenneḍ a tet-yaf tezzel*

saranno raggiunti da scorpioni, serpenti
e vipere: dovunque si rigiri le troverà che
corrono

40

*a Rebbi εan-aney-d af elxir amin
neccin eḍ yemselmen et_temselmin
teyferd-aney-d mag nemuḍ af eddin
a tmireḍ bab elεerc eyyak a neḍwel*

O Dio, aiutaci nel bene, amen
io e i musulmani e le musulmane
perdonaci ciò che abbiamo fatto per la
religione
e aprici la porta del Trono, orsù cambieremo

41

*tmird-aney a Rebbi s ettubeḥ
ta mireḍ kul ḥedd a itub qabbel a yemmet
a Rebbi tubeḥ baed mag eggıy egget
ayfer-ıḍ ayḍin ifaten uqbel*

apricela, o Dio, col pentimento
apri-la a chiunque si penta prima di morire
o Dio sono molto pentito di ciò che ho fatto
perdonami ciò che è accaduto nel passato

42

*teyfered i bava ejmiε n ibekkaḍen
teyfer i yemma mag temmuḍ ezzman
teyfered i imselmen an yesseydan
et_temselmin an yehḍeren dah g elmehfel*

perdona a mio padre tutti i peccati
perdona mia madre ciò che ha fatto nel (suo)
tempo
perdona ai musulmani che hanno ascoltato
e alle musulmane presenti a questa
assemblea.³⁴

d’Inferno: “Non vennero a voi Messaggeri Divini, di fra voi, a recitarvi i Segni del Signore, ad ammonirvi che avreste visto questo vostro Giorno?” Risponderanno: “Sì”. E giusta sarà la sentenza del castigo sugli empi»

³³ Si veda *Cor.* 25.34: «E coloro che saranno in massa trascinati sul volto verso la gehenna....».

³⁴ 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...»

Parte II – Lo Cheikh Mohand ou-Lhocine

Lo cheikh Mohand ou-Lhocine assommava in sé due caratteristiche destinate a farne un personaggio di spicco nella società cabila del suo tempo: infatti, oltre ad essere divenuto un autorevole capo della confraternita religiosa della Rahmaniya, apparteneva già, per nascita, ad una famiglia marabuttica. Sia la diffusione delle confraternite religiose sia l'esistenza di marabutti sono aspetti tipici dell'islam nordafricano.

Il marabuttismo in Nordafrica

Il termine *marabutto* riproduce in italiano l'arabo *murabiṭ* (cabilo *amrabeḍ*), termine connesso con la radice *RBT* che propriamente esprime il senso di “legare”. Da questa radice deriva il termine *ribaṭ*, 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.³⁵ Da uno di questi *ribaṭ* provenivano quei personaggi che, in un contesto di diffusione della fede islamica, presero il potere in Nordafrica nell'XI secolo col nome di (*al-*)*murabiṭin*: la dinastia almoravide.

Qualche secolo dopo, a cavallo tra XV e XVI secolo, i *murabiṭ* 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*

³⁵ Sull'origine e la natura dei *ribât*, ecco ciò che dice Edmond Doutté (1900 :29-30): «I *ribât* erano dei forti costruiti sulle frontiere degli imperi musulmani in cui una guarnigione di volontari difendeva il territorio dell'Islâm contro gli attacchi degli stranieri. Era un aspetto del *jihâd*, di questa guerra santa che per i musulmani è un dovere. Si andava nei *ribât* 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 *ribât* dall'oceano Atlantico fino all'Indo; essi erano come legati tra loro e collegati al territorio musulmano (*RBT* “legare”), e in essi ci si dedicava 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)».

(musulmani di *al-Andalus*) e cominciarono anche a portare sempre più frequenti attacchi alle coste africane.

Personaggi qualificati dell'epiteto di *murabiṭ* 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 *zawiya*, termine forse all'epoca già sinonimo di *ribaṭ*) e si definiva *murabiṭ*. 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'ayet*, il “rio de Oro” degli Spagnoli, vale a dire le regioni tra Marocco e 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” (*sharif* 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 *aeessas* "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".

Le confraternite in Nordafrica

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 *sufi*) 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 *tariqa*, 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 'ulum al-din* "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. Come si vedrà meglio più avanti, 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.

La Rahmaniya

Nell'Ottocento in Algeria erano attive numerose confraternite mistiche (Qadiriya, Shadiliya/Derqawiya, Tidjaniya, Taibiya, ecc.), ma la più importante in assoluto, per numero di adepti e per diffusione sul territorio fu senza dubbio la Rahmaniya (in cabilo *tarehmanit*). Questo ordine era stato fondato intorno al 1774 da Sidi Mhemmed ben Abderrahman ben Ahmed el Guejtouli el Djerdjeri el Azhari (noto come *Bu Kobrin* “dalle due sepolture”), un religioso nato e morto in Cabilia, nel villaggio di Aït Smaïl.

Nascita dell'ordine

Egli era nato tra il 1715 e il 1728 in un villaggio della confederazione degli Igejtulen, in una famiglia di studiosi (*taleb*) che si attribuiva un'origine sceriffale. A quei tempi il cuore montuoso della Cabilia era sostanzialmente indipendente dal potere che i Turchi esercitavano, da Algeri, sulle regioni costiere e pianeggianti. Sidi Mhemmed iniziò i suoi studi in una *zawiya* cabila e li continuò per qualche tempo ad Algeri. Nel 1152 dell'egira (1739-40) partì per compiere il pellegrinaggio alla Mecca. Sulla via del ritorno si trattenne lungamente al Cairo (l'epiteto “el Azhari” ricorda appunto la sua formazione alla scuola coranica di el Azhar), e in quel periodo si affiliò alla confraternita della Khelwatiya, divenendo il discepolo prediletto del gran maestro dell'ordine, lo cheikh Mohammed b. Salem Hafnawi. Quando ebbe raggiunto un grado di istruzione sufficiente, venne incaricato di missioni di propaganda religiosa in vari paesi, arrivando fino in India e nel Sudan. Dopo oltre trent'anni di assenza, nel 1183h/1770 fece finalmente ritorno in Algeria, con l'incarico di istruire i fedeli alle regole della confraternita. Dapprima si recò nel proprio paese di Ait Smail, dove la sua predicazione fu così efficace che in breve tempo la sua popolarità si diffuse in tutta la Cabilia. Intorno al 1774 costituì il proprio ordine indipendente, che da lui prese il nome di Rahmaniya. Consolidata la confraternita nella regione natale, passò poi a Hamma, un sobborgo di Algeri, dove era già giunta fama delle sue qualità di santo e facitore di miracoli. Le autorità religiose della capitale, che trovavano in lui un pericoloso concorrente, giunsero al punto di denunciarlo al *mufti* malikita, richiedendo una *fatwa* (parere giuridico), che sancisse la non ortodossia dei suoi insegnamenti e delle sue dottrine mistiche. Ma a questo punto le popolazioni cabile inscenarono tali

manifestazioni in suo favore che l'autorità turca non poté permettersi di scontentare questa regione, e il verdetto fu alla fine favorevole. Riabilitato, Sidi Mhemmed considerò comunque più prudente ritornare ad esercitare le sue funzioni di capo della confraternita nel villaggio di Ait Smail. Dopo poco egli morì, nel 1208h/1793-1794, dopo aver fatto in tempo a nominare il proprio successore: il marocchino Sidi Ali b. Aissa. Alla sua morte, l'intenso flusso di fedeli che dalla capitale si recavano in Cabilia per onorare il santo preoccupò le autorità, che pensarono bene di farne "trafugare" il corpo per seppellirlo in una località più vicina e fuori dall'influenza pericolosa di quella regione irriducibile. Dei confratelli condussero a termine nella notte questo "furto", e il santo venne sepolto in una *qubba* ad El Hamma dove ancor oggi esso si trova. La possibile rappresaglia da parte dei Cabili non ci fu, in quanto si diffuse la voce che il corpo si era miracolosamente "sdoppiato" e si trovava ancora anche nella tomba di Ait Smail. Da questo prodigio il santo prese il soprannome di Bu Kobrin "dalle due sepolture".

I capi successivi

Al momento della morte di Sidi Mhemmed b. Abderrahman la confraternita era ormai pienamente affermata, non solo in Cabilia, dove era di gran lunga la più diffusa, ma anche nel resto del Nordafrica, in particolare in Algeria. Dopo la morte del fondatore, per oltre mezzo secolo la confraternita continuò a prosperare. Il periodo di maggior splendore fu quello dei 43 anni di direzione spirituale ad opera di Ali ben Aissa (dal 1794 al 1836): un lungo periodo durante il quale la confraternita rimase unita e continuò ad estendere la propria influenza all'esterno della Cabilia. Dopo la sua morte, cominciò un periodo di divisioni. Dopo un brevissimo periodo in cui la direzione fu tra le mani di Belkacem ou Elhafid (cabilo, sembra dei Babors), che venne a mancare dopo pochi mesi, al suo posto venne eletto un altro marocchino, Hadj Bachir, che però suscitò scontenti e per qualche tempo dovette allontanarsi, sostituito da Lalla Khedidja, la vedova di Ali ben Aissa³⁶, ma poi venne richiamato,

³⁶ Che il comando di una confraternita potesse essere assunto anche da una donna è un fatto che da solo permette di coglier quale differenza vi fosse tra questo movimento mistico (soprattutto nella sua versione nordafricana) e l'islam ufficiale, che tagliava completamente fuori le donne da ogni carica religiosa.

fino alla morte avvenuta nel 1841-42. Vennero quindi Mohamed ben Belkacem n Aït Anan (cabilo, degli A. Zmenzer), e Sidi Hadj Amer (dal 1844 al 1857).

Quest'ultimo fu tra i capi della resistenza che i Cabili opposero alla campagna che i francesi condussero nel 1857 per assoggettare questa regione, che era l'unica rimasta ancora tenacemente indipendente quasi trent'anni dopo il loro sbarco ad Algeri (1830). A seguito di questa sconfitta, Hadj Amer si ritira in esilio in Tunisia, e, la confraternita conosce una fase di crisi.

Da questo momento, diversi centri si contendono il primo posto nella gerarchia dell'ordine, e non è facile seguire con precisione questo processo. Secondo la versione più accreditata, il comando sarebbe passato da Sidi Hadj Amer, in esilio, al suo secondo in graduatoria, Sidi Mhemmed el Djaadi, cui però la massa degli adepti avrebbe preferito lo cheikh Aheddad di Seddouk³⁷.

Comunque sia, nel giro di pochi anni, a partire dal 1860 circa, il comando della Rahmaniya appare incontestabilmente nelle mani dello cheikh Aheddad (Mohand Amezian Iheddaden), la cui zawiya, a Seddouk, sembra arrivasse a ospitare 200 studenti all'anno e a controllare direttamente 2000 confratelli (Aït Ferroukh 2001: 39). Come diversi autori hanno fatto notare, è interessante come all'interno della Rahmaniya sia importante il consenso popolare: al di là delle gerarchie stabilite, è considerato maestro chi riceve l'investitura popolare. Questa stessa investitura popolare di cui si valse lo cheikh Aheddad per imporsi su di un rivale preferito dalla gerarchia ma non dalla masse dei fedeli, si riproporrà a sue spese, come vedremo, con lo cheikh Mohand, che si imporrà come figura carismatica proprio contro i voleri dello cheikh Aheddad.

L'insurrezione del 1871

Il 1871 costituì una data molto importante e tragica nella storia della Cabilia. Per svariati motivi (dai malumori sollevati dal "decreto Crémieux" che aveva assimilato gli ebrei algerini ai coloni francesi, alla percezione di debolezza militare della Francia, sconfitta nella guerra franco-prussiana), quell'anno l'insofferenza per la colonizzazione francese si concretizzò in una vasta ribellione che infiammò soprattutto la Cabilia, sotto il comando di el Mokrani.

³⁷ Secondo altri, tra il 1857 e il 1860 il comando sarebbe stato mantenuto dallo Cheikh El Bedjawi, prima di cederlo allo stesso Cheikh Aheddad.

Questa insurrezione, conclusasi con la sconfitta, si risolse in un grave colpo per la confraternita. L'anziano Cheikh Aheddad (ormai ultraottantenne), che pure agli inizi era piuttosto restio a prender parte alla rivolta, finì per aderirvi (secondo diverse fonti su istigazione dell'ambizioso figlio primogenito Cheikh Aziz, ma probabilmente anche nella speranza di prevalere sulla zawiya concorrente di Chellata, diretta dal marabutto Si Mohamed Said Ben Ali Cherif, più incline ad accettare la supremazia francese), e proclamò il *jihad* contro i Francesi. Data la vastissima diffusione della confraternita, questo bastò a far divampare in brevissimo tempo la lotta per tutta la Cabilia e nelle altre regioni dove essa era presente. Ma nonostante alcuni successi parziali, che tennero in scacco i francesi, isolando e mantenendo a lungo sotto assedio diverse località, come Bugia, Fort National e Dellys, in pochi mesi l'esercito francese, comunque molto meglio armato e organizzato, ebbe la meglio.

E a questo punto la potenza coloniale, intenzionata a non correre più il rischio di sollevazioni di questo genere, decise di non limitarsi, come nel 1857, a una sottomissione formale delle tribù cabile, ma impose cambiamenti davvero radicali. In pratica, la vecchia classe dirigente venne decapitata: giustiziati o mandati in esilio o spossessati dei loro beni tutti i capi della ribellione, vennero nominati capi locali i personaggi più vicini agli interessi dei francesi. E anche le confraternite religiose, che mai come in questa occasione avevano dimostrato la loro capacità di mobilitazione, vennero anch'esse sottoposte a gravi misure di controllo, quando non direttamente sopresse.

Nonostante l'età avanzata, lo Cheikh Aheddad venne condannato a una pena detentiva di 5 anni e finì per morire in prigione pochi giorni dopo il verdetto, mentre il figlio Aziz venne deportato in Nuova Caledonia (da cui riuscì in seguito a fuggire per rifugiarsi a Jedda e concludere poi i suoi giorni in Francia nel 1895). La zawiya principale della Rahmaniya, quella di Ait Smail, venne chiusa, e delle altre vennero privilegiate quelle dirette da personalità favorevoli alla Francia. In pratica, il movimento si frammentò intorno a diversi centri, senza più poter riunire sotto un'unica direzione forze potenzialmente ostili alla Francia. Una certa preminenza ebbe la *zawiya* di Châteaudun-du-Rhumel (oggi Chelghoum-Laid, nella regione di Costantina), diretta da Si el-Hadj b. Hamlaoui b. Khelifa, che sarebbe stato investito del comando dallo stesso cheikh Aheddad dalla sua prigione di Costantina, ma essa non riuscì mai ad attrarre i seguaci delle altre sedi maggiori: la *zawiya* di Mohammed

ben Belqasem a Boudjellil nei pressi di Akbou; quella di Costantina, quella di Nefta (in Tunisia), quella di Khenga Sidi Nadji in prossimità di Khenchela nell'Aurès, quella di Timermacin, a poca distanza dall'oasi di Masmoudi (anch'essa nell'Aurès), quella di Tolga nel sud dell'Algeria, non lontano da Biskra, e quella di El-Hamel nell'Oranese.

Se la Rahmaniya non recuperò più la posizione di preminenza che aveva conseguito nella parte centrale dell'Ottocento, va comunque ricordato che essa continuò ad esistere (è attiva anche oggi), e in diverse occasioni ha costituito un centro di aggregazione per attività anticoloniali, sia in occasione dei moti dell'8 maggio del 1945, sia, successivamente, durante la guerra di indipendenza (1954-1962).

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. La figura dello cheikh Mohand, da questo punto di vista, è abbastanza emblematica, in quanto egli riunisce in sé la natura di marabutto e la qualità di capo di una comunità mistica. 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 *tarehmanit* ha fortemente integrato il sistema di rappresentazione cabilo. Parallelamente, la *tirrubda* [“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 *imrabden* [“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 riallacciarsi 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 amrabed (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.»

Lo Cheikh Mohand

Elementi biografici

Lo cheikh Mohand Ou Lhocine (*Muḥend U Lḥusin*) nacque nella prima metà dell'Ottocento a Ait Ahmed, frazione del villaggio di Taka (Cabilia, Algeria), nella tribù degli At Yahia, non lontano da Ain El-Hammam (Michelet) probabilmente nel 1837 o 1838. La data precisa della sua nascita non è conosciuta. La tradizione vuole che alla sua morte, avvenuta, nel 1901, avesse 63 anni come Maometto. Anche se il dato può alimentare il sospetto che l'età sia stata "adattata" per ottenere questa coincidenza, è probabile che la data di nascita fosse intorno al 1837, se è vero che, come segnala Farida Aït Ferrakh (2001: 26), un rapporto di un amministratore francese di Michelet (Pervieux de Laborde) riferirebbe, nel 1895, che lo cheikh all'epoca aveva 58 anni.

La madre, Lalla Malha, del villaggio di Buzehrir, negli At Frawsen, proveniva da una famiglia marabuttica, mentre non è chiaro se fosse marabutto anche il padre, Mohand Larbi, della frazione At Belqasem della tribù degli At Lhusin. Come si è già avuto modo di vedere, nella società cabila non è infrequente che le donne si vedano riconosciuti privilegi che di norma nel mondo islamico sono riservati ai soli uomini. In questo ordine di cose rientrerebbe anche la trasmissione della *baraka* dei marabutti da parte della madre³⁸. Persino per quello che riguarda la "santità" che viene attribuita alla figura dello cheikh Mohand, la tradizione ricorda che questa sarebbe stata appannaggio anche di una sorella minore, Fadhma, che addirittura l'avrebbe conseguita prima del fratello.³⁹

³⁸ Tra i fenomeni più appariscenti, oltre al già citato periodo in cui una donna, Lalla Khedidja, resse la direzione della Rahmaniya, si può ricordare la figura di Lalla Fadhma n'Soumer, una donna di famiglia marabuttica che fu a capo della resistenza antifrancesa nel corso della guerra del 1857.

³⁹ Lo cheikh ebbe in tutto tre sorelle. Le altre si chiamavano Fatima e Awicha.

Lo cheikh ebbe numerose mogli⁴⁰ (la poligamia, permessa dall'islam, è assai rara in Cabilia, ma è relativamente diffusa tra i marabutti), ma ciononostante non ebbe discendenza maschile⁴¹: un solo figlio, Mohand Larbi, giunse all'età adulta, ma morì giovane e ancora celibe. La famiglia che ancor oggi continua a Takka la tradizione dello cheikh Mohand discende da una delle sue sorelle.

La formazione dello cheikh Mohand

Il giovane Mohand cominciò presto la sua formazione mistica, incoraggiato da uno zio materno (Sidi Tayeb At Khelifa di Azru negli At Mangellat) presso il quale era stato condotto, ancora fanciullo, dalla madre: questo pio personaggio avrebbe scorto nel ragazzo i segni di un destino eccezionale e insistè per tenerlo presso di sé per istruirlo nelle pratiche ascetiche.

Secondo Mouloud Mammeri lo zio accolse il nipote che si era rifugiato da lui dopo essere stato scacciato dal padre. Quale che sia stata la realtà dei fatti, è evidente che per le doti di religiosità e santità dello cheikh Mohand la tradizione insiste soprattutto sul ruolo della madre e dei parenti del ramo materno, mentre sembra assodato che tra padre e figlio non vi fosse una grande intesa, soprattutto per via della difficoltà del padre ad ammettere le doti spirituali del figlio. È nota la risposta che lo cheikh (allora non ancora tale) diede al padre, che si rifiutava di ospitare i confratelli⁴² con cui era solito accompagnarsi:

<i>A Muhend Lɛarbi At Lɛusin</i>	O Mohand Larbi degli At Lhusin,
<i>Aɛllaɛ n tbexisin</i>	vano come un paniere di fichi,
<i>Itnayen inebgawen ur ten-issin</i>	che te la prendi con ospiti che non conosci
<i>Euhdey Rebbi ar ad as-tiniɛ:</i>	Giuro per Dio che un giorno tu dirai:
<i>wagi eniy d nnebi wis sin</i>	Dubito che quest'uomo sia un secondo profeta

In questo testo, apparentemente sconcertante, appaiono già alcuni tratti che caratterizzeranno lo cheikh: la intima consapevolezza della propria missione spirituale, e la assoluta noncuranza delle forme imposte dalla religione tradizionale

⁴⁰ Sette secondo Genevois 1967: I, nove secondo Ait Ferroukh 2001: 43. Dalle diverse fonti emergono i nomi di: Qamir degli At Saïd, Ouardia Taseklawit, Hlima At Amar di Mghira, Lalla Dehbiyya degli At Yehya negli At Frawsen, Lalla Yamina degli Cherfa di Behlul (che è sepolta insieme a lui), oltre a un'altra degli At Butetchur, e Fatima Takeddacht.

⁴¹ Secondo Ait Ferroukh 2001: 128 ben 18 figli sarebbero stati abortiti o morti al momento del parto,

⁴² Il termine che designa spesso i mistici, *derwish*, ha molte connotazioni, non tutte positive, tra cui perfino quelle di "folle" e "perdigiorno".

(parlare di “un secondo profeta” per un musulmano ortodosso rasenterebbe l’eresia, perché dopo Maometto, “sigillo dei profeti”, nessuno può più ambire alla profezia).

Per tornare alla sua formazione, oltre allo zio il giovane Mohand ebbe numerosi altri maestri, tra cui si ricordano⁴³:

- lo Cheikh Mohend U-Ali di Taqabba,
- lo Cheikh Cherif di Timlilin, presso gli Iflissen,
- Sidi Hend Aoudia degli At Zellal,
- Sidi Hend U-Tayeb di At Laaziz, presso il quale rimase sette anni,
- Sidi Lhadj Slimane di Tawirt Lhedjadj negli At Yenni (presso il quale sarebbe rimasto a lungo, almeno una decina di anni)
- Cheikh Deqqaq di Temgut Ibehriyen,
- forse Sidi Yehya degli At Butetchour,
- inoltre la tradizione vuole che egli abbia frequentato anche i marabutti di Werja (la famiglia di Lalla Fadhma n’Soumer) e quelli di Behlul.

Durante questo periodo di formazione, egli ebbe modo di percorrere in lungo e in largo tutta la Cabilia, vivendo con i maestri, ricevendone gli insegnamenti per esperienza diretta e seguendone gli esempi, il che era la tipica formazione del mistico, diversamente da quella tradizionale dei dotti islamici, che invece soleva svolgersi nelle grandi città come Algeri o Bugia (mai raggiunte, a quanto è dato di sapere, dallo cheikh), e si basava in gran parte sull’apprendimento di testi scritti. Lo cheikh, per quanto si sa, era pressoché analfabeta: di sicuro non lasciò di sé alcun documento scritto.

Anche se ovviamente non si conoscono i dettagli dei contenuti e delle modalità dell’apprendimento, è certo che esso comportava non facili prove iniziatiche (il figlio Mohand Larbi sarebbe morto proprio in seguito agli sforzi imposti da queste prove). Come sintetizzò lo cheikh Mohand in un celebre detto:

<i>ur yettuyal hedd d lœli</i>	Nessuno può diventare santo
<i>alamma yeswa lqedran d ilili</i>	finché non ha gustato ogni amarezza. ⁴⁴

⁴³ La lista dei maestri dello cheikh è tratta dagli scritti di: Mammeri 1989: 48; Ait Ferroukh 2001: 47; Genevois 1967 : 6-7.

⁴⁴ Letteralmente: «Finché non ha bevuto il catrame e il succo d’oleandro» (le immagini utilizzate in cabilo per raffigurare il colmo dell’amarezza).

Lo scontro con lo Cheikh Aheddad

Dopo la fase del suo apprendistato, caratterizzato da numerosi viaggi per tutta la Cabilia, verso il 1870 lo cheikh Mohand si ritirò nel proprio villaggio di Ait Ahmed, da cui non si allontanò praticamente più fino alla morte. Ben presto Ait Ahmed divenne un centro frequentato da folle sempre più numerose che vedevano in lui un santo da venerare e cui chiedere consigli, aiuti e intercessione. Questa venerazione che lo circondò fin dai primi anni da parte di numerosi discepoli, che trovavano in lui una personalità fuori dal comune, finì per porlo in contrasto col gran maestro della confraternita, che a quei tempi era ancora lo Cheikh Aheddad.

Il vasto consenso popolare, le folle di fedeli che sempre più numerosi si recavano a trovarlo nella sua dimora di Ait Ahmed, ne fecero di fatto il *moqaddem* dell'ordine, vale a dire la figura immediatamente inferiore a quella del gran maestro. La cosa non piacque allo Cheikh Aheddad, che si sentiva forzare la mano dalle masse dei fedeli, mentre per conto suo avrebbe preferito nominare altri candidati, più meritevoli secondo le regole e le gerarchie vigenti.

La tradizione vuole che a un certo punto tra i due vi sarebbe stato un incontro faccia a faccia, che avrebbe di fatto rappresentato una rottura e l'inizio di una nuova fase della attività religiosa dello cheikh, sostanzialmente autonoma rispetto alla gerarchia della Rahmaniya (che del resto ben presto sarebbe stata scardinata proprio dalla repressione francese).

Allo cheikh erano giunte voci di pratiche poco ortodosse da parte di questo membro della confraternita così acclamato dalle folle che lo consideravano già *moqaddem* ma così sospetto, anche per via della sua ignoranza delle norme coraniche, che non si era curato di acquisire con studi "regolari". Per questo la sua prima domanda fu:

“A Muḥ at Lhusin, sliy tettaked luṛad?”	“Mohand degli At Lhusin, è vero, come mi dicono, che conferisci iniziazioni? ⁴⁵ ”
“Ttakey”	“È così”
“Wi k-iqeddmen?”	“E chi ti ha nominato <i>moqaddem</i> ?”
“Iqeddem-iyi Rebbi”	“È Dio che mi ha nominato <i>moqaddem</i> ”

⁴⁵ Il *luṛad* (o *mitaq*) è l'atto iniziatico che sancisce l'appartenenza all'ordine. Possono conferirlo solo il Gran Maestro ed il suo *moqaddem*. Di fatto, appropriandosi di propria iniziativa del potere di iniziare e introdurre fedeli nella confraternita, lo Cheikh Mohand si è impossessato delle funzioni (se non del titolo) di *moqaddem*.

La risposta, anche in questo caso, franca fino alla brutalità (e sempre al limite dell'eresia) esprime l'intima convinzione di essere depositario di una missione spirituale che nessuna istituzione umana può contrastare.

Deciso quindi a chiudere i suoi rapporti con lo cheikh, Mohand consegna le elemosine raccolte per conto della confraternita, e proclama:

<i>a-tn-a-d letman-ik</i>	eccoti i tuoi conti
<i>a-tn-in lexwan-ik</i>	ecco i tuoi adepti
<i>kksey deg yiri-w</i>	mi libero delle mie responsabilità
<i>rriy ar yiri-k</i>	le passo sulle tue spalle
<i>εuhdey Rebbi</i>	giuro su Dio
<i>ur nsiy deg wakal-ik</i>	non passerò la notte sulle tue terre

In questo modo si consumava la fine del rapporto tra maestro e discepolo, che, pur continuando a far parte della confraternita, si mantenne in disparte nel suo villaggio, riducendo al minimo i contatti con il centro. Anche quando, in seguito, lo Cheikh Aheddad proclamò la mobilitazione della Cabilia contro i Francesi, lo cheikh Mohand non nascose la propria contrarietà, consapevole della inevitabile sconfitta e dell'inutilità del sacrificio di tante vite umane.

La tradizione vuole che l'ultimo scambio di battute tra i due fosse in realtà una reciproca invettiva trasformata di fatto nella predizione di sventure (A. Ferrakh 2001: 119).

Lo cheikh Aheddad avrebbe detto:

Ruḥ a k-iney Rebbi d amengur “Va’, che Dio ti faccia morire senza figli”

(ed in effetti lo cheikh Mohand non ebbe discendenza).

E lo cheikh Mohand avrebbe risposto:

Ruḥ ad ieḡel Rebbi “Va’, che Dio trasformi
axxam-ik d axrib la tua casa in rovina
azekka-k d ayrib e che la tua tomba sia in terra d'esilio”

(ed in effetti dopo il 1871 la famiglia dello Cheikh Aheddad si smembrò e perse ogni potere, mentre lo cheikh stesso morì in carcere a Costantina, fuori dalla Cabilia).

Il figlio Mohand Larbi

Come si è visto, il cruccio dello cheikh Mohand fu la mancanza di figli. A dire il vero, ve ne fu uno, Mohand Larbi, che sopravvisse all'infanzia, anche se morì troppo

giovane per avere figli a sua volta. E la tradizione ricorda diversi episodi che lo ebbero protagonista.

Per la verità, la maggior parte degli episodi riferiscono divergenze tra i due, perlopiù dovute al loro diverso modo di porsi nei confronti della religione: mentre lo cheikh la concepiva soprattutto come un mezzo per elevare l'uomo, senza però renderlo schiavo di regole e prescrizioni, il figlio prestava maggiore attenzione ai formalismi dell'ortodossia. Emblematico l'episodio del pellegrinaggio, quando il figlio, intenzionato ad eseguire questo "pilastro dell'islam", in linea di principio obbligatorio per ogni musulmano almeno una volta nella vita, chiese al padre il permesso di partire. Ma lo cheikh si oppose: era infatti convinto che i soldi necessari (il pellegrinaggio era ed è tuttora un grande sacrificio finanziario) sarebbero stati meglio spesi per alleviare le condizioni di miseria in cui versavano molti cabili.

Muħend Lɛarbi yebya ad d-iħuğ “ Mohand Larbi vuol fare il pellegrinaggio
nek^wni nebya ad ifuğ ma noi vogliamo fare di lui un mistico perfetto”
 (Mammeri 1989, p. 173)

Deciso comunque ad impegnarsi nella pratica della religione Mohand Larbi trovò la morte — a quanto si dice — per aver voluto affrontare senza la dovuta preparazione esercizi di asceti troppo logoranti: sarebbe così stato assalito da delirio, accompagnato da forte febbre, durante una fase di duro ritiro spirituale (*taxelwit*).

L'annuncio della morte del figlio fu molto doloroso per lo chekh, che lo amava molto, al di là delle divergenze di opinioni che li avevano a volte divisi (le fonti sono concordi nel ricordarlo). Emblematica della concezione che lo cheikh aveva del rapporto tra l'uomo e la religione è la risposta che egli diede ai confratelli che, dopo la morte di Mohand Larbi, proponevano di eseguire preghiere speciali per il defunto:

Muħend ma iħezzeb “ Se Mohand Larbi ha agito bene,
fiħel lħizeb; non ha alcun bisogno di litanie;
ma ur iħezzeb se Mohand Larbi non ha agito bene,
ul' i s-yexdem lħizeb le litanie non serviranno a nulla:
laxert ur teħdağ ar' aqezzeb. non si può pagare con le parole l'aldilà”
 (Mammeri 1989, p. 70)

L'incontro con Si Mohand

Poco tempo prima di morire, lo cheikh Mohand ebbe un incontro, rimasto celebre, con un altro grande personaggio della cultura cabila contemporanea, il poeta Si Mohand ou-Mhand. Anche Si Mohand era circondato, come lo cheikh da una grande ammirazione per la bellezza delle sue poesie, ma la sua vita era lungi dall'essere un modello di santità. Dopo aver ricevuto in gioventù quell'istruzione religiosa che gli avrebbe garantito un posto di eccellenza nella società tradizionale⁴⁶, venne travolto dalla repressione che seguì la rivolta del 1871 e, precipitato in miseria, aveva vissuto da allora come un diseredato, vagando senza mai fissarsi in un posto e conducendo una vita disperata e sregolata, lasciandosi andare a tutti quei comportamenti che la religione vietava (donne, gioco, alcol e droghe).

Intorno al 1900 Si Mohand, in viaggio da Algeri a Tunisi, a Michelet viene a sapere che lo cheikh Mohand è malato e si teme per la sua vita. Decide quindi di fare una piccola deviazione e di recarsi a trovarlo. Il santo cheikh lo accolse volentieri, e questo solo fatto mostra la sua larghezza di vedute.

L'incontro tra questi due giganti della cultura cabila è stato tramandato da diversi testimoni, ed è tuttora ricordato come un fatto epico. Il suo svolgimento e la sua conclusione finirono però per allontanare tra loro i due protagonisti, che pure si erano accostati muniti delle migliori intenzioni. Come l'esperienza ha spesso dimostrato, l'incontro tra due grandi non sempre produce quel connubio ideale che ci potrebbe aspettare, soprattutto quando le due personalità sono così forti e differenti. Non è fuori luogo un paragone con lo storico incontro del 1812 a Teplitz tra Goethe e Beethoven, che ne uscirono entrambi delusi e amareggiati.

L'inizio era stato improntato ad un grande rispetto reciproco. Approssimandosi al villaggio dello cheikh, Si Mohand aveva deciso, in segno di rispetto, di lasciare in un cespuglio vicino alla strada il sacchetto con la pipa per il *kif* di cui era solito fare uso. Senonché, al momento dell'incontro, quando lo cheikh lo invitò a parlare per primo, ebbe un blocco nell'ispirazione e si offrì di cedere il turno al religioso. Quest'ultimo, rendendosi conto che l'ispirazione di Si Mohand era legata all'assunzione di alcol o di hascisc, con spirito molto aperto e tollerante mandò allora un proprio discepolo a

⁴⁶ Anche il tipo di istruzione religiosa lo divideva dallo cheikh: mentre quest'ultimo, infatti, aveva seguito iniziazioni mistiche ma era prattamente analfabeta, Si Mohand era stato istruito nelle lettere, conosceva l'arabo, sapeva leggere e scrivere, ed era divenuto *taleb* ("dottore in scienze islamiche").

prendere la pipa per il *kif*, e attese pazientemente che il poeta ritrovasse la parola ispirata coi mezzi consueti.

Mostrando di comprendere — se non di giustificare — i problemi di Si Mohand, lo cheikh esordì con questa celebre poesia (riportata, tra gli altri, da Mammeri 1989, p. 181; Ait Ferroukh 2001, p. 126; Abdesselam 2005, p. 165-6):

<i>Ay asebsi n wexlenğ</i>	O pipa di erica,
<i>abu-k yettnawal awal</i>	colui che ti usa sa lavorare il verbo
<i>Ula d injel s usennan</i>	perfino il rovo, con tutte le sue spine,
<i>maena yettağğa-d tizwal</i>	ci dà però le dolci more.
<i>A lbaz izedyən tignaw</i>	O falco che abiti il cielo
<i>kul hədd anida s tmal</i>	ciascuno segue la sua inclinazione.

L'incontro proseguì tramutandosi, com'era d'uso nella società cabila del tempo, in una vera e propria tenzone poetica, in cui i due dialogavano per mezzo di poesie e composizioni improvvisate. Il poeta, ormai non più giovane, chiedeva aiuto e consiglio allo cheikh, il quale rispose con una poesia di cui sono tramandati solo l'inizio e la fine, ma che doveva essere senz'altro più lunga e costituire l'essenziale della risposta dello Cheikh al poeta. Ricordandogli la sua sostanziale dipendenza da quei vizi senza i quali la sua stessa ispirazione si arenava, il sant'uomo non poteva che rivolgergli una accorata predica, con un invito a cambiare le sue abitudini di vita, vista la durata effimera dei piaceri di questo mondo (Mammeri 1989, p. 183; Abdesselam 2005, p. 172):

<i>Leelam tcudd tyaqut</i>	La bandiera è tenuta legata da una spilla ⁴⁷
<i>weqeen yizlan</i>	le poesie ti escono con impaccio
<i>Lexwan d-tehbes tsarut</i>	I discepoli qui rinchiusi a chiave
<i>εalmen d acu i k-yehwan</i>	sapevano che cosa ti ci voleva
<i>A Rēbbi aħbib fell-i fru-tt</i>	o Dio, a me caro, rendimi libero

⁴⁷ Questo *incipit* era tradizionale nella poesia della Cabilia, e forniva un genere denominato *leelamat*, di cui diversi esempi si trovano nella raccolta di Hanoteau (1867): poesie 9-12 della terza parte, pp. 348-373. Di solito il verbo *cudd* “legare, annodare” usato a proposito della bandiera alludeva al fatto di fissarla al pennone per sventolarla, ma qui sembra intenzionalmente impiegato per alludere al “blocco” dell'ispirazione che Si Mohand aveva avuto all'inizio del suo incontro con lo cheikh: la poesia, che era la sua “bandiera” non riusciva a dispiegarsi quasi fosse tenuta chiusa da una spilla.

ad fell-i faken iy^w eblan e poni fine alle mie preoccupazioni

(...)

Berka-k lqahwa di ssuq Basta caffè al mercato
ak^w d lesfendj Uzidan basta frittelle di Ouzidane

Lbenna deg im' ar tayect Il dolce in bocca dura solo fino alla gola
siwa laetab wi t-yernan senza bisogno di aggiungere altre fatiche.

La composizione con cui Si Mohand suscitò l'ammirazione dello cheikh, ma che al contempo fu forse alla base dell'esito amaro dell'incontro, merita anch'essa di essere ricordata. Si tratta infatti di una delle sue poesie più belle, in cui appare consapevole della fine propria e di tutta la sua generazione: « *tamurt a tt-zedyen wiyid* "in questo paese altri verranno" » (Mammeri 1989, p. 181-2; Aït Ferroukh 2001, p. 122; Abdesselam 2005, p. 166-8]):

A ccix Muhend u Lhusin O cheikh Mohand ou-Lhocine
nusa-d a k-nissin sono venuto a conoscerti
ul-iw irekb-it lyid il mio cuore è dominato dalla pena

a lbaз izedyen lehşin o falco che fai il nido sui manieri
ilaq-ak wis sin ci vorrebbe un altro come te
a-t-a ikecm-i usemmid ma ecco, mi sento invadere dal gelo

a ssadatt heggit εawin o santi, preparate il viatico
si tizi akin per valicare questo passo
tamurt a tt-zedyen wiyid su questa terra altri verranno.

Nell'ultima strofa, che costituisce il punto più importante del componimento, Si Mohand allude sia alla fine che sente prossima per sé, sia a quella dello cheikh, che infatti non vivrà a lungo dopo questo incontro, e se molti vedono profeticamente adombrata la venuta di una nuova generazione, che si sostituirà al mondo tradizionale di cui entrambi erano stati testimoni, il verso conclusivo sembra voler ricordare allo cheikh che alla sua morte non gli subentreranno discendenti diretti. Colpito e turbato (si dice abbia esclamato tre volte il nome di Dio: *Allah! Allah! Allah!*) gli chiese di poterla riascoltare, ma il poeta si rifiutò, ricordando di aver fatto il giuramento di non ripetere mai una propria poesia.

La cosa contrariò ancor di più lo cheikh Mohand, che, abbandonando le espressioni di cortesia, lo congedò bruscamente augurandogli una misera fine: *Ruḥ a k-iney Rēbbi*

d ayrib «Va'... E che Dio ti faccia morire lontano dal tuo paese». Al che Si Mohand rispose con prontezza «Così sia, ma a patto che ciò avvenga a Asekkif-n-Ettmana» (*Amin a ccix, deg useqqif n Ettmana ncallah*). E difatti la morte lo colse, alcuni anni dopo, nell'ospedale di Michelet, sul territorio di Aseqqif n Ettmana, dove aveva predetto.

La fine dello Cheikh Mohand

Lo cheikh Mohand morì invece poco tempo dopo l'incontro col poeta, l'8 ottobre 1901, un martedì, intorno al mezzogiorno, a seguito di una malattia. Appena si diffuse la notizia, l'afflusso di devoti che si recarono a Ait Ahmed per l'estremo saluto fu tale che il suo corpo venne lasciato esposto per tre giorni, contrariamente all'uso islamico che prevede una sepoltura quanto più possibile immediata. Numerose poesie furono composte in suo onore (ad esempio una *taqsit* di Lhadj Muhend Achour, in 150 versi), e particolarmente sentite sono quelle che Si Mohand Ou-Mhand compose quando, a Tunisi dove si era recato, seppe della sua morte.

Le parole e le azioni dello Cheikh lo resero famoso ben oltre la sua vita terrena. Ancora oggi sono numerosi i suoi adepti, che si recano a visitare il suo villaggio e la sua tomba. E molti artisti moderni ne hanno fatto esplicitamente menzione. In particolare, è il cantante Lounis Aït Menguellet che ha fatto in molte occasioni riferimento a lui. Ma il ricordo dello cheikh emerge anche dalle opere letterarie di Taos e di Jean Amrouche, che ancorché cattolici, nutrirono sempre grande rispetto e considerazione per la figura di questo santo musulmano, e non mancarono di citarlo nelle loro opere.

L'opera dello Cheikh Mohand

Le parole dello Cheikh Mohand

Nel suo eremo di Ait Ahmed lo cheikh Mohand veniva visitato in continuazione da fedeli che lo veneravano come santo, taumaturgo e profeta. E questo, secondo consuetudini consolidate che da secoli si ripetevano e in certa misura si ripetono ancora ai giorni nostri da parte di masse che vedono nel soprannaturale la soluzione di molti problemi di una vita tribolata. Ma lo cheikh, pur continuando a gestire la propria

comunità con metodi tradizionali (visite di pellegrini con offerte, udienze con lo cheikh, esecuzione di riti e canti religiosi, redistribuzione dei surplus ai più bisognosi, ecc.), si distaccava notevolmente dalla figura inflazionata del “santo locale”. Come ricorda M. Mammeri (1989: 38) «delle tre opzioni possibili che l’ambiente gli propone, una (la profezia) gli è espressamente vietata dalla lettera del Corano e lui stesso rifiuta le altre (la funzione sacerdotale e la taumaturgia)». Quello che caratterizzerà la sua esistenza sarà la capacità di ascoltare, sostenere e consigliare esprimendosi con parola ispirata capace da sola di lenire le sofferenze e rasserenare gli spiriti. Sapeva andare al cuore delle cose, all’essenziale, al di là di ogni esteriorità e convenzione, con un atteggiamento che, per quanto sinceramente e profondamente religioso, non si arrestava alla lettera della norma, e comprendeva la limitatezza della natura umana.

Molte delle espressioni dello cheikh si sono fissate saldamente nelle memoria dei fedeli e sono state tramandate per oltre un secolo, venendo alla fine raccolte e messe per iscritto da Mouloud Mammeri e da altri autori.

Lo stile dei suoi detti, benché sicuramente “poetico”, ha poco delle forme e dei metri tradizionali. Per lo più egli si esprimeva con versi brevi, concisi e ricchi di senso, spesso basati su semplici allitterazioni che imponevano una lettura attenta delle molteplici interpretazioni possibili. Un esempio di questo procedimento è una sua celebre raccomandazione (Mammeri 1989: 152):

<i>Hmel,</i>	Loda (Dio),
<i>Mel,</i>	Di’ (il vero),
<i>Niwel,</i>	Offri (i tuoi beni e le tue azioni),
<i>Rwel,</i>	Fuggi (il male)
<i>Ur ttmeslay ara d win immuten</i>	E non parlare con i morti (quelli il cui cuore è come morto e non cerca la verità)

Anch’egli, come tutti i confratelli (*lexwan*, sing. *axuni*) compose e recitò sicuramente molte “sestine” tradizionali, di genere *dhikr*, cioè di quel genere che spesso viene composto ed eseguito all’interno delle confraternite. Si tratta perlopiù di composizioni dal contenuto stereotipato e poco originale, che M. Mammeri considera il meno “interessante” tra i generi letterari orali della Cabilia. Ma quelle giunte fino a noi sono relativamente poche, segno che i “detti memorabili” avevano altra forma. In certi casi,

poi, egli partiva da sestine tradizionali e le modificava facendo nascere nuovi significati, più prossimi alla sua sensibilità.

Per esempio, una sestina in elogio dei “Santi” (*lawliyya*) suonava tradizionalmente così:

<i>Lawliyya anida ttilin</i>	I Santi, dove sono?
<i>ha-ten deg wedrar eussen</i>	eccoli sul monte che fanno la guardia
<i>S wallen i nudan tamurt</i>	con gli occhi percorrono il paese
<i>s uđar ur tt-id-efissen</i>	ma non lo schiacciano col piede
<i>Neyli-n s irebbawen-nnwen</i>	Noi siamo finiti in grembo a voi
<i>a wid ireffden srusen</i>	che innalzate ed abbassate.

Lo Cheikh Mohand ne propose una parafrasi:

<i>Lawliyya anida ttilin</i>	I Santi, dove sono?
<i>ha-ten di tuddar ɗaqen</i>	eccoli nei villaggi, preoccupati
<i>Ay imjuhad yef leeyal</i>	Voi che vi battete ⁴⁸ per provvedere alla famiglia
<i>widak ittağwen neffqen</i>	per comprare cibo e sussistenza
<i>Ceččen leħbab d imawlan</i>	e far mangiare amici e parenti
<i>ifen lħeğğag icewwqen</i>	più dei pellegrini che cantano in coro

Come rileva F. Ait Ferroukh (2001: 84-85), la sestina tradizionale non fa che dipingere la visione tradizionale dei santi di Cabilia: arroccati sulle cime dei monti (luogo altamente simbolico e carico di significato per tutti i cabili), *eussen* “osservano, fanno la guardia”, ma, in fondo, vivono in una dimensione “altra” rispetto alla popolazione che in essi confida. Viceversa, la concezione che lo cheikh Mohand dà nella sua sestina è più dinamica e a contatto della vita di tutti i giorni: i Santi non sono quelli in cima alle montagne, sono quelli che stanno nei villaggi, gomito a gomito con la gente, che condivide con essa i problemi del pane quotidiano. Si ha qui *in nuce* un elemento di quella critica ai Santi che da più parti emerse al momento della colonizzazione (e venne espressa talora nelle poesie tradizionali): dov'erano questi santi quando gli stranieri invadevano il territorio, infliggevano pesanti sconfitte e si prendevano tutto il potere? Ovviamente nella nuova situazione venutasi a creare il

⁴⁸ Il termine *imjuhad* usato qui è il plurale di *amjahed*, corrispondente all'arabo *mujahid*, “combattente, colui che effettua il *jihad*”. E in ambito religioso *jihad* non è solo la “guerra santa”, come spesso si crede, ma è l’“impegnarsi”, lo “sforzarsi” per la religione. Non a caso lo cheikh impiega qui il termine in relazione allo “sforzo” di mantenere la famiglia, una chiara indicazione di come, secondo lui, l'impegno per la religione coincidesse con l'impegno per il prossimo.

loro ruolo era mutato: o erano in grado di lenire le sofferenze della popolazione, oppure tanto valeva che sparissero dalla vista e dal ricordo. Lo cheikh Mohand se ne rendeva conto, e quasi tutta la sua azione fu sempre volta a soccorrere i bisogni morali e materiali dei suoi conterranei.

Il pensiero dello Cheikh

Non è facile sintetizzare in breve tutti gli aspetti che emergono dalla massa di detti e fatti dello cheikh. Un prima serie di osservazioni si possono fare riguardo al suo rapporto con la religione.

È evidente in tutta la sua opera che per lui la religione andava vista sempre in relazione all'uomo, che era l'oggetto delle sue attenzioni e veniva prima delle prescrizioni letterali dell'ortodossia. Non che la fede non fosse importante, ma invece di abbandonarsi, come sono soliti fare gli esegeti del Corano, a interpretare quale sia il modo migliore per aderire pedissequamente ai precetti della scrittura, tutti i precetti andavano visti con il criterio della utilità che essi possono avere per l'uomo che vi si adegua (ovviamente, una posizione che sarebbe inaccettabile per molti difensori dell'ortodossia). Diversi sono gli episodi che illustrano questo punto di vista, in particolare riguardo ad alcuni "pilastri dell'islam"⁴⁹.

Per esempio, riguardo al digiuno, si ricorda che una volta egli si oppose alla decisione di un fedele di compiere un digiuno volontario fuori dal mese di Ramadan con queste parole:

Ay amessas, ur yettseddiq hedd laz i Rebbi: seddq errezq: d win i k-inefɛen. Ma d Remdan, ala aggur i iğğuzen. Qeddm a teččed

"Povero illuso, non si fa dono a Dio della propria fame: dona dei tuoi beni: questo sì che è utile. Il digiuno ci è imposto solo per il mese di Ramadan. Ora va' a mangiare!"

(Genevois 1967: 95)

Addirittura rivoluzionario, per certi versi, il responso che egli diede intervenendo in una disputa fra confratelli se fosse preferibile la preghiera o la verità:

Lemmer telli tidett, iwimi tazallit?

⁴⁹ I cosiddetti "pilastri dell'Islam" sono: la professione di fede, la preghiera (5 volte al giorno), il digiuno del mese di ramadan, l'elemosina rituale (tutti gli anni) ed il pellegrinaggio (in linea di massima, almeno una volta nella vita)

“ Là dove regnasse la verità, a che pro la preghiera?”

(Mammeri 1989, p. 73)

E anche riguardo alla pratica del pellegrinaggio (a proposito della quale si è già visto il contrasto che ebbe col figlio), ebbe modo di dire:

Taḥbult mm lefwar “Una focaccia calda (data in elemosina)
tif Lqaeba mm leṣwar vale più della Kaaba circondata di mura”

(Abdesselam 2005, p. 128)

Su certi punti, la concezione dello cheikh non era considerata particolarmente rivoluzionaria, anche se in contrasto con modi di pensare diffusi nel mondo islamico, perché in realtà si trattava semplicemente di valori e modi di vedere condivisi tra tutta la collettività dei cabili. Ed esempio, caratteristica dell’islam in Cabilia è una visione “laica” della vita, in cui vi è una separazione netta tra politica e religione. Un detto attribuito allo cheikh è il seguente (Abdesselam p. 119):

Lḡameε i wejmaε La moschea è per pregare insieme
tajmaεt i unejmaε La tajmaât è per le assemblee

Anche qui le parole dello cheikh sembrano “giocare” con le allitterazioni, utilizzando quattro parole della medesima radice (di origine araba) *jme* “riunire, riunirsi”. In realtà tutti i Cabili hanno ben presenti le due realtà che qui si contrappongono, la moschea (*lḡameε*) e la piazza del villaggio (*tajmaεt*) dove i maschi adulti discutono e regolano la vita della comunità. Mentre in quest’ultima si tengono vere e proprie assemblee deliberative (*anejmaε*), la moschea è destinata solo alla riunione dei fedeli (*ajmaε*, infinito del verbo “riunirsi”) per la preghiera collettiva del venerdì.

Riguardo ai rapporti tra politica e religione, sulla base di ciò che viene tramandato, sembra possibile tratteggiare anche la posizione dello cheikh riguardo alla potenza coloniale francese. Si è già visto come egli fosse sostanzialmente contrario alla rivolta del 1871, essendosi reso conto dell’inutilità dello sforzo, che si sarebbe tradotto soltanto in enormi sofferenze umane, soprattutto a spese dei più deboli. Ma quando la ribellione esplose, pur mantenendo una posizione defilata, non mancò al suo dovere di portare conforto fisico e spirituale ai combattenti. In seguito, installatosi il controllo ferreo dei francesi, in Cabilia giunsero le prime scuole moderne, che molti rifiutavano come invenzione diabolica, mentre anche qui egli si mostrò di larghe

vedute, rilevando che il sapere è sempre cosa buona e non ostacolando l'installazione di una scuola sul territorio del suo villaggio. Ma quando successivamente l'autorità francese cercò di tirarlo dalla sua parte offrendogli onorificenze, egli rifiutò di recarsi al villaggio dell'amministratore francese, ed alle minacce che, più o meno larvamente gli venivano rivolte, rispose col suo celebre aforisma:

<i>Winna yettag^waden Yiwen</i>	Chi teme l'Uno
<i>ur ittag^wad ula yiwen</i>	non temerà nessuno

In questo egli era un ottimo rappresentante delle scuole mistiche, con un'incrollabile fede che gli faceva disprezzare i beni caduchi del mondo. Un altro detto a lui attribuito è:

<i>Yella wass-a</i>	C'è l'oggi
<i>yella uzekka</i>	c'è il domani
<i>yella uzekka</i>	e c'è la tomba...

Un altro apparente “gioco di parole”, che unisce due termini quasi identici, *azekka* “domani” e *azekka* “tomba” a formare un monito e un insegnamento valido per tutti.

Un altro aspetto importante dell'opera dello cheikh è l'ammaestramento. Egli era solito sì esaminare e risolvere casi singoli, problemi personali, ma si sforzava sempre, quando possibile, di ricavare massime di insegnamento valide per tutti. E, pur essendo consapevole che non sempre le sue parole erano ascoltate e capite:

<i>Ayen nesselmed</i>	quello che insegno
<i>wa ittu-t</i>	c'è chi lo dimentica
<i>wa ittazu-t</i>	e chi lo approfondisce

valeva comunque la pena di impegnarsi nella speranza di far breccia prima o poi in colui che “approfondisce”. Per chi è impegnato in un'attività pedagogica, quando si raggiunge questo risultato si può essere soddisfatti:

<i>Win ihedren</i>	Parlare
<i>i win ifehmen</i>	ad uno che capisce
<i>am win iččan</i>	è come mangiare
<i>ṭṭeam idehnen</i>	un piatto ben condito

Innumerevoli sono le sue massime, divenute oramai proverbiali e spesso ripetute senza più la consapevolezza di chi le avesse pronunciate. Per esempio:

<i>A win yef yeshel walluy</i>	O tu, cui l'ascesa è stata facile
<i>ħader iman-ik di trusi</i>	fa' attenzione alla discesa!
<i>Kul wa d ayen d-ixeddem</i>	Ciascuno di ciò che fa
<i>ad yer-s i d-iqeddem</i>	sopporti le conseguenze
<i>ama d elxir ama d elhemm</i>	sia nel bene che nel male.
<i>Imezwura iban-asen</i>	Per i primi (il cammino da fare) è chiaro
<i>ineggura iban-asen</i>	per gli ultimi (il cammino fatto) è chiaro
<i>aħlil ay ilemmasen</i>	pietà per chi sta nel bel mezzo!

Oralità e scrittura

Vale la pena di concludere con qualche osservazione riguardante il rapporto tra oralità e scrittura nel mondo dello cheikh Mohand. Egli infatti fu il tipico esponente di una cultura saldamente ancorata all'oralità. La sua formazione avvenne interamente nel quadro degli ammaestramenti orali dei suoi maestri (seguendo in questo la tradizione mistica sufi), e non comportò, a quanto sembra, neppure un'infarinatura di scritturalità, che pure era (ed è) tradizionale presso i marabutti, gestori delle cose del sacro e spesso unici alfabetizzati in grado di fare riferimento al Corano ed alle opere scritte dei suoi commentatori in una società assai distante dalla cultura urbana.

Tutte le tradizioni relative alla sua persona lo descrivono infatti come analfabeta, o quantomeno assai poco a suo agio con la scrittura, al punto che, quando sentiva la necessità di fissare sulla carta qualche suo ammaestramento che non voleva lasciare alla volatile memoria dei presenti, era solito convocare il suo "segretario", cui dettava le proprie parole, introdotte invariabilmente dall'espressione *Inna-yas ccix Muħend...* «Lo cheikh Mohand ha detto...»,

Nonostante ed anzi forse proprio grazie alla sua distanza dal mondo dello scritto, egli fu sempre considerato un maestro della lingua, una persona in grado di utilizzare il cabilo con rara maestria, precisione ed eleganza. In questo contesto, la sua poca dimestichezza con lo scritto finì addirittura per rivelarsi un elemento positivo, in

quanto il suo linguaggio non appare infarcito di arabismi come invece avveniva spesso tra i poeti e le persone che desideravano ostentare una cultura “alta” (un esempio ben noto di questo amore spinto all’eccesso per un lessico arabeggiante è quello di Si Mohand che, per quanto ridotto in una condizione miserabile, non dimenticava mai di essere stato un brillante studente alle scuole coraniche).

Iles yeyleb tira «La lingua prevale sullo scritto» (Abdesselam 2005: 83)

Con questa frase, pronunciata a proposito dei metodi da seguire per dibattere degli argomenti, lo cheikh Mohand esprime chiaramente la propria posizione a favore dell’oralità: quando vi è da prendere una decisione o da stabilire torti e ragioni, il solo modo per giungere ad un risultato è il confronto di persona (implicito nell’orale), che non può essere sostituito dalla impersonale scrittura e lettura di testi. E torto e ragione emergeranno innanzitutto dalla capacità di esprimere efficacemente il proprio pensiero.

La grande dote dello cheikh era appunto quella non solo di dispensare consigli di grande saggezza, ma anche di farlo usando magistralmente la lingua cabila. Come ricorda A. Abdesselam (2005: 58), un’espressione diffusa in Cabilia afferma che «*taqbaylit tegzem* », cioè —secondo la sua traduzione— “la lingua cabila è una lingua di precisione”. Il verbo impiegato, *gzem*, significa propriamente “tagliare”, ma usato intransitivamente significa “essere tagliato/tagliabile” nel senso sia di “discreto, ben definito, netto” (è a questo che allude la traduzione “è una lingua di precisione”), sia di “trasparente, limpido”. Non a caso un altro proverbio cabilo impiega lo stesso verbo a proposito della “verità”: *tidett tegezzem am waman; lekdeb yettqewqiw* “la verità è trasparente/netta come l’acqua; la menzogna invece balbetta”. Un maestro del verbo come lo cheikh dunque, non può che essere, al contempo, un maestro di verità.

Bibliografia

- Abdenour Abdesselam, *Chikh Mohand Oulhoucin. Amoussnaw ou la renaissance de la pensée kabyle*, impr. Hasnaoui 2005
- Younes Adli, *La Kabylie à l'épreuve des invasions. Des Phéniciens à 1900*, Alger, Zyriab, 2004
- Farida Aït-Ferroukh, *Cheikh Mohand. Le souffle fécond*, Paris, Volubilis, 2001
- René Basset, *Etude sur la zenatia du Mزاب, de Ouargla et de l'Oued-Rir*, Paris 1893
- Francesco Beguinot, *Il Berbero Nefusi di Fassato*, Roma, 1943

- Nico van de Boogert, *The Berber Literary Tradition of the Sous*, Leiden, Institut voor het Nabije Oosten, 1997
- A. Bossoutrot, "Vocabulaire berbère ancien (dialecte du djebel Nefoussa)", *La revue tunisienne* 1900, pp. 489-507
- Kamel Bouamara, voce "Mohand-Ou-Lhocine (cheikh)" in: Salem Chaker (dir.), *Hommes et femmes de Kabylie*, Aix-en-Provence, Edisud, 2000
- Vermondo Brugnatelli, "Un nuovo poemetto berbero ibadita", *Studi Magrebini* n.s. 3 (2005) ["Studi berberi e mediterranei. Miscellanea offerta in onore di Luigi Serra"], pp. 131-142
- A. de Calassanti-Motyliniski, *Le Djebel Nefousa*, Alger, 1885
- A. de Calassanti-Motyliniski, "Le nom berbère de Dieu chez les Abadhites", *Revue Africaine* 1905, pp. 141-148
- A. de Calassanti-Motyliniski, "Le manuscrit arabo-berbère de Zouagha découvert par M. Rebillet. Notice sommaire et extraits", in *Actes du XIVe Congrès International des Orientalistes, Alger 1905*, Deuxième partie (sect. II, sect IV, sect. VII), Paris 1907, IV section, pp. 68-78
- Pierpaola Cossu D'Escamard, *L'insurrezione del 1871 in Cabilia e la confraternita Rahmaniyya*, Roma, Accademia Nazionale dei Lincei, 1977
- Pierre Cuperly, *Introduction à l'étude de l'ibadisme et de sa théologie*, Alger, Office des publications universitaires, 1984, rist.1991
- Octave Depont & Xavier Coppolani, *Les confréries religieuses musulmanes*, Alger, Jourdan, 1897
- Edmond Doutté, *Notes sur l'Islam maghribin: Les Marabouts*, Parigi, 1900
- Henri Genevois, *Chikh Mohand Ou-Lhossine - La légende d'un saint*, Fort-National, F.D.B. n° 96, 1967 (IV)
- Henri Genevois, *Un pèlerinage à la tombe de Chikh Mohand Ou-Lhossine*, Fort National, F.D.B. 98, 1968 (II)
- Mohamed Ghobrini, *Dialogue de géants (Roman)*, Tizi Ouzou, El Amel, 2006
- Alphonse Hanoteau, *Poésies populaires de la Kabylie du Jurjura*, Paris, Imprimerie Nationale 1867
- Camille Lacoste-Dujardin, voce "Mohand u Lhosine, cheikh" del *Dictionnaire de la culture berbère en Kabylie*, Paris, La Découverte, 2005
- Muhend Uremdane Larab, *Tadyant n Ccix Muhend Ulhusin*, Rabat, édition imperial, 1997
- Tadeusz Lewicki, "De quelques textes inédits en vieux berbère provenant d'une chronique ibadite anonyme", *Revue des études islamiques* (1934), pp. 275-296 [seguito da: André Basset, "Note additionnelle", pp. 297-305]
- Mouloud Mammeri (éd.), *Inna-yas Ccix Muḥend - Cheikh Mohand a dit*, Alger, Laphomic, 1989
- Hamid Mezaoui, *Timenna n Ccix Muḥend U Lḥusin*, Souama, Association Issegh, 2001
- Ouahmi Ould-Braham, "Lecture des 24 textes berbères médiévaux extraits d'une chronique ibadite par T. Lewicki", *Littérature Orale Arabo-Berbère* 18 (1988), pp. 87-125
- Ulrich Rebstock, *Die Ibaditen im Magrib (2./8.-4./10. Jh.). Die Geschichte einer Berberbewegung im Gewand des Islams*, Berlin, Klaus Schwarz Verlag, 1983
- Louis Rinn, *Marabouts et khouan. Etude sur l'islam en Algérie*, Alger, Jourdan 1884
- Omar Sahli, *Nafousa. Berber Community in Western Libya*, B.A. University of Libya, 1959, pp. 27-28

Werner Schwartz, *Die Anfänge der Ibaditen in Nordafrika. Der Beitrag einer islamischen Minderheit zur Ausbreitung des Islams*, Wiesbaden, Harrassowitz, 1983

Luigi Serra, “Su due poemetti berberi ibaditi (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, pp. 521-539

E. Westermarck, *Ritual and Belief in Morocco*, London, 1926

POESIA RELIGIOSA TRADIZIONALE IN NORDAFRICA.....	1
PARTE I – I POEMETTI RELIGIOSI IBADITI (LIBIA, MZAB E TUNISIA).....	2
<i>Gli ibaditi in Nordafrica</i>	2
Storia.....	2
Dottrina ibadita.....	6
Letteratura berbera ibadita.....	9
<i>I poemetti ibaditi</i>	10
I poemi di Abû Fâlgha.....	11
Il poema di Jerba.....	13
PARTE II – LO CHEIKH MOHAND OU-LHOCINE.....	26
<i>Il marabuttismo in Nordafrica</i>	26
<i>Le confraternite in Nordafrica</i>	29
La Rahmaniya.....	31
Nascita dell’ordine.....	31
I capi successivi.....	32
L’insurrezione del 1871.....	33
<i>Il ruolo di marabuttismo e confraternite in Nordafrica</i>	35
<i>Lo Cheikh Mohand</i>	41
Elementi biografici.....	41
La formazione dello cheikh Mohand.....	42
Lo scontro con lo Cheikh Aheddad.....	44
Il figlio Mohand Larbi.....	45
L’incontro con Si Mohand.....	47
La fine dello Cheikh Mohand.....	50
Il pensiero dello Cheikh.....	53
Gli insegnamenti dello Cheikh Mohand.....	50
Oralità e scrittura.....	56
<i>Bibliografia</i>	57