

Vermondo Brugatelli

«**Mi spezzo ma non mi piego**»

La poesia di Si Mohand ou-Mhand
(1848 - 1905)



*Ay asebsi n si Muḥend
Kečč tezriḍ ans' ay yekka
Ačhal d asefru ay yessend
Taxriḍ-is tecba Mekka*

O pipa di Si Mohand,
tu sola sai per dove è passato
e quante poesie ha lavorato:
una tesoro pari a quelli della Mecca!

[detto popolare, da Alliou 1990: 229]

Università degli Studi di Milano-Bicocca
Dispensa per il corso di *Lingue e Letterature dell'Africa* - a.a. 2005-2006

© Vermondo Brugnatelli 2005

Cent'anni fa, il 28 dicembre 1905, nell'ospedale Sainte-Eugénie delle "Sœurs blanches" di Michelet, in Cabilia (Algeria) moriva, all'età di cinquantasette anni, Si Mohand-ou-Mhand Ait Hamadouche, il più grande e il più famoso poeta cabilo dell'epoca coloniale. Probabilmente non è esagerato considerarlo tout-court come il massimo poeta algerino di quell'epoca, eppure in Italia il suo nome è ancora del tutto ignoto non solo al grande pubblico ma anche — quel che è peggio — a gran parte degli "specialisti" del Nordafrica.

I tempi di Si Mohand

I Francesi occuparono Algeri nel 1830, conquistando in pochi anni tutta l'Algeria. Solo la Cabilia, la regione montuosa abitata dai Berberi a poca distanza da Algeri, rimase indipendente ancora per quasi trent'anni. Solo nel 1857, radunando tutte le forze disponibili (un esercito di oltre 35.000 uomini) la Francia riuscì ad avere ragione della Cabilia, ormai completamente accerchiata. Ma lo spirito indomito dei Cabili, che per secoli avevano resistito alla dominazione turca, rimase inalterato, e alla prima occasione, nel 1871, diede luogo ad una lunga e sanguinosa rivolta che venne domata dall'esercito francese solo dopo molti mesi e con non poche perdite.

Questa volta però i Francesi, appena ripreso il controllo della situazione, decisero di non limitarsi ad una sottomissione formale della regione che lasciasse tutto come prima, ma procedettero ad un radicale stravolgimento della società. L'intera classe dirigente del paese venne decapitata: liquidati con esecuzioni sommarie e col confino in Nuova Caledonia gli esponenti di spicco di ogni tribù e villaggio; espropriate e costrette all'esilio le famiglie notabili; promossi a cariche pubbliche i più meschini, i collaborazionisti, per lo più approfittatori avidi ed ambiziosi. Se la sconfitta del 1857 era stata solo un rovescio militare, quella del 1871 rappresentò la fine di un'epoca e l'inizio della vera oppressione coloniale. Una società come quella cabila, che per secoli si era retta secondo modi di vita consolidati, con una precisa scala di valori morali e religiosi, e con solidi punti di riferimento, vide svanire tutto un mondo di certezze e comparire nuovi ed inquietanti scenari, con nuove leggi e nuove istituzioni, tutte saldamente controllate dalla potenza coloniale, senza alcuna prospettiva immediata di sottrarsi alla legge del più forte.

La vita di Si Mohand

Mohand ou-Mhand Ait Hamadouche (cioè Mohand figlio di Mhand, della famiglia Ait Hamadouche) nacque intorno al 1848¹ a Icheraiouen, un villaggio della confederazione degli At Yiraten, nel cuore della Grande Cabilia. Il titolo "Si" preposto al suo nome sta ad indicare che egli aveva raggiunto un grado di eccellenza negli studi religiosi tradizionali. Nato quando ancora la Cabilia era libera, sperimentò di persona le conseguenze delle due successive occupazioni francesi. Già in occasione della prima, nel 1857, quando ancora era un ragazzino, il suo villaggio venne requisito per costruire al suo posto l'imponente "Fort Napoléon" (poi "Fort National", oggi Larbaa n At Yiraten), destinato ad ospitare le truppe di occupazione, per cui la

¹ La data di nascita è ricavata partendo dall'età di 57 anni indicata nei registri dell'ospedale dove morì. Ouahmi Ould Braham, che afferma di avere visto e fotocopiato i registri in questione, appare convinto che l'età vada calcolata in anni "lunari", secondo la tradizione islamica, e che quindi la nascita vada collocata nel 1849 (comunicazione orale al colloquio internazionale tenuto a Parigi il 4 e 5 gennaio 2006).

sua famiglia fu costretta a trasferirsi in un villaggio nei pressi di Tizi Rached, sempre nella regione degli At Yiraten. In questo villaggio, un tempo dotato di una rinomata scuola coranica (*timεemmart*, in arabo *zawiya*) inizia gli studi religiosi tradizionali, che poi proseguirà alla *zawiya* di Sidi Abderrahmane degli Illoulen.

Ma il vero dramma scoppiò nel 1871, quando una violenta rivolta dei Cabili venne domata nel sangue e l'occupazione cominciò a farsi sentire nel modo più brutale. La famiglia Ait Hamadouche, aderendo ad un *soff*² ostile ai Francesi, partecipò attivamente all'assedio della guarnigione di Fort National³ e quando i Francesi — e con essi i loro alleati — ebbero il sopravvento, il padre (Mhand Ameziane) venne giustiziato, e lo zio paterno Arezki, un religioso che lo aveva avviato agli studi islamici, venne esiliato con la sua famiglia in Nuova Caledonia. Quello che rimase della famiglia di Si Mohand lasciò il paese. Un altro zio paterno, Said, si recò a Tunisi con Akli, fratello maggiore di Si Mohand, dove in seguito lo raggiunsero la madre, Fatima Ait Said, e l'altro fratello, Meziane. Le terre della famiglia, confiscate, finirono in mano agli antichi fittavoli. E lo stesso Si Mohand corse il rischio di essere messo a morte come il padre.⁴

La famiglia Ait Hamadouch, un tempo tra le più notabili, se non tra le più ricche, della Cabilia, venne così smembrata e privata di ogni avere.

In questa tempesta, che si abbatte sulla sua famiglia e su tutto il suo paese, Si Mohand decide di non abbandonare l'Algeria, e vi rimane adattandosi a fare i mestieri più umili. Numerosi e non sempre sicuri i luoghi in cui trascorse il suo vagabondare: per diverso tempo fu a Bona (Annaba), dove uno zio materno lo tenne per un po' a lavorare come commesso di una piccola pasticceria, ma anche ad Algeri, Collo, Ain Rokham (a est di Skikda), perlopiù ai margini della Cabilia, con qualche puntata in Tunisia.

Ritrovandosi in questa sua nuova condizione, agli antipodi di quello che lasciava presagire la sua formazione giovanile, Si Mohand non fece nulla per migliorare il proprio stato, in un mondo così diverso dal suo, che premiava gli arroganti e i ruffiani ma si disinteressava dell'antica élite culturale. Rinnegando questa logica arrivista, prese a vivere da *aħcayci*, un termine che vuol dire sia “fumatore di hascisc”, sia “*bohémien* nobile e disinteressato” (M. Mammeri). È quasi con compiacimento che, deciso a vivere fino in fondo la vita del reietto, sprofonda sempre più dandosi al vino (e all'assenzio, all'hascisc...), al gioco, agli amori mercenari. Analogamente

² Tradizionalmente ogni villaggio della Cabilia era diviso in due *soff*, “partiti”, spesso contraddistinti come *soff Oufella* (“di sopra”) e *soff Bouadda* (“di sotto”). Nonostante le rivalità anche aspre tra le due fazioni, di fatto nelle decisioni delle assemblee di villaggio (*tajmâit*) si finivano per tenere presenti le ragioni di entrambi i *soff*, e comunque non era rara l'alternanza delle cariche tra l'uno e l'altro partito. Secondo Rinn (1891: 270-1), al momento dello scoppio delle ostilità entrambi i *soff* erano in maggioranza schierati contro la Francia: all'interno del *soff Oufella*, dopo la morte del suo capo, El-hadj-Ahmed-Yattarène, tradizionalmente alleato dei Francesi, Ali Ousahnoun, ad essi ostile, aveva guadagnato vasti consensi approfittando delle rivalità tra gli aspiranti alla successione; l'altro *soff* (quello *Bouadda*) era già in prevalenza anti-francese, con rare eccezioni, come Si Lounis Naït Ouameur.

³ «Questo primo attacco [del 17 aprile 1871] era stato diretto soprattutto dai *moqaddem* Mohammed Ou Ali, Arezki naït Hamadouch, degli Ait Iraten e Mohammed Naït Braham degli Ait Itourar» (Rinn 1892, p. 272, riprodotto anche da Liorel 1893, p. 271).

⁴ Una tradizione non priva di riscontri storici vuole che a salvarlo dall'esecuzione sia stato l'intervento della figlia del capitano Ravez, innamorata di lui (Adli 2001, p. 29; Feraoun 1960: 25. Si veda più avanti una poesia dedicata proprio alla figlia del capitano Ravez).

all'ovidiano *video meliora proboque, deteriora sequor*, anch'egli dirà in una sua poesia, *ssney abrid xdiy-as* "conosco la retta via, ma la evito".

Tutto questo gli procurerà sofferenze. Sul piano pratico, tutti questi vizi sono costosi, e per tutta la vita egli sarà sempre in pessime condizioni economiche. E su quello morale, la consapevolezza di essere lontano dal suo mondo, non solo geograficamente ma anche nel modo di vivere, si rispecchierà sempre in una forte nostalgia. Nostalgia che si fa più acuta in quei momenti, come le feste religiose islamiche, che tradizionalmente, al paese, cementano l'unione delle famiglie e ripropongono i valori tradizionali della società. Ma Si Mohand è consapevole di non potere tornare più indietro: la potenza coloniale è destinata a durare, e così pure la sua prova.

Col passare degli anni il suo fisico, minato anche dagli stravizi, lo fa soffrire. Intorno al 1900 intraprende un viaggio da Algeri a Tunisi, a piedi, vuoi per libera scelta, vuoi per necessità economiche, e lungo il cammino comporrà una serie di 38 poesie, in corrispondenza di altrettante tappe. Lungo il tragitto, con una piccola deviazione all'altezza di Michelet, si reca a trovare il santo Cheikh Mohand ou-Elhocine (ca. 1835-1901), l'altra grande figura emblematica di questo periodo. In quest'occasione comporrà 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"⁵».

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.

Allo stesso modo, al termine della poesia sopra ricordata, in cui Si Mohand prevedeva l'avvento di nuove generazioni, lo cheikh, 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 il giuramento fatto di non ripetere mai una propria poesia. La cosa non piacque al religioso, che, abbandonando le espressioni di cortesia, lo congedò bruscamente augurandogli una misera fine: «Ora riprendi la tua pipa e 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*).

La morte lo coglierà qualche anno più tardi, il 28 dicembre 1905, nell'ospedale di Michelet, proprio vicino al territorio di Asekkif n Ettmana (letteralmente: "il portico della protezione", un nome dall'alto valore simbolico), in cui venne sepolto (nella località di Tikorabin) come egli stesso aveva auspicato. I registri dell'ospedale, oltre a precisare la data di accettazione (20 dicembre) e la malattia (tubercolosi), riportano di lui i seguenti dati: «Hamadouch Si Mohand, coltivatore (Fort-National) villaggio Cheraouia, figlio di Mohamed e di Fatima».⁶

⁵ Nella versione di M. Mammeri (1969) : *tamurt a tbeddel wiyid*. Il senso è lo stesso.

⁶ Dati riportati in Mammeri 1989, p. 183-4. Su questi registri c'è una specie di "giallo", visto che M. Feraoun sosteneva di non avervi trovato traccia di Si Mohand, e lo stesso Mammeri nella sua opera dedicata al poeta non ne fa cenno. Evidentemente deve essergli capitato di trovarli solo in seguito, per

Si Mohand nacque, visse e morì in un ambiente in cui la memoria storica era ancora prevalentemente affidata all'oralità, con tutti gli incerti di questo mezzo comunicativo. Come si vedrà più avanti, la trasmissione orale dei testi delle sue creazioni poetiche ha avuto la conseguenza di una grande incertezza circa l'attribuzione delle poesie, oltre ad una proliferazione a volte molto estesa di varianti, il che non sempre consente di risalire ad un testo sicuro. Ma anche per quanto riguarda i suoi dati biografici, la loro diffusione orale, accompagnata di solito da una forte componente emotiva e a volte addirittura quasi agiografica, ha avuto la conseguenza di rendere estremamente arduo l'approntamento di una sua biografia abbastanza dettagliata.⁷ I dati biografici essenziali qui sopra riportati sono quelli che appaiono più verisimili sulla base delle fonti più attendibili. Molti altri elementi più controversi (a volte di tipo solo anedddotico, a volte di maggiore importanza, come la questione del suo eventuale matrimonio) verranno ricordati più avanti, a illustrazione di diverse poesie, quando siano state tramandate le circostanze della loro composizione.

A conclusione di questo breve capitolo sulla vita di Si Mohand, può essere interessante riportare una descrizione del poeta come lo rappresenta il suo vecchio compagno di vagabondaggi Youcef ou-Lefki (in Feraoun 1960, p. 25): «Quando l'ho conosciuto era un uomo di grande statura, bruno, con gli occhi marroni, dallo sguardo ironico e vivace al tempo stesso. Aveva una barbetta nera che cominciava appena ad ingrigire. Era un grande camminatore. Non saliva mai in diligenza, treno od automobile, non per timore del pericolo ma per spirito di indipendenza. Uno dei tratti dominanti del suo carattere era la curiosità. Chiedeva dettagli sui paesi che attraversava, sui loro abitanti e sui loro costumi. Voleva sapere tutto.»

La poesia di Si Mohand

Per Si Mohand la poesia era un vero dono piovutogli dal cielo. Una leggenda vuole che un angelo lo abbia indirizzato su questa strada: un giorno gli sarebbe comparso presso una fonte e gli avrebbe proposto un'alternativa: *hder nek ad ssefruy ney ssefru nek ad hedrey* (“parla ed io rimerò oppure fa’ tu le rime ed io parlerò”). Si Mohand scelse di parlare lasciando all'angelo il compito di dare forma alla poesia, e questo spiegherebbe il fatto che i contenuti delle sue poesie sono estremamente personali e illustrano anche le più umilianti esperienze del poeta, ma sempre con versi molto dolci, sciolti, efficaci. Quanto la sua vita fu tribolata e carica di preoccupazioni altrettanto la sua poesia è nitida e spontanea. Già in vita era assai conosciuto ed apprezzato, a tal punto che Ammar ben Said Boulifa, il primo cabilo autore di opere sulla propria lingua e cultura, nel comporre una “Raccolta di poesie cabile” (*Recueil de poésies kabyles*, 1904) dedicò quasi la metà del libro alle sue composizioni (108 poesie su 274).

cui li troviamo menzionati nell'opera posteriore dedicata allo Cheikh Mohand ou-Lhocine, quando viene a parlare di Si Mohand a proposito del suo incontro con lo cheikh. Da notare comunque che in questa occasione parla sempre del dicembre 1906. Nell'autunno del 2004 hanno invece cominciato a circolare fonti giornalistiche secondo cui i registri erano stati finalmente ritrovati e la data era il 1905.

⁷ Per un esame delle fonti fin qui note sulla vita di Si Mohand si può vedere Ould-Braham (2001-2002), dove si accenna anche alle voci, fin qui senza riscontri certi, dell'esistenza di un'“autobiografia” del poeta, in arabo, che giacerebbe in un fondo di manoscritti tunisino: «l'opera autografa del poeta avrebbe fatto parte di una donazione al *mufti* di Tunisi da parte del fratello del poeta, commerciante di tessuti e amico del dignitario musulmano» (ivi, p. 36).

Benché Si Mohand fosse istruito e sia provato che di qualche poesia abbia egli stesso messo il testo per iscritto, quasi tutte le sue opere si sono tramandate nel tempo come patrimonio orale, il che ha reso difficile in molti casi distinguere le sue composizioni da quelle di altri contemporanei (già nella raccolta di Boulifa, gran parte delle poesie di “autori diversi” sono in realtà attribuite a Si Mohand, senza però la certezza che fossero integralmente sue, senza aggiunte o adattamenti altrui).

A rendere ancora più problematica la conservazione delle poesie di questo autore si aggiungeva inoltre il fatto, riportato da numerosi testimoni, che egli avrebbe giurato di non ripetere mai una propria poesia. In questo modo ogni suo exploit poetico doveva imprimersi subito nella memoria degli astanti, pena una rapida caduta nell’oblio. E anche delle poesie ricordate, non dovevano essere pochi i passi controversi, i termini poco familiari agli ascoltatori sostituiti poi con parole improvvisate, che finivano per dar luogo a varianti di cui sono ricche quasi tutte le poesie mohandiane.

Dopo Boulifa, un altro grande autore cabilo, Mouloud Feraoun (noto al grande pubblico soprattutto come autore “francofono”), pubblicò nel 1960 una raccolta di una cinquantina di poesie (di cui 13 inedite), corredate da una serie di dati biografici ottenuti soprattutto tramite Youcef Lefki, un poeta morto ultracentenario nel 1956. che aveva conosciuto di persona e approfonditamente Si Mohand, condividendone a lungo la vita girovaga di poeta *bohémien*.

Ma la raccolta più completa e “filologicamente” accurata è quella, ad opera di Mouloud Mammeri, che comprende 286 poesie con tanto di varianti e di indicazione della fonte da cui sono tratte, ma anche, e soprattutto, un lungo e ricco commento che permette di apprezzare in modo molto più approfondito questo autore, così poco conosciuto in Europa quanto invece ancor oggi ricordato e venerato in Cabilia.

Ultima in ordine di tempo tra le raccolte di poesie di Si Mohand è quella ad opera di Younes Adli (2001), che contiene una cinquantina di poesie inedite (anche se non sempre di sicura attribuzione), in particolare alcune poesie d’amore giovanili considerate di carattere particolarmente “scabroso” per il loro tono alquanto esplicito e probabilmente per questo ignorate dalle raccolte precedenti.

Non è facile spiegare il motivo per cui Si Mohand è da sempre così amato. A parte il suo fascino personale, che pare lo rendesse molto amato dalle donne (il tipo “alternativo” è sempre stato più “interessante” del ragazzo per bene...), è certo che tutto il suo pubblico si identificava nelle sue tribolazioni, in anni in cui tutti indistintamente subivano le conseguenze di un colonialismo sempre più oppressivo. E anche oggi, tra i Cabili emigrati all’estero sono molto sentite le poesie che cantano la lontananza da casa e dagli affetti, soprattutto in occasione delle feste che non si possono vivere insieme ai propri cari. Ma, in generale, questa figura che osò sfidare tutto e tutti vivendo senza reticenze fino in fondo le esperienze più umilianti e facendosi carico delle conseguenze di questa scelta di vita è sentita particolarmente vicina allo spirito degli *Imazighen*, “uomini liberi”, che non si arrendono mai, anche quando la situazione sembra disperata. Un suo celebre verso, *a nerrez wal’ a neknu* «mi spezzo ma non mi piego», già ripreso negli anni ’40 dai primi canti berberonazionalisti (*Kker a mmi-s Umaziy*), è stato uno degli slogan della “primavera berbera” del 1980. Esso è stato poi ripreso anche dai ragazzi che, nella “primavera nera” del 2001 si opponevano a mani nude contro i gendarmi che sparavano sulla

folla e mietevano vittime, ma questa volta con una modifica che esprimeva la loro ferma decisione: *wer nettruzu wer nkennu* “non ci spezziamo né ci pieghiamo”.

L'asefru mohandiano

Come in Italia Petrarca ha legato il suo nome al sonetto e Dante alla terza rima, in Cabilia Si Mohand si è sempre identificato nell'*asefru* (pl. *isefra*), la sola forma compositiva impiegata in tutte le sue poesie. Si tratta di un breve componimento dal metro piuttosto semplice ma particolarmente efficace: tre terzine di 7, 5 e 7 sillabe con i primi due versi a rima baciata (identica in tutta la poesia) e i terzi rimati tutti tra loro, secondo lo schema:

<i>rime</i>	a a b	a a b	a a b
<i>sillabe</i>	7 5 7	7 5 7	7 5 7

Secondo M.A. Salhi (1997), le “terzine” costituirebbero in realtà ciascuna un unico verso, “19-sillabo”, con rime interne (in certi casi non limitate a quelle —obbligatorie— tra settima e dodicesima sillaba). Prima di lui, già M. Feraoun aveva osservato che, presi assieme, i primi due versi costituiscono “un vero e proprio alessandrino, con la cesura spostata alla fine della settima sillaba” (1960, p. 48). Non è qui il caso di approfondire il discorso metrico; basterà comunque notare che in sostanza anche queste analisi si avvicinano di molto a quella sopra descritta, con conseguenze quasi esclusivamente sulla scansione tipografica delle “andate a capo”. Da questo punto di vista, può essere interessante notare che tutte le pubblicazioni di *isefra* in caratteri latini adottano la scansione in versi e in strofe che fu già di Hanoteau e Boulifa, mentre Hadj Boubekar, che negli anni '40 ha trascritto in caratteri arabi le poesie religiose di Qasi Udifella, composte in una metrica simile (anche se tali composizioni di norma erano più lunghe di un *asefru* “classico”), dispone su di una stessa riga i tre “versi” di ogni “strofa”, salvo marcare con uno spazio bianco una netta separazione tra di essi (T. Yacine 1987, foto a pag. 173-174). Da notare comunque, di recente, la grafia da parte di M. Mahfoufi dell'*asefru* che apre *Ffey ay ajrad tamurt-iw* di Slimane Azem “accorpando” sulla stessa riga i primi due versi che formano l' “alessandrino” di Feraoun (2002, p. 180).

Solo talvolta le composizioni di Si Mohand eccedono lo schema sopra riportato di una o più terzine. In alcuni casi due (in un caso tre) *isefra* dalla stessa rima costituiscono di fatto un'unica composizione di lunghezza doppia del normale. La sostanziale limitatezza dell'*asefru*, una specie di sonetto breve (che oltretutto permette una più facile memorizzazione e trasmissione) è anche ciò che esalta la capacità del poeta di concentrare in pochi tratti un discorso articolato ma essenziale: la maestria di Si Mohand emerge proprio dalla sua capacità di sfruttare nel modo migliore queste caratteristiche della sua forma poetica preferita.

Asefru e izli

L'*asefru* come forma di composizione, nasce e prende a diffondersi in Cabilia intorno alla metà del 19° secolo,⁸ affiancandosi alla forma tradizionale dell'*izli* (pl.

⁸ Mentre le poesie antiche raccolte da M. Mammeri (1980) ignorano completamente questa forma poetica, nella raccolta di A. Hanoteau (1867) vi sono già alcune composizioni (la 4 e la 5 della I parte, le 1, 2 e 3 della II) che, pur non limitandosi a tre strofe e comprendendo a volte anche parti in altri metri, presentano già terzine di fattura identica a quelle degli *isefra*. Le più antiche sono quelle di Mohammed-Said Nait Elhadi, di Tala n Tazart (confederazione Zouaoua), anteriori all'arrivo dei Francesi (di una Hanoteau dice che è stata composta 40 anni prima), e in esse si hanno per la verità

izlan) più breve e monotono, che è di norma anonimo e destinato al canto. Al contrario, l'*asefru* non è necessariamente destinato ad una esecuzione canora, ed è spesso legato ad un compositore.

Per gli argomenti trattati (solitamente amorosi), nei primi tempi, e in gran parte ancora al giorno d'oggi, entrambe queste forme poetico/musicali erano diffuse soprattutto presso le donne ed i "pastori" (cioè ragazzi non ancora in età adulta). La poesia "alta" tradizionale, quella sola cui ufficialmente poteva volgersi la dignità dell'uomo adulto, era di altro tipo: vuoi religiosa, vuoi gnomico-sentenziosa, vuoi "politica", di elogio del proprio villaggio o della propria confederazione (*aarch*), di esortazione al valore in guerra, di ricordo delle imprese degne di menzione. Ai due tipi di poesia corrispondevano le due figure contrapposte dell'*ameddah*, il poeta-declamatore ascoltato e tenuto in grande stima, e dell'*aḍebbal* (lett. "suonatore di tamburo"), che eseguiva le canzoni nelle feste ma era agli ultimi gradini della considerazione sociale.

Il poeta nella società

Col venir meno, un po' alla volta, di molti aspetti della società tradizionale, gli *imeddahen* (pl. di *ameddah*) sono di fatto scomparsi, insieme alla figura dell'*amusnaw* (lett. "colui che sa"), il depositario della cultura orale, la biblioteca vivente del villaggio, e parallelamente a questa perdita si è assistito ad una progressiva "riabilitazione" almeno di una parte dei generi un tempo proscritti. Protagonisti di questo travagliato processo sono stati, negli ultimi decenni, soprattutto alcuni cantautori, che hanno cominciato ad inserire nei loro repertori non più solo l'amore ma anche tematiche sociali e politiche (i problemi dell'emigrazione, i guasti della colonizzazione, la ricerca della libertà, il ruolo della donna, la rivendicazione linguistica e culturale dei berberi), finendo di fatto per costituire un'élite intellettuale che è un importante punto di riferimento per la società cabila di oggi. Non si è trattato di un processo rapido né lineare. Ancora nel 1981 la grande cantante H'nifa moriva alcolizzata tra il disinteresse generale e restava un mese all'obitorio prima che qualcuno le desse una sepoltura anonima⁹. Al contrario, il cantante Matoub Lounès, assassinato da un commando terrorista nel 1998, ha dedicato tutta la sua vita e la sua opera alla rivendicazione linguistica e culturale berbera, ed è tuttora un punto di riferimento di molti militanti politici; e il cantante Ferhat, che si è fatto anni di prigione per la sua militanza democratica, è un esponente ascoltato dell'élite intellettuale berbera, e dirige oggi un movimento politico (il *Movimento per l'Autonomia della Cabilia*, MAK).

Per tornare a Si Mohand, vissuto quando il processo di abbandono dei tradizionali punti di riferimento culturali era appena iniziato, anche lui in un certo qual modo si poneva a cavallo tra la figura svalutata del poeta che canta l'amore e quella

strofe di 5 versi, i primi 3 col metro dell'*asefru*, seguiti da un distico "classico" di 7 sillabe a rima alternata. Successive al 1851 sono invece le poesie di due autori originari della confederazione di At Aissi (Ali-ou-Ferhat di Bou Hinoun e Elhadj -Said Nait Ameur di Ighil el-Lemmad), in cui le strofe sono costituite di terzine, anche se sono composizioni molto più lunghe di un *asefru* mohandiano, e una di esse presenta anche parti in altri metri.

⁹ Marginalizzata per tutta la vita e anche da morta, soltanto di recente, grazie all'opera di alcune associazioni culturali, il suo paese natale (Ighil M'henni nella regione di Azeffoun, Cabilia marittima) torna a riscoprire il suo valore come cantante, abbandonando l'implacabile marchio d'infamia con cui le tradizioni e il conformismo l'avevano condannata per il solo fatto di avere scelto la carriera di cantante.

dell'ascoltato autore di opere che permettono a chi vi si accosta di comprendere meglio il proprio dramma, sviluppare una coscienza critica, e magari avviarsi a trovare una via di uscita. Da questo punto di vista, l'opera di Si Mohand si avvicina a quella dell'*amusnaw* della società tradizionale: facendosi carico delle sfide che incombono non solo su di sé ma anche su tutto il gruppo, egli le rielabora e fornisce chiavi interpretative che aiutano ad orientarsi chi altrimenti sarebbe privo di qualunque punto di riferimento.

Rileva infatti M. Mammeri (1980: 52):

«i più grandi tra gli *amusnaw* non si accontentano di acquisire un sapere e di trasmetterlo. Spesso essi traggono dall'esperienza —la loro e quella degli altri— degli elementi di ampliamento, di approfondimento. Allora, a loro volta, essi calano in versi conati come massime il frutto delle loro riflessioni personali, perché la *tamusni* [il sapere cui tende l'*amusnaw*] è per definizione pregnante. Quando il corso degli eventi lancia al gruppo una sfida insolita, è all'*amusnaw* che tocca l'onere di integrarla in un ordine familiare o logico. Il dramma senza dubbio più decisivo che la società cabila abbia vissuto da secoli a questa parte è stato quello della conquista coloniale a metà del 19° secolo. Una parte dell'enorme popolarità delle poesie di Si Mohand, che avevano evidentemente anche altri titoli per essere celebri, viene dal fatto che esse operavano questa reintegrazione dell'inedito in un codice accessibile, ristabilendo col verbo e nell'ambito dei segni un ordine cui la realtà usava violenza».

Questo ruolo di rielaborazione della realtà nuova, tendente a fornirne una descrizione accessibile a chi è abituato ai codici tradizionali è evidenziato anche dal nome stesso della composizione usata da Si Mohand: infatti *asefru* è l'infinito di *sefru*, “esprimere, risolvere, specificare, ecc.”

«Il verbo *sefru* in cabilo significa “separare il buon grano dal loglio, il chiaro dallo scuro”. *Sefru targit* significa “spiegare un sogno”, evidenziarne la luce, l'insegnamento. Si capisce allora che Jean Amrouche dica: “Il poeta cabilo è colui che ha il dono dell'*asefru*, vale a dire di rendere chiaro, intelligibile quello che non lo è. Vede nel fondo delle anime oscure, chiarisce ciò che le angoscia e lo restituisce loro nella forma perfetta della poesia, dell'*asefru*.”» (Nacib 1993, p. 120)

Anche se, come si è detto, già intorno alla metà dell'Ottocento si cominciano a rilevare, sporadicamente, alcune poesie con la struttura di un *asefru*, composte da diversi autori, la personalità che più di ogni altra ha legato il proprio nome a questa nuova forma poetica è Si Mohand, che è così divenuto anche il primo grande “poeta” in senso moderno della Cabilia. Se egli fu, per riconoscimento unanime, il più grande, non va comunque dimenticato che nello stesso periodo emersero altre figure di poeti erranti (o, in generale, “sbandati”: spesso erano accomunati da una vita travagliata), che in certi casi furono anche compagni di viaggio e di avventure di Si Mohand. Alcuni di essi sono ricordati ancora al giorno d'oggi, a volte anche con le loro opere (perlopiù *isefra*): Si Hocine Cherfa di Djemaa Saharidj (m. nel 1910), Youcef Ou Lefki di Taourirt Amrane, nei pressi di Michelet (morto ultracentenario nel 1956), Lhusin n Adni (1866-1937), anch'egli appartenente agli At Yiraten, Lbachir Amellah (1861-1930) che fu anche imam del proprio villaggio, Ichekkabben, nella regione di Bugia (Bgayet).¹⁰

¹⁰ Su Si Hocine Cherfa, si veda il commento alla poesia n° 156 di Mammeri (1969); quanto a Youcef Ou Lefki, da cui un informatore di Feraoun (1960) ottenne molte notizie riguardanti Si Mohand, si possono vedere diverse sue poesie nella raccolta di M. Ouari (2002, pp. 169 ss.); Lhusin n Adni è l'autore di numerose poesie della seconda parte della raccolta di Boulifa; un volumetto che raccoglie le sue opere è stato pubblicato da Larab (1997); quanto a Lbachir Amellah, è stato oggetto di una tesi da parte di K. Bouamara, pubblicata nel 2005.

La forma degli *isefra*: recitazione e/o canto

In quanto espressione poetica suscettibile di essere cantata, l'*asefru* si inserisce nella lunga tradizione delle poesie cabile che, legate ad una tradizione orale, richiedevano sempre che il testo venisse trasmesso mediante una "esecuzione" cantata o quanto meno salmodiata.

Se proprio "tutta" la produzione poetica fosse destinata al canto, o se solo certi generi venissero realmente cantati, non c'è unanimità di consensi. Secondo Tassadit Yacine, «un poeta come Yousef Ou-Qasi, che non cantava ma declamava i suoi versi, scandiva comunque la sua dizione con colpi dati alla *tigdemt*, il tamburello degli aedi antichi. Gli *isefra* di Si Mohand erano fatti solo per la recitazione, ma si trattava di pezzi brevi, dei sonetti, che non avevano bisogno di un supporto particolare per esistere» (1990, p. 76). Questo sembrerebbe però una forzatura della dicotomia, su cui l'autrice ha spesso insistito, tra la poesia "seria" (*tisidid*) in cui il testo ha un valore preponderante e quella degli *izlan* in cui invece la musica riveste un ruolo di primo piano. Un testimone più anziano, Malek Ouary, nato nel 1916 (e morto nel 2001), che ha avuto modo di assistere alle ultime esibizioni di autori tradizionali, fa pensare che anche nel caso delle poesie "serie" il ricorso alla canzone fosse qualcosa di più di un semplice ritmare i versi col tamburello. Riguardo ad una ben nota poesia di tipo "serio" egli afferma infatti:

«Non ho conosciuto personalmente Amar, il poeta cieco della tribù degli At Aydel; egli è l'autore del celebre "arrivo della Morte" che mi è stato trasmesso dalla vecchia Esghira, nostra vicina: essa me lo ha cantato con la sua voce rotta e sincopata di asmatica» (2002, p. 14),¹¹

e che la melodia del canto fosse anch'essa opera dell'autore è quasi certo, dacché, come nota lo stesso Ouari:

«...la tradizione orale raggiunge un grado di perfezione quasi elettronica nella fedeltà della riproduzione. L'ho potuto io stesso constatare ascoltando la stessa storia raccontata da persone diverse: il racconto era identico, le sue varianti, fino alle formule ermetiche che nessuno comprende più e che sarebbero potute scomparire nel corso della trasmissione per il fatto stesso della loro oscurità. E invece no! C'era tutto, fino alle intonazioni, le inflessioni; allo stesso tono musicale, poiché questa o quella melodia, modulata da un personaggio del racconto, è ripetuta nello stesso modo da recitatori che non si conoscono» (p. 17)

E anche la stessa produzione poetica di Si Mohand, benché già molto simile, per certi versi, alle poesie moderne, slegata dal canto, ha sicuramente conosciuto tradizioni di "recitazione cantata". Come ricorda Y. Adli (2001, p. 69): «Alcune delle persone anziane che abbiamo consultato ci hanno confidato che talvolta si trovano a cantare dei versi di Si Mohand nei momenti di ispirazione o di solitudine». Probabilmente il modo in cui Slimane Azem ha cantato degli *isefra* di Si Mohand (si veda più avanti il capitolo su S. Azem) non fa che riprodurre la maniera tradizionale di "cantare" queste composizioni. D'altra parte, anche diverse canzoni eseguite da Taos Amrouche (e prima di lei dalla madre Fadhma Aith Mansour) sono degli *isefra* attribuiti allo stesso Si Mohand (si veda in proposito più avanti, il capitolo dedicato a T. Amrouche).

La forma degli *isefra*: la scansione "ternaria"

Come si è visto, quello che caratterizza l'aspetto formale dell'*asefru* è una scansione ternaria: tre sono i versi di ogni strofa (o gli "emistichi" di ogni verso, secondo M. A.

¹¹ Questo stesso canto, d'altronde, è stato eseguito anche da Taos Amrouche, e dalle incisioni conservate (*Le cheminement de la Mort*, 12° brano del terzo CD del cofanetto *Les chants de Taos Amrouche*, 2002) si può ben osservare che, pur essendo eseguito "a cappella", senza accompagnamento strumentale, è indubbiamente "cantato" e non "recitato".

Salhi), e tre sono pure, di norma, le strofe della composizione. Quello che rende particolarmente efficace l'*asefru* è il fatto che i tre elementi di ogni triade non vengono semplicemente giustapposti lasciandoli tutti sullo stesso piano, ma appaiono di solito organizzati “gerarchicamente” secondo uno schema complessivo. È dall’articolazione di questa struttura complessa che nasce l’effetto espressivo dell’*asefru*.

Tanto al livello delle tre strofe della composizione quanto al livello dei tre versi di una singola strofa, il primo elemento ha la sua importanza in quanto propone il tema, introduce un argomento generale, ma quello che spicca è soprattutto il terzo, in cui si trova la “risoluzione” che dà il suo senso al tutto. Il secondo elemento, “un tempo di pausa”, secondo Mammeri (p. 80), invece, aggiunge ulteriori dettagli al primo, e prepara l’attesa della risoluzione finale. Tra i versi che compongono una strofa, il secondo elemento è spesso «un tempo debole, un semplice ponte, a volte è palesemente una zeppa» (p. 81).

Questo schema gerarchico, che propone una sorta di primato per il terzo elemento, seguito dal primo, col secondo in ultima posizione, vale ovviamente a livello statistico generale, e non mancano le eccezioni. La maestria di Si Mohand sta anche nel non lasciarsi imprigionare negli schemi, apparentemente brevi e ripetitivi, della forma compositiva, variando, ove necessario, temi, intonazioni, stile. Per esempio, un secondo verso di strofa come *lhal d tameddit* “ed è subito sera”, completa sì il tema proposto dal verso precedente *aql-ay newhel di ddunit* “non riesco a tener dietro a questo mondo”, attendendo il risolutivo *nettazzal nug’ a tt-neqdaε* “per quanto corra non riesco a raggiungerlo”, ma non è certamente “debole” né tantomeno una zeppa, e difficilmente potrà essere considerato meno denso degli altri. E allo stesso modo, il celebre verso *a nerrez wal’ a neknu* “mi spezzo ma non mi piego” è il primo di una seconda strofa...

La forma dell’*asefru* era sostanzialmente nuova e mancavano quindi al poeta modelli antichi che offrissero spunti da imitare, per cui è da ritenersi che sia stato proprio l’ingegno di Si Mohand a esplorare autonomamente le possibilità espressive di questo nuovo tipo di composizione, con risultati così efficaci da contribuire ad una sua rapida diffusione ed affermazione.

Alcuni aspetti della poetica mohandiana

Il discorso che anima la poesia mohandiana è innanzitutto un discorso personale. Non ci sono dubbi:

«Si Mohand parla di sé, in modo diretto (“io”, “noi”, qualche volta “lui”). Abbiamo qui una confessione senza travestimenti, l’appello di un animo sensibile che non può soffrire in silenzio. Quelli che descrive non sono che i suoi tormenti; non giudica gli altri se non nei loro rapporti con lui; non parla che delle proprie relazioni con gli altri. Dice i suoi affetti, i suoi amori, la sua sofferenza, la sua collera, il suo disprezzo o il suo odio» (M. Feraoun 1960, p. 35)

Eppure l’universalità delle esperienze raccontate e il modo coinvolgente di narrarle hanno fatto sì che generazioni di Cabili si siano riconosciuti (e continuano a riconoscersi) nelle sue poesie e le abbiano fatte proprie. E così, per paradossale che possa sembrare a prima vista, in virtù di questo meccanismo di identificazione, quanto più interiore e personale si fa il discorso del poeta, tanto più l’ascoltatore sente coinvolta la propria stessa intimità.

Alcune caratteristiche formali permettono di facilitare l’identificazione. Innanzitutto, un tratto che per la verità è frequente in tutta la poesia berbera, vale a dire una costante alternanza di prima persona singolare e plurale. Questo disinvolto

passaggio dall' "io" al "noi" era tipico della poesia antica, quando il poeta era la "punta di diamante" della propria tribù nativa o di elezione¹² e parlava sempre a nome collettivo. Si Mohand fu un vagabondo che non si legò mai a nessun villaggio o tribù, ma aveva comunque in qualche modo coscienza di parlare a nome di tutti i suoi conterranei, accomunati dall'oppressione coloniale di fronte alla quale non aveva più senso continuare a ragionare nel quadro ristretto di un mondo tribale.

Ma soprattutto vi sono alcuni termini che ricorrono di frequente nell'opera mohandiana e che esprimono bene questa intima partecipazione: *rray-iw* "la mia ragione" e *ul-iw* "il mio cuore", testimoni interni dei travagli del poeta, insieme a *lfahem* "lo spirito sagace" cui egli fa appello in tante poesie. Inoltre, lo scenario in cui il tutto è collocato, *lqern agi* "questo secolo": una connotazione più temporale che spaziale, che permette di abbracciare tutti i contemporanei. E infine non va dimenticata l'altra grande presenza che nonostante tutto occupa ampio spazio nella poesia e nell'animo di Si Mohand e di ogni uomo del suo tempo: Dio.

• *rray* "LA RAGIONE" E *ul* "IL CUORE"

Il termine *rray* ha molteplici significati. Il dizionario di Dallet elenca, nell'ordine: «decisione; comando; opinione, idea; colui che dirige, comanda». M. Mammeri (1969, p. 63), definisce il *rray* mohandiano come «la sua volontà, il suo potere di decisione meditata», mentre Adli (2001, p. 226) nota: «il *rray* è l'ego di Si Mohand». Ora, di questo io razionale in più occasioni il poeta dice *iyab* "si è smarrito", e questo al termine di una dura lotta con se stesso (*Nek d rray-iw ay nennuy* "Quanto ho dovuto lottare con me stesso!").

Non è sempre facile cogliere la differenza tra il *rray* e *ul*, l'altra espressione del sé in Si Mohand. Il cuore come organo sede di sentimenti ha in cabilo connotazioni alquanto diverse da quelle delle lingue europee. Il dizionario di Dallet ne dà la seguente definizione: «centro e sede dei sentimenti umani (affetto, amore, desiderio, speranza, coraggio; durezza, odio) e della vita intelligente». Quest'ultima precisazione è importante: i sentimenti che hanno sede nel cuore presuppongono sempre una certa razionalità. Da questo punto di vista *ul*, "il cuore", si contrappone a *tasa* "il fegato", sede invece delle sensazioni totalmente irrazionali, per esempio l'amore passionale di due amanti o quello "viscerale" che una madre può nutrire nei confronti del figlio. Nei racconti tradizionali si sottolinea come vadano considerati "privi di cuore" gli animali più stolti, che seguono solo i loro istinti e sono privi di *lmuerifa* ("discernimento") e di *nnif* ("dignità").¹³ Per questo, è forse un po' forzato esprimersi come Mammeri (1969: 53):

«L'altro, tutto ciò che in lui è desiderio non ponderato, passione irrefrenabile, tutta la parte di istinto selvaggio, questa sua enorme fame di vivere e di godere, che non conosceva altro limite che la sua indigenza, insomma Dioniso, Mohand lo chiama *ul*, "il cuore"»

Certo, è interessante osservare come *tasa* sia virtualmente assente dalle poesie di Si Mohand (e questo nonostante le tante poesie d'amore), il che tende a esaltare il ruolo di *ul* come controparte in certo qual modo "irrazionale" di *rray*. Tuttavia, mi sembra che questa assenza non sia casuale. Si Mohand è consapevole di mantenere, nonostante tutto, un discorso "alto", e per questo non si lascia andare alle

¹² Il più celebre dei poeti antichi, Youcef Ou Kaci, era nativo degli At Jennad ma si legò ben presto alla tribù degli At Yenni di cui fu il più illustre araldo (Mammeri 1980, pp. 62 ss.).

¹³ Sulle connotazioni razionali dei sentimenti che hanno sede nel cuore, si può vedere anche Brugnatelli 1997, in partic. 611.

sdolcinatezze incontrollate di *tasa*. Se vogliamo meglio cogliere il ruolo di *ul* nella dialettica con il *r̄ray*, può essere utile rivolgersi alle riflessioni su *ul* —in contrasto con *tasa*— proposte da Belaïd Aït Ali (1987), un altro grande autore cabilo, che molti tratti biografici accomunano a Si Mohand.¹⁴ Un dettaglio interessante che emerge dalla sua analisi, è il fatto che *ul* non va visto come qualcosa di “unitario”, dal momento che in uno stesso individuo possono coesistere diversi *ulawen*: «*yiwen wul yin-ak: šubb d ak^wessar; yiwen wul yin-ak: ali d asawen... Ul nniḍen la yi-d-yeqqar: waqila, ur ttaliy ur šubbuy!*» (“un cuore mi dice: scendi giù; un cuore mi dice: sali su... E un altro cuore mi dice: forse non è il caso né di salire né di scendere!”). Al contrario di *ul*, tanto *tasa* che *r̄ray* sono unici, “unitari”, afferiscono quindi alla totalità di ogni individuo (a ciascuno tocca uno solo *r̄ray* e una sola *tasa*). Su questa base si può dire che *ul* esprima un “punto di vista”, una disposizione dell’animo: l’espressione cosciente di uno dei tanti “stimoli” che l’individuo arriva a percepire e analizzare, tra i quali poi sarà compito del *r̄ray* operare delle scelte e prendere decisioni.

Si spiegano così le numerose poesie introdotte dalla formula *a-t-a wul-iw ...* (“ecco che il mio cuore...”) seguita di norma da un verbo che definisce la condizione di *ul*. Una simile formula introduttiva propone immediatamente una disposizione del poeta, un punto di vista, un aspetto che la poesia si propone di trattare, descrivere, analizzare e se possibile risolvere. Spesso il cuore subisce: in generale *yehlek* “è malato”, *yejreh* “è ferito”, *yettqiṭṭir* “sanguina goccia a goccia”, *yeččur d idim* “è tutto insanguinato”, ma anche: *yettemḥebbar* “è preoccupato”, *yetqelleq* “è inquieto”, *iyemm-ed* “è in tempesta”, *isnehtit* “ha il fiato grosso”, *yedhec* “è sconcertato”, *yuyḍaḍ* “è in stato pietoso”, *iḥeḡḡel* “è impastoiato”, *yeemer* “è colmo”... In qualche caso è agente, e non solo esperiente: *iggul* “ha giurato”, *yettreḡriḡ* “delira”, *yerqaqes* “ha sobbalzato”, *yek^wfer* “si è ribellato”, *inuḡ* “ha gridato per richiamare l’attenzione”, *yettferfir* “batte le ali”...¹⁵ Questo agire da parte di *ul* conferma il fatto che in esso non abbiamo solo impulsi irrazionali, ma è sempre presente una certa dose di “controllo” da parte del poeta.

Se *r̄ray* ha a che fare con la parte di sé che opera, per così dire, una “scelta di vita” a lungo termine, *ul* è forse più concentrato con quella parte che prende decisioni giorno per giorno, secondo le necessità del momento.

• *lfahem* “LO SPIRITO SAGACE”, *lqern agi* “QUESTO SECOLO”

Come detto, l’interlocutore di Si Mohand è coinvolto nel discorso anche con espliciti appelli (*a lfahem!* “o spirito sagace!”, *a lfahem n wawal* “o tu che capisci ciò che voglio dire”, *a lfahem amusnaw* “o saggio in grado di capire”, *a leuqal* “voi cui nulla sfugge”) e molteplici allusioni (*w’yellan d elfahem yezra-t* “chi vuole capire capirà”, *a lfahmin* “o genti accorte”). Frequenti sono pure i richiami a quello che accomuna il poeta e il suo uditorio: il mondo in cui vivono, il tempo che li condiziona. Anche se non mancano i richiami a *lqern agi* “questo secolo”, *lqern*

¹⁴ Belaïd Aït Ali, nato nella regione di At Manguellat nel 1909 e morto a Mascara nel 1950, condusse una vita per molti versi simile a quella sbandata di Si Mohand dopo il 1871: come lui conobbe la miseria e l’amore per l’alcol, e come lui morì in un ospedale di tubercolosi. Negli ultimi anni della vita, in sanatorio, lontano dall’alcol, “scoprì” la possibilità di scrittura della propria lingua e mise per iscritto una grande quantità di testi in cabilo, racconti, poesie e tradizioni di ogni tipo, che vennero raccolti e pubblicati col titolo *I quaderni di Belaïd*.

¹⁵ Per tutte queste immagini si vedano le poesie n° 13, 25, 99, 100, 109, 126, 128, 147, 172, 185, 193, 194, 209, 221, 228, 230, 255, 283 della raccolta di Mammeri 1969.

aşufaji “il secolo selvaggio”, eccetera, il termine cui più spesso il poeta si affida per esprimere questa cornice comune è *ddunit*. Infatti, per il suo valore semantico, *ddunit* esprime bene questa ambivalenza tra il personale (“la vita”) e l’universale (“il mondo”). In molti casi questa ambiguità è perseguita intenzionalmente, il che rende estremamente difficile una traduzione, che non sempre può mantenere questo doppio livello di lettura. Per esempio, quando Si Mohand dice *newhel di ddunit* (letteralmente. “siamo impantanati nella *ddunit*”) sembra alludere alla propria vita (“Non riesco a trovare il bandolo della vita”), come pare confermare, subito dopo, la constatazione *lhal d tameddit* (“ed è subito sera”), ma potrebbe anche riferirsi alla difficoltà di adeguarsi al nuovo mondo da parte del poeta e dei suoi ascoltatori (“Non riesco/riusciamo a tener dietro a questo mondo”): ed è piuttosto a questa lettura che si riferisce il terzo verso *nettazzal nug’ a tt-neqdaε* (“per quanto corra/cottiamo non riesco/riusciamo a giungere a una meta”).

Il verbo *ewhel*, che qui e altrove nell’opera mohandiana troviamo spesso accostato a *ddunit*, ha il significato di “essere impacciato, preso, impastoiato, impantanato” (Dallet). Nelle poesie assume di volta in volta sfumature diverse, a seconda che prevalga il senso personale di “vita” (“sono in trappola, senza via d’uscita”, “non trovo il bandolo di questa vita”, ecc.) o quello universale di “mondo” (“non riesco a tener dietro a questo mondo”, ecc.).

Solo chi vive nello stesso mondo di Si Mohand, chi conosce le sue stesse difficoltà, subisce i medesimi allettamenti e delusioni, può veramente “capire” il senso profondo di ciò che egli dice, è il *fahem* cui egli si rivolge. Questo patto tacito tra il poeta e il suo uditorio è ciò che sta alla base della sua fama prolungata, che il tempo non sembra voler scalfire. Il vecchio mondo, ormai mitico (*zik enni*), è irrimediabilmente perduto, la vita semplice del villaggio non tornerà più, e ancor oggi molti conterranei di Si Mohand patiscono le stesse prove che subì il loro poeta.

• DIO

Altra presenza costante nell’opera di Si Mohand e nei cuori dei suoi ascoltatori è Dio. Le esperienze giovanili alla scuola coranica hanno marcato, nonostante tutto, il poeta, che anche quando decide di rompere con il mondo da cui proviene, si libera solo dei vincoli esteriori della religione (non rispetta digiuni, festività, il divieto di alcolici, del gioco, le norme sui rapporti con l’altro sesso...) ma non riesce a fare a meno della presenza della divinità nell’intimo del suo cuore. In fondo, l’unica fiammella che lo sorregge nei momenti di più cupa disperazione è la certezza di avere in Dio il suo confidente, che non lo abbandona anche quando gli amici lo lasciano solo: *tezgiq-ay-d ak^w i lmendad* “Tu sei sempre presente accanto a noi”; *nek d rray-iw ay nennuy hed m’ar d as-ħkuy al’ agellid lxaleq* “quanto ho dovuto lottare con me stesso! E non c’è più nessuno cui possa raccontarlo al di fuori del Re nostro creatore”; *ad nehk’ i wi γ-d-ixelqen* “voglio raccontarlo al mio Creatore”.

La confidenza con la divinità è tale da consentirgli, in molte occasioni, l’audacia di un rimprovero, o addirittura di un insulto: *a Lleh γur-ek ay nettnaji* “al tuo cospetto, o Dio, reclamo!”; *Qessam agi d zamel* “Questo Dispensatore di destini è un perversito!” Quando muore una persona a lui cara, denuncia la complicità di Dio con la Morte: *lmut a tettextir Rebbi iteddu deg nneqma* “la morte sceglie con cura e Dio la asseconda in questa persecuzione”. Descrivendo la propria condizione miserabile dirà *deg lerbah yuyes syur Rebbi ay as-d-tefrefy* “ha lasciato ogni speranza di felicità ed è Dio che glie l’ha portata via”. Di fronte a tante ingiustizie arriva a rimpiangere di non

potersi vendicare: *w'ittfen Qessam d agawa a t-yeğğ i lehwa a t-issens ger isaffen* “potessi afferrare il Dispensatore come un cabilo qualunque, lasciarlo sotto la pioggia, fargli passare la notte tra i torrenti!”.

Si tratta comunque di sfoghi che emergono, qua e là, all'interno di un consolidato rapporto di amicizia e di fiducia. Già, perché in fondo al cuore Si Mohand ha fiducia che dopo tante prove Dio trovi anche per lui un rimedio, gli “apra le porte” e ponga alla fine rimedio alle ingiustizie: *ay aħnin ay ajewwad a fettaħ lubab* “o Tu, clemente e nobile, Tu che apri le porte!”; *a Rebbi deg nessesur dawi-d lmedrur* “o Dio, cui vanno le nostre preghiere, reca sollievo al misero”; *ay aħnin issedharen lħeq fiħel ma nenteq* “o Clemente che fai risplendere la giustizia senza bisogno che noi apriamo bocca!”; *yur-ek ay nemmuqel a Win ireffden yessrus* “a Te volgo lo sguardo o Tu che innalzi e confondi”.

Quanto sia speciale il rapporto tra Si Mohand e Dio emerge dal fatto che solo a Lui egli dichiara la propria sottomissione. Mentre è disposto ad affrontare qualunque prova pur di non sottomettersi agli uomini (“giuro: nessuno di quelli mi comanderà; mi spezzo ma non mi piego”), quando parla di Dio ricorre spesso il termine *ssber* “pazienza, rassegnazione, accettazione”: *tefkid d lqedra nsebr-as* “Tu imponi il Tuo volere e noi ci sottomettiamo”, *sber ay ul maday terfid... ay gar-ak d lħurat-is* “Pazienta, o cuore, se anche sei in collera: (...) sei ancora distante dal Paradiso”.

Il Paradiso! Perfino il poeta “maledetto” (*bu daewessu*) osa sperare di accedervi. È l'aspirazione di ogni musulmano, consapevole, per quanto peccatore in vita, che il perdono è sempre, in fondo, possibile ad opera di quel Dio che ogni capitolo del libro sacro proclama “clemente e misericordioso”: *a ntelb Rebbi ad ay-yesser yaefu iyeffer rreħma deg ufus ines* “invoco da Dio protezione, misericordia e perdono: la Salvezza è tra le sue mani”.

Alcune poesie di Si Mohand

Poesie d'amore e giovanili

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

[Feraoun 1960, poesia n°1, p. 59; Mammeri 1969, poesia n° 1 p. 108, Boulifa 1990, poesia n° 1 p. 75; Adli 2001, poesia n° 43 p. 127]

Questo *asefru* viene considerato la prima composizione di Si Mohand, dopo aver ricevuto da un angelo la missione di esprimersi in poesia, e viene tradizionalmente posto all'inizio di ogni raccolta di sue poesie.¹⁶

<i>Tikkelt-a ad heğğiy asefru</i>	Questa volta comporrò una poesia
<i>wellaħ ad yelhu</i>	piaccia a Dio che essa sia bella
<i>ad inadi deg lweđyat</i>	e si diffonda nelle pianure
<i>Wi s-yeslan ard a t-yaru</i>	Chi l'udrà la metterà per iscritto ¹⁷

¹⁶ In realtà, come si vede dall'ultimo verso, in cui si allude alla cattiva situazione economica del poeta, la poesia non è certo la prima da lui composta, ma risale ad una fase successiva al suo esilio. Il fatto che questa poesia venga posta al principio delle raccolte è probabilmente dovuto al legame evidente che essa ha con le ben note formule di “apertura” delle fiabe berbere:

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

<i>ur as-iberru</i>	non se ne separerà
<i>w'yellan d elfahem yezra-t</i>	e chi vuole capire capirà
<i>Anhell Rebb' a tent-yehdu</i>	Imploro Dio che le consigli bene
<i>yer-s a la nedeu</i>	Lo prego
<i>ad baedent adrim nekfa-t</i>	di tenerle alla larga ¹⁸ : ho finito i quattrini

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

[Boulifa 1990, poesia n° 5 p. 76; Mammeri 1969, poesia n° 104 p. 242]

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

<i>Lfeşl iw idda yef lfa</i>	La mia poesia comincia con <u>effe</u>
<i>af terna lya</i>	seguita da una <u>i</u> :
<i>s llam u llif yettkemmil</i>	prosegue poi con <u>elle</u> e con <u>aleffe</u> .
<i>D ddal ay d wis xemsa</i>	Quinta viene una <u>di</u>
<i>irna d lam u lfa</i>	continuan <u>elle</u> ed <u>effe</u> ;
<i>s lya u nnun itjemmil</i>	con l' <u>i</u> e l' <u>enne</u> il suo nome finì.
<i>Acmen ddrafa</i>	Quante grazie, a bizzeffe,
<i>lqed ney şşifa</i>	Che corpo, che beltà:
<i>anwa ur tt-netthemmil</i>	chi mai non l'amerà?

3. *Yelli-s n lqubtan Ravis* (La figlia del capitano Ravez)

[Boulifa 1990, poesia n° 222 p. 150; Adli 2001, poesia n° 36 p. 117]

Nella raccolta di Y. Adli questa poesia fa un esplicito richiamo alla figlia del capitano Ravez¹⁹, che una tradizione vuole fosse innamorata di Si Mohand e gli abbia salvato la vita, intercedendo per lui, quando già stava per seguire la sorte del padre al momento della repressione della rivolta del 1871. Un'altra versione di questo testo era già stata pubblicata da Boulifa, con qualche variante e —soprattutto— un altro nome di donna, nella sezione che contiene poesie in gran parte attribuite a Si Mohand ma probabilmente con qualche alterazione. È possibile che la versione di Boulifa (stilisticamente inferiore a questa) fosse un adattamento da parte di qualcuno che desiderava celebrare un'altra donna,

<i>Tseħher-iyi tebbuct-is</i>	Il suo seno mi ha stregato
<i>teyli-d s iciwi-s</i>	balzando fuori dal corsetto:
<i>ayetma qrib mmutey</i>	fratelli, a momenti ne morivo.
<i>Thukk lğuz i yimi-s</i>	Ha messo il rossetto alle labbra
<i>axxi d lmelh-is</i>	oh, che promessa di dolcezza

¹⁷ Interessante la variazione rispetto alla formula delle fiabe: chi l'udrà non "se ne ricorderà" (*ad as-yecfu*) ma "la metterà per iscritto" (*a t-yaru*): un'indicazione della consapevolezza di Si Mohand di quanto la società stesse mutando e la stessa cultura orale fosse ormai destinata a tramandarsi in forza dello scritto. Sembra che egli stesso, che pure amava comporre e recitare oralmente le sue poesie, ne abbia messo per iscritto alcune, per inviarle a conoscenti lontani.

¹⁸ Molti commentatori rilevano che il pronome femminile plurale si presta a una duplice lettura. Sottintese possono essere, infatti, sia, in senso concreto, "le donne", sia, più in astratto, "le sventure", le "avversità" o simili (molte lingue del mondo utilizzano un pronome femminile in casi simili: si vedano per esempio espressioni italiane tipo: *che Dio ce la mandi buona, speriamo di farcela*, ecc.).

¹⁹ Si tratta quasi certamente del capitano Ravez, citato a più riprese nei resoconti dell'assedio di Fort National (Rinn 1891, pp. 267-274 e 407-430; Liorel 1893, pp. 270 ss.). Era il capo del *Bureau Arabe* di Fort National, e condusse diverse azioni in difesa del Forte durante il suo assedio (in particolare un veemente contrattacco il 12 maggio 1871 : Rinn 1891, p. 432).

<i>tmenε-iyi ur tt-sudney</i>	ma mi ha vietato di baciarla.
<i>Yelli-s n lqubtan Ravis</i>	La figlia del capitano Ravez
<i>yeşεab lħekkem-is</i>	mi ha in suo potere
<i>teggul fell' ur zwiğey</i>	ha giurato che non mi sposerò.

4. *Tasedda iřeeden tyuwas (Il ruggito della leonessa come un tuono...)*

[Boulifa 1990, poesia n° 12 p. 78; Mammeri 1969, poesia n° 122, p. 262]

<i>Tasedda iřeeden tuywas</i>	Il ruggito della leonessa come un tuono
<i>zdat At Eebbas</i>	risuonò tra tutti gli At Abbas
<i>mi s-nnan medden neřhel</i>	quando le dissero che io me n'ero andato:
<i>M timmi tekef am leqwas</i>	Lei, la bella dal sopracciglio arquato
<i>amzur ar ammas</i>	i capelli fino alla vita
<i>tibbucin-is d ifelfel</i>	e i seni rossi peperoncini.
<i>Melt-iy' anida lħara-s</i>	Indicatemi dove abita adesso
<i>ard rzuy fell-as</i>	andrò a farle visita:
<i>ma ereqey-as ad iyi-teeqel</i>	se anche non mi pensa, subito mi riconoscerà.

5. *Fřeh ay ul-iw řřeh (Che gioia, cuore mio, che gioia)*

[Adli 2001, poesia n° 23 p. 103]

Questa poesia, come la successiva, è decisamente più “esplicita” di quanto si solesse ammettere all'epoca di Si Mohand, anche per chi trattava l'argomento amoroso. D'altra parte, è risaputo che egli compose diverse poesie di questo tipo, che circolano ancor oggi a livello orale. Probabilmente è per tutelare la “dignità” dell'autore che molte raccolte di poesie esistenti non le hanno riportate, e solo nel 2001 il volume di Y. Adli ne ha compreso un certo numero, sotto il titolo di “Poésie paillarde”.

<i>Fřeh ay ul-iw řřeh</i>	Che gioia, cuore mio, che gioia
<i>mi d-teyli ar ccdeř</i>	quando, piombata in mezzo alle danze,
<i>tunez ad tekkes axelxal</i>	si è chinata per togliersi l'anello alla cavaglia.
<i>Tibbucin-is d tteffah</i>	I suoi seni son come mele
<i>d lmesk ay tettrař</i>	di muschio è il suo profumo
<i>tamzurt-is amzun d akbal</i>	e i capelli son biondi come il mais.
<i>Werdiya itri n řřbeř</i>	Ourdia, stella del mattino,
<i>ma nnwexer la ssmah</i>	se mi tirassi indietro sarei imperdonabile
<i>deg yid a nekkes aserwal</i>	questa notte caleranno i pantaloni.

6. *In'as i mm tiř zerqaqen (Di' alla ragazza dagli occhi verdi...)*

[Adli 2001, poesia n° 20 p. 100]

<i>In'as i mm tiř zerqaqen</i>	Di' alla ragazza dagli occhi verdi,
<i>mm timmi rqaqen</i>	dal sopracciglio ben curato,
<i>lħejla ħebsen leqfus</i>	pernice rinchiusa nelle gabbie,
<i>Teğğid-i deg iεewwiqen</i>	che mi ha gettato nel tormento,
<i>mm lecfur zeynen</i>	con le sue ciglia aggraziate

<i>mm tebbucin d lkabus</i>	e i seni puntati come pistole ²⁰
<i>D lqahwa i byiy wissen</i>	quello che vorrei tanto è un caffè
<i>a tt-nsew akken</i>	da gustare con lei
<i>deg ufengal seddaw wagus</i>	nella tazzina sotto la cintura... ²¹

Poesie in arabo

Queste due poesie in arabo dialettale algerino (le uniche, forse, sin qui tramandate), dimostrano come Si Mohand fosse in grado di comporre anche in questa lingua (benché stilisticamente queste composizioni non sembrano al livello di quelle in cabilo). A quei tempi l'arabo era la lingua di prestigio, anche tra i berberofoni, e in molte poesie Si Mohand fa sfoggio delle proprie conoscenze di questa lingua, usando un lessico volutamente molto arabizzato. Questo amore per l'arabo contrasta con la posizione di molti militanti della rivendicazione culturale berbera del giorno d'oggi, che, per reazione agli eccessi di intolleranza delle politiche di "arabizzazione" dei governi algerini, cercano invece di "epurare" il loro linguaggio da molti arabismi, anche di lunga tradizione.

7. *Nweşsi-k ya Benhidhud* (Ti dò un incarico, o Ben Hid Houd)

[Boulifa 1990, poesia n° 67, p. 97; Adli 2001, poesia n° 64 p. 157]

Questa prima poesia sembra appartenere al periodo giovanile del poeta, e appare un'esercitazione un po' di maniera sul tema dell'amore.

<i>Nweşsi-k ya Benhidhud</i>	Ti dò un incarico, o Ben Hid Houd,
<i>ida tkun mechud</i>	se vuoi essere il mio messaggero di fiducia:
<i>naeṭi-k bṛiyya ddi-ha</i>	ti darò una lettera da consegnare.
<i>Yer Sassa qamett lesluğ</i>	Portala di corsa a Sassa, gambo di asfodelo
<i>d mm ḥemṛett lexdud</i>	e dalle guance rosa:
<i>gelb-i meḥruq eli-ha</i>	per lei arde il mio cuore.
<i>Ttxil-ek a Rebbi lmaebud</i>	Ti supplico, o Dio che tutti adorano
<i>bin ssma u ṛṛeud</i>	e che sta tra il cielo e le folgori,
<i>f llila nettlaqqi-ha</i>	di farci incontrare stanotte.

8. *Lukan ṛay-i ki l-eatrus* (Se il mio volere fosse un capretto)

[Mokhtari 2001 p. 20]

Questa seconda poesia affronta invece temi più tipici della fase tribolata della vita del poeta: vi compare il rapporto problematico col suo *ṛray*, e inoltre vi vengono descritte le condizioni miserabili di Si Mohand.

<i>Lukan ṛay-i ki l-eatrus</i>	Se il mio volere fosse un capretto,
<i>nedeḥ-u be l-mus</i>	lo sgozzerei con il coltello
<i>u ngasm-uh i l-galalin</i>	e lo distribuirei ai poveri.
<i>Şrat bi-ya ki l-maḥbus</i>	Mi ritrovo come un prigioniero
<i>u kla-ni namus</i>	divorato da zanzare

²⁰ Immagine già presente nella poesia tradizionale. La si ritrova, per esempio, nella raccolta di Hanoteau (1867, p. 369) all'interno di una poesia di cui questa è una sorta di parafrasi, con le medesime rime, e spesso con le stesse parole a fine verso.

²¹ Per audace che sembri l'immagine, si può osservare che essa ritorna anche altrove, per esempio nella canzone napoletana 'A tazza 'e caffè, là dove si dice, a una donna, "tazza 'e caffè paritel sotto tenite 'o zucarro/ e 'ncoppa, amara site (...) 'o ddoce 'e sott'a tazza/ fin'a 'mmocca mm'ha da arrivá!" ("sembrate una tazza di caffè: sotto avete lo zucchero e sopra, siete amara. (...) Il dolce da sotto la tazza fino in bocca mi deve arrivare"). Notoriamente questo genere di canzoni si prestava a una doppia lettura, proprio come la poesia di Si Mohand.

<i>xelaṭ-ni mebla ḡnaḥtin</i>	giunte a me anche senz'ali.
<i>N-nas li εand-hum l-eflus</i>	Coloro che hanno i soldi
<i>idagaw l-εarus</i>	possono sposarsi e divorziare
<i>xalat ana ṣawali</i>	o donne, io invece sono povero...

I “bei tempi andati”

9. Af wasmi lliy d acawrar (Se penso a quand'ero un ragazzino)

[Mammeri 1969, poesia n° 4, p. 116]

<i>Af wasmi lliy d acawrar</i>	Se penso a quand'ero un ragazzino:
<i>zzin-iw yufrar</i>	spiccavo per la mia bellezza,
<i>ixeddem-d baba fell-i</i>	mi manteneva il lavoro di mio padre;
<i>Nekseb tiyezza n Camlal</i>	avevamo buone terre a Chamlal ²²
<i>nerna idurar</i>	oltre a quelle su in montagna
<i>eudddey d ṣṣab' irk^welli</i>	e promettevano un raccolto abbondante.
<i>Tura mi senndey s uffal</i>	Ora mi puntello su una canna scricchiolante
<i>zzehr-iw imal</i>	e la mia sorte volge al peggio
<i>Yaḥessrah yef zik-enni</i>	Oh, i bei tempi andati di una volta!...

10. Ddunit la tettyawal (Il mondo corre in fretta)

[Mammeri 1969, poesia n° 5, p. 118; Galand-Pernet 1998, p. 134 (trad. fr.)]

<i>Ddunit la tettyawal</i>	Il mondo corre in fretta
<i>a lfahem n wawal</i>	tu capisci cosa voglio dire
<i>aṭas di medden ay tyur</i>	quanta gente ha tratto in inganno.
<i>Yaḥessrah di zik elḥal</i>	Oh, i bei tempi andati di una volta,
<i>mi lliy d lmul elmal</i>	quando possedevo ricchezze
<i>ism-iw di leṣṣac mechur</i>	e il mio nome era noto tra tutte le tribù. ²³
<i>Tura mi nsenned s uffal</i>	Ora mi puntello su una canna scricchiolante,
<i>nezga-d la nettmal</i>	sono sempre sul punto di cadere
<i>nettak lyelb i leṣṣur</i>	e assisto al trionfo dei peggiori.

11. Lemmer am zik tella ttrika (Se avessi ancora i beni di una volta)

[Boulifa 1990, poesia n° 67, p. 97; Mammeri 1969, poesia n° 6, p. 118]

<i>Lemmer am zik tella ttrika</i>	Se avessi ancora i beni di una volta
<i>nezga-d nettwekka</i>	potrei sempre contare su qualcosa
<i>kulḥa yeḡḡa-d limara-s</i>	del passato ciascuno serba traccia.

²² Località nella vallata della Sebaou nei pressi di Tizi-Ouzou, dove l'acqua per l'irrigazione non manca. In Cabilia le buone terre sono poche: la maggior parte delle proprietà agricole sono su terreni di montagna, di difficile coltivazione.

²³ Si allude all'istituzione del *leṣṣac*, propriamente una “confederazione” di diversi villaggi. È una unità superiore al clan o alla tribù, che è rientrata nel lessico politico moderno dopo gli avvenimenti della “Primavera Nera” del 2001, quando tutta la Cabilia diede una voce unitaria alle proprie rivendicazioni con il “Coordinamento degli aarch e dei villaggi”.

*Yef zzin newwi dderka
d llwiz ay nefka
neeq deg zzhun tullas*

Per la bellezza ho sopportato sacrifici
e speso fior di soldi
ho amato con passione le ragazze.

*Tura mi tbeddel ssekka
ur yenfiē lebka
ssber yettabae-t layas*

Ma ora ha corso un'altra moneta
non serve a nulla piagnucolare
la speranza lascia il posto alla rassegnazione.

I tempi nuovi

12. Aql-iyi am igider amerṛzu (Eccomi qua, come un'aquila ferita)

[Mammeri 1969, poesia n° 18, p. 133]

Questa poesia fa ampio uso delle metafore tradizionali, in particolare quelle che attingono le loro immagini al mondo degli uccelli. L'aquila ferita è un tema ricorrente nelle poesie antiche. Altro uccello nobile per antonomasia è il falco (*lbaṣ*), e i domestici galletti (*iyuzaḍ*) nell'ordine "normale" delle cose non potrebbero nemmeno lontanamente ambire a prendersela con lui.

*Aql-iyi am igider amerṛzu
ḥeṣley deg wagu
εabdey imeṭṭi d leeyad*

Eccomi qua, come un'aquila ferita
invischiato nella nebbia
in preda al pianto e alle lacrime.

*Asm' iferr-iw yetthuzzu
sewwqey d amenzu
s waffuy zegrey ag^wemmaḍ*

Quando potevo ancora battere le ali,
ero il primo a partire
attraversando in volo monti e valli

*A kra yetεuzzun yeddullun
yekkes-aney zzhun
lbaṣ neyben-t iyuzaḍ*

O santi che stabilite chi va onorato e chi umiliato
ogni gioia mi ha lasciato
i galletti prendono a beccate il falco!

13. Lqern agi d nnaqes (Questo secolo meschino)

[Boulifa 1990, poesie n° 98 e 99, p. 107; Feraoun 1960, poesie 38 e 39, p. 96-97; Mammeri 1969, poesia n° 16, p. 133; Nacib 1993, p. 87; Ouary 2002, p. 194]

La prima parte di questa poesia, raccolta da un informatore di M. Mammeri presso Si Youcef ou Lefki, poeta e compagno di avventure di Si Mohand, era stata raccolta (con poche varianti) anche da M. Ouary presso lo stesso Si Youcef, che in quell'occasione l'aveva presentata come una propria composizione. È risaputo che negli ultimi anni questo personaggio ultracentenario «per la verità non sempre riusciva a distinguere quello che era suo e quello che era di Si Mohand» (Ouary 2002, p. 14). Il fatto che la poesia fosse già compresa (sia pure "divisa" in due *isefra* successivi) nella raccolta di Boulifa, insieme a certe circostanze come l'allusione alla misteriosa "malattia" dell'autore, sembra lasciare pochi dubbi su di un'attribuzione mohandiana. Quale che ne sia l'autore, l'*asefru* è comunque un'eccellente testimonianza del modo di sentire di un'epoca.

*Lqern agi d nnaqes
yeḡḡa-yay nerxes
kullas la dzadent fell-ay*

Questo secolo meschino
ha svilito il nostro valore
ed ogni giorno va sempre peggio.

*Zik asmi lliy d lfares
s cci netwennes
aṭas di medden ay shefdey*

Un tempo, quand'ero saldo in sella,
avevo assicuranti ricchezze
ero di esempio per molti.

*Tura mi d tag^wnitt teekes
zzehr-iw yettes
lmeḥna yeqder a tt-kemmley*

Adesso che i tempi sono grami,
e la mia fortuna dorme
subirà la prova fino in fondo.

<i>Recdey-k a lfahem hesses di lhedra ekyes lehlak-iw hed m' as-t-mley</i>	Accetta questo mio consiglio, o tu che mi capisci sii misurato con le parole il mio male non lo rivelerò a nessuno.
<i>Ddunit yeşeb leemer ines w'irebhen yenhes xirella n widak ssney</i>	È dura la vita in questo mondo chi prospera tien stretto quello che ha ahimè, quanti ne conosco!
<i>Abœd teccečč-as times deg lerbah yuyes syur Rebbi ay as-d-tefrey</i>	Mentre altri vivono un inferno ²⁴ hanno lasciato ogni speranza di felicità ed è Dio che glie l'ha portata via.

14. *Lqern agi yesserhab* (Fa spavento questo secolo)

[Boulifa 1990, poesia n° 49, p. 91; Feraoun 1960, poesia n° 19, p. 77; Mammeri 1969, poesia n° 39, p. 160]

<i>Lqern agi yesserhab deg rebhen leklab teřřzem a Ulad Babellah</i>	Fa spavento questo secolo in cui prosperano i cani e che ha abbattuto gli onesti e i coraggiosi.
<i>S Imehna-nnsen ay ncab d řray-iw iyab semman-i dderya n malah</i>	Hanno subito tali prove da farmi incanutire, e perdere la ragione al punto che mi chiamano “figlio di.. santo cielo!”
<i>Ĝğiy cci neřřtalab mi d uday muhab ccah a řray-iw ccah</i>	Ho lasciato perdere quello cui aspiravo, poiché ora anche i più vili son temuti ²⁵ tanto peggio per la mia volontà, tanto peggio.

15. *Aql-ay g lqern řbaœřac* (Eccoci nel quattordicesimo secolo)

[Boulifa 1990, poesia n° 45, p. 89; Mammeri 1969, poesia n° 19, p. 136]

<i>Aql-ay g lqern řbaœřac ikfa wis tleřřac a lhadeq fhem tħessis</i>	Eccoci nel quattordicesimo secolo ²⁶ il tredicesimo è finito spirito accorto, ascolta e capisci.
<i>Yerbeř wi'llan d ameœac la ihedder sseřřac d lařel yeyba yisem-is</i>	Chi era uno da poco ora se la passa bene può alzare la voce quanto gli pare e il nome stesso dei nobili è cancellato.
<i>Qq^wlen yer zzina n warrac ikfa dđin ulac</i>	Adesso fan l'amore con i ragazzi ²⁷ non c'è proprio più religione

²⁴ Letteralmente: “ad altri (il mondo) fa mangiare il fuoco”, il che è una delle tipiche punizioni per i malvagi nell'inferno islamico.

²⁵ Letteralmente: “perfino l'ebreo è temuto”. Si Mohand non parlava “politically correct”, e in cabilo il vocabolo *tihudit* (letteralmente “condizione di ebreo”) significa “viltà, bassezza d'animo”.

²⁶ Si tratta del quattordicesimo secolo dell'islam, iniziato il 12 novembre 1882.

²⁷ A questo proposito scrive Boulifa: «Per mostrare il valore morale di coloro di cui parla, il poeta li accusa di essere pederasti. Questi costumi degradanti e depravati sono stati importati in Cabilia dopo il 1830, ad opera dei soldati, i *turcos*, dal momento che prima di quell'epoca la pederastia, contro cui l'animo del poeta si ribella, era ignota ai montanari della Cabilia». Anche in altre poesie si vede Si Mohand attribuire questo vizio ai suoi nemici, ed in un'occasione (v. più avanti) si fa esplicita menzione di un caso di violenza contro un giovanetto cui egli stesso ha assistito.

16. *Aql-ay newhel di ddunit* (Non riesco a tener dietro a questo mondo)

[Mammeri 1969, poesia n° 20, p. 136]

In questa poesia, l'autore rimprovera ai suoi contemporanei la perdita non solo dei valori ma anche delle pratiche religiose di una volta. Si tratta di una posizione relativamente rara nel complesso dell'opera di Si Mohand, che normalmente ricorre a richiami morali slegati dalla precettistica religiosa ed evita di avvalersi, come fa invece in questo caso, delle proprie referenze come esperto di scienze islamiche per fustigare i costumi del suo tempo (si veda qui l'allusione alla preghiera, *tazallit*, alla Legge, *ccrae*, e agli scritti sulla vita del Profeta, *lhadit*).

<i>Aql-ay newhel di ddunit</i>	Non riesco a tener dietro a questo mondo
<i>lhal d tameddit</i>	ed è subito sera ²⁸
<i>nettazzal nug' a tt-neqdae</i>	per quanto corra non riesco a raggiungerlo.
<i>Tekcem leibad tehraymit</i>	La gente è pervasa di empietà:
<i>terken tazallit</i>	hanno abbandonato la preghiera
<i>earqen iberdan n ccrae</i>	hanno smarrito le vie della Legge.
<i>Akk' i t-nufa di lhadit</i>	Stava scritto nelle Scritture:
<i>qabl-it ney egg-it</i>	che tu lo voglia o no
<i>wagi d lweqt axeddae</i>	questi tempi sono traditori.

17. *Dduş ak^wd qraq i yemlal* (Il due di picche conta come l'asso)

[Adli 2001, poesia n° 86, p. 184]

<i>Dduş ak^wd qraq i yemlal</i>	Il due di picche conta come l'asso ²⁹
<i>cfut a leuqal</i>	ricordàtelo, voi cui nulla sfugge
<i>ifuk lxir di ddunit</i>	in questo mondo non c'è più posto per ciò che vale.
<i>Ağehmum rebban zzwal</i>	Perfino il merlo ghiotto di bacche
<i>yuyal yessawal</i>	si permette di parlare
<i>yesla s lbaz ulac-it</i>	quando sente che il falco non c'è più.
<i>Euhdey-k a llebsa userwal</i>	Rinuncio a portare i pantaloni
<i>d umetel leqwal</i>	ed a comporre poesie
<i>alamma tefna ddunit</i>	finché questa vita non sarà finita.

La "malattia" di Si Mohand

Numerosissimi sono nelle poesie di Si Mohand gli accenni ad una "malattia" che lo mina e gli impedisce di gustare le gioie della vita. È trasparente la valenza metaforica di questa "malattia"; ciononostante, non è escluso che il poeta fosse affetto anche da reali problemi di salute, che peraltro non vengono mai specificati con chiarezza. Secondo il suo confidente Youcef ou-Lefki, intervistato da un informatore di Mouloud Feraoun, questo male segreto sarebbe consistito nell'impotenza: un male certamente grave e in grado di sconvolgere la vita ma non tale da impedire, per esempio, lavori manuali e lunghi viaggi a piedi. Comunque stessero le cose, è evidente che su questo argomento non si avranno mai delle certezze. È interessante comunque notare come il poeta giochi abilmente su quest'ambiguità, permettendo in ogni caso una lettura allegorica, che ha fatto sentire vicino a lui intere generazioni di Cabili, che identificavano questa "malattia" con il malessere che li affliggeva di volta in

²⁸ Traduzione letterale. Trent'anni prima di Quasimodo!

²⁹ Termini del gioco delle carte (*rrunda*): *dduş* è il "due", la carta di minor valore, mentre *qraq* è il "cavaliere", che vale 11 punti.

volta, sia sotto l'oppressione coloniale, sia nelle difficoltà dell'emigrazione, sia infine sotto i governi militari del dopo-indipendenza.

18. *Helkey lehlak* (La mia malattia)

[Feraoun 1960, poesia n°34, p. 92; Boulifa 1990, poesia n° 93, p. 105; Mammeri 1969, poesia n° 285, p. 460; Abdesselam 2005, p. 175]

<i>Helkey lehlak d amqennin</i> <i>kulyum yesmeqnin</i> <i>mi hliy ternu-d tyita</i>	Son malato di un male incurabile che di giorno in giorno mi consuma quando mi credo guarito torna a colpire;
<i>Ddwa-s t̄telba ut-t-sein</i> <i>nuday timdinin</i> <i>steqsay ddkur d nnta</i>	nessun dottore può curarlo ho girato ogni città interrogando uomini e donne.
<i>Abrid-a heggit timedlin</i> <i>qbel ad awen-inin</i> <i>Muħend af tizi n lmuta</i>	Stavolta, preparate la pietra tombale prima che vi vengano a dire Mohand è sul punto di morte.

19. *Yur-i ajedeun d aħemmaq* (Avevo un corsiero scatenato)

[Adli 2001, poesia n° 30 p. 110; Yacine 1988 poesia n°16, p. 90]

Questa poesia viene attribuita a Si Mohand da Y. Adli, mentre T. Yacine riporta questo testo (accresciuto di una terzina) all'interno di una cornice più vasta, una schermaglia amorosa tra un uomo e una donna il cui amore rende l'uomo incapace di quel trasporto fisico che invece non mancava quando corteggiava le altre donne. Diversi motivi rendono probabile l'attribuzione dell'*asefru* a Si Mohand, mentre la composizione riportata nel volume di *izlan* potrebbe effettivamente essere una delle tante rielaborazioni cui queste poesie sono state sottoposte nel tempo

<i>Asmi lliy d aecaq</i> <i>zennuy timnufaḡ</i> <i>yeyran di lħaḡa yagi</i>	Quand'ero nel tempo dell'amore correvo dietro alle separate ³⁰ che sono maestre in quella cosa.
<i>Yur-i ajedeun d aħemmaq</i> <i>deg umecwar yesbaq</i> <i>ur t-yesei hedd am wagi</i>	Avevo un corsiero scatenato ³¹ imbattibile su ogni percorso nessuno ne aveva uno così.
<i>M'ittij g lyerb i yecreq</i> <i>ul-iw ifelleq</i> <i>ma d aħbib-im dawī-yi</i>	Ma da quando il sole sorge ad occidente il mio cuore è spossato se mi sei amica, curami!

³⁰ Allusione alla condizione di *tamnafeqt*, una figura tipica della società cabila, vale a dire una donna sposata che abbandonava il tetto coniugale per ritornare alla famiglia paterna. In pratica, questa istituzione consentiva una separazione per decisione della donna, in contrasto con gli usi di gran parte del mondo islamico, dove tale diritto spetta di fatto solo ai mariti.

³¹ Nella poesia tradizionale, anche quella "dei pastori", considerata scurrile e poco consona alla dignità dell'uomo adulto, quando si doveva parlare di argomenti come l'amore, soprattutto fisico, non si usava quasi mai un linguaggio esplicito, ma si ricorreva a metafore consolidate: il giardino come il corpo dell'amata, il falco (*lbaz*) come simbolo dell'amato, la *tanina* (altro rapace, considerato femmina del *lbaz*) per esprimere l'amata, ecc. In questo linguaggio figurato il cavallo, il corsiero, era simbolo di libertà ma anche di potenza virile. È per questo che la presente poesia può essere considerata indizio di allusione ad una sopraggiunta impotenza (che gli ha stravolto la vita: da allora "il sole sorge ad occidente"). Ma non si dimentichi la lettura come simbolo della libertà, perduta definitivamente nel 1871.

20. *W' iṭṭfen Qessam... (Potessi afferrare il Dispensatore)*

[Nacib 1993, p. 110-111]

<i>W' iṭṭfen Qessam d agawa</i>	Potessi afferrare il Dispensatore ³² come un cabilo qualunque,
<i>a t-yeğğ i lehwa</i>	lasciarlo sotto la pioggia,
<i>a t-issens ger isaffen</i>	fargli passare la notte tra i torrenti!
<i>Yefka lehduṛ xilla</i>	Di parole me ne ha donate tante
<i>ur icuḥ ara</i>	non ha fatto economia
<i>ma d tin i d tajmilt yexdem</i>	il suo servizio lo ha fatto
<i>Tafsut ur tejuğğeg ara</i>	Ma la mia primavera fu senza fiori
<i>ur sēdday ara</i>	ancora non l'ho goduta
<i>ussan-iw ēddan ruḥen</i>	e i miei giorni son già bell'e finiti

21. *A-t-a wul-iw iyemm-ed (Ecco, il mio cuore è in tempesta)*

[Feraoun 1960, poesia n°6, p. 61; Boulifa 1990, poesia n° 20, p. 81; Mammeri 1969, poesia n° 147, p. 290; Nacib 1993, poesia n° 45, p. 294; Galand-Pernet 1998, p. 154 (trad. fr.)]

<i>A-t-a wul-iw iyemm-ed</i>	Ecco, il mio cuore è in tempesta
<i>s imetṭi iḥeml-ed</i>	trabocca di lacrime
<i>yef wayen iēadden fellas</i>	per tutto quello che ha dovuto sopportare
<i>mi ḥkiy i wedrar yenhed</i>	a raccontarlo, persino la montagna rabbrivisce
<i>ul-iw inedf-ed</i>	la ferita del mio cuore si riapre
<i>ēacqey deg zzhu n tullas</i>	soffro per l'amore delle ragazze
<i>deg ixf-iw akka i ijerred</i>	sul capo mi sta scritto questo destino
<i>zḥer ulaḥed</i>	la fortuna non mi ha mai premiato
<i>mennay a wi izhan yibb^{was}</i>	oh, se un giorno potessi gustare quest'amore!

22. *Annay a Rebb' ar k-nyid (Suvvia, o Dio, abbi pietà)*

[Boulifa 1990, poesia n° 84, p. 102; Feraoun 1960, poesia n° 35, p. 93; Mammeri 1969, poesia n° 219, p. 376]

<i>Annay a Rebb' ar k-nyid</i>	Suvvia, o Dio, abbi pietà:
<i>aql-i am win tenyid</i>	sono come uno che Tu hai fatto morire
<i>yif-iyi ead s rraḥa</i>	anzi quello sta meglio: almeno si riposa.
<i>Ssurā-w tettquddur d nnfid</i>	Il mio corpo si scioglie come una candela
<i>irekb-iyi lyid</i>	sono ridotto in uno stato pietoso
<i>lhem iṭṭef-i deg ddbiḥa</i>	il tormento mi afferra per la gola.
<i>Sber ay ul ul' ay tiniḍ</i>	Pazienta, o cuore, non hai nulla da dire:
<i>d nnuba n wiyid</i>	adesso è il turno degli altri
<i>knu a tēddi lmeḥna</i>	piega il capo finché non sarà passata la prova.

³² *Qessam*, "Dispensatore (dei destini)" è uno dei nomi di Dio nella religione islamica.

L'esilio

23. *A nerrez wal' a neknu* (Mi spezzo ma non mi piego)

[Boulifa 1990, poesia n° 30 p. 84; Feraoun 1960, poesia n°16, p. 74; Mammeri 1969, poesia n° 32 p. 153]

<i>Ggullej seg Tizi-Wuzzu armi d Akfadu ur ħkimen dg' akken llan</i>	Giuro, da Tizi Ouzou fino al colle dell'Akfadou ³³ nessuno di quelli mi comanderà
<i>A nerrez wal' a neknu axir daewessu anda ttqewwiden ccifan</i>	mi spezzo ma non mi piego ³⁴ preferisco essere un maledetto là dove governano i ruffiani
<i>Ly^werba tura deg uqerru welleh ard a nenfu wala leequba yer yilfan</i>	L'emigrazione è il mio destino per Dio, meglio l'esilio che la legge dei porci.

24. *A-t-a wul-iw isnehtit* (Ecco, il mio cuore ha il fiato grosso)

[Boulifa 1990, poesia n° 53 p. 92; Feraoun 1960, poesia n°12, p. 70; Mammeri 1969, poesia n° 13 p. 126]

<i>A-t-a wul-iw isnehtit iggul ur iħnit ur izdiy deg Içeraiwen</i>	Ecco, il mio cuore ha il fiato grosso mentre giura, e non si smentirà, che non abiterà più a Içeraiouen. ³⁵
<i>Asmi yella zzman d leali-t mkul azniq nuy-it lehdur-iw tteeddayen</i>	Quando i tempi erano belli ho percorso tutti i suoi vicoli e la gente ascoltava le mie parole.
<i>Tura tettef-iyi ddunit lemħayen-iw gg^wetit iearq-ay zzhū d ayen</i>	Adesso che la vita mi ha afferrato le prove si sono moltiplicate ogni gioia per me se n'è andata: facciamola finita.

25. *Ferħen leibad mi nenfa* (La gente è contenta che io sia in esilio)

[Boulifa 1990, poesia n° 32 p. 85; Feraoun 1960, poesia n°13, p. 71; Mammeri 1969, poesia n° 31 p. 150; Nacib 1993, poesia n° 44, p. 293]

<i>Ferħen leibad mi nenfa ur nettban ara ay eudden medden nemmut</i>	La gente è contenta che io sia in esilio e non si abbiano più mie notizie molti pensano che io sia morto.
<i>A şşalħin akk' ar Mekka amek iga wakka</i>	O santi da qui alla Mecca come lo potete permettere?

³³ Il "Colle delle Ginestre" (Tizi Ouzou) e quello dell'Akfadou rappresentano gli estremi occidentale ed orientale del massiccio de Djurdjura. Il poeta giura "sulla montagna", un atto solenne della tradizione montanara cabila.

³⁴ Benché questa frase sia divenuta proverbiale come citazione di un verso di Si Mohand, è probabile che anche quest'ultimo intendesse fare riferimento ad autori più antichi (Ali-ou-Yousef): *argaz yellan d lmedheb / yif ad yerrez ad yawi llaar* «(car) l'homme de noble race / préfère le dédit à l'opprobre» (Mammeri 1980, p. 144).

³⁵ Il paese natale di Si Mohand.

nek yiley ar tifrir tagut speravo proprio che la nebbia si sarebbe dissolta.
D isyan ay yuyen ddula Ma il potere ora è in mano agli avvoltoi
lbaz yennejla il nobile falco è messo al bando
w' isean aħbib-is ittu-t e chi aveva un amico lo ha dimenticato.

26. *Ledzayer d tamdint yelhan* (Algeri è una bella città)

[Boulifa 1990, poesie n° 102 e 103 p. 108-109; Mammeri 1969, poesia n° 69, p. 194]

Ledzayer d tamdint yelhan Algeri è una bella città,
tebna s lmizan costruita come si deve
mkul azniq deg-s aæssas ogni strada ha il suo custode³⁶

Aṭas n widak yezhan Molti ci vivono felici,
rebħen lwizan guadagnano quattrini
kul lxir yugar fell-as hanno ogni bene a profusione.

Abaeḍ ileħħu deg izenqan Ma c'è anche chi si trascina per le vie
di Sidi Remḍan nel quartiere di Sidi Ramdan³⁷
tafat ur tedhir fellas senza vedere mai la luce.

Recdey-k a lfahem yeyran Parlo a te, o saggio che hai studiato:
wagi d yir zzman questi son tempi grami
Lektub d tṭelba caren-as l'hanno predetto il Libro e i religiosi

Leqbayel ziy tturṇan Ecco: i Cabili hanno rinnegato
qq^ulen d Rṛuman son diventati Romani
tebeen tajaddit f llsas come già fecero i loro antenati

nnufs deg-sen ay yegguḡan più di metà si sono già arruolati,
s tṭbel ay ddan son partiti al rullo dei tamburi
rebein ay yenza uterras un uomo si vende per quaranta reali.³⁸

27. *Idewweṛ lbabuṛ yuywas* (Il battello ha virato con fragore)

[Boulifa 1990, poesia n° 70 p. 98; Feraoun 1960, poesia n°25, p. 83; Mammeri 1969, poesia n° 97 p. 230]

In questa celebre poesia, Si Mohand si esprime con rara efficacia descrittiva, facendo vivere davanti agli occhi dell'ascoltatore la scena della partenza del battello degli emigranti, partenza da cui egli era

³⁶ Per "custode" (*aæssas*) si intende in cabilo soprattutto un'entità spirituale (spesso rappresentata da segni esteriori come alberi, sorgenti, cupole dedicate ai santi, ecc.) che "custodisce" i luoghi, protegge chi li abita e controlla che non ne venga fatto un cattivo uso.

³⁷ Sidi Ramdan era una delle vie principali della casbah di Algeri. Boulifa (p. 176) e M. Mammeri (1969, p. 38) rilevano che nella sua parte alta essa ospitava il quartiere delle prostitute (le "ragazze di gioia"). Sempre a proposito della ricercatezza lessicale di Si Mohand, che sfrutta magistralmente le polisemie, non bisogna dimenticare comunque che Sidi Ramdan, propriamente "il Signor Ramadan", suscita anche l'immagine del mese sacro di Ramadan. Così, per esempio, Nacib (1993, p. 109) traduce questo verso "en plein carême", "in pieno mese di digiuno".

³⁸ Allusione al compenso previsto per chi si arruolava in vista della campagna in Madagascar (1895). Il "reale" valeva due franchi. Questo arruolamento fu sentito come particolarmente avvilente perché all'umiliazione di essere costretti dal bisogno a servire per quattro soldi l'esercito del colonizzatore, si aggiungeva la circostanza che esso avveniva proprio in corrispondenza della festa islamica della rottura del digiuno (la "Festa Piccola", *Leid tamezzyant*), il che impedì ai coscritti di trascorrerla in famiglia, com'era tradizione.

escluso per volere del destino. Sembra che gli amici imbarcati lo ritenessero incapace di staccarsi dai suoi vizi, mentre, più banalmente, egli non aveva nemmeno i soldi del biglietto.

*Idewwer lbabur yuywas
medden ak^w slan-as
ay d yexleq Lleh g lyaci* Il battello ha virato con fragore
tutti lo hanno sentito
mio Dio quante creature, quanta gente!

*Bdan nehen rrweyyas
kulwa s lkarta-s
ieessasen yef lewacir* I comandanti cominciano l'appello,
ogni viaggiatore ha il suo biglietto,
e i controllori stanno alle barriere.

*Abead am nek teekes-as
ruhen ggan-t watma-s
nnan-as wa d ahcayci.* E c'è chi, come me, è avversato dal destino:
i suoi fratelli se ne vanno e lo lasciano lì
dicendo "non è che un balordo *ahcayci*".³⁹

28. *Sliy i lbabur isuy* (All'udire la sirena del battello)

[Boulifa 1990, poesia n° 11 p. 78; Mammeri 1969, poesia n° 96 p. 230; J. Amrouche 1988, poesia n° 5, p. 100; Kherdouci 2001: 203 (in una canzone di Malika Domrane)]

Anche questa poesia descrive un distacco da un amico, particolarmente caro in quanto confidente dei segreti più riposti del poeta. Partito lui, egli si sente veramente solo, confortato unicamente dalla presenza di Dio.

*Sliy i lbabur isuy
ndekwaley ttruy
i yesea lhiba lefreg* All'udire la sirena del battello
sono tornato in me piangendo
vinto dal terrore della separazione.

*Lemmer d adrim ard dduy
nek yid-ek ur bejtuy
kul wa yedda d win yeceq* Se avessi i soldi sarei partito anch'io
non mi sarei separato da te
ciascuno vuole stare con chi ama.

*Nek d rray-iw ay nennuy
hed m' ar d as-hkuy
al' agellid lxaleq.* Quanto ho dovuto lottare con me stesso!
E non c'è più nessuno cui possa raccontarlo
al di fuori del Re nostro creatore.

Le feste religiose

I momenti più difficili per Si Mohand lontano dal proprio paese sono le feste religiose: la "Festa Grande" (Festa del Sacrificio) nel mese "del pellegrinaggio", e la "Festa Piccola" al termine del digiuno di Ramadan. In queste occasioni la vita tradizionale del villaggio prevede una serie di riti collettivi che cementano la comunità: acquisti al mercato nei giorni di vigilia, visite ai santuari vicini, il sacrificio di un animale, il pranzo in famiglia, una cerimonia di "perdono reciproco" tra i famigliari, ecc. Si Mohand vive ormai in un'altra dimensione. In mezzo ad una società che si ispira ad immagini europee è facile cedere alla tentazione dell'alcol e del vizio, e il poeta è sempre consapevole di come tutto ciò lo allontani dai suoi, ma lo è in particolar modo in questi momenti, in cui si sente davvero dimenticato da tutti, "cancellato" dalla memoria dei suoi cari. E la sua condizione di indigenza, la mancanza di una moglie e di una famiglia propria, accrescono a dismisura questo disagio, che ha trovato sfogo nella composizione di un gran numero di poesie. Anche oggi tra gli emigranti queste festività riacutizzano il senso della lontananza da casa, e le poesie di Si Mohand sono tuttora di grande attualità.

³⁹ Come si è già visto, questo termine, che letteralmente vuol dire "fumatore di hascisc", ha diverse connotazioni a seconda di chi lo impiega e del contesto in cui ricorre. Qui esso è inteso nella sua accezione più negativa di vizioso incallito: "il poeta non parte per cercare lavoro all'estero perché non riesce a staccarsi dai suoi vizi". Per Si Mohand e i suoi consimili, esso aveva invece connotazioni positive, di libertà e distacco dai condizionamenti di un mondo venale, analoghe a quelle che ha per noi il termine *bohémien*.

29. *Ay aggur yifen ak^w lechur* (Ecco il mese più bello di tutti)

[Mammeri 1969, poesia n°78, p. 210]

<i>Ay aggur yifen ak^w lechur</i> <i>i d-yejban s nnur</i> <i>aggur n leid tameqq^w rant</i>	Ecco il mese più bello di tutti ⁴⁰ che ci porta verso la luce: il mese della Festa Grande.
<i>W'illan di tmurt ad izur</i> <i>xeršsum d tfakur</i> <i>d aḥewwas medden ak^w zran-t</i>	Su al paese vanno in visita ai santuari e perlomeno si ricordano gli uni degli altri incontrandosi lungo il percorso
<i>Lamč' am nek aql-i di Lkur</i> <i>f rrif lebḥur</i> <i>ism-iw di taddart mḥan-t.</i>	Invece io me ne sto qui, a Collo, sulla riva del mare: il mio nome al villaggio è cancellato.

30. *Tusa-d leid netwehhem* (È giunta la Festa ed io non so)

[Mammeri 1969, poesia n°81, p. 210]

<i>Tusa-d leid netwehhem</i> <i>amek ara nexdem</i> <i>teyli-d ur d-nebb^wi lexbar</i>	È giunta la Festa ed io non so come farò: è capitata senza che me ne accorgessi
<i>Aṭas af wayeg twulem</i> <i>deg tmurt-ennsen</i> <i>d lexwan ar imyafar</i>	Per molti è la benvenuta su, al paese, coi confratelli in pace ⁴¹
<i>Mači am nek deg Ein Rrxem</i> <i>kulyum d axemmem</i> <i>neic di tmura n lqifar.</i>	Mentre io, ad Ain Rokham, ho mille pensieri vivendo in un paese di infedeli

31. *Leid d ttlata ay nnan* (La Festa sarà martedì, a quanto dicono)

[Mammeri 1969, poesia n°77, p. 206; Adli 2001, poesia n° 87, p. 185 (con molte variazioni)]

<i>Leid d ttlata ay nnan</i> <i>ṭṭelba yeyran</i> <i>widak ṭhabbed a Rebbi</i>	La Festa sarà martedì, a quanto dicono i dotti che hanno studiato e per i quali, o Dio, Tu nutri amore.
<i>Abēaq yečča-tt deg wexxam</i> <i>ieagged s lewqam</i> <i>ma yerna jjwağ leali</i>	C'è chi ha fatto il pranzo in casa festeggiando come si deve magari anche con una brava moglie.
<i>Nek^wni di Sidi Remḍan</i> <i>neammed i leḥram</i> <i>neyli di labsant sari.</i>	Io invece, a Sidi Ramdan, pecco consapevolmente a mi lascio annegare nell'assenzio.

⁴⁰ Per cogliere ulteriori sfumature delle immagini che suscita questa poesia, vale la pena di ricordare che l'inizio ("Ecco il mese più bello di tutti") coincide sostanzialmente con l'attacco di un canto per far dormire i bambini (riportato sul dizionario di Dallet, s.v. *aggur*). Questo contribuisce ad evocare quelle immagini di intima familiarità che più acutamente vengono rimpiante dal poeta in esilio in occasione delle feste.

⁴¹ Propriamente: i confratelli (affiliati ad una delle tante confraternite mistiche diffuse un tempo in Algeria) si sono scambiati la *lemyafra*, "bacio o abbraccio di riconciliazione reciproca", un atto simbolico altamente sentito delle feste islamiche.

32. *Leid teedda am waḍu* (La Festa è passata come il vento)

[Boulifa 1990, poesie n° 96 e 97 p. 106; Mammeri 1969, poesia n°84, p. 214]

<i>Leid teedda am waḍu</i> <i>kullec yettfuku</i> <i>yas Rebbi ara d-iqqimen</i>	La Festa è passata come il vento quaggiù tutto finisce solo Dio è eterno
<i>Albaed icedha seksu</i> <i>ad yečč ad irwu</i> <i>ad yemyafar d yehbiben</i>	Ecco, chi desiderava il cuscus ne mangia a sazietà in pace con i suoi amici
<i>Mačči am bu daewessu</i> <i>di lyerba yettru</i> <i>iëggden deg ibermilen</i>	mentre il maledetto in esilio trascorre in lacrime la sua festa in mezzo ai barili
<i>Ay atma widak nettu</i> <i>nemmekti-d nettru</i> <i>d ddunit ay yesnehwijen</i>	O fratelli che credevo dimenticati, mi tornate alla mente e piango è colpa della vita che faccio
<i>Kul taswiet nekni ndaëu</i> <i>yer tmurt ad nerrzu</i> <i>d aëssas ay d-issawalen</i>	Non cesso di pregare ad ogni istante di potermene tornare al paese dove la voce dei santi mi richiama.

La via del vizio

33. *Ssney abrid xḍiy-as* (“Conosco la retta via, ma la evito”)

[Boulifa 1990, poesia n° 19 p. 81; Feraoun 1960, poesia n°24, p. 82; Mammeri 1969, poesia n° 10 p. 122; Nacib 1993, poesia n° 46, p. 295]

In questa, come nelle successive poesie, Si Mohand descrive lo stato di abiezione in cui è caduto, da brillante studioso di scienze religiose a emigrante disperato. Dal punto di vista formale, tipico di queste poesie è la contrapposizione *zik ... tura* (“Un tempo ... oggi”).

<i>Sebhan-k a Waḥd laḥed</i> <i>d lwaḡeb a k-neḥmed</i> <i>tefkid d lqedra nṣebr-as</i>	Gloria a Te, l'Unico e solo, per noi lodarTi è doveroso Tu imponi il tuo volere e noi ci sottomettiamo
<i>Zik-enni d zzhēr iṣeggm-ed</i> <i>lhay d uḡewwed</i> <i>kul lḥerf s leibara-s</i>	Un tempo la fortuna mi sorrideva recitavo, scandendolo, il Corano approfondendo il senso di ogni lettera
<i>Tura imi nettaxed</i> <i>leḥram neammed</i> <i>ssney abrid xḍiy-as</i>	Adesso che il vizio mi ha preso cometto consapevolmente i peccati conosco la retta via, ma la evito

34. *Semman-i medden a lmetluf* (Me la gente ha chiamato lo smarrito...)

[Boulifa 1990, poesia n° 142, p. 124; Mammeri 1969, poesia n° 3, p. 116]

<i>Semman-i medden a lmetluf</i> <i>nek heḡḡay leḥruf</i> <i>armi yriy settin ḥizeb</i>	Me la gente ha chiamato lo smarrito, che lettere ho scandito fino a imparare tutto il Libro santo
---	---

Ism-iw yer medden meɛruf era tra lor mio nome riverito
tazallit d sşfuf pregavo in gruppo unito:
deg zik wwɛy d t̄taleb fui *taleb*⁴² in quei d̄i; oggi soltanto

Tura mi tebɛy sut ll̄huf donne cercando vo dal bel vestito
ikfa-yi umesruf il denaro è finito
yl̄iy di lkarta d cçreb. tra le carte ed il vino sono affranto.

35. *A kra itteassan lefjer (Voi che spiate l'ora dell'aurora...)*

[Mammeri 1969, poesia n° 2, p. 112]

A kra itteassan lefjer Voi che spiate l'ora dell'aurora
s t̄zallit d ddker in preghiera ed invocando Iddio
ɛayent-i abrid-a n̄terrey soccorrete mi: adesso sono a terra

Afwad-iw ittueemmer Il mio cuore è sovraccaricato
s cçreb d lexmer di alcolici e di vino
ur ddirey ur mmutey non so più se sono vivo o morto

Win qesdey ad iy'-isser Quelli da cui speravo avere aiuto
izga-d iwexxer non fanno che tirarsi indietro
tezwar si tagmatt-nney e questo a cominciare dai fratelli

Aṭas aya ay neşber E' da tanto che vado pazientando
rebea snin d akter quattro anni e più
n̄tebea lyerba tfels-ay ho seguito la via dell'esilio, che mi ha rovinato

Amalah a kra nkeṛṛer Ho avuto un bel ripetere lezioni:
iruh deg yeyzer tutto quanto è finito nel torrente
ula d L̄hemd īerq-ay ho scordato persin la Sura Aprente.⁴³

36. *Asegg^was agi muhab (Quest'annata fa paura)*

[Boulifa 1990, poesia n° 61, p. 109-110; Mammeri 1969, poesia n° 58, p. 182]

Asegg^was agi muhab Quest'annata fa paura
ay d-iyur di ccebab quanti giovani ha tratto in inganno
wid iyran di lmadeṛsa che pure uscivano dalle scuole coraniche.

Kul lfirma bdedn-as ar l̄bab Bussavano per un lavoro a tutte le fattorie
aqbayli d waṛrab tanto cabili che arabi
ṛwan lexnazer taḍsa e quei porci se la ridevano di loro.

A Ṛebbi kečč d awehhab O Dio, Tu sei il generoso
tegd-aney lubab aprici le porte⁴⁴

⁴² Propriamente *taleb* è “colui che cerca (la scienza)”, e quindi lo “studente”, ma anche lo “studioso” di scienze islamiche.

⁴³ La prima *sura* (capitolo) del Corano, che essendo breve e in forma di orazione, viene recitata in numerosissime occasioni. Per questo è tanto più incredibile che si arrivi a dimenticarla.

⁴⁴ “Aprire le porte”, col senso di “trovare una soluzione, una via d'uscita”, è un'espressione che si usa, rivolgendosi a Dio (o a dei santi uomini) per invocare soccorso di fronte a problemi particolarmente angoscianti (si veda più avanti la stessa invocazione per una donna che sta partorendo, nella poesia *Il tempo da vivere non può allungarsi né accorciarsi*). Qui l'espressione è volutamente ambigua, dal

<i>terreḍ iyriben al lmersa</i>	trova un approdo sicuro agli emigrati.
<i>Abəaḍ yak cedhan-t lḥebab yemma-s tesseḥsab kul iḍ anda yensa</i>	C'è chi ha degli amici che lo vorrebbero rivedere o una madre che cerca di calcolare dove pernosterà, notte per notte;
<i>Ma d nek, sseəd-iw iyab lkif ak^w d cḥrab kul iḍ netnadi lmissa</i>	mentre io ho perduto ogni felicità: solo hascisc ed alcol ogni notte spero in una buona mano di carte.

37. *Tissit (il bere)*

[Adli 2001, poesia n°44, p. 129]

La poesia qui riportata assomiglia molto, sia per la tematica che per lo stile, all'introduzione di una canzone di Slimane Azem (*Bərka-yi si cḥrab* "Basta col bere vino").

<i>Euhdey-k a cḥrab ur k-swiḥ im'akkag'i zḥriy ula d iybab la sekḥren.</i>	Giuro che non ti berrò più, o vino da quando mi sono reso conto che anche le beccacce si ubriacano
<i>Di ṭayfa-nnsen ay ddiy di ttbarn'ay ḥliy leḥwayeḡ-iw merḥa umsen</i>	Anch'io ero nello stormo con loro e son caduto nell'osteria insozzandomi tutti i vestiti
<i>Ar kumiṣar ay nsiy lḥebs ur t-zḥriy ttaḍṣan leebad i ḡ-yessnen.</i>	Ho passato la notte al commissariato non ho neanche visto la prigione tra le risate di quelli che mi conoscevano.

Gli amici, le avventure

38. *A Lleh yur-ek ay nettnaji (Al tuo cospetto, o Dio, reclamo)*

[Boulifa 1990, poesie n° 104, 105 e 106 pp. 109-110; Mammeri 1969, poesia n° 70, p. 196; Adli 2001, poesia n° 73, p. 170 (parziale)]

Questa poesia, di lunghezza inconsueta, è costituita, secondo Boulifa, da 3 poesie distinte (rispettivamente di 3, 3 e 2 strofe), che costituiscono comunque una il seguito dell'altra. Quello che è interessante qui è il fatto che vengono ricordate insieme diverse circostanze della vita di Si Mohand, che sono state ricordate anche altrove, ciascuna con una o più poesie specifiche (la sua esperienza come venditore di frittelle presso un zio, i suoi lunghi viaggi a piedi, la vita irregolare senza documenti, l'arruolamento dei soldati per la guerra in Madagascar).

<i>A Lleh yur-ek ay nettnaji d isem-ik ay nettheḡḡi tferreḥḍ dg-i aṭas.</i>	Al tuo cospetto, o Dio, reclamo tuo è il nome che scandisco ma tu mi hai trascurato troppo
<i>Deg lerzaq nezḥr' iḥwiḡ-i qq^wley lesfanḡi</i>	Di ricchezze ne ero del tutto privo e così sono diventato venditore di frittelle ⁴⁵

momento che può rimandare anche materialmente alla situazione descritta nella terzina precedente, in cui si parla dei giovani in cerca di lavoro che bussano, invano, alle porte delle fattorie dei coloni francesi.

⁴⁵ Allusione alle disavventure nel negozietto di pasticceria dello zio materno (v. più avanti la poesia *L'olio d'oliva trasformato in colza*). Come ricorda Boulifa, «La professione di venditore di frittelle, come quelle di macellaio, misuratore del grano, ciabattino, ecc., è considerata dai Cabili un mestiere vile. Solo coloro che non trovano nulla da fare, che non hanno alcun mezzo di sussistenza, si dedicano a questo tipo di mestieri, riservati agli stranieri, ai negri che vengono a stabilirsi nelle loro montagne. Il

<i>teerq-iyi lketba n ukerras</i>	e ho lasciato i quaderni nel dimenticatoio.
<i>Mi tt-şeggmey teqq^wel teewej-i a zher axarği ay wehmey w'iy-tt-yedean fell-as</i>	Appena lo raddrizzo torna ad andarmi di traverso questo empio destino mi chiedo chi me l'abbia mandato in sorte.
<i>Di ccetw' ay nbwayaji tamurt ut tt-neğği wwđey Cercal d aterras.</i>	Ho viaggiato anche in pieno inverno non c'è paese che non abbia percorso sono arrivato fino a Cherchell a piedi.
<i>La bermesyun la lgunji nhub' aqehwaji yettef-iyi lweed s ahemmas</i>	Senza lasciapassare né foglio di congedo mi tenevo alla larga dai caffè ⁴⁶ la necessità mi spinse dal taverniere.
<i>Ahya lqern aşufaji widak nettehwi win qesdey ibeddel lkelma-s.</i>	O secolo selvaggio tutti quelli da cui speravo un aiuto quando mi rivolgevo a loro cambiavano discorso.
<i>D lyaci la ten-ışgaği di leid ur ten-yeğği yađent-i ggujlent tullas</i>	Arruolavano uomini senza neanche lasciare il tempo della Festa mi fanno pena le ragazze rese orfane e vedove. ⁴⁷
<i>Wamma at sukarği nzant lemraği bu tyuga ha-t d axemmas</i>	Quanto agli ubriaconi, vendute le terre migliori da proprietari sono diventati mezzadri.

39. *Ay afrux ifirelles... (O rondinella...)*

[Mammeri 1969, poesia n° 148, p. 294]

<i>Ay afrux ifirelles di tagnaw yewwes waqil' abrid a k-ceggeey.</i>	O rondinella ⁴⁸ involati verso il cielo forse questa volta sarai il mio messaggero :
<i>yur Lehbib rzu yur-es hku-yas wehd-es leğmie n ssadatt zurey</i>	va' a far visita a Lahbib a lui solo racconta tutti i santi da cui mi sono recato
<i>in' as aql-ay nexnunes di lebher neymes deut-iy' ad ifrirey</i>	Digli quanto mi sono infangato, in che mare sono sprofondato pregate che io possa tornare a galla.

40. *Caylelleh a Sidi Buşhab (Gloria a te, Sidi Boushab)*

[Boulifa 1990, poesia n° 186 p. 138; Mammeri 1969, poesia n° 181, p. 330]

poeta ne parla allo scopo di attirare l'attenzione e la pietà dei suoi ascoltatori sul suo stato deplorabile.»

⁴⁶ Come ricorda M. Mammeri (1969, p. 197), «Dal momento che il codice detto “dell'Indigenato” costringeva gli “Indigeni” a circolare solo muniti di un lasciapassare, la polizia esercitava un'assidua sorveglianza sui caffè moreschi, dove si rifugiavano per la notte coloro che non avevano documenti»

⁴⁷ Allusione all'arruolamento per la campagna in Madagascar (1895) già ricordato in precedenza, che avvenne proprio in corrispondenza di una festa islamica.

⁴⁸ Il tema dell'uccello messaggero è molto diffuso nella poesia tradizionale, e Si Mohand lo integra bene nel nuovo stile che è il suo. Sempre in omaggio a questo poeta anche il cantante Slimane Azem ha composto una celebre canzone dal titolo *Ay afrux ifilelles*, in cui la rondine è incaricata di salutare il paese natio da parte del cantante, emigrato in Francia.

<i>Caylelleh a Sidi Buṣḥab lwali bu ujellab di tmurt-ik ṛwiḡ lhif</i>	Gloria a te, Sidi Boushab santo dal mantello nel tuo paese ⁴⁹ ho subito ogni genere di umiliazione.
<i>Usiy-d ad zrey leḥbab yedḥa-d nemjerrab a yi-d-rnan d ayilif</i>	Ero venuto a trovare degli amici si dà il caso che ci conoscessimo bene ma non hanno fatto che accrescere le mie sventure.
<i>Yur-wat w' ittammen Aṣṣrab am nitn' am leqḥab yder-n-i deg usebsi n lkif.</i>	Guai a fidarsi degli Arabi ⁵⁰ ! tanto vale fidarsi di una prostituta mi hanno ingannato e rubato fin la pipa del <i>kif</i> .

41. Sidi Buṣḥab ay izem (Sidi Boushab, leone valoroso)

[Boulifa 1990, poesia n° 58 p. 94; Mammeri 1969, poesia n° 214, p. 372; Adli 2001, poesia n° 110, p. 209]

<i>Sidi Buṣḥab ay izem a Sidi Brahem abrid-a ḍhiy-d lmexṣuṣ</i>	Sidi Boushab, leone valoroso, o Sidi Brahem, questa volta sono davvero sprovvisto di tutto.
<i>Tasa-w s lḥub ay tegzem aql-ay nenneḍdem a ssyadi tayem-ay afus</i>	Ho il cuore spezzato per amore sono distrutto o santi, porgetemi una mano.
<i>Wellhet ṛray ad iwqem ad ikker ad yexdem d ccetw' ur yese' abernus.</i>	riconducete alla ragione la mia volontà, che si decida a lavorare: viene l'inverno e non ho neanche un <i>burnus</i> . ⁵¹

42. La morte di un'amica (1)

[Boulifa 1990, poesia n° 13 p. 79; Mammeri 1969, poesia n° 157, p. 304; traduzione metrica in francese di Mouloud Feraoun (1960, p. 49)]

<i>A kem ineal Ṛebbi a lmut Ur neḡḡi tamurt Tewwid ay yellan d leali.</i>	Que Dieu maudisse la mort qui nous frappe à tort sans se soucier des victimes :
<i>Am wergaz am tmeṭṭut Wi yelhan yemmut Yeqqim w'yellan d dduni</i>	La faux puissante du sort s'acharne d'abord sur ceux qui ont notre estime :
<i>Lex^wbar wwiḡ-t-id s ettbut A lfahmin cfut Temmut teqcict tyad-i</i>	Mon amie, une fleur d'or, s'épanouit encor : elle est jetée dans l'abîme.

⁴⁹ Sidi Boushab è sepolto a Annaba (Bona), dove è molto venerato

⁵⁰ Anche in questo caso Si Mohand allude in generale ai compatrioti, indifferentemente arabi o berberi. All'epoca non era ancora sorta la rivendicazione identitaria berbera e la polemica, ad essa connessa, nei confronti degli Arabi.

⁵¹ Il *burnus* è il caratteristico abito di lana con cappuccio delle popolazioni nordafricane. Oltre che un indumento, è un simbolo di dignità, e chi ne è sprovvisto non solo è esposto ai rigori dell'inverno, ma si copre di vergogna. Da notare come non sia casuale, qui, il richiamo, tra i vari santi, a Sidi Boushab, che altrove viene definito *bu ujellab* "dal mantello".

Che Dio ti maledica, infesta Morte:
paesi d'ogni sorte
se vi è del bello tu rapisci tutto

Può toccare al marito o alla consorte
muore chi è bello e forte
rimane solo ciò che è vile o brutto

La notizia ha bussato alle mie porte
sappiate, genti accorte:
la ragazza è morta, è duro il lutto

43. La morte di un'amica (2)

[Boulifa 1990, poesia n° 14, p. 79; Feraoun 1960, poesia n° 3, p. 61; Mammeri 1969, poesia n° 130, p. 271; Nacib 1993, p. 97; Abdesselam 2005, p. 170 (una variante in J. Amrouche 1988, p. 228)]

Temmut taɛzizit ur nemziɾ

La cara amica è morta senza che ci potessimo
rivedere

Lmut a tettetiɾ

la morte sceglie con cura

Rebbi iteddu deg nneqma.

e Dio la asseconda in questa persecuzione

Ay akal ur tt-tyeyyir

O terra, non osare sfigurarla,

M leeyun n ttiɾ

lei dagli occhi così belli

Taɛfunt-as a lmuluka

e voi angeli concedetele il perdono

D aɛawali ur teħqiɾ

Anche con lo squattrinato non faceva tante storie

D yelli-s n lxir

e dispensava il bene

Meħrumet si leğehennama

non è lecito condannarla all'inferno.

44. Euhdey iɛes n lqahwa (Giuro che non passerò più la notte nei caffè)

[Adli 2001, poesia n°61, p. 153]

Questa poesia si riferisce a un episodio di violenza di cui il poeta è stato testimone (o vittima, secondo alcuni) nel corso della sua vita sbandata senza un rifugio dove passare la notte.

Euhdey iɛes n lqahwa

Giuro che non passerò più la notte nei caffè:

mi d nadam yella

quando ti coglie il sonno

win yeɛsen amzun yemmut.

chi si addormenta rischia la vita.

Yella weqcic n At Yaɛla

C'era un giovanotto degli At Yaala

ucbiħ n sšifa

di aspetto piacente:

zzewren-t-id ar tebburt

lo bloccarono contro la porta

Af wakken yesea nmmara

e nonostante opponesse resistenza

ttfen-t di ɛacra

lo presero in dieci

rran-t ak^w am useksut.

e lo ridussero un colabrodo⁵².

⁵² Letteralmente “una cuscussiera”, la pentola col fondo bucherellato per cuocere il cuscus a vapore. Probabilmente è per la crudezza dell'immagine e la scabrosità dell'argomento che questo *asefru*, benché molto noto a livello orale, non era mai stato inserito nelle raccolte di poesie di Si Mohand prima di quella di Adli (2001).

45. *Şebħan-k a Sidi Buşħab* (L'olio d'oliva trasformato in colza)

[Mammeri 1969, poesia n° 67, p. 192]

Questa poesia si riferisce a un noto aneddoto, risalente ai tempi in cui Si Mohand lavorava presso uno zio materno, Mokhtar, che gestiva una piccola rivendita di frittelle (*lesfenğ*). Distrattamente, il poeta lasciò cadere i residui della sua pipa nell'olio della frittura, provocando un avvelenamento dei clienti. Questo segnò la fine dell'esperienza di Si Mohand come pasticcere (*lesfanği*).

Şebħan-k a Sidi Buşħab
lwali bu ujellab
irran zzit d lkuza.

Gloria a te, Sidi Boushab
santo dal mantello
che ha trasformato l'olio d'oliva in colza.

Wi tt-iččan tegzem tasa-s
tdub ssura-s
yewhem t̄tbib n lmina

Chi ne ha mangiato ha le interiora a pezzi
e il corpo martoriato
il dottore della miniera non sapeva più che fare.

Ay iga Mextar d gmas
ddiy id d wass
deg idurar n Eannaba.

Come l'hanno presa Mokhtar e suo fratello!
Mi è toccato vagare notte e giorno
tra le alture di Annaba.

Le delusioni d'amore

46. *Lemnam agi d bu tlufa* (Sogno ingannatore!)

[Boulifa 1990, poesia n° 15 p. 79; Feraoun 1960, traduzione in francese a p. 52; Mammeri 1969, poesia n° 106, p. 244; Nacib 1993, poesia n° 47, p. 296; Adli 2001, poesia n° 10, p. 88]

Lemnam agi d bu tlufa
urgay Yamina
a-tt-aya m wudem imserri

Sogno ingannatore!
Mi è apparsa nel sonno Yamina
vedevo il suo viso aggraziato,

llebsa ines d lfuda
agus d ssfifa
taksumt-is d afilali

indossava una *fouta*⁵³ di seta,
una cintura intrecciata
il suo incarnato era di marocchino rosso.

Ukiy-d ur d-ufiy ara
wtey di tsummta
fkiy-tt i lweed imet̄ti

Mi ridesto... ma lei non c'è
prendo a pugni il cuscino
e mi scioglio in un pianto diretto.⁵⁴

47. *A-t-aya lqelb-iw yek^wfer* (Il mio cuore è in rivolta)

[Boulifa 1990, poesia n° 79 p. 101; Mammeri 1969, poesia n° 128, p. 268]

A-t-aya lqelb-iw yek^wfer
fehmay acuyer
yebead wayen d-yettmenni

Il mio cuore è in rivolta
e io so perché:
è lontano ciò che esso brama.

F teqcict nħub neucer
neggumm' a nesber

Per la bella che amavo e frequentavo,
non mi voglio rassegnare

⁵³ Tipico ed irrinunciabile elemento del vestiario delle donne cabile, costituito da un pezzo di stoffa di seta color rosso vivo a righe nere e gialle, che si indossa sopra il vestito, annodandolo sul davanti.

⁵⁴ Come ricorda M. Feraoun (1960, p. 52), «questi ultimi tre versi sono citati come proverbio ogni volta che si vuole esprimere un'amara delusione, un brusco ritorno alla realtà». Molti sono i versi di Si Mohand divenuti modi di dire correnti. Adli (2001, pp. 219-224) ne ha raccolti 52 in appendice alla propria raccolta. Ed è una lista ancora incompleta.

nettru mi tt-id-nettmekti e piango ogni volta che penso a lei.
Ma nedder γ^wezzif leemer Campassi cent'anni
ad neqq^wel ad nemzer torneremo ad incontrarci
ney yli-d ay adrar fell-i se no, crollatemi addosso o montagne!

48. *Ḥku-tt i ssabqa n lebnat* (Vallo a dire alla bella tra le belle)

[Boulifa 1990, poesia n° 81 p. 101; Mammeri 1969, poesia n° 120, p. 260]

Ḥku-tt i ssabqa llebnat Vallo a dire alla bella tra le belle
ṣaḥib elgernaṭ dal colorito di melagrana:
qbel a tt-nissin ntub prima di conoscerla ero un uomo pio.
Fell-as ay neḡḡa ṣṣalat È per lei che ho smesso di pregare:
ccṛab d labsant vino, assenzio,
d wexxan ak^w d lkif mektub fumo e hascisc sono ora il mio destino.
Texdeε-yi zzin ṣṣifat Quel viso grazioso mi ha tradito
rani fi ḥalat guarda come sono ridotto
ibeddlen ttmeṛ s uxerṛub che bel baratto: carrube al posto di datteri!⁵⁵

49. *Aql-iyi deg yixf n wedrar* (Eccomi in cima al monte)

[Mammeri 1969, poesia n° 121, p. 260]

Questa poesia è interessante perché potrebbe riferirsi ad un punto controverso della biografia di Si Mohand: il suo eventuale matrimonio. Alcune fonti, riportate da M. Feraoun, dicono infatti che egli «sposò la figlia di una vedova di Amalou, vicino a Takaâts. Ma non potendo vivere da parassita presso gli zii, si rifugiò con la sua giovane moglie presso la suocera, che non tardò a detestarlo per la sua pigrizia (era già dedito al *kif* e all'assenzio). Addirittura, decise di sbarazzarsene col veleno, in modo da poter risposare la figlia. Il poeta, messo miracolosamente sull'avviso, rifiutò di assaggiare i cibi avvelenati, dedicò istantaneamente alla megera la sua poesia più graffiante, pronunciò la formula rituale di divorzio e abbandonò la madre e la figlia» (1960: 27). Il suo compagno e biografo Youcef ou-Lefki nega di avergli mai sentito fare un accenno al matrimonio, che, se avvenuto, deve risalire a un'epoca in cui era molto giovane. Quanto a questo *asefru*, che tratta di vedove e di veleni, non è una "prova" decisiva, dal momento che, nello stile allusivo e simbolico di Si Mohand, nulla vieta di leggerci una poesia sull'amore infelice per una giovane vedova, in cui il "veleno" sarebbe un semplice simbolo delle amarezze che questo amore gli procurava.

Aql-iyi deg yixf n wedrar Eccomi in cima al monte
ferrsey inijwal mi faccio strada tra i rovi
yenta-y' usennan weḥdi e una spina mi è entrata nella carne.
Ḥadret w 'ittamnen tuḡḡal Guardatevi dal prestar fede a una vedova,
lqum n tteḡḡal bugiarda come l'Anticristo,⁵⁶
a k-tin' awal ad tezzi che ti dice una cosa e si tira indietro.
A k-teg ssem deg ufenjal Ti metterò veleno nella tazza
teny-ik mebla lmijal e ti farà morire prima del termine

⁵⁵ Qui il testo è volutamente ambiguo riguardo a chi sia il destinatario del paragone: esso potrebbe riguardare la ragazza che gli ha preferito un altro, ma potrebbe anche alludere al poeta stesso, che per correre dietro a questo amore ha lasciato un modo di vita più pio.

⁵⁶ Propriamente i *tteḡḡal* in Cabilia sono una figura escatologica, costituita da una moltitudine di esserini, piccoli ("tre di essi staranno in un paiolo, *mudd*") ma estremamente cattivi, che sorgeranno dalle viscere della terra poco prima della fine del mondo. Li sconfiggerà il "Ben Guidato" (*Mehdi*) che sorgerà, alla fine dei tempi, insieme a Gesù figlio di Maryam.

siwa ma iħudr-ik Rebbi

se non provvederà Dio a salvarti.

Avevo un giardino...

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

L'arte di Si Mohand gli permette di ricamare infinite sfumature diverse su questo medesimo schema. Al riguardo, Boulifa, che riporta un gran numero di queste poesie, osserva: «Moltiplichiamo di proposito i canti che non parlano che di un "giardino", al fine di mostrare con quanta facilità il poeta cabilo riesca a trattare e ad esporre il medesimo argomento con forme sempre diverse, almeno per quanto riguarda il vocabolario» (1990, p. 177)

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

[Boulifa 1990, poesia n° 38 p. 87; Feraoun 1960, poesia n° 8 p. 66; Mammeri 1969, poesia n° 139, p. 280]

*Zziy leġnan s lxetyar
qq^wan deg-s lenwar
s kr' i d-dekren yilsawen*

Avevo piantato un giardino raffinato
pieno di tutti i fiori e le piante
che la lingua può nominare:

*leeneb leħmer bueammer
d lxux am leamber
leħbeq d lwerd mlalen*

uva rossa "bou Ammar",
pesche di colore ambrato
tra mazzi di basilico e di rose

*Yak nedder y^wezzif leemer
alarmi neħder
kksan-as imeksawen*

Ahimé, ho vissuto troppo a lungo
e mi è toccato vederlo
trasformato in terreno da pascolo

51. *Yur-i leġnan yetqebbel...* (Avevo un giardino in bella posizione...)

[Boulifa 1990, poesia n° 39 p. 87; Mammeri 1969, poesia n° 135, p. 276]

*Yur-i leġnan yetq^webbel
s lxux yemxubbel
xlety-as si mkul rriħa*

Avevo un giardino in bella posizione
traboccante di pesche
frammiste ad essenze di ogni genere

*Mkul lxir deg-s imewwel
ay euddey a t-neg^wdel
ad yebb^w a t-nečč s rraħa*

Ogni ben di Dio vi cresceva in abbondanza.
Ahimé, credevo fosse abbastanza protetto:
una volta maturi ne godrò i frutti in pace

*Asmi yewweđ lmaħel
yiwen wass ay neyfel
yečča-t wuday seħħa*

Ma arrivato il momento del raccolto
è bastato un giorno di distrazione
e se l'è portato via un ebreo⁵⁷: buon pro gli faccia!

⁵⁷ Nelle poesie di Si Mohand non sono rari gli accenti polemici contro gli ebrei. Gli algerini indigeni erano stati molto colpiti dal decreto Crémieux del 24 ottobre 1870 che "naturalizzava" gli ebrei

52. *Yur-i leġnan d imselles...* (Avevo un giardino ombreggiato...)

[Boulifa 1990, poesia n° 40, p. 88; Mammeri 1969, poesia n° 136, p. 278]

<i>Yur-i leġnan d imselles</i>	Avevo un giardino ombreggiato
<i>kulci yella dg-es</i>	in cui c'era di tutto
<i>zerrbey-t-id xedmey-t s lmul</i>	l'avevo recintato e lavorato con cura.
<i>Yexleđ rremman d ifires</i>	I melograni si alternavano ai peri
<i>kul ttejra la ttes</i>	ogni pianta era irrigata
<i>ay iżiden deg-s a lemkul</i>	vi crescevano tutti i frutti più dolci
<i>Tura imi d nnejm yeekes</i>	Ma adesso che il destino mi ha voltato le spalle
<i>d aybub la s-ikess</i>	se ne pasce una beccaccia.
<i>berka rriy tadimt i wul</i>	Basta, ho messo una pietra sul mio cuore.

53. *Yur-i leġnan d imferred...* (Avevo un giardino unico al mondo...)

[Boulifa 1990, poesia n° 42, p. 88; Mammeri 1969, poesia n° 142, p. 284]

<i>Yur-i leġnan d imferred</i>	Avevo un giardino unico al mondo
<i>d imy' ines iŝeggm-ed</i>	i suoi germogli crescevano diritti
<i>ma yetbet Lleh lerzaq-is</i>	con l'aiuto di Dio i frutti non sarebbero mancati.
<i>Bniy-as ssuŕ iheġb-ed</i>	L'avevo cinto di un muro di protezione
<i>tabburt tyelq-ed</i>	con una porta ben chiusa
<i>d aeessas deg-s ur iŭtis</i>	e un guardiano che non dormiva mai.
<i>Tura ineŕl-as ssed</i>	Ma adesso il canale ha rotto gli argini
<i>d asyax deg-s iwet-ed</i>	e ha prodotto uno smottamento del terreno:
<i>iŕuĥ ur iban later-is</i>	è franato via tutto e non ne è rimasta traccia.

Il mondo degli arrivisti e degli ipocriti

54. *Sliy i lexbar yusa-d* (Ho saputo la notizia che è arrivata)

[Boulifa 1990, poesia n° 35 p. 86; Mammeri 1969, poesia n° 30, p. 150]

Questa è una delle poche poesie di Si Mohand dall'intento abbastanza esplicitamente politico. Avendo i Francesi nominato dei notabili amici come capitribù (con un titolo europeo di "presidente"), il poeta esprime senza mezzi termini il suo disprezzo per i capi dei villaggi (*amin*) e delle frazioni (*ttamen*) che si affrettavano a manifestare lealtà nei loro confronti.

<i>Sliy i lexbar yusa-d</i>	Ho saputo la notizia che è arrivata
<i>di tebratt yura-d</i>	scritta su di una lettera
<i>seg wedrar n At Yiraten</i>	dalla montagna degli At Yiraten :
<i>Berzidan ittusemma-d</i>	hanno nominato un presidente
<i>s lqanun yusa-d</i>	che è venuto in visita ufficiale,
<i>zzwamel yers mmizwaren</i>	e tutti gli smidollati ⁵⁸ se lo contendevano.
<i>Lumna s ttufiq usan-d</i>	Gli <i>amin</i> venuti dai villaggi,
<i>ŭtemman rnan-d</i>	per non parlare dei <i>ttamen</i> ,

d'Algeria avvicinando la loro condizione a quella dei coloni, il che permise a molti di loro di ribaltare la propria posizione nella società.

⁵⁸ Il termine impiegato è per la verità molto più offensivo. Il significato letterale di *zzwamel* (pl. *zzwamel*) è quello di "pederasta passivo".

55. Aṭas ay yuyen lmitaq (Quanti aderenti a una confraternita...)

[Boulifa 1990, poesia n° 22 p. 82; Feraoun 1960, poesia n°18, p. 76; Mammeri 1969, poesia n° 33, p. 152]

Con questa poesia Si Mohand se la prende con l'ipocrisia e l'indifferenza di molti religiosi, che si professano aderenti ad una confraternita.⁵⁹ «Quello che suscita la rivolta del poeta è —scrive Boulifa— il vederli usare il nome di “affiliati”, di “*khouan*” (confratelli) solo per meglio ingannare la massa, sfruttandola».

*Aṭas ay yuyen lmitaq
di ddnub ielleq
d tteṣbiḥ yezga yef yiri-s*

Quanti aderenti a una confraternita
sono immersi nel peccato
anche se portano al collo il rosario.

*ur k-ineqq ur k-ietteq
d ssaed-is isaq
Rebbi yelha deg ccy^wel-is*

Non ti uccidono ma non ti salvano dalla morte;
la loro fortuna è destinata ad essere travolta:
Dio sa far bene il suo mestiere.

*Ay aḥnin issedharen lḥeq
fiḥel ma nenteq
amcun a t-id-yas wass-is*

O Clemente che fai risplendere la giustizia
senza bisogno che noi apriamo bocca,
per il malvagio verrà il giorno della resa dei conti.

56. Euhdey tikli d lemselmin (Giuro che non frequenterò più musulmani)

[Boulifa 1990, poesia n° 52 p. 92; Feraoun 1960, poesia n°21, p. 79; Mammeri 1969, poesia n° 176, p. 324]

*Euhdey tikli d lemselmin
at wachal d eddin
widak ur nesei lmedheb*

Giuro che non frequenterò più musulmani,⁶⁰
gente dalle mille fedi
ma di nessuna dignità.

*yer lear ay sean tismin
s yisey ttethin
ay ul-iw berka-k leyṣeb*

Pronti a rivaleggiare per il male,
si vergognano della virtù;
cuore mio, cessa di trattenermi!

*Mi teyliḍ hed ur k-issin
medden ak^w d lkarain
akk' axir yelha ujerreb*

Quando cadi nessuno ti conosce
gli uomini sono tutti ingrati
meglio così, ogni esperienza è utile.

57. Ddenya n bu yedrimen (Il mondo è di chi ha fatto i soldi)

[Mammeri 1969, poesia n° 43, p. 165]

Questa poesia sarebbe stata composta una volta che Si Mohand avrebbe sentito dare del “Si” (cioè il titolo di dottore in scienze islamiche tradizionali) ad un incolto arricchito.

*Ddenya n bu yedrimen
la t-tsayyiden*

Il mondo è di chi ha fatto i soldi
lo chiamano tutti “dottore”

⁵⁹ Si allude qui agli ordini o “confraternite” *sufi*, legate a maestri della mistica islamica, molto in voga in tutto il Nordafrica nel 19° secolo. In Algeria, e in particolare in Cabilia, era particolarmente forte l'adesione alla Rahmaniya. Furono i capi di questa confraternita ad appoggiare con maggior veemenza la rivolta del 1871. A detta di Boulifa (1990, p. 182, nota 112) «Si Mohand non è assolutamente affiliato ad alcun ordine».

⁶⁰ Qui la critica non è rivolta solo ai religiosi, ma a tutti i suoi compatrioti. Spesso nel mondo islamico si dice “un musulmano” per dire “un essere umano”, proprio come accade con un'analogia accezione di “cristiano” in italiano.

<i>tiniḍ a medden yeyra</i>	come fosse uno che ha studiato;
<i>d iḥcayciyen ay yendellen si tmurt a yaben wa d aeseḳriw wa ibuṣa</i>	gli <i>aḥcayci</i> sono disprezzati, spariti dal loro paese, chi arruolato e chi in prigione.
<i>Tura ddenya n wudayen la ttemhawaden ttaken-ay duṛu s xemsa</i>	Il mondo adesso è in mano a degli ebrei che si fanno sempre più ebrei ⁶¹ e prestano soldi al cinquecento per cento. ⁶²

58. *Ufiy uday di Lḥamma (Ho incontrato un ebreo a El Hamma)*

[Mammeri 1969, poesia n° 41, p. 162; Nacib 1993, poesia n° 48, p. 297]

<i>Ufiy uday di Lḥamma ism-is Mṛedxa yettaw' anza di ṣṣifa-s</i>	Ho incontrato un ebreo a El Hamma ⁶³ di nome Mordecai ⁶⁴ il suo solo aspetto mette angoscia ⁶⁵ .
<i>asmi yezznuzu ttelwa d nekk ay yufa am netta am yessetma-s</i>	Quando commerciava fondi di caffè aveva trovato in me un buon cliente ...e non solo lui: anche le sue sorelle.
<i>Tura mi yebna ssraya yedda d nṣara ittu i yaeddān fell-as</i>	Mentre adesso che si è costruito un palazzo ed è passato dalla parte dei cristiani si è dimenticato di quello che ha passato.

59. *A Muḥend udem n ṭṭlam (Ecco Mohand dal viso di tenebra)*

[Mammeri 1969, poesia n° 259, p. 426]

<i>A Muḥend udem n ṭṭlam wuday n lislam ay aqewwad n nṣara</i>	Ecco Mohand dal viso di tenebra, ⁶⁶ ebreo tra i musulmani, magnaccia tra i cristiani.
<i>Yewwi-d yelli-s ar Lḥemmam a tbayeε i lḥekk'am yezwar yer tukksa n lḥerma</i>	Ha portato con sé la figlia a Michelet a mostrarsi disponibile con le autorità: è il primo tra i senza vergogna.

⁶¹ Si veda quanto già detto in precedenza sul disprezzo degli ebrei da parte di Si Mohand. Anche prima del decreto Crémieux, gli ebrei erano considerati spregevoli nella società tradizionale, al punto che in cabilo il vocabolo *tihudit* (letteralmente “condizione di ebreo”) significa “viltà, bassezza d’animo”.

⁶² Curiosa nemesi, si dice che il padre del poeta praticasse proprio l’usura (vietata dal Corano, ma di fatto presente e tollerata nella società tradizionale), prima di venire giustiziato dai Francesi. E in tale frangente sembra che i più accesi accusatori fossero soprattutto i suoi antichi debitori (Feraoun 1960: 24).

⁶³ Oggi è un quartiere di Algeri. Ai tempi di Si Mohand ne era un sobborgo.

⁶⁴ Questo nome è usato qui con tono spregiativo, per la sua assonanza con *amerdax* “trappola per topi”. Può essere interessante osservare che anche in ambito cristiano questo stesso nome è stato spesso storpiato a scopo di dilleggio: in diverse commedie italiane e dialettali dei secoli scorsi si trovano di frequente macchiette di ebrei denominati *Smerdakai*, *Merdakai*, *Menakai*, ecc. (G. Massariello Merzagora, *Giudeo-italiano. Dialetti italiani parlati dagli Ebrei d’Italia*, Pisa 1977, p. 33)

⁶⁵ Il termine *anza*, qui tradotto con “angoscia”, propriamente sarebbe un “grido o gemito misterioso udito dopo un assassinio (e spesso ogni anno nell’anniversario)” (Dallet): “quando qualcuno è stato assassinato, nel luogo in cui è stato abbattuto, sia nei campi sia in casa, qualcosa grida; questo si chiama *anza*: è un grido raccapricciante che si fa sentire” (ibid.).

⁶⁶ Mammeri 1969, p. 427, dice che si tratta di un notevole della regione di Michelet, morto intorno al 1925, che era addetto al “Tribunale repressivo” incaricato di occuparsi degli affari degli “indigeni”.

*Ssuprifi bu imetman
ur iclee g lislam
siwa Werdiyya ay iwala*

Il sottoprefetto, con la bava alla bocca,
dimentico dei musulmani presenti
non aveva occhi che per lei, Ourdia.

Si Mohand “taumaturgo”

Le due poesie che seguono sembrano riferirsi a due episodi distinti (sempreché la tradizione orale non abbia portato a modificare il nome della donna ivi citata), ma sono uniti da una curiosa caratteristica: in entrambi i casi una donna in procinto di partorire con difficoltà richiede un intervento del poeta, il quale compone un *asefru* che ha il magico effetto di favorire la venuta al mondo della prole (per la verità, in entrambi i casi sembra che la poesia provvidenziale mirasse ad ottenere una concreta “riconoscenza” da parte della donna). Analoghe vicende “miracolose” vengono ricordate (insieme ad un’altra poesia, di dubbia autenticità) da Ait Ferroukh 2001, p. 121.

Diversi eventi “legendari” come questo vengono tuttora tramandati e contribuiscono ad ammantare la figura di Si Mohand di un’aura quasi magica. L’effetto benefico e consolatorio che hanno sugli ascoltatori molte sue poesie viene facilmente amplificato fino a fare di lui una sorta di taumaturgo...

Scrivo in proposito M. Mammeri (1969, p. 77): «Dopo la sua morte, l’evoluzione della sua leggenda in questo senso può continuare tanto più facilmente quanto più si cancella dalla memoria l’immagine dell’uomo reale che fu. Ben presto, nulla impedirà di usare, parlando di lui, le stesse formule che si usano per rivolgersi ai santi (*chailleleh*, “gloria a lui”): “O Si Mohand, vieni in mio soccorso. Gloria a te, o santo...”»

60. *Leemer ur ineqqes ur idzad* (Il tempo da vivere non può allungarsi né accorciarsi)

[Mammeri 1969, poesia n° 107 p. 244]

A proposito di questa poesia, Mammeri scrive: «Eldjouher, che il poeta avrebbe, a quanto sembra, inseguito invano con le proprie *avances*, è da tempo in preda ai dolori del parto, senza esito. Lei sa da dove le viene il male e manda a chiamare Si Mohand, che recita questa poesia... e il bimbo vide la luce».

*Leemer ur ineqqes ur idzad
a Lǧuher ur ttag^wad
seg wul-im kkes ttxmim*

Il tempo da vivere non può allungarsi né accorciarsi
non aver paura, Eldjouher
allontana le preoccupazioni dal tuo cuore

*Ay aḥnin ay ajewwad
a fettaḥ lubab
rfeq yef tuzynt lyim*

O Tu, clemente e nobile,
Tu che apri le porte
disperdi le nebbie che turbano la bella

*Taqcict a-tt-a deg lḥisab
bezzaf tennaεtab
a Ccix Muḥend u Lḥusin*

La ragazza soffre le pene dell’inferno
troppo a lungo è stata male
o cheikh Mohand-ou-Lhocine⁶⁷.

61. *Ufiy Nna Ṭitem tettru* (Ho trovato zia Titem in lacrime)

[Adli 2001, poesia n° 27 p. 107]

*Ufiy Nna Ṭitem tettru
refdey asefru*

Ho trovato zia⁶⁸ Titem in lacrime
e ho composto⁶⁹ una poesia

⁶⁷ Questa invocazione finale allo cheikh Mohand sembra confermare la devozione che il poeta, pur consapevole del proprio modo di vita peccaminoso, nutriva per il santo cheikh, che incontrerà poi, negli ultimi anni della propria vita.

⁶⁸ Il nome della donna è preceduto da *Nna*, che è un titolo utilizzato in senso proprio per una sorella maggiore, una zia o una cugina. È comunque impiegato, più in generale, per aggiungere una connotazione affettiva alla persona che si nomina. Il termine “zio” che è oggi in voga tra i giovani quando parlano tra loro si avvicina molto a queste connotazioni.

<i>uywasey irekkeb-iyi lyid</i>	ho gridato, vinto dalla pietà
<i>Deiy ar lleh a s-yeəfu</i>	Ho pregato Dio di perdonarla,
<i>a s-d-yefk s usaku</i>	di fare uscire dal sacco
<i>sin warrac deg yiwen yid</i>	due maschietti in una sola notte
<i>Yak ayen i s-deiy menşuş</i>	Ora, la mia preghiera si è compiuta
<i>ma d nettat txuş</i>	ma lei, invece, ha mancato :
<i>deiy-as tečča-yi lxir</i>	ho pregato per lei, ma lei non ha fatto nulla per me.

Il viaggio attraverso la Cabilia

Nel corso del viaggio intrapreso intorno al 1900 per recarsi, a piedi, fino a Tunisi (passando per l'eremo del santo Cheikh Mohand-ou-Lhocine), Si Mohand avrebbe composto una serie di *isefra* in corrispondenza di ogni tappa. M. Feraoun, che per primo ha parlato di questo viaggio, ha limitato il percorso a Michelet, riportando in tutto 13 poesie, che comprendono anche una di quelle rivolte allo cheikh. Nella sua grande raccolta, invece, M. Mammeri (1969) estende il viaggio fino a Tunisi ("Il pellegrinaggio d'addio") e riporta ben 38 poesie (che comprendono però anche la preparazione del viaggio ed una serie di poesie scritte a Tunisi contro la famiglia del fratello). Qui di seguito se ne riportano solo alcune.

62. *W'yebyan Rebbi a t-iwehhed* (La partenza)

[Feraoun 1960, poesia n° V.1 p. 99; Mammeri 1969, poesia n° 236 p. 402]

<i>W'yebyan Rebbi a t-iwehhed</i>	Chi vuole meditare su Dio, lo faccia
<i>di Muhend u Mehend</i>	pensando a Mohand-ou-Mehend
<i>meskin yeəwej rray-is</i>	poveretto, abbandonato dalla ragione
<i>yeyra Leq^wran yejwed</i>	aveva studiato il Corano, era qualcuno
<i>di zik-is ijehhed</i>	era forte, ai suoi bei dì
<i>tura la ireffed s wallen-is</i>	mentre adesso può solo stare a guardare
<i>Waqila essfer yeqreb-ed</i>	forse il momento del Viaggio si avvicina
<i>aəwin ulahedd</i>	con sé niente provviste ⁷⁰
<i>siwa asebsi d errfiq-is</i>	la sua sola compagna è la sua pipa.

63. *Si Lherrac armi d Budwaw* (Da Maison-Carrée ad Alma)

[Feraoun 1960, poesia n° V.2 p. 100; Mammeri 1969, poesia n° 241 p. 408]

Si Lherrac armi d Budwaw Da El-Harrach a Bou Douaou⁷¹

⁶⁹ Il verbo *erfed*, usato qui per "comporre" una poesia si presta bene ad illustrare la gravidanza di ogni singola parola usata da Si Mohand nelle sue composizioni. Tale verbo, infatti, ha molti significati diversi a seconda dei contesti: "sollevare, spazzare, portare via, alleviare una pena, prestar soccorso, partire", ma anche, parlando di donne, "essere incinta". E il suo uso non può non evocare al tempo stesso nell'ascoltatore, in modo più o meno consapevole, anche tutte queste immagini.

⁷⁰ È evidente il valore metaforico del "viaggio". Si Mohand sente prossima la fine. Anche l'immagine delle "provviste" si presta bene a questa doppia lettura, dal momento che è tipica del catechismo islamico tradizionale l'idea che le buone azioni (e in generale le azioni conformi alle prescrizioni religiose) costituiscano in certo qual modo le "provviste" indispensabili per affrontare il viaggio nell'aldilà, dopo il trapasso. Qui il poeta si mostra consapevole delle proprie manchevolezze dal punto di vista religioso, almeno per quanto riguarda il rispetto delle prescrizioni formali, il che in ultima analisi contrasta con la sua fede in un Dio giusto, che per quanto espressa in modi non convenzionali e in certi casi provocatori, rimase salda per tutta la vita.

<i>texreb eṭṭbiea-w</i>	con animo turbato
<i>wwiy abrid di timci</i>	ho attaccato il cammino di buona lena
<i>recdey-k a lfahem amusnaw</i>	ti avverto, o saggio in grado di capire
<i>teṣṣeb elmehna-w</i>	è duro il mio tormento
<i>teṣṣad yef medden irkulli</i>	superiore a chiunque altro
<i>tenat i lkif d asellaw</i>	ha voglia di kif, che non mi soddisfa
<i>ibeddel ṣṣura-w</i>	e ha reso il mio volto irriconoscibile,
<i>beed ccib tugi a t-twali</i>	e poi rifiuta di vedere che ormai ho i capelli bianchi

64. *Si Tedmayt s At Buxalfa (Da Tadmait a Boukhalfa)*

[Feraoun 1960, poesia n° V.7, p. 100; Mammeri 1969, poesia n° 246, p. 414]

<i>Si Tedmayt s At Buxalfa</i>	Da Tadmait a Boukhalfa
<i>ṣṣura-w tekfa</i>	il mio corpo era stremato
<i>la zzuyurey g iman-iw</i>	ero costretto a trascinarci
<i>irekb-iy lyec nerfa</i>	vinto dalle prove e dall'ira
<i>ṣṣuriw tilufa</i>	colmo di sofferenze
<i>aql-i ḥarey di l'emṣur-iw</i>	stavo per rendere l'anima.
<i>Ziyemma tirga mxalfa</i>	Eh sì, i sogni vanno interpretati alla rovescia ⁷²
<i>a lfahmin necfa</i>	me lo ricordo bene, o saggio,
<i>dḥiy-d ayrib di tmurt-iw</i>	ero diventato uno straniero nel mio paese.

65. *Aql-iyi, wwḍey-d yer Micli (Eccomi arrivato a Michelet)*

[Mammeri 1969, poesia n° 256, p. 424]

<i>Aql-iyi, wwḍey-d yer Micli</i>	Eccomi arrivato a Michelet
<i>leḥbab irk^welli</i>	tutti i miei amici
<i>kulwa d anda d ittyewwis</i>	mi si fanno incontro da ogni dove.
<i>Heggan lqut l'ali</i>	Mi hanno preparato un pranzo eccellente:
<i>aksum uy^welmi</i>	carne di tenero agnello;
<i>mekkul wa yeḡḡa cc^wel-is</i>	ciascuno ha piantato in asso il suo lavoro.
<i>Win ḥubben medden irk^welli</i>	Chi è amato da tutti
<i>mesbuy d lwali</i>	è per tutti come un parente ⁷³
<i>anda yedda d axxam-is</i>	dovunque vada si trova a casa sua.

⁷¹ All'epoca dei Francesi, El-Harrach e Bou Douaou venivano chiamati, rispettivamente, Maison-Carrée ed Alma.

⁷² Un concetto diffuso in Nordafrica fin dall'antichità. Lo esprime con chiarezza l'africano Apuleio nella fiaba di Amore e Psiche: "I sogni che si fanno di notte preannunciano spesso l'opposto di quello che poi accade realmente. E quindi sognare di piangere, di venir malmenati o addirittura di morire ammazzati preannuncia ricchi e prosperi guadagni, mentre, viceversa, sognare di ridere, di riempirsi la pancia di dolci o di fare all'amore significa che ti capiteranno dispiaceri, malattie e altri guai." (*Nocturnae visiones contrarios eventus nonnumquam pronuntiant. Denique flere et vapulare et nonnumquam iugulari lucrosam prosperumque proventum nuntiant, contra ridere et mellitis dulciolis ventrem saginare vel in voluptatem veneriam convenire tristitie animi languore corporis damnisque ceteris vexatum iri praedicabunt.* IV.27)

⁷³ Il termine di origine araba *lwali* (letteralmente: "chi sta vicino") può indicare tanto un parente stretto quanto un amico, e, in ambito religioso, designa un "amico di Dio", cioè un "santo".

66. *Si Micli ar Tirurda* (Da Michelet al colle Tirurda)

[Mammeri 1969, poesia n° 261, p. 428]

<i>Si Micli ar Tirurda</i> <i>afud-iw yelwa</i> <i>d asawen bezzaf yewæer</i>	Da Michelet al colle Tirurda avevo le gambe molli la ripida salita è dura assai.
<i>Ur nufi hed i rrafqa</i> <i>telha lemsaefa</i> <i>ad naw' abrid a nqesser</i>	Non ho trovato nessuno che mi accompagnasse è bello camminare in compagnia e percorrere il cammino conversando.
<i>Deg yixf-iw akk' ay yura</i> <i>a nğewwez lmeħna</i> <i>ufiy ssber d lextyar</i>	Ma è il mio destino scritto in fronte: devo mandarne giù di prove tanto vale armarmi di pazienza.

L'incontro con lo Cheikh Mohand Ou-Lhocine

Ay asebsi n wexlenğ (O pipa di erica)

[Mammeri 1989, p. 181; Adli 2001, poesia n°106, p. 205; Mezaoui 2001, p. 29; Ait Ferroukh 2001, p. 126; Abdesselam 2005, p. 165-6]

La poesia qui riportata è quella con cui si aprì l'incontro-scontro tra il santo ed il poeta. Si dice che lo Cheikh avesse invitato Si Mohand a parlare per primo, ma questi avrebbe avuto un blocco nell'ispirazione e avrebbe ceduto 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 avrebbe mandato un proprio discepolo a prendere la pipa per il kif, che per rispetto il poeta aveva lasciato a qualche distanza dalla residenza del marabutto, ed avrebbe atteso che questi ritrovasse la parola ispirata coi mezzi consueti.

<i>Ay asebsi n wexlenğ</i> <i>abu-k yetnawal awal</i>	O pipa di erica, chi ti usa riesce a lavorare il verbo
<i>Ula d inijel s usennan</i> <i>maena yettağğa-d tizwal</i>	perfino il rovo, con tutte le sue spine, ci dà però le dolci more ⁷⁴
<i>A lbaз izedyen tignaw</i> <i>kul hedd anida s tmal</i>	O falco che abiti il cielo ciascuno segue la sua inclinazione.

67. *Lğamae lğamae akka-d* (Da qui alla moschea)

[Adli 2001, poesia n°107, p. 206]

Questa poesia e la successiva sono la prima risposta di Si Mohand allo cheikh.

<i>Lğamae lğamae akka-d</i> <i>lğamae n lesyad</i> <i>a ccix Muħend u Lħusin</i>	Da qui alla moschea la moschea dei dottori o cheikh Mohand ou-Lhocine
<i>tessawled-d aql-ay nusa-d</i> <i>mebyir ttiæad</i> <i>kečč d aħeddad n ttelqim</i>	hai chiamato ed eccomi qui senza esserci accordati tu sei colui che sa forgiare rimedi

⁷⁴ È possibile che in questa immagine si celi un richiamo a dei versi dello stesso Si Mohand: *Aql-iyi deg yixf n wedrar / ferrsey inijwal / yenta-y' usennan weħdi* "Eccomi in cima al monte, mi faccio strada tra i rovi e una spina mi è entrata nella carne..." (Mammeri 1969, p. 260).

*G wemkan-ik wellah ur nugad
nezga-d i lmendad
aṭan-iw ḥedd ur t-yefhim.*

Presso di te, per Dio, non temo nulla
me ne sto al tuo cospetto,
il mio male nessuno lo capisce.

68. A ssadatt aql-ay newḥel (O santi, mi vedete: sono in trappola)

[Mammeri 1969, poesia n° 221, p. 378; Adli 2001, poesia n°108, p. 207]

*A ssadatt aql-ay newḥel
dawit lemb^waḥel
myeyleb ccedda talwitt*

O santi, mi vedete: sono in trappola
trovatemi una via d'uscita
le tribolazioni son più dei momenti di pace

*aql'am ṭṭir n sswaḥel
f ndint lem^waḥel
anw'aṣeggad ur t-nwit*

Ecco, sono come un uccello di pianura
tenuto sotto tiro dai fucili
non c'è cacciatore che non gli abbia sparato.

*a ccix Muḥend a lefḥel
nusa-d a k-nḥell
ma yehlek lqelb-iw dawit*

O cheikh Mohand, o valoroso,
sono venuto a supplicarti:
se il mio cuore è malato, guariscilo.

69. I leamr-iw drus n ssna (La mia età è verde di anni)

[Adli 2001, poesia n°109, p. 208]

Questa poesia sarebbe la risposta di Si Mohand allo cheikh che, per cercare di alleviare le sue sofferenze, lo consigliava di prender moglie. Su quale poesia sia stata recitata in questo frangente esistono discordanze. M. Mammeri (1989: 182) ne riporta infatti un'altra. Il senso è comunque lo stesso: non c'è niente da fare, è il destino che impone al poeta di condurre la vita che conduce.

*I leamr-iw drus n ssna
cabey i lmehna
mazal-iyi ead meziyey*

La mia età è verde di anni
ho i capelli bianchi per le preoccupazioni
sono ancora giovane

*ur tt-id-wwiy si baba
wala si yemma
wehmey anida eṭrey*

Non l'ho preso da mio padre
né da mia madre
mi chiedo dove ho mancato

*a ccix Muḥend si Taqa
a ssadatt merṛa
eṭfut-i maday ḍelmey*

o cheikh Mohand di Takka,
e tutti i Santi:
perdonatemi se ho commesso dei torti.

Leelam tcudd tyaqut (La bandiera è tenuta legata da una spilla)

[Mammeri 1989, p. 183; Adli 2001, poesia n°111, p. 210; Abdesselam 2005, p. 172]

Questa poesia, che probabilmente in origine era più lunga, ma di cui si ricordano solo l'inizio e la fine, doveva 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.

Leelam tcudd tyaqut

La bandiera è tenuta legata da una spilla⁷⁵

⁷⁵ 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.

<i>weqæen yizlan</i>	le poesie ti escono con impaccio
<i>Lexwan d-teħbes tsarut ealmen d acu i k-yehwan</i>	I discepoli qui rinchiusi a chiave sapevano che cosa ti ci voleva
<i>A Rebbi aħbib fell-i fru-tt ad fell-i faken iy^weblan</i>	o Dio, a me caro, rendimi libero e poni fine alle mie preoccupazioni
(...)	
<i>Berka-k lqahwa di ssuq ak^w d lesfendj Uzidan</i>	Basta caffè al mercato basta frittelle di Ouzidane
<i>Lbenna deg im' ar tayect siwa laetab wi t-yernan</i>	Il dolce in bocca dura solo fino alla gola senza bisogno di aggiungere altre fatiche.

70. *A lfahmin Lleh yaleb (O voi che comprendete, Dio ha l'ultima parola)*

[Mammeri 1989, p. 183; Abdesselam 2005, p. 173]

Secondo M. Mammeri, sarebbe questa, e non la successiva, la poesia che Si Mohand rifiutò di ripetere, suscitando il risentimento dello Cheikh e il suo brusco commiato.

<i>A lfahmin Lleh yaleb Rebb' akk' i yekteb lmeħn' a teaddi f rras</i>	O voi che comprendete, Dio ha l'ultima parola è Dio che ha prescritto che dovessi affrontare questi tormenti
<i>Mačči d tisselb' ay nesleb ačas i næetteb aql-ay d imeħzan kullas</i>	Ma io non ho perso la testa anche se ho tanto penato e sono sempre in preda alla tristezza
<i>Lweqt agi yeskaddeb salet lmujeṛreb w'ur nuda ur eeddant fell-as</i>	Il tempo è ingannatore chiedete a chi lo ha sperimentato chi non parte all'attacco non supera le prove.

71. *Tamurt a tt-zedyen wiyiḍ (Su questa terra altri verranno)*

[Mammeri 1969, poesia n° 286, p. 464; Feraoun 1960, poesia n° V, 13, p. 111; Mammeri 1989, poesia n° 294, p. 181-2; Nacib 1993, poesia n° 49, p. 299; Adli 2001, poesia n° 113, p. 212; Mezaoui 2001, p. 29; Ait Ferroukh 2001, p. 122; Abdesselam 2005, p. 166-8]

Di questa poesia è celebre l'ultimo verso, in cui Si Mohand ricorda allo cheikh che alla sua morte (ormai prossima) non gli subentreranno discendenti diretti (non aveva infatti figli maschi), ma in cui molti vedono profeticamente adombrata la venuta di una nuova generazione, che si sostituirà al mondo tradizionale di cui entrambi erano stati testimoni.

<i>A ccix Muħend u Lħusin nusa-d a k-nissin ul-iw irekb-it lyiḍ</i>	O cheikh Mohand ou-Lhocine sono venuto a conoscerti il mio cuore è dominato dalla pena
<i>a lbaḥ izedyen leħšin ilaq-ak wis sin</i>	o falco che fai il nido sui manieri ci vorrebbe un altro come te

348-373. Un esempio si trova anche in una poesia attribuita a Si Mohand (Adli 2001, poesia n. 85, p. 183; *Leelam cudden iqelqal* "Gli scriccioli hanno issato la bandiera"). 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.

<i>a-t-a ikecm-i usemmid</i>	ma ecco, mi sento invadere dal gelo
<i>a ssadatt heggit εawin</i>	o santi, preparate il viatico
<i>si tizi akin</i>	per valicare questo passo
<i>tamurt a tt-zedyen wiyid</i>	su questa terra altri verranno.

A Tunisi

Giunto a Tunisi dal fratello, Si Mohand si accorge ben presto di non essere il benvenuto. La sua fama di perdigiorno dedito al vino e al *kif* lo ha preceduto e la famiglia, che in città ha raggiunto una certa posizione e ci tiene al “decoro”, si vergogna di lui. La cognata non accetta nemmeno di vederlo e gli offrono di mangiare un cuscus in una stanza da solo. Si Mohand non accetta questa umiliazione e se ne va in un caffè dove mette per iscritto diverse poesie di satira nei confronti del fratello irricoscente, che vengono affisse tra l’ilarità degli avventori.

72. *Lħerf a t-refdey memħuṣ* (Ve lo metto per iscritto come si deve)

[Mammeri 1969, poesia n° 268 p. 438]

<i>Lħerf a t-refdey memħuṣ</i>	Ve lo metto per iscritto come si deve
<i>ṣaben yir leğnus</i>	di gente cattiva ce n’è a profusione
<i>qlil w’illan d leali</i>	son pochi quelli per bene.
<i>W’ur nesei tagmatt mexṣus</i>	Chi non ha fratelli è menomato
<i>am bu yiwen ufus</i>	come uno privo di un braccio;
<i>maεdur ur yesei lwali</i>	è disprezzato, nessuno gli è veramente vicino.
<i>Yir tagmatt am kalitus</i>	Ma i fratelli cattivi son come gli eucalipti:
<i>ma γ^wezzif messus</i>	alti sì, ma senza frutti
<i>mebeid ay yerra tili</i>	e la loro ombra se ne va lontano ⁷⁶ .

73. *Tεuddeḍ řray ixuṣṣ-i* (Tu credi che la ragione mi abbia abbandonato)

[Mammeri 1969, poesia n° 270 p. 440]

<i>Tεuddeḍ řray ixuṣṣ-i</i>	Tu credi che la ragione mi abbia abbandonato
<i>mi tbeεy asebsi</i>	e per questo mi sarei dato all’hascisc
<i>teħsebm-i g wid immuten</i>	per voi ero come morto.
<i>gulley ur nečč’ imensi</i>	Se mi sono impuntato a non mangiare il vostro cibo
<i>nedħa d nettqissi</i>	è perché stavo soppesando
<i>a wen-nini lehdur nessen</i>	quel che volevo dirvi in modo meditato.
<i>Yelsa lğebba yef lkursi</i>	Ma guardalo: su di una sedia, con abiti eleganti,
<i>εuddey n At-Qasi</i>	lo si direbbe un nobile At Kaci
<i>ziyemma d εali n Yirjen</i>	mentre non è che un qualunque Alì di Irdjen.
<i>Lemħibba yid-wen texsi</i>	La mia amicizia con voi è finita
<i>ma kan ma twasi</i>	in modo irrevocabile
<i>la kečč la gma briy-awen</i>	sia te che mio fratello, vi ripudio.

⁷⁶ Con questa immagine l’autore vuole dire che l’aiuto dei fratelli va a beneficio di altri, e non dei famigliari.

Il rapporto con Dio

Nonostante la sua condotta volutamente fuori dagli schemi religiosi tradizionali, Si Mohand nutrì sempre una fede nell'esistenza di un Dio giusto e clemente, che avrebbe avuto pietà delle sue tribolazioni. Probabilmente è proprio in virtù di questo rapporto intimo e profondo con la divinità che il poeta si permette in più di un'occasione di recriminare esplicitamente contro la sorte che l'onnipotente gli ha riservato. Ma non mancano anche le poesie in cui (sembra, soprattutto, in età avanzata), la sua rassegnazione al volere divino è particolarmente evidente.

74. *A w' itrun ar d-yedderyel* (Mi vien da piangere fino a perdere la vista)

[Boulifa 1990, poesia n° 86, p. 103; Mammeri 1969, poesia n° 191, p. 346]

A w' itrun ar d-yedderyel Mi vien da piangere fino a perdere la vista:
mi tt-jemœey tenyel quel che cerco di riunire mi sfugge via tra le dita
wehmey ans'iyi-d-teekes vorrei sapere da dove viene questa sorte avversa.

Qessam agi d zzamel Questo Dispensatore di destini è un perverso⁷⁷!
kulyum d aħellel non faccio che supplicarlo
dayem nettnaji yur-es ogni giorno reclamo presso di lui.

Yefka i wur nelli d lefhel È prodigo con chi non vale niente,
issag^wer q^wrenfel assediato da belle dai dolci profumi,
nek^wni g lkur' ay nettes e a me tocca dormire nella stalla.

75. *A Qessam ers-ed a k-neħku* (Scendi o Dispensatore, senti quel che ti devo dire)

[Adli 2001, poesia n° 60, p. 152]

Questa poesia è interessante in quanto presenta in maniera abbastanza esplicita una concezione che emerge, in modo più o meno implicito, dal complesso dell'opera di Si Mohand: una netta separazione che egli opera tra il Dio "dispensatore dei destini" (*Qessam*), con cui il poeta è perennemente in lotta, e il Dio misericordioso e giusto (*Rebbi, Lllah*) in cui invece ripone tutta la sua fiducia e le sue speranze. Qui il modo di parlare di questi due aspetti della divinità fa apparire una separazione quasi fisica tra due entità indipendenti.

A Qessam ers-ed a k-neħku Scendi o Dispensatore, senti quel che ti devo dire.
Rebb' a k-id-yehdu Che Dio ti consigli bene:
nek^wni s imeyban nettyid noi infelici siamo ridotti da far pietà.

Abœaq tefkiq-as zzhu A qualcuno tu hai dato ogni gioia:
yexda i daewessu non sa cosa sia la maledizione
taduli-s ddaw uceṭṭid e riposa sotto soffici coperte.

Ma d nek iḍes-iw deg utemmu Mentre io dormo in un fienile
rrif ugudu accanto a un letamaio
rriħa lberd asemmid sfidando il vento, la febbre, il gelo.

76. *A lħanin kečč d rrahim* (O Compassionevole, tu sei il Misericordioso)

[Boulifa 1990, poesia n° 83, p. 102; Feraoun 1960, poesia n° 22, p. 80; Mammeri 1969, poesia n° 210, p. 368]

⁷⁷ Come si è già visto in una poesia precedente, il termine *zzamel* ha fortissime connotazioni di insulto, ma vale la pena di ricordare che il suo significato, alludendo ad un perversimento di ordine sessuale (*zzamel* è quello che un tempo in italiano si definiva "invertito"), sottolinea il perversimento dell'ordine "normale" in ogni campo recato dal colonialismo e da Dio tollerato.

<i>A lhanin kečč d rrahim sebhan-k a leađim a mul lyaci bla edad</i>	O Compassionevole, tu sei il Misericordioso; che tu sia lodato, o Sommo che governi gli uomini in numero infinito.
<i>Tefkiđ-d leic mebl'adrim hed ur ak-injim tezgiđ-ay-d ak^v i lmendad</i>	Tu ci procuri da vivere anche senza soldi nessuno ti può stare a pari Tu sei sempre presente accanto a noi.
<i>Ataş ay iëicen yeqqim la dđin la ttexmim welleh a laz ur k-nugad</i>	Ci sono tanti che vivono senza far nulla, senza debiti né pensieri giuro su Dio, fame, che non ti temerò!

77. Ttxil-ek a Rebb' ar k-nyid (Ti supplico, o Dio abbi pietà)

[Boulifa 1990, poesia n° 65, p. 96; Feraoun 1960, poesia n° 37, p. 95; Mammeri 1969, poesia n° 220, p. 378]

<i>Ttxil-ek a Rebb' ar k-nyid aql-i am win tenyid di ddunit yuyes nneam-is</i>	Ti supplico, o Dio abbi pietà: sono come uno che Tu hai fatto morire e non spera più alcun bene dalla vita.
<i>Tefkiđ-t i lwehc d usemmid tawansa-s d llhid haca netta d lfael-is</i>	Lo hai lasciato nell'angoscia e nel gelo in compagnia delle pareti della tomba nessun altro che lui e le sue azioni. ⁷⁸
<i>Sber ay ul maday terfiđ hader ad tennejliđ ay gar-ak d lhurat-is</i>	Pazienta, o cuore, se anche sei in collera, attento a non farti trasportare: sei ancora distante dal Paradiso delle <i>hurì</i> ...

78. Ay ul yef yezga uyemyim (O cuore su cui stagnano le nebbie)

[Mammeri 1969, poesia n° 230, p. 395]

<i>Ay ul yef yezga uyemyim aql-i deg ttexmim ay daefey deg iyilifen</i>	O cuore su cui stagnano le nebbie sono assediato dai pensieri sono consumato dalle pene
<i>Nemcedha neby' ad neqqim ul yeččur d idim ad nehk' i wi y-d-ixelqen</i>	Non agogno che restare con Te il cuore è tutto insanguinato voglio raccontarlo al mio Creatore.
<i>Yehced isegmi n llim ibeddel ttelqim yeqqur yuçal d isyaren</i>	La giovane pianta di limone si è inselvaticchita un innesto l'ha trasformata si è disseccata ed ora è legna da ardere.

79. A Rebbi deg nessutur (O Dio, cui vanno le nostre preghiere)

[Boulifa 1990, poesia n° 56, p. 93; Feraoun 1960, poesia n° 32, p. 90; Mammeri 1969, poesia n° 276, p. 452]

<i>A Rebbi deg nessutur dawi-d lmeđrur</i>	O Dio, cui vanno le nostre preghiere reca sollievo al misero
--	---

⁷⁸ Questa descrizione del morto nella tomba subito dopo il trapasso è frequente in larga parte delle poesie religiose della Cabilia. È credenza comune nel mondo islamico che il morto appena deposto nella tomba subisca un primo esame delle azioni compiute ad opera di due angeli: se trovato colpevole, la sua punizione comincerà già nella tomba, senza attendere il giorno del giudizio universale.

laeʕeq u lqella n lmeʕruf oppresso dall'amore e dalla miseria.
Yriy leq^wran kul ssdur Avevo studiato il Corano riga per riga,
tzallay tthur recitato la preghiera a mezzogiorno:
isem-iw ar medden d maʕruf il mio nome tra tutti era famoso.
Tura imi ncab neqqur Ma adesso, coi capelli bianchi e le rughe,
la ɣ-reggmen leʕrur subisco gli insulti dei più vili
wehʕey yeyli-d fell-i lxuf mi sento solo e mi afferra la paura.

80. *Leeyub ttrağun tewser (I malanni aspettano al varco la vecchiaia)*

[Mammeri 1969, poesia n° 233, p. 396]

Leeyub ttrağun tewser I malanni aspettano al varco la vecchiaia
a lfahem a k-nender ti consiglio, o tu che capisci,
wi mezziyen ad ifares di approfittare finché sei giovane.
Ilha w'iteddun s nnder È meglio procedere seguendo i consigli
ddunit teweer la vita nel mondo è dura
win tt-yetbaeen ad as tames chi se ne fa irretire ne esce segnato.
A ntelb Rebbi ad ay-yesser Invoco da Dio protezione,
yaefu iyeffer misericordia e perdono
rreħma deg ufus ines la Salvezza è tra le sue mani.

L'ultima poesia?

Secondo Younes Adli, Si Mohand avrebbe composto questa poesia nell'ospedale in cui era entrato pochi giorni prima di morire. Lo confermano anche altre fonti orali (raccolte su un *forum* di internet),⁷⁹ che aggiungono che essa sarebbe stata recitata, sul letto di morte, in risposta a un amico che lo esortava a recitare la professione di fede prima di rendere l'anima: tale proposito sarebbe stato interrotto alla vista di due giovani *sœurs blanches*. Se così fosse, questa sarebbe una testimonianza di uno spirito vivace fino all'ultimo, e fino all'ultimo sensibile al fascino delle giovani donne, anche a costo di relegare in secondo piano ogni proposito di riprendere le pratiche religiose. Abbastanza simbolicamente, però, l'ultima parola dell'ultima poesia è ancora il nome di Dio.⁸⁰

81. *Walay snat n teħdayin (Ho visto due ragazze)*

[Adli 2001, poesia n° 116, p. 215]

Walay snat n teħdayin Ho visto due ragazze
cbant tisekk^wrin come aggraziate pernici⁸¹
la ilah a illa Llah ...Non c'è Dio al di fuori di Allah...
Lsant llebsa n tɽumiyyin Indossavano abiti all'europea
bħal tibiljikin potevano essere belghe

⁷⁹ Dal forum di *kabyle.com*, 15/03/2004, intervento dell'utente registrato col nome di *h.brans*, nativo di Michelet. La versione ivi riportata presenta qualche piccola divergenza rispetto al testo di Adli, il che fa pensare che si tratti effettivamente di una fonte orale indipendente. La variante più importante — da me adottata, perché mi sembra rendere la poesia più coerente — consiste nel terzo verso, che contiene proprio l'inizio della professione di fede islamica.

⁸⁰ Volendosi addentrare ancora di più negli aspetti simbolici, si potrebbe notare che qui *Allah* rima solo con *Allah*, analogamente a quanto avviene con *Cristo* nella Divina Commedia, che rima sempre e solo con *Cristo*, quasi a ribadire come nulla sia degno di stare alla pari della Divinità.

⁸¹ Nelle poesie d'amore la pernice (*tasekkurt*) è il simbolo della bellezza femminile.

<i>Muḥemmed Raṣul Llah</i>	<i>...e Maometto è l'inviato di Allah!</i> ⁸²
<i>A w'itṭsen yid-sent sactin</i>	Poterle averle nel letto un paio d'ore,
<i>yezul ney yeqqim</i>	di pregare manco a parlarne,
<i>a Rebbi ssteyfir Llah</i>	<i>...o Dio, invoco il perdono di Allah!</i>

Si Mohand nella canzone cabila

Come si è già visto, il ricordo di Si Mohand e delle sue poesie ha continuato a tramandarsi per generazioni, conservando la sua attualità proprio perché gran parte dei problemi da lui vissuti in maniera così traumatica non hanno a tutt'oggi trovato soluzione. In particolare, il fenomeno dell'emigrazione (non più limitata al resto dell'Algeria, ma ormai su scala intercontinentale) ha avuto un'estensione che non tende ancora ad arrestarsi, con il conseguente protrarsi dei pericoli di sradicamento e perdita della propria identità culturale da una parte, di perdizione e caduta nel vizio dall'altra.

Nelle generazioni più recenti, il compito di dare voce con la propria parola alle ansie, ai problemi e alle speranze di quanti devono affrontare quotidianamente questa vita è stato assunto dai cantanti. E questi ultimi, a loro volta, hanno spesso fatto ricorso a poesie di Si Mohand, che sono così entrate a far parte del loro repertorio. Tra i tanti, si ricorderanno qui in particolare due figure di maggiore spicco: Taos Amrouche e Slimane Azem. La prima, particolarmente sensibile al problema della conservazione e trasmissione ai posteri della cultura ancestrale; il secondo invece particolarmente concentrato sui problemi concreti e sulle necessità degli emigrati .

Fadhma e Taos Amrouche

La famiglia Amrouche occupa un posto di rilievo nella cultura berbera della Cabilia. La madre, Fadhma At Mansour (1883-1967), è autrice di una autobiografia, *Historie de ma vie*, che descrive con rara efficacia le trasformazioni del Nordafrica a cavallo tra Otto- e Novecento. Essa ha anche lasciato ai suoi figli, in particolare Jean Elmouhouv (1906-1962) e Taos Marie-Louise (1913-1976), entrambi scrittori, un patrimonio di canti e racconti tradizionali, che questi hanno poi messo per iscritto in opere di cui la madre va considerata di fatto come la coautrice. Dotata di una bella voce e studiosa anche di canti tradizionali, Taos ha inoltre interpretato e registrato numerosi brani di questo patrimonio antico.

Riguardo a Si Mohand, è interessante osservare che la sua strada si venne ad incrociare, in qualche modo, con quella della famiglia Amrouche. Infatti, la madre Fadhma si trovò per qualche tempo a lavorare all'ospedale S.te Eugénie delle Sœurs Blanches di Michelet tra il 1898 e il 1900 (tornandovi poi con un visita prolungatasi per 40 giorni nel 1904), vale a dire proprio pochi anni prima che il poeta vi finisse i suoi giorni. Anche se non sembra che i due si siano mai incontrati, è evidente che si trovarono a frequentare gli stessi ambienti nel medesimo periodo, e per questa vicinanza nel tempo e nello spazio bisogna ritenere altamente probabile che i testi attribuiti dagli Amrouche a Si Mohand⁸³ siano stati raccolti e conservati con grande fedeltà.

⁸² Questa frase, che completa la professione di fede islamica, può avere anche il valore di esclamazione con un senso di "mi dichiaro perduto", o simili.

⁸³ Si veda in particolare J. Amrouche 1988, p. 70, 94, 100.

82. *Semman-i medden lmenfi* (Mi hanno chiamato bandito)

[J. Amrouche 1988, poesia n° 2, p. 94; T. Amrouche 2002, CD n°1, canto n° 3 (p. 27 della brochure)]

Questa poesia, inserita da Jean Amrouche nella sua raccolta e cantata da Taos Amrouche, sarebbe stata composta da Si Mohand, anche se non figura nelle raccolte a lui dedicate. L'inizio ricorda molto quello dell'*asefru* sopra riportato con l'incipit *Semman-i medden a lmetluf*.

<i>Semman-i medden lmenfi</i>	Mi hanno chiamato bandito ⁸⁴ ,
<i>fukent lemḥani</i>	ne avevo abbastanza di sofferenze
<i>kul tiyilt herqey ddex^wan</i>	su ogni cresta mi accendo da fumare.
<i>Lqut yeq^wel-i d ilili</i>	Il cibo s'è fatto amaro come l'oleandro
<i>ccṛab am yiyi</i>	il vino sa di latte acido
<i>sselmey g lwaldin ma llan</i>	ho detto addio a tutti i miei parenti.
<i>A ṣṣellah teddum yid-i</i>	Santi del mio paese, restate con me
<i>tesselb-iyi Eini</i>	Aïni è la causa della mia pazzia
<i>la ssmah i lḡib-iw yexlan</i>	senza pietà per le mie tasche vuote.

83. *Seg wasmi yebda usegg^was* (Dall'inizio dell'anno)

[*Tafsut*, série spéciale n° 3 (1986), p. 7; J. Amrouche 1988, poesia n° 4, p. 70; T. Amrouche 1966, p. 247 (solo versione francese)]

Anche questa poesia, tradotta da Jean Amrouche e cantata da Taos Amrouche, sarebbe stata composta da Si Mohand. L'autenticità è dubbia, ma potrebbe contenere delle allusioni a degli amici del poeta rinchiusi in prigione.

<i>Seg wasmi yebda usegg^was</i>	Dall'inizio dell'anno
<i>ur nezhi yiw' wass</i>	non abbiamo avuto un giorno di gioia
<i>aql-ay neggugem am yisyi</i>	siamo diventati muti come pesci. ⁸⁵
<i>A ṭṭir azegzaw n ṛras</i>	O tu, aquila dal capo turchino
<i>deg tegnaw delq-as</i>	dispiega le ali, vola nel cielo
<i>tarusi-k deg Serkaji</i>	e va' a posarti sul carcere di Serkaji ⁸⁶ .
<i>Ad tsellmeḍ yef imeḥbas</i>	Porta il mio saluto ai prigionieri:
<i>Eumer n Tifas</i>	Omar degli At Tifas
<i>Muḥend Sseïd n At-Qasi</i>	e Mohand Saïd degli At Kaci.
<i>Ad tsellmeḍ yef imeḥbas</i>	Porta il mio saluto ai prigionieri
<i>g ly^werba kullas</i>	che soffrono un esilio senza fine:
<i>ṣṣber d aḥbib n Rebbi</i>	chi sa pazientare è caro a Dio. ⁸⁷

⁸⁴ Il termine *lmenfi* / *imenfi*, qui tradotto con “bandito”, reca in sé numerose sfumature di significato. Come participio di un verbo significante “esiliare”, in senso proprio varrebbe, “esule, proscritto”, ma ha anche la valenza di “fuorilegge” che si trova nell’italiano “bandito”. In particolare, la figura dell’*imenfi* assunse un senso ancora più specifico, proprio dopo il 1871, quando furono numerosi i “banditi d’onore” che per anni sfidarono la giustizia francese nascondendosi, con le loro bande, tra le montagne (non solo in Cabilia ma anche altrove, per esempio nell’Aurès). Tra quelli più attivi in Cabilia ai tempi di Si Mohand si ricordano Arezki Oulbachir e Abdoun.

⁸⁵ Per la verità *yisyi* è l’ “avvoltoio”. Nell’immaginario tradizionale cabilo l’avvoltoio è considerato l’animale muto per antonomasia, per cui si suole dire “muto come un avvoltoio”. Esistono diverse leggende che cercano di fornire una spiegazione di questa sua caratteristica.

⁸⁶ Una prigione di Algeri, tuttora esistente.

Slimane Azem

Slimane Azem (1918-1983) è considerato uno dei più grandi cantanti cabili del Novecento, che contribuì a far evolvere la canzone dalle antiche forme tradizionali alle moderne espressioni dei cantautori di oggi. Era nato il 19 settembre 1918 a Agouni-Gueghrane. Il padre, Lamara n At Wali (Lamara Azem allo stato civile) era un agricoltore di modeste condizioni. La madre, Yamina Lhadj, è probabilmente colei da cui il dono della poesia si è trasmesso alla famiglia (oltre a Slimane, che avrà successo come cantante, una sorella, Ouardia sarà conosciuta per le sue composizioni poetiche). Yamina conosceva a memoria e recitava spesso centinaia di composizioni di Si Mohand, ed è da lei che Slimane imparò a conoscere e ad amare questo grande poeta.

Le affinità tra il grande poeta ed il cantante si spingono fino ad alcuni dettagli biografici quasi leggendari: come per Si Mohand, anche per Slimane Azem la tradizione vuole che il dono della poesia gli sia giunto in occasione di un incontro con un essere soprannaturale. Ancora ragazzo, un giorno, di ritorno dai campi, gli si parò dinnanzi un vecchio dalla barba bianca, mai visto prima, che gli disse «avrà un grande avvenire. Ma devi scegliere oggi: *ččar lbašr-ik ney ččar axxam-ik* (“Riempi la tua sensibilità artistica oppure riempi la tua casa”)). Slimane preferì la poesia, e questo spiegherebbe anche perché non abbia avuto figli, pur avendo sposato due donne, una francese, Jacqueline (con cui visse sei anni), e una cabila.⁸⁸

Molto spesso l'introduzione delle canzoni di Slimane Azem è costituita da un “*asefru mohandiano*”, come si vede già in quella che probabilmente è la sua prima canzone, *A Muḥ a Muḥ* che egli avrebbe composto durante la seconda guerra Mondiale. Il contenuto di questa, come di molte altre canzoni di Slimane Azem, si richiama alle stesse tematiche delle poesie di Si Mohand, soprattutto per quel che riguarda i temi dell'emigrazione, con tutti i pericoli che ad essa erano connessi, primo tra tutti quello di perdersi nel vizio.

La esplicita ammirazione per Si Mohand (che viene anche nominato in più d'una sua canzone) si è espressa anche nell'interpretazione, da parte del cantante, di un brano composto unicamente da *isefra* del grande poeta (o a lui attribuiti). Il modo di recitare queste poesie cantando con un accompagnamento minimo strumentale (soprattutto negli intervalli tra un *asefru* e un altro) ricalca quello tradizionale.

A Muḥ a Muḥ

[Testo riportato in Azem 1979, pp. 16-17 e in Nacib 2001, canzone n°12, p. 194-195]

Amrouche 1966, p. 247 (solo versione francese)]

L'*asefru* iniziale di questa canzone, di stile mohandiano anche se non di sicura attribuzione, rimanda, col suo primo verso, ad una poesia molto nota, riportata qui in precedenza, che elogia la bellezza di Algeri. A Si Mohand piacevano le città moderne, che pur presentando rischi concreti di “perdizione”, avevano per lui un grande fascino. E Slimane Azem in questo suo testo mostra un analogo atteggiamento nei confronti della città di Parigi.

Ledzayer d tamdint yelhan

Algeri è una bella città,

⁸⁷ Letteralmente: “la pazienza [*ššber*, maschile] è un amico di Dio” (nell'islam, “amico di Dio”, in arabo *wali Allah*, corrisponde a “santo” del mondo cristiano). Questa frase è un'espressione proverbiale.

⁸⁸ Secondo un'altra tradizione (riportata da Nacib 2001, p. 30), l'alternativa sarebbe stata “Riempi la tua sensibilità artistica oppure riempi le tue tasche”. In effetti, pur ottenendo, con i suoi successi discografici, una certa agiatezza, Slimane Azem non divenne mai “ricco”.

*teffy-ed di lğernan
di Lafrik mechur yisem-is*

*Llsas-is yezzi-d yef waman
yebna s lğir d ssiman
wehmen ak^w medden di zzin-is*

*A Sidi Eabderrehman
a mul n lberhan yeqwan
terred ayrib s axxam-is*

*A Muḥ a Muḥ
kker ma ad tedduḍ a nruḥ*

*Asmi uqbel ad ruḥey
zuxxey-asen aṭas i lwaldin
nniy-asen a d-uyaley
ma eṭṭley asegg^w as ney sin
yerqey am targit ruḥey
tura kteṛ n eacr snin*

*Annay a Sidi Rebbi
ay Aḥnin ay Amaezuz
temz' -inu truḥ d akwerfi
deg umitru dixel uderbuz
d Lpari tezzi fell-i
waqila tesa lehruz*

*Aql-i am win ihelken
traḡuy ad teldi tebburt
di ly^werba wulfey d ayen
ma d ul-iw yeby a tamurt
ma ruḥey ulac idrimen
ma qqimey ug^wadey lmut*

*ur i-iyad ur i-yerzi
siwa dderya nni d-yurṛey
kulyum ttraḡun-iyi
ma d nekk ug^wiy ad ruḥey
ly^werba tezzi yiss-is
ieerq-i webrid ttayey*

ne parlano i giornali
il suo nome è famoso in tutta l'Africa

Le sue fondamenta sfiorano il mare
è costruita con calce e cemento
stupisce tutti per la sua bellezza.

O santo Abderrahmane⁸⁹
dai grandi poteri miracolosi
fa' tornare l'emigrato alla sua casa!

O Mouh, o Mouh,
dai, vieni insieme a noi!

Ricordo che prima di partire
ho fatto tante promesse ai miei
ho detto loro "Ritornero".
Al più tardi tra un anno o due..."
sono partito sprofondando come in un sogno
e son già più di dieci anni!

O Signore, mio Dio,
o Clemente e Caro,
la mia giovinezza se n'è andata in *corvée*
nel *métro*, giù, dentro al tunnel⁹⁰
è Parigi che mi ha avviluppato
sembra quasi un incantesimo.

Sono come un ammalato
e aspetto che mi si "apra una porta".
È presto detto: mi sono abituato all'esilio
ma il mio cuore reclama la sua patria;
per partire mi mancano i soldi
ma se resto temo di morire.

Nulla mi commuove, nulla mi tocca
se non i miei figli, che ho deluso:
loro mi aspettano sempre
ma io non mi decido a partire.
L'esilio mi cinge d'assedio,
ogni strada che imbocco va dalla parte sbagliata.

84. Si Muḥ yenna-d (I detti di Si Mohand)

[Azem 1979, pp. 168-171 (nel testo berbero manca il quinto *asefru*); Nacib 2001, canzone n°27, p. 249-50]

Questo testo, cantato da Slimane Azem, è costituito da 6 *isefra* di Si Mohand, di cui alcuni non sono compresi nelle raccolte di poesie di quest'ultimo pubblicate fino ad ora.

• *Yeččur wul armi yufes
A leḥbab nuyes*

Ho il cuore colmo fino a scoppiare
amici, non ho più speranze

⁸⁹ Si tratta di Sidi Abderrahmane Thaalibi, il santo protettore di Algeri. Nato nel 1384 a Oued Issers, morì nel 1497 a Algeri dove è sepolto nella moschea a lui dedicata.

⁹⁰ Negli anni Quaranta, Slimane Azem ha lavorato come aiuto elettricista presso la RATP, l'azienda di trasporti urbani di Parigi.

Yekfa t̄tmes di lmađi
G wefwad-iw teceel tmes
La t̄req kan weħd-es
Nettraġu tug^w a tessi
Ttxilek a Lleh a Lkayes
Ili-k d amwanes
Efk-ay tafat a nwali

85.

• *Nekseb čina ak^w d llim*
D lweřd u lyasmin
Yezga lexřif anebdu
Nxeddem-it deg wass n nnsim
Abaden a neqqim
Nyil ad yebb^w a nezzhu
Armi yebda la d-yetteellim
Yefka-d si mkul lēin
Ihubb-ed iqelē-it wađu

86.

• *Asmi llan widak yecfan⁹¹*
D lfahmin yeyran
Nelha-d d lweřd ntezzu-t
Nerra-yas targa n waman
Ar itess leġnan
Yefreħ wergaz d tmeřtut
Ma d tura d lxeř n zzman
S yey^wyal i t-ksan
Ĥesben ak^w bab-is yemmut

87.

• *Yelha lxir deg watmaten*
Ma yella msefhamen
Mebeid i d-tezwar tissas
Ma fkan leqder i yiwen
I umeq^wran deg-sen
Jebril fell-asen d aeessas
Ma ifat mxerwađen
Kecmen-ten yeedawen
Yekfa lxir deg yiwen wass

88.

• *A řřalħin adrar ssaħel*
A ssyadi newħel
Dawit afwad-iw iħus
Helkey ħedd m'ad i-yeesqel
řšura tbeddel
D lmenteq seg imi umexsus
A Rebbi kečč d Lkamel
Gur-ek ay nemmuqel

ogni illusione è finita nel passato
nel petto mi arde un fuoco
che si alimenta da sé
io attendo pazientemente, ma rifiuta di spegnersi
ti prego, o Dio nella tua sapienza
accompagnami
e fammi luce perché possa vedere

Possedevo un giardino di aranci e di limoni
tutto rose e gelsomini
l'abbondanza dell'autunno durava fino all'estate
l'ho lavorato anche nei giorni più freddi
senza mai fermarmi
pensavo già alla gioia del raccolto
ma quando cominciavano i primi germogli
ogni gemma si accingeva a dar frutto
prese a soffiare con impeto il vento e se lo portò via

Quando la gente era dotata di memoria,
intelligente, istruita,
ci piacevano le rose e le coltivavamo
mettendo un canale di irrigazione
per far bere le aiuole
uomini e donne erano felici
mentre adesso, in questi tempi ultimi,
le lasciano brucare agli asini
come se il proprietario fosse morto.

Che bella cosa la concordia tra fratelli
quando si capiscono tra loro
chi vale farà molta strada
se portano rispetto ad uno,
al primogenito,
l'angelo Gabriele veglia su di loro
ma se perdono l'occasione e litigano
i nemici penetrano in mezzo a loro
ed ogni bene svanisce in un momento.

O santi dei monti e delle pianure
ahimè, mi sento in trappola,
guarite il mio cuore provato
sono malato, nessuno più mi riconosce
il mio aspetto è cambiato
e perfino la parola mi esce difettosa
o Dio, tu che sei perfetto
a te volgo lo sguardo

⁹¹ Cf. Boulifa 1990, poesia n. 37, p. 87; Mammeri 1969, poesia n° 134, p. 276.

A Win ireffden yessrus

o Tu che innalzi e confondi.

89.

• *Si tmurt armi d Lpari*⁹²
Erwiy imetfi
Delbey di ssadat ssmah
Wehmen ak^w dg-i lyaci
Eṛwan asteqsi
Dacu d ssebba-k n ṛṛwah
Siwa yiwen am nekkini
I ceggbet lemḥani
Umi mliy lexbar n ṣṣeḥ

Dal paese natio fino a Parigi
ho esaurito le mie lacrime
implorando il perdono dei santi
Tutti si interrogano su di me
non finiscono di chiedere
“qual è il vero motivo della tua partenza?”
Ma solo a uno che, come me,
ha subito tante prove
io ho detto la verità.

Ffey ay ajrad tamurt-iw (Cavalletta, via dal mio paese!)

[Testo riportato in Azem 1979, pp. 90-91, in Nacib 2001, canzone n° 96, p. 479-482 e Mahfoufi 2002, canto n° 8, p. 180-181. Per l'*asefru* iniziale: Boulifa 1990, poesia n° 261, p. 163; Larab 1997, poesia n° 81, p. 45]

Questa celebre canzone di Slimane Azem è una delle prime denunce pubbliche del colonialismo francese durante la guerra di liberazione d'Algeria, e per essa l'autore ebbe non poche noie con le autorità. L'inizio è molto probabilmente un autentico *asefru* di Si Mohand, che rientra nella serie di composizioni del poeta sul tema “avevo un giardino...”. Lo proverebbe il fatto che una poesia simile, ma meno aderente al tema, è presente nella raccolta di Boulifa, tra quelle giudicate “spurie” in quanto rimaneggiate da altri autori.⁹³

90. *Yur-i leḡnan d imyelleq (Avevo uno splendido giardino)*

Yur-i leḡnan d imyelleq,
Kulci deg-s yexleq,
Si lxux armi d ṛṛemman.
Xeddmey-t deg uzal, ireq,
zziy-as ula d leḥbeq,
Iḡḡuḡeg-ed, mebeid i d-itban.
Yewweḍ-ed wejrad s leḥmeq,
Yečča armi ifelleq,
Yeḍmee ula deg izeran.

Ffey ay ajrad tamurt-iw,
D lxir d-tufiḍ zik yemḥa.
Ma d lqaḍi i k-yezzenzen,
Awi-d leaqed ma iṣeḥḥa.

Ay ajrad teččid tamurt,
Wehmey d acu i d ssebba;
Teksid-tt-id armi d tabburt,
Teččid i d-yeḡḡa baba;
Yas uyal-ed d tasekkurt,
Tekfa yid-ek lemḥibba.

Avevo uno splendido giardino
vi cresceva ogni ben di Dio
dalle pesche ai melograni
lo avevo lavorato sotto il sole ardente
avevo piantato perfino il basilico
era tutto fiorito, si vedeva da lontano
Arrivò di corsa una cavalletta
e mangiò fino a scoppiare
se la prese fin con le radici.

Cavalletta, esci dal mio paese
il bene che vi hai trovato un tempo è ormai finito
se qualche cadì te lo ha mai venduto,
porta i documenti, se sono regolari

Cavalletta, hai mangiato il paese
Mi domando: qual è la ragione?
hai divorato l'erba fino alla soglia di casa
hai consumato quello che mi ha lasciato mio padre
E adesso, anche se ti trasformassi in una pernice
ogni rapporto di amore con te è finito.

⁹² Questo *asefru* è la variante di una poesia che faceva parte del “viaggio” fino a Tunisi. Corrispondeva alla tappa che arrivava a Adni (tra Tizi-Ouzou e Larbaa n At Yiraten): Feraoun 1960, n° V.9, p. 107; Mammeri 1969, n° 253, p. 420. Slimane Azem la ha “personalizzata” sostituendo a Adni il nome di Parigi, luogo del suo esilio. Mentre la parte iniziale presenta divergenze tra tutte e tre le versioni conosciute, la terzina finale, la più pregnante, è identica.

⁹³ Si tratta molto probabilmente di Lhusin di Adni, cui è dedicata la raccolta di Larab 1997.

<p>Teyliḍ-d seg igenni am umeččim Ger lmeḃreb d leica; Teččid lḥebb, ternid alim, Tettexiriḍ deg lemēica; Ma d nek teḡḡid-iyi d aclim, Teḥsebḍ-iyi am lhayca.</p> <p>Ay aḡrad fhem iman-ik, Tissineḍ d acu teswiḍ. Yas heggi deg iferrawen-ik, Ad tuḃaleḍ ansi d-tekkiḍ. Mulac ddnub i yiri-k, A txellseḍ ayen teččid</p> <p>Tehlekḍ-iyi ay aḡrad, Tessufyeḍ-d dg-i lælla; Tessefṛuḃuxeḍ amerrad, Tebyiḍ a yi-d-teḡḡeḍ cçetla. Ifut lḥal, iædda ujerrad, Yuk^{wi}-d zzeḥr-iw yeḥla.</p>	<p>Sei caduta dal cielo come una gran nevicata tra il crepuscolo e la sera hai mangiato sia i chicchi che lo stelo scegliendo per bene il tuo menù A me hai lasciato solo un po' di paglia manco fossi un somaro</p> <p>Cavalletta, cerca di capirlo da te: tu sai quello che vali quindi prepara le ali per tornare da dove sei venuta. Se no, sconterai i tuoi peccati pagherai per quello che hai mangiato.</p> <p>Cavalletta, mi hai fatto ammalare mi hai fatto venire un bubbone ti sei riprodotta a dismisura volevi lasciarmi una discendenza ma ormai è tardi: lo scriba è già passato e la mia sorte è di nuovo in piedi, risanata.</p>
---	---

Bibliografia :

- ABDESSELAM Abdenour, 2005: *Chikh Mohand Oulhoucin amoussnaw ou La renaissance de la pensée kabyle*, s.l., imprimerie Hasnaoui
- ADLI Younes, 2001 : *Si Mohand Ou Mhand. Errance et révolte*, Algeri/Parigi, Edif/Paris-Méditerranée
- AÏT ALI Belaïd, 1987 : “Expressions de la vie. Commentaires d’expressions kabyles (extraits)” *Etudes et Documents Berbères 2* (1987), pp. 142-150
- AÏT FERROUKH Farida, 2001: *Cheikh Mohand. Le souffle fécond*, Paris, Volubilis
- ALLIOUI Youcef, 1990 : *Timsal. Enigmes berbères de Kabylie*, Parigi, L’Harmattan
- AMROUCHE Jean, 1988 : *Chants berbères de Kabylie (édition bilingue)*, Parigi, L’Harmattan (Prefazione di Mouloud Mammeri; testi riuniti e annotati da Tassadit Yacine).
- AMROUCHE Taos (Marie-Louise), 1966 : *Le grain magique*, Paris, Maspero.
- AMROUCHE Taos (Marie-Louise), 2002 : *Les chants de Taos Amrouche. Chants berbères de Kabylie*, Marseille, L’empreinte digitale (cofanetto di 5 CD e volumetto con testi in francese).
- AZEM Slimane, s.d. (1979) : *Izlan (Textes berbères et français)*, *Recueil de chants kabyles*, Parigi, Numidie Music (Prefazione di Mohia; ideazione di Mehenna Mahfoufi).
- BOUAMARA Kamel, 2005 : *Si l’Bachir Amellah (1861-1930). Un poete-chanteur celebre de Kabylie*, Bgayet, Talantikit
- BOULIFA, Si Amar n Said (detto), 1904: *Recueil de poésies kabyles (texte zouaoua)*. Algeri, A. Jourdan [2. ed. Paris-Alger, Awal, 1990].
- BRUGNATELLI Vermondo , 1997 : “Asini senza cuore”, in R. Arena, P. Bologna, M. L. Mayer-Modena, A. Passi (eds.) *Bandhu. Scritti in onore di Carlo Della Casa*, vol. II, Alessandria, Ed. dell’Orso, pp. 605-616.
- CANCIANI Domenico (a cura di), 1991 : *Le parole negate dei figli di Amazigh. Poesia berbera tradizionale e contemporanea*, Abano Terme, Ed. Piovan.
- DALLET Jean-Marie, 1982 : *Dictionnaire kabyle-français*, Paris, S.E.L.A.F.
- DERMENGHEM Émile, 1951 : “La poésie kabyle : Si Mouh ou Mahand et les Isefra”, *Documents Algériens - Série culturelle* n° 57 (20 novembre 1951)
- FERAOUN Mouloud, 1960 : *Les poèmes de Si Mohand*, Paris, Minuit (réimp. Alger, Bouchene, 1990)
- GALAND-PERNET Paulette, 1998 : *Littératures berbères. Des voix, des lettres*, Paris, PUF
- HANOTEAU Alphonse, 1867: *Poésies populaires de la Kabylie du Jurjura*, Paris, Imprimerie Nationale
- KHERDOUCI Hassina, 2001: *La chanteuse Kabyle*, Tizi-Ouzou, Akili
- LARAB Mohand Ouramdane, 1997: *Ammud Isefra n Lḥusin n Âadni*, Rabat, Imprial
- LIOREL Jules, 1893: *Kabylie du Jurjura*, Paris, Leroux,

- MAHFOUFI Mehenna, 2002 : *Chants kabyles de la guerre d'indépendance. Algérie (1954-1962)*, Paris, éd. Séguier
- MAMMERI Mouloud, 1969 : *Les isefra de Si-Mohand-ou-Mhand*, Paris, éd. Maspero
- MAMMERI Mouloud, 1980 : *Poèmes kabyles anciens*, Paris, éd. Maspero
- MAMMERI Mouloud (éd.), 1989 : *Inna-yas Ccix Muḥend - Cheikh Mohand a dit*, Algeri [presso l'autore]
- MEZAOUI Hamid, 2001 : *Timenna n Ccix Muḥend U Lḥusin - Sagesses et Actions du grand Amusnaw kabyle du XIX^{ème} siècle*, Souama, Association Issegh
- MOKHTARI Rachid, 2001: *La chanson de l'exil. Les voix natales (1939-1969)*, Alger, Casbah
- NACIB Youcef, 1993 : *Anthologie de la poésie kabyle*, Ed. Andalouses. Algeri.
- NACIB Youcef, 2001 : *Slimane Azem. Le poète*, Ed. Zyriab. Algeri.
- OUARY Malek, 2002 : *Poèmes et chants de Kabylie* (nouvelle édition revue et augmentée), Paris, Bouchene
- OULD-BRAHAM Ouahmi, 2001-2002 : "Une biographie de Si Mohand est-elle possible? Un poète kabyle du XIXe siècle 'revisité' ", *Etudes et Documents Berbères* 19-20, pp. 5-41.
- RINN Louis, 1891: *Histoire de l'insurrection de 1871 en Algérie*, Alger, Jourdan
- SALHI Mohand Akli, 1997: "Eléments de métrique kabyle. Etude sur la poésie de Si Mha Oumhand" *Anadi* n° 02 (1997), pp. 73-90
- YACINE Tassadit, 1987 : *Poésie berbère et identité. Qasi Udifella, héraut des At Sidi Braham*, Maison des Sciences de l'Homme. Paris.
- YACINE Tassadit, 1988 : *L'izli ou l'amour chanté en kabyle*, Maison des Sciences de l'Homme. Paris.
- YACINE Tassadit, 1990 : *Ait Menguellat chante...* Bouchene/ Awal. Algeri.

INDICE

I TEMPI DI SI MOHAND.....	1
LA VITA DI SI MOHAND.....	1
LA POESIA DI SI MOHAND.....	4
L'ASEFRU MOHANDIANO	6
<i>Asefru e izli</i>	6
<i>Il poeta nella società</i>	7
<i>La forma degli isefra: recitazione e/o canto</i>	9
<i>La forma degli isefra: la scansione “ternaria”</i>	9
ALCUNI ASPETTI DELLA POETICA MOHANDIANA.....	10
• <i>r̄ray</i> “la ragione” e <i>ul</i> “il cuore”	11
• <i>lfahem</i> “lo spirito sagace”, <i>lqern agi</i> “questo secolo”	12
• Dio.....	13
ALCUNE POESIE DI SI MOHAND	14
POESIE D'AMORE E GIOVANILI	14
1. <i>Tikkelt-a ad heḡḡiy asefru (Questa volta comporrò una poesia)</i>	14
2. <i>Lfeṣl iw idda yef lfa (Il nome dell'amata)</i>	15
3. <i>Yelli-s n lqubtan Ravis (La figlia del capitano Ravez)</i>	15
4. <i>Tasedda iṛeeden tyuwas (Il ruggito della leonessa come un tuono...)</i>	16
5. <i>Freh ay ul-iw freh (Che gioia, cuore mio, che gioia)</i>	16
6. <i>In'as i mm tiṭ zerqaqen (Di' alla ragazza dagli occhi verdi...)</i>	16
POESIE IN ARABO	17
7. <i>Nweṣṣi-k ya Benhidhud (Ti dò un incarico, o Ben Hid Houd)</i>	17
8. <i>Lukan ray-i ki l-εatrus (Se il mio volere fosse un capretto)</i>	17
I “BEI TEMPI ANDATI”	18
9. <i>Af wasmi lliy d acawrar (Se penso a quand'ero un ragazzino)</i>	18
10. <i>Ddunit la tettyawal (Il mondo corre in fretta)</i>	18
11. <i>Lemmer am zik tella ttrika (Se avessi ancora i beni di una volta)</i>	18
I TEMPI NUOVI	19
12. <i>Aql-iyi am igider amerṛzu (Eccomi qua, come un'aquila ferita)</i>	19
13. <i>Lqern agi d nnaqes (Questo secolo meschino)</i>	19
14. <i>Lqern agi yesserhab (Fa spavento questo secolo)</i>	20
15. <i>Aql-ay g lqern rbaṣṭac (Eccoci nel quattordicesimo secolo)</i>	20
16. <i>Aql-ay newḥel di ddunit (Non riesco a tener dietro a questo mondo)</i>	21
17. <i>Dduṣ ak^w d graḍ i yemlal (Il due di picche conta come l'asso)</i>	21
LA “MALATTIA” DI SI MOHAND.....	21
18. <i>Helkey lehlak (La mia malattia)</i>	22
19. <i>Yur-i ajedeun d aḥemmaq (Avevo un corsiero scatenato)</i>	22
20. <i>W' ittfen Qessam... (Potessi afferrare il Dispensatore)</i>	23
21. <i>A-t-a wul-iw iyemm-ed (Ecco, il mio cuore è in tempesta)</i>	23
22. <i>Annay a Rebb' ar k-nyiq (Orsù, o Dio abbi pietà)</i>	23
L'ESILIO.....	24
23. <i>A nerrez wal' a neknu (Mi spezzo ma non mi piego)</i>	24
24. <i>A-t-a wul-iw isnehtit (Ecco, il mio cuore ha il fiato grosso)</i>	24
25. <i>Ferḥen leibad mi nenfa (La gente è contenta che io sia in esilio)</i>	24
26. <i>Ledzayer d tamdint yelhan (Algeri è una bella città)</i>	25
27. <i>Idewwer lbaḥur yuywas (Il battello ha virato con fragore)</i>	25
28. <i>Sliy i lbaḥur isuy (All'udire la sirena del battello)</i>	26
LE FESTE RELIGIOSE	26
29. <i>Ay aggur yifen ak^w leḥur (Ecco il mese più bello di tutti)</i>	27
30. <i>Tusa-d leid netwehhem (È giunta la Festa ed io non so)</i>	27
31. <i>Leid d tllata ay nnan (La Festa sarà martedì, a quanto dicono)</i>	27
32. <i>Leid teedda am waḍu (La Festa è passata come il vento)</i>	28
LA VIA DEL VIZIO.....	28
33. <i>Ssney abrid xdiy-as (“Conosco la retta via, ma la evito”)</i>	28

34.	<i>Semman-i medden a lmetluf (Me la gente ha chiamato lo smarrito...)</i>	28
35.	<i>A kra itteassan lefjer (Voi che spiate l'ora dell'aurora...)</i>	29
36.	<i>Asegg^was agi muhab (Quest'annata fa paura)</i>	29
37.	<i>Tissit (il bere)</i>	30
GLI AMICI, LE AVVENTURE		30
38.	<i>A Lleh yur-ek ay netnaji (Al tuo cospetto, o Dio, reclamo)</i>	30
39.	<i>Ay afrux ifirelles... (O rondinella...)</i>	31
40.	<i>Caylelleh a Sidi Buşhab (Gloria a te, Sidi Boushab)</i>	31
41.	<i>Sidi Buşhab ay izem (Sidi Boushab, leone valoroso)</i>	32
42.	<i>La morte di un'amica (1)</i>	32
43.	<i>La morte di un'amica (2)</i>	33
44.	<i>Euhdey ides n lqahwa (Giuro che non passerò più la notte nei caffè)</i>	33
45.	<i>Şebhan-k a Sidi Buşhab (L'olio d'oliva trasformato in colza)</i>	34
LE DELUSIONI D'AMORE		34
46.	<i>Lemnam agi d bu tlufa (Sogno ingannatore!)</i>	34
47.	<i>A-t-aya lqelb-iw yek^wfer (Il mio cuore è in rivolta)</i>	34
48.	<i>Hku-tt i ssabqa n lebnat (Vallo a dire alla bella tra le belle)</i>	35
49.	<i>Aql-iyi deg yixf n wedrar (Eccomi in cima al monte)</i>	35
AVEVO UN GIARDINO... ..		36
50.	<i>Zziy leġnan s elxetyar... (Avevo piantato un giardino raffinato...)</i>	36
51.	<i>Yur-i leġnan yetqebbel... (Avevo un giardino in bella posizione...)</i>	36
52.	<i>Yur-i leġnan d imselles... (Avevo un giardino ombreggiato...)</i>	37
53.	<i>Yur-i leġnan d inferred... (Avevo un giardino unico al mondo...)</i>	37
IL MONDO DEGLI ARRIVISTI E DEGLI IPOCRITI		37
54.	<i>Sliy i lexbar yusa-d (Ho saputo la notizia che è arrivata)</i>	37
55.	<i>Aṭas ay yuyen lmitaq (Quanti aderenti a una confraternita...)</i>	38
56.	<i>Euhdey tikli d lemselmin (Giuro che non frequenterò più musulmani)</i>	38
57.	<i>Ddenya n bu yedrimen (Il mondo è di chi ha fatto i soldi)</i>	38
58.	<i>Ufiy uday di Lḥamma (Ho incontrato un ebreo a El Hamma)</i>	39
59.	<i>A Muḥend udem n ṭlam (Ecco Mohand dal viso di tenebra)</i>	39
SI MOHAND "TAUMATURGO"		40
60.	<i>Leemer ur ineqes ur idzad (Il tempo da vivere non può allungarsi né accorciarsi)</i>	40
61.	<i>Ufiy Nna Tiṭem tettru (Ho trovato zia Tiem in lacrime)</i>	40
IL VIAGGIO ATTRAVERSO LA CABILIA		41
62.	<i>W'yebyan Rebbi a t-iwehḥed (La partenza)</i>	41
63.	<i>Si Lḥerrac armi d Budwaw (Da Maison-Carrée ad Alma)</i>	41
64.	<i>Si Tedmayt s At Buxalfa (Da Tadmaït a Boukhalfa)</i>	42
65.	<i>Aql-iyi, wwḍey-d yer Micli (Eccomi arrivato a Michelet)</i>	42
66.	<i>Si Micli ar Tirurda (Da Michelet al colle Tirurda)</i>	43
L'INCONTRO CON LO CHEIKH MOHAND OU-LHOCINE.....		43
	<i>Ay asebsi n wexlenġ (O pipa di erica)</i>	43
67.	<i>Lġamaε lġamaε akka-d (Da qui alla moschea)</i>	43
68.	<i>A ssadatt aql-ay newḥel (O santi, mi vedete: sono in trappola)</i>	44
69.	<i>I leamr-iw drus n ssna (La mia età è verde di anni)</i>	44
	<i>Leelam tcudd tyaqut (La bandiera è tenuta legata da una spilla)</i>	44
70.	<i>A lfahmin Lleh yaleb (O voi che comprendete, Dio ha l'ultima parola)</i>	45
71.	<i>Tamurt a tt-zedyen wiyiḍ (Su questa terra altri verranno)</i>	45
A TUNISI.....		46
72.	<i>Lherf a t-refdey memḥuṣ (Ve lo metto per iscritto come si deve)</i>	46
73.	<i>Teudded ṛray ixuṣṣ-i (Tu credi che la ragione mi abbia abbandonato)</i>	46
IL RAPPORTO CON DIO.....		47
74.	<i>A w' itrun ar d-yeddeyrel (Mi vien da piangere fino a perdere la vista)</i>	47
75.	<i>A Qessam ers-ed a k-nehku (Scendi o Dispensatore, senti quel che ti devo dire)</i>	47
76.	<i>A lḥanin kečč d ṛraḥim (O Compassionevole, tu sei il Misericordioso)</i>	47
77.	<i>Txil-ek a Rebb' ar k-nyid (Ti supplico, o Dio abbi pietà)</i>	48
78.	<i>Ay ul yef yezga uyemyim (O cuore su cui stagnano le nebbie)</i>	48
79.	<i>A Rebbi deg nessutur (O Dio, cui vanno le nostre preghiere)</i>	48
80.	<i>Leeyub tṛaġun tewser (I malanni aspettano al varco la vecchiaia)</i>	49

L'ULTIMA POESIA?	49
81. <i>Walay snat n teḥdayin (Ho visto due ragazze)</i>	49
SI MOHAND NELLA CANZONE CABILA.....	50
FADHMA E TAOS AMROUCHE	50
82. <i>Semman-i medden lmenfi (Mi hanno chiamato bandito)</i>	51
83. <i>Seg wasmi yebda usegg^was (Dall'inizio dell'anno)</i>	51
SLIMANE AZEM	52
<i>A Muḥ a Muḥ</i>	52
84. <i>Si Muḥ yenna-d (I detti di Si Mohand)</i>	53
85.....	54
86.....	54
87.....	54
88.....	54
89.....	55
<i>Ffey ay ajrad tamurt-iw (Cavalletta, via dal mio paese!)</i>	55
90. <i>Yur-i leḡnan d imyelleq (Avevo uno splendido giardino)</i>	55
BIBLIOGRAFIA :	56