

Questo libro, frutto di una ricerca sul terreno nel Tafilalet, regione del sud-est del Marocco, è stato redatto con l'intenzione rivolta a quanti volessero avvicinarsi alla lingua e alla letteratura orale berbera. La lingua berbera è il veicolo di una cultura autentica, tradizionale, millenaria in tutto il Nord Africa e in Marocco in particolare. È una lingua che ha un alfabeto, la grammatica e la letteratura. La letteratura orale è estremamente ricca, costituita da un patrimonio di racconti, leggende, proverbi, canti e aneddoti che hanno bisogno di essere trascritti, studiati, insegnati e diffusi. I racconti raccolti nella variante locale tamazight dei berberi appartenenti ai gruppi degli Ayt Khebbach rappresentano, da una parte, un'espressione significativa della preservazione e della tutela del patrimonio culturale dei berberi; dall'altra, un'innovazione rappresentata dalla modernità, dai nuovi modelli educativi e dall'aspirazione ad una società diversa.

Nel momento in cui la richiesta di un metodo di analisi dei testi orali si fa più pressante a tutti i livelli della formazione e della ricerca in ambito berbero, sembra opportuno presentare i testi orali raccolti durante la ricerca, opportunamente trascritti, studiati ed analizzati dal punto di vista semiotico e antropologico secondo gli orientamenti scientifici più recenti e illustrarli grazie a qualche applicazione pratica.

Anna Maria Di Tolla è professore aggregato di lingua e letteratura berbera e berberistica; ha conseguito il dottorato di ricerca e il post-dottorato in Africanistica all'Università di Napoli "L'Orientale" e afferisce al Dipartimento Asia, Africa e Mediterraneo. È stata promotrice del Centro di Studi Berberi e della Serie (Studi Africanistici): *Quaderno di Studi Berberi e Libico-berberi*. È autrice di numerosi articoli su riviste nazionali ed internazionali. Ha curato diverse miscellanee, tra le quali i due volumi di Studi Maghrebini, *Studi Berberi e mediterranei*, Nuova Serie, III, 2005; e IV, 2006. È co-autrice dell'edizione italiana della traduzione del volume di Kamal Naït Zerrad, *Grammatica moderna di lingua cabila. Tajerrumt tatrart n teqbaylit*, Milano, 2008.



Iscrizione libico-berbera
Biblioteca Nazionale, Napoli

SA
SB
2

AWAL N IMAZIGHEN

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI NAPOLI "L'ORIENTALE"
DIPARTIMENTO ASIA, AFRICA E MEDITERRANEO

Studi Africanistici

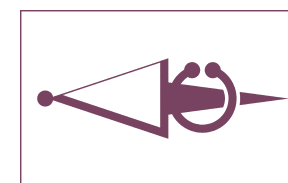
Quaderni di Studi Berberi e Libico-berberi

2

AWAL N IMAZIGHEN

**Itinerari narrativi
nella letteratura orale berbera del Marocco:
problematiche e prospettive**

ANNA MARIA DI TOLLA



ISBN 978-88-6719-009-6

NAPOLI
2012

UNIOR
NAPOLI 2012

Studi Africanistici
Quaderni di Studi Berberi e Libico-berberi
2

I Quaderni di Studi Berberi e Libico-berberi sono diretti da:

Direttore: Luigi SERRA

Consiglio direttivo: Domenico CANCIANI
Anna Maria DI TOLLA
Mansour GHAKI
Miloud TAÏFI
Tassadit YACINE
Ahmed HABOUSS

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI NAPOLI "L'ORIENTALE"
DIPARTIMENTO ASIA, AFRICA E MEDITERRANEO

Studi Africanistici

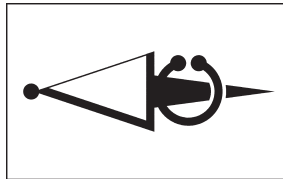
Quaderni di Studi Berberi e Libico-berberi

2

AWAL N IMAZIGHEN

**Itinerari narrativi
nella letteratura orale berbera del Marocco:
problematiche e prospettive**

ANNA MARIA DI TOLLA



UNIOR
NAPOLI 2012

Questo libro non è nato per caso. È il frutto di una lunga ricerca svolta presso alcune famiglie berbere a Errachidia, Rissani, Merzuga e in numerosi qsur della regione del Tafilalet, nel sud-est del Marocco. Sono stata accolta, sostenuta e aiutata da molte persone e da numerose famiglie.

In particolare, ringrazio tantissimo le mie care e preziose informatrici che sono diventate anche mie amiche, Fatima Boulaouane, la famiglia e soprattutto sua madre Aïcha, e l'amica Zohra Meddiki. I numerosi contributi della famiglia Ouhssain: Mohand u Brahim, Fatima Burk, Moha, Ahmed, Khadija, Saïd, il prezioso aiuto di Zohra; di Aïcha e di suo marito Ibrahim e tantissime altre persone che ho conosciuto. La mia gratitudine va a Saïda Ben el Jarbouh.

Il mio sentito grazie e un grande riconoscimento va a tante donne berbere che hanno voluto dare spontaneamente un contributo e una testimonianza nella loro lingua materna ancora spesso svalutata e sminuita, eppure viva, ricca di immaginario e di simbologia.

Ringrazio vivamente Luigi Serra, per la serietà scientifica in qualità di direttore di ricerca e Sergio Baldi per i preziosi consigli. Fra quanti hanno incoraggiato l'iniziativa, per la disponibilità e per aver seguito con attenta partecipazione il progresso della pubblicazione, vada l'espressione di riconoscenza, in particolare a Dahbia Abrous, mia maestra per il suo preziosissimo supporto che ho ricevuto dagli inizi dei miei studi e per essere stata orientata nella ricerca; per il forte legame di amicizia, per la sua generosità, per avermi infondato ottimismo e coraggio.

Sento di ringraziare particolarmente Tassadit Yacine per avermi infuso un po' della sua immensa esperienza scientifica ed umana. Grazie a Mohamed Aghali-Zakara perchè mi ha sempre fatto sentire speciale. Ringrazio Hélène Claudot-Hawad e suo marito Hawad perché, ogni volta che mi sono trovata insieme a loro, mi sono sentita migliore. I miei ringraziamenti sentiti e affettuosi vadano a Grigori Lazarev per la sua disponibilità e la sua immensa pazienza nel rileggere i miei scritti. A Olivier Durand per la revisione dei testi, a Miloud Taïfi e a Harry Stroomer per i suggerimenti e i loro commenti. A Domenico Canciani per la sua simpatia, umanità e il suo saper ascoltare. A Ahmed Habouss e Mansour Ghaki per l'amicizia accordatami.

Ringrazio Giuliano, Roberto e gli altri che mi hanno sostenuta.

Per la collaborazione materiale vadano i ringraziamenti per la solerzia, la disponibilità e la professionalità a tutto lo staff del Torcoliere dell'Università degli Studi di Napoli "L'Orientale" e in particolare ad Umberto Cinque, a Vincenzo Cipullo e ad Antonio Quagliozzi.

*A Luigi Serra
che ha dato in Italia linfa e continuità agli studi berberi*

Ai miei genitori

INDICE

INTRODUZIONE	13
PRESENTAZIONE DELLA RICERCA:	
UN CORPUS DI TESTI ORALI BERBERI DEL MAROCCO	15
<i>La raccolta dei testi</i>	16
<i>Le registrazioni audio</i>	18
<i>Modalità delle inchieste</i>	18
<i>La trascrizione dei testi</i>	19
<i>La traduzione e i limiti</i>	20
<i>Problematica e organizzazione del lavoro</i>	20
Note sulla trascrizione.....	23
Cartine	27

PRIMA PARTE.

SOCIETÀ, ORALITÀ E LETTERATURA

CAPITOLO I

IL TAFILALET: STRUTTURE TRADIZIONALI IN DIVENIRE	31
1. Cenni storici	31
2. Il quadro ambientale eco-geografico e socioculturale	33
3. Il problema dell'acqua	34
4. La popolazione	37
5. Le istituzioni tradizionali tra ieri e oggi.....	39
6. Territorio e formazione sociale degli Ayt Khebbach	41
7. Le strutture sociali tradizionali: teoria della segmentarietà e limiti	48
8. La situazione sociolinguistica	50
9. Evoluzioni recenti nel Tafilalet e tessuto associativo	52
Conclusione	55

CAPITOLO II

IL MONDO DELLA PAROLA E LA SCRITTURA	57
1. La riscoperta dell'oralità	57
2. Specificità dell'oralità	59
3. Potere della parola e potere della lingua	61
4. Stile orale e stile letterario	63
5. Variabilità, trasmissione e creazione	65
6. La scrittura: i <i>tifinagh</i>	67
Conclusione	70

CAPITOLO III

PANORAMA DELLA LETTERATURA BERBERA	71
1. La letteratura orale: organizzazione, letterarietà e metodi	71
2. Letteratura berbera tra oralità e scrittura	75
3. Gli studi sulla produzione letteraria berbera	78
4. Produzione letteraria in tachelhit	79
5. Produzione orale e produzione scritta in tamazight	83
6. Il racconto: tra fascino della narrazione e problematiche	86
7. Il racconto e i termini in berbero	88
8. La classificazione del racconto	90
Conclusione	93

SECONDA PARTE.

PERCORSI NARRATIVI DEL RACCONTO:

DALLA TRADIZIONE ORALE ALLA PRODUZIONE LETTERARIA

CAPITOLO IV

I RACCONTI ORALI DEGLI AYT KHEBBACH: METODOLOGIA E ANALISI	97
1. Presentazione del corpus	97
2. Originalità del corpus: dall'oralità ai racconti raccolti	98
3. Classificazione dei racconti raccolti	100
4. Tipologia dei racconti	101
5. Tra le braccia delle orchesse e degli orchi.....	102
6. Animali con sentimenti umani	103
7. Dalla costrizione morale al codice d'onore	104
8. La struttura del senso: tra l'atto di narrare e il contenuto del narrare	105
9. La struttura dei racconti: approcci teorici e metodi di analisi	105
Conclusione	109

CAPITOLO V

L'UNIVERSO NARRATIVO DEGLI AYT KHEBBACH:

RAPPRESENTAZIONI E MONDO NATURALE	111
A. Approccio strutturale	112
A.1. Fase procedurale	112
<i>Stato iniziale e stato finale</i>	113
a. Individuazione delle sequenze e dei temi	113
<i>Reperimento e analisi delle sequenze narrative</i>	114
<i>Le sequenze narrative e la loro combinazione</i>	115
b. Individuazione dello schema narrativo o intreccio	117
<i>Lo schema narrativo del racconto (I)</i>	117
A. 2. Analisi dei testi	119

1. Reperire i temi narrativi o i nuclei tematici	120
<i>I temi narrativi</i>	120
2. Ricerca dei campi semantici, associazioni e contenuti	121
<i>La costruzione identitaria e i valori</i>	122
<i>Relazioni familiari, partecipazione e vita sociale</i>	123
<i>Dai valori esemplari alla perdita dei valori</i>	124
3. Le risorse della narrazione di storie	125
<i>L'individualismo e il senso della coesione sociale</i>	126
<i>Famiglie, educazione e sentimenti</i>	127
<i>I racconti di animali: tra virtù e difetti degli uomini</i>	128
Conclusione	131
Schema n. 1	133
Schema n. 2	137
Schema n. 3	139

CAPITOLO VI

SIMBOLOGIA E IMMAGINARIO SOCIALE NEL MONDO DEGLI AYT KHEBBACH	141
B. Approccio antropologico	141
1. L'identità tra iniziazione e alienazione	141
2. Miti, riti e racconti berberi	142
<i>Dai conflitti di culture ai conflitti generazionali percorrendo i miti</i>	145
3. Le donne e il contesto socioculturale	147
<i>Le donne e il senso dell'onore</i>	148
4. L'identità maghrebina tra fondo culturale comune e berberità	154
5. Universalità e specificità del racconto	155
6. Preservazione/innovazione tra sovrapposizioni e complessità	156
7. L'analisi della lingua	157
<i>Specificità linguistiche e stilistiche</i>	161
<i>La narrazione femminile</i>	161
Conclusione	162
Schema n. 4	165
Schema n. 5	166
Conclusione. Problematiche e prospettive	167

ANNESI

Annexi 1. Corpus	177
Testi in berbero	179
Traduzione dei testi	239
I. <i>Il fratello più piccolo</i>	239
II. <i>Sette sorelle e sette fratelli</i>	243
III. <i>L'uomo, le commogli e la mucca</i>	245

<i>IV. Il racconto di Fadma Wedmia</i>	249
<i>V. La mula dei cimiteri</i>	253
<i>VI. La matrigna e la figliastra</i>	257
<i>VII. La donna e l'orco</i>	261
<i>VIII. Lo sciacallo, la pecora e l'asino</i>	263
<i>IX. 'Ali lo sciacallo e Bu Mhamed il riccio</i>	265
<i>X. Bu Mhamed e 'Ali</i>	267
<i>XI. L'allodola, la cicogna e lo sciacallo</i>	269
<i>XII. I doveri verso i genitori</i>	273
<i>XIII. La cassetta del padre</i>	275
<i>XIV. La figlia, la figliastra e la loro madre</i>	277
<i>XV. La madre degli orfanelli</i>	279
Annessi 2. Glossario	281
Indice delle nozioni	301
Indice degli autori	311
Bibliografia	317

Introduzione

E adesso io intreccerò per te favole diverse, in questo stile milesio,
e accarezzero le tue orecchie con un dolce sussurrare (...)¹

Il libro è frutto di un'esperienza di ricerca sul terreno nel Tafilalet, regione pre-sahariana nel sud-est del Marocco.² La scelta di studiare il Marocco e in particolare la regione del Tafilalet non è stata fortuita. All'Università "L'Orientale" di Napoli, gli studi sui berberi del Marocco risalgono a Francesco Beguinot.³ Negli anni settanta Luigi Serra effettuò alcune ricerche linguistiche svolte nell'ambito di due missioni etno-archeologiche nel Tafilalet.⁴

Per la sua posizione geografica, il Tafilalet ha svolto un doppio ruolo nella storia del Marocco: da una parte, ha costituito un baluardo contro le intrusioni delle popolazioni sahariane; dall'altra, la regione è stata la principale via di passaggio per raggiungere le aree subsahariane. Oggi, è l'ultimo baluardo berbero e berberofono del sud-est del Marocco.

In questa regione sorse la città di Sigilmāssa e, dalla sua fondazione islamica, con l'opera di un gruppo di sufriti,⁵ nel secolo VIII d. C., si costituì un regno che rimase indipendente fino all'arrivo dei Fāṭimidi nel X secolo d. C.

La città conobbe un'espansione rapida e divenne il capolinea degli itinerari carovanieri che giungevano nelle aree sahariane e subsahariane (*Bilād al-Sudān*), laddove i mercanti berbero-khārigiti scambiavano sale e derrate alimentari contro oro e schiavi, merci queste ultime che arrivavano con le carovane a Sigilmāssa e di

¹ APULEIO, 2005, *Le Metamorfosi*, a cura di Lara Nicolini, BUR, Milano, I, p. 99.

² La ricerca è stata condotta con i fondi di Ateneo ex 60% dell'Università degli Studi di Napoli "L'Orientale" all'ex Dipartimento di Studi e Ricerche su Africa e Paesi Arabi.

³ Francesco BEGUINOT, 1928, "Sugli Atarantos di Erodoto e sul nome berbero del Grande Atlante", in *Mémorial H. Basset*, XVII, Geuthner, Paris, pp. 29-42.

⁴ In continuità con quegli studi, sotto la direzione di Luigi SERRA è stata svolta e sostenuta una tesi di dottorato sulla ricostruzione della storia di Sigilmāssa (Anna Maria DI TOLLA, 1990, *Sigilmāssa nel dinamismo etno-culturale e storico-politico del Sahara berbero (VIII-XIV secolo)*, IUO, Napoli).

⁵ Il khārigismo, nelle forme dell'ibādismo e del sufrismo, si diffuse presso i berberi del Nord Africa a partire dalla conquista arabo-musulmana del VII secolo d. C.

là raggiungevano il Mediterraneo da una parte e l'Oriente dall'altra. I khārigiti berberi diffusero l'islam nelle città delle aree sahariane e sub-sahariane (Awdaghast, Gao, Tadmekka). Sigilmāssa divenne non solo il luogo d'incontro e di raccolta dei pellegrini che, dalle aree sahariane e sub-sahariane si dirigevano alla Mecca, ma un grande centro culturale e di studio dell'islam.

I dati storici, nonché la vocazione commerciale e i frequenti contatti con le diverse popolazioni provenienti da numerosi paesi e territori, anche dopo la scomparsa della città di Sigilmāssa, hanno dato alla regione del Tafilalet una specificità che la caratterizza sul piano socioculturale rispetto alle altre regioni del Marocco. La diversità molto marcata ha dato nascita ad un vero mosaico culturale di uomini e di tradizioni, il cui sostrato è berbero e l'oralità costituisce la dimensione preminente per preservare il patrimonio di conoscenze. La letteratura orale è una maniera particolare di salvaguardare l'eredità culturale appartenente alla tradizione orale.

La problematica generale di questo libro – la letteratura orale berbera – si iscrive in una prospettiva di ricerca più ampia: lo studio dei cambiamenti storici e socioculturali che attraversano oggi il Nord Africa e in particolare il Marocco.

I mutamenti che hanno attraversato in profondità le fondamenta delle società maghrebine hanno avuto l'epilogo negli ultimi avvenimenti accaduti tra il 2010 e il 2011, i quali rappresentano la fine di un ciclo iniziato con le indipendenze. I berberi sono stati attori dei mutamenti, resistendo alla rimozione della memoria e affermando la propria identità a partire dalla preservazione delle antiche forme di produzione culturale.

In Marocco, gli importanti riconoscimenti dei berberi nel campo dell'arte, della cultura in generale e dell'istruzione si sono concretizzati a partire dal 2001. L'insegnamento del berbero nelle scuole primarie, la creazione dell'Istituto Reale della Cultura Amazigh in Marocco (IRCAM) che si occupa della preservazione della produzione culturale berbera e della sua diffusione, la nascita di un terreno associativo berbero, la diffusione di canali radio-televisivi e dei nuovi social network (facebook, internet, twitter) sono stati i presupposti per il rinnovamento della lingua e della cultura berbera.

Lo studio della letteratura orale berbera rappresenta un campo di analisi particolarmente interessante nell'ambito della produzione culturale. Le diverse forme di espressione (racconti, canti, proverbi, enigmi) sono il risultato o la simbiosi di tradizioni orali, locali e/o regionali. Una nuova concezione dell'identità berbera si fonda necessariamente sui legami tra la preservazione della cultura e la difesa della memoria. Tuttavia, la questione di fondo relativa all'identità del Nord Africa rinvia alla sua appartenenza africana, mediterranea e arabo-islamica. In tale triplice appartenenza si situa la dimensione berbera. Nella produzione orale, elemento distintivo dell'identità, molti punti di convergenza e zone di intersezione con le culture con cui i berberi sono stati a contatto, sono evidenti, ma non sempre si presentano in maniera lineare.

Il postulato di base di tutta la ricerca è il seguente: la trasmissione orale non ha modificato automaticamente il rapporto tra società e individuo secondo la logica che regola la relazione tra la letteratura orale ed il contesto socioculturale. A fronte di questa logica, la trasmissione orale si situa in un rapporto di preservazione / innovazione.

La tradizione, il patrimonio e la memoria culturale non sono un'acquisizione spontanea che un gruppo acquisisce in maniera passiva. La trasmissione culturale richiede un'attività di rielaborazione e di diffusione che coinvolge non solo l'attività di un singolo, ma implica molteplici attori di un gruppo o di una comunità. Essa è fondamentale nel funzionamento dell'organizzazione sociale, poiché legata alla difesa e al rinnovamento dell'identità socioculturale.

In questo libro, abbiamo scelto di analizzare la letteratura orale perché l'obiettivo è quello di indagare in che maniera il patrimonio culturale dei berberi si conserva e rappresenta un valore riconosciuto da una comunità che lo produce. Il problema principale è quello di comprendere il processo di trasmissione che si presenta come argomentazione ricorrente negli studi sulla preservazione delle tradizioni nordafricane, di cui la letteratura orale è un riferimento identitario dei berberi.

In questo processo di transizione, la dialettica di preservazione e di memoria costituisce la peculiarità del riconoscimento dell'identità. La produzione orale berbera rappresenta il tramite tra la memoria e la modernità. Attraverso l'analisi dei testi orali si vuole studiare in che modo la cultura berbera sia stata preservata e sia arrivata ad oggi: questo è lo scopo del libro.

Uno dei momenti importanti che attraversa la letteratura berbera attualmente è la questione legata alla struttura del processo narrativo per le implicazioni che può avere sulla produzione letteraria scritta e sui nuovi modelli sociali.

Sul piano metodologico, la ricerca combina approcci disciplinari diversi allo scopo di consentire di osservare da più punti di vista l'oggetto di studio, cioè la produzione orale berbera. L'approccio interdisciplinare, principalmente l'analisi letteraria, semiotica e sociolinguistica, rappresentano soltanto un orientamento ed una linea metodologica. L'obiettivo del presente lavoro è quello di pervenire ad una lettura antropologica dei dati che la produzione del racconto orale apporta nel processo narrativo in particolare e, in generale, nell'ambito dei cambiamenti socioculturali che attraversano gli studi berberi.

Presentazione della ricerca:

Un corpus di testi orali berberi in Marocco

La ricerca consiste in una raccolta di testi orali nella variante berbera tamazight che si parla nel sud-est del Marocco. Dall'estate 2002 al 2009 sono state effettuate una serie di missioni sul terreno ogni anno della durata di tre /cinque settimane circa, nei mesi estivi, tra luglio e settembre. In questo periodo la possibilità di assistere ai riti dei matrimoni e alle feste rurali tipiche della stagione hanno arricchito la ricerca.

Il contenuto della letteratura orale berbera è caratterizzato da una grande diversità: racconti, canti, indovinelli, enigmi, aneddoti e proverbi. Il racconto è il genere più popolare della tradizione orale ed è narrato imperativamente solo dopo il tramonto, poiché vi è la credenza che, narrare storie in altri momenti della giornata, possa scatenare le forze invisibili e procurare il malocchio.

I testi raccolti riguardano trenta racconti popolari berberi sui rapporti familiari, sugli animali, sugli esseri sovrannaturali. Sono stati censiti nella ricerca altri sotto-generi, quali aneddoti, storielle, proverbi, indovinelli, lessico vario e *izlan* (i canti che scandiscono le diverse fasi di un matrimonio). La scelta della raccolta dei testi è sembrata una delle vie privilegiate nell'approccio dello studio della lingua e della letteratura orale dei gruppi berberi della regione.

Nella moderna cittadina di Rissani, situata nelle immediate vicinanze delle vestigia di Sigilmāssa, al centro dell'area del Tafilalet, vive una grande maggioranza di berberi, molti dei quali appartengono agli Ayt Khebbach. Questi ultimi, fino a qualche decennio fa, erano nomadi provenienti da Tawz, piccolo *qsar* situato a circa 70 km da Rissani, alle porte dell'immensa Hammada del Guir.

L'attenzione posta sugli Ayt Khebbach è stata determinata dalla valutazione che tale gruppo rappresenti una comunità compatta ancora oggi, mantenga saldi legami sociali e di parentela e preservi memoria, tradizioni e miti.

La ricostituzione di una parte del patrimonio della letteratura orale degli Ayt Khebbach è uno degli obiettivi di questo studio. In generale, la ricerca si è proposta di:

- raccogliere, analizzare e fissare i generi della letteratura orale degli Ayt Khebbach e individuare i mezzi di trasmissione della loro cultura;
- provare ad osservare la specificità della società berbera di tradizione orale e seguire il processo sociale fondato sulla parola di questo gruppo;
- studiare, secondo una prospettiva diacronica, le relazioni tra le donne e la trasmissione della cultura. Le donne svolgono un ruolo culturale e sociale fondamentale nella dinamica delle relazioni e sono il vettore principale nella preservazione della letteratura orale.

È per tali ragioni che nel corso di questo studio è stata privilegiata la narrazione orale, in particolare quella dei racconti, in quanto materiale essenziale dell'eredità culturale che riguarda la società berbera degli Ayt Khebbach.

La raccolta dei testi

Raccogliere testi e tradurre i racconti raccolti sul campo non sono un'attività semplice, né facile, per molte ragioni. Prima di tutto gli eventi sociopolitici durante l'ultimo secolo hanno introdotto in Marocco modelli di vita "moderna" che minacciano la tradizione e la trasmissione della cultura orale. Questi modelli sono stati importati attraverso i mass media, le persone anziane hanno iniziato a dimenticare la letteratura

orale; di conseguenza, l'indagine si è rivelata difficile. Spesso, durante le inchieste, la frase ripetuta era la seguente: "non conosciamo racconti."

Nelle migliori condizioni di conservazione della tradizione, i problemi si sono manifestati durante la raccolta dei testi, a causa dei retaggi dell'epoca coloniale, delle riserve mentali e della diffidenza nei confronti di persone straniere che fanno domande, raccolgono annotazioni e soprattutto girano nei villaggi alla ricerca di informazioni. Una volta entrati in comunicazione, il timore da parte delle persone del luogo è stato quello di narrare fatti della comunità che potessero, secondo il loro contenuto palese o simbolico, avere implicazioni sociali importanti: la rivendicazione o la dichiarazione di un diritto fondiario, il riconoscimento o la rimessa in discussione di una questione sociale, l'evocazione di fatti storici precisi o di conoscenze iniziatiche, e così via.

Un momento delicato della ricerca è stato quello di trovare sul posto gli informatori, una o più persone di riferimento che potessero seguire l'intera durata dell'indagine. Sin dall'inizio, gli informatori di sesso maschile si sono rivelati dei mediatori con limitate possibilità, sia per la diffidenza nei confronti della ricerca e delle indagini, e sia per la difficoltà di avvicinare le donne da intervistare. Per tale ragione, gli informatori di riferimento sono stati sostituiti da due informatrici, Zohra Meddiki e Fatima Boulaouane. Quest'ultima, ha poi seguito e collaborato fino alla fine dell'indagine.

Tuttavia, i contributi degli informatori sporadici maschili sono stati importanti e numerosi. Altre persone che hanno collaborato sono stati i bambini e le bambine, i giovani, gli anziani, sia illetterati, sia alfabetizzati o eruditi. In ogni caso, tutti appartenenti agli Ayt Khebbach o a gruppi vicini, quali gli Ayt Burk, Ayt Izoulayn, gli Irždalen, insomma persone che conoscevano perfettamente il tamazight e che avevano qualcosa da dire, un'informazione da trasmettere, oppure un racconto o un proverbio da recitare.

Con gli informatori è stato un continuo confrontarsi per analizzare e commentare tutto il materiale raccolto. Le informatrici di riferimento hanno a loro volta partecipato alle indagini e sono diventate delle vere assistenti.

Soprattutto agli inizi del lavoro, qualsiasi informatore non riusciva a capire il lavoro di ricerca; non si orientava, non collaborava nelle interviste, oppure, molto spesso, proponeva tematiche al di fuori della ricerca. Prima di stabilire una sintonia tra ricercatore e informatore, è trascorso molto tempo. Ogni collaborazione deve essere programmata e a volte risulta essere uno sforzo spiegare semplicemente e chiaramente le intenzioni, gli scopi, le modalità del lavoro per sensibilizzare l'informatore ai problemi che interessano il ricercatore e la ricerca. È stato fondamentale far prendere coscienza del valore della cultura e della lingua berbera, soprattutto in un paese come il Marocco, in cui i valori tradizionali e la lingua berbera sono stati spesso disprezzati e repressi.

Le registrazioni audio

La ricerca è stata effettuata con la raccolta del materiale orale attraverso le registrazioni audio. All'inizio di ogni registrazione, prima di lasciare la parola agli intervistati, il testo, il nome, il luogo e la data sono stati trascritti.

Molte volte non è stato facile registrare a causa del rifiuto delle persone per una questione di timidezza. Per superare questo ostacolo c'è stato bisogno di intrecciare relazioni e stabilire una certa confidenza. Inoltre, durante le conversazioni/interviste si procedeva all'annotazione accurata sui taccuini di tutto ciò che era rilevante ai fini della ricerca. Laddove è stato possibile si sono utilizzate le registrazioni audio con la conseguente (e quasi immediata) trascrizione e traduzione del materiale con la collaborazione dell'informatrice.

Una difficoltà ricorrente è stata quella dell'interpretazione del testo da parte dell'informatrice. A volte, quest'ultima cercava storie, apparentemente conosciute da tutti ma che non rappresentavano la tradizione. Per questo, la raccolta dei testi ha richiesto molto tempo, attenzione, pazienza e prudenza. In ogni modo, ciò che ha rappresentato la condizione di base del lavoro di raccolta, è stata la fiducia accordata alla ricerca e l'aiuto delle persone dei villaggi e delle cittadine. Una volta sul terreno, occorre non soltanto il tempo materiale per le registrazioni, ma anche il tempo per entrare in sintonia con gli abitanti.

Modalità delle inchieste

Durante le inchieste, è stato possibile organizzare delle sedute collettive di registrazione, laddove intervenivano le persone del vicinato oppure gli stessi parenti degli intervistati. Molto spesso, le persone sono state contattate individualmente nelle loro abitazioni. Soprattutto in quest'ultimo caso, alcune persone sono state intervistate diverse volte, sia per ottenere dei chiarimenti su alcuni testi, sia per essere certi che i testi in questione (racconti, enigmi, proverbi) appartenessero alla tradizione. Diversamente, per i canti di matrimonio (*izlan*) sono stati acquisiti direttamente durante le cerimonie nuziali. A volte, è stato richiesto agli intervistati o alle intervistate, al di fuori delle feste dei matrimoni, di ripetere la registrazione dei canti per una maggiore comprensione e la possibilità di migliorarne la trascrizione e la traduzione.

Il libro, tuttavia, contiene essenzialmente un corpus di testi riferiti ai racconti orali della tradizione berbera degli Ayt Khebbach. A volte, i racconti raccolti sono stati richiesti esplicitamente, sollecitando l'intervistato o l'intervistata ad andare indietro con la memoria e a ricordare delle storie. In tal modo, sono emersi testi i cui temi rappresentano la vita quotidiana, quali il matrimonio, la realtà delle donne, oppure storie in cui si raffigurano gli animali come protagonisti, le storie fantastiche che somigliano alle favole occidentali di Cenerentola, di Pollicino oppure di Cappuccetto Rosso.

Durante le sedute di registrazioni collettive, la totalità dei partecipanti era costituita da donne giovani con bambini e donne anziane, ed ognuna interveniva spontaneamente, arricchendo la narrazione di particolari. Le storie erano ampiamente note alle persone presenti che davano un apporto durante la narrazione per aggiungere o indicare un'altra versione del racconto. Il tutto si svolgeva in un'atmosfera gioiosa di grande coinvolgimento e partecipazione.

Va detto che, quasi tutti gli intervistati e le intervistate, da quando vivono a Rissani non si riuniscono per raccontare queste storie, sia per via della presenza della televisione (che ha preso il posto della narrazione orale nell'immaginario collettivo), sia per il nuovo stile di vita urbano che ha rescisso i legami con la vita nomade. Ad ogni modo, potrebbe capitare di narrare questi racconti in presenza di bambini, quando, ad esempio, ci si trova negli atelier artigianali di lavoro (diverse donne nei villaggi cuciono abiti, ricamano e tessono tappeti). Ad ogni modo, non vi è una continuità della trasmissione di questi racconti.

Nel caso di persone contattate individualmente nelle loro case si doveva stabilire prima di tutto una reciproca conoscenza. Le persone volevano conoscere tutto dell'intervistatrice: la storia personale, le vicende familiari, le caratteristiche del paese e della città di provenienza e infine le peculiarità del lavoro, in particolare i motivi che ispiravano la ricerca e il suo utilizzo. Per raggiungere lo scopo e registrare i testi orali afferenti all'oggetto della ricerca, si dovevano effettuare, insieme all'informatrice, due o tre visite propedeutiche.

All'inizio dell'inchiesta si credeva fosse possibile raccogliere i generi della letteratura orale (racconti, proverbi, indovinelli, aneddoti) nel dialetto tamazight, allorché gli informatori erano tutti berberi, ma la maggior parte si esprime in arabo popolare (*darija*) soprattutto in presenza di estranei. Soltanto nel momento in cui la nostra comprensione del tamazight migliorava, agli interlocutori è stato chiesto di esprimersi in berbero. In questo modo abbiamo raccolto i testi che compaiono nel libro.

La trascrizione dei testi

Per trascrivere il berbero abbiamo utilizzato i caratteri latini, tenendo conto del pubblico a cui il libro è destinato. Il sistema di trascrizione segue la maggior parte delle raccomandazioni degli "atelier" sulla grafia per gli usi correnti del berbero organizzati dal Centro di ricerca berbera dell'INALCO (*Institut National des Langues e Civilisations Orientales*) di Parigi.

Siamo consapevoli dell'inconveniente in cui si incorre scegliendo questo tipo di trascrizione: i testi orali perdono i tratti dell'oralità che li caratterizzano e le varietà linguistiche regionali del parlare specifico, le varietà fonetiche, la diversità di accento e così via. D'altra parte, in considerazione dell'analisi dei testi orali, abbiamo optato per una grafia che fosse la più semplice possibile e che permettesse la lettura a persone che si avvicinano allo studio della lingua e della letteratura

berbera. La trascrizione dei testi è stata per noi materiale di lavoro che abbiamo scelto di mettere a disposizione di un pubblico di universitari, interessato a questo genere di produzioni, e alle numerose persone che hanno contribuito a questa inchiesta. La trascrizione dei racconti e la loro diffusione partecipa all'operazione di raccolta e di salvaguardia delle letterature orali e di far conoscere questi testi ad un pubblico più vasto, anche se questo lavoro si differenzia dalle pubblicazioni di raccolte di racconti a destinazione del grande pubblico. In ogni caso, abbiamo cercato di rendere la trascrizione comprensibile.

La traduzione e i limiti

La traduzione affronta una doppia problematica: da una parte, il passaggio dal codice orale, dettato dall'esecuzione, al codice scritto; dall'altra parte, quella del passaggio da un sistema linguistico ad un altro. Il lavoro è stato quello di cercare di preservare alcuni tratti dell'oralità e le specificità culturali della lingua berbera nella traduzione in italiano; e quello di rispettare l'originalità dei testi trascritti che devono rispecchiare la coerenza e la poeticità del racconto. Per tale ragione, abbiamo cercato di fare una traduzione molto aderente al testo, che presumesse uno studio filologico dei racconti, pur tenendo presente delle difficoltà e di tutti gli strumenti adatti a chiarire i tantissimi punti critici dei testi.

Il criterio che ha ispirato questo lavoro è stato in primo luogo l'amore per il berbero nei racconti. La scelta della traduzione è stato un momento difficile. Una traduzione letterale tradisce l'originale, ornandolo di effetti estranei al narratore o alla narratrice e potrebbe non rappresentare la mentalità di questi ultimi, ma forse l'idea che se ne è fatto il traduttore. La traduzione letterale spoglia l'originale di ogni poesia e ogni gusto alla lettura dei racconti. Si è trattato di scegliere fra due mali e tra questi abbiamo scelto il secondo, sperando di riuscire a centrare gli obiettivi e fare uno studio che sia utile e fruttuoso per chi intenda studiare questa materia. L'idea di fondo è quella di una traduzione "ancillare", che possa servire a chiarire i punti difficili dei testi, senza manipolarli, rimanendo il più fedele possibile ai testi originali. L'attenzione alla spontaneità del berbero non sempre rende fluidi i racconti nella lettura. Per rimanere fedeli quanto più possibile ai testi originali, la traduzione nella lingua di arrivo è stata spesso difficoltosa. Per tale ragione, abbiamo inserito nei testi delle note esplicative per rendere comprensibili alcuni passaggi particolarmente difficili da rendere in italiano.

Problematica e organizzazione del lavoro

Questo libro ha come obiettivo quello di analizzare la letteratura orale berbera attraverso il racconto di una comunità specifica, gli Ayt Khebbach del sud-est del Marocco.

Dalla problematica sono scaturite due ipotesi di lavoro:

1. La specificità della produzione orale berbera e in particolare degli Ayt Khebbach, nella regione del Tafilalet, in rapporto agli altri gruppi che parlano lo stesso parlare o i parlari vicini.
2. Il racconto è un'espressione significativa della preservazione e della tutela del patrimonio culturale dei berberi.

Per poter sviluppare tali ipotesi ed affrontare le tematiche che sollevano sul piano scientifico, abbiamo riunito gli strumenti teorici e metodologici necessari ai fini dell'analisi. Precisiamo che queste ipotesi sono strettamente legate e si riferiscono ad un'unica realtà molto complessa.

Nella prima parte del lavoro abbiamo definito l'area di ricerca, descritto ed analizzato le istituzioni sociali tradizionali e inserito il gruppo studiato nell'ambito dell'importanza dell'oralità e della letteratura berbera del sud del Marocco. In particolare, nel primo capitolo, abbiamo presentato il Tafilalet e il quadro geografico, storico e culturale il più ampio possibile per definire l'area di ricerca. Abbiamo, poi, analizzato alcuni aspetti che sono i fondamenti delle strutture tradizionali delle società berbere della regione.

Nel secondo capitolo, abbiamo messo in evidenza l'importanza dell'oralità nella società berbera studiata e i diversi approcci allo studio dell'oralità e della letteratura berbera.

Nel terzo capitolo abbiamo cercato di dare un'idea ampia della letteratura berbera per cercare di situare la produzione orale degli Ayt Khebbach. In quest'ultimo capitolo della prima parte si evidenzia lo stato attuale delle ricerche relativamente alle specificità del racconto berbero e alle questioni relative al genere del racconto orale, alla classificazione, alla variabilità, alla trasmissione e alla creazione.

Nella seconda parte, abbiamo definito i due livelli di ricerca che costituiscono questo lavoro:

- a) la raccolta, la trascrizione e la traduzione dei racconti raccolti sul terreno;
- b) la presentazione e l'analisi dei racconti raccolti condotta secondo una doppia prospettiva: semiotica, per lo studio della strutturazione interna e i temi principali; quella culturale e antropologica per la rete di significazioni.

La metodologia applicata ai racconti scelti permette di indagarne vari aspetti, quali le caratteristiche del racconto berbero, dei registri narrativi, la caratterizzazione dei personaggi e i modelli valoriali proposti dalle narrazioni.

Nell'ultimo capitolo si è cercato di indagare il linguaggio dei racconti, così da cogliere le strutture linguistiche proposte, esplorare i significati latenti accompagnati ad ogni testo e comprendere quali valori, stili di vita e modelli relazionali affiorano attraverso il linguaggio.

Con questo volume speriamo di offrire ai lettori, e in particolare agli studenti, spunti, analisi e riflessioni sulla letteratura orale, sulla lingua berbera e sull'evoluzione della società berbera.

Note sulla trascrizione

Per la trascrizione dei testi in berbero, si è preso in considerazione quanto elaborato e presentato durante i seminari organizzati presso il *Centre de Recherche Berbère* (CRB) dell'INALCO (Parigi) e abbiamo fatto riferimento alle indicazioni fornite dal *Centro della Pianificazione Linguistica dell'Institut Royal de la Culture Amazigh au Maroc* (IRCAM).¹

I testi raccolti durante la ricerca sul campo presentano i tratti specifici della variante *tamazight* o *beraber*.² A livello fonetico, la spirantizzazione è frequente per le consonanti *k* e *g*. L'evoluzione semplice della palatale sorda *k* (ca) in *y* (i greca) - o *i* (allungata), es. *tafuyt* per *tafukt* in differenti varianti *tamazight*.

Si nota il frequente passaggio dalla *k* (ca) alla fricativa-palatale *š*: es. *imšer* (pl. *amšaren*) per *imker* "volere"; *nšer*, *ttenšer* per *nker* "alzarsi". Vi è anche la realizzazione di *k* (ca) in semi-palatale sorda (tedesco/*ich*) - es. *akal* - *aḵal* [æçal] "terra".

La palatale sorda *g* è pronunciata *y*: *aryaz* per *argaz* "uomo"; *ayaddir* per *agadir* "muro"; *iyenna* per *igenna* "cielo"; *elliy* per *ellig*, *llig*. Vi è anche il passaggio da *g* a *ž* ("dji" fr.): *tijlay* per *tiglay*.

Le trasformazioni fonetiche di **t** in [s] e di **d** in [z] sono rimandate alle loro forme occlusive.

Esempi:

[zar]	→	<i>dar</i>	da
[afuz]	→	<i>afud</i>	ginocchio.

I suoni trascritti con una <°> in esponente sono labializzati: *b, f, m, k, g, γ, q*.

¹ Salem CHAKER, 1998, *Atelier - Aménagement Linguistique de la langue berbère* (5-9 octobre 1998 INALCO, CRB, Paris; Meftaha Ameer - Abdallah Boumalk (a cura di), 2004, *Standardisation de l'amazighe*, Actes du séminaire organisé par Le Centre de l'Aménagement Linguistique, IRCAM, Rabat.

² Olivier DURAND, 1998, *Lineamenti di lingua berbera. Varietà tamazight del Marocco centrale*, Università "La Sapienza", Roma.

Lista Delle Abbreviazioni

1pers.	1 persona
aff dir	affisso diretto
aff ind	affisso indiretto
aor int	aoristo intensivo
aor	aoristo
coll.	collettivo
dim.	diminutivo
b.	berbero
es.	esempio
f.	femminile
fr.	Francese
gerund	gerundivo
imp aor	imperativo aoristo
imp int	imperativo intensivo
imp	imperativo
inc	incoativo
it.	italiano
lett.	letteralmente
m.	maschile
nom daz	nome d'azione
part (a)	participio (aoristo)
part (ai)	participio (aoristo intensivo)
part (p)	participio (preterito)
pd	particella dimostrativa
per	perfetto
p. es.	per estensione
pl.	plurale
pp	participio passato
pre	preterito
prec.	precedente
prev.	particella preverbale
qlt	verbo di qualità
sa	stato d'annessione
sg	singolare

Sistema di trascrizione

Vocali	<i>a i u ă ĭ ǫ ŭ</i>		
Shwa	<i>ə</i>		
Semivocali	<i>y</i> <i>w</i>	<i>taglayt</i> <i>awal</i>	uovo parola
Consonanti			
Labiali	<i>b</i> <i>f</i> <i>m</i>	<i>bubba</i> <i>aƒus</i> <i>imi</i>	portare sul dorso mano bocca
Dentali	<i>d</i> <i>ḍ</i> <i>l</i> <i>n</i> <i>t</i> <i>r</i> <i>ṛ</i>	<i>ddu</i> <i>aḍu</i> <i>luqid</i> <i>ini</i> <i>taddart</i> <i>arba</i> <i>lumur</i>	camminare vento fiammifero dire casa fanciullo cosa
Sibilanti	<i>s</i> <i>z</i> <i>ʒ</i>	<i>sgunfa</i> <i>izi</i> <i>izi</i>	riposare rimproverare mosca
Fricative	<i>š</i> <i>ž</i> <i>i</i> <i>čč</i>	<i>ašbab</i> <i>agužil</i> <i>ilm</i> <i>ečč</i>	pupilla orfano pelle mangiare
Prevelari	<i>ɣ</i> <i>x</i>	<i>alyom</i> <i>axxam</i>	cavallo casa
Velari	<i>k</i> <i>ḵ</i> <i>g</i> <i>q</i>	<i>kkes</i> <i>aḵal</i> <i>uggug</i> <i>taqbilt</i>	togliere terra diga, barriera tribù
Faringali	<i>ε</i> <i>ħ</i>	<i>emmi</i> <i>aħidus</i>	zio danza con musica
Laringali	<i>h</i>	<i>aselham</i>	mantello
Le labiovelari :	<i>k°</i> <i>g°</i> <i>ɣ°</i> <i>q°</i>	<i>amdakk°l</i> <i>tig°ra</i> <i>aly°m</i> <i>ennq°ert</i>	amico rana cammello argento

La trascrizione del berbero dall'arabo

Consonanti

ب	<i>b</i>	ط	<i>t</i>
ت	<i>t</i>	ظ	<i>ɖ</i>
ث	<i>ʈ</i>	ع	<i>ɛ</i>
ج	<i>ʒ</i>	غ	<i>ɣ</i>
ح	<i>ħ</i>	ف	<i>f</i>
خ	<i>x</i>	ق	<i>q</i>
د	<i>d</i>	ك	<i>k</i>
ذ	<i>ɖ</i>	ك	<i>k</i>
ر	<i>r / r̥</i>	ل	<i>g</i>
ز	<i>z</i>	ل	<i>l</i>
س	<i>s</i>	م	<i>m</i>
ش	<i>š</i>	ن	<i>n</i>
ص	<i>ṣ</i>	ه	<i>h</i>
ض	<i>ɖ</i>	و	<i>w</i>
		ي	<i>y</i>

L'ordine delle lettere riportate nel glossario è il seguente:

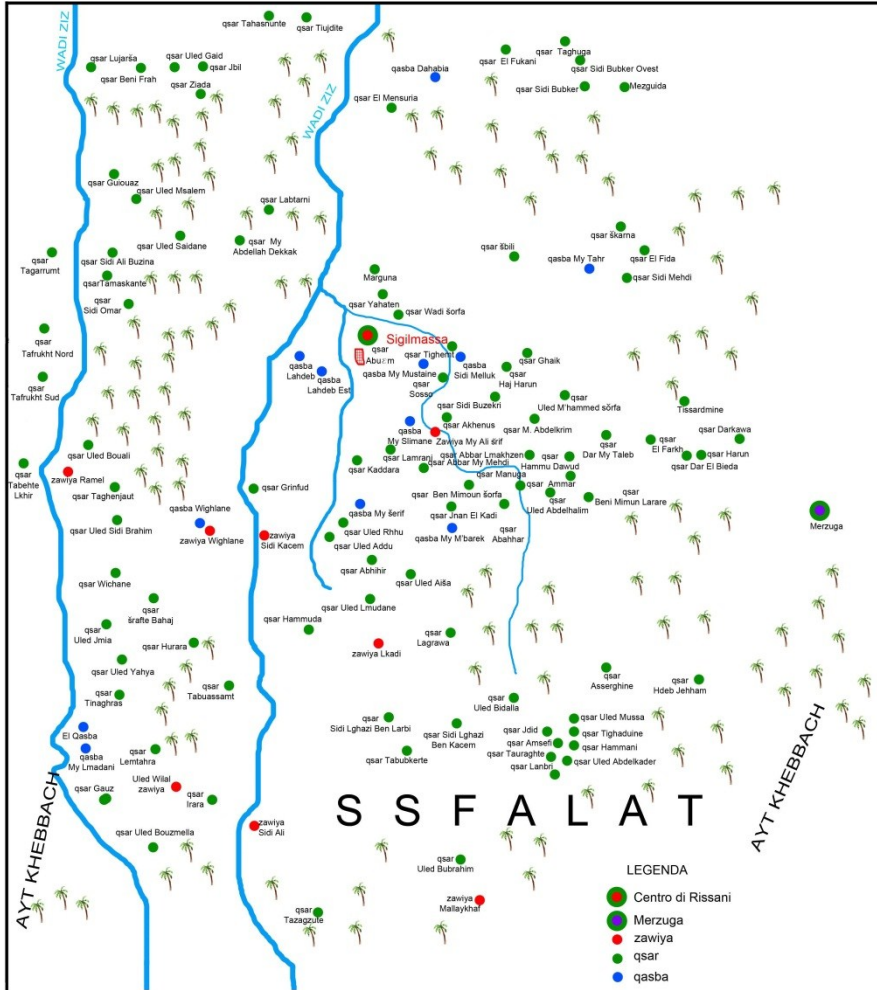
a - b - c - ĉ - d - ɖ - e - f - g - h - ħ - i - ʒ - k - ḳ - l - m - n - ɣ - q - r - r̥ - s - ṣ - š - t - ɖ - u - w - y - x - z - ʒ - ε

Per alcuni termini, nomi, toponimi o altro, abbiamo lasciato la convenzione ortografica più nota:

Es.:

ch tachelhit
gh tamazight
kh Ibn Khaldun

CARTA DI RISSANI E DINTORNI



PRIMA PARTE.

SOCIETÀ, ORALITÀ E LETTERATURA

Capitolo I

Il Tafilalet: Strutture tradizionali in divenire

Dal punto di vista metodologico, lo studio della letteratura orale degli Ayt Khebbach della regione del Tafilalet presenta un doppio interesse: da una parte, la società berbera rappresenta una comunità compatta ancora oggi, che mantiene saldi legami sociali e di parentela, preservando memoria, tradizioni e miti. Dall'altro lato, sul piano letterario, il racconto ha acquisito due prerogative che fanno parte della sua specificità:

- 1) il contesto sociale preciso;
- 2) la struttura degli attanti (personaggi e ruoli narrativi) è radicata nel contesto sociale di produzione.

In questo capitolo, l'illustrazione di elementi fondamentali della regione del Tafilalet, nel sud-est del Marocco, quali il quadro storico, geografico e socioculturale e l'analisi di alcuni aspetti che sono le basi delle strutture tradizionali delle società berbere della regione e del Marocco in generale sono necessari per il quadro di riferimento dell'area e della società oggetto di studio.

1. Cenni storici

La città storica di Sigilmāssa,¹ oggi scomparsa, immersa nei palmeti della regione, antico centro di scambio con i paesi dell'Africa subsahariana, è stata un'importante tappa del commercio transahariano in tutto il Maghreb, snodo di comunicazione tra il Mediterraneo a nord e il Vicino Oriente ad est. Le piste carovaniere tracciate nell'immensa area compresa tra le regioni a nord del Maghreb e quelle a sud del Sahara, erano dirette e guidate dalle popolazioni berbere nomadi e sedentarie insediate sul territorio. Nei rapporti fra il Maghreb e il Vicino Oriente, la fondazione, l'evoluzione e la decadenza di Sigilmassa, hanno rappresentato un'importante fase nel processo di islamizzazione della regione.

¹ Il significato del toponimo Sigilmāssa si riferisce al tema dell'acqua (Émile LAOUST, 1940a, "Contribution à une étude de la toponymie du Haut Atlas", *Revue des Études Islamiques*, pp. 133-134.

In maniera molto generale e, indipendentemente dagli eventi storici che si determinarono tra i secoli VIII e XIV in Nord Africa, date che rispettivamente indicano la fondazione musulmana e la decadenza di Sigilmāssa, uno degli elementi chiave esplicativi dell'analisi dei rapporti fra il Maghreb e il Vicino Oriente come centro del potere islamico, risiede nella dinamica dei rapporti tra nomadi e sedentari.

I rapporti nomadi/sedentari sono basati sulla complementarità dei generi di vita e fanno parte di un processo ciclico legato alla congiuntura locale e internazionale di scambio. Questo ciclo non oppone, in maniera gratuita e automatica, nomadi e sedentari, ma è legato ad una congiuntura generale di crisi che, rompendo la complementarità fra le due economie, provoca dei periodi di conflitti e di cambiamenti in cui le relazioni nomadi/sedentari si situano in un rapporto continuo di dominanti/dominati.

In queste relazioni si è situata l'adozione dell'islam in Nord Africa, nel VII secolo d. C., che non ha implicato il cambiamento della logica che regola i rapporti fra nomadi e sedentari, ma ha rappresentato il rapporto tra l'autorità centrale e la resistenza politica dei berberi. Da una parte, la dinastia del gruppo confederale dei Miknāsa, i Banū Midrār, che fondarono il regno di Sigilmāssa, si resero indipendenti dall'autorità centrale dagli Umayyadi prima e dagli 'Abbāssidi successivamente, perchè rappresentavano l'autorità centrale e l'ortodossia islamica. L'autonomia da parte dei Banū Midrār consistette nel legittimare politicamente il proprio regno attraverso la scelta dell'eresia khārigita, sulla base dell'elezione dei propri emiri e governanti. Questa situazione fu molto complessa e i comportamenti assunsero forme di mediazione con l'autorità centrale (ad esempio, i Banū Midrār pagavano le imposte e la preghiera era in nome dei califfi orientali). Nonostante l'islam abbia favorito la sedentarizzazione e abbia influito sull'organizzazione del commercio carovaniero e sullo sviluppo della città di Sigilmāssa, non ha intaccato in profondità la realtà sociale berbera. Quest'ultima, per salvaguardare la riproduzione della logica interna del gruppo, ha assunto un ruolo di difesa dell'individualità e della reciprocità della comunità berbera.

Sigilmāssa fu distrutta ed abbandonata diverse volte a partire dalla fine del secolo XIV, a causa dei cambiamenti sociopolitici ed economici dell'epoca.² Gli abitanti abbandonarono la città per trasferirsi negli *qsur* dispersi nei palmeti circostanti. Ancora oggi, i fasti che la città conobbe con il commercio carovaniero sono presenti nella memoria della gente che vive nella regione.

Nel Marocco contemporaneo, Sigilmāssa rappresenta un'icona nello spazio sacro, essendo stata all'origine di diverse dinastie marabuttiche berbere ed arabe e di numerosi luoghi di culto che sono sorti in tutta la regione.

² Larbi MEZZINE, 1987, *Le Tafilalt. Contribution à l'histoire du Maroc aux XVII^e et XVIII^e siècles*, Publications de la Faculté des Lettres et des Sciences Humaines, Rabat.

Oggi, il Tafilalet è una regione attiva. La scomparsa di Sigilmāssa non ha determinato la fine del commercio nella regione poiché, nelle immediate vicinanze delle rovine di Sigilmāssa, la città di Rissani, il *suq* Mūlay ‘Ali aš-Šarīf ed il centro commerciale di Abu ‘Am hanno ereditato la tradizione dell’antica e famosa città carovaniera.

Le attività che alimentano il mercato sono quelle artigianali, quali il ricamo, il cucito, i lavori dei tessuti, dei tappeti e la confezione di abiti, la maggior parte di queste attività sono esercitate a domicilio dalle donne che partecipano all’economia della regione. Le attività socioeconomiche femminili, difatti, sono legate tradizionalmente alle necessità domestiche, ma prodotti alimentari, utensili da cucina o abiti sono altrettanti prodotti fabbricati, utilizzati, comperati o venduti da donne per loro conto o per sopperire alle necessità della famiglia.

Nel Tafilalet, l’emigrazione degli uomini è molto forte. La necessità di trovare redditi supplementari ha rafforzato l’artigianato ed il commercio femminile. All’interno del *suq* principale della città di Rissani, esiste uno spazio specifico riservato alle donne, laddove possono vendere i loro prodotti artigianali.

2. Il quadro ambientale eco-geografico e socioculturale

Il territorio del Tafilalet (chiamato anche Tafilet o Tafilalt) è costituito da un insieme di numerose oasi situate nella regione sud-orientale del Marocco. Le oasi, comprendendo i villaggi ed i borghi di Erfūd, di Arab Sabbāḥ dello Ziz, di Rissani, di Seffalat, di Aūfus e di Jorf, raggiungono la lunghezza di circa 50 chilometri di palmeto che si estende lungo il wadi Ziz.

La presenza della barriera dell’Atlante a nord e l’arrivo dei venti caldi provenienti dall’area sahariana sono all’origine dell’aridità del clima e della rarità delle precipitazioni. Il regime annuale delle piogge è caratterizzato da stagioni umide in autunno e in primavera intervallate da una breve stagione d’inverno e da un lungo periodo segnato dalla siccità. In condizioni climatiche severe e sfavorevoli, vive una popolazione stimata a 700.000 abitanti.³ L’acqua delle sorgenti, unita a quella delle nevi in scioglimento, alimentano i fiumi perenni che permettono la vita sedentaria agricola, grazie anche alla confluenza dei due fiumi principali, il Gheris e lo Ziz. Il termine Tafilalet, di origine berbera, indicherebbe proprio il “bacino in cui confluiscono parecchi corsi d’acqua”.⁴

³ El RHAFFARI - ZAID, citati in Ali AYT BOUGHROUS, Ali, 2007, *Biodiversité, écologie et qualité des eaux souterraines de deux régions arides du Maroc : le Tafilalet et la région de Marrakech*, Thèse UFR, Sciences et Techniques des eaux, Université Cadi Ayyad, Faculté des Sciences Semlalia, Marrakech.

⁴ Émile LAOUST, 1932, “L’habitation chez les transhumants du Maroc central”, *Hespéris*, II, pp. 133-134.

La configurazione del rilievo del Marocco, con la continuità massiccia delle catene montuose, dall'Atlantico, ad ovest, fino al wadi Ziz e alla Hamada del Guir, ad est, rendono le comunicazioni molto ardue. Le vie meridionali sono sotto la dipendenza dei punti di acqua e sono difficili da percorrere in estate. La quasi impenetrabilità, inoltre, dell'enorme barriera montuosa che si estende su tutto il sud del Marocco ha determinato una divisione politica ed economica: l'area occidentale è orientata verso l'Atlantico e Marrakech; l'area orientale verso il Mediterraneo e Fès.

3. Il problema dell'acqua

Nella regione, per lo sviluppo dell'agricoltura, i berberi hanno dovuto eseguire i lavori più penosi e difficili, a volte prodigiosi, per captare l'acqua.⁵ Il più semplice procedimento è quello del canale (*targa/tarwa/tarža*, pl. *tirgg°in*, lett. *saqiya*) che sfrutta il declivio del suolo per condurre al campo o al giardino l'acqua di una fonte o di un fiume a volte anche molto distanti.

I sistemi d'irrigazione tradizionali che regolano la distribuzione dell'acqua nelle comunità rurali del Marocco, associati ai moderni sistemi d'idraulica agricola, permettono di mettere in evidenza il funzionamento delle strutture sociali nel mondo berbero. La gestione durevole delle terre e delle acque, da cui dipende l'agricoltura è, prima di tutto, un problema di responsabilità collettiva. La storia sociale del Marocco attesta che, nella gestione delle terre e delle acque, la responsabilità delle comunità rurali fa parte di un'eredità molto antica che affonda le radici nel patrimonio culturale berbero.

Organizzazione del sistema idraulico nel Tafilalet

Con le tecniche tradizionali si sono costruite circa duemila chilometri di canali principali e di canali di derivazione (*mesref*), oltre a parecchi sbarramenti di derivazione, un gran numero di gallerie (*khattara*, *kheṭṭara*, lett. *lex°tart* pl. *lex°arat*) tantissimi pozzi (*anu* pl. *una/tanutin*) che possono irrigare circa tremila ettari di terreno⁶ e le norie, consistenti di elevatori per liquidi o per materiali terrosi e composte di vasche unite a catena in moto circolare.

⁵ *tissi* pl. *tissiwīn*, "irrigazione", dal verbo *ssew* "irrigare"; *imeswi* pl. *timeswan* "giardiniere" (Miloud TAÏFI, 1991, *Dictionnaire Tamazight-Français*, L'Harmattan/ Awal. *Cahiers d'Études Berbères*, Paris, p. 661). A Marrakech, gli Almoravidi nel secolo XI, crearono il sistema a *khattara*, la tecnica più efficiente nella cattura delle acque sotterranee. Nel secolo XII Abd el-Mūmin, l'emiro berbero almohade, fece costruire un acquedotto per portare l'acqua a Rabat. Egli riprese e rinnovò diversi lavori idraulici ed incoraggiò lo sviluppo dell'irrigazione (Henri BASSET, 1923, "Un aqueduc almohade à Rabat", in *Revue Africaine*, 64, (1971), p. 526.

⁶ *Rapports d'activités de l'ORMVAT*. Rapporto periodico de l'ORMVAT del Tafilalet, 2000, p. 2.

Le risorse idriche

Nel funzionamento del sistema agricolo, l'irrigazione ha un ruolo primordiale e, per rendere coltivabili una maggiore quantità di terreni, nel Tafilalet si utilizzano le acque di superficie (principalmente l'acqua immagazzinata nel bacino della diga di Hassan Addakil) e le acque sotterranee. I diritti di accesso all'acqua organizzano le risorse idriche in tre fasi: una di accumulo, una di ripartizione della quota d'acqua e una di irrigazione.

Accanto al diritto musulmano, il diritto consuetudinario berbero (*azerf* o *izerf*), ancora in uso nei villaggi del Tafilalet, cerca di disciplinare la vita degli individui, di eliminare le discussioni e di gestire i conflitti interni, di difendere il *qsar*, di organizzare la vita agricola, politica, sociale e giuridica.

I turni d'acqua tradizionali

Secondo le informazioni ricevute presso alcune famiglie che abitano a Rissani, e provenienti da Haj Harūn, il sistema a *khattara* del villaggio fu costruito durante il regno del sultano alawi Hassan II (1961-1999).

Il turno d'acqua *tawala n-waman*, è un diritto d'uso per l'irrigazione, convertito in quote-tempo, la cui frazione è chiamata *tiremt*⁷ che corrisponde ad una durata di 12 ore consecutive d'irrigazione, una notte ed un giorno, tempo durante il quale si ha l'uso d'acqua.

I momenti della giornata sono determinati dall'appello alla preghiera, vale a dire, dalla voce del *muezzin* che serve a fissare l'inizio e la fine d'ogni turno. Il tempo è anche misurato con l'ombra costituita dal corpo misurata con i piedi, quando i guardiani dell'acqua non si trovano alla portata del minareto. Questo procedimento proporziona la durata dell'ora a quella della giornata.

La misura del tempo avviene con una specie di clessidra ad acqua, chiamata *tanast* (pl. *tanasin*). Formata da un recipiente di ferro o in bronzo con due anse, un buco sul fondo, la *tanast* si pone su una brocca piena d'acqua, *afešku*, e si riempie naturalmente per l'apertura sul fondo e, quando è piena, dà l'idea dell'unità di tempo proporzionale alla capacità del vaso e alla dimensione del buco sul fondo. Ad esempio, se la *tanast* è un contenitore di due litri circa, ci vogliono due ore per riempirsi.⁸

Perdita e furto d'acqua

I gruppi rurali berberi del sud-est del Marocco fanno riferimento molto spesso ad antichi documenti nei quali sono riportate le regole del diritto consuetudinario

⁷ Oltre a significare turno d'acqua (per irrigare), il termine ha anche il senso di "termine, scadenza" (Miloud TAIFI, 1991, *op. cit.*, p. 582).

⁸ Émile LAOUST, *Mots et choses berbères*, Challamel, Paris, 1920.

ed ancora oggi in vigore. In genere, ogni perdita d'acqua è punita ed il colpevole deve pagare un'ammenda alla comunità. Il ladro d'acqua, oltre a pagare un'ammenda, perde la sua quota nella ripartizione fino al turno successivo.⁹

I sistemi di produzione nel Tafilalet

La responsabilità collettiva non comprende solo l'acqua, ma si estende alla gestione delle altre risorse naturali.¹⁰

Le risorse vegetali

La caratteristica della palma da dattero coltivata nel Tafilalet è la produzione di diverse varietà di dattero, almeno dieci, e tra queste, le più importanti sono i datteri chiamati *mejhul* e *bufeggus*. Il Tafilalet costituisce una delle riserve fitogeniche della palma da dattero più ricche al mondo e la sua preservazione è imperativa per la durata del sistema di produzione nelle oasi in un ambiente dall'equilibrio fragile.

Il dattero, inoltre, non è l'unico prodotto della palma. L'utilizzo di numerosi sotto-prodotti, ne conferiscono un'importanza non trascurabile. Il tronco è impiegato per il legno nelle costruzioni di mobili, di piccoli ponti, di canali di conduzione d'acqua. Le palme sono utilizzate nei ripari rustici, per fabbricare tetti, letti, tavoli, sedie. Le foglie sono usate nell'artigianato della corderia e nella lavorazione dello sparto, per fabbricare panieri d'uso quotidiano e cappelli. Infine, la palma serve come legna per il riscaldamento domestico.

Negli ultimi decenni, le tecniche per il trattamento e la rigenerazione della palma sono state intensificate per combattere i danni causati alle palme dalla malattia che provoca il marcimento delle piante (*bayoud*).

Si trovano poi altre specie di alberi: il tamarindo, l'olivo (*azemmur*), il mandorlo ed il melo. L'agricoltura rappresenta per circa il 50% del prodotto lordo regionale.

Le risorse animali

L'allevamento svolge un ruolo altrettanto importante nell'economia della regione. I principali tipi d'allevamento sono: l'allevamento intensivo, localizzato nelle zone irrigue e caratterizzate da animali di piccoli taglia e di dromedari allevati dalla popolazione sedentaria, nomade e semi-nomade. Questi allevamenti sono

⁹ M'hamed AHDA 2001, "Le droit coutumier des Ayt Atta d'Aoufous (Sud-est marocain)", in *Awal. Cahiers d'Études Berbères*, 24, p. 98.

¹⁰ I percorsi dei pascoli sono da sempre regolati secondo gli usi collettivi (Claude LEFÉBURE, 1987, "Ayt Khebbâch, impasse Sud-Est. L'involution d'une tribu marocaine exclue du Sahara" in *Revue de l'Occident Musulmane de la Méditerranée*, Numero Speciale in omaggio a Jean DRESCH, pp. 136-157).

costituiti essenzialmente da ovini *demmane* (pl. *dmamene*), tipici della regione e sono molto riproduttivi.¹¹

L'allevamento, localizzato principalmente in aree non irrigue, è costituito di bovini di razza locale. I tentativi d'intensificare questo tipo d'allevamento sono focalizzati soprattutto sull'introduzione di razze più produttive e sulla cura dell'alimentazione e della salute dell'animale.¹²

La desertificazione

Da diversi decenni oramai, la regione del Tafilalet è purtroppo teatro di un processo di desertificazione anche in ragione del grande sfruttamento del suolo e delle sue risorse vegetali. Questo processo d'insabbiamento progredisce regolarmente e, in particolare, verso le aree situate ad ovest e a nord-ovest dell'oasi. Alcuni censimenti effettuati nel 1997¹³ hanno evidenziato che diversi ettari di terreno e 27 km di canali principali sono invasi dalla sabbia. Inoltre, alcune *kheṭtara* sono ormai inutilizzabili. Gli interventi effettuati dall'ORMVA del Tafilalet e della FAO per frenare l'insabbiamento sono stati diversi. Ad esempio, si è cercato d'intensificare le piantagioni di tamarindo per costituire una barriera biologica.¹⁴

4. La popolazione

La popolazione è concentrata, nella maggior parte dei casi, nelle valli e nelle oasi. La vita stanziale è assicurata dall'esistenza delle acque sotterranee che costituiscono, in molti casi, l'unica risorsa d'acqua, sia per i bisogni dell'agricoltura e sia per l'alimentazione in acqua potabile delle popolazioni.

L'area geografica interessata allo studio è stata principalmente la zona del wadi Ifli; è il centro amministrativo, commerciale, artigianale e culturale del Tafilalet. È

¹¹ Il nome berbero del montone sahariano è *adammane*, pl. *ademmanine* (*Ovis longipes*). AL-BAKRI nel secolo XI e Leone L'Africano nel XVI secolo ne segnalano la presenza nel Sahara occidentale e in Libia. Questi autori lo descrivono come un animale particolare che si trova solo in quei luoghi e che è a metà tra un montone e una capra. In Marocco esiste tuttora ed è un montone con la lana nera, di bella razza, senza corna (Djinn JACQUES-MEUNÉ, 1982, *Le Maroc saharien des origines à 1670*, Klincksieck, Paris, vol. I, p. 382, n. 17).

¹² Ahmed BOUAZIZ- Ahmed BELHAMDANI, 1993, "Impacts des contraintes physiques et disponibilités en eau sur les systèmes de culture et systèmes de production oasiens-cas du Tafilalt", in *Espace et société dans les oasis marocains, Série Colloques*, 6, p. 58.

¹³ *Idem*, p. 61.

¹⁴ L'Italia, nell'ambito del programma di cooperazione con il Marocco, ha previsto diversi progetti in fase di formulazione, e tra questi: un programma di approvvigionamento idrico in aree rurali, un programma nel settore idrico nell'Anti Atlante ed un programma di lotta alla siccità (2002, *Il regno del Marocco*, Senato della Repubblica-Servizio Studi-Dossier n. 1. Ufficio ricerche nei settori della politica estera e di difesa).

situato nel cuore del palmeto filaliano, di cui Rissani, con circa 20 mila abitanti (75 mila abitanti nei dintorni) è la principale cittadina della zona e si estende lungo il wadi aš-Šurfa, confluyente con il wadi Ziz.

Questo territorio, fino all'inizio del XX secolo, era molto popolato ed era denso di villaggi. Generalmente, il *qsar* (pl. *qsur*) è un habitat chiuso cinto da un muro secondo l'immagine delle *medine* marocchine. Uno *qsar* è abitato da una decina di famiglie che appartengono, di regola, alla stessa tribù. Gli *qsur* del Tafilalet, sul modello dell'habitat del sud e del sud-est del Marocco, sono costruiti in terra battuta chiamata *tabia*, utilizzata come materia prima. Due tipi di *qsur* richiamano gli antichi fasti della regione: gli *qsur* comuni o popolari e gli *qsur* del *makhzan* o sultanali. Tuttavia, alcuni *qsur* popolari sono stati fondati dal sultano alawita Moulay Ismail (1672-1727).

Le *zāwāya*, luoghi d'insegnamento religioso tradizionale e di sufismo rendono celebre la regione del Tafilalet. Dal Medioevo, l'area che comprendeva la città e la regione (Sigilmāssa-Tafilalet) divenne un grande centro religioso. Lo scerifismo in Marocco è all'origine della creazione di migliaia di santi e di marabutti. La *zawiya*, è un luogo di culto dove si fa la preghiera, si insegnano il Corano e le scienze religiose e vi è presente spesso una ricca biblioteca. Nel Tafilalet, queste *zāwāya* si contano a decine ed una buona parte è ancora attiva come da secoli. Alcune conservano le biblioteche ricche di manoscritti e le più celebri sono quelle di: Sidi al-Ghazi, 'Ali al-Hafiane (al-Hafiania), Sidi 'Ali Buzina, Taghenjaut ed altre *zāwāya* altrettanto importanti.

Per preservare questo patrimonio e valorizzarlo, un centro specializzato è stato creato dal Ministero della Cultura nel 1990. Riunendosi a Rissani, nel cuore del Tafilalet, il Centro di Studi e di Ricerche Alawiti (CERA) ha per compito lo studio della storia e del patrimonio architettonico del Marocco sotto il regno della dinastia alawita, con un'attenzione particolare al patrimonio del Tafilalet dalla preistoria ai nostri giorni.

I gruppi sociali attuali della popolazione del Tafilalet sono principalmente:

a) i berberi rappresentati da due grandi tribù: gli Ayt Atta che nomadizzano oggi tra l'alto Dra'a, l'Atlante, il Tafilalet ed il deserto, sono in parte composti di Sānhāgia velati (di Massūfa in particolare) di cui gli Ayt Khebbach rappresentano la maggioranza. L'altra grande tribù è quella degli Ayt Yafelman, ai quali appartengono gli Ayt Izdeg, gli Ayt Mergad, e diversi sotto-gruppi;

b) gli Africani, d'origine subsahariana, immigrati nel Tafilalet ad un'epoca antica, o importati come schiavi attraverso le vie carovaniere transahariane;

c) gli Arabi, šorfa e Dawi Manī' (i primi si sono installati nel Tafilalet intorno alla seconda metà del XIII secolo (šorfa Sa'diani ed Alawiti), in particolare vivono negli *qsur* Ahnuss, al-Mrani, Uled al-Halim; i Dawi Manī' sono nomadi e guide di carovane e si sono insediati in un'epoca recente, soprattutto nella zona del Ghorfa, in cui sono proprietari terrieri;

d) gli *Harāṭin* (sg. *Ḥarṭāni*) sono popolazioni melanoderme originarie di diverse aree subsahariane e che probabilmente provengono dagli scambi transahariani e transafricani. Si occupano dei lavori di campi (*hamassa*) dei proprietari terrieri.¹⁵

A questi gruppi principali, si aggiungono un gruppo di Nuaji, la maggior parte nomadi del Dra'a insediati in un periodo relativamente recente nella regione del Tafilalet, dopo i gravi problemi di siccità che hanno toccato il Sahara dagli anni settanta e ottanta del secolo scorso.

5. Le istituzioni tradizionali tra ieri e oggi

Una delle problematiche oggi della regione del Tafilalet è lo sviluppo sociale ed economico durevole. Non si può comprendere l'importanza economica della regione senza tener conto del sistema sociale tradizionale, di cui molte delle istituzioni reggono ancora le società berbere. La lingua e la cultura berbera contengono, da una parte, elementi e contenuti per lo sviluppo di tutto il Marocco, e, dall'altra parte, la salvaguardia dei contenuti della cultura di cui quelli linguistici, ciò che Boukous chiama "le proprietà simboliche",¹⁶ gli elementi giuridici nel diritto consuetudinario, l'architettura (*qsar*, granai collettivi) e le istituzioni tradizionali.

L'organizzazione sociale tradizionale delle comunità berbere del Marocco si rifà ai gruppi rurali e alle confederazioni; ogni confederazione si suddivide in gruppi; ogni gruppo rappresenta un insieme di più famiglie ed assimila cugini paralleli con l'appellativo di "fratelli" (*aytma*).

La società berbera è patriarcale, nel senso che l'autorità politica è designata dagli uomini, ma la filiazione berbera può essere patrilineare o matrilineare. L'importanza della patrilinearità o della matrilinearità consiste nel fatto di individuare i legami della propria identità (l'avo, la terra, l'appartenenza al clan o al lignaggio). La filiazione berbera più originale è quella matrilineare ma numerosi gruppi hanno perduto, già nell'Antichità, questo tratto sociale e sono divenuti patrilineari. La genealogia, ossia l'appartenenza ad uno stesso avo (o ad una stessa ava) ha rappresentato, a partire dal periodo della conquista arabo-musulmana del VII secolo d. C, uno dei pilastri della società berbera.

Le istituzioni tradizionali sono alla base, ad esempio, della creazione delle associazioni, le quali sono un'evoluzione delle istituzioni tradizionali (*lžmat*). L'importanza di queste istituzioni consiste nel fatto che contengono un arsenale

¹⁵ Lo statuto degli *Harāṭin* varia a seconda delle aree: uomo libero di lingua berbera o araba, coltivatore nelle oasi, schiavo assoggettato ad un padrone in Mauritania o affrancato (Marceau GAST, 2000, "Ḥarṭāni", *Encyclopédie berbère*, XXII, p. 3414).

¹⁶ Ahmed BOUKOUS, 1977, *Langages et culture populaires au Maroc, essai de sociolinguistique*, Dar El Kitab, Casablanca, p. 15.

concettuale e funzionale ma anche dati relativi alle scienze umane (antropologia, sociologia, diritto), attraendo numerosi ricercatori e studiosi che si sono interessati alla composizione, alle funzioni, alla storia e alle relazioni all'interno di queste istituzioni.¹⁷

Tra le istituzioni tradizionali, molte delle quali funzionano in maniera discontinua sul territorio, le più note sono quelle di *tada* e di *tažmat*. *Tada* è un'istituzione socioeconomica nota nel Medio Atlante fra le tribù degli Ayt Atta e gli Ayt Yafelman. Il termine *tažmat* o *lžmat* in senso ampio rappresenta la popolazione di un villaggio. In senso stretto, designa un consiglio ristretto composto da rappresentanti delle famiglie e che si chiamano *inflas*. Il ruolo è quello di coordinare e controllare le attività in seno al villaggio. Si tratta di un'istituzione tradizionale amministrativa, sociale ed economica che vigila sul funzionamento delle diverse strutture ed è giuridicamente inquadrata dalle leggi consuetudinarie (*izerfan*). I membri della tribù berbera si riuniscono per nominare i rappresentanti di questo consiglio ristretto, chiamato *inflas* o *ayt rbayn* e forma con la *tažmat n taqbilt* (consiglio della tribù) un comitato rappresentato dalla tribù. La *tažmat* ha diversi compiti, sia quello sociale e sia quello economico, ma non quello politico, poiché è l'*amghar* (corrisponde alla nostra carica politica di sindaco) che se ne occupa. La *tažmat* gestisce le seguenti istituzioni e sistemi: il granaio collettivo che serve a conservare le derrate alimentari o i beni preziosi (*agadir*); il sistema di solidarietà e di cooperazione collettiva fra tutti i membri della tribù berbera (*tiwizi*); il sistema che consiste a sorvegliare il bestiame di montoni nei pascoli collettivi (*tayssa*) e secondo il sistema di alternanza (*tawala*); l'organizzazione dei raccolti, la custodia dei campi e degli orti (*targa*); la distribuzione dell'acqua nei sistemi di irrigazione secondo il sistema di *tanast* con la supervisione dell'*amazzal* (agente incaricato di gestire le sedute di ripartizione dell'acqua (*aman*); il luogo di pascolo di cui si utilizza l'erba solo in casi di emergenza (*agdal*); secondo la tradizione, la moschea (*timzgida*) non è solo il luogo per l'esercizio delle pratiche religiose, ma è un'istituzione educativa e di scambio sociale. La *tažmat* interviene per organizzare alcuni eventi religiosi, oppure per stabilire il salario dello *fqīh*. Queste istituzioni sono basate su alcuni aspetti positivi che potrebbero adattarsi alla modernità, perché sono basate sulla partecipazione, sulla continuità, sulla complementarità sulla solidarietà e sui principi democratici.

¹⁷ Fra i ricercatori più importanti, citiamo Charles de FOUCAULD che scrisse *Reconnaissance au Maroc. 1883-1884* (1888, 4 vols, Challamel, Paris); Robert MONTAGNE, che scrisse, tra gli altri, *Les Berbères et le Makhzen dans le Sud du Maroc* (1930, Félix Alcan, Paris) uno dei libri fondamentali per comprendere le società tradizionali del sud del Marocco; Jacques BERQUE, con la pubblicazione di *Structures sociales du Haut Atlas* (1995, Presses Universitaires de France, Paris) che fu uno dei primi lavori sulle realtà locali.

6. Territorio e formazione sociale degli Ayt Khebbach

Gli Ayt Khebbach appartengono alla confederazione degli Ayt Unebgui (lett. “la gente” o “i figli degli ospiti”). Insieme ad altre quattro confederazioni fanno parte di una delle più potenti organizzazioni tribali del sud-est del Marocco, quella degli Ayt Atta. Hart considera questi ultimi come una “super-tribù”, tenuto conto del fatto che tutti i gruppi che la compongono si dicono appartenenti ad un avo comune ricordato con il nome di *Dadda Atta* che però in combattimento contro gli arabi.¹⁸

Il nome di Ayt Atta compare per la prima volta nella descrizione di Marmol alla fine del secolo XVI.¹⁹ Probabilmente, l’esistenza di questa confederazione risale a molti secoli prima, poiché alcune tradizioni orali sostengono che l’avo, Dadda ‘Atta, fu discepolo di Sidi Saïd Ahansal, noto personaggio religioso vissuto nel XIII secolo.

Gli Ayt Khebbach, quelli stanziali, si trovano principalmente a Tawz, a Merzuga, a Rissani, ad Aufus e a Bū Denib. I gruppi nomadi vivono sotto le tende aldilà della regione di Tawz.

I sottogruppi appartenenti agli Ayt Khebbach sono i seguenti: gli *Irždalen* (*aržel*, “claudicante” o “che ha una gamba più piccola dell’altra”); il gruppo degli *Ilhayane*, “colui che la barba”; gli *Ayt Amr* gruppo di *šorfa*, “nobili”; e il gruppo degli *Izulayen*, “che ha un occhio diverso dall’altro”.

In epoca precoloniale, la loro influenza si estendeva su tutto il Tafilalet e su una parte del territorio algerino (nel Tuwat). A quell’epoca, partecipavano al commercio transahariano, proteggendo o raziando le carovane di passaggio verso il Tafilalet.

Agli Ayt Khebbach appartengono altri due sotto-gruppi (o lignaggi): uno di discendenza marabuttica, gli Ayt Burk, che si dichiarano discendenti dal santo Sidi eli u-Burk la cui tomba si troverebbe nel Dadès nel villaggio degli Ayt Siddrat; e l’altro è quello degli Ayt Taghla, i cui avi chiesero protezione agli Ayt Khebbach, in particolare agli Irždalen, sfuggendo alla rivalità degli Ayt Wahlim.

Come presso molti gruppi rurali del Marocco, presso gli Ayt Atta, le istituzioni hanno un carattere collettivo e l’organizzazione è caratterizzata dalla necessità di una solida coesione. Le regole reggono i rapporti fra gli individui di una tribù o di una confederazione che abitano in uno *qsar*.

Hart è uno degli studiosi che ha conosciuto a fondo la realtà delle istituzioni e dell’organizzazione sociale tradizionale del Tafilalet. Gli Ayt Atta appartengono ai Sanhagia giunti dal Marocco sahariano e che sono progressivamente penetrati nell’Alto Atlante. Attualmente, il massiccio del Saghro è il centro del territorio su

¹⁸ David HART, 1981, *Dadda ‘Atta and his forty Grandsons. The social-political organisation of the Ait ‘Atta of Southern Morocco*, Menas Press, Whitstable, Kent.

¹⁹ Luis MARMOL de CARAVAJAL, 1867, *L’Afrique de Marmol de la traduction de Nicolas Perrot, sieur d’Ablancourt*, trad. Pierrot d’Ablancourt, III voll. in 4°, Paris, III, p. 23.

cui gravitano gli Ayt Atta, ma numerose frazioni sono disseminate nel Tafilalet, nel Dra'ā, nella valle dello Ziz e nel Dadès. Altri gruppi hanno attraversato l'Atlante e sono arrivati in regioni più a nord, fino ai dintorni della città di Meknès. Essenzialmente nomadi, gli Ayt Atta vivono di allevamento di montoni e nelle aree pre-sahariane di allevamento di cammelli. Esercitano una sorta di dominazione, oppure, più esattamente, accordano la loro "protezione" (*ra'aya*) ai coltivatori delle oasi e, in cambio, ricevono 1/14 o 1/31 dei raccolti.

Gli Ayt Atta furono grandi guerrieri in lotta con gli Arabi Ma'qil arrivati intorno al XIII secolo dalle aree dell'Egitto e che insediarono l'egemonia dei berberi nell'area. Nel XVIII secolo lottarono con il potente gruppo berbero degli Ayt Yafelman per avanzare le proprie posizioni territoriali e procedere nella conquista dei territori marocchini posti più a nord, verso il Tafilalet.²⁰

Con il Protettorato instaurato dai francesi nel 1911, gli Ayt Atta furono gli ultimi ad accettare la tutela del Sultano e la loro sottomissione alle truppe franco-sceriffiane avvenne solo nel 1934.²¹

Secondo Hart, gli Ayt Atta ricalcano l'impostazione specifica di alcune tribù del sud del Marocco che facevano riferimento alla loro condizione di appartenenti alla terra di *siba*, ovvero di indipendenza dal governo centrale (*makhzen*). All'epoca della nomadizzazione, l'organizzazione sociopolitica si basava su due pilastri fondamentali. Il primo è una sorta di distretto federale che costituisce il loro spazio sacro (*horm*) chiamato *Tafraut n Ayt 'Atta* ed è situato nel Gebel Saghro. In tempi non lontani, nel loro centro distrettuale, ad *Iyerm-Amazdar* si svolgevano i lavori della corte suprema, l'Istinaf. Non distante, a *Tin Iwuršam* erano conservati lo stendardo rosso di guerra degli Ayt Atta ed un documento su pelle di cammello sul quale era stabilita la suddivisione in cinque quinti (*xms xmas*)²² dell'insieme delle tribù.

L'organizzazione in cinque quinti (*xms xmās*) rappresenta il secondo pilastro di un'organizzazione politica particolarmente complessa. Questi *xums* comprendono parecchie tribù o clan (*taqbilt*) divisi in segmenti, alcuni dei quali assimilati per cooptazione, come nel caso dell'assimilazione della tribù araba dei Banu Mḥamid, infeudata agli Ayt Unebgui.

²⁰ Per la storia della regione del sud-est e le lotte territoriali tra gli Ayt Atta e gli Ayt Yafelman, cf. Amina AOUCHAR, 2005, *Colonisation et campagne berbère au Maroc*, Afrique-Orient, Casablanca.

²¹ La memoria di quel periodo è stata salvaguardata attraverso la raccolta di poemi orali raccolti da Arsène ROUX e pubblicati da Michaël PEYRON (2005, *Poésies berbères. De l'époque héroïque. Maroc central (1908-1932)*, Édisud, Paris).

²² L'organizzazione tradizionale in "cinque quinti" risalirebbe allo sviluppo che hanno conosciuto gli Ayt Atta nei secc. XVII, XVIII e XIX. Secondo alcuni documenti, la divisione degli Ayt Atta, prima del 1660, doveva essere in terzi (*ttulut*) (cf. Larbi MEZZINE, 1987, *op. cit.*, p. 122).

La confederazione aveva un capo supremo, *l'Amyar n Ufella*, il “Capo in Alto”. La sua designazione fino al 1926 rappresentava un capolavoro dell'equilibrio politico. Questo capo era eletto ogni anno in un *xums* diverso, ma gli elettori appartenevano agli altri quattro *xums* che non potevano, per quell'anno, fornire alcun candidato. Questo sistema complesso, ad alternanza, permetteva, in teoria, di sfuggire alle pressioni che potevano esercitare, all'interno dei *xums*, i clan più potenti a favore dei candidati del loro lignaggio.

All'interno della suddivisione in *xums*, ogni gruppo o tribù eleggeva democraticamente uno *ššix al-'am* che rappresentava, con l'assistenza di un consiglio composto, le tribù. Questa organizzazione segmentaria non è un caso unico nella vita politica dei berberi in Nord Africa. Hart segnala in Marocco lo stesso tipo di organizzazione presso gli Ayt Wariayel del Rif e presso i Dukkala della pianura atlantica. Nell'antica Mauretania Cesarea, che corrisponde grosso modo alla Cabilia attuale, in Algeria, esisteva, nell'ultimo periodo del III secolo d.c. una potente tribù che gli storici romani e le iscrizioni ufficiali chiamano *Quinquegentian*, una denominazione amministrativa, quest'ultima, che indicava collettivamente cinque tribù (*quinque gentes*).²³

Secondo Hart, la suddivisione sociopolitica degli Ayt Atta in cinque *xums*, o quinti, comprende diverse tribù o clan (*taqbilt*, pl. *tiqbilin*). Il capo della *taqbilt* è chiamato *amyar n-tmazirt* “capo del territorio o del paese”. I lignaggi agnatici (o clan) sono definiti *iys*, pl. *iysan*, “osso”, con le seguenti specificità:

<i>iys axatar</i>	grande lignaggio o sotto lignaggio
<i>iys amzzan</i>	piccolo lignaggio o sotto lignaggio
<i>taxxamt</i>	lett. “tenda”, ma ha anche il senso di “famiglia estesa”: padre, madre, figli sposati e figlie non sposate.
<i>takat/takatin</i>	lett. “cuore”, indica nuovi nuclei familiari formati dalle figlie sposate.
<i>bab n- umur</i>	lett. “padrone delle parti”, indica il capo del territorio o del rappresentante del lignaggio locale, la cui funzione è la protezione del gruppo.

La scelta dei capi responsabili dei diversi livelli o segmenti (*xums*) si faceva secondo un sistema definito da Hart e, in seguito, da Gellner, chiamato “rotazione annuale e complementare” e avveniva nella maniera seguente:²⁴

²³ David HART, 1989, “Atta” in *Encyclopédie berbère*, VIII, pp. 1026-1032.

²⁴ *Ibidem*.

- xums I:²⁵ legalmente riconosciuto da un capo eletto dal *xums* II (*amyar n-ufella*)
- xums II:²⁶ costituito da due capi eletti dal *xums* III (*amyar n-taqbilt*, pl. *imyaren n-tiqbilin*).
- xums III:²⁷ stabilito da quattro rappresentanti dei maggiori lignaggi (*idbab n-imuren*) due di loro dai sotto-clan.
- xums IV:²⁸ decretato da 16 rappresentanti di lignaggi minori (anche *idbab n-imuren*), nove dei quali da un sotto-clan e sette da un altro sotto-clan.
- xums V:²⁹ istituito da un lignaggio minimo senza rappresentanti.

Presso gli Ayt Atta, per i quali il processo di sedenterizzazione è relativamente recente (secoli XVIII-XIX), la tradizione orale riporta che, quando un gruppo decideva di stabilirsi in un luogo, la terra dovesse essere divisa equamente tra le famiglie che dovevano insediarsi. Queste particelle erano costituite di diversi appezzamenti di terreno perpendicolari alla valle, il cui obiettivo, riassunto nell'espressione berbera *sg iselman ur udaden* (lett. "dal pesce al muflone"), significava che il gruppo che s'insediava doveva dividere fra i suoi membri i vantaggi del palmeto (simboleggiato dal pesce del fiume) ed i benefici della montagna (simboleggiata dal muflone).

Ciò comportava che, ogni particella di terreno comprendesse una parte di terra situata a monte, un'altra al centro ed una terza a valle per permettere una buona ripartizione dell'acqua e della qualità della terra tra le famiglie. Il diritto dei terreni situati a monte rispetto a quelli che si trovano a valle, spesso, impediva ogni utilizzo razionale dell'acqua. Sovente, scaturivano veri e propri conflitti più o meno gravi tra gli utenti che contribuirono a ridurre l'efficienza dell'utilizzo di questa risorsa. Le genti stanziate a valle, dette *id bu asif*, irrigavano utilizzando l'acqua del fiume. *Id bu ifran* indicava coloro i quali si servivano delle acque raccolte nei bacini (*ifran*) ed erano più favoriti e potevano permettersi di fare due raccolte in un anno, una di orzo e l'altra di mais, giacché l'acqua non mancava mai. Le genti stanziate a valle, invece, durante l'estate, a causa dei fiumi in secca, dovevano aspettare l'arrivo delle piogge autunnali. Quelle che si trovavano in cima, gli *id bu ufella*, erano privilegiate rispetto alle genti delle valli, *id bu asif uzeddar*.³⁰

²⁵ I gruppi appartenenti a questo *xums* erano quelli degli Ayt Wahlim., i cui sotto-gruppi erano gli Ayt Hassu e gli Ayt Zemru.

²⁶ I gruppi degli Ayt Wallal: Ayt Uzzine, Ayt Reba, Ayt Mullal, Ayt Bu Beker, Ayt Unir.

²⁷ I gruppi degli Ayt Isful: Ayt Hammi, Ayt Brahim u Hammi; Ayt Alwan: Ayt Ghenima, Ayt Unzar, Ayt Bu Messaoud, Ayt Sidi.

²⁸ I gruppi degli Ayt Unebgui: Ayt Khebbach, Ayt Umnasf, Beni Mḥamid.

²⁹ I gruppi: Ayt Aissa Mzim: Ayt Yazza, Ayt Khalifa, Ayt el Fersi, Ayt Kherdi.

³⁰ David Hart, 1984, *The Ait 'Atta of Southern Morocco. Daily Life & recent History*, Whitstable, Kent, p. 117.

Il senso dell'onore e le strutture di parentela

A parte la struttura dell'organizzazione sociale tradizionale, il fondamento della coesione della struttura sociale tradizionale berbera è basato su un complesso sistema di valori centrato sull'onore.³¹

L'agnatismo (parentela in linea maschile) e l'endogamia sono legati ad una concezione particolare dell'onore e della nobiltà. Esistono due tipi di onore: l'uno è legato alla difesa dello *haram*, del sacro femminile privato; l'altro, interessa le relazioni pubbliche fra gli uomini dei diversi lignaggi che, attraverso i rapporti pacifici o bellicosi, devono mantenere o accrescere l'onore del gruppo. Nella pratica nomade, il gruppo deve provvedere a preservare la castità della donna del gruppo ed essere certo della filiazione.

In tutto il Mediterraneo, l'onore ha un senso particolare, vale a dire, quello per il quale ogni gesto onorevole compiuto da un individuo ricade inevitabilmente sull'insieme della famiglia e del suo lignaggio. Così anche per i comportamenti disonorevoli, le colpe e gli errori.

Il senso dell'onore del gruppo implica un impegno collettivo costante allo scopo di affermare l'integrità e la superiorità della comunità. In questo senso, ogni gruppo pretende di essere migliore degli altri. In una società costituita su tali basi, la competizione sociale è finalizzata ad ottenere il massimo dell'onore e dei riconoscimenti pubblici i quali, questi ultimi, costituiscono anche beni ereditari. Tale riflessione va nel senso delle analisi di Ibn Khaldun concernenti le società berbere del Maghreb, laddove l'autore riporta che l'onore era un fattore centrale intorno al quale le dinastie hanno costruito il loro potere.³²

La concezione dell'onore, molto presente presso le comunità berbere tradizionali, come nel caso degli Ayt Khebbach, si rivela con un particolare attaccamento all'integrità fisica della donna da parte degli uomini. Tale attaccamento si situa nella logica dell'agnazione, ovvero nel rapporto di parentela che unisce i membri della famiglia alla potestà del patriarca.

La conseguenza della predominanza del mondo maschile sul mondo femminile, è che lo spazio pubblico sia esclusivamente riservato agli uomini, mentre quello femminile si svolge negli spazi interni (segreto e sacro).

La donna è la custode dell'onore della famiglia e la sua condizione somiglia ad un vaso fragile che rischia di rompersi in qualunque istante. L'educazione impartita alla donna le trasmette un sentimento di vulnerabilità e di pericolo per lei e la famiglia, nel caso di perdita del pudore, inteso come quel sentimento di fierezza nel

³¹ Marie-Luce GÉLARD, 2003, *Le pilier de la tente*, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, Éditions Ibis Press, Paris.

³² Ibn KHALDUN, 1968, al-Muqaddima. *Discours sur l'histoire universelle*. Traduction nouvelle, préface et notes par Vincent Mounteil, t. II, Commission Libanaise pour la traduction des Chesf-d'oeuvre, Beyrouth.

conservare intatto l'onore. L'integrità fisica della donna si situa su due livelli diversi ma complementari: l'integrità della ragazza giovane non sposata e quella della donna sposata, perché non bisogna assolutamente dubitare della filiazione patrilineare e della purezza di sangue della famiglia. Tutti questi valori implicano comportamenti specifici da parte delle donne ed una gran parte di questi valori sono veicolati attraverso la narrazione orale ed i racconti.

Il diritto consuetudinario

Numerosi studi³³ sono stati consacrati al diritto consuetudinario (*izerf*)³⁴ delle tribù berbere, soprattutto nel periodo coloniale. Dopo l'indipendenza, altre raccolte scritte ed orali sul diritto consuetudinario di diversi gruppi tribali sono state scoperte e pubblicate.³⁵

Le società delle oasi pre-sahariane sono caratterizzate dalla codificazione che delimitano il diritto di proprietà. A causa della precarietà delle condizioni materiali, la lotta per la vita diviene più crudele e i gruppi sociali affermano i loro diritti individuali e collettivi attraverso il diritto consuetudinario che è garanzia per se stessi ed i vicini.

Una caratteristica del diritto consuetudinario riguarda la protezione delle donne. Questo diritto è chiamato *tamazalt* e le donne partecipano con le loro attività all'accumulo dei beni di cui dispone il marito. Gli *Inflas* (rappresentati della tribù) in concertazione con i *fuqahā'* (i dottori della legge islamica) si sono accordati sul fatto che il divorzio e le vedove abbiano pieno diritto ad ereditare la metà dei beni del marito. Questo diritto protegge i diritti delle donne dopo il divorzio, imponendo la divisione uguale dei beni acquisiti lungo il periodo di matrimonio. Questa norma è stata pienamente acquisita nel nuovo Codice dello Statuto Personale approvato nel 2004 in Marocco.

Le tradizioni orali e le norme consuetudinarie dominano la gestione delle risorse. La vita politica e l'organizzazione sociale dei villaggi sono documentate in trattati legali locali chiamati *ta'qqit* (pl. *ti'qqidin*) in tamazight e *šurat* (*ššrud*), o condizioni, in arabo e designano le clausole o le convenzioni, le regole del costume e costituiscono le "norme dei cinque quinti degli Ayt Atta", *ššrud n-khms khmās* Ayt Atta. Le *šurat* contengono le condizioni imposte alle popolazioni sedentarie

³³ Marcel MORAND, 1918, *Études de Droit Musulmane et de droit coutumière berbère*, Jourdan, Alger; G. SURDON, 1938, *Institutions et coutumes des Berbères du Maghreb (Maroc, Algérie, Tunisie, Sahara) : leçons de droit coutumier berbère*, Édition International, Tanger; Robert ASPINION, 1946, *Contribution à l'étude du droit coutumier berbère marocain*, Moynier, Casablanca-Fès-Meknès; Georges MARCY, 1954, *Le problème du droit coutumière berbère* (Extrait) *Revue Algérienne, Tunisienne et Marocaine de Législation et de Jurisprudence*, Septembre-Octobre 1954, 44 p.

³⁴ Nella lingua berbera indica il metallo in argento.

³⁵ Cf. gli studi di HART.

sottomesse; la *ta'qitt*, invece, è la scelta del conquistatore nell'imporre valori e norme legali.

Il costume consuetudinario (*izref*) reggeva in tempi passati anche lo statuto personale. Nella confederazione, le procedure giudiziarie erano gerarchizzate ed imponevano che tutti i conflitti non risolti nell'ambito del *qsar* fossero sottoposti al giudizio della tribù.

Presso gli Ayt Atta la base del diritto consuetudinario è il giuramento collettivo. In tutti i villaggi dell'Atlante centrale, la prova di innocenza di un reato comporta il giuramento di un diverso numero di persone appartenenti allo stesso lignaggio dell'accusato. Il giuramento deve avvenire sulla tomba di un santo in un giorno e in un orario fissati in precedenza e in presenza di un membro neutrale, l'*anaqam*. Il numero dei testimoni può variare a seconda dell'offesa: cinque persone per aver rubato piccolo bestiame, dieci per un litigio riguardanti le terre, quaranta per un assassinio. Altri aspetti interessano il diritto consuetudinario e regolano la vita quotidiana delle tribù berbere sia di natura giuridica, quali i diritti di pascolo, di irrigazione, di acquisizione delle terre coltivabili, sia di natura sociale: il matrimonio, il divorzio e le relazioni con gli altri gruppi.

Il suq e i magazzini collettivi

Il *suq* è il luogo dove si eseguono gli scambi commerciali e rappresenta prima di tutto uno spazio d'incontro e di contatti. Le persone vi si recano per acquistare, vendere e per incontrare altra gente: familiari, conoscenti o per intrecciare nuove relazioni, per ricevere notizie, informazioni e consigli; per risolvere i piccoli o i grandi problemi legati a questioni varie (diritti d'irrigazione, diritti di proprietà, di vicinato e così via) ed infine, per distrarsi dalle occupazioni quotidiane. Il bisogno di questo contatto sociale è essenziale anche se, a causa dell'esclusione della donna dalla sfera della vita pubblica, ne consegue che il *suq* sia uno spazio riservato solo ed esclusivamente agli uomini, soprattutto negli ambienti rurali del Marocco attuale.

Il magazzino collettivo (*iyrerm*) corrisponde a condizioni geografiche abbastanza determinate che impongono agli uomini certe forme di vita economica, sociale e politica. La sua grandissima importanza nelle aree pre-sahariane si spiega con la difficoltà degli scambi, rari o difficili con i paesi più prosperi e l'insicurezza dei raccolti, per cui l'immagazzinamento interviene come un regolatore dei beni di consumo secondo il calendario agricolo.

Obbligati per mesi a lasciare i loro terreni di coltura per i terreni di percorso, i gruppi degli Ayt Atta, nomadi e semi-nomadi hanno sviluppato una strategia autonoma che impone la necessità di lasciare le loro riserve durante le migrazioni in un luogo fisso e sicuro. I sistemi di immagazzinamento sono in relazione con il grado di sedentarietà delle popolazioni. Nei dintorni dei villaggi si constatano

diversi stadi nel processo di sedentarizzazione dei semi-nomadi. Oltre all'irregolarità dei raccolti e alla frequenza dei conflitti, l'immagazzinamento è dettato, in certi luoghi, dall'espansione delle attività agricole.

Presso i transumanti vengono costruiti magazzini per deporre le provviste non trasferibili durante i movimenti stagionali. Si assiste, quindi, ad un aumento dei raccolti raggruppati in magazzini familiari al centro dei percorsi di transumanza, sulle vie naturali di passaggio. In periodi in cui non sono segnalate carestie, il motivo per cui si conservano i prodotti agricoli in eccedenza, non può spiegarsi soltanto con l'abbondanza della produzione, senza pensare alla possibilità di scambio. I molteplici contatti fra nomadi e sedentari possono essere rapportati anche all'estensione dell'irrigazione e alla costruzione di magazzini. La sicurezza delle oasi è, in effetti, garantita dalle alleanze nomadi/sedentari.

Nel quadro dello sviluppo e della distribuzione delle ricchezze dei gruppi sociali appartenenti all'area sahariana, si colloca l'importanza del commercio che può essere dedotta dalla capacità delle regioni pre-sahariane di esportare i loro prodotti, in uno stato di crescente prosperità. L'immagazzinamento, difatti, non può che favorire questa tendenza socioeconomica. L'insediamento su uno spazio risulta da un rapporto di forza che esprime la coesione del gruppo nei confronti di un altro. Questo rapporto si traduce nelle diverse forme di appropriazione delle terre e nelle relazioni fra i gruppi dominanti e quelli dominati.

7. Le strutture sociali tradizionali: teoria della segmentarietà e limiti

Nel secolo scorso, uno degli studi antropologici più importanti, quello di Ernest Gellner³⁶ studiò i berberi dei territori dell'Alto Atlante centrale come un tipo ideale di organizzazione segmentaria. La teoria segmentaria di Gellner, derivata dall'antropologia britannica degli anni quaranta e cinquanta del secolo scorso, che ebbe come maggiori esponenti Evans-Pritchard e Fortes,³⁷ presenta un modello di organizzazione sociopolitica di società acefale, prive cioè di una struttura centralizzata del potere.

Secondo tale modello, il sistema politico-territoriale si fonda sull'opposizione bilanciata e complementare di segmenti di gruppi unilineari di discendenza, che organizza la distribuzione dei gruppi sul territorio, definendone i reciproci rapporti di forza. Il concetto si riferisce ad una società basata su numerosi gruppi, ognuno dei quali rappresentato da un cerchio concentrico i cui segmenti si intersecano tra di loro tramite le appartenenze parentali. Si tratta di società senza poteri prestabiliti, né istituzioni politiche specifiche, laddove la guerra (e la rivalità d'onore nei

³⁶ Ernest GELLNER, 1969, *Saints of the Atlas*, Weidenfeld and Nicolson, London.

³⁷ Meyer FORTES - Edward Evan EVANS-PRITCHARD, 1940, *African Political Systems*, Oxford University Press, Londres.

periodi di pace) sono elementi essenziali della regolazione sociale e dei processi di fusione e di fissione delle unità politiche e territoriali.³⁸

Favret-Saada,³⁹ analizzando i lavori di Gellner su una società berbera dell'Alto Atlante marocchino, formula così la prima condizione di esistenza di un sistema segmentale: "ogni individuo ed ogni gruppo deve essere situato nell'insieme sociale in maniera non ambigua".⁴⁰ La genealogia sembra il mezzo più semplice per organizzare i gruppi e gli individui (fusione) e distinguerli gli uni dagli altri (fissione). La regola della filiazione unilaterale corrisponde alla necessità di impedire la confusione di appartenenza. Bisogna distinguere, secondo gli etnologi, il clan ed il lignaggio da una parte, la famiglia e la discendenza dall'altro: nei lignaggi è presa in considerazione solo una discendenza, o quella in linea maschile o quella in linea femminile, a seconda della cultura di appartenenza della tribù, patrilineare o matrilineare. Anche il clan può essere definito come un gruppo di parentela unilaterale. Il clan istituisce una parentela con il padre e con la madre ed esclude totalmente uno dei due. La discendenza, al contrario, si accresce con tutti e due i discendenti. La famiglia è bilaterale; dire che un individuo appartiene a tale famiglia, significa affermare di riconoscersi in relazioni con un tale uomo che è suo padre, così come con una donna che è sua madre. I lignaggi non si confondono, mentre le discendenze, ad un certo punto, possono confondersi a livello di generazione.

Il sistema cosiddetto "tribale" non si deve considerare come un sistema strutturale di base sempre esistito dagli albori della storia. Secondo alcuni antropologi americani, la tribù è un sotto-prodotto, una formazione secondaria del processo di formazione delle società statali. La società maghrebina in generale, bloccata nel suo sviluppo sociopolitico per i continui interventi esterni (fenici, greci, romani, vandali, bizantini, arabi ed europei), avrebbe adottato, come soluzione di difesa e di reazione di permanenza e di attaccamento alla tradizione, la forma tribale.⁴¹

La teoria della segmentarietà, in generale, fu criticata negli anni sessanta e settanta da studi che dimostrarono l'incapacità di applicazione nelle concrete forme di distribuzione dei gruppi sociali sul territorio e delle reali interazioni politiche tra i diversi segmenti. Negli studi applicati ai gruppi tribali berberi in Marocco, la teoria segmentaria è stata a lungo contestata da ricercatori francesi, quali Berque⁴²

³⁸ Pierre GUICHARD, 1977, *Structures sociales "orientales" et "occidentales" dans l'Espagne musulmane*, Mouton, Paris, pp. 20-23.

³⁹ Jeanne FAVRET-SAADA, 1966, "La segmentarité au Maghreb", *L'Homme*, 6, 2, pp. 105-111.

⁴⁰ Un proverbio rende bene questa corrispondenza: *io contro i miei fratelli; io ed i miei fratelli contro gli altri* (Germaine TILLION, 1966, *Le Harem et les cousins*, Editions du Seuil, Paris).

⁴¹ *Ibidem*.

⁴² Jacques BERQUE, 1995, *op. cit.*; Clifford GEERTZ, - Hildred GEERTZ - Lawrence ROSEN, 1979, *Meaning and Order in Moroccan Society*, Cambridge University Press, New York.

ed americani, quali Geertz; inoltre, la teoria fu applicata con modifiche importanti, con riserve o precisazioni da Jamous nell'opera *Honneur et baraka*;⁴³ infine, fu sottoposta ad una dettagliata critica empirica da Hammoudi.⁴⁴

8. La situazione sociolinguistica

La berberofonia in Marocco è distribuita secondo tre grandi aree dialettali: a nord, nella regione del Rif si parla il dialetto *tarifit*; al centro, nelle regioni del Medio-Atlante ed una parte dell'Alto-Atlante utilizzano la variante dialettale *tamazight*; a sud/sud-ovest, nell'Alto-Atlante e nell'Anti-Atlante è molto diffuso e parlato il dialetto *tachelhit*.⁴⁵

Bisogna dire che in Marocco sono utilizzate tre lingue: la lingua araba, la lingua francese e la lingua materna. Le prime due sono le lingue di cultura e sono lingue scritte. Il francese è praticato come lingua di conversazione. La lingua materna è parlata nella vita quotidiana ed è un dialetto, arabo o berbero e, tranne eccezioni, si tratta di lingue orali e non scritte. A queste lingue va aggiunta anche quella inglese che è sempre più presente, soprattutto nell'insegnamento, anche se è stata introdotta di recente e non ha le implicazioni simboliche come le altre lingue.⁴⁶ Le funzioni e l'uso di queste lingue hanno prodotto diverse problematiche, conflitti e contraddizioni che manifestano la complessità della società marocchina nel periodo dopo l'indipendenza. Secondo le statistiche, sembra che i marocchini oggi favorirebbero l'uso del bilinguismo francese-arabo standard per ragioni pragmatiche: il francese è la lingua della scienza e della tecnologia e della comunicazione internazionale; l'uso dell'arabo è privilegiato nell'ambito culturale, religioso e politico. Nonostante tutte le critiche rivolte al francese, quest'ultima è comunque la lingua della promozione sociale, la chiave di accesso a lavori importanti e ad un alto status sociale. Il berbero e l'arabo

⁴³ Raymond JAMOUS, 1981, *Honneur et Baraka, les structures sociales traditionnelles dans le Rif*, Cambridge University Press e MSH, Cambridge/Paris.

⁴⁴ Abdallah HAMMOUDI, 1974, 'Segmentarité, stratification sociale, pouvoir politique et sainteté', *Hespéris-Tamuda*, 16, pp. 147-80; Henry MUNSON, 1989, "On the irrelevance of the segmentary lineage model in the Moroccan Rif", in *American Anthropologist*, 91, pp. 386-400.

⁴⁵ Il numero di berberofoni che abitano l'insieme dell'immenso territorio del Nord Africa è difficile da stabilire e non esistono, nei paesi interessati, censimenti linguistici sistematici ed affidabili. Tuttavia, dagli inizi della presenza coloniale francese fino ai nostri giorni, si può ritenere che la percentuale della distribuzione dei berberofoni sul territorio nordafricano sia composto da 15 a 30 milioni di abitanti, con la maggiore concentrazione in due paesi: in Algeria, con circa il 25% o 30% della popolazione e in Marocco, con il 40% degli abitanti.

⁴⁶ Moha ENNAJI, 2005, *Multilingualism, Cultural Identity, and Education in Morocco*. Springer, Berlin, pp. 225-230.

standard sono le lingue di cambiamento che riflettono l'unicità del Marocco e il dinamismo della gente.

Questo diverso statuto fra le lingue ha radici storiche, ha determinato anche una situazione in cui l'arabo scritto è associato agli uomini e il berbero è associato alle donne. L'arabo scritto è legato ad un potere reale e simbolico sul piano religioso, legale, politico, amministrativo e mediatico, in considerazione dello statuto di lingua ufficiale. Per contro, le lingue materne, il berbero, in particolare, è associato alle donne perché la lingua è il mezzo attraverso il quale l'individuo definisce la propria identità. Il destino della lingua berbera è strettamente associato allo statuto inferiore sociale delle donne in una società come quella patriarcale.⁴⁷ Il recente riconoscimento ufficiale della lingua berbera ha sensibilizzato molto le persone e gli intellettuali nel favorire e beneficiare del plurilinguismo e del multiculturalismo allo scopo di costruire una società aperta, tollerante, civile e democratica.

L'ufficializzazione del berbero e la sua introduzione nel sistema educativo già nel 2002, impongono una visione integrativa delle varianti berbere al fine di giungere ad una pianificazione della lingua. Gli studi sono oggi molto avanzati in tal senso, ma molto resta ancora da fare nell'ambito della standardizzazione, della codificazione della grafia e dell'ortografia, della normalizzazione della fonologia, della morfologia e della sintassi e del lessico.⁴⁸

Nell'ambito della standardizzazione dell'ortografia, la problematica del passaggio dalla lingua berbera parlata alla lingua scritta è fondamentale anche per l'evoluzione degli studi letterari. Il passaggio dall'orale allo scritto è un settore privilegiato della ricerca attuale della linguistica e delle scienze umane e sociali in generale. Il problema dell'orale e dello scritto induce a considerare il fatto che le società berbere siano in via di trasformazione.

Sul piano linguistico, nel Tafilalet, si situa la pratica di due dialetti utilizzati in questo spazio comunicativo: il berbero (*tamazight*) ed il dialetto arabo locale. Si tratta di due modi di espressione che si dividono nel quotidiano l'uso della lingua, laddove coabitano le due comunità principali, berberofoni ed arabofoni. Tale coesistenza è soggetta ad una relazione di superiorità, almeno nel senso linguistico del termine, realtà che si manifesta nel quotidiano e che deriva dal contatto delle due lingue: il *tamazight* ed il dialetto arabo locale. Questa superiorità appare ogni volta che un locutore che parla *tamazight* si trovi costretto a parlare il dialetto del suo interlocutore arabo per trasmettere un messaggio.

Nel Tafilalet, uno dei luoghi principali dell'interazione verbale è il *suq* che si tiene tre volte alla settimana. Si tratta di un contesto socioculturale, in cui il

⁴⁷ Fatima SADIQI, 2003, *Women, Gender and Language in Morocco*, Netherlands, ed. Brill, Leiden-Boston, pp. 224-225.

⁴⁸ Meftaha AMEUR - Abdallah BOUMALK (éds.), *op. sic.*

dialetto arabo locale si impone come lingua di contrattazione e di negoziazione. Così definito, quest'istituzione del *suq* del Tafilalet contribuisce efficacemente, con la sua propagazione commerciale e la sua funzione comunicativa, ad approfondire l'arabizzazione di tutte le popolazioni berbere che lo frequentano in modo regolare tutti i martedì, giovedì e domeniche di ogni settimana. Il *suq* è un vasto spazio di scambio economico e linguistico dove la gente contratta in arabo locale. La presenza dei berberi è ignorata. Al *suq*, ad esempio, se qualcuno perde un oggetto e viene ritrovato, per annunciare dall'altoparlante che l'oggetto perso è stato ritrovato questo avviso è realizzato esclusivamente in arabo, trascurando completamente il berbero. In parallelo a quest'arabizzazione implicita al fattore economico nel Tafilalet, un altro aspetto accentua questo squilibrio nella pratica linguistica tra *tamazight* e l'arabo. Il peso dell'ideologia arabo-musulmana condiziona sempre più lo spazio sociale locale, poiché il carattere quasi isolato della regione rappresenta un ostacolo insormontabile a tutto ciò che costituisce la cultura moderna.

Nonostante quest'azione restrittiva della diffusione del *tamazight*, questa lingua millenaria non cessa di attingere la sua forza di sopravvivenza e di durata nel suo patrimonio inesauribile culturale e di civiltà (usi, diritto consuetudinario, arte, storia, letteratura orale).

9. Evoluzioni recenti nel Tafilalet e tessuto associativo

Fino al 2011, il sud-est del Marocco comprendeva le province di Figuig, di Errachidia, di Tinghir, Midelt, Zagora, Ouarzazate ed una parte del territorio di Azilal. Dallo scorso anno, Figuig fa parte della regione orientale, Errachidia e Midelt sono state annesse alla Regione di Meknès-Tafilalet e Ouarzazate, Tinghir e Zagora appartengono alla regione di Sūs-Massa-Dra'a. La parte di Azila fa parte della regione di Tadla-Azilal. Questa ripartizione del territorio del sud-est, nonostante risponda ai bisogni di regionalizzazione dello Stato moderno, per facilitare l'accesso ai servizi pubblici moderni, non è stata una divisione efficace per la popolazione. L'applicazione di questa nuova ripartizione ha fatto ritrovare i villaggi separati dal loro ambiente sociale e politico naturale per dipendere da un'altra completamente diversa. A seguito della creazione della nuova provincia di Tinghir, gli abitanti di Alnif o di Assoul ad esempio, che dipendevano rispettivamente da sempre dal Tafilalet e da Rich, si ritrovano a dipendere da Agadir.

Questa situazione non fa che complicare la vita delle popolazioni che si trovano obbligate a spostarsi per centinaia di chilometri per sbrigare pratiche amministrative, di salute, o d'insegnamento e di giustizia. Sul piano politico, queste province dipendono sempre dal Tafilalet.

Una terra di lotta da sempre

Il sud-est è stata sempre una terra di lotta, a cui sono appartenuti guerrieri fieri della loro terra e hanno combattuto i nemici e le dinastie che si sono alternate in Marocco, mantenendo la caratteristica di terra di resistenza per salvaguardare la sua indipendenza. Agli inizi del XX secolo è stata la regione che ha resistito maggiormente alla colonizzazione francese.

A distanza di 50 anni dall'indipendenza dai francesi, questa regione è stata vittima di una forte marginalizzazione ed esclusione. Per la sua natura geografica, posta alle porte del deserto e ai confini con l'Algeria, resta ancora un territorio in cui vengono inviati gli esiliati del Regno che hanno arrecato un danno all'amministrazione pubblica.

L'attivismo berbero della regione nel periodo contemporaneo si lega alla consapevolezza storica di una continua lotta contro il potere centrale del governo.

Subito dopo l'indipendenza, nel 1957, il governatore del Tafilalet, Addi ou Bih, in accordo con la popolazione berbera, rifiutò l'istituzione di nuovi tribunali legati al potere centrale che voleva sottrarli all'influenza delle tribù. Egli prese la decisione di imprigionare i rappresentanti locali del partito *Istiqlal* e si assunse direttamente il controllo di alcuni villaggi della regione.⁴⁹ Il governo intervenne e la maggioranza dei ribelli fu arrestata. Secondo la gente del luogo, molti militanti scomparvero e altri furono esiliati.⁵⁰

Nel 1981, numerose persone furono arrestate a Gulmima, perseguitate e torturate perché accusate dal potere centrale di ribellarsi contro la disposizione di Hassan II che per quell'anno aveva proibito i festeggiamenti di chiusura del *ramadan* (*tafaska* in berbero, *ayd el kebir* in arabo).

Nel 1994, diversi militanti appartenenti all'Associazione socioculturale di Tilelli di Gulmima furono arrestati per aver partecipato ad una manifestazione indetta per rivendicare il riconoscimento della lingua e della cultura amazigh.

Tra gli altri, il famoso poeta e militante berbero Mbarek Taos era fra gli arrestati, mentre molte altre personalità di spicco, quali l'artista Muhand Saïdi, Hamid Lihi e Ali Harcherras, militanti riconosciuti nel movimento amazigh marocchino, furono minacciati di essere perseguiti giudiziariamente se avessero partecipato ad altre manifestazioni.

Dopo la creazione dell'associazione *Tilelli* (si tratta di un neologismo in berbero e significa "libertà"), molte altre associazioni sono state create nelle cittadine della regione del sud-est (Tinjdad, Tadighust, Amellag, Errachidia, Aufus, Rissani, Mellab) Queste associazioni hanno contribuito alla pubblicazione del Manifesto

⁴⁹ Moha AREHAL, "Le Sud-Est et la hogra! Qu'avons-nous faire pour mériter ça ?", in *Le Monde Amazigh*, 129, Mars 2011, p. 8.

⁵⁰ Katherine HOFFMAN - Susan Gilson MILLER (ed.), 2010, *Berbers and others. Beyond tribe and Nation in the Maghrib*, Indiana University Press, Bloomington-Indianapolis, p. 85.

amazigh del 2000 in cui tutte le associazioni berbere del Marocco, per la prima volta, decisero di rivendicare in maniera unitaria i diritti linguistici e culturali berberi.

La marginalizzazione verso questa regione costituisce la principale ragione delle ondate di immigrazione che ha conosciuto il territorio verso le maggiori città di Casablanca, Nador, Tangeri, Rabat o Agadir. Questa situazione ricorda agli abitanti quella degli anni trenta, quando migliaia di abitanti del Tafilalet emigrarono verso Meknès e Fès per i gravi problemi di siccità. I giovani devono spostarsi e trasferirsi nelle grandi città per proseguire gli studi, anche se, per l'alto numero di studenti in questo territorio, sono state create due università, una a Errachidia e l'altra a Ouarzazate.

I dati sulla povertà in Marocco, secondo i dati ufficiali del governo, pone questa regione fra le più povere sulla frontiera algero-marocchina. Il processo di democratizzazione in Marocco, le opportunità di avanzamento non riguardano la regione del sud-est che è sempre relegata all'ultimo posto sul piano economico. Le altre regioni vicine sono state inserite in piccoli progetti nel quadro dell'*INDH Initiative Nationale de Développement Humain*.⁵¹ Tra i progetti in campo che coinvolgono la regione, molti riguardano le seguenti tematiche: la scolarizzazione, l'ecoturismo, la salute, i progetti economici, ma non si tratta di progetti di innovazioni strutturali che possano produrre un vero valore aggiunto alla regione e alla nazione. Il progresso è insediato solo nelle grandi città, accrescendo maggiormente lo squilibrio economico e le opportunità di lavoro, di progettazione e di evoluzione della regione.

In questi ultimi anni, la popolazione non ha abbandonato la lotta, anzi continua ad organizzare manifestazioni contro gli abusi e le ingiustizie. Ad esempio, nel 2001 una serie di proteste pacifiche si sono svolte a Gulmima per l'acquisizione in maniera ingiusta delle terre collettive da parte del governo.⁵² Nel frattempo, infatti, un tessuto associativo molto forte costituisce uno spazio autonomo di organizzazione della società civile nel sud-est. Questo movimento, fondato sul principio di autoconsapevolezza, sul volontariato, sull'impegno e sullo spirito di sacrificio, implica la mobilitazione di ognuno, in uno slancio di solidarietà, al fine di raggiungere gli obiettivi nell'interesse della comunità. Il movimento associativo è uno strumento che ha lo scopo di attirare l'attenzione degli operatori decisionali e delle istituzioni sulle problematiche della società, principalmente sulla povertà, l'analfabetismo, la disoccupazione, la copertura dei bisogni sociali essenziali, la conservazione della natura, la lotta contro l'inquinamento.

⁵¹ Si tratta di una serie di programmi volti allo sviluppo della microagricoltura e nell'aiuto a piccole aziende in territori rurali difficili.

⁵² "Appel à une marche pacifique à Gulmima au sujet des terres collectives", in *Le Monde Amazigh*, n. 9, 31 octobre, 2001, p. 2.

Le rivendicazioni socioeconomiche e i diritti linguistici e culturali nel sud-est sono state tematiche che hanno investito gli artisti militanti della regione. Numerosi giovani attivisti⁵³ hanno iniziato ad affermarsi sia nell'ambito della pittura (ad esempio Moha Mallal, Muhand Saydi, Bouba ed altri)⁵⁴ o dell'arte calligrafica (Lahbib Fouad, alias Yeschou)⁵⁵ sia come cantanti e musicisti,⁵⁶ ispirandosi agli artisti cabili (Akouray,⁵⁷ Nbarck u Laarbi⁵⁸ e i gruppi Saghru Band, Imenza, Imal, Tighermatin, Timès Ahmed u Hachem). Le tematiche riguardano la rivendicazione culturale e linguistica e la denuncia delle condizioni di vita della regione: povertà, infrastrutture inesistenti, abbandono e marginalità dello Stato.

La regione del sud-est non è rimasta fuori neanche durante le rivolte del 2011 in Nord Africa. Anzi, è stata l'occasione per ribadire, attraverso le numerose manifestazioni pacifiche, il rifiuto contro la discriminazione sociopolitica, per riaffermare le specificità locali e per rivendicare il miglioramento delle condizioni di vita dei berberi della regione.

Conclusioni

In questo capitolo abbiamo analizzato il Tafilalet, regione del sud-est del Marocco, dal punto di vista storico, geografico e socioculturale. In particolare, abbiamo messo in evidenza alcuni aspetti che sono i fondamenti delle strutture tradizionali delle società berbere dell'area e del Marocco in generale.

Le oasi hanno svolto un ruolo importante nella storia e raffigurano un patrimonio culturale eccezionale sia per il sistema agricolo e sia per le forme di espressioni artistiche e culturali che hanno prodotto.

Per millenni, le oasi pre-sahariane e sahariane hanno nutrito intere generazioni di uomini, grazie all'organizzazione e all'adattamento originale degli ecosistemi, basati sui diversi metodi di cattura delle acque d'infiltrazione e sull'associazione della palma da dattero con altre colture e con l'allevamento. Per secoli, le oasi marocchine sono servite da supporto al commercio carovaniero transahariano,

⁵³ Citeremo, per motivi di spazio, solo alcuni tra i numerosi artisti della regione.

⁵⁴ Lahsen OULHADJ, "Moha Mallal, l'artiste total," in *Le Monde Amazigh*, n. 84, maggio 2007, p. 11.

⁵⁵ "L'art amazigh ou la revendication pacifique", in *Le Monde Amazigh*, 25, 20 luglio 2002, p. 7.

⁵⁶ La nuova canzone amazigh è emersa verso la fine degli anni '70 (Claude LEFÉBURE, 1986, "Ousman : la chanson berbère reverdie", in Henry, Jean-Robert (ed.) *Nouveaux Enjeux Culturels au Maghreb* (Centre National de la Recherche Scientifique, Paris, pp. 189-208).

⁵⁷ "AKOURAY, poète berbère, quand il n'a pas de radio e de télévision", in *Le Monde Amazigh*, 30 novembre 2004, numero speciale, p. 9.

⁵⁸ La morte prematura del giovane artista Nbarck Oulaarbi, morto lo scorso anno all'età di soli 27 anni, ha dato adito agli attivisti di rendere l'immagine di questo giovane un simbolo della fraterna militanza (Moha AREHAL, "Nba: l'ami, le frère, le militant Toujours est,...", in *Le Monde Amazigh*, n. 128, febbraio 2011, p. 8).

assicurando i collegamenti tra l’Africa subsahariana ed i paesi del Maghreb, dell’Europa e dell’Oriente.

Oggi, l’oasi del Tafilalet è reputata per essere il polo d’attrazione del turismo internazionale.⁵⁹ Il passato storico della regione, la presenza di importanti vestigia, la bellezza dei palmeti (una delle più grandi nel mondo), la clemenza del clima ed anche la presenza di una vasta area di dune nella località di Merzuga (*Erg Chebbi*), hanno favorito il turismo nel Tafilalet.

La gestione durevole delle terre e delle acque dipendono dalla responsabilità collettiva. L’organizzazione sociale presso alcune comunità berberofone, la loro partecipazione ed interazione con organismi governativi per sostenere lo sviluppo rurale, si situano in un paradigma “d’integrazione”. Inoltre, l’importanza della responsabilità sociale in materia di gestione e di organizzazione delle acque, dei sistemi di produzione, interpella non solo il mondo rurale, ma l’insieme della società.

⁵⁹ Mohammed JARIR, 1999, “La croissance du tourisme et ses effets limités au Tafilalt”, in *Le tourisme en question, Série Colloques*, Université Moulay Ismail, Faculté des Lettres et des Sciences Humaines, Meknès, 11, p. 71.

Capitolo II

I berberi tra il mondo della parola e la scrittura

Uno dei fondamenti delle società berbere è l'oralità, di cui la letteratura orale è una forma di espressione. Trascurato per diverso tempo, lo studio dell'oralità costituisce oggi uno degli approcci fondamentali alla conoscenza di genti e culture diverse. Per gli obiettivi prefissi nel nostro libro, e cioè l'analisi del corpus dei racconti raccolti sul terreno, è necessario situare la produzione orale berbera facendo scaturire gli aspetti più significativi dell'oralità in generale. I diversi approcci allo studio dell'oralità e della letteratura berbera costituiranno l'oggetto del secondo capitolo.

1. La riscoperta dell'oralità

Il XX secolo, con l'avvento delle nuove tecnologie di riproduzione dei suoni, ha assistito a un ritorno e ad una ri-codifica dell'oralità. Ricerche in letteratura, in linguistica ed in antropologia hanno contribuito ad esplorare l'oralità nordafricana da diversi approcci teorici e metodologici per approdare a studi concernenti la costruzione dell'identità, la creazione di nuovi generi, stili orali e di scrittura.¹

Uno dei paradossi più sorprendenti della civiltà contemporanea è certamente l'abbondanza dei documenti scritti di qualsiasi tipo e, allo stesso tempo, lo sviluppo considerevole degli studi sull'oralità. Questo paradosso è stato generato dalle ragioni stesse che hanno portato le civiltà a privilegiare la scrittura all'oralità. Tra queste cause, il progresso tecnico e la complessità crescente delle società spiegano lo sviluppo parallelo della produzione scritta e della produzione orale e, in un certo modo, possono consolidarsi reciprocamente, compensarsi o equilibrarsi.

¹ Esistono opere che propongono una riflessione generale sull'oralità come modo di cultura. Fra gli altri, Walter ONG, 2006, *Oralità e scrittura. Le tecnologie della parola*, Il Mulino, Bologna; Paul ZUMTHOR, 1983, *Introduction à la poésie orale*, Seuil, Paris; Jean-Louis CALVET, 1984, *La tradition orale*, Presses universitaires de France, Paris.

Sulla letteratura orale delle culture africane molti studi importanti sono stati pubblicati anche se sono descrittivi o limitati ad un aspetto particolare dell'oralità, perché non è stato possibile formulare una teoria globale sull'oralità fino ad oggi.²

Un'altra delle ragioni sostanziali della riscoperta dell'orale è il problema costante al quale si trovano confrontate numerose società, soprattutto quelle africane e nordafricane in cui prevale l'orale sullo scritto, quella della salvaguardia del patrimonio culturale minacciato di scomparire. Nelle comunità berberofone, la consapevolezza della necessità di conservare il patrimonio immateriale ha instaurato un grande dibattito scientifico sulla cultura e sulle tradizioni orali in questi ultimi decenni. In tale ambito, la ricerca universitaria di tipo linguistico, letterario e antropologico ha svolto un ruolo notevole, ma negli studi si analizzano le specificità, senza trarne una teoria dell'oralità e/o della letteratura orale berbera.³

Lo stile della produzione orale è originale, ha le caratteristiche di essere spontanea e naturale. La funzione di questo tipo di letteratura è popolare e la sua appartenenza è specifica ad una comunità o ad un gruppo. La caratteristica di essere autoctona concerne in primo luogo la lingua. La lingua berbera, ad esempio, esprime una visione del mondo attraverso la sua stessa struttura grammaticale: nel genere, il morfema *t* che indica la marca del femminile è utilizzato in quasi tutte le classi di unità lessicali e grammaticali secondo configurazioni specifiche della lingua berbera, nonostante l'apparentamento al camito-semitico. L'opposizione maschile-femminile, oltre a ricoprire le nozioni semantiche distinte (ma apparentate) indicanti il sesso (m. *amɣar*, f. *tamɣart*, "vecchio/vecchia"), indica il diminutivo (m. *asif*, f. *tasift*, "fiume/fiumicello"). Il diminutivo è anche ipocoristico, accompagnato da forte connotazione positiva (gentilezza, grazia, ecc.) e dall'accrescitivo (*tamart/amar*, "barba/barbaccia") che ha generalmente valore negativo e connota rudezza, oscenità, ecc.⁴

L'impatto della lingua sulla creatività letteraria può dipendere anche da sistemi metaforici della lingua. Ad esempio, nella lingua berbera, la percezione del corpo rivela la relazione con la visione del mondo, aiuta a comprendere la cultura. Nella società berbera il corpo rappresenta una realtà in sé: è un segno che rinvia ad altri segni. In tachelhit e in tamazight, il corpo è indicato dalla parola *ddat*, nel senso di "corpo umano, organismo umano". Secondo i contesti, è sinonimo di "cuore,

² Gli studi che hanno dato un assetto scientifico all'oralità africana sono numerosi. Fra gli altri, citiamo: Geneviève CALAME-GRIAULE, 1965, *Ethnologie et langage : la parole chez les Dogon*, Gallimard, Paris, 591 p. ; Ruth FINNEGAN, 1970, *Oral Literature in Africa*, Oxford University Press, Nairobi-Dar es Salaam; Denise PAULME, 1976, *La mère dévorante. Essai sur la morphologie des contes africains*, Gallimard, Paris, 323 p.; Jan VANSINA, 1961, *De la tradition orale. Essai de méthode historique*, Musée Royal de l'Afrique central, Tervuren, 179 p.

³ Jean-Claude BOUVIER, (ed.), 1980, *La tradition orale et identité culturelle. Problèmes et méthodes*, CNRS, Paris, p. 4.

⁴ Per CHAKER si tratta di un morfema ereditato da un fondo anteriore al camito-semitico (Salem CHAKER, 1987, "Amazigh", "(le/un) Berbère", in *Encyclopédie berbère*, IV, 562-568).

corpo”, o di entrambi. In generale, il corpo è percepito in primo luogo come *ruh*, “anima” situata nel corpo “fino al momento della morte dove se ne libera attraverso la gola”. Il corpo è il contenitore concreto e visibile che permette al cuore di acquisire una certa tangibilità.⁵

Il corpo è indicato anche con la parola *tiyssa*, “corpo” nel senso di “osso”; ma i termini *xs* (pl. *ixsan*), *iys*, *iyess* significano anche “frazione di un gruppo umano”, lignaggio o sottolignaggio, membri discendenti di un antenato agnatico comune (ad es. la confederazione degli Ayt Atta del sud-est del Marocco). Ciò rivelerebbe una visione sociale del corpo nella società berbera tradizionale. Simbolicamente, il corpo appare piuttosto come il sostegno della comunità, come il tessuto sociale sul quale si producono gli scambi fra i gruppi e il mondo dei morti.⁶

2. Specificità dell’oralità

Le produzioni orali berbere sono il prodotto di una conoscenza acquisita in passato, ricca di molti contributi culturali e letterari, di strati accumulati lungo la storia millenaria dei berberi e di fonti ancorate nel tessuto culturale mediterraneo, africano, maghrebino e amazigh in particolare. L’identità dei berberi si fonda sull’idea delle specificità della cultura autoctona amazigh e della sua persistenza durante la storia culturale del Nord Africa, una storia segnata dalla predominanza della cultura cosiddetta “erudita” arabo-musulmana nel periodo precoloniale, la subordinazione della cultura berbera alla cultura francese sotto il regime coloniale, lo studio della cultura berbera durante le lotte di liberazione nazionale e l’impegno di tutela, di salvaguardia e di rinascita culturale dopo l’indipendenza.

La consapevolezza, dapprima da parte degli intellettuali e poi, man mano, di strati di popolazione sempre più ampi, relativamente all’importanza della dimensione culturale nella formazione di una coscienza identitaria individuale e collettiva, ha condotto allo sviluppo delle strategie di resistenza all’alienazione culturale, linguistica e letteraria. Queste strategie hanno assunto, negli ultimi decenni, molte forme, tra le quali la produzione culturale (raccolte di materiali orali, letteratura scritta, canzoni, espressioni artistiche diverse, teatro, pittura, ecc.) e la ricerca scientifica (linguistica, letteraria, antropologica, ecc.) da parte di berberofoni. Le caratteristiche socioculturali distintive delle società berberofone riguardano tutte le tradizioni orali, vale a dire il patrimonio culturale in toto,

⁵ Jean SERVIER, 1985, *Tradition et civilisation berbères. Les portes de l’année*, Éditions du Rocher, Monaco, p. 10; Nadia MOHIA-NAVET, 1993, *Les thérapies traditionnelles dans la société kabyle*, l’Harmattan, Paris, p. 184.

⁶ Secondo Claude LÉVI-STRAUSS i sistemi di parentela dell’India sono legati alla distinzione tra l’osso e la carne. In India, secondo una credenza molto antica le ossa appartengono al padre e la carne alla madre, da cui la distinzione tra “genitori dell’osso” e “genitore della carne” (Claude LÉVI-STRAUSS, 1967, *Les Structures élémentaires de la parenté*, Mouton/PUF, La Haye-Paris, p. 513).

unitamente alle particolarità dell'organizzazione sociale, compreso il fatto di possedere un proprio alfabeto (*tifinagh*).

Diversi fattori hanno contribuito alla ricchezza delle tradizioni orali nelle società berbere e alla trasmissione da generazione in generazione che hanno costituito e costituiscono un modo privilegiato di comunicare. In primo luogo, la persistenza dell'oralità, relativamente preservata dalle "intrusioni" e dalle trasformazioni in altre lingue; in secondo luogo, la tutela dalla concorrenza e dalle pressioni della scrittura.

Nelle comunità berbere, la tradizione orale è stata preservata dall'insieme della società che ne hanno assicurato la trasmissione. Le persone anziane e quelle versate nella musica e nella poesia vi hanno svolto e, per certi versi svolgono ancora, e laddove sia possibile, un ruolo particolare, i primi a riguardo della propria esperienza e i secondi attraverso il loro ruolo di artisti (*amdyaz*, pl. *imdyazen*).⁷

Un altro fattore che ha contribuito a rendere l'oralità il vettore della cultura berbera è rappresentata dalla grande forza dei parlari amazigh usati nel quotidiano, dalla loro capacità di funzionare e ad avere, per così dire, "investito" nella letteratura orale, la quale rappresenta, quest'ultima, il risultato o la simbiosi di tradizioni orali, locali e regionali. In ogni tradizione è difficile separare l'oralità propriamente detta dalle altre pratiche rituali o simboliche. In origine, in tempi passati, è certo che, ad esempio, il racconto, il poema o il canto erano strettamente legati al simbolico che ne stimolavano la produzione. L'analisi anche rapida dei diversi generi dell'espressione orale palesano che la tradizione si rapporta sia al passato del gruppo e sia al suo presente e al suo divenire, sicché, come precisa Galand-Pernet la letteratura orale berbera "trae la sua sostanza dal quotidiano".⁸ In tal senso, la letteratura orale ha una specifica funzione sociale che si manifesta attraverso un insieme di regole e di interdetti ai quali gli osservatori non hanno sempre accordato l'importanza che meritano. Oggi si tende a porre maggiore attenzione sulle circostanze della recitazione dei racconti, oppure sulla gestualità e sulla comunicazione visiva dei narratori per non perdere dettagli importanti che spieghino l'oralità. A cercare di rendere meno complesso il quadro dello studio della letteratura orale, oggi, vi è la tendenza alla registrazione e alla video-etnografia africana. Per diversi etnografi può risultare efficace la registrazione in video per documentare, studiare, interpretare e comunicare vari aspetti della vita culturale di un gruppo. Le registrazioni di *performance* rituali, pratiche estetiche e

⁷ Arsène ROUX, 1928a, "Les 'Imdyazen' ou aèdes berbères du groupe linguistique Beraber, in *Hespèris*, VIII ; pp. 231-251 ; Arsène ROUX, 1928b, "Un chant d'amdyaz. L'aède berbère du groupe linguistique Beraber", in *Mémorial Henri Basset. Nouvelles études nord-africaines et orientales*, Institut des Hautes-Études Marocaines, Geuthner, Paris, pp. 237-242 ; Salem CHAKER, 1987b, "Amdyaz", *Encyclopédie berbère*, IV, pp. 576-577 ; PEYRON, Michaël, 1996, Les bardes berbères face à la pénétration militaire française: Maroc central (1914-1933 ", in *Awal. Cahiers d'Études Berbères*, 14, pp. 47-73 ; Michaël PEYRON, 2000, "Amdyaz, the wandering bard of Berber poetry", in *Études et Documents Berbères*, 18, pp. 103-110.

⁸ Paulette GALAND-PERNET, 1998, *op. cit.*, p. 45.

rappresentazioni simboliche, che il video riesce a catturare, sono preferite ai sistemi delle rappresentazioni verbali⁹ e alle relazioni della narrazione con la rappresentazione dei fattori sociali. Nel tempo, nelle società berbere, le narrazioni dei racconti tenute in occasioni particolari e in giorni specifici hanno subito trasformazioni che riflettono l'evoluzione politica, sociale ed economica.

Secondo l'analisi di Galand-Pernet¹⁰ non si tratta soltanto di utilizzare nuove tecniche e nuovi media per fissare uno stesso tipo di letteratura. Il problema consisterebbe nelle diverse concezioni dell'orale appartenenti a sistemi letterari differenti. Le produzioni orali contemporanee implicano un contatto tra lingue e culture diverse che pongono un salto nel tempo, diverso da quello che attiene al passaggio dall'orale allo scritto, propriamente delle produzioni orali del passato.

3. Potere della parola e potere della lingua

Nella maggior parte delle culture, il linguaggio ha una grande funzione di regolamento sociale: non si interviene prendendo la parola in qualunque momento ed a proposito di qualsiasi cosa, nel senso che, in alcune società in cui domina l'oralità, non si eccede nell'uso della parola. Le manifestazioni verbali sono limitate spesso a circostanze prestabilite e le parole quando sono dirette all'esterno, devono essere misurate e controllate. In molte società, come nel Maghreb e in altri paesi africani, si privilegerebbe piuttosto l'implicito e il non detto, al punto che la comunicazione diretta potrebbe essere percepita come un tipo di violenza, di aggressività, un rifiuto di cortesia.

Per contro, la padronanza della parola è una specificità della tradizione orale e si manifesta attraverso quegli aspetti specifici, quali i silenzi, il divieto di utilizzare imprecazioni e l'interdizione di parole che potrebbero avere una portata nefasta nelle attività quotidiane.

Presso i Tuareg del Niger il discorso semanticamente indiretto è ricercato e molto apprezzato ed essi possiedono un termine, *iggi* (pl. *iggiten*) per designare il senso indiretto di una parola, tutto ciò che non è direttamente comprensibile e il cui senso reale è dissimulato.¹¹

⁹ Diversi siti sono consacrati a queste attività: noi abbiamo visitato il sito seguente:

<http://www.vjf.cnrs.fr/clt/index.php>

¹⁰ Paulette GALAND-PERNET, 2010, "La notion de littérature. Essai d'analyse et de classification", *Asinag*, 4/5, 2010, p. 29.

¹¹ Jeannine DROUIN, 1987, "De quelques conceptions esthétiques de la parole dans la société touarègue", in *Journal des Africanistes*, 57, *Les Voix de la parole*, Paris, p. 90.

Per i Tuareg Kel Ferwan conviene nella conversazione non dire il proprio pensiero brutalmente, di velarlo con alcune figure retoriche, quali la litote e l'allusione. Il termine *təngal* serve a rendere questa idea.¹²

In tutte le comunità berberofone, dalla Libia all'Atlantico, *awal* è la "parola", oppure "la facoltà della parola" e può significare anche "voce" di una persona e si dice "ho sentito una voce" è come dire: "ho sentito qualcuno parlare".¹³ Proprio per questa unità di uso attraverso una vasta area geografica, dà la misura dell'importanza della Parola e dell'oralità. La Parola è la principale fonte d'informazione; la trasmissione e l'acquisizione del sapere. Lo stesso termine di *awal* rinvia a parecchi sensi secondo il contesto: lingua, discorso, proverbio, sapere, discussione, conversazione, consiglio, invocazione, promessa, giuramento, dichiarazione, ecc.. La Parola indica la manifestazione dello spirito e presso i Tuareg, il gruppo dei Kel Awal sono "quelli della Parola".¹⁴

Nella società tuareg, il concetto della Parola è un insegnamento ai valori e contiene i referenti estetici che si esplicitano con la capacità di deciptare il senso soggiacente agli enunciati. Le convenzioni della comunicazione verbale fanno riferimento ai codici dei rapporti sociali, laddove i valori morali ei valori gerarchici sono intimamente legati.

Un proverbio amazigh recita: *awal ad igan bnadem*, "è la parola che fa l'uomo", nel senso che l'uomo è giudicato nelle società di tradizione orale attraverso le sue parole.¹⁵ L'importanza della parola, il suo sviluppo e la sua evoluzione devono costituire punti di convergenza per comprendere l'importanza della letteratura orale berbera e i riferimenti della cultura maghrebina. Difatti, nella cultura maghrebina, arabofona o berberofona, è il controllo della parola all'interno del gruppo ad assicurare, ad esempio, l'onore della famiglia e, quindi, del gruppo. Nella famiglia, il rispetto che si impone attraverso la comunicazione tra gli individui non è legato alla gerarchia dovuta all'età, al sesso o allo statuto familiare. Le relazioni "di evitamento" tra alcuni dei suoi membri (padre/figlia, sorella/fratello, suocera/nuora) sono indispensabili alla salvaguardia dell'onore dell'individuo e della famiglia. Il silenzio in certi rapporti familiari, padre/ figlio per esempio, è un segno di rispetto nei confronti del padre.

¹² Dominique CASAJUS, 1987, "Parole retenue et parole dangereuse chez les Touaregs Kel Ferwan", *Journal des Africanistes*, 57, p. 102.

¹³ *Idem*, p. 100.

¹⁴ Jeannine DROUIN, 1987, *op. cit.*, p. 90.

¹⁵ Abdallah EL MOUNTASSIR, 2003, "Parole *awal* et corps humain chez les Ichelhy'n", in *La langue du corps et le corps de la langue*, Actes du Colloque, Publications de l'UFR des Sciences du Langage e du GREL, Fès, pp. 69-75.

4. Stile orale e stile letterario

Si può dire che lo stile letterario comprende ciò che separa il livello dell'uso della lingua nella comunicazione corrente e lo stile orale l'ambito dell'utilizzo di un'espressione che richiama criteri estetici.

Agli inizi del secolo scorso, Parry, sia con lo studio della "questione omerica" e sia con le sue ricerche sul terreno sui cantori slavi, scoprì molti aspetti delle culture che non conoscono la scrittura o quelle che non hanno introiettato la scrittura (come quella berbera). Egli scoprì diversi aspetti dell'oralità: la struttura dell'oralità, il modo in cui la memoria verbale funziona nelle forme d'arte orale, senza ricorrere alla memorizzazione letterale, e lo stile formulaico di cui è contrassegnata ogni forma di pensiero e di espressione.

In qualsiasi cultura, l'oralità è strutturata e privilegia alcuni aspetti, quali, quello di preferire la paratassi piuttosto che l'ipotassi, la ridondanza, di essere enfatico e partecipativo piuttosto che oggettivo e distaccato, ecc. La caratteristica più interessante della struttura dell'oralità è la memorizzazione. Ong riassume questo aspetto tipico della cultura orale con la formula: "noi sappiamo ciò che ricordiamo".¹⁶ Negli anni trenta, i classicisti di Harvard, Parry e Lord sostennero che la memorizzazione nelle culture orali opera sulla base di uno "stile formulaico" che consiste essenzialmente nell'uso di formule ritualistiche, frasi poetiche, formule semplici, chiasmi, ridondanze di ordine semantico, sintattico o fonetico. Parry riteneva che alla base della tecnica mnemonica della composizione orale vi fosse uno schema formulaico che permetteva al cantore di disporre le parole in un ordine preciso all'interno dell'esametro.¹⁷ Havelock¹⁸ ha ampliato il lavoro di Parry e Lord, mostrando come gli inizi della filosofia greca siano legati alla ristrutturazione del pensiero operata dalla scrittura, la quale è stata l'evento di maggior importanza nella storia delle invenzioni tecnologiche dell'uomo poiché ha trasformato pensiero e discorso. La scrittura, come ha sottolineato Platone, è una tecnologia della parola, ma è disumana e distrugge la memoria.

Quegli studi hanno costituito sicuramente una base per lo studio dell'oralità e delle letterature orali, giacché, in precedenza, non esisteva un metodo di analisi, anche in considerazione del fatto che l'oralità non fosse considerata un oggetto di studio. Tuttavia, pur essendo un valido supporto scientifico di riferimento, non è uno schema che può applicarsi alla lettera alla letteratura berbera. Ad esempio, la poesia orale dei Tuareg lo dimostra. La presenza di temi fissi nella produzione

¹⁶ Walter J. ONG, *op. cit.*, p. 61.

¹⁷ Albert LORD, 2005, *Il cantore di storie (A Singer of Tales)*, Argo, Lecce.

¹⁸ Eric A. HAVELOCK, 1993, *Dalla a alla z. Le origini della scrittura in Occidente*, Il Melangolo, Genova.

poetica epica e pastorale è legata alla vita tipicamente nomade, si spiega con la funzione sociale della letteratura e si adatta agli avvenimenti storici.¹⁹

Lo stile orale è invece difficile da definire. Soltanto le attività visive, quali il cinema, il teatro e i video possono rendere appieno lo stile orale. Non vi è un unico stile orale, ma diversi procedimenti che permettono di analizzare le funzioni che sottolineano la narrazione. Fondamentale nello stile orale è lo studio del linguaggio gestuale che si esprime attraverso la performance del narratore o della narratrice, in cui la narrazione è drammatizzazione, contatto con il pubblico, trasmissioni di emozioni attraverso l'uso della voce, delle intonazioni e del ritmo.

Nell'ambito delle esecuzioni orali, Galand-Pernet segnala, tra gli altri elementi della convenienza tecnica, tre aspetti che ricorrono di frequente: la metafora, l'allegoria e la comparazione.²⁰ Un aspetto degli studi è stato analizzato da Calame-Griaule e Bernus. In uno studio pubblicato da Calame-Griaule, durante la seduta della narrazione, per studiare le variazioni stilistiche e gestuali, l'autrice utilizza la descrizione narrativa, le foto scattate durante la seduta della narrazione e discute poi il significato dei gesti con il narratore tuareg, Akhmaden ag-Assala.²¹

Tuttavia, negli studi berberi, il metodo di presentazione dei racconti orali è una questione ancora in discussione. Il lavoro scientifico sullo studio dei testi orali, in particolare degli studi sull'analisi dei testi, è stato portato avanti dal gruppo di ricerca su « Littérature orale, ethnographie, dialectologie arabo-berbère » del Centro Nazionale delle Ricerche a Parigi (CNRS), fondato da Germaine Tillion e da David Cohen a partire dal 1968. Gli studi sono stati pubblicati nella rivista *Littérature Orale Arabo-Berbère* (LOAB).

Due dei rari studi sulla problematica dello stile sono affrontati da Kossmann e da Taïfi. Il primo autore, in un libro su alcuni racconti raccolti nel Marocco Orientale, analizza lo stile, la semplicità dell'espressione, il ruolo delle ripetizioni, l'importanza ai dialoghi, il ruolo della gestualità e della mimica, le variazioni fonetiche.²²

Taïfi ha scritto un libro, *Le conte témoin* in cui fa rivivere, nella scrittura, il gusto estetico, facendo scaturire emozioni diverse suscitate da un narratore dell'*halqa*.²³ L'autore mette in campo tutte le procedure stilistiche del racconto orale berbero, come la ridondanza, le formule, l'inserimento di versi poetici, enigmi e proverbi:

¹⁹ Gian Carlo CASTELLI GATTINARA, 1992, *I Tuareg attraverso la loro poesia orale*, CNR, Roma, pp. 79-103.

²⁰ Paulette GALAND-PERNET, 1998, *op. cit.*, 1998, p. 186.

²¹ Geneviève CALAME-GRIAULE, 1977, "Pour une étude des gestes narratifs. Langages et cultures africaines", Maspero, Paris, pp. 303-359.

²² Maarten KOSSMANN, 2000, *A Study of Eastern Moroccan Fairy Tales*, Accademia Scientiarum Fennica, Helsinki, pp. 52-73.

²³ Miloud TAÏFI, 2000, *Le conte témoin*, Édition Centre Tariq Ibn Zyad, Rabat.

«La folla pendeva dalle labbra del narratore. L'inquietudine serpeggiava risalendo dal fondo primitivo dei cuori e degli spiriti. L'istinto di aggregazione della folla li univa, si rinserrarono i ranghi, spalla contro spalla, quelli che erano dietro pressavano quelli che stavano davanti. Il cerchio divenne ermetico, inaccessibile, impermeabile a tutti i rumori, a tutte le attività dell'esterno. E pertanto il suq era zeppo. Ma che importava a quelli che erano presi dal gioco del racconto! Volevano conoscere, sapere la sorte della fanciulla tolta, strappata dal suo spazio vitale verso destini incerti».²⁴

5. Variabilità, trasmissione e creazione

Le culture orali africane, in generale, preconizzano e favoriscono l'espressione collettiva rispetto all'emergere delle individualità. La produzione verbale patrimoniale obbedisce a canoni precisi e corrisponde ad un repertorio riconosciuto dalla comunità di appartenenza. Nell'espressione verbale del patrimonio culturale le società berbere hanno appreso a riconoscere la loro identità e a salvaguardarla. Dall'Antichità, esse rappresentano la perpetuazione del patrimonio culturale come un processo stabile che ne garantisce l'autenticità indipendentemente dalle soggettività mediatiche che ne assicurano la trasmissione.

I soggetti percepiscono la cultura orale come un patrimonio da trasmettere servendosi della memoria, facoltà quest'ultima sottomessa a pressioni psicologiche inconse che la rendono soggettiva. Nelle culture africane in generale, il funzionamento della tradizione orale, pur basandosi sulla memoria e quindi sul ricordo, avviene attraverso la rifondazione perpetua e una rilettura permanente del passato in funzione dei valori del momento. Le tradizioni orali non sono delle realtà statiche, ma sono in perpetuo movimento e questa variabilità permette l'adattamento delle culture all'evoluzione dei valori. In tale contesto, si inserisce la dimensione creatrice e performativa della persona che, imbevuta di ideologia del momento, trasmette i codici della cultura orale con i relativi adattamenti del momento.

Uno degli assi portanti dello studio dell'oralità e della letteratura orale è il fenomeno della variabilità alla luce della problematica della creazione, tenendo conto della natura degli interpreti, a seconda se siano degli specialisti, se la loro arte sia oggetto di un apprendimento specifico e prendendo eventualmente in considerazione il ruolo dell'uditorio in questo atto di creazione. Tutta la critica letteraria contemporanea tende a riconoscere un ruolo importante alla ricezione dell'opera anche se in misura minore nell'ambito della creazione, in nome della constatazione che ogni "lettura/interpretazione" è, in un certo senso, un atto di creazione, poiché suppone una costruzione di senso. Da questo punto di vista, la specificità dell'oralità è la comunicazione letteraria immediata.

²⁴ *Idem*, p. 8.

Nell'oralità, non è possibile avere un modello di riferimento per valutare gli indicatori della creazione, tanto più che le società a cultura orale accordano poca importanza alla nozione di autore nel senso di "creatore, innovatore", privilegiando la concezione patrimoniale. La condizione dell'esistenza materiale del testo non è accessibile se non attraverso la forma orale, sia attraverso l'azione performativa e sia con la presenza del pubblico perché l'opera orale sia diffusa.

Ad esempio, le varianti di uno stesso racconto corrispondono a trattamenti coerenti dovuti agli adattamenti che l'esecutore fa in quel momento a seconda del suo statuto sociale, la sua età, ecc. Un racconto non è lo stesso se è raccontato ad una donna, ad un giovane o ad una persona anziana. E, nella misura in cui il racconto è un genere che, tranne per le formule, è memorizzato attraverso il significato e non per il significante, ognuno di questi interpreti gli imprime la sua soggettività. Ovviamente, la soggettività dipende dal grado di appartenenza e di identificazione che il narratore o la narratrice hanno del loro gruppo del quale rappresentano le aspirazioni.

Numerosi studi sulla variabilità della letteratura orale hanno dimostrato che essa si manifesta in sincronia, da un interprete ad un altro, a anche in diacronia. La prospettiva diacronica ha permesso di vedere che non solo le opere tendono a subire modifiche da un'epoca ad un'altra per adattarsi alle esigenze del tempo, ma anche i generi letterari scompaiono ed altri nascono ed altri ancora cambiano statuto, in funzione dei bisogni culturali del momento.

Nella produzione narrativa, anche le varianti funzionali possono variare. Queste ultime modificano la struttura funzionale dell'enunciato. Ad esempio, nel caso del racconto *La matrigna e la figliastra* (Corpus di testi), in una stessa società, si può avere un racconto che termina sia con la ragazza eroina che vivrà per sempre con suo padre²⁵ e sia con l'incontro della ragazza con il sultano che la sposerà. Anche se la fine è del tipo "lei è felice", in ogni caso la prospettiva del racconto è modificata. Nei confronti del fenomeno della creazione, sembrerebbe che la soggettività del narratore non si cancelli mai del tutto.

Un'altra variabile nell'ambito dell'oralità, consiste nel fatto che un'opera, un genere, compreso in un repertorio memorizzato, non sarà mai più riprodotto alla stessa maniera così come viene riprodotto durante la *performance*²⁶ dal vivo, a

²⁵ Una versione di questo racconto è stata raccolta in Marocco e studiata nel libro di Najima THAY THAY RHOZALI (2000, *L'ogre entre le réel et l'imaginaire dans le conte populaire du Maroc*, L'Harmattan, Paris, p. 63).

²⁶ Il termine anglosassone *performance*, pur avendo un'etimologia latina, non ha un corrispettivo in lingua italiana. Una *performance* è un'azione rivolta alla realizzazione di qualcosa. Un contributo alla riflessione teorica sul concetto di *performance* è fornito nel campo della sociolinguistica da BAUMAN che ne coglie una duplice articolazione, come una modalità di comportamento comunicativo ed una specifica situazione comunicativa (Richard BAUMAN, 1977, *Verbal Art as Performance*, Prospect Heights, Ill, Waveland Press).

differenza di esemplari riprodotti in un'opera scritta. Ogni *performance* presenta tratti che gli sono propri. In primo luogo, perché, nel tempo, il testo subisce modifiche linguistiche più o meno importanti secondo la natura del genere in causa. Anche quando il testo dovesse rimanere identico, intervengono delle variazioni riguardo alla dizione e al ritmo, alla mimica e alla gestualità, all'accompagnamento musicale, ad altre diverse circostanze, insomma, si tratta di una contestualizzazione che incide sul senso e sulla funzione culturale di ciò che è enunciato. Beninteso, queste modifiche non sono da considerare come se tutte appartenessero alla creazione, anche se è proprio ciò che si cerca di comprendere e di spiegare, come afferma Baumgardt: in che misura si può dire che l'interprete sia un creatore? In cosa e in che modo la personalità dell'interprete può interpersi nella sua stessa narrazione e come ciò può essere considerato un atto di creazione? Naturalmente ciò avviene, ad esempio, nel caso di una pièce teatrale o di uno strumentista che "interpreta" un brano musicale. Certo, nel caso dell'oralità, l'interpretazione non ha la stabilità della partizione musicale o della pièce teatrale.²⁷

Tuttavia, come si accennava in precedenza, uno dei criteri per valutare l'autenticità di un genere orale risiede nel fatto che quest'ultimo sia riconosciuto dalla coscienza collettiva di una comunità culturale, ciò che rappresenta la funzione coesiva secondo Galand-Pernet.²⁸ Tale "norma" rappresenta, più o meno coscientemente, un quadro di riferimento. La conformità ai tratti convenzionali di un genere appartenente ad una specifica comunità culturale, oppure, al contrario, il carattere di trasgressione può costituire un criterio, fra gli altri, per valutare il grado di creatività in un'interpretazione particolare. Pertanto, la questione si pone nel caso in cui la realizzazione dei testi di un repertorio orale si modificano in relazione a nuovi contesti. Nel caso dell'adattamento di testi o dei generi tradizionali alla modernità sociale e politica, ciò potrebbe testimoniare il fatto di dare a quei generi o a quei testi un nuovo significato.

6. La scrittura: i *tifinagh*

Uno degli aspetti da tenere conto è quello che i berberi si considerano appartenenti alle società di tradizioni orali allorché è innegabile che abbiano utilizzato nel passato una scrittura alfabetica consonantica nota con il termine di *tifinagh*. Questa scrittura è citata da autori latini del V e VI d. C. e le iscrizioni più antiche ritrovate risalgono al IV secolo a. C. ed è ancora oggi utilizzata dai Tuareg. L'alfabeto *tifinagh* è un importante tratto dell'identità dei berberi, poiché se ne

²⁷ Ursula BAUMGARDT - Jean A. DERIVE (éds.), 2008, *Littérature orales africaines. Perspectives théoriques et méthodologiques*, Karthala, Paris, pp. 77-101.

²⁸ GALAND-PERNET, *op. cit.*, p. 105.

incontrano tracce su tutto il territorio in cui si parla ancora oggi la lingua berbera: dalla Libia al Marocco,²⁹ dal Mediterraneo al Sahel.

Nel periodo in cui l'alfabeto *tifnagh* era noto come "scrittura libica" sono pervenute testimonianze della sua diffusione attraverso iscrizioni funerarie e votive.³⁰ Le popolazioni "libiche" erano gli antichi berberi che occupavano il territorio nordafricano il quale, nelle fonti classiche greche e latine, era noto con il nome di "Libia".

La scrittura berbera *tifnagh* non è omogenea: si sono sviluppate varianti nel tempo e nei diversi territori. Nel periodo antico, si distinguono almeno tre alfabeti diversi: libico occidentale, orientale e sahariano.

Macdonald,³¹ studiando i Tuareg, l'alfabetizzazione e i legami tra il background economico di una società e la sua scrittura, afferma che:

«L'alfabetizzazione non è necessariamente auspicabile (...) E non è uno stato omogeneo. Può esistere in molti stadi e quantità. Si può leggere e scrivere in una seconda lingua e non nella lingua madre (...) I loro scritti [qui l'autore si riferisce ai Tuareg], non hanno penetrato le funzioni di base delle loro comunità, che restano pertanto non alfabetizzate e sono incomprensibili alle società letterate più estese in cui comprendono le loro comunità ».

Negli ultimi due secoli, e conseguentemente alle vicende storiche, ogni confederazione tuareg del territorio sahariano e saheliano utilizza un alfabeto leggermente diverso da quello dei gruppi vicini. La suddivisione del territorio in confini fra Stati nel periodo coloniale ha notevolmente aumentato le difficoltà di contatti fra le diverse confederazioni tuareg, con la successiva dispersione dei gruppi e l'ulteriore frammentazione della cultura.³²

Nei territori a nord, con la diffusione dell'islam, a partire dal secolo VII d. C., si introdusse la grafia araba e si avviò il processo di arabizzazione dei berberi, con la conseguente involuzione degli alfabeti *tifnagh*. Le società berbere hanno subito un

²⁹ Ahmed SKOUNTI - Abdelkhaled LEMJIDI - El Mustapha NAÏMI, 2003, *Tirra. Aux origines de l'écriture au Maroc*, IRCAM, Rabat.

³⁰ Per i riferimenti bibliografici, cf. Lamara BOUGHCHICHE, 1997, *Langues et littératures berbères des origines à aujourd'hui. Bibliographie internationale*, Ibis Press, Paris.

³¹ *Literacy is not necessarily desirable (...) Nor is it a homogeneous state. It can exist in many degrees and many quantities. One can be literate in one's second language but not in one's mother language (...) Their scripts have not penetrated the basic functions of their own communities –which therefore remain non-literate- and are incomprehensible to the wider literate societies in which their communities are encompassed* (Michael C.A., MACDONALD, 2005, "Literacy in an oral Environment", in Piotr BIENKOWSKI - Christopher MEE - Elizabeth SLATER (ed.), *Writing and Ancient Near Eastern society: papers in honour of Alan R. Millard*, T & T Clark International, New York and London, p. 64.

³² Mohamed AGHALI-ZAKARA, 1996, *Eléments de morphosyntaxe touarègue, CRB/GETIC*, Paris ; Hélène CLAUDOT-HAWAD, 2006, *Berbères ou Arabes? : le tango des spécialistes*, IREMAM, Aix-en-Provence, Non Lieu, Paris.

percorso all'inverso: invece di rafforzare la scrittura hanno rafforzato l'oralità. Da una parte, i berberi adottarono l'islam e l'adozione della grafia araba per la lettura del Corano, dall'altra parte, per contrastare il forte processo di arabizzazione e la perdita della lingua berbera rafforzarono l'oralità.

Se i berberi del nord hanno perduto l'uso della loro scrittura, essi hanno conservato, nella maggior parte dei dialetti, il verbo *tira* che significa "scrivere". Le diverse forme di questo verbo sono state studiate a partire da Beguinot³³ e appartengono al sostrato antico della lingua berbera.³⁴ In Marocco, alcune forme che indicano "scrivere" (all'imperativo) sono diverse: a sud, *ara*, al centro, *uru* (Ayt Izdeg) oppure *aru* (Ayt Yousi).

In Algeria, a seguito delle vicende accadute nel periodo coloniale legate alla coscienza identitaria e alla successiva nascita della questione berbera, a partire dalla fine degli anni settanta del secolo scorso, su iniziativa di un gruppo militante della Cabilia con sede a Parigi, appartenente all' "Accademia berbera", si è assistito ad una vera e propria rinascita dell'antico alfabeto berbero. Oggi è difatti utilizzato in una versione moderna per la trascrizione del cabilo.

Anche in Marocco le vicende legate al Movimento culturale berbero hanno portato ad un'evoluzione della questione identitaria con la riappropriazione della storia, della lingua e della cultura berbera.³⁵ Nel 2003, l'alfabeto *tifinagh* è stato ufficializzato e, con alcune modifiche apportate dagli specialisti, è stato inserito nel programma ministeriale ed insegnato nella maggior parte delle scuole primarie marocchine. Le modifiche apportate all'alfabeto *tifinagh* di base, consistono nell'aggiunta delle vocali e di alcune lettere e hanno seguito le indicazioni dell'*Institut Royal pour la Culture Amazigh au Maroc* (IRCAM), quest'ultimo creato a Rabat nel 2001 e preposto alla salvaguardia, allo sviluppo e alla promozione della lingua e della cultura berbera. Il dibattito che scaturì alla proposta dell'uso dell'alfabeto *tifinagh* fu difficile e molto acceso in tutto il Marocco.³⁶ Per alcuni rappresentava un ritorno al passato; per altri, indicava la rinascita di un antico alfabeto come segno di rinverimento della lingua e della cultura berbera. La lotta per la scelta dell'alfabeto aveva invece un grande significato sul piano simbolico, culturale e storico. Prima di tutto, rappresenta uno dei segni più visibili dell'identità berbera. In secondo luogo, la scelta del *tifinagh* è legata al progetto in corso dell'insegnamento della lingua e alla standardizzazione

³³ Francesco BEGUINOT, 1924, Sul trattamento delle consonanti b, v, f, in berbero", in *Rendiconti della Reale Accademia nazionale dei Lincei*, XXXIII, luglio-ottobre, pp. 190-191.

³⁴ Lionel GALAND, 2002, "La notion d'écriture dans les parlers berbères", in *ÉLB* (Société de linguistique de Paris, Collection linguistique), 83 ; Peeters, Louvain-Paris, pp. 409-413 (in origine pubblicato in *Almogaren*, Hallein, 5-6, 1974-75, 93-97).

³⁵ Mohamed CHAFIK, 2000, *Pour un Maghreb d'abord maghrébin*, Centre Tarik Ibn Ziyad, Rabat.

³⁶ *Le Monde Amazigh*, numeri: 29, 31, 32, 33, 34, 39 (novembre 2002, febbraio, marzo, aprile, maggio, novembre 2003); Meriam DEMNATI, 2002, "Royal Amazigh Institute : Worries for Imazighen", in *Amazigh Voice*, n. 29 (novembre 2002), p. 14.

del berbero. In terzo luogo, in considerazione della realtà multilingue in Marocco e il ruolo che la lingua ha svolto storicamente nel periodo coloniale, con i successivi governi e l'avanzamento della scolarizzazione nel paese, il dibattito e la decisione hanno avuto un'importanza politica.³⁷ Alla fine del lungo dibattito, il Re Mohamed VI accettò la scelta dell'alfabeto *neo-tifinagh* (così rinominato per via delle modifiche) come un'opzione neutrale, data la dimensione ideologica associata sia alla scelta dell'alfabeto latino (che ricorda la colonizzazione francese) e sia a quella della grafia araba (ritenuta inadeguata per le implicazioni dell'ideologia dominante arabo-musulmana). Attualmente, le valutazioni relative ai progressi operati attraverso tale scelta sono diverse. Tuttavia, la promozione e la salvaguardia della lingua e della cultura berbera sono divenute una realtà concreta coniugate al lavoro delle numerose associazioni, alla nascita di giornali locali e alla rete radio-televisiva in berbero.

Restano in campo numerosi problemi da risolvere, soprattutto anche alla luce dell'inserimento della lingua berbera nella Costituzione, il cui tema principale è quello di rendere praticabile nei fatti tale scelta, sebbene, la lingua berbera abbia assunto, oggi, nuovo vigore ma, soprattutto, le è stata resa legittimità e prestigio.

Conclusioni

L'importanza dell'oralità nella società berbera e i diversi approcci allo studio dell'oralità e della letteratura hanno costituito l'oggetto del secondo capitolo.

L'oralità è un aspetto sociale complesso e in continua evoluzione e non si tratta di un fenomeno che appartiene al passato. La permanenza e la vitalità dell'oralità, a causa di modelli di vita moderna, hanno indebolito la concezione particolare della parola nella maggior parte delle società africane in generale e berbere in particolare. Tuttavia, la parola non è percepita soltanto come un semplice strumento di comunicazione, ma una forza viva in perpetuo movimento. Le società berbere nonostante siano state sempre considerate appartenenti alla tradizione orale, è innegabile che siano state a contatto con la scrittura dai tempi antichi, in considerazione che i berberi posseggono l'alfabeto *tifinagh* proveniente dalla scrittura libica.

³⁷ Moha ENNAJI, 2005, *Multilingualism, Cultural Identity, and Education in Morocco*. Springer, Berlin; Mohammed ERRIHANI, 2006, "Language Policy in Morocco: Problems and Prospects of Teaching Tamazight", in *Journal of North African Studies*, 11, 2, pp. 143-154.

Capitolo III

Panorama della letteratura berbera

La problematica posta all'inizio di questo lavoro (*cf.* introduzione) suppone che la letteratura orale sia attraversata oggi da un processo molto complesso di preservazione/innovazione, una logica, quest'ultima, che attraversa il processo identitario.

Nel terzo capitolo si tratterà di mettere in rilievo alcuni aspetti di questo processo di preservazione/innovazione. Il passaggio dalla forma orale al passaggio scritto, da una parte ha la possibilità di preservare le diverse forme dell'espressione orale (racconti, leggende, poesia, poesia cantata, proverbi, indovinelli, enigmi); dall'altra parte, inevitabilmente, molti tratti dell'oralità sono perduti (i gesti, le espressioni del volto, i movimenti e le posizioni reciproche assunte dai parlanti, il ritmo della narrazione, il suono della voce, le pause, le interruzioni, ecc...).

Ad ogni modo, il racconto tradizionale conserva una sua specificità. Tenteremo di delineare gli aspetti peculiari del racconto berbero nell'ambito nordafricano in genere e richiamare alcuni tratti basilari del racconto concernenti la struttura, certi elementi tematici e stilistici che lo caratterizzano, situandoli in rapporto alle classificazioni internazionali.

1. La letteratura orale: organizzazione, letterarietà e metodi

La letteratura orale berbera ha rappresentato una delle forme di forte resistenza e di affermazione dell'identità delle società berbere. Si è scelto di analizzare il racconto, poiché il problema principale è quello di comprendere il processo di trasmissione che si presenta come argomentazione ricorrente negli studi sulle tradizioni orali nordafricane.¹

L'espressione di *letteratura orale* coniata da Sébillot² nel 1881 è complessa e ambigua. L'espressione stessa è contraddittoria, poiché l'uso comune e l'etimologia associano la letteratura alle "lettere" a ciò che è scritto piuttosto che a

¹ Salem CHAKER, 2004, "Langue et littérature berbere", in *CLIO*, reperibile sul sito: http://www.clio.fr/BIBLIOTHEQUE/langue_et_litterature_berberes.asp

² Citato in Paul ZUMTHOR (*op. cit.*, p. 45).

ciò che è detto.³ Tuttavia, la denominazione di letteratura orale è indicata per tutte le culture africane, ed è usata in ambito accademico e popolare: indica la letteratura del linguaggio parlato (orale) e comprende la produzione orale di leggende, fiabe, racconti, proverbi, indovinelli, poesia, canti, aneddoti...

Le letterature orali africane in generale, comprendendo peculiari culture, necessitano ed esigono, per la loro comprensione, studio e analisi, strumenti e metodi specifici. Nella metà del secolo scorso, gli studi pubblicati erano orientati verso due correnti: quella “universalista”, più prettamente adoperata secondo il modello delle letterature occidentali; l'altra, quella “culturalista” stimava che per l'analisi bisognava considerare gli aspetti endogeni delle culture. Gli studi sulla produzione letteraria berbera furono orientati verso la corrente culturalista. La letteratura berbera non doveva essere studiata secondo categorie proprie della tradizione scritta, ma in base alle condizioni sociali di produzione. Furono gli intellettuali berberi, quali Jean e Taos Amrouche, Feraoun, Mammeri..., che rimasero ancorati alla cultura berbera e concretamente operarono per la difesa della letteratura berbera orale attraverso un lavoro costante di raccolta e di promozione.⁴

Le metodologie che proponevano all'epoca la teoria comprensiva dei fondamenti dell'oralità o della letteratura orale erano quelle di cui ancora oggi si fa riferimento: il funzionalismo di Todorov, lo strutturalismo di Barthes, gli studi di semiotica di Greimas. Secondo Mammeri, tali teorie, privilegiando essenzialmente il senso e l'espressione, la letteratura orale interviene come una forma di espressione fra le altre: tutto ciò che fa parte della sua specificità, vale a dire gli elementi tipici dell'oralità, quali la gestualità, la voce, le modalità dell'espressione, sono considerati aspetti secondari.

Tale situazione è in genere attribuita all'utilizzo di categorie occidentali, oppure alle teorie legate alla tradizione scritta. Sul piano metodologico, l'oralità, o più precisamente la letteratura orale, ha le sue specificità e queste sono strettamente legate alle condizioni sociali di produzione. Mammeri affermava che le società di tradizione orale vivono i loro generi orali ma non provano il bisogno di teorizzarli. Secondo lo scrittore cabilo, gli studiosi, confrontati ad un sistema di espressione insolito, quali sono i generi della letteratura orale berbera, hanno tentato di rendere “chiaro” un fenomeno che è comprensibile ma diverso e singolare rispetto alle tradizioni scritte alle quali gli studiosi occidentali sono abituati.⁵

³ Cf. le pubblicazioni di Paul ZUMTHOR e di Ruth FINNEGAN.

⁴ Tra le loro opere: *Les Chants berbères de Kabylie* (1939) di Jean AMROUCHE, *Les poèmes de Si Mohand* (1960) di Mouloud FÉRAOUN, *Le Grain magique* (1966), i dischi ed i concerti di canti cabili antichi di Taos AMROUCHE, *Isefra de Si Mohand* (1969) e *Poèmes kabyles anciens* (1980) di Mammeri (Salem CHAKER, 1989, *Berbères aujourd'hui*, L'Harmattan, Paris, p. 16).

⁵ Secondo MAMMERI, molto spesso, gli studiosi, ad esempio gli antropologi, hanno preso a modello la linguistica per spiegare caratteristiche specifiche della letteratura orale con il risultato di ridurre la portata scientifica di quest'ultima (Mouloud MAMMERI, 1989, “Y a-t-il des caractères

In tutti i modi, il problema dei generi nella letteratura orale mette in evidenza i tratti costitutivi della società che la produce. In generale, la letteratura elabora modelli, norme e conflitti per costruire idee sui ruoli e sull'organizzazione sociale nel suo complesso. Questi modelli o schemi si diffondono nelle varie comunità ed ogni gruppo o individuo, in forma simbolica, assume determinate idee sull'organizzazione della società, sulla sua composizione ed i simboli che la rappresentano, sulle norme sociali e le sanzioni per la loro violazione, sulle figure importanti e autorevoli. Non sempre il gruppo incontra tutti questi elementi nel proprio percorso reale, ma quegli aspetti svolgono un ruolo importante nella strutturazione del senso della realtà.

Un tale processo è stato sintetizzato da Cawelti che ha introdotto l'idea delle "formule", le cui origini si perdono dai tempi dell'epica orale "costituiscono il mezzo mediante il quale specifici temi culturali vengono incorporati in archetipi più universali". Le formule sarebbero un mezzo per attenuare e conciliare le tensioni che sorgono nella società o in determinati gruppi, per risolvere i conflitti di valori, le norme, gli interessi collettivi e individuali. L'autore considera le formule un elenco aperto, anche se possono essere individuati nuclei di intrecci fondamentali: l'avventura, la storia d'amore, il mistero, esseri e situazioni al limite della realtà.⁶

La letteratura orale berbera così come le altre letterature delle culture orali africane esigono approcci particolari, non per la loro natura diversa dalla produzione universale ma perchè ogni campo letterario si costituisce in contesti culturali diversi.⁷ Una delle metodologie accettate dagli studiosi delle culture africane, quali Baumgardt, Seydou, Derive e, in ambito berbero, Galand-Pernet, Bounfour, Chaker, ecc., è l'analisi comparativa in relazione al fenomeno della variabilità. Tale analisi si può effettuare sia a partire da differenti esecuzioni di un'opera da parte di uno stesso interprete in diversi momenti, sia a partire da una stessa versione data da diversi esecutori, tenendo conto della loro età, del loro statuto sociale, del loro sesso. Il campo letterario e la sua organizzazione varia secondo i gruppi. La sua definizione si modifica a seconda se a narrare un racconto e ad ascoltare sia una persona acculturata, oppure analfabeta, se sia un giovane oppure un anziano, un uomo oppure una donna, e così via.

Un ostacolo che ha reso ardua la teorizzazione della letteratura orale africana e berbera in particolare, è la letterarietà, ovvero la ricostruzione di una poetica della letteratura orale berbera. Se per lo studio dell'estetica letteraria è importante che la

spécifiques de l'oralité ”, in *Actes du Colloque International sur l'oralité africaine*, Publications Libyca, Centre National d'Études Historiques, Alger, t. II, p. 399.

⁶ John G. CAWELTI, 1976, *Adventure, mystery and romance: formula stories as art and popular culture*, Chicago.

⁷ Jean DERIVE, 2006, "Synchronie et reconstruction diachronique en littérature orale: l'exemple des cultures négro-africaines", in Michèle PERRET - Dominique LAGORGETTE - Marielle LIGNEUX (éds.) *Littérature et linguistique: diachronie, synchronie*, pp. 372-380.

lingua adoperata, nella poesia e nella narrazione, non sia il linguaggio utilizzato nel quotidiano, la difficoltà consiste nell'accedere al senso e al significato delle parole di quel linguaggio, parole che non sono denotative e non si riducono al loro senso letterale, ma implicano piuttosto la comprensione dei codici culturali del gruppo e/o della società oggetto di studio.⁸

L'ambito letterario berbero è tuttavia definito da un insieme di criteri linguistici, retorici e sociali. Si considera letterario un testo che abbia tre funzioni specifiche, come indica Galand-Pernet:

1. una funzione coesiva, nel senso di un testo destinato a produrre un effetto in una manifestazione collettiva, in particolare, il riconoscimento in questo testo di un codice comune appartenente ad un gruppo nella forma e nei significati di fondo.

2. una funzione didattica, nel senso di trarre un insegnamento o una morale dei valori fondamentali della società.

3. una funzione estetica che include il piacere delle sensazioni dell'uditorio che prova durante l'esecuzione della rappresentazione.⁹

La strutturazione di queste funzioni permette di definire il senso del testo nell'atto della comunicazione letteraria e interviene nella definizione dei generi.

Per Galand-Pernet la letteratura tradizionale berbera s'inscrive in un sistema della convenienza, in cui è definita la relazione tra letteratura e società, nel senso in cui l'autore di un messaggio e il suo destinatario condividono un sistema di valori comune. Secondo l'autrice, gli elementi linguistici (varianti morfosintattiche, licenze grammaticali) e retorici (tecniche formulaiche, ridondanza, comparazioni, metafore, allegoria, metrica e prosodia costituiscono i tratti di questo mezzo di comunicazione che è la "lingua letteraria".¹⁰ Le formule occupano un posto importante nel sistema della convenienza, perché hanno la funzione di facilitare la memorizzazione, svolgono le funzioni fatiche e demarcative che favoriscono la ricezione per l'uditorio nel momento dell'ascolto, rendono un orientamento della narrazione orale e fanno parte dei segnali demarcativi.¹¹

Una delle questioni fondamentali che ha riguardato gli studi letterari in ambito berbero, negli ultimi decenni, è il problema posto da Galand-Pernet relativamente alla letteratura o alle letterature, al plurale. Secondo la studiosa, la letteratura berbera supporrebbe l'esistenza di un'unità della lingua berbera. D'altra parte, Galand-Pernet ritiene che esistano¹² dei sistemi di espressione specifici della prosa e del racconto, ovvero delle lingue letterarie che, secondo le varianti regionali,

⁸ Mouloud MAMMERI, 1989, *op. cit.*, p. 403.

⁹ Paulette GALAND-PERNET, 1998, *op. cit.*, p. 40.

¹⁰ *Idem*, pp. 175-183.

¹¹ Paulette GALAND-PERNET, 1973-1974, "Signaux démarcatifs, dans la «fille-gazelle», conte berbère du Tazerwalt (Maroc) ", in *Littérature Orale Arabo-Berbère; dialectologie, ethnologie*, n° 6-7, Paris : CNRS/EHESS, pp. 53-98.

¹² Paulette GALAND-PERNET, 1998, *op. cit.*, p. 177.

presentano tratti comuni e particolarità linguistiche e retoriche. In effetti, era stato H. Basset a definire l'insieme della produzione orale e scritta sotto la definizione della letteratura berbera, al singolare.¹³ Come afferma Bounfour, all'epoca, si aveva una visione antropologica unitaria della popolazione berbera e l'ideologia di considerare i berberi dal punto di vista etnico.¹⁴

Secondo Merolla, potrebbero in astratto coesistere ambedue le teorie, perché la questione dipende dalla prospettiva secondo la quale si vede la questione. Da una parte, la scarsa consapevolezza nel passato di un'unità della lingua berbera delle diverse aree linguistiche e la considerazione di una mancanza di intercomprensione dell'insieme delle aree berberofone, porterebbero a parlare di letterature berbere al plurale. Dall'altro lato, la standardizzazione della lingua berbera, la trascrizione e il passaggio allo scritto potrebbero andare nella direzione di un'unica letteratura berbera.¹⁵ Secondo Chaker, in ogni caso, la standardizzazione si potrà realizzare solo all'interno delle aree dialettali.¹⁶

Per Galand, la questione dell'esistenza di una o più letterature in ambito berbero è legata all'unità, alla diversità della lingua berbera e agli sviluppi politici in termini di riconoscimento.¹⁷ A ciò aggiungiamo che la questione si fonda necessariamente sui legami tra preservazione e innovazione della trasmissione orale, laddove si situano le specificità e l'unità culturale in ambito berbero.

2. Letteratura berbera tra oralità e scrittura

Nell'ambito letterario, gli studi berberi costituiscono un settore in cui la pianificazione linguistica è avanzata. Si dispone in effetti, di un importante corpus di testi (letterari o etnografici) costituito nel XIX secolo attraverso i militari, i missionari francesi, gli ufficiali-interpreti, gli universitari.¹⁸ I racconti orali berberi trascritti, a lungo considerati dal punto di vista del folklore, rappresentano la letteratura berbera tradizionale, poiché furono i primi ad essere trascritti e per tale

¹³ Paulette GALAND-PERNET, 2006, "Littératures berbères. Des voix aux lettres. Entretien", in *TIFIN*, n° 1 : *Ecrire et résister*, Paris : Tifin/Ibis Press, p. 37.

¹⁴ BOUNFOUR postula l'esistenza di una specificità dell'estetica della poesia berbera secondo le tradizioni culturali, le varianti berbere regionali e le relazioni inter-testuali con le altre culture mediterranee e africane (Abdellah BOUNFOUR 1999, *Introduction à la littérature berbère. 1. La poésie*, Éditions Peeters, Louvain-Paris, 1999, pp. 3-4).

¹⁵ Daniela MEROLLA, 2006, *De l'art de la narration tamazight (berbère)*, Éditions Peeters, Paris-Louvain.

¹⁶ Salem CHAKER, S., 2005, "Le berbère : de la perspective linguistique a l'enseignement d'une langue maternelle", in Marielle RISPAIL - Nora TIGZIRI (éds.), *Langues maternelles : contacts, variations et enseignement. Le cas de la langue amazighe*, L'Harmattan, Paris, pp. 167-175.

¹⁷ Lionel GALAND, 1970, "Unité et diversité du vocabulaire berbère", in *Atti della Settimana Magrebina* (Cagliari, 22-25 Maggio 1969), Milano, pp. 5-16.

¹⁸ Di varie raccolte ci serviremo per l'analisi comparativa dei racconti (cf. cap. V e VI).

ragione illustrano bene il passaggio da una letteratura tradizionale orale allo scritto. Da allora, la trascrizione dei testi berberi ha conosciuto un considerevole sviluppo. Abbondano, infatti, le edizioni di romanzi e di poesie contemporanee, le riedizioni di numerosi studi, gli scritti sulle manifestazioni popolari e festive, ecc. Nelle numerose regioni berberofone del Nord Africa, la pratica della letteratura orale è ancora viva, benché molti cambiamenti economici e socioculturali abbiano portato alla lenta scomparsa di istituzioni di trasmissione (narratori, cantanti specializzati, musiche tradizionali, ecc.).

Bisogna sottolineare che la letteratura tradizionale berbera è spesso la “ri-trascrizione” delle espressioni orali fissate attraverso la scrittura, molto spesso allo scopo di tutelarle e salvarle dalla minaccia di scomparire. Nella misura in cui questa produzione orale è scritta, potrebbe divenire una vera letteratura, anche grazie all’effetto della standardizzazione che determina il passaggio allo scritto.

Il rinnovato interesse negli ultimi anni per lo studio delle tradizioni orali ha aperto la strada ad una moltitudine di ricerche sulle specificità del racconto, il quale è innegabilmente uno dei generi della letteratura orale tra i più diffusi nel Maghreb. Ne sono testimonianza le diverse raccolte che sono state consacrate alle leggende, alle favole, ai racconti e alle storie.

Tra le ragioni che hanno portato i berberi ad occuparsi del passaggio dall’orale allo scritto della loro lingua, vi sono, oltre alla salvaguardia e alla promozione della cultura berbera, la consapevolezza identitaria, il desiderio e il bisogno di leggere e scrivere nella lingua materna¹⁹ cresciuti con l’aumento della scolarizzazione.

Gli approcci contemporanei alle produzioni orali negli studi letterari e linguistici hanno più volte rilevato che la non-simultaneità della scrittura fra situazione di produzione e situazione di ricezione danno luogo a diversi tipi di strumenti metodologici sulla maniera in cui bisogna rappresentare graficamente la dimensione orale del testo scritto.

La questione dell’orale e dello scritto non può essere soltanto esaminata nell’ambito dell’opposizione lingua orale e lingua scritta oppure forma fonica e forma grafica del messaggio, anche se tale questione è importante. Una problematica interessante è lo studio dell’orale e dello scritto in certi campi, quale la letteratura orale che, in ambito berbero, ha conosciuto un ruolo importante nella pratica e nella trasmissione in tutte le epoche.

Il passaggio dal “parlare” allo “scrivere” - dall’orale allo scritto - si riferisce sia al passaggio dalla voce all’adozione del sistema di scrittura e sia al passaggio

¹⁹ Lionel GALAND, 1991, “Entre l’écrit et l’oral”, in *Phoiniken Grammatik. Lire et écrire*, Actes du Colloque, pp. 703-711.

concettuale dall'immediato alla distanza, ciò che permette l'elaborazione di un idioma.²⁰

Chafe²¹ parla di "permanenza", volendo intendere con ciò che i racconti orali sono caratterizzati da una indipendenza contestuale che segue criteri specifici e il contenuto è legato ai temi ereditati dalla tradizione. Gli strumenti impiegati sono le formule rituali, le ripetizioni, le ridondanze, la coordinazione e tali elementi contribuiscono alla strutturazione del testo. Le formule di apertura e di conclusione, il fatto che il narratore o la narratrice si indirizzino direttamente al loro pubblico, facilitandone la partecipazione, anche se non si stabilisce una vera interazione,²² sono aspetti specifici del racconto.

Ciò che riduce la portata dell'indipendenza contestuale sono le variazioni di un testo e le differenze che scaturiscono dalla situazione, dall'uditorio e dalla competenza del narratore o della narratrice.

I generi orali nelle società tradizionali, secondo il modello di Koch e Esterreicher,²³ si caratterizzano sul piano della comunicazione, mediante il distacco situazionale e l'azione, il distacco referenziale nella situazione, il monologo e la fissazione tematica.

Sembra che queste condizioni di comunicazione esterna abbiano conseguenze sulla formazione linguistica dei racconti. Ci si può allora chiedere, in quale misura i racconti berberi presentino segnali d'integrazione nella lingua scritta, piuttosto che segni d'aggregazione, un aspetto, quest'ultimo, legato ad una situazione di comunicazione immediata.²⁴

Secondo Chafe e Danielewicz,²⁵ tra la lingua parlata e la lingua scritta ci sono delle fasi intermedie ed alcuni fenomeni considerati specifici nello scritto possono ritrovarsi nei generi orali,²⁶ anche se si sviluppano in un altro modo, ciò che permette una molteplicità di stili. Ci si può dunque chiedere in quale misura questa

²⁰ Peter KOCH - Wulf ESTERREICHER, 2001, "Langage parlé et langage écrit", in Gerhald HOLTUS, Michael METZELTIN, Carl SCHMITT (ed.), *Lexikon der Romanistischen Linguistik*, vol. I, 2, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, pp. 584-627.

²¹ Wallace L. CHAFE, 1982, "Integration and involvement in speaking, writing and oral literature", in Deborah TANNEN (ed.) *Spoken and written language: exploring orality and literacy*, NJ-Ablex Norwood, pp. 35-53.

²² *Ibidem.*

²³ *Ibidem.*

²⁴ Per alcuni esempi, rimandiamo all'articolo: Anna Maria DI TOLLA, 2010, "L'oral et l'écrit : Les voies d'une réflexion pour une standardisation du berbère", *REB*, vol. 5, pp. 91-106.

²⁵ Wallace CHAFE - Jane DANIELEWICZ, 1987, "Properties of spoken language and written language", in Rosalind HOROWITZ - S. Jay SAMUELS (a cura di), *Comprehending Oral and Written Language*, Academic Press, New York, pp. 1-30.

²⁶ Nella progressione delle forme comunicative si può avere: la conversazione spontanea tra amici, il colpo di telefono, la lettera personale, l'intervista personale, l'intervista di stampa, il sermone, le conferenze scientifiche, l'articolo di fondo, il testo di legge (Peter KOCH - Wulf ESTERREICHER, 2001, *op. cit.*, p. 585).

constatazione si potrebbe applicare ai racconti tradizionali berberi. In altri termini, partiamo dall'ipotesi che il racconto berbero rappresenti una "categoria" a metà strada tra l'orale "estremo" e lo scritto "estremo".

3. Gli studi sulla produzione letteraria berbera

Un breve sguardo sulla storia degli studi berberi e in particolare sulla letteratura è necessario perché servirà da quadro di riferimento alle analisi che seguiranno. A partire dalla seconda metà del XIX secolo, gli studi berberi furono prodotti dai francesi per le evidenti ragioni storiche. La conoscenza della lingua dei berberi colonizzati era indispensabile per acquisire informazioni allo scopo di conquistare il territorio, colonizzare la società ed insediare l'amministrazione francese. Gli interessi erano pragmatici e per tale ragione furono pubblicati in predominanza grammatiche, manuali di conversazione e dizionari.

Se le indicazioni etnografiche non mancarono, più rari furono gli studi sulla letteratura berbera e le pubblicazioni sulla poesia apparvero come fonte documentario per rivelare la mentalità dei berberi, il loro modo di vita, i miti e le credenze. All'epoca, il trattamento riservato alla letteratura berbera non era dovuto solo al pragmatismo politico ma anche alle ragioni scientifiche e culturali. Dopo il 1830 e durante la prima metà del secolo XX, gli interessi scientifici in Europa erano soprattutto di natura storica.

Se uno dei primi studi descrittivi sulla lingua berbera fu pubblicato nel 1889 da Bricchetti-Robecchi nei *Rendiconti della Reale Accademia nazionale dei Lincei a Roma*,²⁷ per gli studi sulla letteratura berbera bisognò attendere il francese H. Basset con la pubblicazione di *Essai sur la littérature des Berbères*. L'autore descrisse gli studi berberi secondo gli approcci evoluzionista e diffusionista tipici del periodo coloniale, disprezzando, sminuendo e dando giudizi di valore sulla letteratura berbera. Tuttavia, il lavoro di H. Basset rappresenta lo sforzo di sistematizzare la materia letteraria berbera e la categorizzazione dei diversi generi letterari orali e scritti.²⁸

Per quanto riguarda la metodologia da utilizzare per l'analisi degli studi berberi, con Stumme si introdusse il metodo comparativo. Nel 1895, in un'opera sugli *Chleuh*,²⁹ l'autore fa la comparazione della cultura con il metodo scientifico

²⁷ Luigi ROBECCHI-BRICCHETTI, 1889, "Sul dialetto di Siwah", in *Rendiconti della Reale Accademia nazionale dei Lincei*, Roma, 5, pp. 277-291.

²⁸ Una riedizione dell'opera originale è stata pubblicata nel 2001: Henri BASSET, 2001 [1920], *Essai sur la littérature des Berbères*. (Préface di Ahmed BOUKOUS), Ibis Press / Awal, Paris.

²⁹ Hans STUMME, 1895, *Märchen der Schluh von Tazerwalt*, J. C. Hinrich'sche Buchhandlung, Leipzig (riedizione, Harry STROOMER, 2002, *Tashelhiyt Berber Folktales from Tazerwalt (South Morocco). A Linguistic Reanalysis of Hans Stumme's Tazerwalt Texts with an English Translation*, vol. 4, Köppe, Köln, p. 253.

naturalistico: come lo studio della natura e la collezione di piante e di animali permettono di studiare l'evoluzione della flora e della fauna, così lo studio della lingua e della cultura permettono di studiare l'evoluzione dei popoli.

Con R. Basset, arabista e berberologo, ma anche folklorista, si diede un forte impulso agli studi berberi intorno al 1880. Egli raccolse e tradusse numerosi racconti maghrebini.³⁰

4. Produzione letteraria in tachelhit

Una produzione letteraria importante in grafia araba,³¹ almeno dalla fine del XVI secolo, può annoverarsi tra gli *Chleuh*, i quali abitano un'area molto estesa del sud del Marocco (Grande Atlante meridionale, pianura del Sūs, Anti-Atlante). Secondo gli studi di diversi ricercatori, in particolare di Galand-Pernet, si è sviluppata, nel tempo, una sorta di "lingua comune" (*koïnê*) a tutto il gruppo, segnata da una lingua estetica diversa dalla lingua utilizzata nel quotidiano e da una tecnica poetica che è una combinatoria di elementi limitati, ma comuni a tutta la comunità berbera chleuh.

La scoperta di testi e manoscritti berberi avvenuti in Europa ha riguardato essenzialmente materiale in tachelhit. Nel 1715, un testo berbero pubblicato ad Amsterdam prese posto tra alcune versioni del "Pater noster" composto da John Chamberlayne. I primi testi di letteratura orale berbera trascritti furono pubblicati da Hodgson. Essi consistono in alcune canzoni, diversi racconti e altro materiale utilizzati per la pubblicazione di una grammatica berbera nel 1829.

Nel 1840, d'Avezac, che si interessava agli studi berberi, era in contatto sia con Hodgson e sia con Delaporte, rispettivamente consoli a Tunisi e a Mogador. La collezione di antichi scritti berberi appartenenti a Delaporte comprende, tra gli altri, due opere di Mḥammad u ʿli Awzal, *Ḥawḍ* ("L'abbeveratorio")³² e *Bahr el-Domou'a* ("L'Oceano delle Lacrime").³³

Nel 1846, venne annunciata, nell'ambito della *Société du Journal Asiatique*, una litografia di Delaporte contenente conversazioni in tachelhit scritte in caratteri maghrebini, trascritte in caratteri latini e tradotte in francese. Questa raccolta termina con una leggenda in versi intitolata *Saby* e si tratta della storia di un

³⁰ René BASSET, 1887, *Contes populaires berbères recueillis, traduits et annotés*, Leroux, Paris.

³¹ Paulette GALAND-PERNET, 1972a, "Notes sur les manuscrits à poèmes chleuhs de la Bibliothèque générale de Rabat", in *Journal Asiatique*, CCLX, 3/4, pp. 299-316.

³² Il titolo dell'oper "Hawd, l'abbeveratoio", secondo Basset: "perché colui che berrà non avrà più sete e sarà felice" (H. BASSET, 2001 [1920], *op. cit.*).

³³ René BASSET, 1879, "Poème de çabi, en dialecte chelha. Texte, transcription et traduction française", in *Journal Asiatique*, pp. 476-508.

ragazzo che libera i suoi genitori dall'inferno. Successivamente, il *Poema di Saby* fu pubblicato e tradotto nuovamente da R. Basset.³⁴

Un'altra scoperta fu effettuata da Boulifa quando, nel 1905, comprò da alcuni allievi di Marrakech una copia del lavoro di Awzal e un Commento religioso del genere "Burda" (un'opera di lodi al Profeta).³⁵ Per il tachelhit, si dispone anche di un importante corpus di racconti e di testi in gran parte in versione originale e in traduzione francese. Tra le raccolte più antiche, vi sono i *Märchen des Sluh' von Tazerwalt* di Stumme (1895),³⁶ testi in tachelhit trascritti in caratteri latini e tradotti in tedesco.

Un berberologo francese, Roux, durante la sua permanenza durata trenta anni in Marocco, raccolse molti manoscritti berberi registrando le sue scoperte nelle note. Roux capì che la tradizione letteraria del Sus era il prodotto di una tradizione coerente e continua. Egli cooperò anche alla pubblicazione di un'edizione per scolari del manoscritto di Awzal, "L'Oceano delle lacrime". Con qualche eccezione, il tema principale dei manoscritti berberi in tachelhit è religioso, per questo si parla di tradizione letteraria e non di letteratura (nell'accezione moderna, infatti, questo termine comprende un'ampia gamma di generi e tematiche).

Lo scopo di questa tradizione letteraria era quello di istruire, ammonire e dare il buon esempio. I testi scritti da allievi colti rispecchiavano i codici dell'espressione orale. Per facilitarne la memorizzazione e rendere la forma comprensibile ad un pubblico che non era colto, si usavano i versi.³⁷

Ciò che distingue la letteratura berbera medievale e pre-moderna da quella contemporanea, è il fatto che la problematica identitaria sia oggi una delle tematiche portanti. Contrariamente a ciò che è presente nella produzione letteraria dei secoli scorsi, la lingua amazigh non è più "al servizio della religione". Questa caratteristica è espressa dai versi del famoso poeta contemporaneo Ali Sadki-Azayku:

Awal nnex ad ax igan, igh immut nemmut

È la lingua amazigh la nostra essenza, se essa muore, con essa moriamo.

³⁴ *Ibidem.*

³⁵ Si Ammar ben Said BOULIFA, 1908, *Textes berbères en dialecte de l'Atlas Marocain*. Bulletin de correspondance africaine 36, Leroux, Paris.

³⁶ *Ibidem.*

³⁷ Nico van den BOOGERT, 1997, *The Berber Literacy Tradition of the Sous*, Leiden.

Negli anni sessanta del secolo scorso, in ambienti amazigh militanti, Ali Sadki Azaykou³⁸ fu una delle personalità che si distinse per aver teorizzato la questione berbera in Marocco. Egli pubblicò numerosi articoli su diversi giornali arabofoni. La questione dell'identità ha imperniato tutta la sua attività artistica e culturale e continua ad influenzare le giovani generazioni di militanti. A livello mondiale, in quegli anni, una serie di eventi politici ma anche culturali - quali il primo festival del cinema africano - elaborarono un nuovo modo di considerare le culture nazionali e locali in generale. In tale contesto, si sviluppò la specificità culturale e la coscienza d'appartenenza alla cultura amazigh. La prima raccolta di poesia in tachelhit, *Amanar*, fu pubblicata da Hmad Amzal nel 1967. Un anno dopo, fu fondata in Marocco la prima associazione culturale che si assunse la difesa e la promozione della cultura popolare nella sua dimensione amazigh, l'*Associazione marocchina di ricerche e scambi culturali* (AMREC).³⁹

Dall'inizio degli anni settanta, l'AMREC lanciò la pubblicazione della rivista *Arraten* ("Documenti") ed *Imouzzar* ("Le cascate"), un'antologia di poesia amazigh che inaugurarono questa nuova fase.

Queste attività culturali aprirono il cammino a tutta una generazione di poeti-intellettuali che fissarono per iscritto la loro produzione poetica. Molto presto, gran parte dei testi, furono diffusi attraverso il teatro, la produzione cinematografica ed il romanzo. Le tematiche, anche per ciò che riguardava il teatro nel Medio-Atlante, furono diverse e si riferivano alla constatazione della situazione della lingua e della cultura amazigh, alla celebrazione di personaggi storici, alla denuncia delle ingiustizie e ai problemi sociali. Anche nell'ambito cinematografico, diversi film d'espressione amazigh-tachelhit furono prodotti e si diffusero nelle regioni del sud, nel Medio-Atlante e nel sud-est. La musica, il canto e la poesia nel sud del Marocco hanno sempre avuto un ruolo fondamentale nella cultura berbera e nella canzone moderna che è stata ed è tuttora al centro della vita quotidiana dei berberi. Uno dei primi gruppi musicali impegnati in tali tematiche fu quello di *Ousman*.⁴⁰ Seguirono anche altri gruppi e cantanti moderni che avevano gli stessi intenti (il gruppo musicale *Archah*, quello di *Moulay Ali Chouhad*).

Dagli anni settanta si svilupparono due correnti della poesia impegnata sul fronte della problematica identitaria: una cosiddetta di poeti di "piccola tradizione" ed un'altra di "alta tradizione". Poi, queste due correnti distinte, pian piano

³⁸ Tra le sue pubblicazioni, ricordiamo l'opera sulla storia del Marocco o le interpretazioni possibili: Ali Sadki AZAYKOU, 2004, *Namadij Min Asma' Al Aalam Al Jughrafiya Wa Al Bachariya Al Maghribiya*, Publications IRCAM, Al Maarif Al Jadida, Rabat.

³⁹ Gabriele KRATOCHWIL, 2002, *Die Berberbewegung in Marokko. Zur Geschichte der Konstruktion einer Ethnischen Identität (1912-1997)*, Berlin, Klaus Schwarz.

⁴⁰ Claude LEFÈBURE, 1986, "Ousman : la chanson reverdie", in Jean-Robert Henry, *Nouveaux enjeux culturels au Maghreb*, CNRS, Paris, pp. 189-208.

cercarono di convergere.⁴¹ Una delle caratteristiche in quegli anni fu quella di percepire il berbero tachelhit come una lingua disprezzata, marginalizzata, senza diritti, esclusa dalla televisione nazionale. Solo dopo tanti anni, nel marzo del 2010, a Rabat, è sorto un canale televisivo pubblico, la *Rete 8 tamazight*.

Anche il romanzo d'espressione amazigh, oggi, trova una sempre più ampia diffusione e gli autori appartengono generalmente ad una generazione di intellettuali che si è nutrita della letteratura prodotta dai precursori del Movimento culturale amazigh.

Di recente, una nuova esperienza sta riguardando diversi poeti e scrittori marocchini che si stanno cimentando nella produzione contemporanea. Il romanzo è un genere letterario nuovo nella cultura amazigh. La sua nascita è legata alle trasformazioni negli ultimi decenni, principalmente il passaggio dall'oralità alla scrittura. Uno dei primi romanzi è stato pubblicato nel 2004 dall'IRCAM da Ali Ikken, intitolato *Asekkif n inzäden* ("La zuppa di peli") e si tratta di un romanzo che ha come sfondo gli avvenimenti che si svolsero nel 1973 nei villaggi di Khénifra, Gulmima, Rich e Mulay Bouázza (nel Tafilalet). Il romanzo è il tentativo delle ribellioni, delle speranze e delle disillusioni, in cui la scrittura amazigh sperimenta il suo stile.

È interessante sottolineare che alcuni aspetti della produzione contemporanea in tachelhit sono comuni alla produzione letteraria contemporanea cabila.⁴² Da una parte, la produzione contemporanea scritta da berberofoni e in lingua berbera (tachelhit e cabilo) rappresenta la rottura con la tradizione orale: l'uso della scrittura, la sperimentazione di un genere, il romanzo e le esperienze neologiche e terminologiche berbere (*ungal*, "romanzo", *amzgun*, "teatro") si inscrivono in un nuovo processo che approda a quello della letteratura scritta contemporanea. Dall'altra parte, questo genere rappresenta la persistenza e la permanenza delle tematiche dell'oralità e mantiene un forte legame con le tradizioni e con la lingua.

Uno dei temi comuni di questa nuova produzione è la rivendicazione identitaria. Nei poemi scritti da Afulay, ad esempio, i segni della berberità s'incrociano con la vita quotidiana attraverso un forte legame con le tradizioni orali e i miti antichi:

(...)

*La silenziosa marcia degli angeli
tatuata sulla strada del ritorno.
Sulla soglia dell'infanzia addormentata
le parole
tessono*

⁴¹ Abderrahmani LAKHSASSI, *État de la culture Amazigh après 50 ans d'indépendance : Théâtre, Cinéma-Video, Roman, Poésie* : <http://www.abhato.net.ma/index.php/Maalama-Textuelle/>

⁴² Dahbia ABROUS, 1989, *La production romanesque kabyle : une expérience de passage à l'écrit*, DEA, Aix-en-Provence.

*i luoghi del ricordo.
A qualche passo
dal delirio
lontano da lì
e dal silenzio eterni dei santi.*⁴³

Una nuova tematica è quella presente nel primo romanzo di Mohammed Akunad, *Tawargit d imik* (“Un sogno e un po’ di più”). Il romanzo tratta della storia di un uomo colto che è assunto dagli abitanti di un villaggio marocchino che parlano tamazight. Siccome il protagonista è ansioso di svolgere le sue funzioni religiose in modo soddisfacente, egli decide di predicare nella lingua parlata dalla popolazione locale, ovvero in tamazight. Ha quindi a che fare sia con la riluttanza degli altri dotti musulmani e sia con la reazione violenta delle autorità che considerano che egli abbia oltrepassato ogni limite, predicando non in lingua araba. Al di là della trama, l’autore mostra la complessità della situazione linguistica in Marocco.⁴⁴ Un altro romanzo più recente dello stesso autore, dal titolo *Ijjigen n tidi* (“Il fiore del sudore”) descrive l’esperienza dell’emigrazione nei suoi aspetti di sofferenza, l’importanza del denaro, del potere e dei cambiamenti della mentalità: si tratta di nuove tematiche presenti nella società berbera che sono messe in evidenza nei romanzi contemporanei di Akunad.⁴⁵

Lahoucine Bouyaakoubi ha pubblicato il suo primo romanzo in berbero, intitolato *Igdađ n Wihran* (“Gli uccelli di Orano”) che si aggiunge ad altri già pubblicati e a consolidare la produzione scritta in berbero. Lo stile letterario del testo di Bouyaakoubi è accattivante, presenta un dialogo appassionante fra i due spazi del Mediterraneo: il nord e il sud, in quanto racconta il viaggio di un giovane studente emigrato che parte in autobus dal sud del Marocco fino a Parigi e questo percorso gli permette di comprendere le dimensioni differenti del rapporto tra l’Europa e il Nord Africa.⁴⁶

5. Produzione orale e produzione scritta in tamazight

Molti testi nella variante berbera tamazight si ritrovano nella produzione trascritta e pubblicata durante il periodo coloniale e, spesso, sono per la maggior parte mescolati a quella in tachelhit, per la vicinanza socioculturale e linguistica delle due varianti. Si trovano racconti, testi etnografici, proverbi ed enigmi in appendice alle grammatiche o in pubblicazioni riguardanti lo studio della lingua.

⁴³ AFULAY (El Khatir ABOULKACEM), 2006, *Ighed n itran*, Grafika-s, Vaulx en-Vélin, p. 35.

⁴⁴ Mohammed AKUNAD, 2002, *Tawargit d imik*, Tizrigin Bouregreg, Rabat, 158 p.

⁴⁵ Mohammed AKUNAD, 2007, *Ijjigen n tidi*, Imprimerie Al Aqlam, Agadir, 163 p.

⁴⁶ Lahoucine BOUYAAKOUBI, 2010, *Igdađ n Wihran*, Sidi Moumen, Casablanca.

La produzione in tamazight nel periodo coloniale

Grammatiche, vocabolari	Testi, racconti	Vocabolari, testi
Abès, M. 1916 Bisson, Paul, 1940 Loubignac, Victorien, 1924, 1926 Mercier, Henri, 1937	Basset, René, 1887 Boulifa, Si Ammar ben Said, 1908 Laoust, Émile, 1920 Laoust, Émile, 1949a Laoust, Émile, 1949b Pellat, Charles, 1955	Mercier, Henri, 1937

Per quanto riguarda i racconti, oltre alla presenza di diverse raccolte nell'opera di R. Basset, *Contes populaires berbères recueillis* (1887), bisogna citare l'importante pubblicazione di Laoust (1949) *Contes berbères du Maroc. Textes berbères du groupe beraber-chleuh*. Alcuni testi di quest'ultimo autore compaiono nell'edizione degli scritti inediti pubblicati nel 1993 da Lefébure (*Noces berbères. Les cérémonies du mariage au Maroc*).⁴⁷

Inoltre, si dispone delle raccolte di Boulifa, *Textes berbères en dialectes marocains* e la raccolta di Pellat, *Textes berbères dans le parler des Ait Seghrouchen de la Moulouya* (1955). La maggior parte di queste raccolte presenta le caratteristiche fondamentali del racconto, anche se l'idea della narrazione orale berbera è limitata, poiché nelle raccolte vi è una carenza di dati di osservazione; tuttavia, si tratta di una ricchezza di materiali, non semplicemente di una raccolta folklorica.

R. Basset, ad esempio, pubblicò nel 1887 i *Racconti popolari berberi* e nel 1897 i *Nuovi racconti popolari berberi*; Laoust cominciò il suo lavoro di raccolta nel 1913 fin verso il 1920. Questi autori non prestarono alcuna attenzione al contesto, ai narratori, all'analisi letteraria del materiale. All'epoca, l'interesse principale era la conservazione delle antiche tradizioni e la salvaguardia della cultura. In ogni caso, queste opere sono difficili da studiare sul piano stilistico e letterario, anche se forniscono un certo numero di dati che riguardano, ad esempio, le circostanze della esecuzione (in molti racconti sono indicati i nomi dei narratori o delle narratrici). Nella maggioranza dei casi, si trovano anche formule di apertura e di chiusura che indicano il luogo dove il racconto è stato narrato e raccolto. Ciononostante è difficile catalogare questi racconti in un genere specifico a causa delle condizioni in cui sono stati raccolti.

⁴⁷ Émile LAOUST, 1993, *Noces berbères: les cérémonies du mariage au Maroc: textes bilingues et documents inédits*, édition par Claude LEFEBURE, Édisud/La Boite à Documents, Paris, 198 p.

Gli studi tra la storia orale e scritta

Di recente, sulla letteratura orale, sono stati pubblicati diversi studi, tra i quali, le poesie del Medio Atlante centrale di Peyron, *Isaffen ghanin* (“Fiumi profondi”)⁴⁸ e molti testi in tamazight compaiono nella pubblicazione dei testi di Arsène Roux, *Poésies berbères de l'époque héroïque. Maroc central (1908-1932)*.⁴⁹ Nel catalogo dei manoscritti arabi e berberi del Fondo Roux conservati negli archivi ad Aix-en-Provence sono presenti diversi testi in tamazight.

Gli studi agiografici e agiologici

Tra gli studi più interessanti dell'area tamazight, vi è quello di Drouin, il quale fa riferimento alla tradizione orale dell'area del Medio Atlante marocchino.⁵⁰ L'autrice raccoglie dei testi agiografici nel parlare tamazight appartenente alla confederazione degli Ayt Oumalu che vive tra Khenifra e Fès. Lo scopo del libro è quello di ricostruire la storia di tre dinastie di marabutti che sono state protagoniste della storia religiosa e politica del Medio Atlante per tre secoli, dal XVII al XX secolo. L'interesse del libro è quello di mettere in evidenza “l'unità del ciclo orale politico-agiografico”.⁵¹ Attraverso il reperimento della tradizione orale, sul piano stilistico, Drouin reperisce un certo numero di parole-chiave che si riferiscono al contesto culturale, al quadro geografico, al contesto socioeconomico e socioculturale, per un'analisi della dimensione simbolica.

Nell'opera sul racconto agiologico, Bounfour, invece, analizza i testi orali raccolti oralmente⁵² concernenti la tradizione prodotta da religiosi a fini morali degli adepti. L'autore fa un'analisi letteraria di testi agiologici, molti dei quali sono racconti di avventure meravigliose che fanno emergere l'aspetto retorico del linguaggio.

6. Il racconto: tra fascino della narrazione e problematiche

Il metodo comparativo applicato al racconto popolare è utilizzato fino ai nostri giorni. Uno dei primi studiosi che ha dato un assetto scientifico allo studio dei

⁴⁸ Michaël PEYRON, 1993, *Isaffen ghanin: Rivières profondes : poésies du Moyen-Atlas marocain traduites et annotées*, Wallada, Casablanca.

⁴⁹ Arsène ROUX, 2002, *Poésies berbères de l'époque héroïque, Maroc central 1908-1932*, Édisud, Paris, p.192.

⁵⁰ Jeannine DROUIN, 1975, *Un cycle oral hagiographique dans le Moyen-Atlas marocain*, Publication de la Sorbonne, Paris.

⁵¹ *Idem*, p. XX.

⁵² Abdellah BOUNFOUR, 2005, *Introduction à la littérature berbère. 2. Le récit hagiologique*, Éditions Peeters, Paris-Louvain.

racconti fu Propp che scelse di studiare la fiaba dal punto di vista morfologico. Ogni fiaba è costituita da uno svolgimento narrativo, il quale da un *deterioramento* o da una *mancanza*, attraverso funzioni intermedie, giunge alla ricompensa finale o ad altre funzioni utilizzate in qualità di conclusione (il matrimonio oppure l'ottenimento del guadagno). Questo processo può ripetersi in modo circolare con ripetizioni e attraverso uno sviluppo parallelo a partire da ogni nuovo *deterioramento* o *mancanza*.⁵³

Sotto l'influenza di Propp, in Francia come in altri paesi europei, dapprima attraverso Levi-Strauss dal 1955 e poi con Barthes, l'analisi strutturale è entrata a far parte nell'ambito degli studi sul racconto popolare.

È difficile dare una definizione del racconto in generale, anche se, a volte, alcune tipologie sono meglio definite delle altre. Per la sua stessa natura flessibile e in continua evoluzione, non si riesce a delimitarne i confini e a studiare il nucleo centrale del racconto. Tuttavia, si possono illustrarne le linee principali e definirne le problematiche:

«Innumerevoli sono i racconti del mondo [...]; il racconto è presente in tutti i luoghi, in tutte le società: il racconto comincia con la storia stessa dell'umanità; non esiste, non è mai esistito in alcun luogo un popolo senza racconti; tutte le classi, tutti i gruppi umani hanno i loro racconti e spesso questi racconti sono fruiti in comune da uomini di culture diverse, talora opposte: il racconto si fa gioco della buona e della cattiva letteratura: internazionale, trans-storico, trans-culturale, il racconto è come la vita».⁵⁴

Nel racconto berbero, ciò che sembra interessante è la distinzione della situazione della narrazione, a seconda se un racconto sia narrato da un professionista o meno.

La specificità del racconto berbero è stata sperimentata da Lacoste-Dujardin nel suo studio etnologico consacrato al racconto cabilo.⁵⁵ L'autrice compara i racconti con le loro varianti, per far scaturire gli elementi comuni, le differenze e le varie combinazioni. In rapporto ai racconti arabi, mediterranei e quelli europei emergono elementi eterogenei che si sovrappongono o si sostituiscono per motivi storici o per la diffusione geografica e per prestiti esterni. In primo luogo, vi sono numerosi aspetti comuni con i personaggi e i temi che si rifanno ai miti greci o alle *Mille e una Notte*. La favola di Amore e Psiche di Apuleio,

⁵³ Vladimir PROPP, 1928 (2003) *Morfologia della fiaba*, Newton, Roma, p.478.

⁵⁴ Roland BARTHES, 1969, "Introduzione all'analisi strutturale dei racconti", in R. Barthes, A.J. GREIMAS, Claude BREMOND, Umberto ECO, J. GRITTI, V. MORIN, Ch. METZ, T. TODOROV, G. GENETTE, *L'analisi del racconto. Le strutture della narritività nella prospettiva semiologica che riprende le classiche ricerche di Propp*, Bompiani, Milano, p.7.

⁵⁵ Camille LACOSTE-DUJARDIN, 1970, *Le conte kabyle*, La Découverte, Paris.

presente nel famoso racconto di Hammou u Namir,⁵⁶ i racconti di *anzar*, il grano magico, l'uccello dalle piume magiche sono ancora presenti nell'immaginario berbero.⁵⁷ Alcuni racconti a struttura incassata, racconti l'uno nell'altro, rispecchiano la struttura delle *Mille e una notte*, oltre ad altri vari elementi, seppure trattati diversamente nel racconto berbero, quali la magia, gli ambienti rurali, ecc.⁵⁸

Per perpetuarsi e rigenerarsi da una regione berberofona ad un'altra, questi racconti hanno alla base una struttura comune. Il problema è di capire se ciò sia sufficiente a ritenere un racconto specifico al mondo berbero. Tuttavia, far emergere le problematiche e individuare opportunamente le tematiche in un contesto culturale specifico possono far affiorare le peculiarità del racconto appartenente a quella cultura. Bounfour individua nei suoi studi alcune tematiche narrative ed etiche fondanti del racconto berbero ed il suo valore consiste nella esecuzione, ovvero nel valore particolare che assume la parola nel mondo berbero, soprattutto nelle forme codificate della società che essa assume.⁵⁹

Lacoste-Dujardin ha dimostrato come nel racconto cabilo il mito, la leggenda, l'indovinello si mescolano e si confondono. Il racconto nella letteratura orale berbera è un misto di generi, come si può rilevare leggendo, ad esempio, i racconti cabili raccolti da T. Amrouche.⁶⁰ La particolarità, come rileva Galand-Pernet è che, in ogni caso, durante la narrazione, i narratori non fanno molta differenza tra l'uno e l'altro genere.

Galand-Pernet rileva che le diverse produzioni orali berbere hanno le stesse strutture basilari. Il racconto, in particolare, che sia *chaouia*, *cabilo* o *chleuh* hanno una stessa unità di struttura (formule di apertura e di chiusura, segmentazione delle frasi),⁶¹ le stesse caratteristiche che hanno i racconti nordafricani in generale.⁶²

⁵⁶ Abdellah BOUNFOUR, 1996, "Hemmu u Namir ou l'oedipe berbere", in *Études et Documents Berbères*, n° 14, pp. 119-141; Mohamed ALAHYANE, 1990 "La légende "Hammou ou Namir", ou le pouvoir de la mère au Maghreb", in Fatima MERNISSI (a cura di), *Femme et pouvoir*, Casablanca, pp. 41-50.

⁵⁷ Molti temi sono presenti in racconti antichi. Al-BAKRI (XI secolo) parlando del tragitto di Augila a Senteriya riporta così alcuni racconti meravigliosi, come quello della donna nera gigante, o il racconto dello specchio della chiesa o quello degli uccelli con le piume magiche a Gabès ed altri temi ancora oggi presenti nei racconti berberi (al-BAKRI, 1965 [1911-1913], trad. éd., de SLANE, *Description de l'Afrique Septentrionale*, Paris, pp.38-39; pp. 42-43; p.73).

⁵⁸ Francesco GABRIELI, (a cura di), 1972, *Le Mille e una notte*, t. II, Einaudi, Torino.

⁵⁹ Abdellah BOUNFOUR, 1994a, "Conte", in *EB*, XIV, p. 2082.

⁶⁰ Taos AMROUCHE, 1996, *Le grain magique*, La Découverte, Paris.

⁶¹ Paulette GALAND-PERNET 2006, "Littératures berbères. Des voix aux lettres. Entretien", in *TIFIN*, n° 1 : *Ecrire et résister*, Tifin/Ibis Press, Paris, p. 38.

⁶² Jeanne SCELLES-MILLIE, 2002, *Contes mystérieux d'Afrique du Nord*, Maisonneuve & Larose, Paris.

Oltre all'apporto culturale, i racconti permettono di far emergere le specificità di un parlare regionale da diversi punti di vista, lessicale, fonologico o morfosintattico.

Le ricerche effettuate in Marocco, dopo l'indipendenza, hanno cercato di classificare la produzione narrativa orale secondo altre prospettive. In particolare, gli studi di Galand-Pernet, analizzando il legame tra l'orale e lo scritto, tentano la definizione di "genere letterario", di "letterarietà" o di "*koïnê* poetica".⁶³ La caratteristica di "lingua comune", propria ad una lingua letteraria regionale, è stata studiata ed analizzata per l'area sud-occidentale del Marocco, in cui domina la variante berbera del tachelhit.⁶⁴

7. Il racconto e i termini in berbero

Il termine racconto nell'accezione occidentale non esiste in berbero o perlomeno non ricopre tutta la realtà che sottintende. Il berbero comprende diversi termini per indicare il racconto, a seconda delle varietà regionali e secondo le caratteristiche specifiche del tipo di narrazione. I termini per indicare il racconto variano a seconda delle aree berberofone: *tamacahut* in cabilo, *aħnuc* in tarifit (nord marocchino), oltre al prestito arabo *leħkayt*.⁶⁵

In tachelhit, il termine *lq̄sit* è generico e indica il tratto narrativo; è un prestito all'arabo *qiṣṣa* e si applica ai racconti di animali, ai racconti meravigliosi, alle leggende agiografiche.⁶⁶ Nel Marocco centrale, Taifi rileva il termine *lqiṣat*, che traduce con "storia, racconto, narrazione. Affare, fatti diversi".⁶⁷ Sia in tachelhit e sia in tamazight può indicare l'apertura del racconto e, spesso, nel nostro corpus l'abbiamo utilizzato come titolo.

In tutti i modi, i termini in berbero indicanti il racconto non corrispondono allo stesso tipo di racconto noto in Occidente (il racconto fiabesco, il racconto popolare, la favola...). Secondo Bounfour,⁶⁸ l'analisi dei nomi dei generi letterari berberi rivela che essi non sono segni arbitrari ma veicolano un metalinguaggio, o piuttosto un discorso sulla lingua letteraria. La terminologia utilizzata per designare il racconto nelle diverse varianti della lingua berbera, è portatrice di senso. Ad esempio, il termine *tanfust* (rifino) e *tallast* (chleuh) indicano il tempo del racconto,

⁶³ Paulette GALAND-PERNET, 1967 "À propos d'une langue littéraire berbère au Maroc, la *koïnê* des Chleuhs", *Verhandlungen des vierten Dialektologen-Kongresses (Marburg)*, *Zeitschrift für Mundartforschung*, n.f., 3/4, pp. 260-267.

⁶⁴ Paulette GALAND-PERNET, 1969, "Un schéma-grille de la poésie berbère : étude du motif des métamorphoses dans les poèmes chleuhs", in *Word*, 25, 124-suiv.

⁶⁵ Abdellah BOUNFOUR, 1994a, "Conte", in *EB*, XIV, p. 2081.

⁶⁶ Paulette GALAND-PERNET, 1998, p. 68; EL MOUNTASSIR, per le forme narrative in prosa orale tachelhit propone il termine *amjrrd* (Abdallah EL MOUNTASSIR, 2004, *Amarg : chants et poésie amazighs (sud-ouest du Maroc)*, L'Harmattan, Paris, p. 15).

⁶⁷ Miloud TAIFI, 1991, *op. cit.*, p. 544.

⁶⁸ Abdellah BOUNFOUR, 1994a, p. 2084.

mentre *ummiy* (chleuh) indica la funzione del racconto, *tamacahutt* (cabilo) lo stile del racconto e la temporalità della storia, *emey*, in tuareg. Nel Marocco meridionale *lqišt* è la storia in generale.

Secondo Galand-Pernet, il termine *lqišt* spesso riveste un carattere che non è quello della prosa e di quello del racconto in generale, ma può essere un poema in versi (l'esempio del poema/storia di *Fadel e Attouche*).⁶⁹ Nel "processo di letterarietà" vi è un uso della formulazione simmetrica che non è proprio quella del racconto, né si può parlare di poesia, allorché quest'ultimo procedimento, legato all'oralità e al meccanismo della ripetizione, si ritrova nelle forme in prosa e nelle forme in versi, nelle forme lunghe e nelle forme brevi (proverbio, enigma), come negli esempi riportati da Galand-Pernet: *lqšt n Yub* (La canzone/il racconto di Giobbe), *lqišt n dzayr* (Poema d'Algeri), *lqišt n ššrab* (Poema del vino) ed altri di questo genere.⁷⁰

A tutta questa problematica si aggiunge la questione dei limiti del genere, nel senso che le frontiere nella letteratura berbera non sono definite in maniera chiara e netta. L'interesse per lo studio dei racconti berberi del Marocco, in particolare nelle varianti tachelhit e tamazight, ha trovato espressione nelle ricerche letterarie e filologiche di Galand-Pernet. Il racconto è studiato tenendo conto delle varianti proprie dell'orale, cioè delle condizioni materiali e psicologiche della creazione e dell'enunciazione di un testo orale. Una volta definito il testo, è possibile valutare le regole poetiche che hanno presieduto alla sua composizione.

Galand-Pernet, avvalendosi dei modelli di analisi delle strutture del contenuto utilizzati da Propp, dai formalisti russi e della logica strutturale di Brémont,⁷¹ tenta di ricostruire un metodo per far emergere i modelli retorici. Ne è risultata una nuova specificità del racconto, l'intreccio con i diversi tipi di narrazione, in cui la forma, i personaggi e la trama non sono definiti in confini distinti.

In riferimento alla nozione di letteratura e di classificazione dei generi, è interessante comparare lo studio del racconto nelle due varianti berbere diverse, legate a due regioni diverse, quella del Tafilalet, nel sud-est e quella della regione del sud-ovest (Grande Atlante meridionale, pianura del Sūs e Anti Atlante). Le specificità del racconto di avventure meravigliose, oppure dei racconti animali, al di là del ruolo sociale del racconto in generale, stimolano, in ambedue le zone, somiglianze e differenze dell'immaginario: sfumature metaforiche, suggerimenti culturali, spiegazioni concettuali dei personaggi e delle funzioni nel privato e nei rapporti interpersonali.

Per tale ragione, ci è sembrato interessante raccogliere e studiare i racconti per seguire il filo della memoria della comunità berbera, quella degli Ayt Khebbach in cui la letteratura orale e la pratica del racconto costituiscono un fatto sociale. La

⁶⁹ Paulette GALAND-PERNET, 1998, *op. cit.*, p. 65.

⁷⁰ *Idem*, pp. 61, 65.

⁷¹ Claude BRÉMOND, 1969, *op. cit.*, pp. 97-122.

problematica della “parola” acquisisce una dimensione particolare che determina il percorso individuale e collettivo di tutti i membri del gruppo. Tenteremo in questo libro di recuperare la dimensione interpretativa che supera la comprensione di ciò che è detto esplicitamente dal narratore o dalla narratrice. Tale dimensione determina l’identità degli Ayt Khebbach e si elabora secondo un percorso definito e attraverso i codici di onore che solo la parola perpetua.

8. La classificazione del racconto

La classificazione dei racconti nella tipologia stabilita da Aarne e sviluppata successivamente da Thompson divenne un metodo di studio.⁷² I “tipi” prodotti dai loro studi derivavano da un’analisi sommaria in cui si individuano le sequenze in un racconto, gli elementi narrativi o “motivi” che entrano nella composizione del racconto e delle sue versioni; i riferimenti bibliografici che permettono di seguire la distribuzione geografica e la frequenza del tipo. Queste divisioni rispecchiavano la classificazione generica occidentale e hanno posto dei problemi. I termini berberi tradizionali che designano un tipo letterario non ha un equivalente esatto nei termini di una lingua straniera.⁷³ Per designare le espressioni letterarie berbere, parleremo di poesia, di racconto, di proverbio, di indovinello, di enigma, di canti, termini utilizzati in genere per comodità e in riferimento alla classificazione occidentale che è inadeguata a descrivere le realtà berbere.

Negli studi berberi, la problematica di come studiare, analizzare e classificare i racconti, come mantenerli e come servirsene con efficacia⁷⁴ è stata posta agli inizi del secolo scorso da H. Basset. Nel suo libro citato in precedenza,⁷⁵ l’autore classifica i racconti secondo quattro insiemi: i racconti di avventure meravigliose, i racconti ameni, i racconti animali e le leggende storiche, religiose e agiografiche o esplicative.

Laoust⁷⁶ classifica i racconti della sua raccolta del Marocco centrale e del sud in: “racconti di animali” (1-34), “racconti faceti” (35-89), “racconti meravigliosi” (90-125) e “leggende agiografiche” (126-50). Legey⁷⁷ suddivide i racconti raccolti sul terreno in tre categorie: “racconti meravigliosi” (1-57), “racconti di animali” (58-74) e “leggende agiografiche” (79-93). Altre raccolte, quelle di Hans Stumme,⁷⁸ di Maxence de Rochemonteix,⁷⁹ di Arsène Roux,⁸⁰ di Charles Pellat⁸¹

⁷² Antti AARNE - Stith THOMPSON, 1961, *The Types of the Folktale*, Helsinki.

⁷³ Paulette GALAND-PERNET, 1998, *op. cit.*, p. 45.

⁷⁴ Aboubakr CHRAÏBI, 2007, *Classer les récits. Théorie et pratiques*, L’Harmattan, Paris.

⁷⁵ Henri BASSET, 2001 [1920], *Essai sur la littérature des Berbères*, Ibis Press / Awal, Paris.

⁷⁶ Émile LAOUST, 1949a, *Contes berbères du Maroc. Textes berbères du groupe beraber-chleuh*. Maroc central, Haut et Anti-Atlas, Larose, Paris.

⁷⁷ Françoise LEGEY, 1926, *Contes et légendes populaires du Maroc recueillis à Marrakech*, Leroux, Paris, p. 321.

⁷⁸ Hans STUMME, 1895, *op. cit.*, p. 253.

non fanno riferimento ad una precisa classificazione. Più di recente, Mouhsine-Ajjoul ritiene le seguenti categorie: “racconti di avventure meravigliose”, “racconti di animali”, “racconti religiosi” e “racconti divertenti”.⁸²

La classificazione sulla base tematica di H. Basset ha sollevato alcune riserve da parte degli studiosi, ma il vantaggio consiste nel fatto che corrisponde alla classificazione internazionale di Aarne e Thompson di cui terremo conto per l’analisi dei racconti raccolti nel Tafilalet.

Negli ultimi decenni, Brémond, applicando l’analisi logica ai racconti africani, include le varianti berbere.⁸³ Altre ricerche di tipo socioletterario si sono interessate alla funzione del racconto (Amahane,⁸⁴ Boukous⁸⁵ tra gli altri) o della poesia, principalmente nell’espressione o nella risoluzione delle tensioni inerenti alla continuazione sociale dei gruppi berberi o della loro evoluzione, ad esempio, Drouin⁸⁶ e Lefébure.⁸⁷ Questi studi si riferiscono ad un’analisi di ciò che dice il testo o di ciò che tace, in relazione con le altre espressioni sociali. Ora, questi studi dimostrano che le produzioni moderne si inscrivono in continuità con il sistema tradizionale.⁸⁸

In ambito maghrebino in generale, Scelles-Millie ordina la sua antologia in sei generi: “racconti di animali”, “racconti iniziatici e romantici”, “racconti faceti”, “racconti morali”, “racconti meravigliosi” e “racconti religiosi”.⁸⁹

Per il racconto cabilo, Lacoste-Dujardin ha tratto un’analisi interessante.⁹⁰ Dopo aver costruito, a partire dalle varianti, una tipologia specificamente cabila, l’autrice

⁷⁹ Maxence (de), ROCHEMONTEIX, 1889, “Documents pour l’étude du Berbère: Contes du Sous et de l’Oasis de Tafilalet”, in *Journal Asiatique* 8/13: 198-228, pp. 402-27.

⁸⁰ Arsène ROUX, 1942a, *Récits, contes et légendes berbères en tachelhit* (riedizione Harry STROOMER, 2003, *Tashelhiyt Berber from the Ayt Brayyim, Laksas and Guedmioua Region (South Morocco), A Linguistic Reanalysis of Récits, contes et légendes berbères en tachelhit by Arsène Roux with an English Translation*, vol. 5, Köppe, Köln, p. 233.

⁸¹ Charles PELLAT, 1955, *Textes berbères dans le parler des Ait Seghrouchen de la Moulouya*, Paris.

⁸² MOUHSINE-AJJOUL, Khadija, 1992, *Le conte berbère marocain : analyse sémio-pragmatique*, Thèse de doctorat, sous la direction de G. MAURAND, Université de Toulouse le Mirail.

⁸³ Claude BREMOND, 1979, “Morphologie d’un conte africain”, *Cahiers d’Études Africaines*, vol. 19, Cahier 73/76, pp. 485-499.

⁸⁴ Paulette GALAND-PERNET - Ali, AMAHAN, 1979, “Le conte dans un village marocain du Haut Atlas occidental : Abadu des Igwzdamn”, in *LOAB*, 10, pp. 77-83.

⁸⁵ Ahmed BOUKOUS, 1977, *Langages et culture populaires au Maroc, essai de sociolinguistique*, Dar El Kitab, Casablanca.

⁸⁶ Jeannine DROUIN, 1973-74, “Un poème chanté berber : célébration de la femme”, in *LOAB*, 6/7, pp. 139-183.

⁸⁷ Claude LEFEBURE, 1977b, “Tenson des ist εṭa. La poésie féminine berber comme mode de participation sociale”, *LOAB*, 8, pp. 108-142.

⁸⁸ Paulette GALAND-PERNET, 1998, *op. cit.*, p. 17.

⁸⁹ Jeanne SCELLES-MILLIE, *op. cit.*

⁹⁰ Camille LACOSTE-DUJARDIN, 1970, *op. cit.*

ne ricava degli aspetti che, interpretati con i dati etnologici, ne deriva la peculiarità del racconto cabilo.

Oltre a questi repertori, di recente, è nata la tendenza a spostare il materiale della letteratura di natura indo-persiana verso la designazione di un materiale che definisce il mondo arabo. La classificazione effettuata da El-Shamy⁹¹ include diversi gruppi etnici e tra questi inserisce i berberi. Secondo la linea metodologica che propone, l'autore elabora una tipologia del racconto nel contesto socioculturale arabo e riprende in grandi linee il sistema di classificazione di Aarne-Thompson, soprattutto per ciò che riguarda la ripartizione in grandi categorie e propone uno spettro di motivi nuovi in cui compaiono i tratti del contesto socioculturale arabo. Dal canto suo, Chraïbi, che ha studiato e analizzato *Le Mille e una Notte*, presenta la classificazione in tre grandi categorie, a partire dalla tipologia dei racconti arabi: *khabar* (aneddoti), *mathal* (racconto didattico) per i racconti brevi e *sîra* (epopea) per i racconti lunghi.⁹²

Ricercatori contemporanei impegnati negli studi letterari berberi hanno tuttavia cercato di classificare la produzione narrativa orale secondo nuove prospettive,⁹³ come Galand-Pernet e Bounfour⁹⁴ che hanno affrontato la questione in maniera diversa. Altri studiosi hanno cercato di classificare i generi della letteratura berbera, in particolare quella cabila: Mammeri,⁹⁵ Yacine,⁹⁶ Mahfoufi,⁹⁷ tra gli altri.

Conclusioni

Nel terzo capitolo abbiamo cercato di dare un'idea ampia delle specificità del racconto berbero ed un panorama della letteratura per cercare di situare la produzione orale degli Ayt Khebbach. Il processo di transizione del passaggio allo scritto che le aree berberofone stanno affrontando è ancora in corso. Ogni variante locale ha la propria specificità letteraria, anche se i temi, le forme e i generi si intersecano e si intrecciano.

In un secolo e mezzo, il recupero del patrimonio culturale berbero ha conosciuto diverse fasi. La prima si è caratterizzata per gli scopi pratici ed utilitaristici. Si raccolsero i materiali orali e si produssero studi sulla cultura berbera per conoscere la mentalità e la storia delle genti che le avevano prodotte. Nella seconda fase, si

⁹¹ Hasan EL-SHAMY, 2004, *The Folktale in the Arab World, A Demographically-Oriented Tale-Type Index*, Indiana University Press, Indianapolis (USA), 1255 p.

⁹² CHRAÏBI si rifiuta di classificare *Le Mille e una Notte* nell'ambito della letteratura popolare e folklorica e nella "letteratura orale" (Aboubakr CHRAÏBI, 2008, *Les Mille et une Nuits : Histoire du texte et classification des contes*, L'Harmattan, Paris).

⁹³ Daniela MEROLLA, 2006, *op. cit.*

⁹⁴ Abdellah BOUNFOUR, 1999, *op. cit.*, Abdellah BOUNFOUR, 2005, *op. cit.*.

⁹⁵ Mouloud MAMMERI, 1980, *Poèmes kabyles anciens*, Maspero, Paris.

⁹⁶ Tassadit YACINE, 1988, *L'Izli ou l'amour chanté en kabyle*, MSH, Paris.

⁹⁷ Mehenna MAHFOUFI, 2005, *Chants de femmes en Kabylie*, Ibis Press, Paris, p. 290.

cominciò a riflettere sulle caratteristiche di tale patrimonio. La fase del “passaggio allo scritto” della lingua orale è stata caratterizzata dalla consapevolezza dell’importanza del patrimonio orale berbero. Quest’ultimo ha costituito un elemento preponderante per la rivendicazione del riconoscimento dei diritti culturali.

SECONDA PARTE.

**LA NARRAZIONE:
IL RACCONTO COME PRODUZIONE LETTERARIA**

Capitolo IV

I Racconti orali degli Ayt Khebbach: Metodologia e analisi

Nella prima parte del lavoro abbiamo cercato di mettere in evidenza che il patrimonio culturale dei berberi, in particolare in Marocco, è basato sulla memoria collettiva. Quest'ultima rappresenta una forma di coscienza della propria identità indispensabile per la vita della società berbera. L'obiettivo di questa seconda parte è quella di esaminare in che modo gli Ayt Khebbach contribuiscono a creare un'immagine originale dell'insieme dell'identità berbera attraverso i testi orali. L'ipotesi di partenza del lavoro presuppone che la trasmissione dei racconti sia attraversata da un percorso complesso di preservazione/innovazione, un processo che riguarda anche quello identitario. Per affrontare sul piano dell'indagine questa problematica, rinviamo all'analisi narrativa con l'obiettivo di evidenziare i punti in comune e far emergere le differenze.

In questa seconda parte del lavoro saranno presentati i due aspetti della ricerca, fondamento di questo lavoro:

- La presentazione del corpus dei testi raccolti sul terreno.
- Gli approcci metodologici e di analisi che potranno rendere intellegibili i racconti.

1. Presentazione del corpus

In maniera convenzionale, la letteratura orale degli Ayt Khebbach è varia e diversificata e comprende tutte le espressioni strutturate (racconti, leggende agiografiche, poesie, canti di matrimonio e forme brevi: proverbi, indovinelli, enigmi, aneddoti). Per gli Ayt Khebbach, il termine *lqišt* (pl. *lqišsat*) è generico e comprende un tratto narrativo che indica i racconti antichi e recenti, le leggende agiografiche, i racconti di orchi e di orchesse, i racconti in cui i personaggi e gli eroi sono animali con sentimenti umani, i racconti di esperienze reali o presunte ma che hanno, ad ogni modo, uno scopo didattico.

Il corpus preso in esame è composto da quindici testi e costituiscono gli annessi di questo libro. Abbiamo scelto di studiare la produzione orale berbera attraverso un corpus certamente limitato, ma che ha il merito di essere rappresentativo perché

i racconti occupano un posto di rilievo sul piano culturale e appartengono a diverse tipologie. I testi, una volta raccolti e trascritti, hanno fatto emergere il loro accostamento a molti testi narrativi noti non solo nei parlari berberofoni vicini (soprattutto in tachelhit), ma anche ai racconti popolari marocchini.¹

Il corpus di racconti trascritti si presenta come un insieme di testi che anteriormente erano raccontati e facevano parte del tessuto identitario degli Ayt Khebbach e si presentavano “vivi”. Lo scopo del libro è, da una parte, quello di comprendere, aldilà del passaggio allo scritto, il senso e il messaggio sociale e culturale trasmesso in questi racconti; dall'altra, di analizzare il ruolo delle permanenze e delle rimanenze contemporanee negli immaginari e nelle pratiche sociali.

2. Originalità del corpus: dall'oralità ai racconti raccolti

I racconti raccolti nel corso della nostra ricerca, spostandoci da uno *qsar* ad un altro, nell'area della cittadina di Rissani, non sono un insieme esauriente ed esaustivo della produzione orale berbera. Il corpus presenta solo un aspetto dell'oralità degli Ayt Khebbach. I diversi testi raccolti narrano vicende che riguardano i costumi, la morale, il divertimento. Il linguaggio è semplice, ma è utilizzato come se avesse un potere magico, probabilmente per rimanere legati alla tradizione. Le storie descrivono una visione del mondo ed esprimono un modo di vivere e di concepire alcuni comportamenti che, a volte, oggi, sono superati.

I racconti sono anonimi e senza riferimenti storici. Non sono proprietà né espressione di un individuo, ma di una comunità radicata nella regione del Tafilalet ed esprimono un pensiero collettivo. Ogni racconto rappresenta in qualche modo il riflesso o l'immagine della società, analizzando a volte i comportamenti e la morale, altre volte criticando e condannando i vizi e gli aspetti negativi degli uomini e delle donne. I temi in questi testi fanno parte del sistema valoriale del gruppo: la saggezza fa ottenere esiti positivi, la disobbedienza è distruttiva. La rappresentazione del racconto proietta una visione del mondo, laddove sono trasposti certi valori, quali quelli che si riferiscono all'amore filiale, al dovere verso i genitori che devono primeggiare sulle altre considerazioni passionali.

Nel nostro corpus, come abbiamo accennato in precedenza, i testi non sono più trasmessi in un ambito familiare, laddove le persone della comunità si riunivano

¹ El Mostafà CHADLI, 2002, *Contes populaires de Maknassa (Maroc)*, L'Harmattan, Paris; Jilali EL KHODIA, 2003, *Moroccan folktales*, Syracuse University Press. Negli ultimi anni, sono stati pubblicati molti libri sui racconti marocchini, alcuni dei quali sono i seguenti: My Hachem Hachimi ALAOUI, 1989, *Contes marocains du Tafilalet*, trad. Hamid MOQADEM, Conseil international de la Langue Française, Paris; Georges OUCIF - Abdellah KHALLOUK, 1994, *Contes berbères N'Tifa du Maroc*, Publisud, Paris. Diversi testi non riportano i racconti nella lingua originale (arabo dialettale o tamazight), per cui è difficile fare uno studio comparativo sul piano letterario o linguistico.

per ascoltare questi racconti. Le sedute a cui abbiamo assistito erano programmate per i bisogni dell'inchiesta e le persone si sono divertite.

Sul piano scientifico, possiamo dire che, analizzando il particolare contesto, quello della ricerca universitaria, in cui sono stati trasmessi i racconti, questi ultimi sono circolati al di fuori della comunità, per cui, il concetto della funzione coesiva postulata da Galand-Pernet non sarebbe valida in tale situazione. Tuttavia, è emersa un'altra esigenza: diversi narratori e narratrici si rendevano conto dell'importanza di "narrare" quei racconti anche a persone al di fuori della propria comunità. Spesso, esplicitamente, erano consapevoli che la loro cultura non è più trasmessa in maniera tradizionale (da generazione a generazione). Ne è risultata una sorta di "storicizzazione" della narrazione e dei racconti. Durante le sedute di registrazione presso le famiglie che abbiamo visitato, difatti, questi racconti e i valori sociali e culturali trasmessi, erano conosciuti e riconosciuti, ed ognuno voleva apportare una variante del racconto e comunque era palese la volontà di dare un contributo alla preservazione e alla salvaguardia del patrimonio orale berbero.

Sul piano della narrazione, i racconti sono stati riportati come se raffigurassero delle vere e proprie rappresentazioni sceniche, sia perché spesso erano presenti i bambini che chiedevano di ascoltare, sia perché la nostra richiesta esplicita è stata quella che non avremmo interrotto l'esecuzione, ma ognuno dei presenti, incluso l'informatrice, sarebbe potuto intervenire. Si è cercato di far sì che la nostra presenza, durante le narrazioni, fosse il più possibile ignorata o tenuta da parte. Soltanto alla fine della narrazione del racconto o della seduta dei racconti, siamo intervenuti per chiedere spiegazioni sulla lingua o informazioni legate al significato dei testi che intanto avevamo raccolto e registrato. In tale contesto, la narrazione ed i racconti si situano in una situazione che rompono lo schema della tradizione, nella misura in cui prendono posto in una ricerca universitaria, dal momento che ciò implica la ricostituzione di una pratica culturale artificiale rispetto alle modalità tradizionali di trasmissione. Secondo gli schemi tradizionali, i testi rappresentano una dimensione variazionale perché la loro trasposizione avviene in una lingua diversa dal berbero. La dimensione collettiva non si esplica nella realizzazione condivisa e nell'esecuzione orale, come avviene normalmente nella trasmissione tradizionale, ma nella consapevolezza, da parte dei narratori e delle narratrici, di trasmettere i testi nella propria lingua.

Perché analizzare questi racconti? Lo scopo è quello di studiare la realtà berbera di una comunità e di situare i testi raccolti nell'insieme della letteratura orale berbera stimata per molto tempo popolare e valutata ai margini della letteratura scritta o erudita. I temi presentano grande interesse socioculturale e linguistico e non consideriamo la narrazione dei racconti un semplice passatempo.

Nella regione del Tafilalet, la tradizione orale è evocata, oggi, soprattutto attraverso la poesia cantata; i racconti, tuttavia, sono diversi e vari. Gli Ayt Khebbach raccontano storie in occasioni precise e in luoghi determinati: durante il

matrimonio, la circoncisione e le cerimonie legate ai culti antichi. Essi raccontano storie per divertirsi, per distrarsi, oppure per trasmettere un insegnamento, per perpetuare una tradizione, per informare e dare notizie. Attualmente, i ritmi di vita e i mass media hanno cambiato le pratiche e le abitudini delle persone che vivono soprattutto nelle aree cittadine. A Errachidia, a Rissani e a Merzuga la pratica della narrazione è rara in ragione della modernità.

3. Classificazione dei racconti raccolti

Sul piano dell'analisi dei racconti, negli studi berberi, hanno dominato le discipline che si riferiscono principalmente alla linguistica e all'etnologia, essenzialmente per il bisogno di studiare la mentalità delle società berbere. Oggi, negli studi metodologicamente orientati verso la semiotica letteraria e antropologica, l'obiettivo è quello di assicurare la salvaguardia e la tutela della lingua berbera.

Per analizzare i racconti è necessario mettere insieme diverse tecniche. In primo luogo, per comprendere i testi bisogna "smontarli", analizzandone singolarmente gli elementi e poi "rimontarli". In secondo luogo, tenendo conto che i racconti scelti in questo libro appartengono a diverse tipologie, per poterli studiare e analizzare, abbiamo individuato alcuni elementi comuni. Questi ultimi sono scaturiti dalla individuazione e dalla classificazione dei racconti in sequenze. Per reperire le sequenze abbiamo individuato le unità di senso, cioè i segmenti delle diverse storie. Un testo orale è un insieme di segmenti articolati e complessi, i quali, per renderli intellegibili, bisogna riuscire ad identificare e riconoscere le parti (sequenze) che compongono l'insieme.

La scelta di esaminare alcune specifiche tipologie di racconti ci ha permesso di mettere in luce tratti interessanti ed originali della cultura berbera del Marocco. Il racconto svolge una funzione indispensabile perché esprime, rafforza e codifica le tradizioni; salvaguarda e rafforza la moralità; e contiene regole pratiche che nella cultura berbera fungono da guida per le persone che devono orientarsi nella realtà che li circonda.

Davanti all'abbondanza dei dati e dei testi, siamo stati costretti a scartare un certo numero di racconti. Come abbiamo già detto a proposito della problematica, l'universo concettuale dei berberi inizia con l'osservazione molto puntuale della vita familiare e da un'intuizione umana della natura in tutti i suoi aspetti. La coscienza di appartenere al ciclo dell'universo costituisce un pilastro essenziale del mondo mitico ed immaginario dei berberi marocchini. Per tale ragione, abbiamo scelto deliberatamente nel repertorio che ci veniva offerto dai narratori, i racconti che trattano principalmente dei cicli iniziatici della vita, dei comportamenti etici e del mondo animale. La ricerca, nel suo insieme, ha richiesto un'attenzione particolare ai termini utilizzati nella lingua del narratore o della narratrice; le

parole-chiave e a volte le strutture sintattiche hanno avuto la loro importanza e sono state considerate con ponderazione.

La metodologia applicata ai racconti scelti permette di indagarne vari aspetti, quali le caratteristiche del racconto berbero, i registri narrativi, la caratterizzazione dei personaggi e i modelli valoriali proposti dalle narrazioni. La prima fase dell'analisi ha come obiettivo quello di ricavarne una problematica comune attraverso la de-costruzione e la ricostruzione del racconto, in modo da rivelarne un sistema di significazioni.

4. Tipologia dei racconti

Siamo consapevoli che la semiotica, quale strumento di analisi per la costruzione del senso, che abbiamo ritenuto utile utilizzare, ci permette di elaborare un approccio tipologico dei testi raccolti nel Tafilalet. Non si tratta di proporre un metodo di analisi che potrà essere valido per tutti i racconti orali, ma piuttosto ci proponiamo di mettere in pratica un'operazione che faciliti la comprensione del messaggio trasmesso dal narratore o dalla narratrice.

Ci rendiamo conto altresì delle problematiche che pone la classificazione del racconto e abbiamo constatato che diversi elementi spesso si incrociano e si ritrovano in racconti di diversa tipologia, così come è stato esaminato nel capitolo precedente della prima parte. In ogni caso, per il bisogno dell'analisi, abbiamo tenuto presente la classificazione tradizionale proppiana e la suddivisione di Aarne e Thompson, apportando qualche variante.

Nello specifico, abbiamo considerato che i racconti più difficili da definire sono quelli di orchi e di orchesse (corrispondono ai racconti meravigliosi di Aarne e Thompson). Molti elementi si ritrovano in altri tipi di racconti: ad esempio l'elemento magico lo ritroviamo nei racconti di animali; la morale si ritrova anche nei racconti propriamente morali ed etici, in cui però non si ritrova l'elemento magico. Per tale ragione, l'analisi di questi racconti risulta oltremodo difficile.

Tuttavia, i racconti sono stati suddivisi in diverse tipologie e sono le seguenti: racconti di orchi e di orchesse (I-VII), racconti di animali (VIII-XI) e i racconti morali ed etici (XII-XV). Tale tipologia non è una vera e propria classificazione ma ci serve per l'analisi e per confrontare racconti con temi e soggetti simili. Per facilitare il rinvio ai racconti abbiamo preferito utilizzare le cifre romane ogni volta che si renderà necessario, in luogo di citare i titoli.

La maggior parte dei titoli dei racconti sono scaturiti nel momento delle sedute di registrazione durante le quali i narratori o le narratrici usavano dire: “quello dell'uomo e le sue commogli”, oppure “il racconto di Ali e Mḥamed” e subito partiva la narrazione. Abbiamo ritenuto di utilizzare queste frasi come titoli per individuarli e analizzarli, anche se molti dei racconti sono noti con altri titoli.

A Rissani abbiamo instaurato, nel corso degli anni di ricerca, rapporti amichevoli con diverse famiglie sul posto. I testi sono stati raccolti principalmente nei *qsur* in cui i berberofoni sono di più rappresentati: Ssifa, Hay Moulay Idris, Ammar, Haj Harun, El Fukani, *gasba* di Tihelms, Bu Hamid, Hai el Jadid, Mezgida. Inoltre, ci siamo spostati a Merzuga, laddove vive la maggioranza degli Ayt Khebbach e qualche volta siamo andati a Errachidia per visitare alcune famiglie appartenenti agli Ayt Khebbach.

Tra gli informatori le donne sono state molto numerose e quasi sempre nessuno rilasciava spontaneamente i propri riferimenti anagrafici, preferendo essere designati con il nome e la relazione di parentela con la persona che ci aveva accolto in casa. Ad ogni modo, nella grande maggioranza dei casi, gli informatori e le informatrici sono stati registrati con i nomi, oppure con la relazione di parentela con le informatrici o con altre persone conosciute.

I commenti annessi alla maggior parte dei testi sono solo delle indicazioni che rinviano ad alcune delle situazioni in cui sono stati narrati i racconti (il nome del narratore o della narratrice, il luogo, l'occasione). Ci è sembrato che alcune delle caratteristiche dei testi siano il loro utilizzo nell'ambito di situazioni particolari che rinviano ad immagini e simboli, elementi che caratterizzano tutti i racconti raccolti.

Per l'analisi formale del racconto, ci siamo resi conto che seguire pedissequamente un unico approccio non è sufficiente a rendere il senso o i diversi significati del racconto. Per tale ragione, in un primo momento, ci siamo ispirati ai principi generali del metodo applicato da Propp che, però, ha studiato il racconto svincolato dai processi storici e culturali. In un secondo momento, abbiamo incluso aspetti di analisi forniti dai modelli di Barthes, Bremond e Greimas, poiché questi autori rappresentano le principali combinazioni da cui far scaturire certi elementi dell'analisi per la classificazione del racconto popolare in tamazight degli Ayt Khebbach.

5. Tra le braccia delle orchesse e degli orchi

Il genere di racconto in cui la presenza degli orchi e delle orchesse è un elemento distintivo rispetto agli altri racconti, si presenta come un'idea costruita su leggi molto generali che riguardano il rapporto dinamico fra i piani tematici e simbolici e i piani formali, distinguendosi nettamente da altre forme narrative contigue, quali il mito o la leggenda. I racconti di orchi e di orchesse sono particolarmente importanti perché la logica del mondo dell'immaginario è un'esigenza vitale per evadere dalla realtà. È certamente il genere più complesso della narrazione orale.

Nella letteratura berbera, questo tipo di testi è sopravvissuto all'usura del tempo e ha attraversato svariati percorsi, rinnovandosi di continuo in ragione della duttilità e della forza comunicativa. In questo genere, costruito di molteplici livelli

di senso, si può trovare un immaginario simbolico talmente ricco da rappresentare non una semplice espressione dell'oralità, ma una forma evolutiva di elaborazione e di creazione immaginativa. I racconti di orchi e di orchesse per i diversi livelli e gli strati semantici sovrapposti sono una delle forme più antiche dell'arte narrativa berbera.

6. Animali con sentimenti umani

I racconti di animali sono antichi ed occupano un posto rilevante nell'insieme dei corpus dei testi berberi. Il genere è universale e si ritrova in tutto il Mediterraneo e in Oriente, fino all'India. I racconti in generale illustrano principalmente gli affetti familiari, le passioni umane sotto le spoglie di figure animali e fanno riferimento al ruolo che l'uomo può assumere nel mondo. Ciò che i racconti di animali evocano è la vita di tutti i giorni. Sotto le spoglie di animali si raffigura la realtà, in particolare la società umana. Nei racconti berberi, tra i personaggi più importanti vi è la figura dello sciacallo.² Alla forza e alla brutalità, lo sciacallo oppone l'astuzia spesso senza scrupoli. L'immaginazione popolare berbera per evitare un mondo in cui l'astuzia del debole vinca inevitabilmente sulla forza, lo sciacallo è spesso punito. Ancora più astuto dello sciacallo è la figura del riccio. Tutta una serie di racconti confronta le astuzie dei due compari, secondo lo schema classico del furbo deluso e a volte sono chiamati l'uno Mḥamed e l'altro 'Ali. Lo scopo è quello didattico, sicché i racconti di animali rappresentano una visione della vita realistica e senza illusioni.

I primi due racconti del corpus (VIII e IX) sono molto noti, difatti sono state raccolte numerose varianti durante il periodo coloniale, sia in Algeria e sia in Marocco e probabilmente altrove. L'uomo berbero si ritrova a condividere con gli animali selvaggi e domestici il suo spazio, condizionato dal ritmo naturale delle stagioni, della vita e della morte. La presenza degli animali sotto le spoglie di azioni umane riflettono la struttura gerarchizzata del mondo, così come viene concepito nel pensiero berbero.³

Nel repertorio marocchino una gran quantità di storie concerne la metamorfosi dell'uomo in animale, dal momento che nell'immaginario della tradizione orale berbera il rapporto tra gli esseri umani e gli animali è piuttosto ambiguo. Da una parte, gli esseri umani e gli animali vivono in stretta intimità e condividono in una certa misura l'esistenza al mondo. Dall'altra parte, la metamorfosi degli uomini in animali, provocata dalla decadenza, lascia un segno indelebile nel mondo. Tale

² Paulette GALAND-PERNET - Ali AMAHAN, 1979, *op. cit.*, pp. 77-83; Paulette GALAND-PERNET, 1998, *op. cit.* p. 19.

³ Tassadit YACINE-TITOUH, 2001, *Chacal ou la ruse des dominés. Aux origines du malaise culturel des intellectuels algériens*, La Découverte, Paris.

aspetto è contraddittorio e rappresenta uno dei fondamenti dell'elaborazione mitica, così come è intesa da Lévi-Strauss.⁴

7. Dalla costrizione morale al codice d'onore

Un'altra tipologia che si ritrova nei numerosi racconti studiati ed analizzati è la presenza di una morale che prende spunto dall'esperienza diretta della vita delle persone. Nel caso di questi racconti (XII, XIII, XIV, XV) non vi sono sortilegi o magie, né elementi soprannaturali. Si tratta di insegnamenti che attengono al rapporto tra genitori e figli, pur naturale, secondo gli studi di biologia, e non dovrebbero dipendere da fattori materiali, quali il denaro. Un altro tema in questi racconti concerne l'educazione delle figlie: i genitori dovrebbero metterle in condizione di essere indipendenti e saper condurre la gestione familiare. Nel racconto (XV) l'esperienza di una madre sola richiede la solidarietà degli altri, in questo caso del vicinato che accorre al grido di aiuto della vedova.

Nel breve racconto (XIII) la sua composizione è abbastanza semplice. Si tratta di un aneddoto sui rapporti tra padre e figli e la morale è verso i giovani in generale che devono rispettare i genitori.⁵ L'etica fondamentale è quella che i figli, divenuti adulti ed indipendenti, debbano occuparsi dei genitori e non abbandonarli in vecchiaia. Per tale ragione, il legame con i genitori, e soprattutto con il padre, deve essere profondamente percepito. Il racconto richiama il fatto che, nelle società tradizionali, il padre occupi un posto dominante, è investito di grande autorità, decide quasi tutto in famiglia, poiché è lui a garantire la stabilità della famiglia. Oggi, l'individualismo importato con i modelli della modernità (il racconto mostra che i figli vogliono a tutti i costi il denaro del padre, ma non vogliono prendersi cura di lui, oramai anziano) mette in secondo piano il rispetto che probabilmente non è sentito come in tempi passati.

Il fatto di abbandonare il padre (o i genitori) deve essere seguito da una punizione del padre verso i figli. In questo racconto, la punizione è la lotta fratricida della presunta cassetta con il denaro.

Lo stesso discorso vale nel racconto (XIV), laddove la ragazza che si sposa e che non sa gestire una casa e una famiglia viene punita, mentre la ragazza che lavora e che sa condurre la gestione familiare avrà una vita più soddisfacente.

Una caratteristica presente in quasi tutti i racconti studiati ed analizzati è la presenza di una morale la cui posizione nella struttura stessa dei racconti è variabile: a volte si trova alla fine del testo (XII-XV), come insegnamento finale deducibile da quanto raccontato in precedenza, altre volte la morale si trova in

⁴ Claude LÉVI-STRAUSS - Didier ERIBON *op. cit.*

⁵ Per approfondire i rapporti fra padri e figli nella famiglia in generale nei racconti, *cf.* LACOSTE-DUJARDIN, 1970, *op. cit.*, pp. 400-431.

posizione intermedia (XIV), di modo che il protagonista del racconto dopo averla udita ne possa trarre beneficio e far concludere la storia concordemente alla morale insegnata (XIII).

Si trovano inoltre due tipi di “storia morale”: quelle che prendono spunto dall’esperienza diretta della vita delle persone e quelle che invece si agganciano all’elemento religioso. Nel corpus abbiamo inserito e trattato solo i racconti del primo tipo, quelli riguardanti l’esperienza diretta delle persone.

8. La struttura del senso: tra l’atto di narrare e il contenuto del narrare

La questione fondamentale dell’analisi è quella di volere comprendere il senso nei racconti e per tale ragione ci siamo proposti l’obiettivo di comprendere l’organizzazione e la composizione dei racconti.

Un altro concetto che ci è sembrato utile esplorare ed analizzare è quello della narrazione. Quest’ultima nozione contiene in sé un’ambiguità di fondo che può essere intesa sia come atto del narrare e sia come contenuto del narrare. Questi ultimi due aspetti, l’atto del narrare e il contenuto del narrare appartengono a due prospettive del discorso sulla narrazione. Del narrare, ciò che ci interessa è l’analisi del discorso, la possibilità da parte di chi narra di interagire in un contesto di comunicazione. In questa prospettiva, l’interesse consiste nell’analisi del fenomeno linguistico, sociale e culturale. In tal senso, occuparsi della narrazione significa cercare una serie di relazioni, oppure di fatti accaduti e di individui che ne sono stati i protagonisti. Come scriveva Aristotele:

« [...] intendo con ‘racconto’ la composizione dei fatti, con ‘caratteri’, ciò per cui diciamo che gli agenti hanno una certa qualità, con ‘pensiero’ tutto ciò in cui parlando dimostrano qualcosa o anche esprimono un giudizio». ⁶

9. La struttura dei racconti: approcci teorici e metodi di analisi

Per affrontare l’analisi della narrazione orale berbera, la scelta metodologica è stata quella di non rimanere prigionieri di nessun metodo di analisi, perché i racconti berberi rappresentano una realtà molto complessa. Tuttavia, abbiamo ritenuto utile utilizzare alcuni aspetti delle problematiche poste dai formalisti e dai semiotici e ne abbiamo scartate altre. Ad esempio, la formulazione sottoforma di quadrato semiotico greimasiano ci è sembrato riduttivo, perché riposa su una rete di relazioni di opposizioni binaria (bianco-nero; vita-morte, ecc.). Tuttavia, la teoria di Greimas è una teoria della generazione del senso secondo i modi della sua

⁶ARISTOTELE, 2008, *Poetica*, a cura di Pierluigi DONINI, Piccola biblioteca Einaudi, Torino, Vi, 1449b-1450a, p. 41.

produzione: “Ogni testo è l’evidenza e la memoria della sua storia generativa”.⁷ Il percorso generativo della significazione che abbiamo trovato interessante risponde alla seguente domanda: “perché questo testo ha il senso che ha?”.

Il nostro obiettivo è quello di mettere in evidenza i punti in comune e far emergere le differenze e, per i semiotici, il senso si produce nelle differenze e attraverso di esse.

Se l’analisi del testo si applica al racconto scritto, l’analisi strutturale è quella proposta dai semiotici per la comprensione del senso del racconto orale. Il nostro scopo è quello di comprendere la struttura del racconto e i suoi legami con la società.

Il racconto orale si presenta come il passaggio da una situazione ad un’altra attraverso una serie di avventure e di peripezie le quali trasformano lo stato di equilibrio iniziale in uno stato finale. Questo approccio morfologico iniziato da Propp ha reso possibile un modello del racconto. Nella sua opera, *Morfologia della fiaba*,⁸ per comprendere lo svolgimento del racconto, comparava un centinaio di racconti di avventure meravigliose con le relative varianti e reperiva una struttura narrativa comune, caratteristica di questo tipo di racconti. Egli aveva individuato le 31 funzioni che sono fisse e aveva tralasciato la componente semantica, ovvero la parte variabile dell’analisi.

Gli studi successivi sulla semiotica hanno fatto avanzare l’analisi del racconto, proponendo diverse segmentazioni del testo e soprattutto, l’oggetto di studio della semiotica è divenuto il senso. Il vasto campo di studio che occupa l’insieme delle discipline delle scienze umane (filosofia, linguistica, antropologia, storia, psicologia, sociologia) impone la restrizione del campo di studio, quello del “sembrare del senso”,⁹ inteso come il senso appreso attraverso le forme del linguaggio e attraverso il discorso letterario.

Greimas e successivamente Courtès, sulla base dell’antropologia strutturale iniziata da Lévi-Strauss hanno sviluppato gli studi di semiotica, il cui postulato di base, come si è accennato in precedenza, è quello di cercare il senso, l’analisi è quella figurativa e si concentrano sul contenuto. Lévi-Strauss nella sua analisi strutturale, a partire dallo studio dei miti, ha per scopo di isolare i mitemi (unità primarie della struttura mitica). Si tratta di reperire la loro trasformazione da una cultura ad un’altra in una prospettiva antropologica. Secondo Lévi-Strauss,¹⁰ ogni mitologia riflette un insieme di combinatorie che rappresentano le strutture mentali e lo studio della struttura del mito consiste nel reperire le leggi, quali l’opposizione, l’inversione, l’omologia, ecc.

⁷ Algirdas Julien GREIMAS, 1994, *Del senso 2*, Bompiani, Milano, p. III.

⁸ Vladimir PROPP, 1928 [2003], *Morfologia della fiaba*, Newton, Roma, 478 p.

⁹ Denis BERTRAND, 2000, *Précis de sémiotique littéraire*, Nathan HER, Paris, p. 7.

¹⁰ Claude LEVI-STRAUSS, 1973, *Anthropologie structurale*, Plon, Paris, p. 2.

L'approccio basato sul fatto che il significato del testo sia immanente al testo stesso è una corrente, quella narratologica/retorica seguita da Barthes, Todorov e Genette. L'analisi, su base linguistica, è descrittiva e critica. La questione essenziale per questi studiosi è quella di far scaturire una grammatica del testo attraverso l'analisi sintagmatica, a cui la più piccola unità è rappresentata dalla figura. L'obiettivo di questa analisi è quello di indagare sul funzionamento del testo. Per Barthes, l'analisi si fonda su tre livelli: le funzioni, le azioni e la narrazione. Le funzioni, in particolare, intese come unità superiori alle frasi (gruppi di frasi) e inferiori (le parole) rappresentano ciò che un enunciato "vuol dire" e non il modo come viene detto. Le funzioni possono essere: distributive (nel senso di Propp e riprese da Brémond) e integrative considerate come indizi che rinviano ad una semantica, non ad un'operazione (ad esempio il carattere di un personaggio). Lo studioso fa una distinzione fra le funzioni metonimiche (intese come la funzionalità del fare, espresso dai verbi) e gli indizi metaforici, intesi come funzionalità dell'essere che sono un elemento costante nel racconto (ad esempio gli aggettivi). Le funzioni possono essere anche cardinali, intese come "cerniere" del racconto, nel senso che possono rappresentare il momento del "rischio" nel racconto e in quanto tali, insostituibili; e le funzioni di catalisi, che sono complete. Le azioni sono rappresentate dagli attanti, non nel senso del personaggio, ma come vari agenti dell'azione. Un attante può essere anche un oggetto magico oppure un luogo. Il personaggio rappresenta, invece, l'unità dell'azione in cui il livello della narrazione trova il senso.¹¹

Per Todorov la distinzione che si deve operare è tra il racconto come storia (intesa come una sequenza di avvenimenti) e il racconto come discorso (inteso come atto di narrazione). Per reperire il senso del racconto, l'autore si basa sulla tecnica del discorso narrativo da cui scaturiscono tre procedimenti: il "tempo del racconto", laddove si esprime il rapporto tra tempo della storia e tempo del racconto, gli "aspetti del racconto", nel senso di capire in che maniera è percepita la storia da parte del narratore e i "modi del racconto" che dipendono dal tipo di discorso utilizzato dal narratore.

L'approccio di Genette, che si rifà alla tendenza della narratologia contemporanea, tende a sostituire il discorso narrativo alle strategie di comunicazione. Il suo obiettivo è quello di non rifarsi ad uno schema unico, per la complessità e la diversità delle forme narrative. L'autore distingue tra "storia", "racconto" e "narrazione" e mette in evidenza tre categorie di "problemi narrativi": il tempo, il modo e la voce.¹²

¹¹ Roland BARTHES, 1969, *op. cit.*, p. 33.

¹² Gérard GENETTE, *Figure III*, 1972, Piccola Biblioteca Einaudi, Torino, pp. 73-80.

Il modello attanziale di Greimas mette in evidenza, piuttosto, le “funzioni-relazioni” dei protagonisti - gli attanti - che si svolgono attraverso i Programmi Narrativi (PN) che si svolgono dalla situazione iniziale alla situazione finale. Le relazioni scaturite fra i diversi attanti corrispondono a diverse modalità dell’attività umana – Volere, Sapere e Potere -, lo schema narrativo generale corrisponde alla “richiesta”.

Diversi elementi narrativi possono scaturire dall’analisi: elementi “di esecuzione” (le prove), “contrattuali” (stabilimento/violazione del contratto, ricompensa/punizione) e “disgiunzionali” (separazioni, partenze) o “congiunzionali” (ritorno).¹³ Si può parlare di strutture narrative con Greimas e Lévi-Strauss in quanto reintegrano la dimensione paradigmatica del racconto che non era stata presa in considerazione da Propp, poiché la semplice successione di enunciati narrativi non è un criterio sufficiente per considerare l’organizzazione del racconto.¹⁴ Courtès ha fatto avanzare gli studi, individuando il codice figurativo, la cui definizione è la seguente:

«[...] ogni contenuto di una lingua naturale e, più ampiamente, di tutto il sistema di rappresentazione (visivo, ad esempio) che ha un corrispondente sul piano del significante (o dell’espressione) del mondo naturale, della realtà percettibile. *Sarà considerato come figurativo*, in un universo di discorso dato (verbale o non verbale), tutto ciò che può essere direttamente rapportato ad uno dei cinque sensi tradizionali: la vista, l’udito, l’odorato, il gusto e il tatto: in breve, tutto ciò che si rileva della *percezione* del mondo esterno».¹⁵

Un discorso diverso è quello che riguarda Bachtin che ha profondamente influenzato l’antropologia postmoderna attraverso i concetti di polifonia e dialogismo. Bachtin evidenzia il carattere dialogico e intertestuale dell’enunciato, inteso come espressione di comunicazione tra un individuo e il suo contesto sociale. Il dialogo diventa la maniera per far emergere il tema dell’Altro che fornisce gli elementi necessari ed imprescindibili alla distinzione tra narratore e personaggio nella narrazione.¹⁶ Tuttavia, l’incontro con l’Altro, che avviene nel dialogo e che fa scaturire il senso, non porta mai ad un’identificazione completa dei due soggetti partecipanti alla transazione umana, nel tentativo di attuare una comprensione reciproca, ma la distanza dall’Altro rimane un aspetto distinto.

¹³ Algirdas J. GREIMAS, 1968, *Semantica strutturale*, Rizzoli, Milano, pp.247-254.

¹⁴ Joseph COURTES, 1991, *Analyse sémiotique du discours*, Hachette, Paris, p. 26.

¹⁵ *Idem*, p. 163.

¹⁶ Per BACHTIN, il romanzo diviene l’espressione più compiuta, che comprende tutti gli altri generi ma senza identificarsi con nessuno di essi, della differenza sociale come uno strumento rivoluzionario contro le pretese monologiche del potere centrale (Michael BACHTIN, 1979 [1975], *Estetica e romanzo*, Einaudi, Torino).

Conclusion

In questo primo capitolo della seconda parte del lavoro abbiamo presentato uno dei due aspetti della ricerca: la selezione dei racconti raccolti sul terreno. In particolare abbiamo cercato di reperire una tipologia di questi racconti e cercato di mettere in evidenza le specificità del corpus dei racconti raccolti. In seguito, abbiamo fatto una panoramica di alcune metodologie, a partire da quella di Propp, che hanno fatto avanzare, dagli inizi del secolo scorso fino ad oggi, lo studio e l'analisi dei racconti orali.

Secondo le tradizioni e la cultura degli Ayt Khebbach, i racconti sono molto apprezzati, poiché costituiscono un fondo inestimabile di conoscenze e di situazioni, oltre a rimarcare un ricco ventaglio di prescrizioni e di interdizioni che si tramandano da una generazione ad un'altra. La letteratura orale ha anche, da questo punto di vista, diverse funzioni: educativa, istruttiva, pedagogica, formativa, etica, morale e sociale, oltre ad eliminare le devianze e, ovviamente, anche a divertire. Tuttavia, l'obiettivo essenziale è quello, da una parte, di preservare l'identità e la memoria collettiva, dall'altra parte, quello di eliminare i conflitti sociali e rappresentare un legame con le innovazioni.

Capitolo V

L'universo narrativo degli Ayt Khebbach: Rappresentazioni e mondo naturale

L'ipotesi di partenza (*cf.* Introduzione) consiste nel supporre che la letteratura orale tradizionale sia attraversata da un movimento complesso di preservazione / innovazione, un processo che attraversa anche quello identitario.

In questo capitolo, l'obiettivo è quello di rendere praticabile l'analisi che deve rendere il nostro corpus intellegibile secondo la problematica di base e le ipotesi di lavoro.

La presentazione e l'analisi dei racconti saranno operativi secondo una doppia prospettiva: l'analisi semiotica e quella antropologica. In particolare, la tematica si articola intorno alla dimensione universale e attraverso la simbolica del mondo berbero (il dono della mucca come dote, il sacrificio del bue, l'importanza magica delle ossa, il mondo sovrannaturale, ecc.). Tale questione si articola su due livelli e può essere sottoposta ad una doppia lettura che sarà completata nel prossimo capitolo:

-

- Un ambito semiotico per lo studio dei rapporti tra la letteratura e la società (livello storico-culturale ed ideologico) che comprende l'approccio strutturale dei racconti con l'individuazione delle sequenze, dei nuclei tematici ed il reperimento degli ambiti semantici che saranno analizzati in questo capitolo.
- Un ambito antropologico che riposa sulla simbologia dell'immaginario sociale del mondo berbero attraverso il quale la collettività designa la sua identità, elaborando una rappresentazione di sé e intorno alla quale gravita lo statuto delle donne e gli aspetti che riguardano i rapporti di genere che analizzeremo nel prossimo capitolo. L'orientamento essenziale del lavoro è una lettura antropologica ampia dell'analisi della narrazione orale. La problematica e le ipotesi di lavoro costituiranno la chiave di lettura del materiale raccolto sul terreno.

Questi due livelli, benché distinti, non sono affatto separati l'uno dall'altro; anzi, esistono molteplici legami a volte complessi e difficili da delimitare; tuttavia, in tale intreccio si cercherà il senso da cui si è prodotta la problematica concernente il genere dei racconti studiati.

A. Approccio strutturale

Per analizzare i testi abbiamo supposto che, aldilà delle differenze, esista una problematica comune ai racconti raccolti. Sul piano metodologico, i livelli sono due:

1. Il livello sintagmatico, quello in cui i soggetti nei racconti si enunciano con il discorso/narrazione oppure con l'interazione dialogica del narratore o della narratrice.
2. Il livello paradigmatico, quello dell'individuazione dei valori, in cui il percorso dei racconti si presenta come una sorta di "digressione semantica". La rilevazione di quest'ultima è stata considerata per sostenere in che maniera l'uso delle parole e gli universi delle tradizioni siano connessi al significato delle azioni e delle scelte effettuate nei racconti.

A partire da tale premessa, questi due livelli si scompongono nella seguente fase procedurale dell'analisi che comporta due momenti:

- Un primo momento che consiste nell'identificare i nuclei narrativi nei racconti, ovvero individuare le sequenze semplici e quelle complesse e definire lo schema narrativo (*cf.* SCHEMA N. 4). Per comprendere i racconti è necessario articolare gli episodi delle storie (le sequenze) con la struttura dei personaggi (gli attanti) per scoprire la logica dei discorsi riferiti al destinatario (i temi). Una prima lettura analitica ha comportato la numerazione delle righe (*cf.* Corpus) in modo da poter citare nei commenti le frasi in modo chiaro.
- Un secondo momento in cui bisogna rinvenire le parole chiave e gli ambiti semantici di riferimento per cercare le relazioni tra i due livelli, quello del significato e quello del significante (contenuto narrativo e testo narrativo). L'analisi deve ricostituire la struttura di senso.

A.1. Fase procedurale

Per analizzare i testi del corpus è necessario chiarire alcuni punti importanti, quali:

- l'individuazione del tema;
- il reperimento delle differenze tra la situazione iniziale e la situazione finale;
- il tracciare il percorso della storia.

Ad una prima lettura analitica, una volta stabilito come comincia e come finisce un racconto dobbiamo individuare i successivi cambiamenti che si svolgono dall'inizio alla fine, cioè occorre definire la trama del racconto. Per rinvenire le situazioni della trama, oppure le sequenze, non esistono regole che possano essere applicate in maniera meccanica a qualsiasi testo: ogni racconto è

costituito da un reticolo narrativo, da un intreccio, da una particolare struttura narrativa suddivisa in tre situazioni: - la fase iniziale, l'esordio o l'esposizione; - la fase di complicazione, di intrigo e le peripezie o i mutamenti; - il culmine della tensione e la situazione finale o scioglimento.

Nella prima fase, dopo avere compreso i cambiamenti avvenuti tra l'inizio e la fine della storia, a livello di comprensione del contenuto narrativo, bisogna identificare, nei testi di studio, i nuclei narrativi, ovvero individuare le sequenze semplici e complesse e definire lo schema narrativo.

Stato iniziale e stato finale

I testi del corpus sono tutti costituiti da un inizio, uno svolgimento e una fine. L'inizio consente di "entrare" nella storia e costituisce una fase di approccio alla vicenda per fornire l'ambientazione, l'antefatto, la situazione di partenza. Le prime battute della narrazione rivelano alcuni tratti fondamentali del racconto (ambientazione, tempo, personaggio/i principale/i, ecc.). Come l'inizio, anche il finale di una narrazione è molto importante, poiché costituisce il momento in cui i racconti sciogliono il loro senso. Il finale dei testi differisce, a seconda se si tratti di un racconto che propone un insegnamento morale, che può essere implicito (III, VI, XIII, XV) o esplicito (XII, XIV); oppure può essere un finale tragico e costituire il momento di massima tensione narrativa in cui si consuma il dramma della vicenda (V), oppure è un finale improvviso, che interrompe la narrazione senza fornire particolari sul destino dei protagonisti o degli altri personaggi; oppure è un finale a sorpresa, quando la conclusione giunge del tutto inaspettata (I, IV). (*cf.* SCHEMA N. 1).

Individuazione delle sequenze e dei temi

Per tracciare il percorso delle storie, bisogna reperire le sequenze di ogni testo del nostro corpus. A tale scopo, abbiamo considerato che una variazione di sequenza si ha quando si verifica uno dei seguenti eventi:

- Entrata o uscita di un personaggio.
- Cambiamento di luogo.
- Cambiamento di tempo.
- Passaggio dal discorso diretto a quello narrato e viceversa.
- Passaggio da enunciati descrittivi a enunciati narrativi e viceversa.

Il procedimento e le tappe sono le seguenti:

- Reperimento e analisi delle sequenze narrative.
- Individuazione dello schema narrativo.

- Reperimento e analisi delle sequenze narrative

La scomposizione di un testo in sequenze è un'operazione preliminare alla comprensione di un testo narrativo che consente sia di farne un riassunto, sia di isolarne i nuclei tematici. Brémond¹ ha messo a punto un modello sequenziale in cui l'analisi consiste nel ritrovare le unità più piccole che costituiscono un racconto - le sequenze elementari - che permettono di ricostituire le diverse combinazioni. Le sequenze descrivono gli avvenimenti, le azioni, le situazioni incontrate e presentate come informazioni sui fatti e rappresentano le funzioni.

Gli attanti sono i personaggi che svolgono un ruolo nella vita dell'eroe o dell'eroina (il soggetto); i personaggi che si oppongono (si tratta per lo più di personaggi negativi: orchi, orchesse, mula dei cimiteri, ecc.), oppure che aiutano l'eroe o l'eroina, come nel caso dell'orchessa, moglie dell'orco, che nel racconto (I) ospita ed aiuta i sette fratelli a nascondersi dall'orco marito; oppure l'orchessa nel racconto (VI) che offre doni alla fanciulla umile e modesta e l'aiuta a ritornare a casa.

Tali sequenze, le quali corrispondono alle fasi di tutto il processo, sono tre e sono le seguenti:

1. la virtualità (lo scopo da raggiungere);
2. l'attualizzazione che si realizza con il comportamento per raggiungere uno scopo, oppure la non attualizzazione o l'impedimento;
3. lo scopo raggiunto (successo) oppure quello mancato (insuccesso del comportamento).

Le sequenze elementari si combinano con quelle complesse e sono di diverso tipo: a concatenazione, "testa a coda" (*bout à bout*), a "sacca" (*enclave*), e a "legatura" (*accolade*),² sequenze queste che innescano il ciclo narrativo basato su una lista di procedimenti i quali sono costituiti, da una parte dal "miglioramento" e, dall'altra, dal "peggioramento" che può variare da racconto a racconto. Da tale procedimento può scaturire una prima strutturazione di senso. In effetti, gli stati iniziali (i quali rappresentano un miglioramento o un peggioramento) e quelli finali (i quali rappresentano la riuscita o la sconfitta del processo di miglioramento o di peggioramento) sono facilmente reperibili quando si tratta di una sequenza di base o di una sequenza elementare. Diviene più difficile quando si tratta di reperire le sequenze complesse. Il numero delle sequenze semplici a volte corrispondono a quelle complesse e rappresentano delle sequenze concatenate.

¹ Claude BRÉMOND, 1969, "La logica dei possibili narrativi", in Roland BARTHES, Algirdas J. GREIMAS, Claude BRÉMOND, Umberto ECO, J. GRITTI, V. MORIN, Ch. METZ, T. TODOROV, G. GENETTE, *L'analisi del racconto. Le strutture della narritività nella prospettiva semiologica che riprende le classiche ricerche di Propp*, Bompiani, Milano, p. 99.

² *Idem*, p. 131.

Brémond precisa, nella sua teoria della logica dei possibili narrativi, che gli avvenimenti di ogni racconto possono classificarsi in due tipi fondamentali, a seconda che favoriscano un progetto e in questo caso la sequenza scaturisce da un miglioramento da ottenere, oppure se gli eventi ostacolano un progetto, la sequenza, in tal caso, è provocata da un peggioramento. Il racconto si costruisce in combinazione di sequenze di miglioramento e sequenze di peggioramento. L'isolamento delle diverse sequenze elementari del racconto del nostro corpus svela la presenza di una logica all'interno del racconto che non è la stessa in tutti i racconti analizzati. In questa fase procedurale, non è possibile riportare tutti i singoli momenti dell'analisi dei racconti, ma rinvieremo ad alcuni esempi. Per l'individuazione delle sequenze semplici e complesse, rinviamo allo SCHEMA N. 2.

Le sequenze narrative e la loro combinazione

Procedendo con l'esempio del racconto (V) preso in considerazione nel precedente paragrafo, seguendo il modello di Propp, si evince, dalle sequenze semplici, che l'eroina è la sposa e la mula dei cimiteri rappresenta l'anti-eroina. La prova qualificante rappresentata dalla fuga dal cimitero della sposa fa emergere il suo ruolo di eroina, facendo squalificare l'anti-eroina, allontanandola, grazie all'aiuto che riceve dall'albero magico. La prova qualificante dell'eroina è rappresentata, nell'ultima sequenza, quando la mancata sposa/eroina arriva dai genitori per rimproverarli di averle imposto il matrimonio e poi di averla abbandonata.

Secondo il modello di Brémond, le sequenze semplici si combinano a concatenazione, nel senso che, da una prima sequenza elementare ne scaturisce una nuova, la quale diviene il punto di partenza della successiva, e così fino alla fine. Nelle sequenze complesse compaiono le seguenti combinazioni concatenate:

Misfatto da commettere	= Abbandonare la sposa.
Malevolenza(atteggiamento ostile)	= Gli uomini d'onore e la madre della sposa scappano, lasciando da sola la sposa.
Misfatto commesso	= Rapire/lasciar rapire la sposa dalla mula dei cimiteri.

In questo racconto lo scopo che l'eroina deve raggiungere è la casa maritale, come annunciato nella sequenza n. 1 (*cf.* SCHEMA N. 2). Nell'ultima sequenza (la sposa torna dai genitori) appare evidente che lo scopo non sia stato raggiunto. Tra queste due sequenze, si inserisce la presenza dell'anti-eroina che agisce per raggiungere il suo scopo: divorare la sposa.

Il racconto è basato sulla logica che indica il contrario del compito: facendo non ciò che si deve, ma ciò che non si deve fare. In effetti, secondo la combinazione delle sequenze, si innesca un processo di peggioramento. Il racconto inizia con una mancanza: la sposa deve arrivare alla casa maritale e invece giunge la mula del cimitero che divora la mula del corteo e prende il suo posto. Il miglioramento successivo scaturisce dall'aggressione inflitta (la mula dei cimiteri rapisce la sposa) alla quale corrisponde la degradazione per aggressione subita: la sposa fugge e la mula dei cimiteri ritorna al cimitero senza cibo. Il processo di peggioramento non incontra ostacoli (non intervengono agenti che possano salvare la sposa: il futuro marito o i genitori, ad esempio). L'eroina cerca di resistere all'innescarsi delle situazioni di peggioramento e fugge per ritornare al villaggio e raggiungere i genitori (ritorno allo stato iniziale).

Nel racconto ritroviamo questo tipo in concatenazione (*cf.* SCHEMA N. 2): la sequenza₁ si pone in disgiunzione con la sequenza₂ (la sposa deve giungere alla casa maritale - la mula dei cimiteri vuole portare la sposa al cimitero e mangiarla); la sequenza₂ è in congiunzione con la sequenza₃ (la mula dei cimiteri vuole portare la sposa al cimitero e mangiarla - la mula arriva al cimitero dove vuole nascondere la sposa); a sua volta la sequenza₃ è in congiunzione con la sequenza₄ (la mula arriva al cimitero dove vuole nascondere la sposa - la mula dei cimiteri vuole riprendere la sposa); la sequenza₄ è in congiunzione con la sequenza₅ (la mula dei cimiteri vuole riprendere la sposa - la sposa torna al suo villaggio). Per riepilogare, possiamo avere il seguente tipo di sequenze:

$$[S_1P-]^3 \cup^4 [S_2P+] \cap [S_3P-] \cap [S_4P-] \cup [S_5P-]$$

Gli ostacoli che pone in essere l'eroina per fuggire dalle grinfie della mula dei cimiteri funzionano come protezioni (la sposa cerca di distrarre la mula dei cimiteri, finge di dormire sulla lapide, ponendo su quest'ultima i suoi vestiti, sale sull'albero magico). Queste protezioni prendono la forma della riparazione alla forma di peggioramento subito (il rapimento). Questa forma di riparazione consiste, da parte della sposa, di ritrovare i genitori e vendicarsi/sanzionarli per il castigo ricevuto. Il processo dell'errore si rappresenta come un compito eseguito all'inverso. La sposa si rifiuta di sposare il marito scelto dai suoi genitori e, durante il corteo, si fa sedurre dalla mula dei cimiteri. A questo punto, le azioni sanciscono la riparazione del fatto (la sposa è consapevole del proprio errore, quello di essersi

³ Con la lettera **P** designiamo una sequenza scaturita da un peggioramento possibile e con la lettera **M** indichiamo una sequenza scaturita da un miglioramento da ottenere. Con il segno + indichiamo il successo del processo di peggioramento o di miglioramento, e con il segno << - >> indichiamo la sconfitta del processo di peggioramento o di miglioramento.

⁴ Congiunzione = $S \cap O$ - Disgiunzione = $S \cup O$

lasciata sedurre dalla mula dei cimiteri e scappare con lei) e si innesca il processo di riparazione e il fatto da riparare (fugge lontano dalla mula dei cimiteri e torna al suo villaggio). Una volta giunta dai genitori, la sposa li rimprovera di averle imposto il marito e di non averla seguita in un passaggio importante della vita.

Seguendo, invece, la struttura dei racconti africani di Paulme, le sequenze del racconto (V) possono essere di vario tipo: “ciclico”, nel senso del rovesciamento della situazione, cioè: l'eroina riesce nelle prove e la sua situazione migliora (si rende consapevole dell'errore, fugge e si libera della mula dei cimiteri); l'anti-eroina o la falsa eroina è sconfitta (la mula dei cimiteri se ne torna nella sua solitudine del cimitero); “discendente”: il racconto finisce peggio di come era iniziato (la morte finale dell'eroina); oppure, questo racconto (V) potrebbe essere compreso anche nel tipo a “clessidra”, in cui l'eroina e la falsa eroina, ad un certo momento della storia, si incrociano.⁵

Tuttavia, questi modelli hanno dei limiti nell'approccio in termini di struttura, poiché da questa scomposizione non scaturiscono i contenuti tematici che possano manifestare le funzioni pertinenti alla comprensione del senso originale del racconto.

b. L'individuazione dello schema narrativo o intreccio

Nel tentativo di comprendere in che maniera l'analisi semiotica potrà aiutarci a comprendere il senso dei racconti per trovare i legami tra il racconto e la società berbera che intendiamo studiare, presentiamo di seguito un esempio di analisi delle sequenze narrative del racconto (I).

Lo schema narrativo del racconto (cf. SCHEMA N. 4)

Lo schema narrativo del racconto (I) si presenta secondo la struttura seguente che abbiamo sintetizzato in quattro momenti essenziali:

I) Situazione iniziale (esordio, esposizione) = I fratelli sono abbandonati nel bosco dai genitori.

1. Penuria di nutrimento (siccità).
2. Abbandono: impossibilità di nutrire i bambini.
3. Il più giovane è integrato al gruppo, non ci sono conflitti con i fratelli.

⁵ L'autrice ha fatto emergere alcuni dilemmi che appaiono costruiti sul tema della *scelta* fra relazioni parentali: la scelta fratello/sorella e marito/moglie (Denise PAULME, 1976, *La mère dévorante. Essai sur la morphologie des contes africains*, Gallimard, Paris, 323 p. ; *Idem*, 1961, “Littérature orale et comportements sociaux en Afrique noire”, in *L'Homme*, 1961, tome 1, pp. 37-49).

La situazione iniziale contiene le informazioni fondamentali per la comprensione del testo: il lungo periodo di siccità che costringe i genitori a non avere nulla da mangiare per i sette figli e che li porterà ad abbandonarli nel bosco. I figli sono coesi, non vi è conflitto tra di loro e il più piccolo ha ascoltato, per caso, le intenzioni dei genitori. La situazione iniziale lascia il posto alla fase della complicazione.

II) Complicazione o annodamento/intrigo/peripezie.

Preparazione al primo misfatto – I genitori vogliono abbandonare i figli.

I fase: Prima partenza e ritorno dei figli.

II fase: Mancanza colmata = miglioramento della situazione iniziale di penuria.

III fase: Ritorno alla situazione iniziale di penuria.

IV fase: Secondo misfatto. Seconda partenza: I fratelli si perdono nel bosco.

B) Soggiorno presso l'orchessa - Il più piccolo salva i suoi fratelli.

1. Ospitalità sincera della moglie dell'orco.
2. Ritorno dell'orco e minaccia di divorzio.
3. Intervento della moglie dell'orco che salva i fratelli.
4. Travestimento di notte e sostituzione con le figlie dell'orco.
5. L'orco uccide le sue figlie per sbaglio. La morte per dispiacere della moglie dell'orco.

La fase della complicazione presenta una serie di momenti suddivisi in due tempi: un primo tempo comprende le fasi dei due abbandoni da parte dei genitori; un secondo tempo, che comprende l'arrivo dei bambini alla casa dell'orco e dell'orchessa e gli eventi che si succedono in quella casa fino al travestimento dei fratelli.

III) Culmine della tensione narrativa – I fratelli uccidono l'orco e recuperano l'oro.

6. Fuga dell'eroe e dei fratelli.
7. L'orco impedito ad inseguire i fratelli (mancanza di sandali).
8. I fratelli si salvano e l'orco muore.
9. I fratelli recuperano l'oro in casa dell'orco.

Il culmine della tensione narrativa giunge quando l'orco uccide per sbaglio le sue figlie, sua moglie muore di dispiacere ed i bambini fuggono. L'orco muore grazie all'astuzia del più piccolo ed i fratelli recuperano l'oro in casa degli orchi.

IV) Soluzione/epilogo/scioglimento = Ritorno dell'eroe e dei suoi fratelli. Sanzione e/o purificazione.

1. I fratelli vanno in strada a dare l'elemosina (le ricchezze di cui si erano appropriati).

2. Incontro con il padre che chiede l'elemosina (*ṣadaqa*).
3. Il più piccolo riconosce le canzoni che suo padre canta per chiedere l'elemosina (*ṣadaqa*).
4. Il bambino ripete le canzoni del padre che lo riconosce.
5. Il padre riconosce i figli e muore per il dispiacere e i sensi di colpa.

La risoluzione è il momento in cui cessa la tensione drammatica per effetto della trasformazione della situazione iniziale ed è provocata da un'azione decisiva, il recupero dell'oro che indica la trasformazione dallo stato iniziale di indigenza a quello di ricchezza. L'ultima sequenza presenta molti elementi di novità e diversi temi che contraddistinguono questo racconto molto noto anche nelle altre culture. Uno degli elementi di novità in quest'ultima sequenza sono i seguenti: l'elemosina rituale (*ṣadaqa*) è uno dei cinque pilastri dell'islam. Il valore dell'elemosina è quello di liberarsi delle ricchezze per ascendere puri al cielo dopo la morte. Un altro degli elementi importanti è l'incontro tra il padre ed i figli abbandonati. Ciò che appare più evidente è il ritorno alla realtà; la sanzione comminata al padre che ha abbandonato i figli; la morte del padre per il dispiacere. La morale del racconto potrebbe essere un ammonimento ai genitori: non si abbandonano i figli altrimenti la punizione è la morte. In considerazione del fatto che, antropologicamente, nei riti iniziatici, la morte corrisponde ad una trasformazione, nel senso che per potersi purificare occorre simbolicamente "morire" per poter rinascere, allora la sanzione diventa una purificazione dai misfatti, oppure la riparazione dall'errore, quello dell'abbandono dei figli. La morte può significare la rinascita e il poter riconoscere di aver espiato la propria colpa.

A.2. Analisi dei testi

L'analisi delle diverse funzioni del racconto permette di percepire in che maniera la società berbera tradizionale struttura e regola i cambiamenti e le perturbazioni che sono alla base di ogni organizzazione sociale. I racconti raccolti presso gli Ayt Khebbach hanno da sempre scandito l'esistenza e strutturato l'ambito sociale al fine di permettere ai suoi appartenenti di sentirsi pienamente accolti.

Per la ricerca della problematica comune, abbiamo individuato i temi narrativi e gli ambiti semantici di riferimento per cercare le relazioni tra il contenuto narrativo ed il testo narrativo. L'analisi dei campi semantici ci permette di mettere in rilievo le relazioni esistenti tra i diversi temi narrativi e di ricostruire una struttura di senso. La costruzione del senso, pur essendo basilare per la comprensione dei racconti non è sufficiente per ricostruire il significato dei testi. I diversi tratti semantici tessono, all'interno di ogni racconto e tra i diversi testi, una trama molto sottile di significati. Un'analisi più serrata e più profonda permette la ricerca del

senso, pur essendo consapevoli che, probabilmente, non riusciremo ad esaurire tutti i livelli di senso.

1. Reperire i temi narrativi o nuclei tematici

Una volta suddiviso il testo in sequenze e analizzato lo schema narrativo, si può procedere ad una seconda lettura che serve a individuare i temi narrativi. La rete di relazione esistente tra i temi narrativi crea un *campo semantico*, nel quale ogni tema può introdurre altre relazioni e, quindi, un altro campo. Nei testi, il tema rappresenta un'idea, che è parte del sistema dei valori del racconto e può essere di carattere morale o morale-psicologico, ed è resa evidente tramite uno schema ricorrente che racchiude l'argomento stesso del racconto: individuare il tema narrativo significa, perciò, capire il significato del testo (*cf.* SCHEMA N. 1).

I temi narrativi

Per il bisogno dell'analisi strutturale, il livello delle emozioni, i sentimenti, gli stati del corpo o dei valori espliciti che rappresentano la guida delle azioni o dei riferimenti di giudizio li abbiamo definiti "attanti" e rappresentano il livello delle azioni.

I temi costituiscono il livello della narrazione attraverso il quale i personaggi esprimono il loro punto di vista e cercano di convincere l'uditorio con frasi in cui figurano un'osservazione, un giudizio personale, un apprezzamento, una giustificazione. Ecco alcuni esempi tratti dai racconti del nostro corpus: nel racconto (III): "Cercano una soluzione (per trasportare) i bidoni (pieni di acqua)" (5);⁶ "Così l'altra donna rimase mucca" (11); "Ecco, era diventata zoppa" (61); nel racconto (VI): "A suo padre fece piacere (suo padre era fiero di lei)" (33); "la madre rimase male, perché non era stata la figlia ad apportare tutte quelle belle cose" (34); "La madre era contenta" (60); "Era la migliore di tutte le ragazze" (76); nel racconto (I): "La siccità durava (da parecchio)" (3); "E pensò a cosa dovesse fare" (8); "In quel momento il padre scoprì che quelli erano proprio i suoi figli" (91); nel racconto (IV): "Il marito aveva però scoperto tutto, trovò i figli dal mostro e li prese" (77); nel racconto (II): "L'uomo che non era soddisfatto, disse all'altro – Ho solo figlie e tu hai solo figli- (2)"; nel racconto (VII): (La donna) sentiva la presenza di qualcuno che dormiva con lei in casa" (2); "Poi divenne giallo per la paura" (19); "(La donna) comprese che non era un bambino, ma un *jinn*" (52); nel racconto (XI): "Fino a quando, morendo di fame, tornò ancora una volta lì" (15); nel racconto (XII) "Chi ha lunga vita non muore" (14); "Lei è invecchiata, ma non è morta" (16); "Suo figlio ha preso coscienza dei suoi doveri verso sua madre" (19); "Bisogna lottare per conoscere i doveri verso i genitori" (20); nel racconto

⁶ Qui, il numero romano tra parentesi si riferisce al numero del rigo del racconto (*cf.* il corpus).

(XIV): “La madre disse che non era una buona donna di casa, perché non sapeva fare nulla” (5); “Rimase quella che aveva imparato la lezione” (23); “Morale: quella che lavorava era maltrattata, ma ha dimostrato di avere appreso (i lavori di casa) (24); “L'altra, quella che la madre aveva lasciato tranquilla, non sapeva fare nulla” (25).

I temi danno l'idea del senso soggettivo dei racconti e questo livello indica che le storie non sono state narrate automaticamente, ma danno evidenza, da una parte, che il narratore o la narratrice fossero concentrati nella narrazione e che stessero riflettendo nel momento in cui narravano il racconto, oltre ad esprimere la volontà di convincere l'ascoltatore; dall'altra parte, i temi sottolineano la volontà di partecipazione alla raccolta dei racconti e, dunque, alla preservazione del proprio patrimonio culturale, ciò che fa parte dell'affermazione del processo identitario dei berberi.

2. Ricerca dei campi semantici, associazioni e contenuti

Il reperimento dei campi semantici permette di chiarire i temi centrali e i nodi concettuali della narrazione. Per la ricerca dei campi semantici, ovvero dell'insieme delle unità lessicali paradigmatiche che strutturano un'area concettuale, abbiamo cercato di analizzare i testi analizzando alcuni campi lessicali: l'area cromatica, l'area della parentela, la sfera dei sentimenti, delle stagioni, della dimensione spaziale e temporale.

Le associazioni create dai temi non sono rigidamente contenute in campi semantici distinti, poiché questi ultimi si intersecano e si incrociano nei racconti presi in esame. Sul piano strutturale e letterario, l'introduzione, l'intrigo, gli elementi soprannaturali, l'attribuzione di forze eccezionali, sono espressamente legati al passaggio di iniziazione e per ciò stesso impregnati di magia. Sul piano dell'immaginario, le strutture antropologiche si descrivono in rapporto al corpo, alle posture corporali (alzarsi, abbassarsi, stare in piedi, cadere), alla sfera sessuale (il ritmo della narrazione), al nutrimento o all'assunzione di cibo (interiorizzazione), e sono legate all'immaginario dell'unione e della confusione.⁷ Secondo G. Durand, queste tre dominanti strutturano l'insieme delle produzioni dell'immaginario. In tutti i modi, lo scopo principale è quello di vincere il male, vincere la morte in maniera eroica, valutare, anticipare e conciliare le proprie forze con le entità ostili (la notte, la profondità, la distanza).

Naturalmente, indipendentemente dal tipo di lettura che si voglia fare, sia strutturale, sia antropologica oppure moralistica, questi tipi di testi inscenano il percorso del destino dell'individuo. I racconti offrono la maniera in cui si può cercare di crescere, diventare adulti, evolversi ed emanciparsi ma in maniera

⁷ Gilbert DURAND, 1964, *L'imagination symbolique*, Presses Universitaires de France, Paris, pp. 99-104.

differente, a seconda delle proprie inclinazioni, delle circostanze e della propria storia. Si può scegliere di uscire dal “guscio” della famiglia in maniera transitoria, come nel caso del racconto (I) in cui si va e viene dalla casa paterna, oppure attraverso una fase di intermediazione, come nel caso del racconto (VI) in cui l’orchessa concede doni alla figliastra, oppure attraverso la fuga, come nel caso del racconto (V) in cui la madre non offre alcuna sicurezza nella fase di transizione. I racconti terminano quasi sempre con il ritorno alla realtà: alla fine, l’eroe o l’eroina sono persone ordinarie che vivono una vita normale e che devono fare i conti con una realtà in cui non vi sono poteri o esseri soprannaturali a guidare la crescita.

La costruzione identitaria e i valori

La tematica comune ai racconti può essere individuata nell’impegno del gruppo sociale tradizionale ad implicare dei percorsi che organizzino la costruzione di ogni individuo appartenente al gruppo e, allo stesso tempo, mantenga la solidarietà sociale.

Questi testi sono stati scelti per illustrare il tema della partecipazione alla vita sociale e alla solidarietà, della crisi dei valori tradizionali e della ricerca di nuovi valori. I racconti, sul piano sociale e familiare si articolano sul tema dell’abbandono, della solidarietà, dei soprusi subiti dai più deboli, dei diritti e i doveri dei figli e dei genitori. Dai racconti emerge il versante individuale nell’ambito della sfera sociale: la famiglia, il gruppo, la comunità (cf. SCHEMA N. 1).

A questo punto, ci siamo chiesti in che maniera si possono far emergere i “valori” dai racconti che abbiamo raccolto. L’analisi dei racconti dal punto di vista semiotico permette di costruire uno schema specifico riferito ad un gruppo. La simbolica riferita a questo schema si evidenzia attraverso “la costruzione identitaria e sociale berbera” del gruppo preso come riferimento di studio.

Questa parte dell’analisi si ispira a Greimas, nell’ambito dello *Schema narrativo canonico*, al problema dei valori, in chiave di ratifica delle trasformazioni avvenute e di verifica della corrispondenza fra i valori stabiliti all’inizio, in sede di contratto, e i valori conseguiti alla fine, tramite la performance o l’esecuzione.

Il racconto, in generale, esprime un punto di vista e contiene dei segni assiologici (nel senso di ciò “che vale”). Greimas richiama due accezioni della parola “valore”: un senso strutturale e un senso assiologico (nel senso di “investire di valore”) secondo una categoria semantica (*timica*): umore, disposizione affettiva. Tra le due accezioni si inserisce quella di “oggetto di valore”, inteso come il “luogo nel quale il Soggetto investe dei valori”⁸ e può modificarsi di continuo a seconda del contesto.

⁸ Algirdas Julien GREIMAS - Jacques FONTANILLE, 1996, *Semiotica delle passioni. Dagli stati di cose agli stati d’animo*, Bompiani Milano, pp. 28-33.

Relazioni familiari, partecipazione e vita sociale

Sul piano paradigmatico, nell'operazione di individuazione dei valori, il percorso dei racconti costituisce una sorta di "digressione semantica" che è rilevata per dimostrare, in che maniera, attraverso l'uso delle parole, gli universi delle credenze rappresentino il significato delle azioni e delle scelte nei racconti.

Lo schema principale in tutti i racconti si può considerare come un'architettura di "categorie" o di "ambiti semantici" che non sono ambiti descrittivi ma campi più o meno valorizzati. Le categorie o gli "ambiti semantici", legati all'ambiente sociale, alle credenze e alle usanze, permettono al gruppo l'appropriazione del senso della realtà sociale.

I racconti analizzati evidenziano un insieme di relazioni familiari in senso ampio, in cui è introdotto l'elemento meraviglioso ed il simbolico (I-XI), a partire dalla vita quotidiana. In molti casi, le relazioni all'interno della famiglia costituiscono il centro del racconto ed in questo senso si può affermare che si è in presenza di variazioni su uno stesso tema. Senza pretendere di esaurire un argomento così vasto, si può avanzare l'idea che in questi racconti si trovi un'immagine dei rapporti di parentela così come sono rappresentati nell'immaginario berbero.

Per esplicitare il senso dei valori, abbiamo individuato le seguenti dimensioni:

1. Incontro con gli altri, conoscenza del mondo, crescita personale, interazione con le esigenze della collettività.
2. Relazioni e tradizioni familiari; resistenza nei confronti dei cambiamenti, ma anche aspirazione ad una società diversa.

Sul piano della lingua, dall'analisi delle sequenze scaturisce un aspetto fondamentale che è stato studiato e analizzato da Galand-Pernet che conosceva molto bene la società berbera chleuh. Nei racconti abbiamo rilevato le stesse strutture di funzionamento del racconto chleuh. Ad esempio, abbiamo rilevato i "morfemi narrativi", ovvero il funzionamento dei verbi nell'articolazione dei testi.⁹ Dall'analisi dei verbi presenti nei racconti, difatti, possiamo dire che, i più ricorrenti sono i verbi di movimento e i verbi di stato in luogo.

Gli spostamenti dei personaggi sono indicati dai verbi di movimento: *du* "marciare, andare, venire, partire, tornare", *fy* "uscire", *rwl* "fuggire", *kšm* "entrare" *in_ker* "alzarsi, sia nel senso di alzarsi da una posizione seduta, sia nel senso di svegliarsi), *ggadžin* "togliere l'accampamento".

⁹ Paulette GALAND-PERNET, 1973-1974, *op. cit.*, pp. 53-98; Paulette GALAND-PERNET, 1973-1979a, "Remarques sur la langue de la narration dans le conte berbère : les éléments de démarcation du discours", *GLECS*, XVIII-XXIII, pp. 591-606; Paulette GALAND-PERNET, 1973-1979b, "Déterminants aspectuels-temporels et « morphèmes narratives » en berbère", *GLECS*, XVIII, XXXIII, pp. 55-78.

Tra i verbi di stato in luogo, i quali indicano simbolicamente la fissità, l'immobilità, ritroviamo, i seguenti verbi molto frequenti: *ili*, "essere, trovarsi", *qqm* "restare", *kml* (finire), *nns* (dormire).

I racconti esprimono, in effetti, un'idea di continuo movimento e di stasi, tra andare e venire, tra partire e restare, tra entrare ed uscire, tra allontanarsi e fuggire. Questo continuo va-e-vieni dei personaggi, tra il movimento e l'immobilità dà il senso di oscillare tra il restare [*iqqama ar luqt nna n lžeffef* "la siccità durava da parecchio tempo"; *iddu icayyn yat lmudda* "allora attese un momento" (I)] e il partire [*ar ssabah insertn ggadžin* "di mattina, si alzarono e tolsero l'accampamento" (V), oppure *ddu dayt tt-ikkxa* "andarono a pascolare", *tayat tusi rahell-ennes* "la capra voleva riprendere a transumare" (VIII)]. Partire equivale a scoprire nuovi territori, conoscere gli altri, gli eroi e le eroine del gruppo; restare è essere legato ad un luogo preciso, alla cittadina in cui da tempo oramai vivono molti nomedi divenuti sedentari. Lo spostamento geografico si accompagna allo spostamento del gruppo, al distacco, all'allontanamento e alla separazione. Tutto il percorso è segnato da una dialettica fra la realtà naturale (la fame, la povertà, l'abbandono) e l'esigenza di scoprire nuovi percorsi, anche se ciò comporta affrontare forze sovranaturali e sconfiggerle (gli orchi, le orchesse, i *jinn*).

Dai valori esemplari alla perdita dei valori

Gli eroi e le eroine nella maggior parte di queste storie sono degli adolescenti che si apprestano a divenire degli adulti. Il punto di partenza di questa fase è quello di studiare in che modo la società berbera attribuisca un senso e un valore a determinati ambiti sociali. L'identità si costruisce e si ricostruisce costantemente all'interno degli scambi sociali e non esistono identità in sé, né unicamente per sé. Dato che l'identificazione è sempre un compromesso, una negoziazione, anche il riferimento alle radici dell'identità, alla memoria sociale ed al patrimonio diventano un'occasione per mettere in discussione, aderire a un certo *habitus* o distaccarsene. Queste prese di posizione hanno bisogno di essere messe in scena, narrativizzate e rappresentate nei racconti e in spazi sociali. Come ricorda Bourdieu l'*habitus* funziona come la materializzazione della memoria collettiva, poiché spinge alla riproduzione nella generazione più giovane delle esperienze acquisite dalla generazione precedente.¹⁰

La cultura, in quanto elaborazione delle narrazioni, utilizza i racconti come punti di osservazione privilegiati sul dibattito intorno ai valori e ai diversi modi di concepire la società. Questi testi narrativi sono parte integrante della cultura, ne sono il fondamento. I racconti che una cultura può assimilare e fare propri non sono solamente vocaboli, espressioni e motivi ma anche oggetti materiali,

¹⁰ Pierre BOURDIEU, 1980, *Le sens pratique*, Minuit. Paris, pp. 88, 91.

componenti del sistema, dei modelli di un'altra cultura, abitudini o comportamenti che sono messi in evidenza nei racconti per poterli elaborare inconsciamente e, laddove possibile, farli propri o rigettarli.

3. Le risorse della narrazione di storie

Nella dimensione di rivalutazione dell'etica sociale, i racconti offrono la possibilità di svelare i rapporti fra il sociale e l'individuo e soprattutto assicurano la funzione regolatrice nella risoluzione delle tensioni sociali. I racconti offrono ai membri della società, soprattutto alle donne e ai bambini, che si trovano in posizione di marginalità, la possibilità di essere al centro delle preoccupazioni sociali. I racconti svelano, attraverso il loro universo di rappresentazioni, la visione non ufficiale che i membri di un'organizzazione sociale hanno della loro società.

In un contesto di cambiamento e di perturbazioni in cui, oggi, vivono le società berbere, i racconti rappresentano la mediazione, perseguendo ogni attaccamento alle forme, agli usi, ai metodi/modelli tradizionali considerati come fonte e criterio di verità, ciò che può impedire l'emancipazione e l'evoluzione dell'individuo e del gruppo. Spesso, i racconti si pongono come fattore di resistenza, nel momento in cui rimettono in causa l'ingiustizia, gli abusi dei potenti, le violenze, scegliendo di preservare la società dalla tentazione distruttrice. L'aspetto positivo di proposizione di miglioramenti attraversa i racconti sottoforma di lotta contro gli atteggiamenti o i comportamenti che minacciano l'interesse collettivo. I racconti, come le altre produzioni orali, non sanciscono una rottura con la società che li genera, anzi, non possono essere dissociati dalla cultura alla quale appartengono. La trasgressione, gli interdetti, le devianze, i personaggi negativi e gli anti-eroi, appaiono temi che si riferiscono a situazioni negative, sottintendono, invece, un messaggio positivo, che è quello di rinnovare la società.

Non c'è dubbio che in Marocco, in generale, i modelli formativi stiano attraversando una crisi nel campo educativo, a causa dell'irruzione di nuovi problemi e/o esigenze diverse che creano altri problemi; oppure problemi legati alla crisi di conoscenza e all'incertezza nella definizione degli obiettivi educativi.

Durante le inchieste, molti degli intervistati e delle intervistate riferivano che la morale e l'etica in tutti gli ambiti della società si sono degradati e non esistono più. Partendo da tale constatazione osservata sul terreno, avvertendo l'esistenza di un vuoto di tipo esistenziale, morale, psicologico e religioso, abbiamo accolto numerose questioni riguardo a queste problematiche negli spazi informali dei racconti, laddove le narratrici e i narratori si sentivano più liberi di esprimersi: in casa propria o in casa di parenti, o presso amici e conoscenti. Bisogna dire che oramai nelle famiglie di Rissani e nei *qsur* circostanti, la televisione, la radio e internet hanno un ruolo molto importante nella costruzione dell'opinione. La tivù, molto spesso, in molte case, viene accesa di mattina e spenta a notte inoltrata. Tutta

la giornata è scandita dai continui programmi televisivi che si succedono l'uno dopo l'altro.

I racconti che abbiamo scelto per l'analisi sono rappresentativi di un tema comune o di una questione che sensibilizza i berberi secondo le consultazioni e i colloqui che abbiamo registrato presso di loro. Dopo la narrazione dei racconti, spesso si apriva un dibattito per permettere di scambiare tra di loro i valori che i racconti incarnavano e per comprendere il loro giudizio morale.

A questo punto, cerchiamo di capire come si possono utilizzare i racconti di un gruppo sociale come modello di risoluzione dell'antinomia fra un gruppo sociale tradizionale (gli Ayt Khebbach) e il moderno concetto di cittadino.

Molti dei racconti che ci sono stati narrati sarebbero legati all'esperienza dell'educazione e alla condizione di cittadino (quest'ultimo concetto inteso sia come affermazione personale e sia come comunità sociale che educa alla solidarietà). Quest'ultima condizione rifiuta il discorso prescrittivo e restituisce un modo di vivere e di risolvere le tensioni tra la rivendicazione della responsabilità sociale e l'individualismo moderno. L'associazione dei racconti e l'educazione alla cittadinanza richiederebbero una riflessione su diverse tematiche, quali: 1) la nozione di cittadinanza, la natura e il ruolo dei valori nella società, nell'articolazione del singolare e del sociale, del singolare e dell'universale, dei valori e dei principi; 2) l'interesse per un'educazione alla partecipazione e alla cittadinanza che passi attraverso il patrimonio orale, in particolare attraverso i racconti; 3) la costruzione di un'identità democratica nuova, nella misura in cui se ne dibatte solo nelle sfere della politica ufficiale.

L'individualismo e il senso della coesione sociale

La dimensione sociale in seno alla quale si situa il personaggio principale o l'eroe è l'espressione, sul piano letterario, di un processo che si svolge nella letteratura occidentale. Nella realtà sociale emerge la persona in quanto individuo nelle società europee. In queste società, il contesto storico si caratterizza nella dissoluzione lenta del tessuto sociale e nella nascita del capitalismo, si assiste al passaggio dal sistema gerarchico basato sui ceti alla società aperta basata sul successo (*achieving society*),¹¹ il cui valore fondamentale è l'individualismo autosufficiente. Uno degli aspetti che è emerso dal capitalismo è stata la persona in quanto individuo. Sul piano letterario, si è assistito alla nascita del genere romanzesco.¹²

Nel Maghreb, tali aspetti hanno avuto uno sviluppo diverso rispetto all'Europa. Ad esempio, nei racconti, uno degli aspetti molto frequenti è la presenza degli

¹¹ John C. CAWELTI, *op. cit.*

¹² Dahbia ABROUS, *op. cit.*, p. 27.

orfani quali personaggi principali (I, III, VI). Gli orfani, nella letteratura in generale, simboleggiano l'isolamento esistente nella società, intendendo la mancanza di appartenenza al gruppo, al proprio nucleo familiare. Nella cultura berbera, gli orfani sono considerati come persone speciali che devono essere protette e curate ad ogni costo. Gli orfani sono un riflesso tangibile della paura dell'abbandono di tutta l'esperienza degli esseri umani. Gli orfani sono emarginati, esclusi, allontanati, non hanno alcuna connessione con la struttura familiare la quale, invece, aiuta a definire l'individuo. Questo stato di emarginazione non è causato da eventuali azioni proprie, ma dal modello "normale" stabilito dalla società. Gli orfani rappresentano la possibilità di totale solitudine non voluta, che potrebbe far parte nella vita di ogni essere umano. Si tratta di una manifestazione della solitudine, ma anche la possibilità positiva per gli esseri umani di reinventarsi.¹³

Nelle società berbere, in generale, va segnalato che i bambini orfani di padre ed educati solo dalle madri sono oggetto di pregiudizi, *arba n tadgalt*, "figlio di vedova" che significa "un po' maleducato" a causa dell'assenza dell'autorità del padre. Quest'espressione è considerata, a volte, un insulto. La vita delle donne della società tradizionale, in particolare quella delle vedove, mette in evidenza quanto una donna sola nel mondo berbero marocchino sia considerata fragile (XV).

Famiglie, educazione e sentimenti

I racconti del Tafilalet mostrano l'immagine della famiglia costruita non in positivo, con una trattazione di norme di buon comportamento, ma mediante la rappresentazione di modelli negativi, attraverso lo specchio di "situazioni impossibili" nella loro esasperazione, ad esempio il cannibalismo della matrigna (III). I conflitti e le tensioni, reali o verosimili, i sentimenti di gelosia, di invidia, le difficoltà dei rapporti genitori-figli (II, V, XII, XIII, XIV), vengono espressi in maniera esagerata e nella vita reale rappresentano dei problemi da superare. La mancata risoluzione è incompatibile con il normale funzionamento dell'istituto familiare.¹⁴

Sul piano dei rapporti di parentela e delle relazioni sociali, il racconto (III) si presta a diverse interpretazioni. In questa storia, i bambini sono rimasti senza madre. Si nutrono del latte di una mucca (la loro madre metamorfizzata) per resistere alle persecuzioni della commoglie. Il testo sottolinea l'abbondanza fornita

¹³ Najima THAY THAY RHOZALI, 2000, *L'ogre entre le réel et l'imaginaire dans le conte populaire du Maroc*, L'Harmattan, Paris, p. 79.

¹⁴ Giuseppe GATTO, 2006, *La fiaba di tradizione orale*, LED (Edizioni Universitarie di Lettere Economia Diritto), Milano, pp. 24-25.

da una natura fortemente femminilizzata attraverso la presenza delle mucche da latte.

La madre ha un ruolo molto importante anche nelle cerimonie del matrimonio (V). Ha la funzione di accompagnare sua figlia durante questo rito di passaggio e tiene a circondarla di tutte le cure proprie della sua protezione, iniziando la figlia gradualmente, al suo nuovo ruolo di donna. L'istruzione tradizionale esclude ogni informazione che riguardi la vita coniugale e proibisce formalmente l'approccio di ogni argomento che si riferisca alla sessualità.

Nell'ambito dei sentimenti, nel mondo berbero, il fegato ed il cuore sono i simboli dell'affettività così come in tutte le culture tradizionali.¹⁵ Sono situati in questi organi le emozioni e le varie sensazioni dell'uomo: l'amore, l'odio, la tristezza, la gioia. Il fegato costituisce anche la sede di alcune sensazioni: coraggio, tenerezza, affezione, pietà e quelli relativi all'amore filiale e materno.

Un altro tema ricorrente nei racconti berberi riguardo alle donne è l'astuzia. Le donne se ne servono come un vero contro-potere femminile che produce effetti non trascurabili sugli uomini. L'astuzia utilizzata in ambito maschile o da personaggi che incarnano la figura maschile, come nei racconti degli animali (VIII, IX X, XI), è assimilata all'intelligenza. L'astuzia utilizzata dalle donne è considerata una qualità negativa in quanto le donne sono considerate spregiudicate e non abbastanza subordinate all'autorità maschile. Ad ogni modo, l'astuzia delle donne può essere tollerata.

I racconti di animali: tra virtù e difetti degli uomini

Un discorso particolare riguarda i racconti di animali. Nei primi due racconti (VIII, IX) gli eroi mettono in evidenza un sistema di valori e comprendono, secondo i casi, le virtù che conducono al successo sociale o i difetti che conducono alla loro perdita. I racconti tradizionali berberi mettono spesso in scena animali e, tra le qualità che si vogliono inculcare nelle persone, l'inganno sotto una forma o un'altra, rappresenta la maniera indispensabile di difendersi contro le forze brutali e malefiche dell'ambiente.¹⁶

Nel mondo berbero, i racconti degli animali hanno molta importanza, non solo perchè è a loro attribuita la facoltà della parola, ma perchè la loro parola acquista un significato particolare. Ad esempio, la figura del riccio (*insi*), tra gli altri animali, possiede una certa padronanza della parola e parla come se avesse compreso che le cose esistono solo quando proferite. Il riccio è un animale fondamentale

¹⁵ Il tema di mangiare il fegato e il cuore dei nemici in segno di vendetta è arcaico (Jeanne SCELLES-MILLIE, 2002, *op. cit.*, p. 116).

¹⁶ Camille LACOSTE-DUJARDIN, 1965, *Légendes et contes merveilleux de la Grande Kabylie*, recueillis par A. Mouliéras, 2 voll., Geuthner, Paris

pacifico che sfugge con l'astuzia a tutti gli ostacoli che incontra lungo il suo tranquillo cammino. Per sopravvivere alle diverse circostanze a cui deve far fronte, è costretto a scontrarsi con gli uomini, con gli altri animali e con le cose. L'immagine che il riccio dà è quella di essere di grande intelligenza senza ostentare la sua superiorità. La sua saggia modestia lo mette al riparo dal malocchio e dalle gelosie.

Il racconto (X) potrebbe far parte di una serie di avventure che Laoust ha riassunto con la denominazione di *Gesta dello sciacallo e del riccio*.¹⁷ Una variante di questo stesso racconto è riportata da Roux.¹⁸ Il racconto inizia con il riccio che è alle prese con la cucitura di una sella. La sella del riccio è un dettaglio legato proprio a questo personaggio che viene spesso descritto come se non riuscisse a trovare una sella della sua misura. Nella trasposizione nella vita dell'uomo, probabilmente, cercare una sella della propria misura corrisponde ad un antico ricordo della nobiltà. Nel racconto preso come esempio, vediamo che una caratteristica in questo testo è quella che diversi momenti del dialogo fra il riccio e lo sciacallo rinviano alle parti del corpo. Nella società berbera, queste ultime sono associate alla società e ai rapporti di parentela. Nel testo, sul piano simbolico, il livello decrescente del contenuto del boccale (il burro che lo sciacallo mangia a più riprese mettendo in scena l'astuzia), rappresenta la gerarchia della famiglia. La maniera criptica oppure fantasiosa di rispondere, così come è concepita dall'esterno, si ritrova nelle seguenti battute nel racconto (X):

14. L'altro (lo sciacallo) gli disse : « Chi ti chiama così ? ».
15. Egli gli rispose: «È tua sorella che ha partorito e vado a dare il nome al neonato».
16. Andò alla festa del battesimo, mangiò, mangiò, mangiò, fino a saziarsi.
17. (Il giorno dopo, stessa scena). Lo sciacallo gli chiese: «Chi ti chiama così ?».
18. (Il riccio) gli disse: «Ha scelto 'fino in fondo' ».
19. Ancora una volta tornarono a lavorare fino ad avere di nuovo fame.
20. Gli disse: «Quale nome tua sorella ha scelto per sua figlia ?».
21. Gli rispose: «Ha scelto 'la metà'».
22. Ancora tornarono a lavorare fino a quando (lo sciacallo) ebbe fame.
23. Il riccio gli chiese: «Quale nome tua sorella ha scelto per sua figlia ?».
24. Gli rispose: « Per la neonata ha scelto 'Non c'è più nulla'».

¹⁷ Émile, LAOUST, 1949b, *op. cit.*, p. XII.

¹⁸ Arsène ROUX, 1942b, *Récits, contes et légendes berbères dans le parler des Beni Mtir*, Rabat (riedito da Harry STROOMER, 2007, *Textes berbère su Maroc central (Textes originaux en transcription), tome I. Récits, contes et légendes berbère dans le parler des Beni-Mtir et Choix de versions berbère (Maroc central)*, vol. 18, Köppe, Köln, 183 p.

Laoust dà di questo racconto una versione raccolta presso gli Ntifa, laddove lo sciacallo divora a poco a poco il montone di una donna anziana: le tre tappe sono “gli zii del fondo”, “gli zii della metà” e “gli zii”. In questo caso si tratta di divisioni spaziali (e di rapporti di parentela). In altre varianti, i nomi sono in rapporto con il tempo e la divisione della giornata: il mattino, la metà giornata, la sera.¹⁹ Il senso morale è quello di cercare progressivamente di comprendere i propri errori.

In un altro racconto (XI) si parla delle caratteristiche dell'allodola. Questo uccello è associato al neonato o al feto, come nei racconti Ntifa, ed è responsabile metaforicamente del passaggio fra la stagione morta e il nuovo anno ed interviene per salvare i piccoli di altre specie in pericolo. In questo racconto, una madre allodola riceve protezione dallo “zio cicogna” per salvare la sua giovane progenie dalla minaccia dello sciacallo. Anche in altri racconti²⁰ la cicogna e lo sciacallo sono amici; poi, durante lo svolgimento del racconto, la situazione cambia. La cicogna cerca di proteggere l'allodola dandole il consiglio di non consegnare i suoi piccoli allo sciacallo e farglieli mangiare. Lo sciacallo, quando saprà dalla stessa allodola che la cicogna le ha suggerito di proteggersi da lui, questi si sente tradito e non comprende la sua colpa, quella cioè di aver mangiato i piccoli dell'allodola. Le differenze fisiche dei due animali, lo sciacallo e l'allodola, sono un modo di simboleggiare le divergenze morali o sociali dell'essere umano. Probabilmente in questo racconto vi è una metafora politica che evoca l'alleanza tradita di due tribù vicine, gelose delle loro specificità e incapaci di accettare quelle dell'altro, anche in nome del bene di tutti.

Sul piano dell'analisi strutturale, bisogna dire che i personaggi impersonati dagli animali sono sempre assiologizzati positivamente o negativamente e la valorizzazione può essere sia la riuscita e in questo caso il personaggio diviene “eroe” e sia il fallimento e, in tal caso, il personaggio diviene “vittima”. Alcuni autori, tra i quali Fabre,²¹ hanno proposto di distinguere i ruoli narrativi, tematici e retorici dei personaggi impersonati dagli animali. I racconti che stiamo analizzando rientrano, secondo noi, in questo schema, anche se non si tratta di una proposta valida per tutti i tipi di racconti di animali, perché il nostro scopo è quello di trarre il senso. Ad esempio, nel racconto (XI), l'allodola ha un ruolo narrativo di vittima, mentre la cicogna quello di eroina. I ruoli tematici che sono associati all'allodola sono la passività e l'ingenuità, allorché quelli della cicogna sono la protezione e la saggezza. Si comprende che l'allodola serve da contro-esempio e la cicogna da esempio. In alcuni racconti, però, interviene il fenomeno di neutralizzazione retorica. Le caratteristiche di un personaggio non servono tanto a valorizzare se

¹⁹ Émile, LAOUST, 1949b, *op. cit.*, pp. 16-17.

²⁰ Arsène ROUX, 1942b, *op. cit.*, p. 191.

²¹ Michel FABRE, 1989, *L'enfant et les fables*, Presses Universitaires de France, Paris.

stesso, quanto a mettere in evidenza le virtù e i difetti degli altri personaggi in scena. Ad esempio, nel racconto (X), i ruoli tematici associati allo sciacallo sono l'ingordigia e la debolezza, allorché quelli del riccio sono l'astuzia e la forza (di carattere). Si comprende che lo sciacallo serve da contro-esempio ed il riccio non è proposto come esempio: la sua forza è eretta a modello, ma non la sua astuzia. Per i molteplici ruoli tematici che svolgono gli animali *cf.* SCHEMA N. 3.

Conclusion

In questo capitolo abbiamo cercato di evidenziare il legame tra letteratura e società, tentando di reperire il processo di preservazione/innovazione che attraversa la forma di espressione particolare della letteratura orale che è il racconto. Abbiamo cercato con l'analisi semiotica di reperire i motivi letterari al fine di individuare differenze e somiglianze tra i racconti del corpus.

Tra i motivi comuni, quelli che legano i berberi alla famiglia come in tutta l'area mediterranea, sono molti forti. Amano la madre, onorano il padre e sono fortemente legati ai fratelli e alle sorelle, quindi i loro legami di solidarietà familiare sono molto stretti.

Tra le differenze, abbiamo rilevato che nei racconti del corpus il sistema familiare detiene un vero potere sociale, in quanto, da un lato, perpetua le disuguaglianze tra le relazioni in nome della tradizione; dall'altro, agisce sull'educazione dei singoli, incidendo fortemente sulla costruzione dell'autonomia individuale. Attualmente, non si può dire che l'educazione dei singoli avvenga attraverso gli stessi processi. I mass media, la scolarizzazione e la vita "moderna" hanno sostituito la trasmissione orale dei valori. In questo, si può ravvisare che la letteratura orale non esplica più la sua funzione coesiva della società pur cercando nuovi modi per la salvaguardia e la tutela del patrimonio culturale.

Da tutto ciò, è scaturita una lettura antropologica dei racconti, un'analisi che riposa sulla simbologia dell'immaginario sociale del mondo berbero attraverso il quale la collettività designa la sua identità e tutto ciò sarà oggetto del prossimo capitolo.

SCHEMA N. 1

Trama, stato iniziale/stato finale e nuclei tematici

Racconti di orchi e di orchesse

TESTI	TRAMA O INTRECCIO	STATO INIZIALE E STATO FINALE	NUCLEI TEMATICI
I	L'amore dei figli verso i genitori è il lieto-motiv di questo racconto. Le difficoltà che una famiglia può incontrare possono essere molteplici, a partire da quelle legate al sostentamento. L'amore familiare e la coesione della famiglia possono rappresentare un formidabile antidoto alle difficoltà.	Stato iniziale: Penuria di cibo in famiglia. Abbandono dei sette fratelli. Stato finale: I sette fratelli diventano ricchi. Incontrano il padre che muore.	Disgregazione della famiglia/ Coesione fraterna; Impegno e solidarietà
II	Il racconto tratta della discriminazione che le figlie subiscono all'interno della famiglia rispetto ai maschi. Si arriva a evocare le forze del male quando in un nucleo familiare mancano figli maschi. In questo senso lo scambio, tra due famiglie diverse, di una ragazza con un ragazzo è rappresentativo per indicare l'importanza che si vuol dare all'avere un figlio maschio.	Stato iniziale: Due famiglie che hanno rispettivamente sette maschi e sette femmine. Il padre che ha sette figlie non si rassegna, perché vuole avere un figlio maschio. Stato finale: L'avvenuto scambio di un ragazzo con una ragazza.	Discriminazione verso le figlie Famiglia società che ha bisogno sia di maschi e sia di femmine
III	Il testo si sofferma sulla competizione tra donne nel matrimonio poligamico. Si evince una critica alla poligamia e all'incapacità della struttura familiare di reggere una triade marito-commoglie-figli (di entrambe le commoglie). Il rapporto poligamo sancisce che vi è sempre una commoglie preferita e un'altra penalizzata (quest'ultima diventa zoppa, nel testo).	Stato iniziale: La gelosia tra le commoglie metamorfizza una delle due in mucca. Stato finale: La mucca ridiventa donna (zoppa) con l'aiuto dei figli che aveva continuato a nutrire.	Poligamia e discriminazione verso le commoglie
IV	I rapporti incestuosi sono al centro del racconto. La figura dello zio/mostro che violenta la nipote. L'amore trionferà sull'orrore. I fratelli e la famiglia potranno esercitare la giusta protezione della giovane neutralizzando lo zio/mostro.	Stato iniziale: Fadma va dallo zio/orco che la perseguita. Stato finale: Fadma è salvata dal marito e salva i bambini dallo zio/orco che muore.	Paura dell'incesto

V	<p>Il racconto tratta dei rapporti tra figlia e genitori. Si sofferma sull'aspirazione della figlia a liberarsi del controllo dei genitori e mette sotto accusa l'insensibilità di quest'ultimi di assicurarle un matrimonio. Il testo si chiude con un atto di accusa della figlia verso i genitori, in particolare si pone l'accento sul poco coraggio del padre ("Ecco il fegato che non hai") e il poco amore della madre nei suoi confronti ("Tieni il cuore che non hai").</p>	<p>Stato iniziale: La sposa durante il tragitto dalla casa dei genitori alla casa maritale è rapita dell'orchessa.</p> <p>Stato finale: La sposa arriva dai genitori, rende loro fegato e cuore e muore.</p>	<p>Offesa/ Onore ferito e diritto a conservare la stima di sé</p>
VI	<p>I rapporti delle famiglie che si sono riformate dopo il decesso di un coniuge sono al centro del racconto. Emergono le contraddizioni che si sviluppano tra la commoglie (matrigna) e la figliastra. Il testo ricalca la contrapposizione tra il bene (figliastra) e il male (matrigna); tra il bello (figliastra) e tra il brutto (figlia legittima). Il finale è a conclusione felice: il sultano sposerà la figliastra. La matrigna cattiva morirà divorata dai serpenti.</p>	<p>Stato iniziale: Una donna che ha un marito, una figlia e una figliastra.</p> <p>Stato finale: La figliastra si sposa. La matrigna e la figliastra muoiono.</p>	<p>Invidia/Discreminazione</p>
VII	<p>L'orco non è sempre sinonimo di pericolo, di cattiveria; l'orco rappresenta le paure dell'inconscio. In questo testo l'orco assume le sembianze di un neonato. La donna, protagonista del racconto, ha un grande timore nel procreare figli; solo con il superamento di questa paura l'orco potrà essere debellato definitivamente.</p>	<p>Stato iniziale: Una donna è perseguitata da un orco sotto le spoglie di un neonato.</p> <p>Stato finale: L'orco/neonato muore.</p>	<p>Sterilità/paura di procreare</p>

Animali con sentimenti umani

Testi	TRAMA	STATO INIZIALE - STATO FINALE	NUCLEI TEMATICI
VIII	Il racconto narra della vita nomade e della difficoltà legata agli spostamenti. La transumanza in cerca di terreni più fertili e di acqua sono faticose e spesso causano il decesso di membri della famiglia, in particolare di bambini.	<p>Stato iniziale: La capra riprende a transumare e parte con l'asino e le caprette. Incontra lo sciacallo che mangia le caprette.</p> <p>Stato finale: Lo sciacallo è punito dall'asino e dalla capra.</p>	Il viaggio e gli ostacoli della vita nomade
IX	L'ingordigia è una caratteristica che mette in cattiva luce.	<p>Stato iniziale: Lo sciacallo e il riccio entrano per un'apertura in un giardino per ingozzarsi di albicocche fino a non poter più uscire dall'apertura del giardino.</p> <p>Stato finale: Il riccio con l'astuzia esce dal giardino, lo sciacallo deve fingersi morto per essere buttato fuori dal proprietario del giardino.</p>	L'ingordigia
X	Il riccio è un animale che ricorda, metaforicamente, un uomo con potenti difese per respingere le avversità della vita; gli aculei rappresentano gli strumenti difensivi. La storia mette in risalto il contrasto tra i diritti e il loro godimento che ogni persona dovrebbe avere nella sua esistenza.	<p>Stato iniziale: Il riccio e lo sciacallo che vanno ad arare e si misurano nel lavoro secondo le divisioni della giornata: il mattino (gli zii di fondo), mezzogiorno (gli zii della metà) e la sera (gli zii).</p> <p>Stato finale: Mhamed e 'Ali lavorano la terra insieme. 'Ali (il riccio) lavora ma fa le pause mangiando il burro. Alla fine del lavoro, 'Ali ha mangiato tutto il burro e Mhamed, alla fine del lavoro, non vuole dargli né il grano, né l'orzo.</p>	Diritti e doveri tra le persone
XI	La sopravvivenza e la battaglia per la vita sono elementi costanti nei temi toccati dai racconti. L'allodola è sottoposta, nel testo, alle vessazioni dello sciacallo. I deboli davanti ai soprusi dei forti sono costretti, a volte, a cedere anche i propri figli.	<p>Stato iniziale: L'allodola è costretta dallo sciacallo a dargli in pasto i suoi piccoli.</p> <p>Stato finale: La cicogna dà dei consigli all'allodola per allontanare lo sciacallo che poi sarà punito con la morte.</p>	I soprusi subiti dai deboli ingenui

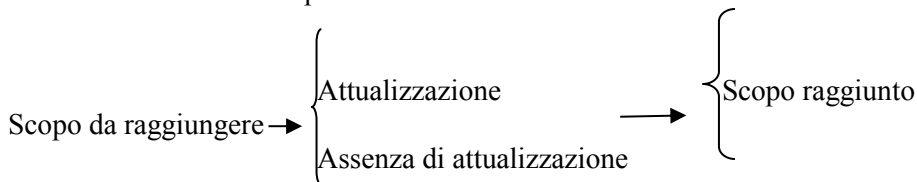
Racconti di etica e morale

Testi	TRAMA	STATI INIZIALI E STATI FINALI	NUCLEI TEMATICI
XII	La morale di questo racconto è racchiusa dal valore del rispetto che ogni figlio deve avere verso i genitori. I rapporti coniugali dei figli con i rispettivi coniugi non devono inclinare l'affetto genitoriale.	Stato iniziale: Una donna non va d'accordo con la nuora e viene gettata nel pozzo da suo figlio. Stato finale: La donna riesce a salvarsi e incontra il figlio penitente.	L'autorità genitoriale/matriarcato
XIII	Il racconto mette in guardia chi ancora in vita dona i propri beni agli eredi. Si rischia di essere abbandonati.	Stato iniziale: Un uomo è costretto dai figli a dividere l'eredità. Stato finale: L'uomo, dopo la divisione dei beni è abbandonato dai figli. Si vendica dei figli e alla sua morte fa trovare chiodi invece di beni.	Autorità patriarcale e rispetto
XIV	Le discriminazioni messe in pratica dalla mamma verso i figli acquisiti da precedenti matrimoni del marito rappresentano il tema del racconto. L'esperienza quotidiana può offrire sia alla figliastra sia alla figlia elementi di arricchimento e di crescita tali da mettere in subordine le cattiverie della matrigna.	Stato iniziale: Una matrigna che ha una figlia e una figliastra. Protegge la figlia e non la fa lavorare in casa, mentre vessa la figliastra che la costringe ad ogni tipo di lavoro. Stato finale: Dopo sposate, la figliastra aiuta la sorellastra perché non sa gestire la casa e la famiglia.	Rispetto nella famiglia allargata
XV	Quando una moglie diventa vedova, dice il racconto, diventa più debole di fronte alle insidie della società. La vedova deve ricorrere all'aiuto dei conoscenti e dei vicini di casa per superare le difficoltà e i pericoli della vita.	Stato iniziale: Una vedova si accorge di avere i ladri in casa. Stato finale: Con l'astuzia, la donna riesce a chiamare aiuto ai vicini.	Insidie e pericoli di una vedova. La solidarietà del vicinato

SCHEMA N. 2

Il reticolo delle sequenze semplici.

Esempio: “La mula dei cimiteri”



Scopo da raggiungere	Attualizzazione (A) Assenza di attualizzazione (AA)	Scopo raggiunto (SR) Scopo mancato (SM)
1. Sequenza La sposa deve giungere alla casa maritale.	Gli imesnayen e la madre accompagnano la sposa in corteo a dorso della mula. (A)	L'arrivo della mula dei cimiteri e la divorazione della mula del corteo. (SM)
2. Sequenza La mula dei cimiteri vuole portare la sposa al cimitero e mangiarla.	La mula dei cimiteri mangia la mula del corteo e si mette al suo posto. (A)	La mula rapisce la sposa. (SR)
3. Sequenza La mula arriva al cimitero dove vuole nascondere la sposa.	La mula dei cimiteri scava la buca. (A)	La sposa fugge. (SM)
4. Sequenza La mula dei cimiteri vuole riprendere la sposa.	La sposa si difende salendo sull'albero. (AA)	La mula sconfitta torna al cimitero. (SM)
5. Sequenza La sposa fugge e torna al suo villaggio	La sposa raccoglie dalla gente del villaggio fegato e cuore. (A)	La sposa dà il fegato a sua madre ed il cuore a suo padre. (SR)

$$[S_1P-]^1 \cup^2 [S_2P+] \cap [S_3P-] \cap [S_4P-] \cup [S_5P-]$$

¹ Con la lettera **P** designiamo una sequenza scaturita da un peggioramento possibile e con la lettera **M** indichiamo una sequenza scaturita da un miglioramento da ottenere. Con il segno + indichiamo il successo del processo di peggioramento o di miglioramento, e con il segno << - >> indichiamo la sconfitta del processo di peggioramento o di miglioramento.

² Congiunzione = $S \cap O$ - Disgiunzione = $S \cup O$

SCHEMA N. 3

Ruoli tematici degli animali

Tabella 1. I ruoli tematici in Lo sciacallo, la capra e l'asino (VIII)

Personaggi	Ruolo narrativo	Ruolo tematico	Ruolo retorico
Sciacallo	Prepotente	Punizione	Contro-esempio
Asino	Vittima/vendicatore	Credulone/forza	Esempio neutro
Capra	Vittima/vendicatore	Mitezza/forza	Esempio neutro
Sciacalla (Tuda)	Aiutante	Comprensione	Esempio

Tabella 2. I ruoli tematici in Mḥand e il riccio (IX)

Personaggio	Ruolo narrativo	Ruolo tematico	Ruolo retorico
'Ali (sciacallo)	Debole	Ingordigia	Contro-esempio
Mḥamed (riccio)	Forte	Astuzia	Esempio neutro

Tabella 3. I ruoli tematici in 'Ali lo sciacallo e Bu Mḥand il riccio (X)

Personaggio	Ruolo narrativo	Ruolo tematico	Ruolo retorico
'Ali (sciacallo)	Debole	Ingordigia	Contro-Esempio
Bu Mḥamed (riccio)	Forte	Astuzia	Esempio-neutro

Tabella 4. I ruoli tematici in L'allodola, la cicogna e lo sciacallo (X)

Allodola-Sciacallo

Personaggio	Ruolo narrativo	Ruolo tematico	Ruolo retorico
Allodola	Vittima	Passività, ingenuità fiducia, tradimento	Contro-esempio
Sciacallo	Prepotente/Debole	Astuzia, punizione	Contro-esempio

Allodola-Cicogna

Personaggio	Ruolo narrativo	Ruolo tematico	Ruolo retorico
Allodola	Vittima	Passività, ingenuità	Contro-esempio
Cicogna	Eroe	Protezione, saggezza	Esempio

Capitolo VI

Simbologia e immaginario sociale nel mondo degli Ayt Khebbach

Il problema di tutta la ricerca è quello di tentare di rendere esplicito l'insieme latente di dati contenuti nei testi orali raccolti sul terreno.

Per la chiarezza dell'esposizione, in questo capitolo esamineremo la seconda parte dell'analisi e procederemo nel modo seguente:

1. In primo luogo, per migliorare la ricostituzione della struttura del racconto e la comprensione del senso, si procederà all'analisi dei campi semantici.
2. In secondo luogo, cerchiamo dei punti di riferimento che si ricolleghino all'immaginario e alla simbologia dell'universo dei berberi.

Dopo la scomposizione della tematica in componenti che analizzeremo comparativamente, sarà possibile reperire gli elementi della logica della problematica e gli aspetti implicati nel processo di preservazione / innovazione.

Un'ultima parte dell'analisi riguarda il linguaggio dei racconti, così da cogliere le strutture linguistiche per esplorare i significati latenti che accompagnano i testi e comprendere quali valori, stili di vita e modelli relazionali affiorano attraverso il linguaggio.

B. Approccio antropologico

La seconda parte dell'analisi riguarda l'ambito antropologico che riposa sulla simbologia dell'immaginario sociale del mondo berbero attraverso il quale la collettività designa la sua identità. La rappresentazione del gruppo si elabora e gravita intorno allo statuto delle donne e agli aspetti che riguardano i rapporti di genere che analizzeremo in questo capitolo. L'orientamento essenziale del lavoro è una lettura antropologica ampia dell'analisi della narrazione orale. La problematica e le ipotesi di lavoro costituiranno la chiave di lettura del materiale raccolto sul terreno.

1. L'identità tra iniziazione e alienazione

Da un punto di vista antropologico, l'analisi si svolge come segue: una prima lettura ci permette di analizzare i testi e di individuare le parole e le categorie-

chiave, nonché i loro ambiti semantici di riferimento. Come abbiamo già rilevato nel capitolo precedente, le categorie scaturite (i conflitti culturali e generazionali, l'individualismo, la perdita dei valori) rinviano a dei tratti semantici o unità di senso, quali: la dissociazione e la disgregazione familiare, la coesione fraterna, la protezione, l'autorità patriarcale, il rispetto, ecc. (*cf.* SCHEMA N. 5)

Dall'analisi dei racconti sono scaturite delle riflessioni relative al passaggio iniziatico dalla pubertà alla giovinezza che questi racconti rappresentano. Ad una lettura approfondita, e contestualizzando i racconti nella società degli Ayt Khebbach che li ha prodotti, il passaggio iniziatico è anche un percorso di affermazione della propria identità. In una società, quale quella berbera in generale, il problema identitario costituisce una delle tematiche storico-culturali che ha attraversato in maniera esplicita il secolo scorso. La lettura dei racconti, secondo questo punto di vista, potrebbe fornire un nuovo senso ai testi, soprattutto quelli in cui sono presenti gli orchi e le orchesse.

Gli eroi e le eroine in queste storie si muovono in contesti sociali in crisi. I rapporti e le relazioni che scaturiscono fra i personaggi che popolano, ad esempio, i racconti (I, VII) sono portati alle estreme conseguenze e terminano con la morte del padre (I) e la morte dell'eroina (V). I testi presentano e analizzano, ognuno in ciò che li concerne, un itinerario di vera e propria alienazione. La focalizzazione su un sentimento di straniamento riferito alla propria appartenenza è connessa alla problematica dell'identità maghrebina di fronte al legame con la cultura africana, berbera e mediterranea e alla continuità dei tratti di questa triplice identità.

In numerosi racconti le tematiche principali riguardano l'abbandono dei figli (I), le gelosie della commoglie/matrigna (III, VI), la questione di avere solo figlie femmine (III), il problema dell'incesto (IV, VII), soggetti che hanno come sfondo la disgregazione della famiglia, del gruppo e della comunità, un tema antico nella letteratura orale.

Tuttavia, al di là della disgregazione, questi racconti, nonostante la loro diversità, pongono un problema comune e centrale, quello dell'identità culturale del Marocco, più precisamente quello della berberità. Il processo di alienazione e la perdita d'identità sono affrontati attraverso la simbolica del mondo berbero (la presenza degli uomini d'onore nel matrimonio tradizionale, il dono della mucca come dote, il sacrificio del bue, l'importanza magica delle ossa, il mondo sovranaturale, ecc.). Tali elementi specifici rinviano ad una visione specifica del mondo.

Nonostante gli aspetti di alienazione che indicano una disgregazione della tradizione rispetto al passato, questi testi denotano ancora una forte persistenza dei valori legati al mondo berbero e la continuità della tradizione pur in un momento di forte innovazione.

Le tematiche sono significative e si caratterizzano nel modo seguente:

- Attraverso una relazione complessa tra gli aspetti della dimensione tradizionale e locale ed i riferimenti all'universalità.

- In generale, di fronte all'islam e all'arabità non ci sono sempre dei riferimenti espliciti.
- La simbologia del mondo berbero che passa attraverso i miti e indica la visione specifica del mondo è molto profonda.
- Il discorso relativo al mondo femminile e ai rapporti di genere è ambivalente e si riferisce ai valori collettivi dei berberi. In primo luogo, l'islam, ma anche il sostrato culturale mediterraneo che considera le donne degli esseri minori a vita. Nei racconti appare una doppia immagine delle donne: da una parte, compare una figura femminile debole e, come tale, pagherà il prezzo più alto nella vita (V); dall'altra parte, emerge una donna che è animata dall'istinto di conservazione che comprende il valore della vita e combatte per difenderla (IV, VI, VII).

I rapporti di genere costituiscono un elemento per analizzare la visione della società che bisogna decodificare attraverso le categorie ritenute utili per l'analisi della narrazione, quali i conflitti culturali e generazionali, l'individualismo, la berberità, ecc..

2. Miti, riti e racconti berberi

Il racconto è la riproduzione consapevole e/o inconsapevole dei miti e dei riti. Secondo Propp, il racconto racchiude diverse pratiche simboliche: la mitologia, i rituali, le credenze, tutto ciò che fa parte delle religioni arcaiche.¹

In che maniera avviene questo legame? Partiamo dalla spiegazione relativa al mito. In breve, si può dire che il mito² nacque dall'esigenza primordiale dei popoli antichi di ordinare e conoscere la propria realtà. Di fronte alla natura, alla vita e alla morte, al bene e al male, i popoli primitivi non riuscivano a spiegarsi i fenomeni che li circondavano. L'esigenza di cercare un senso della realtà che li circondava, li condusse a cercare di dare un ordine alle immagini che scorrevano davanti ai loro occhi quotidianamente.

Gli studi hanno poi rivelato molteplici aspetti nei contenuti, nei valori e nelle funzioni che i miti sollevano. In linea generale, ci sono diversi modi per interpretare i fenomeni mitici. Dal punto di vista storico-religioso, il mito compare come "struttura religiosa fondamentale" e come componente che concorre nelle forme religiose e che consiste essenzialmente in una "narrazione sacra", particolarmente legata al rito e al culto.³ Sul piano storico-filologico e letterario la

¹ Vladimir PROPP, 1928 [2003], *op. cit.*, p. X.

² Il mito, nel suo valore etimologico greco, significa "parola", "discorso", quindi "pensiero", "opinione" (ciò che si esprime nel discorso), ma anche "leggenda, saga, narrazione significativa mitologicamente e religiosamente" (Alfonso Maria di NOLA, 1972, "Mito", in *Enciclopedia delle religioni*, vol. IV Vallecchi, Firenze, p. 425.

³ *Ibidem*.

differenza di narrazione è netta. In tal caso, il mito è associato ad altre forme di narrazione, quali il racconto di avventure meravigliose (fiaba, racconto fantastico senza intento morale), i racconti di magia (favola con l'intento morale) e la saga, insomma generi che “non appaiono nella vita religiosa” e appartengono ad un'area che è al di fuori delle strutture religiose. Secondo Propp, il mito rappresenta una possibile fonte del racconto di avventure meravigliose, analizzandone il processo storico-evolutivo⁴ Diversamente, le fiabe si distinguono per il fine moralistico che prepongono e aggiungono gli elementi intuitivi e fantastici dell'affabulazione, e sono organizzate da una sovrastruttura logico-moralistica:

«Tra la fiaba e il mito possono essere segnalati rapporti indiretti, non perché la fiaba sia una realtà religiosa vitale, come la narrazione mitica, ma perché in essa emergono taluni temi che appaiono frequentemente anche nel mito (per es. il meccanismo ripetitivo di certe azioni dirette a conseguire un determinato fine; il tema della morte e della resurrezione; dell'essersi perduto e del ritrovarsi; il tema del divoramento da parte dell'orco e della vittoria sull'orco, ecc.). Mentre nella fiaba tali temi restano a livello della pura evocazione di immagini e del gusto affabulante, nel Mito essi assumono valore di realtà culturali (determinano ad esempio i sentimenti di angoscia collettiva che richiedono una soluzione realizzata attraverso il rito)».⁵

Per soddisfare il bisogno di fornire una spiegazione ai fenomeni naturali o a interrogativi sull'esistenza e sull'universo in genere, il mito ha bisogno della spiegazione di un rito che corrisponda alle credenze del gruppo:

«La forma di linguaggio e di comunicazione per mezzo della quale l'uomo si esprime e si rappresenta nella particolare presa di contatto con il reale esplicitarsi nella religione nella magia, al fine di risolvere il problema del suo essere nel mondo e di assicurarsi dell'esistere nei diversi ambiti culturali».⁶

Il mito riassume e riattualizza il rito. Attraverso il rituale, soprattutto all'interno della celebrazione di una festa, le varie componenti dei miti, oppure delle prescrizioni e delle interdizioni, divengono reali e normative per tutti i partecipanti. Tra le varie forme di riti, possiamo indicare: i riti di iniziazione, i riti di passaggio, i riti propiziatori/apotropaici, i riti di espiazione.

Per studiare la morfologia del racconto, Propp collega le storie della tradizione orale a ciò che un tempo accadeva nel rituale. Il racconto diventa così parte integrante del rito che si modifica via via nel tempo e che si riproduce verbalmente attraverso il discorso magico. La rispondenza diretta tra racconto e rito si ritrova,

⁴ Alfonso Maria di NOLA *op. cit.*, p. 427.

⁵ *Ibidem.*

⁶ Alfonso M. di NOLA, *op. cit.*, p. 432.

ad esempio, nell'usanza in cui si seppelliscono le ossa, come in alcune varianti del racconto (III), il dono della mucca come dote, il sacrificio del bue.

Una volta stabilita la prossimità tra mito, rito e racconto, bisogna stabilire l'ordine dei loro rapporti comuni con le società che li hanno prodotti. Il racconto raramente ci informa direttamente su un sistema di parentela, oppure sul funzionamento di un'istituzione. La rappresentazione narrativa è "deformante" e queste modifiche restano spesso enigmatiche. I racconti di avventure meravigliose, rievocando gli esseri sovranaturali che governano la natura selvaggia e che l'uomo cerca di conciliarsi attraverso i rituali, nel racconto diventano delle creature malvagie che l'eroe deve combattere. L'islam ha avuto un ruolo importante nel trasformare in demoni quegli esseri, per l'esigenza anche di far veicolare l'importanza del bene sul male, sul quale si fonda la religione in generale. Il reperimento di motivi arcaici nei racconti berberi sono ugualmente islamizzati. Un esempio è fornito dai racconti iniziatici e di fertilità, in rapporto al culto dell'ariete e della grotta. Nei rituali che si praticano in relazione a questi ultimi culti si distinguono i motivi che possono riconoscersi in altri schemi di racconti berberi o possono essere pratiche rituali legate alla religione.⁷

Nel Tafilalet, durante la nostra inchiesta, molti informatori ci hanno raccontato numerose pratiche legate alle storie sui santi della regione. Ad esempio, la tomba di Sidi Abd Sadak si trova in una grotta nei pressi di Tawz ed è famosa per i miracoli. Le donne che non possono avere figli visitano la grotta e la tomba, oppure vi dormono una o due notti. Un'altra pratica molto diffusa è quella di lasciare ad un albero la cintura del vestito; si prende poi un po' di sabbia che viene mischiata all'acqua e viene donata alle famiglie del vicinato per assicurarsi il favore delle forze benigne. Anche nei pressi di Merzuga, presso le dune di Erg Chebbi, le donne vi si recano per attendere di vedere comparire, tra le dune, e in particolari ore della giornata, la tomba della marabutta Lalla elia. Soltanto chi la vede riceverà la *baraka* e le richieste saranno esaudite. Le preghiere delle donne sono rivolte per ottenere la fertilità, oppure per mantenere in buona salute i bambini e i membri della famiglia.

Dai conflitti di culture ai conflitti generazionali percorrendo i miti

Nel racconto (V), l'eroina, che sta seguendo il corteo nuziale che la porterà presso la casa maritale, viene assalita dalla mula dei cimiteri (*tamyart n ismdaln*) che la rapirà e la condurrà al cimitero per divorarla. L'eroina fugge, si salva e torna nel suo villaggio alla ricerca dei genitori che saranno redarguiti e puniti per averle imposto un marito e non averla seguita nel rito di passaggio.

⁷ Paulette GALAND-PERNET, 1998, *op. cit.*, pp. 113-114.

Nelle prime sequenze, il racconto ci introduce in un ambiente che si rifà al matrimonio tradizionale berbero con la presenza insostituibile degli “uomini d’onore”, gli *imesnayen* (sg. *amesnay*). Il corteo si mette in marcia per raggiungere la casa maritale, ma arriva la mula dei cimiteri (l’anti-eroina) che sarà l’elemento perturbatore e rapirà l’eroina. La leggenda della “mula dei cimiteri” mette insieme elementi comuni alla tradizione berbera e a quella nota nella letteratura popolare marocchina⁸ che si rifà ad una donna vedova che non ha rispettato le regole islamiche del lutto (*eiddda*) ed è stata trasformata in una mula che vagabonda di notte nei cimiteri. Nella letteratura popolare, si parla anche di una vedova che, da viva, pare si fosse prostituita o risposata prima della scadenza dei termini della sua vedovanza.⁹

In questo racconto, dall’analisi intratestuale del racconto, il rapimento della figlia/sposa costituisce una sorta di contratto tacito che avviene tra i genitori e la mula dei cimiteri. La sposa (*tislit*) non rappresenta un oggetto di valore in quanto donna. Nella società patriarcale, difatti, la donna è, in principio, un elemento di scarso valore, ma che ha la possibilità di vivere in famiglia e mantenere il suo posto se si comporta bene. Nel momento in cui la donna trasgredisce non ha più il suo posto in famiglia. Nel racconto, i genitori rinunciano alla figlia in quanto valore negativo a causa della presunta trasgressione e la concedono alla *tamyart n ismáaln* che invece la desidera. In questo caso, la madre e il padre appaiono come persone che non desiderano figli ma vogliono la loro morte.

I genitori rappresentano non solo la famiglia, ma anche la società. I genitori e la società che desiderano la morte dei figli, senza risentirne neanche la privazione, è un indizio di forte alienazione (è contro-natura desiderare la morte dei figli). Sul piano dell’immaginario, è come se i genitori e la società si metamorfizzassero in orchi e agissero come tali nell’educazione delle ragazze.

Il racconto (V) contiene anche una forma di critica al modello familiare tradizionale in uso. Le osservazioni scaturite dalle discussioni e dai commenti con le donne berbere sono state rivelatrici del senso di queste sequenze del racconto. Di

⁸ In Marocco, gli altri personaggi femminili hanno caratteristiche simili, come i personaggi noti di ‘Aïcha Kandiša e Harrouda. Aïcha Kandiša è una donna che è al tempo stesso affascinante e potente, una seduttrice che conquista gli uomini con il suo fascino e la bellezza, una strega che usa la magia per mantenere il suo potere sugli uomini, ma è al tempo stesso castratrice dell’uomo che si sottomette alla tirannia e si umilia.

⁹ La leggenda della “mula dei cimiteri” è riportata da Émile LAOUST (1949a, *op. cit.* p. xxv) e da Edward WESTERMARCK (1926, *Ritual and Belief in Morocco*, Mac Millan, London, I, pp. 404-405). Secondo quest’ultimo autore, “la mula dei cimiteri” è una creazione specificamente berbera, in particolare della regione del Rif, nota soprattutto tra gli Ayt Tamsaman. Questa leggenda è molto familiare all’area culturale berbera marocchina, ma anche in Algeria e probabilmente altrove. Se ne conoscono molte versioni e i racconti esprimono una particolare situazione, quella della possibilità della trasgressione alle regole da parte delle donne. Più di recente, cf. Nabile FARÈS, 1994, *L’Ogresse dans la littérature orale berbère. Littérature orale et anthropologie*, Karthala, Paris.

fronte alla trasgressione in cui le donne vedove potrebbero incorrere per non aver rispettato il tempo di vedovanza, secondo le regole islamiche, si contrappongono le incognite del matrimonio tradizionale, soprattutto quella di sposare un uomo pressoché sconosciuto che diventerà il padrone del corpo della donna.

D'altronde, l'atto di concedere la *tislit* alla mula dei cimiteri per farla divorare rappresenta una resistenza sotto forma di vendetta da parte dei genitori e della società nei confronti di un modello familiare e sociale in mutamento: piuttosto che assistere agli stravolgimenti che impongono i cambiamenti, la famiglia/società preferisce uccidere/divorare i propri figli. Per certi versi, questo racconto ricorda il mito di Medea.

Questo racconto rivela anche conflitti tra la ragazza e la sua famiglia, soprattutto tra la ragazza e sua madre. La madre che non è riuscita ad accompagnare sua figlia affinché superasse il passaggio iniziatico che il matrimonio comporta.

È interessante notare che nella prima parte del racconto, l'eroina è una figura inerte, quale si impone al suo ruolo di *tislit*, in un momento di passaggio di statuto: da ragazza a donna sposata. La sua condizione di ragazza/donna inerme è, di conseguenza, quella di essere destinata a subire una sorte tragica senza poter né reagire, né opporvisi.

3. Le donne e il contesto socioculturale

Agli inizi del secolo scorso, le strutture patrilineari e familiari, i rapporti gerarchizzati secondo il sesso e l'età, l'analfabetismo, la dipendenza economica, spiegavano lo statuto delle donne di fronte alla superiorità maschile. I ruoli erano concepiti, in maniera generale, dagli uomini e per gli uomini. Le donne avevano la funzione essenzialmente di procreatrici e di custodi della famiglia. Tuttavia, la condizione delle donne migliorava relativamente all'età, al numero dei figli maschi che riusciva a mettere al mondo e variava a seconda delle origini familiari. I costumi ancestrali che si riferiscono al periodo anteriore all'islam sono sempre stati predominanti nelle regioni berberofone anche se spesso si ritrovano in diverse aree arabofone.¹⁰ Tali costumi accordano una condizione della donna piuttosto liberale e soprattutto le affidano un ruolo "mascolino",¹¹ nel senso che, in alcune regioni, le donne potevano violare le prescrizioni coraniche.¹²

¹⁰ Si potrebbe fare l'esempio dei riti funebri nella regione di Khuribga. Le pratiche risalgono ad antichi costumi berberi, ma la popolazione che esegue quei riti sono arabofone.

¹¹ Maurice BORRMANS, 1977, *Statut personnel et famille au Maghreb de 1940 à nos jours*, Mouton & CO, Paris, pp. 45-47.

¹² Ad esempio in materia successorale (Georges MARCY, 1954, *Le problème du droit coutumier berbère*, extrait de la *Revue Algérienne, Tunisienne et Marocaine de Législation et de Jurisprudence*, Septembre-October 1954, p. 32.

I costumi borghesi o urbani, invece, hanno nel tempo snaturato gli insegnamenti della scuola malekita. Soprattutto a Fès, ad esempio, laddove l'Università della Qarawine è la sede del diritto islamico ortodosso e l'erede della cultura andalusa, la condizione delle donne in seno alle strutture familiari è strettamente legata al diritto islamico.

In ambiente urbano, le influenze degli spagnoli e dei francesi nel periodo coloniale cercavano di mettere in crisi la famiglia tradizionale, partendo dalla condizione delle donne. Le nuove strutture socioeconomiche, i valori veicolati dalla cultura occidentale, tentarono di modificare le mentalità, i generi di vita e i costumi, ma si ottennero forti resistenze da parte dei berberi. Le ragioni attemperano anche alle scelte politiche dei colonizzatori, volte a favorire la segregazione urbana, a sviluppare la divisione tra arabi e berberi e aver optato per una politica elitista. Contro le idee occidentali volte a "violare" l'identità (lingua, religione, tradizioni, costumi), contro il rischio di alienazione, di alterazione, è scaturito un atteggiamento di ripiego su se stessi, in cui le donne divennero il rifugio e le custodi dei valori "sacri" autentici dell'identità contro i valori dell'occidente.

Il mondo rurale, in particolare, è rimasto più impermeabile ad ogni nuova idea, veicolata dal pensiero e dai modelli della cultura occidentale. Dall'indipendenza, la società marocchina è molto cambiata, anche se rimane dimidiata tra la cultura arabo-islamica, quella dominante, la cultura occidentale e la cultura tradizionale, quella berbera. Se quest'ultima, ricca per la sua storia vive ancora oggi nella vita quotidiana in numerose pratiche sociali e nelle coscienze, la triplice cultura veicola valori che spesso si oppongono. Sul piano culturale, la società marocchina, in genere, si riflette essenzialmente nella visione che i cittadini hanno dei cambiamenti relativi alla condizione delle donne la quale rappresenta un vero tessuto di contraddizioni e di ambiguità.

*Le donne e il senso dell'onore*¹³

Il senso dell'onore è uno dei campi semantici più ricchi di riferimenti che attengono ai valori che implicano una molteplicità di situazioni della vita quotidiana: 1) i valori virili appresi dai ragazzi in famiglia; (I, III); la vendetta (I, V); il rispetto dei genitori (XII, XIII); il potere della protezione della donna e il pudore (V, VI).

Le donne nel momento in cui acquisiscono lo statuto di *tmaṭṭut* "donna sposata" possono dimostrare alla parentela e al vicinato il proprio "saper-fare" nella capacità di mantenere e gestire il nucleo familiare, altrimenti sarebbe una vergogna non saper fare e ciò è trasmesso attraverso i racconti (ad es. nel racconto XIV).

¹³ Miloud TAIFI, 1991, *op. cit.*, p. 854.

Lacoste-Dujardin constata che in tutte le società maghrebine le madri svolgono un ruolo primordiale nel matrimonio dei loro figli come nel racconto (XII), compresa la scelta della sposa. L'autrice descrive i diversi mezzi che le madri utilizzano per aver il primo ruolo in tali occasioni. La madre considera questa partecipazione attiva alle decisioni del matrimonio come un potere, più importante di quello del padre che ha, invece, un ruolo secondario.

Gli studi dimostrano che, nonostante l'esclusione delle donne dal potere ufficiale, esse hanno saputo elaborare un contro-potere o dei contro-poteri nella potenza femminile materna, nel potere di essere madre, nel potere della seduzione e della magia, insomma tali mezzi costituiscono la maniera per controbilanciare il potere dell'uomo.¹⁴

Il primo ambito in cui si manifesta la differenziazione e la gerarchizzazione dei sessi è quello del discorso e della lingua. Una delle caratteristiche interessanti è notare in che modo l'uomo parla di sua moglie agli altri uomini nella società marocchina in generale e in particolare berbera. Per indicare sua moglie, un uomo utilizza il termine "casa" (*taddart*) per dire "mia moglie" o il termine generico "donna" (*tmaṭṭut*). L'uso dei termini generici "donna" oppure "casa" connotano la volontà di porsi in un rapporto di distanza nell'ambito dello spazio coniugale ed ogni riferimento all'intimità è considerato un segno di debolezza maschile. In tal senso, gli uomini non dovranno mai esprimere in pubblico i sentimenti nei confronti di una donna, perché ciò sarebbe sconveniente e contrario all'onore maschile. I sentimenti di amore nei racconti sono completamente nascosti, dissimulati, codificati e coperti dalla simbologia (fegato, cuore, corpo in genere). I racconti insegnano a dissimularli e a nasconderli. Questo rapporto si traduce, da una parte con il discorso femminile che fa riferimento al riconoscimento della debolezza delle donne e, dall'altro, con la superiorità maschile.¹⁵

Un altro ambito importante e che riguarda quello femminile è la famiglia. Il potere delle donne-madri ha un impatto molto forte sulla vita e sull'immaginario del bambino e del bambino divenuto uomo. Le donne tradizionali hanno un ruolo fondamentale nel ruolo di genitrici, nella salvaguardia dei costumi e delle norme sociali.

Un contro-potere considerato universale ma che si ritiene essere tipicamente femminile è l'astuzia, la strategia dei deboli (come nel caso dei racconti sullo sciacallo). L'astuzia è considerata come una maniera di resistenza femminile alla dominazione maschile. Questa astuzia, con gli stratagemmi e le tattiche si inscrivono in una lunga tradizione di racconti che si trasmettono da generazione

¹⁴ Camille LACOSTE-DUJARDIN, 1996, *Des mères contre les femmes : maternité et patriarcat au Maghreb*, La Découverte, Paris, p. 199.

¹⁵ Rahma BOURQUIA, 1996, *Femme et langage des femmes et pouvoirs*, éd. Le Fennec, Casablanca.

in generazione, mettendo in scena diversi espedienti. Si tratta di esempi in cui l'astuzia è utilizzata da altre donne nel passato e che rappresentano nella vita quotidiana un modello a cui attingere per risolvere delle questioni anche delicate.

Se l'astuzia riferita agli uomini è intesa in senso positivo, perché si tratta di un'azione assimilata ad una forma di intelligenza, quando ci si riferisce alle donne, l'astuzia è utilizzata in senso negativo. Non è possibile concepire la superiorità delle donne e quando accade, molto spesso, grazie all'astuzia e agli stratagemmi, queste armi si rivoltano contro le donne stesse, legittimandone i meccanismi di repressione patriarcale.

L'ambito che appartiene alle donne per eccellenza è la parola. La parola è spesso monopolizzata dagli uomini e, sul piano giuridico-islamico, la parola della donna vale metà di quella degli uomini. Tradizionalmente già al momento della nascita, se il neonato è un maschio, la sua nascita è annunciata con *tiyoratin*¹⁶ e tutto il quartiere si rallegra. Se il neonato è una femmina, non accade nulla. Dall'infanzia, le madri fanno apprendere alle figlie a tacere in presenza del padre e dei fratelli. Le ragazze imparano, in maniera conscia o inconscia, ad apprendere la pazienza che può essere in certe situazioni una forma di resistenza. Le donne non si farebbero mai rimproverate in pubblico, ma adottano la strategia del silenzio e di evitamento. Per contro, l'educazione impartita al ragazzo gli fa acquisire lo statuto legittimo di dominante. Le madri svolgono un ruolo fondamentale in tanto che interlocutrici privilegiate dei loro figli, principalmente nella trasmissione di tutti gli aspetti che contribuiscono a realizzare uomini e donne appartenenti ad una determinata comunità. Attraverso la cerimonia di circoncisione, si coltiva il prestigio dell'uomo in seno alla sfera domestica, la differenza dei sessi e all'ineguaglianza dei generi. La ragazza, nell'età della pubertà entra nel mondo degli interdetti. Spesso anche nelle scuole, attraverso i manuali scolastici, i testi veicolano immagini della donna/madre sottomessa al marito e ai suoi figli. Nel quotidiano, gesti e comportamenti simbolici segnano una gerarchia. Durante le riunioni familiari, ad esempio, le donne non prendono la parola quando gli uomini sono presenti. Non sono autorizzate a parlare, non perché non abbiano nulla da dire, ma perché la parola è ufficialmente il monopolio degli uomini. Quando le donne sono autorizzate a parlare lo devono fare "ad occhi bassi" davanti agli uomini della famiglia e agli estranei.

Ad ogni modo, oggi, le donne si ritrovano ad accedere alle scuole e al mondo del lavoro, occupano posti di riguardo nella società civile e la parola costituisce un modo di aver preso il potere. Attraverso la parola, le donne possono esprimere il proprio pensiero ed esporre i propri punti di vista e, soprattutto, operare delle scelte. In effetti, attualmente, in numerosi ambienti sociali, le donne parlano e

¹⁶ Tipici versi delle donne berbere in occasioni di festeggiamenti.

possono imporsi con la parola e prendere la parola in pubblico, grazie anche all'accesso a professioni che una volta appartenevano solo agli uomini: insegnanti, avvocati, medici, bancari o dirigenti.

Il matrimonio (*tameyra*)

Numerose pubblicazioni sulle donne marocchine riguardano lo statuto personale delle donne.¹⁷ Il codice riprende in larga misura il diritto malikita. Il progetto di riforma della *Moudawwana* che ha introdotto l'uguaglianza tra uomo e donna è stato approvato nel 2004. I punti più importanti di questo nuovo codice sono i seguenti: la donna marocchina non è più affidata alla tutela legale del padre o di un fratello maggiore, può scegliere autonomamente un marito, stabilire la divisione dei beni durante il matrimonio, chiedere il divorzio senza perdere il diritto ai figli e al domicilio coniugale e rifiutare la poligamia.

Per la prima volta nella storia del Marocco è stata stabilita la co-responsabilità del padre e della madre nella generazione della famiglia. Insomma, è stata definita la più importante riforma del re del Marocco Mohammed VI dalla sua incoronazione e rappresenta una vera e propria rivoluzione della quotidianità dei marocchini.

Tuttavia, la maggior parte delle donne berbere vive in ambiente rurale e conosce poco i propri diritti ritrovandosi, spesso, impotenti di fronte alla supremazia dell'uomo e alla gerarchia dei sessi. L'analfabetismo e la mancanza d'istruzione sono molto diffusi e ciò non favorisce l'integrazione delle donne nella società. Nei casi in cui le donne berbere si avviano alla scolarizzazione, si trovano di fronte a due lingue estranee (l'arabo classico e il francese) e ciò comporta la svalutazione della propria lingua e della cultura berbera con la conseguente perdita di valori autoctoni di fronte ai valori "importati".

Sul piano pratico, la situazione è ancora poco omogenea, a causa del fatto che le donne, soprattutto in ambito rurale, non possono accedere per usufruire delle nuove norme.¹⁸ Nella mentalità tradizionale, le donne acquisiscono un vero statuto soltanto con il ruolo di coniuge e di madre. Diventa molto difficile affermarsi ed organizzarsi la vita quando una donna vive da sola o quando trasgredisce i divieti sociali o legali. Lo studio dei casi che contraddicono la norma permette di constatare che queste donne, coloro che arrivano a distinguersi con i loro comportamenti, pagano cara l'autonomia, in quanto escluse dalla comunità, schernite e marginalizzate.

¹⁷ Andrée DORE-AUDIBERT - Sophie BESSIS, 1995, *Femmes de Méditerranée*, éd. Khartala, Paris.

¹⁸ Michèle KASRIEL, 1989, *Libres femmes du Haut-Atlas ? Dynamique d'une microsociété au Maroc*, Histoire e perspectives Méditerranéennes, L'Harmattan, Paris.

Nelle comunità berbere locali, oramai in disintegrazione, sono soprattutto le donne che perpetuano e promuovono la cultura berbera. La trasmissione della lingua, della storia e della cultura orale, della musica, della danza, dei costumi, della conoscenza artigianale e dell'ambiente naturale, delle erbe medicinali e dell'igiene, evidenziano l'importanza del loro compito come educatrici. Siccome le donne conoscono e perpetuano la cultura, è possibile sviluppare un movimento emancipatorio per creare un'identità positiva dei berberi. L'inserimento della lingua berbera nel tessuto educativo ed un miglioramento delle condizioni delle donne sono fattori benefici per la democratizzazione del Nord Africa ed il suo sviluppo globale.

Il terreno associativo, a partire dagli anni '90, in Marocco, ha compiuto un lavoro culturale fondamentale che completa il discorso iniziato negli ambienti universitari ed intellettuali, conferendo una legittimità popolare alla questione berbera.

Le associazioni hanno costantemente investito nell'ambito dell'insegnamento della lingua berbera: a livello locale si svolgono corsi di alfabetizzazione, sono diffusi modesti bollettini e si organizzano *stages* di formazione; contribuiscono significativamente alla diffusione dello scritto in berbero, soprattutto presso i giovani. Le donne, in tale contesto, svolgono un ruolo significativo quali attiviste impegnate. Le associazioni femminili che lottano per il riconoscimento identitario berbero esistono e ve ne sono alcune in Marocco, tra le quali, l'associazione *Femmes Azetta*. Molte donne berbere, secondo le testimonianze raccolte sul terreno, si lamentano del fatto che le associazioni siano essenzialmente maschili e anche se le donne che vi militano sono motivate, devono imporsi in un ambiente in cui gli uomini hanno a volte comportamenti sessisti.

Lo statuto di commoglie (*takna*)

Il problema della poligamia è posto nella maggiornaza dei racconti (I, II, IV, VI) con le conseguenze: gelosie tra i figli, ingiustizie familiari e vendette. Con il nuovo statuto personale sulla famiglia, l'aspetto della poligamia ha subito un profondo cambiamento in Marocco: la poligamia è stata regolamentata e non rappresenta più il perno intorno al quale ruotano le relazioni di genere.

La numerosità delle varianti esistenti ancora oggi dei racconti sulla poligamia in tutte le regioni berberofone del Nord Africa testimoniano l'importanza delle tematiche in campo, in particolare il carattere matriarcale della società berbera e i valori musulmani basati sul patriarcato.

Il racconto (VI) mette in scena una ragazza esposta alle persecuzioni della commoglie che la invia con sua figlia ad attingere acqua al pozzo. L'eroina, sul cammino verso il pozzo, si imbatte nella casa di un'orchessa e vi si ferma per la notte. L'orchessa, in considerazione della natura buona, mite e umile dell'animo

della ragazza, le prepara una buona cena, i vestiti di seta e ricchi doni che il giorno successivo la ragazza porta alla matrigna. Quest'ultima, accecata dalla gelosia, rinchioda la figliastra in una stanza con i serpenti che erano stati portati in un sacco dal ritorno dalla casa dell'orchessa da sua figlia, la quale, inviata dall'orchessa, invece di ricevere i ricchi doni, riscuote solo cenere, un asino zoppo e un sacco di serpenti, a causa della sua natura maligna e arrogante acquisita dalla madre.

Qui è presente anche il motivo della scarpa ed il lieto fine, perché nel racconto si narra che di là passa il sultano e vedendo la babbuccia fuori dalla porta dove era rinchiusa la ragazza mite e buona, egli vuole conoscerla e alla fine la sposa. La "Cenerentola" berbera presenta qualche specificità rispetto alle versioni molto note. Tali elementi ci incitano ad interrogarci sulle peculiarità culturali veicolate dal racconto. Qualche dettaglio affiora: ad esempio, il fatto che le donne non vadano a cercare l'acqua, ma deleghino le giovani fanciulle. Si tratta di un aspetto che riguarda una società che ricalca quella gerarchizzata maschile patriarcale.

Lo statuto di vedova (*tagdalt*)

Nel quadro d'instabilità dei matrimoni, il caso delle vedove è molto particolare (come nel racconto I). Lo statuto delle vedove è talmente penalizzante che nell'immaginario dei racconti è una tematica ricorrente (V, XV). Oltre alle difficoltà economiche, esse devono affrontare la società che manifesta un atteggiamento di rifiuto a loro riguardo. I figli della vedova più rispettata sono difficili da sposare: prendere una ragazza, figlia di una vedova o dare una donna ad un figlio di vedova comportano difficoltà. Questo per dire che i figli di vedove (I, XV) non hanno la stessa posizione sociale degli altri.

L'immagine della donna madre e coniuge è glorificata. Le donne sole, la donna sterile, quella divorziata, la vedova, sono donne penalizzate, perché non sono riconosciute come persone e sono continuamente, in maniera non esplicita, colpevolizzate. Oggi, i mass media, in particolare la televisione, e l'istruzione sono considerati importanti vettori per far veicolare o meno la violenza simbolica nei confronti delle donne.

Le figure maschili adulte

I rapporti di genere in questi racconti sono completamente ambigui e denotano una certa disgregazione in rapporto alla tradizione. Se prendiamo ad esempio le figure maschili adulte nei racconti (I, III) notiamo come gli uomini rimandino ad una loro immagine negativa, sia per l'assenza (V, VI), sia per l'inconsistenza della loro presenza. Tali immagini si riferiscono evidentemente all'uomo moderno. Nella famiglia, l'uomo non rappresenta più il patriarca e non incarna più i valori di virilità rappresentati nel suo ruolo decisionale e di scelte per la famiglia: quando

c'è, la sua è una presenza inconsistente. Un'altra visione di questi rapporti, è quella relativa alla nuova considerazione che le donne hanno dell'uomo. Nel momento di allontanamento (guerra, esilio, emigrazione), le donne hanno preso le redini della famiglia in tutti i campi e in maniera visibile. A volte, sembra che l'unico intervento degli uomini consista nell'obbedire alle mogli (I).

Altre figure maschili adulte compaiono nei racconti (I, VII). Si tratta di figure mostruose, in cui l'uomo è visto come divoratore. L'atto di divorare, ricordiamolo, ha il senso di distruggere e può incarnare o i violenti sentimenti edipici (VI) oppure, come gli studi antropologici e folklorici indicano, la figura dell'orco è un'immagine metaforica del male con radici millenarie e comuni a culture geograficamente distanti. Gli orchi sono mostri antropomorfi giganteschi, divoratori di carne umana. In genere, l'orco della mitologia è un essere descritto come più simile ad una bestia o ad un demone direttamente confrontabile con i mostri nel mondo berbero (*boxxu, tarir, yul*).¹⁹ Le figure di orco contengono in sé anche l'oscura figurazione della pedofilia, caratterizzati come sono dalla fame violenta indirizzata sempre verso i bambini indifesi (I).

Una figura paterna importante può ravvisarsi nel racconto (III) in cui viene ritrovato dalla figlia quando ritorna al villaggio. Anche se è stato assente all'inizio della trama (simbolicamente, indica l'assenza nell'educazione della figlia), il padre è rimproverato dalla figlia in maniera simbolica, quando gli restituisce "il cuore che non ha". L'azione da parte della figlia rappresenta l'assenza di affetto nei suoi confronti. Tuttavia, è un gesto nuovo nella cultura berbera, sia come richiesta, tra l'altro esplicita (l'affetto) e sia come rimprovero. Tradizionalmente, la relazione padre/figlia, nei racconti, passa sotto silenzio. Padre e figlia devono mostrarsi distanti, in particolare, quando la ragazza diventa adolescente, e ciò si traduce in "evitamento" (sensazione d'imbarazzo/rispetto).²⁰ La minaccia sarebbe il riflesso dell'attaccamento del padre per sua figlia, ciò che nei racconti può costituire un comportamento che è contro le regole della tradizione.

4. L'identità maghrebina tra fondo culturale comune e berberità

La famiglia dovrebbe essere un luogo di sicurezza per i bambini ed invece si traduce in un luogo di pericolo in cui prevale la violenza. Il racconto (I) è il tipo T450, secondo la classificazione internazionale di Arne e Thompson. La storia ha diverse specificità ed è ancora molto presente nei ricordi delle famiglie di origine

¹⁹ Per la descrizione delle orchesse e degli orchi nel mondo berbero, cf. Henri BASSET, 2001 [1920], *op. cit.*, pp. 86-89; Émile LAOUST, 1947a, "Des noms berbères de l'ogre et l'ogresse", 34, *Hespéris*, pp. 253-65; Nabile FARÉS, 1994, *L'Ogresse dans la littérature orale berbère. Littérature orale et anthropologie*, Karthala, Paris.

²⁰ In numerose società "evitare" è l'equivalente di rispettare (Marie-Luce GELARD, 2003, *op. cit.*, pp. 108-109).

nordaficana. Offre temi forti che sollecitano l'immaginazione: il tema degli abusi sui minori, il tema dell'abbandono, il tema dell'animalità "poetica" e della metamorfosi. Infine, intorno al tema della separazione e dell'esilio, questo racconto pone il problema dell'immigrazione.

I genitori nel racconto decidono di abbandonare i loro sette bambini nel bosco con il pretesto di essere poveri. Per avere la coscienza tranquilla, si convincono di essere dalla parte della ragione ed invece si tratta di genitori disonesti ed egoisti. La vera ragione che li spinge ad uccidere i propri figli è quello di liberarsi di questo fardello per soddisfare solo le loro esigenze. La violenza dei genitori è sottolineata dalla paura e dall'angoscia dei bambini, nonostante il coraggio del più giovane.

I bambini cercano di salvarsi nonostante la situazione e arrivano a casa della famiglia dell'orco. La moglie dell'orco invece è più clemente con i bambini e, non potendoli lasciare nella foresta da soli, li accoglie in casa, nonostante la minaccia di suo marito orco. Infine, i bambini hanno il diritto di ritornare nella casa dei genitori, solo dopo l'acquisizione delle ricchezze.

In questo testo, nell'ultima sequenza che riteniamo rivelatrice del significato del testo, sono messi in campo esplicitamente gli elementi che appartengono all'identità composita dei berberi. Il ritrovamento tra i giovani figli sperduti abbandonati nel bosco e il loro padre avviene attraverso tre elementi importanti:

1) la *şadaqa*. I giovani dopo le varie peripezie ed essere divenuti ricchi, arrivano al *suq* per distribuire ai poveri l'elemosina rituale che ogni buon musulmano deve praticare. La *şadaqa* è uno dei pilastri della religione musulmana.

2) Gli *izlan*. Il riconoscimento del padre da parte dei figli avviene attraverso l'ascolto di canzoni berbere. Il padre, caduto in povertà, canta gli *izlan* al *suq*.

3) Il sentimento familiare. Il riferimento all'appartenenza alla propria famiglia, sottolineato in questo racconto dall'uso continuo dell'aggettivo possessivo *-nns* (*arba-nns*, *bba-nns*, *işirren-nns*) indica una forte appartenenza e come tale riconoscibile ed insostituibile anche dopo i due distacchi: *darnay ayd issent idd işirrenn-nns ayennay* "in questo momento egli (il padre) riconosce i suoi propri figli" è un'indicazione della forte appartenenza alla famiglia patriarcale e mediterranea).

A questo punto, l'ultima sequenza scioglie il racconto ai fini del ritrovamento della propria appartenenza identitaria: islamica, berbero-africana e mediterranea. Purtroppo, non è sempre così evidente ed esplicito il riferimento all'islam o alle altre tipologie chiave a cui facciamo riferimento.

5. Universalità e specificità del racconto

Il racconto è una forma letteraria narrativa antica quanto il mondo. È un genere a servizio della società in cui riempie diverse funzioni: quella didattica riferita alla morale, quella ludica e di divertimento. Un'altra funzione altrettanto importante è

la funzione idealista che si esplica nella proposizione di un eroe vincitore che si oppone all'orco o all'orchessa. Questi ultimi personaggi costituiscono l'ostacolo per eseguire un comportamento esemplare, quello di un eroe che deve rappresentare un modello per la società, poiché questo eroe è l'immagine della perfezione e della potenza ma, soprattutto, ha il ruolo di far apprendere a dominare la natura.

Per perpetuarsi e rigenerarsi da una regione berberofona ad un'altra, i racconti hanno alla base una struttura comune, tanto da parlare di un racconto specifico al mondo berbero. Oltre all'apporto culturale, questi racconti permettono di far emergere le specificità di un parlare regionale, da diversi punti di vista: lessicale, fonologico o morfosintattico.

Si tratta, però, anche di racconti universali, in cui le tematiche sono comuni a diverse culture diverse tra di loro. Ad esempio, le "Metamorfosi" di Apuleio²¹ sono un adattamento letterario di una tradizione orale antica e ancora viva in Nord Africa ma anche in tutto il Mediterraneo. I temi ed i motivi, sebbene espressi in modi diversi, riguardano diverse culture. La storia di Psiche è oggi raccontata nella favola de "L'uccello della tempesta", di cui una versione è stata raccolta e trascritta da Mammeri.²² La stessa storia è molto vicina ad un racconto noto in Marocco, quello di *Ahmed Unamir* i cui personaggi si trovano all'inverso nella favola di Psiche: l'eroe è un uomo e l'eroina una donna misteriosa e numerose corrispondenze si trovano fino alla fine del racconto.²³

6. Preservazione/innovazione tra sovrapposizioni e complessità

A questo punto, si tratta di ricavare, al di là delle differenti tipologie, il processo di preservazione/innovazione che attraversa i racconti studiati. Il discorso è complesso ed è stato analizzato secondo due ambiti di ricerca:

- L'ambito semiotico e letterario che sarebbe retto da una logica modernista (la perdita dei valori, l'educazione morale) ed è soggetta alla innovazione.

- L'ambito antropologico sarebbe retto da una logica tradizionale e legata alla preservazione (l'identità triplice: mediterranea, berbera e islamo-africana), i rituali antichi (il dono della mucca come dote, il sacrificio del bue, l'importanza magica delle ossa, il mondo sovranaturale).

²¹ Apuleio era nato a Madaura, in Algeria e rivendicava le sue origini autoctone: "sono mezzo getulo e mezzo numido" (APULEIO, 2005, *Le Metamorfosi*, a cura di Lara NICOLINI, BUR, Milano, p. 99).

²² Mouloud MAMMERI, 1996, *Contes berbères de Kabylie : Machaho ! Tellem Chaho*, Pocket Jeunesse, Paris, p. 55.

²³ Abdellah BOUNFOUR, 1996, "Hemmu u Namir ou l'oedipe berbere", in *Études et Documents Berbères*, n° 14, pp. 119-141

Tuttavia, si assiste ad un'interpenetrazione fra i due ambiti di studio e ad un accavallamento dei discorsi in cui si situa la logica preservazione/innovazione. Da una parte, la preservazione, difatti, si colloca come recupero e mantenimento del patrimonio culturale; dall'altra parte, rappresenta una forma di resistenza all'innovazione e alla modernità, come è stato evidenziato nei paragrafi precedenti.

L'analisi ha evidenziato che i racconti che abbiamo esaminato appaiono, da un lato, un "collante" nel processo di trasmissione di valori, dall'altro, rappresentano un processo di rottura tra la letteratura orale e la società. I racconti rafforzano e consolidano i legami familiari, mentre ne rappresentano la disgregazione e quindi suggeriscono indirettamente l'innovazione e il cambiamento dei comportamenti nocivi in altri positivi. Le versioni e le varianti narrate ancora oggi rappresentano anche delle permanenze e delle rimanenze dell'immaginario collettivo berbero. Numerosi legami che sostenevano la famiglia, in quanto istituzione tradizionale, per cause storiche, si sono disgregati, poiché altri valori, per un nuovo tipo di società e di cultura, si manifestano. Questo processo di innovazione riguarda anche l'oralità e la letteratura orale.

Sul piano antropologico, si assiste al fatto che alcuni elementi sono più resistenti, soprattutto per ciò che attiene a tre punti chiave:

-alla categoria della partecipazione, della vita sociale, della ricerca di nuovi modelli di società e di democrazia.

-alla categoria dell'identità che mette in campo i rapporti con la dimensione locale, regionale e nazionale, con la dimensione arabo-islamica, mediterranea e africana e con l'universalità dei temi e dei valori (giustizia, eguaglianza, cura, affettività).

-a tutto ciò che è elaborato nei confronti della famiglia e dello statuto delle donne perché rinvia ai rapporti di genere.

Tale constatazione evidenzia che il racconto tradizionale orale è uno dei riferimenti della cultura berbera. In modo significativo, il racconto indica che il potere della parola è una componente importante della ricchezza della lingua berbera.

In questo caso, la narrazione, quale aspetto principale della letteratura orale, assicura la diffusione dei suoi valori in un momento di transizione storica e culturale e permette agli individui di forgiare la propria identità culturale e di riassorbire i conflitti e le tensioni che attraversano la comunità.

7. L'analisi della lingua

La lingua dei racconti non si limita ad un assemblaggio di dati etnografici. È prima di tutto una lingua orale e letteraria. L'analisi della lingua è una delle chiavi di volta dell'interpretazione del racconto. Per tale ragione, abbiamo cercato di trovare un approccio appropriato che potesse rendere conto dei dati linguistici e dei

procedimenti vicini allo stile orale. L'approccio così definito deve rendere conto delle esigenze della traduzione: dalla lingua fonte, il berbero, verso la lingua di arrivo, l'italiano. Un ulteriore problema è dato dal particolare tipo di narrazione: si tratta di comprendere, sia sul piano lessicale e sia su quello sintattico, in che modo la lingua parlata si sovrappone alla narrazione.

La lingua nella quale sono stati narrati i racconti attraversa un processo di preservazione/innovazione. Si tratta di identificare alcuni aspetti, quali:

- le differenze tra il parlato del quotidiano e il narrato dei racconti;
- tratti morfologici specifici alla lingua del racconto.

Sul piano socioculturale, una specificità della tradizione berbera riguarda il fatto di raccontare o più precisamente il valore magico attribuito alla parola. Questo valore proviene dalla virtù misteriosa attribuita al soffio che è il cuore, il principio della vita.²⁴ Raccontare è pericoloso e tale caratteristica di pericolosità del racconto sembra sia in relazione con le entità sovranaturali.²⁵ La parola deve essere controllata e la persona è responsabile di tutto ciò che dice. Gli elementi che costituiscono la parola, *awal*, sono la bocca, *imi*, e la lingua, ciò che risulta pericoloso per l'uomo. Al-Awzal definisce la lingua nel seguente modo:

«La lingua è (...) la più soggetta a corruzione (...). La lingua è una torcia. Chi non la controlla e non la gestisce bene, sarà consumato da essa. L'ostacolo si chiama silenzio ed il vincolo consiste nel fatto che non si parla se non si è riflettuto e pensato abbastanza. La confusione di idee ha condotto l'uomo a parlare sia quando ha torto e sia quando ha ragione».²⁶

Il fatto di raccontare o, più precisamente, quello di attribuire un valore magico alla parola è una caratteristica che appartiene alla tradizione degli Ayt Khebbach. La lingua magica appartiene alla vita quotidiana e la magia è collegata all'azione dalla lingua e "per dominare le cose, occorre conoscere le parole".²⁷ Se si prende una formula magica, si comprende che la formula in sé stessa non ha potenza magica; l'acquiesce soltanto in circostanze precise, pronunciata da una certa persona che ne ha il diritto o il potere e naturalmente dipende dall'agente.

²⁴ DERMENGHEM scrive che la parola desta un'immagine specifica e da tale immagine viene la sua forza magica e per tale ragione "ferisce come un'arma" (Émile DERMENGHEM, 1954, *Le culte des saints dans l'Islam maghrébin*, Gallimard, Paris, p. 103).

²⁵ Henri BASSET, 2001 [1920], *op. cit.*, pp. 74, 78.

²⁶ Jeannine DROUIN, 1975, *op. cit.*, p. 108, n. 13.

²⁷ Tzvetan TODOROV, 1978, "Discours de la magie", in *Les Genres du discours*, Seuil, Paris, pp. 246-282.

Alcune caratteristiche del racconto chleuh sono state analizzate da Galand-Pernet, le stesse che abbiamo ritrovato nei racconti in *tamazight*. I personaggi e i luoghi, ad esempio, sono generalmente imprecisi: *taddart* “casa”, *qsar* “borgo”, *yan argaz* “un uomo”, *yat tmaṭṭut* “una donna”. Nell’evoluzione del racconto, per indicare l’importanza del personaggio o dei personaggi che entrano in scena, sono designati con gli aggettivi dimostrativi: “quella là”, “questo qua”. Non sempre, inoltre, compaiono gli avverbi e le congiunzioni.

Un aspetto particolare è assunto dai verbi di movimento, i quali rappresentano l’ossatura del racconto berbero, perché ritmano la narrazione. La caratteristica dei verbi di movimento utilizzati come incoativi fu rilevata già da Laoust a proposito degli Ntifa.²⁸ Questi verbi di movimento, “alzare/alzarsi” *inker*, “andare” *ddu*, danno l’idea dello svolgimento dell’azione, indicano le intenzioni o lo stato psicologico e fisico del personaggio che effettua l’azione in un preciso momento.²⁹

Una specificità che abbiamo rilevato nella variante *tamazight* degli Ayt Khebbach è che, accanto all’uso dei verbi di movimento, il verbo *kml* “terminare, finire” è usato come incoativo.

Es.: *kamla ddun-d imttra^on*
poi vengono a chiederla in matrimonio.

Anche se il campione analizzato è ristretto e particolare, abbiamo reperito alcuni elementi interessanti che riguardano i contatti tra il *tamazight* e l’arabo dialettale da una parte e il *tamazight* e il francese, dall’altro lato. Si segnalano parole dal francese e dell’arabo dialettale, quali: *lbuada*, “i bidoni”, *waxxa* “bene”, *šwiya*, “un po’”. Ad esempio, spesso, invece di utilizzare il femminile, si usa il maschile, come nell’arabo dialettale.

La specificità che caratterizza la lingua berbera è quella di sapere esattamente quale codice occorre utilizzare. Nel quotidiano, è tradizionalmente tabù pronunciare alcune parole, come ad esempio il nome degli animali non domestici (la volpe, lo sciacallo, il riccio, il rospo, il serpente), i nomi delle entità sovrannaturali (i *jinn*) il nome del fuoco (*afa*), il nome della morte (*Imut*), ecc. Durante la narrazione, invece, tutto è possibile, anche pronunciare nomi normalmente considerati tabù.³⁰

²⁸ Émile LAOUST, 1918, *op. cit.*, p. 19.

²⁹ Paulette GALAND-PERNET, 1973-1974, “Signaux demarcatifs, dans la «fille-gazelle», conte berbère du Tazerwalt (Maroc)”, in *LOAB*, n° 6-7, CNRS/EHESS, Paris, pp. 53-98.

³⁰ Spesso si utilizzano eufemismi ed antifrasi (Edmond DESTAING, 1925, *op. cit.*, pp. 211-239; Willian MARÇAIS, 1906, “L’euphémisme et l’antiphrase dans les dialectes arabes d’Algérie”, in *Orientalische Studien Ter*, Th. Noldeke, pp. 425-438.

Secondo Jakobson, la similitudine tra le forme di espressione tradizionali e la lingua, entro cui esiste il doppio livello del significato e del significante, vi è l'analogia tra i motivi del meraviglioso e i motivi rituali mistici arcaici.³¹ Non sono, infatti, i significati di un rito che si sono tramandati nei racconti orali per secoli, ma le catene paradigmatiche dei significanti che si sono ristrutturati in un genere popolare. I significanti di un antico linguaggio, con tutta la loro capacità combinatoria, si sono condensati in una nuova realtà che non è più né il mito né il rituale, ma è un particolare genere di racconti.³²

Nei testi degli Ayt Khebbach, quando un personaggio interviene, parla o rimane in silenzio, è segnalato dalla narratrice con formule di apertura o di esordio che nell'ambito berbero sono state studiate in parte da R. Basset (1887) all'inizio del secolo scorso e da H. Basset (2001) il quale, successivamente, ne ha indicato le funzioni.

Le formule nei racconti sono riferimenti per gli uditori e rappresentano l'entrata o l'uscita dal mondo dei racconti, dal mondo dell'irreale, dove tutto è possibile, creando così immagini e rappresentazioni. Una formula è una forma stereotipata, una frase fissa, ma è attraverso di essa che si conduce il pubblico dentro o fuori del meraviglioso, o dell'irreale. Le formule di chiusura possono essere enunciazioni semplici: *wa-sslam!* "Addio!",³³ *takkammalat al-qışsa* "Il racconto è terminato",³⁴ *tkmml lqıst*, "Il racconto è finito",³⁵ oppure, al contrario, possono essere delle frasi didattiche e moralizzatrici.

Le formule finali dei racconti berberi sono abbastanza caratteristiche. Esse permettono al narratore di staccarsi dalla storia e proteggersi dagli eventuali malefici che potrebbero esercitare le forze sovranaturali del racconto. Una delle formule finali è la seguente: *immut/temmet* "e morì". Diversi racconti terminano con questa formula e secondo le narratrici e i narratori, questa formula serve per avvalorare la gravità delle situazioni narrate, giacché l'intervento della morte è qualcosa di definitivo, senza contare il fatto che bisogna staccarsi in maniera decisiva da ciò che si è raccontato.

Jolles, per i racconti senza lieto fine, ha coniato un termine per definirli, quello di "anti-fiaba", termine che indica un racconto che non si sviluppa secondo la linea della negazione della realtà, ma secondo la linea opposta della sua accettazione.³⁶

³¹ Roman JAKOBSON, 2002, *Saggi di linguistica generale*, Milano, Feltrinelli (1^a ed. 1966; ed. orig. *Essais de linguistique générale*, Paris, Minuit, 1963).

³² *Ibidem*, p. 39.

³³ Hans STUMME, 1895 [2002] *op. cit.*, n° 5, 6, 13, 15, 16, 17, 23, 36, 37.

³⁴ Harry STROOMER, 2001, *An Anthology of Tashelhiyt Berber folktales (South Morocco)*, vol. 2, Köppe, Köln, n° 1.

³⁵ *Idem*, n° 2.

³⁶ André JOLLES, 1980, *Forme semplici*, Ugo Mursia, Italia, pp. 222-223.

Specificità linguistiche e stilistiche

Il livello narrativo è pervaso di segni, vale a dire di un insieme di agenti che reintegrano funzioni ed azioni nella comunicazione narrativa e che si articolano tra i personaggi. Alcuni di questi segni sono stati ampiamente studiati: nelle letterature orali alcuni codici di recitazione, quali le formule, le convenzioni di presentazione, ecc. sono noti. Il narratore non è quello che inventa la più bella storia, ma quello che padroneggia meglio il codice di cui condivide l'uso con gli uditori: in questa letteratura il livello narrativo è netto e stringente al punto che è difficile concepire un "racconto" privo di segni codificati ("c'era una volta", *llan lqissat*, *inker lqisat*, ecc.). In ambito tamazight, i locutori hanno il sentimento della percezione immediata di un testo che si differenzia dalla comunicazione quotidiana. Difatti, i cantori professionisti oppure i cantanti moderni hanno un repertorio che l'insieme del gruppo comprende. Inoltre, i locutori intendono immediatamente la differenza tra un testo narrato in tachelhit ed un altro in tamazight, poiché, le due varianti, appartengono a aree attigue in cui il fenomeno di intercomprensione è noto.

Sul piano morfologico, la struttura del periodo dei racconti è piuttosto semplice, in cui sono molto frequenti le frasi brevi e domina la forma ipotattica; si tratta in genere di un periodare immediato del discorso narrativo, talvolta fortemente imitativa del parlato ma che dà vita ad una lingua attiva e vivace. Riprodurre la fluidità e la "scorrevolezza" in italiano ha costituito la sfida più difficile.

Un'altra caratteristica è l'uso abbastanza consueto della particella *ar*, che di solito si usa nelle forme dell'aoristo. Qui invece, spesso, si usa sia come congiunzione, sia per indicare "fino a, fino a quando" *ar dday*, *ar ad*, *ar nn*; oppure "fino al giorno dopo", *ar şşbah*.

La narrazione femminile

Il linguaggio femminile è l'espressione di una varietà che contraddistingue l'insieme omogeneo della lingua, e il suo interesse è in relazione alla tendenza alla preservazione e alla salvaguardia. La connotazione del linguaggio femminile è relativa all'importanza della conservazione di un'espressione femminile in quanto varietà linguistica.

La letteratura orale costituisce un ambito che ha da sempre permesso la salvaguardia del linguaggio femminile. Le donne berbere hanno contribuito a conservare certe forme linguistiche minacciate di estinzione e ciò è ben evidente nella narrazione dei racconti. Già A. Basset aveva constatato la presenza presso gli

Ayt Sadden, dei temi dell'aoristo o dell'abitudine in luogo del preterito, il quale è utilizzato più di recente.³⁷

La struttura della narrazione orale berbera è molto complessa e include diverse caratteristiche, tra queste, l'inserimento di informazioni chiavi nel racconto in maniera distinta rispetto al resto del racconto. A volte, i racconti hanno una struttura ciclica, nel senso che i dettagli degli eventi non si collegano agli eventi precedenti e a quelli successivi. Una delle strategie tipiche del modo di narrare è quella di fare delle digressioni durante il racconto e portarsi poi verso nuovi eventi, senza legami con il resto.³⁸

Per narrare i racconti, le donne utilizzano molto la postura del corpo e numerosi gesti non verbali: l'enfasi, la risata, la variazione dell'intonazione della voce, le espressioni del viso che cambiano a seconda dell'evento che si sta raccontando, oppure muovono le mani, alzano le braccia, toccano il braccio della vicina, scuotono la testa. Il linguaggio del corpo e i comportamenti non verbali sostengono in tal modo il racconto, spiegando e chiarendo molti punti che non possono esprimersi con le parole.

Le donne anziane rafforzano ed esprimono il loro forte legame con la famiglia e con le giovani generazioni attraverso il potere della narrazione, perpetuando valori e norme, comportamenti e interdetti di cui sono le custodi da secoli. In tal modo, "creano il loro potere" e ciò significa che il linguaggio femminile ha un potere. Le strategie della narrazione permettono di competere con le nuore, laddove, queste ultime potrebbero accrescere il loro potere attraverso la nascita di figli maschi. Le suocere, attraverso le strategie della narrazione, cercano di mantenere il controllo sui figli e sulle nuore attraverso i figli di questi ultimi, ovvero i nipoti.

Sul piano degli ideali, la narrazione femminile combatte l'oppressione e resiste al patriarcato a modo proprio, cercando, attraverso le risorse della lingua, di esprimere proprie riflessioni, pensieri, modi di vedere la realtà e i rapporti coniugali, familiari e di gruppo. In tal modo, raccontare storie diventa anche un modo per reagire alla marginalità delle donne e fissare i limiti per accettare la divisione dei ruoli di genere.

Conclusioni

In questo capitolo abbiamo cercato di mettere in evidenza che il processo di preservazione/innovazione comprende due aspetti: uno di preservazione e di permanenza con la tradizione e la trasmissione orale, in quanto i racconti rappresentano la simbolica dell'immaginario collettivo che risale ai miti e ai riti

³⁷ André Basset, 1963, *Textes berbères du Maroc (parler des Aït Sadden)*, Imprimerie nationale, Geuthner, Paris.

³⁸ Fatima SADIQI, 2003, pp. 246-249.

antichi; l'altro, quello dell'innovazione, è rappresentata dalla modernità, dai nuovi modelli educativi, dall'aspirazione ad una società diversa.

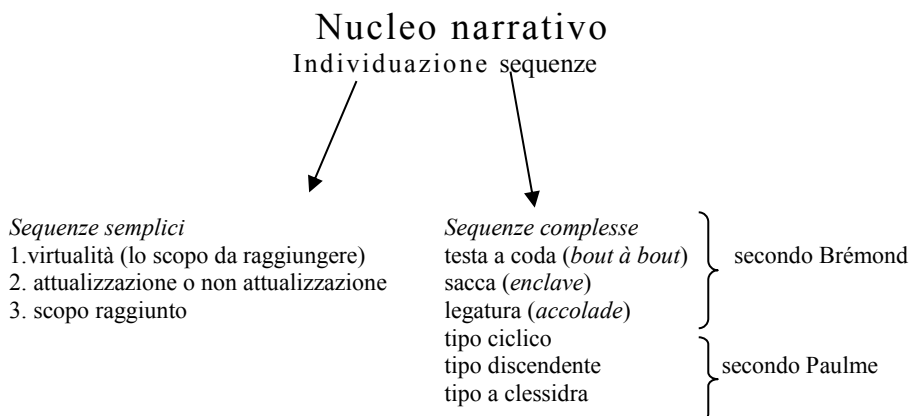
Le donne in tale processo hanno un ruolo fondamentale, perché esse salvaguardano la lingua berbera per proteggere l'identità, i valori e le tradizioni. Le donne non rifiutano la loro società perché è sentita più sicura rispetto ai cambiamenti e alla modernità. Oggi, altri mezzi, come i media, la televisione e la scuola, sono considerati importanti vettori di alcuni riferimenti socioculturali, anche se l'immagine della madre e della moglie è sempre glorificata.

Se le donne giovani sono affascinate dalle città moderne, molto idealizzate dai media, le donne anziane cercano di salvaguardare la tradizione e le pratiche sociali. Allo scopo di adattarsi al cambiamento e integrarsi nel contesto nazionale, il gruppo ha bisogno di mantenere un equilibrio, tra preservare alcuni luoghi di tradizione e non rompere con la cultura locale, ed i cambiamenti della società (nuovi media, internet, facebook, scolarizzazione, emigrazione).

Sul piano della lingua, per capire il racconto abbiamo cercato di individuare i livelli di senso, cioè l'organizzazione e la composizione di un racconto.

SCHEMA N. 4

Struttura del racconto



Schema narrativo

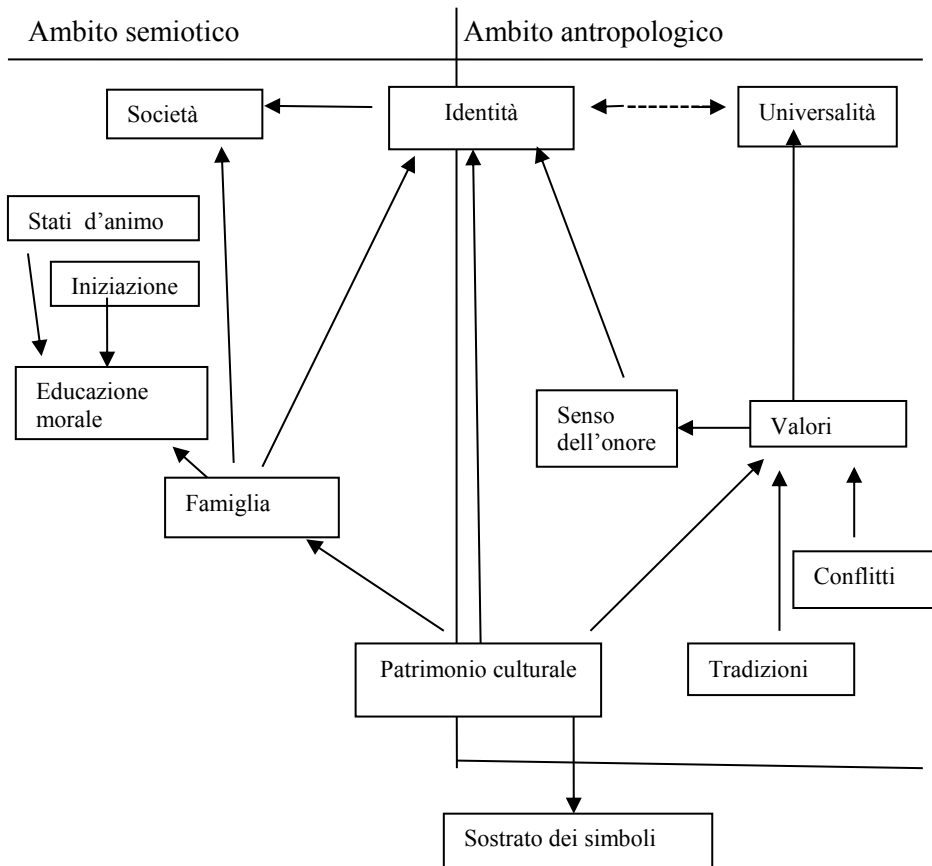
- I) Situazione iniziale (esordio, esposizione)
- II) Complicazione o annodamento/intrigo/peripezie
- III) Culmine della tensione narrativa
- IV) Soluzione/epilogo/scioglimento

Temî narrativi (cf. p.120)

- (I): “La siccità durava (da parecchio)” (3); “E pensò a cosa dovesse fare” (8); “In quel momento il padre scoprì che quelli erano proprio i suoi figli” (91).
- (II): “L’uomo che non era soddisfatto, disse all’altro –Ho solo figlie e tu hai solo figli- (2)”
- (III): “Cercano una soluzione (per trasportare) i bidoni (pieni di acqua)” (5); “Così l’altra donna rimase mucca)” (11); “Ecco, era diventata zoppa” (61).
- (IV): “Il marito aveva però scoperto tutto, trovò i figli dal mostro e li prese” (77).
- (VI): “A suo padre fece piacere (suo padre era fiero di lei)” (33); “La madre rimase male, perché non era stata la figlia ad apportare tutte quelle belle cose” (34); “La madre era contenta” (60); “Era la migliore di tutte le ragazze” (76).
- (VII): (La donna) sentiva la presenza di qualcuno che dormiva con lei in casa” (2); “Poi divenne giallo per la paura” (19); “(La donna) comprese che non era un bambino, ma un *jinn*” (52).
- (XI): “Fino a quando, morendo di fame, tornò ancora una volta lì” (15); nel racconto (XII) “Chi ha lunga vita non muore” (14); “Lei è invecchiata, ma non è morta” (16); “Suo figlio ha preso coscienza dei suoi doveri verso sua madre” (19); “Bisogna lottare per conoscere i doveri verso i genitori” (20).
- (XIV): “La madre disse che non era una buona donna di casa, perché non sapeva fare nulla” (5); “Una delle due partì e rimase quella che aveva imparato la lezione” (23); “Morale: quella che lavorava era maltrattata, ma ha dimostrato di avere appreso (i lavori di casa)” (24); “L’altra, quella che la madre aveva lasciato tranquilla, non sapeva fare nulla” (25).

SCHEMA N. 5

Struttura del senso



Conclusion. Problemi e prospettive

L'obiettivo iniziale che ci siamo proposti di analizzare in questo lavoro riguarda, da una parte, la specificità della produzione orale berbera, e in particolare degli Ayt Khebbach nella regione del Tafilalet in rapporto agli altri gruppi che parlano lo stesso parlare o i parlari vicini; dall'altra parte, comprendere in cosa il racconto è un'espressione significativa della preservazione e della tutela del patrimonio culturale dei berberi.

Il postulato di base sul quale riposa la nostra ricerca è che la trasmissione orale non abbia modificato automaticamente il rapporto tra società e individuo secondo la logica che regola la relazione tra la letteratura orale ed il contesto socioculturale. A fronte di questa logica, la trasmissione orale si situa in un rapporto di preservazione / innovazione.

Per costruire tale questione in oggetto di ricerca semiotica e antropologica, in un primo momento abbiamo riunito gli strumenti teorici e metodologici necessari, in un secondo momento, siamo passati all'indagine. Siamo partiti analizzando la logica che regola la relazione tra la letteratura orale ed il contesto socioculturale. Dal punto di vista metodologico, lo studio della letteratura orale degli Ayt Khebbach della regione del Tafilalet presenta un doppio interesse: in primo luogo, la società berbera ancora oggi rappresenta una comunità compatta, poiché mantiene saldi legami sociali e di parentela, preservando memoria, tradizioni e miti; in secondo luogo, la struttura degli attanti (personaggi e ruoli narrativi) nei racconti sono radicati nel contesto sociale di produzione.

Uno dei fondamenti della società berbera è l'oralità, di cui la letteratura orale è una forma di espressione. Trascurato per diverso tempo, lo studio dell'oralità costituisce oggi uno degli approcci fondamentali alla conoscenza di genti e culture diverse. Per gli obiettivi prefissi nel nostro libro, e cioè l'analisi del corpus dei racconti raccolti sul terreno dal 2002 al 2009, è stato necessario situare la produzione orale berbera, facendo scaturire gli aspetti più significativi dell'oralità in generale, ciò che ha costituito l'oggetto del secondo capitolo.

L'oralità è un aspetto sociale complesso e in perpetua evoluzione e non si tratta di un fenomeno che appartiene al passato. La permanenza e la vitalità dell'oralità, a causa delle pressioni della scrittura e dei modelli di vita moderna, hanno indebolito la concezione particolare della parola nella maggior parte delle società africane in

generale e berbere in particolare. Tuttavia, la parola non è percepita soltanto come un semplice strumento di comunicazione, ma una forza viva in perpetuo movimento. Le società berbere nonostante siano state sempre considerate appartenenti alla tradizione orale, è innegabile che siano state a contatto con la scrittura dai tempi antichi, in considerazione che i berberi posseggono l'alfabeto *tifinagh* proveniente dalla scrittura libica.

Nel terzo capitolo abbiamo cercato di dare un'idea ampia delle specificità del racconto ed abbiamo illustrato il panorama della letteratura berbera per cercare di situare la produzione orale degli Ayt Khebbach. Ogni variante locale ha la propria specificità letteraria, anche se i temi, le forme e i generi si intersecano e si intrecciano.

In un secolo e mezzo, il recupero del patrimonio culturale berbero ha conosciuto diverse fasi. La prima si è caratterizzata per gli scopi pratici ed utilitaristici. Si raccolsero i materiali orali e si produssero studi sulla cultura berbera per conoscere la mentalità e la storia delle genti che le avevano prodotte. Nella seconda fase, abbiamo analizzato le caratteristiche di tale patrimonio. La fase del "passaggio allo scritto" della lingua orale è stata caratterizzata dalla consapevolezza dell'importanza del patrimonio orale berbero. Quest'ultimo ha costituito un elemento preponderante per la rivendicazione del riconoscimento dei diritti culturali. Il processo di transizione di passaggio allo scritto che le aree berberofone stanno affrontando è ancora in corso.

Nella prima parte del lavoro abbiamo cercato di mettere in evidenza che il patrimonio culturale dei berberi, in particolare in Marocco, non solo è basato sulla memoria collettiva, ma quest'ultima rappresenta una forma di coscienza dell'identità indispensabile per la vita delle società berbere.

La seconda parte del libro è stata consacrata all'analisi dell'universo narrativo degli Ayt Khebbach, una grande comunità che contribuisce a creare un'immagine originale dell'insieme dell'identità berbera attraverso i testi orali. Abbiamo poi presentato i racconti raccolti sul terreno, cercando di mettere in evidenza le specificità del corpus dei racconti raccolti e poi abbiamo fatto un quadro dei metodi di analisi.

Secondo le tradizioni e la cultura degli Ayt Khebbach i racconti sono molto apprezzati, poiché costituiscono un fondo inestimabile di conoscenze e di situazioni, oltre a rimarcare un ricco ventaglio di prescrizioni e di interdizioni che si tramandano da una generazione ad un'altra. La letteratura orale ha anche, da questo punto di vista, diverse funzioni: educativa, istruttiva, pedagogica, formativa, etica morale e sociale, oltre ad eliminare le devianze e, ovviamente, anche a divertire. Tuttavia, l'obiettivo essenziale è, da una parte, di preservare l'identità e la memoria collettiva, dall'altra, quello di eliminare i conflitti sociali e rappresentare un legame con le innovazioni.

La presentazione e l'analisi dei racconti sono divenute operative secondo una doppia prospettiva: l'analisi semiotica e antropologica. In particolare, la tematica si

è articolata intorno alla dimensione universale e attraverso la simbolica del mondo berbero (il dono della mucca come dote, il sacrificio del bue, l'importanza magica delle ossa, il mondo sovranaturale, ecc.). La tematica, organizzata su due livelli, è stata sottoposta ad una doppia lettura:

- Un ambito semiotico per lo studio dei rapporti tra la letteratura e la società (livello storico-culturale ed ideologico) che ha compreso l'approccio strutturale dei racconti con l'individuazione delle sequenze, dei nuclei tematici ed il reperimento degli ambiti semantici. Ciò ha costituito l'argomento del quinto capitolo.
- Un ambito antropologico che riposa sulla simbologia dell'immaginario sociale del mondo berbero attraverso il quale la collettività designa la sua identità, elaborando una rappresentazione di sé e intorno alla quale gravita lo statuto delle donne e gli aspetti che riguardano i rapporti di genere analizzati nel capitolo sesto. L'orientamento essenziale del lavoro è una lettura antropologica ampia dell'analisi della narrazione orale. La problematica e le ipotesi di lavoro hanno costituito la chiave di lettura del materiale raccolto sul terreno.

Questi due livelli, benché distinti, non sono affatto separati l'uno dall'altro; anzi, esistono molteplici legami a volte complessi e difficili da delimitare; tuttavia, in tale intreccio si è cercato il senso da cui si è prodotta la problematica concernente il genere dei racconti studiati.

Tra le differenze, abbiamo rilevato che nei racconti del corpus il sistema familiare detiene un vero potere sociale, in quanto, da un lato, perpetua le disegualianze tra le relazioni in nome della tradizione; dall'altro, agisce sull'educazione dei singoli, incidendo fortemente sulla costruzione dell'autonomia individuale. Attualmente, non si può dire che l'educazione dei singoli avvenga attraverso gli stessi processi. I mass media, la scolarizzazione e la vita "moderna" hanno sostituito la trasmissione orale dei valori. In questo, si può ravvisare che la letteratura orale non esplica più la sua funzione coesiva della società, pur cercando nuovi modi per la salvaguardia e la tutela del patrimonio culturale.

Ne è scaturita una lettura antropologica dei racconti, un'analisi che riposa sulla simbologia dell'immaginario sociale del mondo berbero attraverso il quale la collettività designa la sua identità.

Ad ogni modo, ci è sembrato che il rapporto preservazione/innovazione si sviluppi su due argomentazioni particolari che hanno costituito l'oggetto delle ipotesi di lavoro:

- 1) La specificità della produzione orale berbera, e in particolare degli Ayt Khebbach nella regione del Tafilalet.

- 2) Il racconto è un'espressione significativa della preservazione e della tutela del patrimonio culturale dei berberi.

Le ipotesi di lavoro vanno a ricongiungersi, poiché le abbiamo scomposte per il bisogno dell'analisi e l'analisi è una linea metodologica della ricerca scientifica.

- 1) La specificità della produzione orale berbera, e in particolare degli Ayt Khebbach nella regione del Tafilalet.

La raccolta dei testi orali berberi e l'analisi dei documenti raccolti sul campo segnalano che la regione del Tafilalet, dalla sua situazione centrale nel mondo berbero del Marocco, è una tappa importante nei movimenti delle popolazioni attraverso il Sahara e attraverso il nord del Mediterraneo e verso est, costituendo un vero mosaico culturale e linguistico. Ogni tribù, ogni valle, ogni villaggio possiede un'identità che gli è propria, riconoscibile dal suo patrimonio orale, dalle sue particolarità poetiche e dai suoi usi e costumi.

L'ambito culturale del Marocco e di tutta l'Africa berbera è ricco di diversi apporti storici, letterari e linguistici, i quali non essendo componenti integrate in un modello culturale unico, risultano essere strati accumulati lungo il corso della storia. L'identità mette in campo i rapporti con la dimensione locale, regionale e nazionale, con la dimensione arabo-islamica, mediterranea e africana e con l'universalità dei temi e dei valori (giustizia, eguaglianza, cura, affettività).

Tuttavia, questi apporti interagiscono e la dinamica dell'interazione crea necessariamente dei conflitti, i cui termini sono la specificità e l'universalità.

In tal senso, l'Africa berbera costituisce un laboratorio della diversità culturale. L'ambito letterario, in particolare, rappresenta un luogo emblematico dell'interculturale. Lavorare, oggi, nell'ambito della ricerca berbera significa includere questo spazio interculturale. Nelle varie forme che riveste, oggi, la letteratura è un elemento importante dell'identità culturale e dell'adattamento al mondo per circa quindici milioni di berberofoni.

I racconti del Tafilalet non sono un semplice esercizio ludico e non hanno solo un valore in sé in quanto patrimonio orale, ma si inseriscono nell'ambito dei valori di una comunità, così come molte persone riferivano durante le inchieste. I racconti sono il luogo privilegiato di rappresentazione di tutti i problemi sociali che vive la comunità. In tal senso, i racconti rappresentano la funzione educativa per i bambini attraverso le funzioni morali (adozione di comportamenti, facilitazioni di rapporti nell'interesse del gruppo) e le funzioni educative (inculcare i valori e mettere in guardia dal trasgredire gli interdetti). I racconti agiscono anche sugli adulti, in quanto determinano situazioni in cui la lingua può essere praticata, mantenuta viva e perfezionata, oltre a costituire un momento di confronto di saperi.

I testi orali del Tafilalet sono portatori di norme, sia perché fanno appello ai valori riconosciuti dalla società, sia perché descrivono un comportamento pratico tratto

dall'esperienza. Oggi, i racconti tradizionali fanno parte dei programmi di insegnamento, nell'ambito di riferimento della didattica del patrimonio orale. Nelle scuole primarie marocchine, laddove il berbero si insegna nei primi tre anni, l'insegnamento del racconto è valorizzato e raccomandato nei manuali di riferimento (cf. il sito internet dell'IRCAM (*Institut Royal de la Culture Amazigh au Maroc*)).

2) Il racconto è un'espressione significativa della preservazione e della tutela del patrimonio culturale dei berberi.

Tale constatazione evidenzia che il racconto tradizionale orale è uno dei riferimenti della cultura berbera. In modo significativo, il racconto indica che il potere della parola è una componente importante della ricchezza della lingua. In questo caso, la narrazione, quale aspetto principale della letteratura orale, assicura la diffusione dei suoi valori in un momento di transizione storica e culturale e permette agli individui di forgiare la propria identità culturale e di riassorbire i conflitti e le tensioni che attraversano le comunità.

L'enorme lavoro per la salvaguardia della lingua e della cultura berbera è stata effettuata in questi ultimi decenni su diversi fronti, non solo sul piano scientifico, con la pubblicazione in berbero di racconti, romanzi, ma anche attraverso la nascita di riviste concernenti la lingua, la letteratura e la cultura berbera; la pubblicazione di studi scientifici, articoli, libri, ecc.

Dal periodo coloniale fino ad oggi, una delle specificità degli studi berberi in Marocco, ma anche negli altri Paesi nordafricani, è composta da un rinnovamento molto profondo legato alla dinamica dell'affermazione identitaria che, sotto diverse forme, attraversa l'Africa berbera, oramai, da un secolo.

Oggi, il berbero è annoverato tra le lingue del Nord Africa minacciate di scomparire, eppure si tratta di una lingua che ha attraversato il tempo, che ha avuto e continua ad avere particolare vigore e che lega migliaia di persone nordafricane appartenenti a questa cultura. Negli ultimi anni, giornali, periodici e settimanali, in grafia latina principalmente, ma anche in arabo e in misura minore in *tifinagh*, sono diffusi sui siti internet e in diversi paesi del Nord Africa e all'estero. Programmi radio-televisivi in diverse varianti berbere sono diffusi grazie agli attivisti e ai militanti. Diverse organizzazioni alimentano siti web, quali *Amazigh Cultural Association* in America (ACAA), *Tamazgha* in Francia, *Syphax Sociaal-culturele Verenniging* in Olanda... Gli aggiornamenti sulla "questione berbera" nei diversi paesi del Nord Africa sono divulgati in diversi portali, quali *Amazigh-Voice*, *Monde Berbère*, *Amazigh World*, *Association de Culture berbère*, *Kabyle.com* e altri.¹

¹ Portali web internazionali amazigh: <http://www.amazigh-voice.com>, <http://www.mondeberbère.com>; <http://www.amazighworld.com>; <http://www.amazigh.nl>; <http://www.tawalt.com>;

La questione del berbero è legata a dinamiche di marginalizzazione e di affermazione e per comprendere tali aspetti, il berbero va appreso nei suoi fondamenti se si vuole comprendere in che maniera questa lingua resiste e come implementarla e renderla funzionale a tutti i livelli comunicativi.

Pertanto, le questioni legate al berbero rinviano agli immaginari collettivi, in particolare ai processi di costruzione delle identità nazionali. Tali problematiche si ritrovano nelle rivendicazioni sociali e identitarie attuali attorno al riconoscimento ufficiale della lingua berbera.

In Marocco, dal 1 luglio 2011, in virtù della nuova Costituzione approvata con un referendum, il berbero è lingua nazionale. Tale riconoscimento arriva in un momento in cui il Paese è attraversato da un processo di democratizzazione, di cui la regionalizzazione costituisce uno degli aspetti riformisti tra i più importanti.²

Secondo l'articolo 5 della nuova Costituzione, "la lingua amazigh costituisce una lingua ufficiale dello Stato, quale patrimonio comune a tutti i marocchini senza eccezione".³ Il testo prevede una legge organica per inquadrare e definire il processo di attuazione dell'ufficialità del berbero, come pure "le modalità per la sua integrazione nell'insegnamento e nei settori prioritari della vita pubblica", e ciò, per "permettere di portare a termine la sua funzione di lingua ufficiale".

In questa definizione, l'*amazigh* include il tachelhit, parlato dagli Chleuh e il tarifit utilizzato dai Rifini. Una menzione particolare riguarda "gli altri parlari in uso in Marocco" e "le espressioni culturali" di cui lo Stato si fa garante e che intende "proteggere". A tal proposito, una delle questioni è quella di chiedersi in che maniera il fatto che la lingua sia nella Costituzione peserà sugli interessi vitali della nazione ed i suoi obiettivi strategici di sviluppo. La questione non si porrebbe in termini di volontà politica e di mezzi. La regionalizzazione implicherebbe l'utilizzo amministrativo del berbero con l'alfabeto *tifnagh*, come sostiene l'articolo 5 della nuova Costituzione che prevede la sua integrazione nella vita pubblica del Marocco.

² La fine del 2010 e durante l'anno 2011, a seguito delle rivolte popolari scatenate a partire dalla Tunisia e che hanno riguardato successivamente altri Paesi del mondo arabo-musulmano, in Marocco, il Movimento Culturale Amazigh (MCA) ha rivendicato e militato affianco ai giovani appartenenti al "Movimento del 20 febbraio", un movimento di giovani che, utilizzando le nuove tecnologie dell'informazione, sono scesi nelle piazze a manifestare per chiedere democrazia, libertà e diritti. Tra le rivendicazioni democratiche del movimento, lo slogan "la lingua e la cultura amazigh ufficiali nella Costituzione" ha acceso le aspirazioni dei giovani per la costruzione di una società democratica e moderna. La loro mobilitazione ha permesso di arrivare all'ufficializzazione della lingua amazigh. Tuttavia, i militanti devono essere vigili, poiché questa ufficializzazione richiede molto tempo per entrare realmente nella pratica.

³ Il Bollettino ufficiale del Regno del Marocco emanato il 17 giugno e approvato il 1 luglio 2011 è reperibile sul sito: http://fr.wikipedia.org/wiki/Langues_berbères

Sul piano della diffusione del berbero nell'insegnamento, dall'anno scolastico 2003, il Ministero dell'Istruzione Nazionale ha inaugurato e inserito l'insegnamento "sperimentale" dell'amazigh in circa 317 scuole, cioè circa il 5% degli istituti d'istruzione del Regno. Secondo le proiezioni iniziali del Ministero, è soltanto nel 2013 che l'insegnamento dell'amazigh sarà generalizzato. Tuttavia, la scelta di trascrivere la lingua in una grafia autoctona antica di 3000 anni, invece dell'uso dei caratteri latini che era stato recepito come alternativa al *tifinagh*, probabilmente ritarderà la diffusione e l'apprendimento dell'amazigh sia in Marocco e sia all'estero.

Il Marocco intende vigilare "sulla coerenza della politica linguistica e culturale nazionale" e "sull'apprendimento e sulla conoscenza delle lingue straniere più utilizzate nel mondo, come strumenti di comunicazione, d'integrazione e d'interazione con la società della conoscenza". Ciò, per favorire "l'apertura sulle varie culture e sulle civiltà contemporanee". Infine, il progetto di Costituzione indica un Consiglio nazionale delle lingue e della cultura marocchina, con l'incarico di proteggere e sviluppare l'amazigh. Le altre espressioni culturali marocchine "costituiscono un patrimonio autentico" ed una fonte d'ispirazione contemporanea.

Gli studi psicolinguistici riguardo all'apprendimento delle lingue⁴ concordano nel mettere in evidenza il valore inevitabile dell'aspetto orale nell'apprendimento di una lingua materna, di una seconda o di una lingua straniera. Occorre dire che l'utilizzo dell'oralità quale materiale pedagogico trarrebbe benefici e utilità ad essere accompagnato dall'uso di una televisione educativa in lingua amazigh. La televisione può essere un veicolo dell'istruzione. In questo senso, bisogna segnalare il lancio ufficiale nella televisione pubblica a Rabat, in Marocco, nell'anno 2010 della *Rete 8 Tamazight* in lingua berbera. Con questa televisione, si sta diffondendo, insegnando e apprendendo la lingua e la cultura amazigh e istruendo i bambini nella loro lingua materna.

Un altro aspetto non va trascurato, vale a dire, il trattamento informatico della lingua, elemento importante per un'accelerazione ed una sistematizzazione del lavoro in prospettiva. Questo è anche giustificato dal contesto attuale, laddove si constata un utilizzo efficace e proficuo del processo informatico in settori differenziati. Si possono mettere in evidenza metodi d'informatica linguistica quali la ricerca elettronica, l'estrazione automatica ed i dizionari elettronici; esperienze che esistono già sul web, ma che andrebbero maggiormente coordinate e condivise con le istituzioni, gli studiosi, le associazioni e gli utenti che si interessano allo studio della lingua berbera.

⁴ Roland BARTHES, 2005, *Miti d'oggi*, Einaudi, Torino.

ANNESI

ANNESI 1.

CORPUS DI TESTI

Il corpus è stato trascritto, tenendo presente quattro elementi:

1. La trascrizione fonetica dell'enunciato in caratteri latini.
2. La traduzione parola per parola.
3. La traduzione intelligibile in italiano.
4. Gli elementi esplicativi inseriti nelle note, sia linguistiche e sia etnografiche e culturali, servono alla comprensione del senso generale del testo o dell'immagine che quest'ultimo veicola. A volte, laddove è stato possibile, per una migliore comprensione, sono state incluse annotazioni comparative con i racconti già pubblicati in diversi parlari berberi.

I.

arba imẓyn¹

1. llan yan argaz d tmaṭṭut-ns ḡur-sen sḅea n iṣirran
vi era/un/ uomo/ e/ donna-sua/hanno-essi/ sette/ di/ figli//
2. argaz-ns day izḡdem isḡaren
marito-suo/va/raccogliere /legna//
3. iqqama ar lwqt-nna²/ n lḡeffef³
restò/ tempo/ là/ di/ siccità//
4. hat ur illa mad dar-sen ma ḡttan⁴ i iṣirran-nnsen
ecco/ non c'è /cosa/ presso-di-loro/far mangiare/ per/ bambini-loro//
5. inna^as i tmaṭṭut-ns ixexṣay⁵ ad awiḡ ay dda n iṣirran kullṣi-ten sḅea adduy ad
niḡla-ten
disse-gli/ alla/donna-sua/devo /condurre/questi/di/ bambini / tutti-loro
/sette/vado /abbandonar-li//
6. ur dar-i yat mad naḡ ysseyyṣn
non ho io/ una/ di cosa/noi/ viviamo//
7. inḡer imẓiyn islla awal n bab-nsen ait aḡwad n mm°a-ns
allora/piccolo/ascoltò/ parola/ di/padre-suo/che/ raccontò/ di/madre-sua
8. iddu iḡayyn yat lmudda
allora/ pensò / un/ momento//

¹ Questo racconto è stato narrato all'inizio della ricerca, dalle mie due informatrici, Zohra Meddiki e Fatima Boulauane nella qasba di Mulay Mustayne, nel 2002.

² Per gli usi della particella *ar*, cf. Lionel GALAND, 1972, "Observations sur l'enchaînement du récit en berbère", in *Actes du premier congrès d'études des cultures méditerranéennes d'influence arabo-berbère*, Congrès de Malte, 3-6 avril 1972, SNED, Alger, pp. 91-97.

³ *iqqima* - *iqqima ar itteddu*, "he kept on walking" (Thomas G. PENCHOEN, 1973, *Tamazight of the Ayt Ndhir*, Undena Publications, Los Angeles, p. 43).

⁴ *setṣ* - azione di far mangiare (Émile LAOUST, 1924, *op. cit.*, p. 158).

⁵ *ixexṣa* - "bisogna", 3 pers. pre (Abdallah BOUMALK, 2003, *Manuel de conjugaison du tachelhit (langue berbère du Maroc)*, L'Harmattan, Paris., p. 127).

9. yžmee ızran yasi-it ızran-nna iqqama ar şşbağ
raccolse/ sassolini / prese-lo/sassolini/quelle/restò/ mattino//
10. inķer den-nay bb°a-nsen d mm°a-nsen awi-ten sbae n işirran γ yat lγabet ad
zedmen isγarn
allora/ dunque/ padre-loro / e / madre-loro/ condussero loro/ sette /di / figli /in/
foresta/ raccolsero/legna//
11. ar teddun y ubrid
partirono/nella/ strada//
12. itteddu arba amžyan ar isirs ızran ailliy n walen lγabet
camminò/ragazzo/ piccolo /mise / pietre/fino a/arrivarono/foresta//
13. ar zeddmn isγarn ailliy ad tafuķt teγli
raccolsero/ legna/ fino al calare del sole//
14. iddun mm°a-nsen d bb°a-sen eayden qqimin işirran
andarono/ madre-loro/e/padre-loro/ritornarono/restarono /ragazzi //
15. tafuķt teγli han id iwella
sole/ dorme/ecco/notte/ arrivò//
16. ur ssinnən abrid qqimin ar t allan
non conoscono/strada/rimasero/ piangendo//
17. iyra^asen gma-sen imžyan
chiamò-gli/ fratelli-loro/piccoli//
18. inna^asen ad ur tallant nekkin ssny ad smelγ abrid
disse-gli/ non piangete/ io/ so/ mostro/ strada//
19. inna^asen ha madi inna baba i mma idđa
disse-gli/ ecco/ ciò che/ disse/papà/a/ mamma//
20. hat inna^as anddu anžla işirren-nnay
ecco/disse-le/ andiamo/abbandoniamo/figli-nostri//
21. dduγ awiy-d ızran ar ten-sersay γ ubrid
partii/portai-verso qua/ sassolini/ le-lasciai / su/ strada//
22. d γil γir tfuyat-yyi
e/ adesso/soltanto/seguite-mi//
23. ar tff°yen abrid-nnay sirs ızran tff°yen abrid ar teddun ar teddun
seguirono/ strada-questa/ pose/ sassolini/uscirono/strada/ marciarono/marciarono//
24. dinna γir walan han ur γiyen kšemen taddart
là/soltanto/ arrivano/ ecco/ non poterono/ entrare/ casa//

25. tili⁶ m°a-nsen d bb°a-nsen iwɣren imensi-nsen waḥda-sen n taddart
c'era/ madre-loro/e/ padre-loro/divorarono/cena-loro /soli-loro /a/casa//
26. tčten ailliɣ šben išeḍ imiq maḍ tčan
mangiano/fino a/ sono sazi/restò/un po'/ciò che mangiarono//
27. tenna^as mm°a-nsen d bb°a-nsen
disse-gli/ madre-loro/ e/ padre-loro//
28. may illan iširanni-nu ɣil arad ččettenin ma dday išḍin
se/ c'erano/figli-miei/adesso/ mangeranno/ ciò che/è rimasto//
29. inķer urba amžan isla^as i mm°a-nns
allora/ragazzo/piccolo/ ascolta-lei/a/ madre-sua//
30. iķšem n inna^as ha yiɣ
entrò/ e/ disse-gli/ ecco/sono io//
31. ķšemem d ččin
entrarono/ e/ mangiarono//
32. inķeren diy ar ššsbaḥ inna^as bb°a-nsen i mm°a-nsen
allora/ ancora/ mattino/ disse-gli/ padre-loro/a/madre-loro//
33. ixša -yay ddu-ɣ nsaqša may ntgga d iširann-nna ad nžla
c'è bisogno/a me/vado/ informare/ciò che / faremo /e /figli-questi / per
abbandonare//
34. tenķer mm°a-nsen taēžan bizzef n aɣrum
allora/ madre-loro/ preparò/ molto/di/pane//
35. tenna^as hat nay ad qimin džue tikla ɣiled ad atčen
disse-gli/ ecco/ restano/ fame/ questa volta/mangeranno//
36. tenķer taēžn aɣrum škiḍi-t tebḍu-yasen kull sin tefka-t-ens yan tyrumin
allora/ preparò/pane/cuoce-lo/divide-gli/ ogni / due /diede-lo-gli/un/ pezzo di pane//

⁶ In berbero, le frasi con copula sono frasi semplici laddove la copula, come *essere*, occupa il ruolo di verbo. La differenza maggiore fra una copula e un verbo ordinario è il significato semantico relativamente debole di quest'ultimo in comparazione con il primo. La copula è un elemento "che lega" il soggetto al predicato benché formi parte integrante di quest'ultimo. È questo aspetto della copula che fa, contrariamente al verbo ordinario, che si distingue per il suo contenuto lessicale, non riempie la funzione di predicato nel senso stretto del termine. Ad esempio, in berbero le frasi a copula si distinguono per la presenza dell'uno degli elementi che esprimono, fra gli altri, "l'essere e l'esistenza" e hanno un valore copulativo o attributivo: *ili* "essere, esistere" e *g* "essere, fare, mettere, organizzare, preparare". Ciò si manifesta con il fatto che *g* e non *ili*, può essere seguito da un aggettivo o da un sintagma nominale generico. Questo genere di frasi è stato studiato da BIARNAY (1971), GALAND (1965, 1981) e da AKOUAOU (1979) fra gli altri (Fatima SADIQI, 2004, *Grammaire du berbère*, Afrique-Orient, Casablanca, p. 150).

37. inḡern iširrann-nnay ɣer da ddun ɣ ubrid
allora/figli-questi/quando/ presero/sulla/strada//
38. iširrann-nnay iwɣen aɣrum imiɣn did-sen dad ibḡa aɣrum ar igger s iftu-ten s
tayrumt
figli-questi/ divorarono/pane/piccolo/fra-loro/qui/ divise/ pane/gettò/parti-
gli/con/pane//
39. ar iteddu iser-is-ten ar iteddu iser-is-ten iferkikwn n aɣrom ailliy
walan lyabat
camminò/pose-gli-le/ camminano/pose-gli-le/mollichine/di/ pane/fino a
quando/arrivarono/foresta//
40. ar zḡmen ar zḡmen isɣarn ailliy tafuḡt teyli
raccolsero/raccolsero/ legna /fino/al tramonto//
41. yuyell bb°a-nsen d mm°a-nsen s taddart
ritornarono/padre-loro/ e/ madre-loro/ a casa//
42. iqqamin iširran ailliy tafuḡt teyli ar allan ur ssinin abrid
restarono/bambini/fino al/tramonto/ piansero/non conosco/strada//
43. inna^asen amzin ɣer yallah nekk ssiny abrid tff°ɣat-yyi
disse-gli/piccolo/solo/andiamo/io/ conosco/ strada/ seguite-me//
44. ddunt aynna din dda yaf aɣrum hat ur ad isul
marciarono/ là/ dove/ andò/ trovò /pane/ ecco/non c'era più nessuno//
45. ddun ibušem tḡan aɣrum nnay llay isers
allora/passeri/ mangiarono/ pane/ ciò/ che/ mise//
46. qqimin ar allan ar tffz°ɣen abrid
restarono/piansero/ seguirono/ strada//
47. ar tddun ar tddun ailliy walan yat taddart tella gis tamḡtut d sbae n tirbatin
marciarono/marciarono/fino a / arrivarono / una/ casa/ c'era/ dentro/ e/sette/ di/
ragazze//
48. ddun dar-s ar allan ɣef-s eawdn-as mad asn-ižran
andarono/presso-di-lei/piansero/ su di lei/raccontano-le/ciò che/gli- accaduto//
49. tenna^asen han awddi⁷ ur riɣ aknni tensam ɣur-i
disse-gli/ ecco/dispiaciuta/non voglio/voi/ passare la notte/presso di me//

⁷ *han awddi* – frase introduttiva per rifiutare qualcosa; per esempio: “spiacente!”

50. argaz-inu hat buxxu ad igga
marito-mio/ecco/orco/è così//
51. iæewwel a kunn iċta kulli-ten
intenzione/a/ voi/ mangiare/tutti-gli//
52. ar allan ġif-s nanna^as walu ġir ssens-ay dday sşbaħ
neddu
piansero/su di lei/dissero-le / niente / solo/ passiamo una notte /qui / domani /
partiremo //
53. tssensa-ten
fa dormire-gli//
54. ailliy argaz-nns ikşem s taddart
quando/marito-suo/entrò/ a/casa//
55. inna^as illa ku yan waðu ġ taddart
disse-le/c'è/qualche/un/ odore//a /casa//
56. tenna^as walu ur lla aðu
disse-gli/ niente/ non c'è odore//
57. inna^as walu illa yan waðu //
disse-gli/ niente/c'è/ un/odore//
58. teawda^as tenna^as hat llan sbae n işirren ad yallan hat ddun-d dar-nay
raccontò-gli/ disse-gli/ecco/ci sono/ sette/ di /bambini/ e/piangevano/ ecco/
vennero/ presso di noi//
59. harşy ar ttn-tċt
attenzione/ li-mangiare//
60. inna^asen iwa ið dday hat war tn-tċay
disse-gli/ nel caso in cui/notte/ questa/ ecco/ non li-mangerò//
61. mek qqamen ar ið n azekka hat a ttn-tċay
se/ rimarranno/fino a/notte/di/domani/ecco/li-mangerò//
62. nsin arşşbaħ tenna^asen hat ið dday iewul ġif-un
passano notte/ al mattino/ disse-gli/ ecco /notte/ questa/ intenzione/su di voi//
63. ar allan//
piansero//
64. inna^as urba amżyn ġir ażan ar nqqim hat sseny mad şkarëy nekkin
disse-gli/ragazzo/ piccolo/ solo/ resta/ ecco/io so/ciò che/ faccio/io//
65. nsan
trascorsero la notte//

66. ten_{ker} tsgun tirbatin-nns tgen
allora/ fa dormire/figlie-sue/ dormi//
67. i_kšem bxxu
entrò/orco//
68. i_eayen-ten qbel ad iddu buxxu
vide-li/ prima/di partire/orco//
69. in_{ker} arba amzyn i_eayen ixfawn n trbatin n tma_ttut-nna di_y-sent ttaž
allora/ragazzo/piccolo/vide/teste/di/figlie/di/donna-questa/su di loro /diadema//
70. in_{ker} ikksa-tent ttaž γ ixfawn n tirbatin igg-ten γ ixfawn n ayt-m-as
allora/tolse-le/ diadema/sulle/teste/di/figlie/ mette-le /sulle /teste/di/ fratelli-
suoi//
71. igg di_y waya_d ixf-nns ignen
mise/ allora/un altro/testa-sua/ si addormentò//
72. ailliy buxxu ikšm-d iddu ar asn-tarfus⁸ ixfawn n iširren
quando/orco/entrò-verso-qua/ andò/ gli-tastò/ teste/ di/ bambini//
73. yaf di_y-sen ttaž iyalid tirbatin-nns
trovò/ su di loro/diadema/sbagliava/ figlie-sue//
74. i_eyen tirbatin-nns isterf-ament ixfawn-nsent yaf hat war di-sent ttaž
guardò/ figlie-sue/ toccò-le/ teste-loro/ trovò/ecco/non c'erano /
diadema//
75. i_ctta-ten iyalid iširran-nnes i_ctta-ten kullu-ten
mangiò-le/sbagliò/ figli-suoi/ mangiò-le/tutte loro//
76. ar ššba_h n_{ker} iširren a_karen isebba_dn bxxu d iheddun-ns
mattino/ si alzarono/bambini/rubarono/scarpe/mostro/e/vestiti-suoi//
77. ten_{ker}-d ššba_h mma-nsen taf tirbatin hat la ula-tent
allora/ mattino/ madre-loro/trovò/figlie/ ecco/non ci sono là-le//
78. iširren ddun ruwel_n iddu-d bxxu inna^as hat t_ci kullu-ten
bambini/andarono/fuggirono/arrivò/orco/disse-gli/ ecco/mangiasti/tutte-le//
79. tenna^as hat t_cit tirbatin-nnek
disse-gli/ ecco/ mangiasti/ bambine-tue//
80. in_{ker} mm^oa-nsent tmet
allora/madre-loro/mori//

⁸ *tarfus*, “toccare in maniera anarchica”, secondo l’informatrice.

81. iddu bxxu ar irukkl dart iširren ar irukkel iširren dden rweln
arrivò/ orco/camminò/ dietro/bambini/ camminò veloce/bambini
partirono/fuggirono//
82. iduḡan-nns ur ḡur-s lin fad a ten-yami
sandali-suoi/non ha-lo/ sui piedi/a/li-acchiappare//
83. ar tddun ar tddun lmuhim ḡzen-as yan aḡbuš yaḡn aḡbuš immt
marciarono/ marciarono/in breve/scavarono-gli/un/ buco/cadde/buco/ mori//
84. qqimin iširren-nna
rimasero/ bambini-questi//
85. ḡulend s taddart n buxxu asin ayennaḡ n wurḡ n bxxu
tornarono/a/ casa/ di/ orco/ presero/ tutto ciò/di/ oro/ di/orco//
86. kulši ḡa yinna iḡmae
tutto/ ciò che/ raccolto//
87. aḡuln din mdden yaḡnin ar kin ṡadaḡa i midden
sono alleati/laggiù/ persone/altre/davano/elemosina/a/persone//
88. iddu bba-nsen ad yamz ṡadaḡa
andò/padre-loro/prendeva/ elemosina//
89. illa urba amzḡyn issen izlan ma ytini bba-nns
c'era/ ragazzo/piccolo/ conosceva/ canzoni/che/diceva/ padre-suo//
90. ar itini urba izlan-nnaḡ bba-nsen yakez arba-nns amzḡyn
diceva/bambino/canti-nostri/padre-loro/ riconobbe/ ragazzo-suo/ piccolo //
91. dar-nay ayd issent idd iširrenn-nns ayen-nay
in quel momento/là/ scopri/che/bambini-suoi/presso di loro//
92. ibda^as wul
scoppiò-gli/ cuore//
93. immt
mori//.

II.

sbæa n tarbatin d sbæa n iširren⁹

1. in_ker yan bu sbæa n tirbatin d yan bu sbæa n iširran
allora/ uno/quello di/sette/di/ figlie/e/ uno/quello di /sette/di/ figli//
2. wahed yaγ-s lħal¹⁰ inna^as maxemmi γur-i nek s iširran kiyyi γur-k s tirbatin
quello/aveva-sua/situazione/disse-gli/perché/presso-di-me/io/con/figli/presso-
di-te/con/ figlie//
3. in_ker inna^as naž-ten ma ddiy nay ayinna iswa igran
allora/disse-gli/ li-lasciamo/allora/ quelli/irrigare/ campi//
4. ddun tna^as tarbat žmee žmee wuḷḷah ur asenin iswa igran
allora/disse-gli/ figlia/dormite/ dormite/giuro/non sapranno/ irrigare i campi//
5. ntat γas ra nn-atn-šmtn
ella/soltanto/che/li-sorprenderà//
6. alliy nit¹¹ yiḡs tn_ker ar tswa igran
fino a quando/si addormentano/ si alza/ va ad irrigare/campi//
7. alliy swan tēayd tiyen
poi/ irrigato/ ritornò/ dormire//
8. yat saet kāmla ēayden alliy ddan-id bba-nsen
un momento/ poi/ ritornarono/fino a quando/ vennero/genitori-loro//
9. ha win trbat swan ha win urba ur swin
ecco/quella/ragazza/irrigato/ecco/quello/ragazzo/ non irrigato//
10. kāmla ddun ēaydnt nanna^as diy
poi/ andarono/ ritornarono/dissero-gli/ ancora//
11. mayd di-sent diy aynna ibabb urγ
che/ tra-di-loro/ancora/quelli/ portano/oro//

⁹ Questo racconto e il successivo (*yan bu takniwin d tafunast*) sono stati raccontati nel 2004 durante una seduta di racconti tenuta per l'occasione, nel qsar Bu Hamid da due persone diverse.

¹⁰ *yaγ-s lħal*, “quello che è insoddisfatto” (egli voleva dei maschi e non delle femmine).

¹¹ *alliy nit*, “fino a”.

12. ddun alliy ar walen
partirono/fino a quando/arrivarono//
13. tnna^as taqdimt tamellelt a trit mid tunyalt
disse-gli/ strada/ bianca/ vuoi/ oppure/nera//
14. inna^as arba tunyalt
disse-gli/ragazzo/ nera//
15. tik ntat taqdimt tamellalt
passò/ lei/ strada bianca//
16. tukžem-nna tnna^as hëlliy baba qazdir¹²
entrò-verso là/disse-gli/ apri/ baba/ qazdir
17. tnna ržem tukžem tømmer aqqrab-enns zimins s ninnay
disse/ apri/ entrò/ riempi/ sacco-suo/ sola/ con/ cose//
18. teayd iddu nta ibabb-d γas iq°llalen
ritornò/arrivò/ lui/portarono-qui/solo/brocche//
19. athuš aq°llal bu ya¹³ aq°lla ima aq°llal
canticchiò/brocca/quelli di/oh/brocca/fratelli/ brocca//
20. alliy n wulen
fino a quando arrivarono//
21. kamlā tnker inna^as mayd skart
poi/ allora/ disse-gli/ che/ fai//
22. tnna^as ddu tinit-as hëlli baba qazdir diy
disse-gli/vai/disse-gli/ apri/baba/ qazdir /ancora//
23. nnarzm-aq iy tufit aħrir¹⁴ ad ur tit-sut
apri-ti/ se/ troverai/ zuppa/non la-bere//
24. kamlā iddu inna^as hëlli baba qazdir diy
poi/ andò/ disse-gli/ apri/ babbo/ qazdir /ancora//

¹² Miloud TAÏFI, *op. cit.*, 1991, p. 553, *aqzdir*, “stagno”; “metallo”; Olivier DURAND, *op. cit.*, p. 109. Il termine *qazdir*, è pronunciato in senso peggiorativo, riferendosi a materiali di cattiva qualità o che non è un materiale solido, nè funzionale, nè un conduttore elettrico, nè isolante. In senso figurato, significa “essere senza vergogna, essere sfrontato, senza scrupoli”. Si tratta di un appellativo che i berberi utilizzano per riferirsi ad una persona sconosciuta.

¹³ *ya* (*aq°ulla*) è un vocativo in arabo, variante di *a* e di *ya*, *aya*, che si trova anche negli altri racconti (cf. IV [11,38, 43]; V [35,37]; VI [73]; VIII [24]) (cf. Jeannin DROUIN, 1973-74, “Un poème chanté beraber : célébration de la femme”, in *LOAB*, 6/7, p. 152).

¹⁴ La *ħrira* è la zuppa che serve a rompere il digiuno durante il ramadan; è molto ricca e contiene sempre farina, legumi secchi e pezzetti di carne.

25. kamla terzm-ās tarir
poi/ apri-le/orchessa
26. yafi taεam dar-s ar iħellab¹⁵ imensi ar iħellab taεam-i
trovò/ cuscus/ presso-di-lei/mangiò/ cena/mangiò/ pranzo//
27. ar iħellab ar iħellab kamla ayllid iħfars tarir
mangiò/ mangiò/ poi/ fino a/ segui/ orchessa//
28. elliy iħfars tarir ikks iħruiy-nns
fino a quando/ raggiunse/orchessa/tolse/ vestiti-suoi//
29. aγ d ammas n ag^odiy s mutnin
fino/e/ in mezzo/di/ mucchio/ con/ morti//
30. sehmu ntat sfafđ¹⁶ ar tn-tqqed
riscaldò/lei/ tizzoni/per li-bruciò//
31. alliy t-inn twulla
fino a quando/ lo-arrivò//
32. ieall taršey diyi-s sfuđ
saltò/bruciò/ dentro di lui/tizzoni//
33. ieall iruwl ikkan¹⁷ iγris iddu
saltò/ fuggì/ superato/ buco/parti//
34. εaiden-da
tornarono-là//
35. iwa inna^as an m-iyy a bəddel
poi/disse-gli/ ti-scambia/ fra noi//
36. ad tekt-iyy yat trbat fkey-k yan urba
da'-mi/ una/ragazza/do-ti/ un /ragazzo//
37. kammeel
è finito//.

¹⁵ *iħellab*, “mangiare con grande appetito”.

¹⁶ *asfeđ*, pl. *isefđawen* (*tasfeđ*, pl. *tisfđin* – dim. prec.) “tizzone ardente” (Miloud TAIFI, 1991, *op. cit.*, p. 619).

¹⁷ pp (i+n).

III.

yan bu taḵniwin d tafunast

1. yan bu¹⁸ snat takniwin kull yat dars arba tarbat
un/ uomo/ due/ commogli/ ogni/ una/aveva/ figlio/ figlia//
2. nḵrnt¹⁹ ddunt att agm-nt taḵniwin asint lbuēada att agm-nt
si alzarono/andarono/portarono acqua/commogli/portarono/bidoni/attinero acqua//
3. ḵamla ar tddunt ar tddunt ar tddunt
poi/ camminarono/ camminarono/ camminarono//
4. šwi hat la ula asint i uḡyal
un po' ecco/ non prese/a/ asini//
5. lah²⁰ maḡ ggant lbuēada
hanno cercato/come fanno/ bidoni//
6. tna^{as} yat i yat a ḵm-utəḡ ar tegga am tafunast
disse a lei/ una all'altra/ ti-colpirò/ finché divieni/ come mucca//
7. a ḵm-uteḡ s tsmirt-inu ar tegga tafunast
ti-colpirò / con/ cintura mia/ finché/ divieni mucca//
8. iy gga-am lbuēada day nwūlla ḵamla tani uteḡ-ḵm ar tḡit tamṭṭut
quando/metto-ti/bidoni/ una volta/arriviamo/poi/una volta/colpisco-ti/divieni donna//
9. tut-it t²¹ tasmmirt-ennes tga^{as} lbuēada²² tga^{as} lbuēada nnit
frustò-la/ cintura-sua/ mise-le/bidone/ mise-le/ bidone/effettivamente//

¹⁸ *bu nif*, “quello che ha un grosso naso”; *bu ḡayyu*, “quello che fa sciocchezze”; “qualcuno che è proprietario”; *bu tmyarin*, “quello che ama le donne”; *bu*, m. sg. Il nome che segue è allo stato di annessione. pl. *id bu*; f. sg. *m/mm*, pl. *id m/mm* (v. anche *bab, b, ayt, lal*); “quello che ha, che è munito di, proprietario di, possessore di, caratterizzato da, -uto” (Miloud TAÏFI, 1991, *op. cit.*, p. 5).

¹⁹ *nker*, ha il senso di “alzarsi”, ma anche con il senso di indicare l’inizio di un’azione. Es.: *nker bidd*, “ho cominciato ad alzarmi”; *nker ad taḡrar*, “ho iniziato a leggere”; *att agm-nt-att-agm-int* - forma grammaticale (Abdallah BOUMALK, 2003, *op. cit.*, p. 31); *att*, forma che accompagna la successione dei verbi (due o tre).

²⁰ *lah* – significherebbe “l’hanno cercato ma non l’hanno trovato”.

²¹ *t* “con” assimilazione di “d” (Miloud TAÏFI, 1991, *op. cit.*, p. 47).

²² *lbuēada*: è un neologismo di origine francese.

10. ailliy nnit²³ wullan-d ur tra art-ětut a tega tmațtut
quando/ arrivarono-qui/non volle/ la-colpire/per divenire/ donna
11. tqqama tgit ȳas tafunast
restò/ restò/ ancora/mucca//
12. ar t(i)t-kessan iširren-ennes
la-portarono pascolo/figli-suoi//
13. iširren-nes ay as-inna ar tažant s laž ur ad asn-tfka tins ta tareq
figli-suoi/ le-dissero/ restarono con fame/non gli-davano/ pezzo di pane//
14. ȳ as dat ddu day tt-kksa
questo giorno/ andarono/a pascolare//
15. imķinnay ķamla arst sēķšēm-tn ȳ yan udȳar ieammer s mad šttan
allora/ poi/ fece entrare-li/ in un luogo/ riempito/con/ cibo//
16. dat tawȳern dat tawȳern²⁴ dinnay ad ššebaen
mangiarono/ mangiarono/ fino a sazieta//
17. ķamla ailliy²⁵ tenna^as s uryaz-ennes
ancora/ poi/ disse-gli/ a marito suo//
18. mer²⁶ tȳrit/ iširren-nes manika šȳan šȳan iširren-nnek dad²⁷ ččan anniy tin²⁸ kra
non vedi/ bambini suoi/ come/ forti/ forti/ figli tuoi/ mangiano/ ho notato/un
po'//
19. tinna^as mad stan²⁹ tinna^as baeda šȳan
disse-gli/ cosa mangiano/ disse-gli/ già/ forti//
20. t s mun-sn n arba-nnes tenna^as ela řbbi³⁰ arba-inu munid-sen
fa accompagnare-gli/di/figli-suoi / disse-gli / per favore / figlio-mio /
accompagnali//

²³ *ailliy nnit* – “precisamente, ciò stesso” (*Idem*, p. 503); *wullan-d* (con particella di orientamento; *art ětut* oppure *ard stt-tut*; *ifka-yyi-t*, “egli me l’ha dato”; *isȳra-yyi-t*, “egli me l’ha comprato”; *ifka-t*, “egli ha dato lo (me l’ha dato)”.

²⁴ lett. “riempito di cibo dove mangiano”.

²⁵ *aylliy* – è un connettore che ha la funzione di chiarire gli avvenimenti che legano due frasi e correlano la precedente alla successiva.

²⁶ *mer* “se” si usa per indicare la negazione: *mer tȳrit* (Miloud TAĪFI, 1991, *op. cit.*, p. 426).

²⁷ *ddad ččan*, in cui *dad* “particella di certezza e di imminenza del processo considerato come futuro”.

²⁸ *anniy tin*, f. “l’ho sottolineato, l’ho messo in evidenza, mi sono reso conto”; *anniy sin* (m.); *annay*, “vedere, percepire” (*Idem*, p. 509).

²⁹ Anche *ččan*, “mangiare”.

³⁰ *ela řbbi*, “per favore” (*Idem*, p. 842).

21. ass-da manis ddan ad ččtan ddun ddun ailliy day
 kšmn γ adyar-nay
 giorno questo/dove/ andavano/ a mangiare/andarono/ andarono/ fino a quando/
 entrarono/ nel posto questo//
22. nanna^as is ur nna day tfđaht adaḵ ninna-ḵm snet aynna nčča
 dissero-gli/non divulgherai tu/ mostriamo/ ciò che/ mangiamo//
23. tna^asen ur riγ akm-fđḥ-knt³¹
 disse-gli/non voglio/ vi-divulgherò (il segreto)
24. ḵamla ddun kšmen γ adyar nay awγen awγen ailliy šbēan
 poi/ andarono/entrarono/in questo luogo/ mangiarono/ mangiarono/ fino a/
 sazieta//
25. ailliy n walan tenna^asen mm°a-nnes mad stčan a arba-winu³²
 quando/arrivarono/disse-gli/ madre-sua/ cosa/ mangiasti/figlio-mio//
26. inna^as waaalu amma-nu ur dat ččan awd meallem
 disse-le/ nieeeente/ madre-mia/ non mangiarono/ niente del tutto//
27. ḵamla ddun ass yadn tsmuni-sen n tarbat-nnes
 poi/ andarono/giorno altro/ fa accompagnare-loro/ di/ figlia sua//
28. ddun diy ailliy day walan adyar-nay γ ran addi-kšmn
 andarono/ancora/ fino a che/ arrivarono/ luogo questo/ dove/vogliono entrare//
29. ran diy kšmn din-nay addiy tččn kra
 vogliono/ ancora/ entrare/ là/ a mangiare/ qualcosa//
30. ḵamla laqenin iskšem tin tarbat nanna^as yak³³ ur nn-day-tfđaht³⁴
 poi/ fecero entrare/ quella/ ragazza/ dissero-le/attenzione/ non divulgare//
31. tenna^asen walu maḵ fđah-ḵwn
 disse-gli/ mai/ divulgherò-vi
32. kšmen awγren awγren awγren dinnay awγren ailliy ššbēan ula tarbat-nnay
 entrarono/ mangiarono/ mangiarono /fino a / mangiarono/ fino a / sazieta/
 così/ragazza questa//

³¹ *akm*, indica la progressione (futuro prossimo); *fāḥa*, “divulgare qualcuno”; *ifđeh* “qualcuno ha divulgato...”

³² Dovrebbe essere *arba-inw*. In questo caso, sembra rappresentare una radicale di arba, *r-b-?* che riemerge: *arbaw-inu*.

³³ *yak*, espressione di dispiacere: “attenzione”.

³⁴ *ur n ar day tγemman*, “affinché io rifletta”, segna il futuro, la probabilità.

33. tn̄ker tarbat-nnay teammar ifasen-ennes teammar ašdađ-nnes teammar kullši
taw-yas-tin i mm^oa-nnes
poi/ ragazza-questa/ riempi/ mani-sue/riempito/ grembo-suo/ riempi/ tutto/
portò-le-li/ a/ madre-sua//
34. k̄amla ailliy n twala tenna^as amma hat aydda čttay
poi/ quando/ arrivò/ disse-le/ mamma/ ecco/ cosa ho mangiato//
35. tna^as urgaz-ennes tssent tafunast-nna ȳilad ar ad as-nȳer
disse-le/ marito-suo/ sai/ mucca questa/ adesso/che la-sgozziamo//
36. k̄amla ar tt-therden ar tt-therden ar tt-therden ar as-ittinin ad ur asn-tefk̄
poi/ la-seguirono/ la-seguirono/ la-seguirono/ dissero-le/ non gli-dare//
37. ar as-ittini iširren-ennes ad ur asn-tefk̄ amm^oa-nay
le-dissero/ figli-suoi/ non gli-dare/ mamma-nostra//
38. ifk̄a-asen aȳruš aȳruš ailliy n iširren-ennes ailliy tt-ufan
diedero-gli/ bastone/bastone fino a quando/di/figli-suoi/ quando/la-presero//
39. k̄amla ar as-ittini diy ad ur asn-tȳers amm^oa
poi/ gli-dissero/ ancora/ non gli-sgozzare/ mamma//
40. ifk̄in-as diy aȳruš ailliy iȳars-asn-as
diedero-la/ancora/ bastone/fino a/uccise-gli-la//
41. k̄amla ar as-ittini diy ad ur asn-tuzzit amm^oa
poi/le-dissero/ ancora/ non gli-scorticare/mamma//
42. ifk̄in-yas diy aȳruš ailliy tazzu
diedero-le/ ancora/ bastone/ fino a/ scorticare//
43. k̄amla nnana^as diy ad ur asen-tebđut
poi/ dicevano-le/ancora/ non gli-tagliano//
44. ifk̄in-as diy aȳruš ailliy tbđa
diedero-le/ ancora/ bastone/ fino a/ tagliare//
45. k̄amla diy nanna^as ad ur asn-tegt ȳ tarukut amm^oa-nay
poi/ ancora/ dissero-le/non gli-mettere/ nella marmitta/mamma-nostra //
46. k̄amla ifk̄in-as diy aȳruš ailliy teg-t ȳ tarukut
poi/ diedero-le/ ancora/ bastone/ fino a/ mettere-la/ nella/ marmitta//
47. nanna^as diy ad ur asn-tff^oȳ ziy tarukut amm^oa-nay
dissero-le/ ancora/ non gli-uscire/dalla/ marmitta/ mamma nostra//
48. k̄amla ur tra ad asn-di-t-tff^oȳ ȳ tarukut
poi/ non voleva/ gli-uscire-la/ dalla/ marmitta//

49. ifkin-as diγ aγruš ailliy di t-tff^oγ γ tarukut
diedero-le/ ancora/ bastone/ fino a/la-uscire/ dalla/ marmitta//
50. nanna^as diγ ad ur asn-tažten ada-kem ččan-tt
dissero-le/ ancora/ non gli-lasciano/ a ti-mangiare-la//
51. ur tra ad tažža-tn ad asn-tččan-tt diγ
non voleva/ lasciare-li/ gli-mangiare-le/ ancora//
52. ifkin-as diγ aγruš aylliy ččan-tt
diedero-le/ ancora/ bastone/ fino a/ mangiar-la//
53. kamla ifkin-asn nitni imurn-ensen
poi/ diedero-gli/ essi/ parte-loro//
54. dday-yasen ifkin-asn imurn-ensen žmaεans smuttern-t
quando-gli/ ricevertero-gli/ parte-loro/ misero insieme/misero insieme-la//
55. žmaεans smuttern-t iγsan-enns kullu-ten
misero insieme/ misero insieme-la/ossa-sue/ tutte-le//
56. ddun awin-ten day yan lfqih
andarono/ portarono-le/dunque/ uno/ fqih//
57. ara γ asen-iqra kra ailliy šwi tγul tggan yat tmaṭṭut ur iγsat yan uqzny
gli-lesse/ qualcosa/ fino a/ un po'/divenne/ una/donna/non mancava/ un/ piede//
58. hat teggan tmaṭṭut isinin
ecco/ divennero/ donna/ zoppa//
59. šafi hat iķemmel
basta/ ecco/ è terminato//.

IV.

lqist n fađma wedmia d emmi bu lxi³⁵

1. tella yat trbat ddan ayt-ma-s kullu-tn ađin-t weđd-ns
c'era/ una/ ragazza/partirono/fratelli-suoi/tutti/ lasciarono-lo/ uno solo-suo//
2. ađn-as luqqid n usugg^oas ssiry-ten kullu-ten
lasciarono-le/ fiammiferi/di/anno/ accender-li/ tutti-li
3. elliy isul yun ssiry s leafit
fino a che/ rimase/ uno/accese/ con / fuoco//
4. tikks-as i tfullust irden-ns tzđa-t
tolse-le/ alla/gallina/ grano-suo/macinò-lo//
5. tenna^as tfullust rari-d ardi-nu
disse-gli/ gallina/ ridammi-qui/grani-miei//
6. tenker tfullust tayan ah^oar n waman
si alzò/ gallina/cadde/bacino/ di/ acqua//
7. tayan n tferrant ssaxsa afa
cadde/di/ camino/spegnere/fuoco//
8. teayn fađma wedmia yer emmi bu lxi^r
andò/ fadma wedmia/ presso/zio/ bu lxi^r
9. tenna^as emmi ben lxi^r fk-iy^y bu lman
disse-gli/ zio/ ben lxi^r/ dà-mi/ fortuna
10. ifkas-t ar sađemu ssfafeđ ugg wafa
diede-la-le/riscaldò/ attizzatoio/sul/ fuoco//
11. inna^as ya fađma wedmia xtar is trid a-kem-ttšay
disse-le/ oh/ fadma wedmia/ scegli/vuoi/ che ti-mangiare
12. nyed addi-m rši diyi ssfafeđ dda
oppure/ dentro-di-te/penetra/in-me/tizzoni/questi qua//

³⁵ Racconto raccolto presso un'amica di Fatima Boulaouane, di nome Tuda, nel qsar di Lamdersa.

13. tenna^as aršit-yyi ssfafed
disse-gli/ fa' entrare-mi/ tizzoni//
14. arši-ten di-s inna^as
fece entrare-li/ in lei/disse-le//
15. ddu hat a-kem³⁶-dfery mša amma iy nniy idammen hat akem-tša
va/ ecco/a ti-seguire / ma/ se/ vedo/ sangue/ ecco/ ti-mangio//
16. ar tddu fađma wdmia ar smikkin idammen s di-s
andò/ fadma wedmia/sgocciolare/ sangue/su-di-lei//
17. tedfay-t tbardmušt ar tesyal idammen ar ttin tneqqab tufullust
segui-la/ gambero/copri/ sangue/ andò beccare/ gallina//
18. ailliy n twala taddart-nns
fino a quando/ arrivò/ casa-sua//
19. yan wass idda zar-s emmi bu lxir
un/giorno/ andò/ presso-di-lei/zio/bu lxir
20. ar as-ittini fađma wdmia fađma wdmia kmmin id mi atin tšit baba-nnem
le-disse/ fadma wedmia/ fadma wedmia/ sei tu/ che/mangiasti/padre /tuo//
21. ar as-ittini tix°šin-nnḵ tin wury laḥzam-nnk win wury
disse-gli/ denti-tuoi/ quelli/ d'oro/cintura-tua/ quella/ d'oro//
22. iēayd emmi bu lxir yan wass yađnin i ddun zar-s illan ayt-ma-s
tornò/ zio/ bu lxir/ un/giorno/ altro/ che/vennero/presso-di-lei/c'erano/fratelli-
suoi//
23. inna^as dir fađma wedmia fađma wedmia kmmin id mi ati n tšit baba-nnem
disse-le/ancora/fadma wedmia/ fadma wedmia/sei tu/che/ mangiò/ padre-tuo//
24. tenna^as tix°šin-nnḵ tin uyyul
disse-gli/ denti-tuoi/ quelli/asino//
25. laḥzam-nnḵ am win uyyul
cintura-tua/ come/ quello/asino//
26. inna^as hat yir di-kem thđary
disse-gli/ ecco/ solo/ con te/ scherzare//
27. tewda-nns y ayt-ma-s lqist-nns d emmi bu lxir
raccontò-suo/a/ fratelli-suoi/storia-sua/e/ zio/ bu lxir

³⁶ *aķem* segna la progressione nel futuro; *mša*, “nel caso in cui”.

28. inķer ayt-ma-s emmer yan wanu s wafa
allora/fratelli-suoi/riempito/un/ pozzo/ con/carbone//
29. gin yan ayertil ʔef-s
misero/stuoia/ su-di-lui//
30. inna^as emmi bu lxir kšem
disse-gli/ zio/ bu lxir/ entra//
31. syilen-t afella n uyertil skarn žrran ayertil yaʔn ayns³⁷ n wanu
salirono-lo/ su/ di/ stuoia/ tirarono/tirarono/stuoia/cadde/dentro/ di/pozzo//
32. nķķern ggadžin rrhil-ensen ddun
allora/preparono/bagagli-loro/ partirono//
33. tenna^asen ultmat-sen fađma wdmia hat-tin ttuy tagg^ount-inu³⁸
disse-gli/ sorella-loro/ fadma wdmia/ accidenti/ho dimenticato/pietra-mia//
34. inna^as ayt-ma-s yallah ad-am nsey tin wry
disse-gli/ fratelli-suoi/andiamo/che ti-compriamo/ quella/d'oro//
35. tenna^asen riy ʔir ti-nu nettat tra sakat seksu s wanu
disse-gli/ voglio/solo/quella-mia/ella/ voleva/solo/ vedere/ nel/ pozzo//
36. tddu seg s wanu
parti/ vedere/ nel/ pozzo//
37. ar tddu ttasy ayanim y ufus
andò/ portò/ canna/ nella/mano//
38. ʔol zzman a kki sknan ay ayanim
lungo/tempo/ che /ti fa/curvare/oh/ canna//
39. tenna^as yan agdiđ ma tannayd aya agdiđ n ʔufella n uyanim
disse-gli/ un/ uccello/cosa/vedi/ o/uccello/ di/ sopra/ di/canna//
40. inna^as annayʔ-t ašen taķušt
disse-le/ vedo-lo/ come/pulce//
41. tenna^as diy ma tannayd aya agdiđ n ʔufella n uyanim
disse-gli/ ancora/cosa/vedi/ o/ uccello/di/sopra/canna//
42. inna^as annayʔ ašen iyžed
disse-le/ vedo/ come/ capretto//

³⁷ *aguns* - “dentro” (in chleuh).

³⁸ *tagg^ount* – pietra rotonda che si usa per le abluzioni se non vi è acqua.

43. tenna^as ma tannayd aya agdiđ n Ƴufella n uƳanim
disse-gli/ cosa/vedi/ oh/ uccello/di /sopra/di/canna/
44. inna^as annayƳ aŝen tafullust
disse-le/ vedo/ come/gallina//
45. tenna^as ma tannayd n Ƴufella n uƳanim
disse-gli/ cosa/vedi/ di/ sopra/ di/ canna//
46. inna^as annayƳ aŝen ŝiřan
disse-le/ vedo/ come/ diavolo//
47. tenna^as ma tannayd n Ƴufella n uƳanim
disse-gli/ cosa/vedi/ di/sopra/ di/canna//
48. inna^as annayƳ aŝen usnus
disse-gli/ vedo/ come/asino//
49. tenna^as ma tannayd n Ƴufella n uƳanim
disse-le/ cosa/vedi/ di/sopra/di/canna/
50. inna^as annayƳ aŝen alƳ°m
disse-gli/ vedo/ come/ cammello//
51. inna^as tannayd aŝen tasardunt
disse-le/ vedi/ come/mula//
52. yawi-t emmi bu lxir s tirreyt issiƳ tiƳums-ennes ailliƳ ttenřal
condusse-lo/zio/bu lxir/ con/ carbone/ riscaldò/denti-suoi/ fino a quando/
annerirono//
53. tddu taeyen il°Ƴmen
andò/vide/ cammelli//
54. tenna^asen asi-t-iiƳ
disse-gli/ porta-lo-mi//
55. nanna^as laula maƳ kem-asi
dissero-le/non c'è/dove /a ti-portare//
56. tasy-t tasardunt tddu
portò-le/ mula/ parti//
57. taf yan uryaz yawul-t tarwa arba
trovò/ un/ uomo/ sposò-la/ partori/bambino//
58. tddu tteƳ n aman tmun řuřmin
andò/attinse/di/ acqua/accompagnarono/donne//

59. iddu-n buxxu zar-sent
tornò-verso là / mostro/ presso di loro//
60. inna^asent tna idşşan didunt ad askery taştast n uwri
disse-gli/ quelle/rideva/fra di voi/ do / piatto/di/ oro//
61. tidşşan tuştmin tff^oγ-d tiymest n tmştut-nna
risero/ donne/ uscì-verso-qua/ dente/ di/donna/questa//
62. idfer-t alliy issen may tzdey
seguì-la/fino a quando/conobbe/dove/abitava//
63. iddu zar-s ikras arba-nns
andò/ presso-di-lei/rubò/ bambino-suo//
64. yamz idammen imi-nns
mise/ sangue/ bocca-sua//
65. ar sbae inna^as uryaz-nns kemmin ayd tşen arba
mattino/disse-gli/marito-suo/sei tu/ che/ hai mangiato/bambino//
66. taru diy arba yađen
partori/ ancora /figlio/un altro//
67. iddu dur yađenin ieyayn-tit yasi yan arba-nns
parti/ ancora/una volta/spiò-la/ prese/ un/ ragazzo-suo//
68. taru diy arba yađen
partori/ancora/ragazzo/un altro//
69. iddu-d³⁹ zar-s yamz-as idammen n imi-nns
ritornò-verso-qua/ presso-di-lei/mise-le/sangue/ di/bocca-sua//
70. inker aryaz-nns ihard inna^as kmmin adi ştan işirran
allora/marito-suo/si allontanò/disse-gli/sei tu /che/mangia/bambini//
71. tddu teayen yer tawririn hat tenyi ixf-nns
andò / presso/montagne/ ecco/uccidersi//
72. iddu-d uryaz-nns idfeyt yafi işirran-nns dar buxxu yasi-tn
tornò/marito-suo/seguì/ trovò/ figli-suoi/presso/mostro/prese-li//
73. ehawş tmştut-nns
salvò/ moglie-sua//
74. žmeean twirrin yef-sent n buxxu nyint
si unirono/montagne/presso-di-esse/di/ mostro/schiacciato//.

³⁹ *iddu*, “partire”; *iááa*, “tornare”.

V.

taserđunt n ismđaln⁴⁰

1. llan sebæa n isnayn asin tislit
vi erano/sette/di/ accompagnatori/presero/sposa//
2. ddun alliy nsan
partirono⁴¹/ quando/trascorsero la notte
3. qqnen tserđunt-ensen
legarono/ mula-loro//
4. teddu-d tserđunt n isemđaln
arrivò/là/ mula/ dei/ cimiteri//
5. tetš taserđunt-ensen tqqen ixf-enns yuđya-ns
lei mangiò/ mula-loro/ attaccò/ testa-sua/ altra-sua//
6. arşşbaḥ inšern ggadžin
mattino/ alzarono/ tolsero accampamento/
7. tasarđunt n isemđaln ḡaln-idd-tti-nsen
mula/ dei/cimiteri/ credevano-la-loro//
8. ar teddun ar tddun alley d ayelluy n tafuyt
camminarono/camminarono/fino/ al/ tramonto//
9. inšern usnayn
allora/ accompagnatori//
10. amzwaru tenna^as tserđunt n isemđal
primo/ disse-gli/ mula / dei/ cimiteri//
11. ann tix°šin-nna seg tteššay ggiđ
ecco/denti-questi/ti-mangerò/stanotte//

⁴⁰ Racconto narrato da Fatima, una donna anziana originaria di Ouzina che abita nella qasba di Mulay Mustayne.

⁴¹ Qui sarebbe aoristo, 3 pl. “partono”. Per la logica della narrazione tradurremo la maggioranza degli aoristi al passato, tranne nelle frasi ad uso diretto.

12. tna[^]as y usmun-nnes
disse-gli/ a/ accompagnatore-suo//
13. amz ad suggeray s aduku-nw
prendi/ do un'occhiata/ alla/ scarpa-mia//
14. yamz-tt wussin
prese-la/ secondo//
15. tenna[^]as εawd netta
disse-gli/ ancora/ a lui//
16. hann tix^ošin-nna seg tteššay ggiḍ
ecco/i denti/questi/a te mangerò /notte//
17. inna[^]as y usmun-nnes ddiy
disse-gli/a/accompagnatore-suo/di nuovo//
18. ad seksiway may ikka usmun-nney ieṭṭer
vedo/ dove/ si trova/ accompagnatore-nostro/è tardi//
19. yamz wayḍ ar amggaru ikkt-tit i mm^oa-nnes
prendi/ altro/ ultimo/ diede-lo-le/a/ madre-sua//
20. rweln kullu-ten
fuggirono/ tutti-li
21. tenna[^]as i mm^oa-nns εawd nttat
disse-le/ a /madre-sua/ancora/ lei/
22. hann tix^ošin-nna s kem tteššay ggiḍ
ecco/ denti-questi/ti-mangerò/stanotte//
23. tddu mm^oa-ns tenna[^]as i yilli-s
arrivò/madre-sua/disse-le/a/ figlia-sua//
24. amz taserḍunt ad seggerey may ikkan isnayen
prendi/mula/ vedo/ dove/sono/accompagnatori//
25. teayd tsrdunt tawi tislit s ismḍaln tsirs tislit
tornò/mula/ prese/ sposa/ai/cimiteri/ scese/sposa//
26. ar tṭsuwar agbu af-ad ad[^]tt-issukšem
scavò/ buco/ per/ che la-far entrare//
27. tnšer tislit tselles eḥruiy-nnes i llḥadi
allora/ sposa/ vesti/ vestiti-suoi/ a/ lapide//
28. tenna[^]as tserḍunt ad ay amliy s agg^ožžim tamz-t elliy it-kemmal
disse-le/ mula/quando/ muovo/ con/ coda/ tieni-la/fino a quando/lo-finito//

29. ar telliy s agg^ožžim elliy twħəl
muoveva/ con/coda/ fino a/stanca//
30. tddu tslit terwul ibrid-nns
parti/ sposa/ fuggì/ strada-sua//
31. teffuy tserdunt n isemaln ttwt i llaħd s teymas-nns
fuggì/ mula/dei/cimiteri/batté/con/lapide/con/denti-suoi//
32. ar tini ay nnek illan a mm^oa-nu iyen awnul i ymensi-nw d imšeli-nw
disse/ oh/ io/ sono/madre-mia/ una/ disattenzione/a/ pasto-mio/e/cena-mia//
33. ar tharred elliy nn twala yat tayda tali-tt
segui/ fino a quando/a fianco/un/albero⁴²/salì-lo//
34. ar as tittini tsrdunt
disse/ mula//
35. izel izel ay tayda ha-t-nnek am išeqqa lħal
abbassati/abbassati/oh/albero/ecco-mi/ come/infelice/situazione//
36. ttazel elliy ar nta twala aħal
si abbassò/ fino a quando/egli/a fianco/terra//
37. tenna^as tslit ayzif ayzif ay tayda ha-t nnek am išqqa elħal
disse-le/ sposa/alzati/alzati/ oh/ albero/ecco-lo/ io/ come/infelice/situazione//
38. teyzif ar nn twulu iyenna
si alzò/ fino al / cielo//
39. alliy twħəl tserdunt teddu ibrid-nnes
fino/ stanca/mula/parti/ strada-sua//
40. tddu tslit s yer its n mdden
andò/ sposa/ presso/ persone//
41. tenna^asen kt-iyyi ħas tasa d ul
disse-gli/ date-mi/solo/ fegato/ e/ cuore//

⁴² L'immagine dell'albero è il simbolo della fecondità realizzata, e dunque della vita. Di tutte le figure di culto, l'albero occupa un posto molto importante. Gli alberi considerati sacri sono le specie autoctone e quelle ben acclimate: l'ulivo, il pistacchio, il fico, il carrubo, la quercia, la tuia, il cedro, l'acacia, la palma, il tamarindo. Nelle vicinanze di un santuario cresce spesso un albero che fa ombra con le sue foglie alla sepoltura del santo. Sui suoi rami vengono molto spesso legati pezzi di stoffa, cinture, fili scuciti, e rappresentano ex-voto che hanno la funzione di trasmettere il male che il pellegrino mal sopporta.

42. teayen ayt uqayḍun-ns
arrivò/ famiglia-sua//
43. tenna^as i mmu°a-nns
disse-gli/ a/ madre-sua/
44. hann tasa nna ur diy tellit
ecco/ fegato/ che/ non c'è//
45. tenna^as i bb°a-nns
disse-gli/ a/ padre-suo//
46. aḡ-aḵ ul-nna ur diy-k illin
tieni-ti/ cuore-quello/ non c'è-ti//
47. temmet
mori//.

VI.

tmaṭṭut d tarbit-nnes⁴³

1. tella yat tmaṭṭut tiwi yan argaz γur-s tarbat
c'era/ una/ donna/ prese/un/ uomo/ presso-di-lui/figlia//
2. tmaṭṭut ur tiri tarbibt-nnes
moglie/ non voleva/ figliastra-sua//
3. tenker⁴⁴ yan wass tzan tarbat-nns d tarbibt-nns ad agmen-t aman
allora/ un/ giorno/ mandò/ figlia-sua/ e/ figliastra-sua/ attingere-la acqua//
4. tins tefka⁴⁵ i trbat-nns taq°lilt tefka⁴⁵ as ayrum
quella là/ diede-le/ alla/ figlia-sua/ brocca/ diede-le/pane//
5. tarbit-nns tefka⁴⁵ as busiyar tfka⁴⁵ as ibaw
figliastra-sua/ diede-le/ setaccio/diede-le/fave//
6. ar itddun ar itddun⁴⁶ ailliy wallan tarbat ad agment aman
partiti/ partiti/ fino a quando/raggiunsero/ragazza/che attingono acqua//
7. illi-s ur tddu tiwγ ayrum lli mm°a-nns tfka-yas-t
figlia-sua/ non andò /conservò/pane/che/mamna-sua/diede-le-lo//
8. tarbat-nnes tddu təḥḍa ibawn ur ten-tča
figlia-sua/ andò /conservò/fave/ non le-mangiò//
9. ailliy wallan tagma illi-s ttagem s taq°lilt tayuld
quando/ arrivarono/ presso/figlia-sua/cercarono acqua/con/ brocca/ ritornò//
10. ar tit-kkur ar tit-kkur ttenyal-as n waman ailliy twḥəl
che lo-riempi/ che lo-riempi/versò-le /di acqua/ fino a / è stanca//

⁴³ Racconto narrato da Zohra a Mezgida.

⁴⁴ *tenker* : incoativo o semplice circostanziale del racconto: “allora”.

⁴⁵ *tefka-yas* - inacc. di *fk* – 3 f.-as pron. aff. reg. ind. 3 f. –a lei; *y* –indica una rottura di iato per separare le due vocali (Miloud TAIFI, 1991, *op. cit.*, p. 781).

⁴⁶ *ittedun/ittedun* – p. p.- “essendo partiti” – i---n (Abdallah BOUMALK, 2003, *op. cit.*, p. 25).

11. tarbibt-nnes ar teammar busiyar ar as-ikken n waman šwi idr-yas busiyar
figliastra-sua/che riempi /setaccio/le-gocciola /di/ acqua /un po'/cadde-le/
setaccio//
12. ar tddu ar tddu taf yan uybu n tarir
camminò/ camminò/ trovò /un/ buco/ di/orchessa//
13. tkšem zar-s tenna^as a tarir msae lxi
entrò /presso-di-lei/disse-le/ a/ orchessa/buonasera//
14. tenna^as tarir mad km-yawiđ
disse-le/ orchessa/che cosa/ ti-porta?
15. teawd-as mad iżran lmuhim tqgam dar-s
raccontò-le/ cosa/accadde/in breve/rimase/ presso-di-lei//
16. tenna^as tarir waxxa
disse-le/orchessa/d'accordo//
17. is trit at čtt iyđ ad sery-am d ayrum ula arad am-skray makelt iħlan
cosa vuoi/mangiare/cenere/riscaldo-ti/con/ pane/o/ ti-preparo/ pasto buono//
18. tenna^as yer mad tčtat ġir iyđ d uyrum
disse-le/ solo/ cosa/ mangi/solo/cenere/e pane//
19. tnker tskra^as makelt iħlan
allora/preparò-le/ pranzo/buono//
20. ailliy rant gg^ont tenna^as may llayad am-tssuy lħarir ula tayrart
quando/volevano dormivano/disse-le/ cosa/ti-preparo/ seta /oppure/ sacco//
21. tenna^as/ ssu-yyi tayrart
disse-le/ disponi-mi/ sacco/
22. tssu^as laħrir tgen ar ššbaħ
preparò-le/ seta/ dormì/fino a/ mattino//
23. aillig tnker ššbaħ tenna^as is ad-am km-fkiy tayrart ieammar n ifayriwn ula
tayrart n urāy
quando/ si alzò/ mattina/ disse-le/cosa/ ti-do/sacco/pieno/ di/ serpenti/ oppure/
sacco di/oro//
24. tenna^as fki-yyi tayrart ieammar n ifayriwn tefka^as tayrart n wurāy
disse-le/ da'-mi/sacco/ pieno/ di/ serpenti/dà-le/ sacco/ di/oro//
25. tenna^as idd trit tafullust ieman nid tafullust dday iħlan
disse-le/ cosa/vuoi/gallina/cieco/ o/ gallina/quella/buona//

26. tenna^as fki-yyi tafullust dday iman
disse-le/da'-mi/gallina/ quella/ cieca//
27. tefka^as tafullust ihlan
diede-le/ gallina/ buona//
28. tenna^as axttar ad am-fky ayyul irzan adar ula ayyul ur d irzin
disse-le/ scegli/ ti-do/ asino/ ferito/zampa/oppure/asino/non è ferito//
29. tenna^as fki-yyi yir wanna irzen
disse-le/ dam-mi/solo/quello/ferito//
30. tefka^as ayyul lli ihlan
diede-le/ asino/ quello/ buono//
31. muhim tgga kullši aydda as-tfka
in breve/ prese/tutto/ ciò che/ le-diede//
32. tasi-ten afella n ayyul tddu ar yubrid
portò-li/ su/ di/ asino/parti/ sulla/ strada//
33. tafullust aris kuku⁴⁷ ar as-ittini kuku kaw tiwiḍ lalla luelu
gallina/ cantò/chicchiricchi/le-portò/ diede-le/diede/signora/buone cose//
34. ailliy twella ters-d kull aynna baba^as iežb-a s lhal
quando/ arrivò/ pose verso qua/tutto /ciò/ padre-suo/contento/ per/ situazione//
35. iqqam⁴⁸ did-s lhal mma^as ašku ur illi lli-s tawiḍ siyaussin ihlan
restò/ dentro-le/situazione/madre-sua/perché/non è/figlia-sua/portò/ buone cose//
36. inker⁴⁹ tenna^as illi-s yta-nn ur tgi ultm-am/
allora/ disse-le/ figlia-sua/quella là/ non è/ sorella-tua//
37. tnker tfka^as taq°lilt n waman tfka^as busiyar i illi-s ddunt
allora/diede-le/brocca/di/ acqua/dà-le/ setaccio/ a/ figlia-sua/partirono//
38. ddunt xten taemmar taq°lilt de ayyu xten yaḍnin busiyar n
ibawn//
partirono/quelle là/ riempito/brocca/latte/ quello là/un altro/ setaccio/di/ fave//
39. ddunt ailliy taeyn dar tarir
partirono/fino a quando/videro/orchessa//

⁴⁷ Per la dimensione denotativa del lessico, cf. Fatima SADIQI, 2004, *op. cit.*, p. 238.

⁴⁸ Spesso, per indicare il femminile si usa il maschile.

⁴⁹ *inker* si utilizza anche quando si esprime un'azione di "ripresa di senso" (riflessione, il fatto di parlare), es. : *inker ad sawaly* "mi sono messo a parlare (per dire delle cose che avevo tenuto per me)".

40. tenna^as i tarir msæ lxe
disse-le/ a/orchessa/buonasera//
41. tenna^as msæ lxir
disse-le/ buonasera//
42. tenna^as mayd am-ttggay⁵⁰ imensi iħlan mad imensi yađnin
disse-le/ cosa/ ti-faccio/ pranzo/ buono/oppure/pranzo/altro//
43. tnķer illi-s tzwar-as tenna^as riγ imensi iħlan
allora/figlia-sua/precipitò-le/disse-le/voglio/pranzo/buono//
44. tefķ-as imensi-nna yađnin
diede-le/ pranzo-quello/altro//
45. ailliy rad ggunt tenna^as mayllay ad am-tssuy lħarir ula tayrart
quando/vollero dormire/disse-le/come/ ti-preparo io/seta/o/sacco//
46. tenna^as ssw-iyyi lħarir tssu-yas tayart ggent ar şşbaħ
disse-le/ prepara-mi/seta/ preparò-le/ sacco/dormirono/ fino al mattino//
47. ailliy nķern şşbaħ tenna^asent is ad awnt-fķγ tayrart n ieammar n dħab ula
tayrart n ifayriwn
quando/svegliarono/mattino/disse-gli/cosa/ vi-do/sacco/pieno/di/oro/o/
sacco/ di/ serpenti//
48. tenna^as fķi-yyi tayart ieammar n wurāy tefķa^asent tayart n ifayriwn
disse-le/ dà-mi/ sacco/ pieno/ di/ oro/ dà-gli/ sacco/ di/ serpenti//
49. tenna^as idd trit tafullust ieman nid tafullust dday iħlan
disse-le/ cosa/ vuoi /gallina/ cieca/ o/ gallina/ quella/buona//
50. tenna^as fķi-yyi tafullust dday iħlan
disse-le/ dà-mi/ gallina/ quella/buona//
51. tefķa^asent tafullust ieman
diede-gli/ gallina/ cieca//
52. tenna^asent axtta ad awnt-fķγ ayyul irzan ađar ula ayyul ur d irzin
disse-gli/ scegliete/vi-do/ asino/ rotto/zampa/o/asino/ non rotto//
53. tenna^as fķi-yyi wanna iħlan
disse-le/ dà-mi/ quello/ buono//

⁵⁰ *ttggay*– aoristo intensivo (indica un’azione d’abitudine). [Il tema è *ttgga*, la *γ* è il suffisso di 1^a sg. Lionel GALAND e i francesi ormai parlano piuttosto di ‘imperfetto’, che non ‘forme d’habitude’, nettamente desueto].

54. tefk̄a^as ayyul lli irzan
diede-le/ asino/ quello/ rotto//
55. ggant kullši aydda asnt-tf̄ka
presero/ tutto/ ciò che/gli-diede//
56. tasi-tent afella n uyyul ddunt ar yubrid
misero-gli/ su/ di/asino/ partirono/ sulla strada
57. tafullust ariy tkukueo ar as-ittini tkukueo tkukueo lalla-nu tiwiḍ buxxo
gallina/ cantava/coccodé/le-porta/coccodé/coccodé/ signora mia/ porta
mostro//
58. tenna^as fis ini lalla-nu tiwiḍ luēlu
disse-le/ zitto//di'/signora-mia/ porta/perle//
59. ar titka-t tenna^as ar as-ittini tiwiḍ lella luēlu
colpirono-la/ disse-le/ dire/ porta/ signora/buone cose//
60. ailliḡ twallen-da ddar-s tsers day-nna tf̄ka^as tarir
quando/arrivarono-là/presso-di-lei/pose /ciò che/ diede-le/orchessa//
61. tfrac mma-nns terzm-as aynnaḡ dit tiwiḍ
era contenta/ madre-sua/ aprì-le/ ciò che/ le-portò//
62. tiwiḍ ifayriwn tiwiḍ aynna ur iḥlan
portò/ serpenti/ portò/ ciò che/ non è buono//
63. tenk̄er tumz tarbibt-nnes tf̄ka^as ayruš
allora/ prese/figliastro-sua/diede-le/ bastone//
64. maḡ aylliḡ rad tenna tsker am-ki
perché/fino a/ disse/ mise/come questo//
65. tumz-t tssekšem-t ḡ yan uḥanu trgel-as dis ifayriwun tergel yef-s tiḥlut
prese-lo/ entrò-le /in/una/camera/chiuse-le/ con/serpenti/chiuse/ su-di-lei/ porta//
66. ar ttalla trbat din-naḡ itit-ssukšm tettu yan ukurbi-nns beḡra
pianse/fanciulla/momento/le-fa entrare/dimenticò /una/ babbuccia-sua/fuori//
67. nk̄ern ifayriwn ran ur as-dis ggin⁵¹ walu
allora/serpenti/ fuggirono/ non a lei fanno/ niente//
68. ink̄er yan wass iyri ṣṣultan yaf ak̄urbi-nnes ar s t itqeyyes i tirbatin
allora/un/ giorno/passò/sultano/ trovò/babuccia-sua/misurò/ alle/fanciulle//

⁵¹ ggin è un imperfetto negativo.

69. inna^asent winna mtga qiyyas tit-tawiy waxxa tga inter
disse-gli/ quella/ fece / misurare /la-prendo/ malgrado/è/ mendicante//
70. iqiyyis-t tirbatin kullši-tent
misurarono-la / fanciulle/ tutte-loro//
71. awd yat mtga qiyyas ailliy d qqama ɣas tarbat-nna
nessuna/ corrispondeva/ misura/ fino a quando/ rimase/ sola/ragazza-questa//
72. ur tri tmaṭṭut n bb°a-nns at tini awed yun
non voleva/ moglie/di/ padre/suo/non disse/ a nessuno//
73. nanna^as mdden ay ṣṣultan hat tella yat tarbat tergel ɣef-s tiflut
dissero-le persone/oh sultano/ecco/c'è/ una/ ragazza/chiusa/su-di-lei/ porta//
74. inna^asen sff°yat sff°yen-t
disse-gli/ fate uscire/ fanno uscire-la//
75. hat tga yat yaḍnin teḥla tuf kullši tibartin
ecco/diviene/un'altra/ è bella/è migliore/tutte/ ragazze//
76. iqeyyis-as akurbi
fa misurare-le/babbuccia//
77. yufa lqyass iɣa^as
trovò/misura/ corrispondeva-le//
78. yawit-it
sposò-la//
79. tenker tmtṭut-nna tssekšem tarbatt-nns eawd nettat s ɣur ifayriwun am
tarbibt-nns tergel ɣef-s tiflut//
allora/donna-questa/fece entrare/figlia-sua / anche / lei / dai/ serpenti/ come/
figliastra-sua/chiusa/ su-di-lei /porta//
80. ččen-t ifayiw n temmut
mangiarono-la/serpenti/ morì//
81. tḵemmel/ lqiṣṣat//
è terminato/ racconto//

VII.

tmaṭṭut d buxxu⁵²

1. inḵer yan aterraš ɣer- s tamṭṭut šwi isafer
c'era/un/uomo/ presso-di-lui/donna/ piano/parti//
2. izri-tt⁵³ tqqama ar giḍ hat lḷah may-d ɣer-s iggan
trascorse-lo/fino a/notte/ ecco/per dio/cosa/presso-di-lei/ dormi//
3. tuɣli ɣ ufella n taddart ttna i may-d ɣar-i iggën
salì/su/sopra/ di/ casa/disse/a/ cosa/ presso-di-me/ dormono//
4. inna^as buxxo nkin
disse-le/ mostro/io//
5. kamlā ttaru-t dar-s kamlā ar tt-babba
poi/ tornò-le/presso-di-lei/poi/ che lo-portò//
6. ad inna^as assiy-as babbi-yyi serss-yyi hmiyyan abadir n zzit
allora/disse-le/ prendi-le/ poni-mi / ho caldo / galletta/ di/olio//
7. amḵinna amḵinna ɣer-s ad iffu lḷal⁵⁴
come/ come/ presso-di-lui/ al passato/ tempo//
8. šhal men wass⁵⁵ aylliɣ di iɛayd aterraš-ens
quanti di/ giorni/ fino a/ tornava/ marito-suo//
9. ttna^as hat dar-i iddu buxxu
disse-gli /ecco/presso-di-me/ venne/ mostro//
10. inna^as dar-ëm iddu buxxu
disse-gli/ presso-di-te/ venne/mostro//
11. inna^as mani d ěkki
disse-le/ dove/ presso di te//

⁵² Racconto narrato nel qsar Bu Hamid da una cugina di Fatima Boulouane, Khadija.

⁵³ *izrti-t*, “ha il senso di cadere”.

⁵⁴ *iffu lḷal*, “è trascorso il tempo”.

⁵⁵ *šhal = menšk n wass*, “parecchi giorni”.

12. tenna^as hat da rgëly tiflut
disse-gli/ ecco/ che/ chiudo/porta//
13. iqqen-d ddaw tiflut inna^as dar-am buxxu idda
chiuse/ sotto/porta/disse-le/ presso-di-te/ mostro/ partito//
14. ḥawl ad-am iqqamay γ timi dar idda ard tēḥdu
fa' / presso-di-te/faccio trattenero/ alla/ porta/fino a quando/ arrivò/sorvegliò//
15. iqqam imi n tiflut/ iqqam iqqam ailliy buxxu iddē-d
rimase/ soglia/di/porta/restò/ restò/ fino a/ mostro/ arrivò-verso-qua//
16. kamlā ixlēe iṣfar⁵⁶
poi/ paura/ giallo//
17. kamlā ikšem buxxu
poi/ entrò/ mostro//
18. inna^as itennay may d ixmmrn⁵⁷
disse-gli/ cosa è/ è/ cattivo//
19. ailliy inḵern kka aḍu ixmmrn
perchè/ allora/ questo/ odore/ cattivo//
20. tenna^as walu γas yat tfullust ay-d immuten txēmmrn⁵⁸ dinnay
disse-gli/ niente/solo/una/ gallina/ che/ è morta/ che cattivo odore/ presso-di -noi//
21. inna^as ddu awiḍ-it ad tččγ-t⁵⁹
disse-le/ suvvia/ conduci-la/per mangiare-la//
22. tddu tēayn ifullusen ailliy tawi-as yat tfullust
parti/ vide/ galline/ fino a/ condusse-gli/ una/ gallina
23. tsly-tit tawiy-as-t titč-t
serrò il collo-le/ condusse-gli-la/ mangiò-la//
24. bēera ad iffu lḥal kamlā ar ṣṣbaḥ
appena/trascorse/ tempo/poi/ fino al mattino//
25. inna^as nker anddu a(d) neryel⁶⁰
disse-le/ su/ per andare a trasferirsi//

⁵⁶ *ṣeffir*, lett. “itterizia” (Edmond DESTAING, 1920, *Vocabulaire français-berbère. Étude sur la tachelhit du Sous*, Imprimerie Nationale, Paris, p. 161).

⁵⁷ *ixmmrn*, “lievito”, utilizzato nella sua forma verbale designa il cattivo odore (Miloud TAIFI, 1991, *op. cit.*, p. 284).

⁵⁸ *txēmmrn*, “che puzza, maleodorante” (pp).

⁵⁹ Un passato usato come infinitivo: *ad tččay*.

⁶⁰ Es.: *addu at ččay*, “vado a mangiare”; *iddit at ččit* “tu sei andato a mangiare”; *idda a yčč* “egli è andato a mangiare”.

26. safi iddun r̥yeln
basta/ andarono/ si trasferirono//
27. šwi t̥nna^as nekkin mer t̥z̥rit ttuy̥ən issftit-inu
un po'/disse-gli/ io/ non sai che/ho dimenticato/ spazzola-mia//
28. n̥k̥kr n̥k̥kr mad nra issftit⁶¹
via/ via/ cos'è che /noi vogliamo/ spazzola//
29. n̥k̥kr ar n° ělla s̥ġa-am yat
via/ quando arriviamo/compro-ti/una//
30. la la r̥ġy issftit-inu
no/ no/voglio /spazzola-mia//
31. n̥k̥kr ar nwula s̥ġa-(a)m ukan ěšra⁶²
andate/quando arriviamo/compro-a-te/almeno/ dieci//
32. la la issftit-inu ay-d r̥ġy
no/no/spazzola-mia/che io voglio//
33. k̥amla n̥k̥krn⁶³ t̥aydn
poi tornarono/ videro//
34. ddun k̥amla han ay-ddeġ buxxu illa ġ taddart
andarono/poi/ ecco/che/ecco qui/mostro/c'era/ a/ casa//
35. hat igmmaṭ-ṭ ailliy imkkan⁶⁴ ārba imzzin
ecco/ fasciò-lo/ fino a che/ diventò/ neonato//
36. tusi-t ġ iyrad
portò-lo/ sulle/ spalle//
37. tbedd tbedd tbedd⁶⁵ ddun ddun ar yat tameġra
camminò/camminò/ camminò / andò/ andò/ fino/ un/ matrimonio//
38. k̥amla t̥nna n yat tmaṭṭuṭ
poi/ disse a/ una/ donna//
39. amṣ arba-nu hat riġ ad bdd-aġ ttuy⁶⁶
tieni/bambino-mio/ecco/voglio/resto (in piedi) //

⁶¹ In questo caso, la forma affermativa della frase significa la negazione, afferma il contrario.

⁶² In arabo dialettale. In b.: *mraw*, “dieci”.

⁶³ “Stanno arrivando”, indica un’azione progressiva; *nkker* è un verbo che significa “alzarsi”, ma molto spesso indica la progressione dell’azione.

⁶⁴ *imkkan*, “padroneggiare, saper far qualcosa molto bene”.

⁶⁵ *bedd*, nel senso di “marciare”.

⁶⁶ *ttey*, “girare”, indica un passo di *aħidus*.

40. *ḵamla tamz-tit yat tmaṭṭut ḵamla rewulen ddun zrin*
 poi/ tenne-lo/ una/donna/poi/ fuggirono/partirono/se ne andarono//
41. *tamz-t yat tmaṭṭut tamz-t tamz-t*
 tenne-lo/una/ donna/tenne-lo/tenne-lo//
42. *šwi ttna mad tḵa mman n arba ailliy⁶⁷ ur adi tddu*
 dopo/lei disse/dove/parti/madre/del/piccolo/fino a che/non tornata//
43. *isul day itgmmaḍ*
 ancora/è/ fasciato//
44. *ḵamla šwi ailliy ad ussin mat etša atčın*
 poi/ dopo/fino a/ che condussero/ cosa mangiare/mangiarono//
45. *dat tšta ttay^onżawt-ens inna^as ar awid nekkin tinu*
 iniziò a mangiare/ con/ cucchiaino-suo/ disse-le/ diedi/ io/ questo mio //
46. *šwi a stt-sin id buxxu*
 un po'/ dopo/ sa che / mostro//
47. *şafi kina^as-ti kina^as-ti kina^as-ti aḡruš*
 basta/ diedero-gli-lo/ diedero-gli-lo/ diedero-gli-lo/ bastone//
48. *kina^as-ti aḡruš ailliy tmyan*
 diedero-gli/ bastone fino a quando/ fu ucciso/
49. *şafi ddun ad t-zri tkemmel*
 basta/ su/ è passata/è finita//.

⁶⁷ *ailliy*, nel senso di “perché”.

VIII.

uššen, tayat, ayyul⁶⁸

1. tenšar tayat tusi raḥell-enns
dunque/capra/ voleva/ riprendere a transumare
2. tiya^as iyešden i yyul
mise a lui/ caprette/ a/ asino//
3. inna^as ddun swulu-tn ann amazir
disse-gli/ andate/ arriva-li/ questa/regione lontana//
4. ayyul yufa uššen y ubrid
asino/ trovò/ sciacallo/ sul/ cammino//
5. inna^as ani-yyi ut wuti tfikšt
disse-gli/ prendi-mi/ urtato/ pietra//
6. inna^as ayyul ni-yyi
disse-gli/asino/ monta-mi//
7. iddu ar istta iyešden afella-nnes
poi/ si mangiò/ caprette/ sopra-di-lui//
8. aras ittini tayat awahet itšša-tnt
disse-gli/ capra/ purtroppo/ mangia-le//
9. ar as ittini n ayyul i wuššen wu mayd ittini
disse-gli/ questo/ asino/a/sciacallo/che cosa/ ha detto//
10. inna^as wuššen nnay addar imizyen tama suhat hen amazir yuggi-nn
disse-gli/ sciacallo/ abbassa/ orecchie/ sbrigati/ perché/regione/lontana//
11. inna^as ayyul matta wiḍr tṭarn
disse-gli/asino/ cosa è caduto (a terra)//
12. inna^as wuššen alni tafđnt-inu a yyi d iṭṭaran alley tnt-šat kulši
disse-gli/sciacallo/ alluce/ alluce-mio/ che/ cade/ fino a quando/ le-
mangiò/tutte//

⁶⁸ Racconto narrato da Fatima Boulaouane presso il Centrodì Studi e Ricerche Alawiti (CERA) nel centro di Rissani.

13. inna^as wuššen essagyt s girah abu mezyen el wanin
disse-gli/ sciacallo/ tu mi vai a genio/ quello da/orecchie molli//
14. irħwel tenna^as tayat ieddi tawi-t uššen ukl-yas
fuggi/ disse-gli/capra/ porta/conduci-la/sciacallo/ senza avvertire-gli//
15. uššen ism-enns eli⁶⁹ tamtut-enns tuda
sciacallo/ nome-suo/ 'Ali/ moglie-sua/ Tuda//
16. eddun ayyul ggen imi n taddart n eli
andarono/asino/ dormirono/ porta/di/ casa/ di/ 'Ali //
17. dinnay idda-d i tedda tafšit neyekkes irart sadayar-nnes
quando/ arrivò-qui/arrivò/ cespugli/tagliò/ ritornò/ posto-suo//
18. igen iddu s imi n taddart n wuššen
dormi/ andò/a/ soglia/di/ casa/ di/ sciacallo//
19. iggen agi ammi mmut
dormi/ faceva/ come/ morto//
20. tffayd tuda tenna^as eli wariyay eli išaḍyen yat dabt imi n taddart//
uscì/ Tuda/ disse-gli/'Ali / ho sognato/ 'Ali /serpenti/ una/grande/entrata/ di
casa//
21. ddu eli yaf ayyul igen
andò/'Ali / trovò/ asino/ dormiva//
22. amẓan awužil n uyyul í azmen-t zwin wuššen elli yesæ
prese/ coda/ di/ asino/ attaccò-la/ quella/ sciacallo/ che/ divenne forte//
23. inšr ayyul irwel ar iziyir eli
si alzò/ asino/ fuggi/ tirò/ 'Ali//
24. ar ittini wuššen dda ay tuda
disse/ sciacallo/ sono partito/oh/Tuda//
25. tenna^as yettaf s izaḍčen di welšen
disse-gli/ aggrappò/ ai/ cespugli/ folti//
26. hatin taddi-t inna^as wuššen annas taff^oy yukuf-t
eccolo /parti-lo/ disse-gli / sciacallo/ cespuglio/ presi/ ruppe-lo//
27. tukuf-t am tiwut-ti a ylħamin
ruppe-la/ come/ prese-lo/come/incubi/

⁶⁹ Il nome di 'Ali e di Mhamed sono nomi di persona che richiamano il contesto dell'islam, allo stesso tempo sciita e sunnita. Si può notare, da una parte, il contrasto delle tradizioni sciite e, dall'altra parte, quello ortodosso sunnita.

28. iddu elliy tin iswula i tayat tenšr tayat teks-es abtṭan
andò/ fino a/ arrivò/ alla/ capra/si alzò/ capra/ tolse-gli/pelle//
29. ari-t ddu denneg yayyul s taddart-ennes
camminò /fino al momento/ asino/ a/casa-sua//
30. ari-t marzak ugga ačal
lo- rigirò/ polvere / terra//
31. elliy tit-enney tuda tenna^as es ur tannayt eli abu lqaftan
fino a/ lo-vide/ tuda/ disse-gli/ non hai visto/ ‘Ali/ quello/con il caftano?//
32. inna^as uššen hat eli am iyy wadons imgi
disse-le/ sciacallo/ecco/ ‘Ali / come/ fa/ come/ vita//.⁷⁰

⁷⁰ La morale indica che lo sciacallo si rende conto che anche nella vita degli umani vige la stessa legge, che potrebbe essere racchiusa nel proverbio: “chi la fa, l’aspetti”.

IX.

ɛali uššen d bu mḥamd yinsi⁷¹

1. illa ɛali uššen d mḥamd yinsi
c'era/ 'Ali/ sciacallo/e/ Mhamed/ riccio//
2. ddun s urti kešmen n tfrežt n urti rad asin iččin (tč'in) lmešmaš
andarono/al/giardino/entrarono/da/apertura/di/ giardino/per prendere/mangiare/
albicocche//
3. ailly ikšem yinsi iff^oγ
fino a/ entrò/ riccio/uscì//
4. iqqam ɛali yinsi ad ytša imiq yeabr (ixf-nns)
rimase/'Ali/ riccio/ mangiò / un po'/moderazione se stesso//
5. ɛali aīt teša aīt teša aīt teša bizzef
'Ali/mangiò/mangiò/mangiò / troppo//
6. ailly ira ad iff^oγ tfrežt ur ufi ad iff^oγ⁷²
fino a/ uscì/ apertura/non trovò/ uscì//
7. inna^as mḥamd may riγ ad skery ad iff^oγ
disse-gli / Mhamed/cosa/ vuoi fare/ per uscire//
8. inna^as mḥamd/ ggammiγ⁷³ temmutt ssilwut imezzay-nk̄/
disse-gli/ Mhamed/sei tu capace/ morire/ abbassa/ orecchie-tue//
9. iddu-d bab⁷⁴ n urti ad yasi-k̄ ad yger-k̄ beḥḥa
venne-qui/ padrone/di/giardino/prese-gli/ mise-ti/ fuori//
10. ad yasi-t bab n urti ad iger-t beḥḥa
trovò-lo/ padrone/di/ giardino/ gettò-lo/ fuori//

⁷¹ Questo e il racconto successivo (*Bu Mḥamed d ɛali*) sono stati narrati nel qsar Ssifa da Ftoh, una giovane donna analfabeta, appartenente agli Ayt Iḥaddušen, divorziata e poi risposata.

⁷² *ufuγ* - nom daz = pass.; *yiri* (aor.) (Ernest T. ABDEL-MASSIH, 1971a, *A Reference Grammar of Tamazight. Middle Atlas Berber*, Ann Arbor, p. 188).

⁷³ *gem*, "essere capace di".

⁷⁴ *baba-nnes*, anche nel senso di "famiglia", "proprietario".

11. iddu⁷⁵ bab n urti yufu-t yasi-t n beṛra
andò/ proprietario/ di/giardino/ trovò-lo/ mise-lo/ di/fuori//.

⁷⁵ *iddu* (come un part. (p.) di *ddu* “andare”).

X.

Bu Mḥamed d ɛali

1. mḥamed inna^as ad sker-ak kra
Mhamed/ disse-gli/ farò-ti/ qualcosa//
2. iff^oγ mḥamed inna^as ad skery-ak-t ameḥyan anmuni
uscì /Mhamed/ disse-gli/ farò-ti-lo/ giovane/ accompagno-ti//
3. iddu iddu iddu kšmn γ taddart tneš
camminò/camminò/camminò/entrarono/in/casa/ bucata//
4. ad asin tagarbuz n udi ddun ar ḥerten
presero/ boccale di/burro/andarono/ararono//
5. ddun ad kerrezen inna^as yallaḥ andu angnu tabarda
andarono/ ararono/ disse-gli/andiamo/andiamo/ cuciamo/sella//
6. a winna mi tussa⁷⁶ alli yūgna-t tabarda
quello che/ porta/ che/ cucì-la/sella//
7. yūgna-tt ɛali i mḥamed ur a tt-itusi
cucì-la// ‘Ali/ a/ Mhamed/ non la-portò//
8. yūgna-tt mḥamed i ɛali tusa-tt
cucì-la/ Mhamed/ a/ ‘Ali/ portò-la//
9. inna^as tusa-k-t tarrikt ɛali
disse-gli/ portò-te-la/ sella/ ‘Ali
10. ddun ar kerrzen ar kerrzen ar kerrzn ar kerrzen
andarono ararono ararono ararono ararono
11. ad ferren tagerbuz n udi g gbu awrir
nascosero/ boccale/ di/ burro/ nel/buco/ montagna//

⁷⁶ Con il verbo intransitivo si usa “mi” (complemento oggetto indiretto), “quello che”, “si” - elemento pronominale (Miloud TAÏFI, 1998, *op. cit.*, p. 393).

12. asin laz
arrivarono/fame//
13. inna^as naεam
disse-gli/ si//
14. inna^as mad-aḵ iyeran
disse-gli/chi a te/ ha chiamato //
15. inna^as tγera ult-ma
disse-gli/ chiamò/ sorella//
16. iddu sebbee⁷⁷ iddu ad yeččta ad yečč ad yečč ad ižžawn
andò/ festa/ andò/mangiò/mangiò/ mangiò / fino a sazietà//
17. inna^as madi tg-as⁷⁸ ism tarbat-nns
disse-gli/ cosa/ mise-le/ nome/figlia-sua//
18. inna^as sg-as ut wabuṭ ut imi
disse-gli/ mise-le/ non fondo/ non inizio//
19. εawd ayuln dat kerrezen ailli inya-t i laz
ancora una volta//tornarono/ ararono/ fino a/portarono-lo/a/fame//
20. inna^as madi sg-as ism n utm-aḵ tarbat-nnes
disse-gli/ cosa/ mise-le/nome/di/ sorella-tua/figlia-sua//
21. inna^as stiy-as ut wammas
disse-gli/ mise-le/ non in mezzo//
22. εawd ayuln det kerrezen alliy inya-t i laz
così/ tornano/ arano/ fino a quando/portano/dentro di loro/fame//
23. inna^as madi tg-as ism n utm-aḵ tarbat-nnes
disse-gli/ cosa/ mise-le/ nome/ di/ sorella-tua/figlia-sua//
24. inna^as sg-as⁷⁹ ur itkka
disse-gli/ mise-le/ non c'è nulla//
25. ailliy iḵemmlen
fino a quando/terminarono//
26. ddun smεggärn imendi
andarono/a mietere/ grano//

⁷⁷ *sebbee* : il primo pasto che la sposa prepara alla famiglia (con la famiglia del marito) dopo sette giorni dalla celebrazione del matrimonio (Miloud TAÏFI, *op. cit.*, p. 614).

⁷⁸ *tgas* : il senso è “dare”, ma si utilizza anche per “mettere”.

⁷⁹ *itkka*, *itgga*, *g* “essere” (*Idem*, p. 143). Questo fatto del nome, rinvia alla morale del racconto, nel senso che non c'è più nulla in fondo al boccale.

27. inna[^]as ur illi dar-k lḥaqq ʿali
disse-gli/ non è/ presso-di-te/diritto/‘Ali//
28. inna[^]as ʿali may ur illi dar-i lḥaqq hta nkkin elli ʿarigay
disse-gli /‘Ali/ perchè/non c’è/presso-di-me/diritto/cosi/ io// che/ ho sudato//
29. inna[^]as waha walakin⁸⁰ ur illi
disse-gli/stesso/ ma/non c’è//
30. inna[^]as ddu nḳer tarikt γ uskay
disse-gli /andò/ sollevò/sella/ su/ levriero//
31. inna[^]as zer winna mayi illan illan⁸¹ yasi-tn
disse-gli/guarda/quello/ tiro a sorte/ prendi-li//
32. irzmaz-s yuska ar iḥerd ʿali
staccò-gli / levriero/ fino a perse fiato/‘Ali
33. ar iḥerd yuska ʿali aylliḡ tṣṣaḥwa waḍu
fino perse/fiato/levriero/ ‘Ali/fino a/ meritato niente//
34. inna[^]as s amḥaḡay irden ula tōmzin
disse-gli/ non voglio/grano/nè/ orzo//

⁸⁰ *wālākān* corrisponde all’impiego di “ma” in francese (Dominique CAUBET, 1993, *L’arabe marcai. Phonologie et Morphosyntaxe*, Éditions Peeters, Paris-Louvain, I, p. 224). Si ritrova anche nel racconto XII (16).

⁸¹ *tasyart* : “tirare a sorte” *sers*, “porre, mettre (in gioco)” (Edmond DESTAING, 1920, *op. cit.*, p. 212) ; allo stesso modo : *mari illan illan*, “quello che è arrivato, è arrivato” ; lo stesso: *ay iḡran iḡran*.

XI.

tamelqebæet⁸²

1. inker tamelqebæt tella ggan akššud tili gi-s s ifrax
c'era/allodola/ vi era/ fecero/ legno/ c'era/su-di-lei/per/ uccellini//
2. ilkem šwiya yan wass izri uššen ikk⁸³ tama-nns
arrivò/ poi/ un/ giorno/passò/scacallo/era/ fianco-suo/
3. hat dda t-ifrefr dinnay tama-ns kamlā yanni γer-s læšš
ecco/qui/le-tremava/laggiù/ fianco suo/ poi/ vide/ presso-di esso/nido//
4. inna^as mad tskert dinnay xaira
disse-le/ cosa/ fai/ laggiù/ khaira
5. walu γas qqumi nek d ifrxān- inu
niente/soltanto/ sono rimasta/ io/ con/ uccellini-miei//
6. kamlā iddu iddu ar yat ssaett kamlā iēayd dar zar-s
poi/ andò/andò/ fino a un momento/ poi/ tornò/ presso di lei//
7. inna^as ad iyyi-tigert yan ufrux
disse-le/ me-getta/ un/piccolo//
8. nγd ad γliy zar-em a km-tšay
oppure/salirò/ presso-di-te/te-mangerò//
9. kamlā tiger-as yan itš-t iddu iddu iddu
poi/ gettò-gli/ uno/mangiò-lo/andò/andò/andò//
10. ar yat ssaet šwiya kamlā iēayd diy
fino a un momento/poi/ allora/tornò/ ancora//
11. inna^as ad iyyi-tigert wayyaḍ diy
disse-le/me-getta/ un altro/ ancora//
12. nγəd γer-m γliy a km-tetšay⁸⁴
oppure/presso di te/salgo/a te-salirò//

⁸² Racconto narrato a Merzouga da Nzah degli Ayt Muho, frazione/segmento degli Ayt Khebbach.

⁸³ *Ikk-* “essere” (stessa funzione).

⁸⁴ *a km-tetša*, « a » ha la funzione di « a » in it., davanti all'infinito.

13. tēgr-yas day wayyaḍ
gettò-gli/ancora/uno//
14. alliy tt-itša iddu diy ari t-dawar
quando/lo-mangiò/parti/ancora/ a fare un giro//
15. ailliy dar yaḡt žue iēayd day durad diy
fino a quando/moriva di fame/ritornò/ancora/questa volta-qui//
16. inna^as ad iyyi-tgert wayyaḍ diy nḡd a nnal dar-em akm-tetša
disse-le/ me-getta/ uno/ancora/oppure/salirò/presso di te/ti-mangerò//
17. tegra-yas-t-id
gettò-gli-lo/ finalmente//
18. kamlā alliy ur as-iqqum dar-s yan
dopo/fino a quando/non restò presso-di-lei/uno//
19. kamlā ar ttalla ar ttalla ar ttalla
poi/ piangeva/piangeva/piangeva/
20. kamlā ikk⁸⁵ izri bellarž
poi/ è passata/cicogna //
21. tenna^as ma-kem yaḡn a xaira alliy da tallet
lei disse a lei/che cosa-te/ha/ o/ khaira/perchè/ piangi//
22. tenna^as walu⁸⁶ emmi iḡda⁸⁷ uššen ayd iššan ifraxn-inu
lei rispose a lei/niente/zio/ solo/ sciacallo/ha mangiato/uccellini-miei//
23. tenna^as makem itegga attn-itš ifrxan-ennem
disse-gli/come/ fa/ li-mangia/ piccoli-tuoi//
24. makem iwala-kem maniy tellit makem iggan ḡ ikššud ellan
come/ arrivato-te/ da dove/tu trovi/come/ ha fatto/sul/legno in alto/ si trova//
25. tenna^as ikkas i dda ar ittini grit-yyi ifraxan nḡd a zarn ḡliy-em a kem-itša
disse-gli/ passò/da qui/ha detto/getta-mi/uccellini/o/in/presso/ salirò-te/ te-
mangiare//
26. alliy u°hely fk-as-ten-d
fino a quando/sono bloccata/diedi-gli-li/qui//

⁸⁵ *Ikk*, es.: *kkiy ḡ telmadarst*, “sono stato all’università”; *maniy tekkit*, “dove eri?”

⁸⁶ Nella risposta “nulla” per esprimere l’intensità della situazione si utilizza l’opposizione.

⁸⁷ *iḡda -iḡ*, “solo”, “se”, al momento in cui”, ci sono parecchie funzioni nella frase secondo il contesto, può esprimere la conseguenza, l’opposizione, la restrizione, ecc.

27. inna^as hat atmue-da maγ dar-em day-li yaf baeda rad yatin (yasin)
disse-le/ecco/ avido/ cosa/presso-di-te/ trova/ dopo/ prenderà//
28. tenna^as day aḵ-wali day mek saγ-yak baeda tseksuḍr
disse-gli / ancora/te-sali/ non ho paura-di te/poi/ legno in alto//
29. tenna^as ur ss⁸⁸ nik inna-yyi grit-iyyi ifrixan nγd ad nnal-yam a kem-tštγ
disse-gli/ non so io⁸⁹/ di-me/ getta-me/ uccellini/ o/ salirò-ti/ti-mangerò//
30. ar-as iggar yan z yan ailliγ-d išta-ten
gli-ho gettato/ uno/dopo/uno/ fino a quando/ ha mangiato-li//
31. tenna^as iwa nddu ar dday⁹⁰ id iεayd ad am-tini
disse-gli/ allora/andiamo/fino a quando/tornerà/ ti-dirà//
32. tinit-as iwa ax sally tešt γid
di-gli/ allora/ fa salire/mangiare/qui//
33. da ur d-as-tinit-id⁹¹ hat ammi bellarž ayd am-t-inna
allora/ non gli-dice-lo/ ecco/zio/ cicogna/che/ti-lo-ha detto//
34. kamla inḵer iddu bellarž
allora/ poi / partì/ cigogna⁹²
35. iεayd uššen γer-s
tornò/sciacallo/presso-di-lei//
36. ur as-iqqumen dar-s yan afrux
non le-rimasero/presso-di-lei/un/uccellino//
37. inna^as igri-d afrux diγ nγd a nn ali-yam
disse-le/ getta-qui/uccellino/ancora/oppure/salirò da te//
38. tenna^as iwa ax ally mš tyid
disse-gli/ allora/monta/se vuoi//
39. kamla inna^as uššen mad-am inna awal-nna
poi/ disse / sciacallo/chi/ a te disse/ parola/questa//
40. tenna^as ammi bellarž nnit inna-yyi tnḵer tefḍaḥ-t
disse-gli/ zio/ cicogna/ disse/disse-mi/allora/denunciò-lo//

⁸⁸ *ur ss* – per dire “non so” quando si è alterati.

⁸⁹ non so (non ho intenzione di dire ciò).

⁹⁰ *ar dday id*, “nel caso in cui”.

⁹¹ *tini-id*, “questo”.

⁹² *bellarž* è maschile.

41. *ḵamla iddu diy uššen ar ittini bellarž ar ittini bellarž ailli t-yufa
poi/ andò/ancora/sciacallo/disse/cicogna/disse/cicogna/fino a quando/lo-
trovò//*
42. *inna^as mad a-kk-skery
disse-le/ cosa/ti-ho fatto//*
43. *alliy tfdeht-yyi meā tamlxert as tinit ha mad as-tinit
perchè/denunciasti-mi/con/allodola/dicendo/ecco/ ciò/ gli-dirai//*
44. *iwa mad-ak skery-ak d̄yi
allora/cosa/ a te feci-ti/ adesso//*
45. *inna^as ma trit inna^as ma rad-iyy g iyy tš-t nek
disse-gli/cosa/vuoi/disse-gli/che/ci sarà-mi/da mangiare-lo-io//*
46. *yallaḥ ad-ak-neetey ulli ar tšt ar tšbeet akk assiy⁹³
andiamo/ti-mostrerò/ pecore/che mangerai/fino a quando /ti sazierai⁹⁴*
47. *inna^as iwa assi-iyy
disse-gli/allora/ porta-mi//⁹⁵*
48. *ḵamla inker yasi-t iddu alliy s gna asif
allora/poi/ prese-lo/andò/ fino a quando/arrivò/fiume//*
49. *day tiggit yan amllal
laggiù/si trovò/una/bianca//*
50. *šuf eli baeda mad ayi at taq°zziein⁹⁶ mad egg-iyy tšetta
guarda/‘Ali / poi/che cosa /trovi a me/ cose senza importanza/cosa da
mangiare//*
51. *inna^as ržem-iyyi ržem-iyyi
disse-gli/stacca-mi/stacca-mi//*
52. *ḵamla iržem-as yaren n aman
allora/ staccò-gli/ cadde/ di/acqua//*
53. *immut
mori//.*

⁹³ Normalmente la frase dovrebbe essere nella maniera seguente: *yallaḥ akk assiy ad ak-neeteh ulli ar tšt ar tšbeet*.

⁹⁴ “che tu mangi” - congiuntivo.

⁹⁵ *afella* - sul luogo dove si va a mettere qualcosa (« n »).

⁹⁶ *aqezzie*, pl. *iqezzien* – cose senza importanza - è utilizzato quando si tratta di mangiare piccoli pezzi di carne con l’osso.

XII.

Iḥqq n lwaldin⁹⁷

1. mesyrawn tenna tlla yat tmttut⁹⁸ yaw⁹⁹ γer-s tislit¹⁰⁰
si racconta/ disse/ c'era/ una/ donna/ aveva/ presso di lei/nuora/
2. ar¹⁰¹ ttazzi s tislit-nns
ammonisce/ nuora-sua//
3. iddu arba-nns tenna-yas
arrivò/ figlio-suo/ disse-le//
4. ittadìzzin¹⁰² s mma-nk
ho litigato /con/ madre-tua//
5. yasi-t-id¹⁰³
prese-la//
6. ig-t-id g wanu ikka-yas mraw n tiyniwin
mise-la/nel pozzo/ diede-le/ dieci/di/ datterii//
7. kull tiyni ti wass
un/dattero/ al/ giorno//
8. tzri yat lmudda ar tmmay γlli
passò/ un certo tempo/lottava là//
9. is tra¹⁰⁴ tγli s afella
voleva/ salire/in alto//

⁹⁷ Racconto narrato da Ftoh nel qsar SSifa.

⁹⁸ *tmttut* con il senso di “donna anziana” è specifico della regione; in altri luoghi, si usa *tamyart*.

⁹⁹ *yaw*, significa “fare, tenere, appartenere”, nel senso di possesso.

¹⁰⁰ *tislit*, significa “sposa”, ma anche “nuora”, oppure: “donna appartenete alla famiglia del marito” (Miloud TAIFI, 1991, *op. cit.*, p. 635).

¹⁰¹ La particella *ar* indica la continuità nel passato: *essere sul punto di*.

¹⁰² L'indeterminato dà il senso della continuità o della ripetizione (sottinteso: “come d'abitudine”).

¹⁰³ La particella di prossimità dà il senso, in questo caso, di futuro prossimo.

¹⁰⁴ In questa espressione: *is tra* “lei vuole” dà il senso di lottare tenacemente.

10. iddu-d yan ureḥal yasi-t-id
arrivò-li/ un/ nomade/ prese-la//
11. teddu yat lmudda imməqqar-d mm^oa-nns
arrivò/ un certo tempo/incontrò-là/ madre-sua//
12. yuf-t-id mm^oa-nns inna^as mm^o
trovò-la/ madre-sua/disse-le/ mamma//
13. tenna^as mm^oa-nnk ad giγ
disse-gli/ madre-tua/ sono io//
14. wanna-mm iyezziŋes leemmer ur nna-d temmt¹⁰⁵
quella che / lunga/ vita/ non muore//
15. igat-id γ wanu afad ad temmt
mise-la / nel/ pozzo/ affinché/ morisse//
16. walakin tteyezziŋ-as leemmer¹⁰⁶ ur temmut
ma / lunga-le/ vita/ non è morta//
17. ur temmut tdder şafi
non è morta/ è viva/ basta//
18. yira at iṭṭai erzm-as a tmaṭṭuṭ
chi vuole/ recidere-gli/ con/ donna//
19. illa gis ad issen lḥaq n mm^oa-nns
dentro di lui/ sapere/ doveri/di/ madre sua//
20. ad immaγ ad issen lḥaq n lwaldayn
lottare/ per conoscere/ doveri/di/genitori//

¹⁰⁵ Nei proverbi si usa l'infinito per dare il senso di una verità generale.

¹⁰⁶ *iezzif-as leamar*, “tu vivrai a lungo” -si dice di qualcuno che arriva proprio nel momento in cui si parla di lui (*Idem*, p. 214).

XIII.

tassenduqt n baba¹⁰⁷

1. illa yan uryaz γur-s iširran
c'era/un/ uomo/ presso-di-lui/ figli//
2. nanna^as bđu-nna aynna-nnĸ¹⁰⁸ tudert-nnĸ
dissero-gli/ dividi-questa/ cose-tue/ vita-tua//
3. inĸer ibđu-yasen ifk-as-enns
allora/ divise-gli/ diede-gli-loro//
4. kull waḥed lḥakk-enns
ognuno/ parte-sua//
5. ggan-as yan n wulli¹⁰⁹
fanno-gli/ uno/ di/ turno//
6. šwi ad yuwḥel ur di-t-qabaln
un po'/ stancarsi/ non lo-accettano//
7. iddu s uday inna^as
andò/ da/ ebreo/ disse-gli//
8. hat bđuy-ten ayinna-nu g tudert-inu ur di-t-qabl
ecco/ho diviso-li/ciò che-mio/ nella/ vita-mia/ non lo-si occupano//
9. inna^as uday awid yat tassenduqt tæmmar n imsmarn
disse-gli/ ebreo/ prendi/ una/ cassetta/ riempita/ di/ chiodi//
10. kull yan d iširren-nns inna^as a tssenduqt diy-s yat lamant
tutti/ uno/di/ figli-suoi/ disse-gli/ in/ cassetta/ presso di essa/una/ consegna//
11. ailliy immut bban-sen ssuten tassenduqt
quando/ mori/ padre-loro/si riunrono/cassetta//
12. kull yan inna^asen at nikkin a mit inna
ognuno/ disse-gli/ sono io/ ha lasciato qui//

¹⁰⁷ Racconto raccolto nel qsar Harun e narrato da Fatima degli Ayt Burk.

¹⁰⁸ *aynna-nk tudert-nk*, “ciò che fai nella vita- il risultato del tuo lavoro”.

¹⁰⁹ *wulli*, pl. *tawala* , “turno” (Miloud TAIFI, 1991, *op. cit.*, p. 388).

XIV.

tarbat tarbibt d mm^oa-nsent¹¹⁰

1. tella yat tamttut illa dar-s tarbat-nnes
c'era/una/ donna/che/ presso-di-lei/figlia sua//
2. γur-s tarbibt-enness
presso-di-lei/figliastro-sua//
3. tayađ tasi-tit ar tseđdam tarbat n tayađ
l'altra/prese-la/ fa lavorare/ ragazza/ di/altra//
4. kamlā ddun-d imttrawn
poi/ vennero/ persone//
5. kamlā tasi-t tenna ur iřqqa
poi/ prese-le/ disse/ non lavori di casa//
6. taž-t tarbat-nnes ur da txdem
lasciò-la/ figlia-sua/ non lavorare//
7. tikks-ēt tarbibt-enness tađutt axten iřqqan
diede-le/ figliaastro-sua/ lana/ da lavorare//
8. ar tshedem tenna tayađ ur igan tarbat-enness
fa lavorare/ quella / altra/ non è/ figlia-sua//
9. kamlā tasi-t det sillemed tarbibt-enness taž tarbat-enness ur tra ar
tđdem
poi/ prese-la/ apprendere/ figliaastro-sua/lasciò/ figlia-sua/non voleva/lavorare/
10. tarbibt-nnes ar tasi řγoln-ns lhemme-ns n ifassen-ns
figliastro-sua/prese/compiti di casa-suoi /problema-suo/di/ mani-sue//
11. tarabt-nnes ur dat teđdem ailliy tedda s uqaydon
figliastro-sua/ non lavorò/ quando/ arrivò/ a/famiglia//
12. hat illi-s ur tsin walu hat nay yađn tusi leđdemt n ifassen-ns
ecco/figlia-sua/ non sa/ niente/ecco/o/altra/ apprese/ lavorava/di/mani-sue/

¹¹⁰ Racconto raccolto a Merzuga e narrato da Nzah degli Ayt Ihaddušen.

13. xtenn lli ur issin¹¹¹ ailli ayd dunn
quella là/che/ non sapeva/ quelle cose/ partirono//
14. kamlā tddu
poi/ partì//
15. kamlā ddun- d wayyaḍ tren tayaḍ
poi/ vennero/qui/ altri/per chiedere/altra//
16. ggint tažarin
divennero / vicine//
17. yan ass ddun a ttagm
un/ giorno/ partirono/ attingere acqua//
18. tasi-t tenna hat ur tasi a ttagm
prese-la/ quella/ ecco/ non prese/portare acqua//
19. aynna di tagem tnyl-as
ciò che/ prese acqua/ versò-la//
20. kamlā tenna^as arad ad agmy
poi/ disse-le/ dammi/ porto io acqua//
21. ailli-d n slmed
fino a quando/ apprendere//
22. kamlā ddun
poi/ andarono//
23. yat tdda tayaḍ tqqama tanna tslmed
una/ parti/altra/rimase/ quella/ apprese //
24. lmaena ḥten lli tseḥdemt tkerfs ailliy tdda tusi snæet
morale/quella/che/ lavorava/ maltrattata/fino a che/ andò/ prese/ mostrò//
25. ḥten tayaḍ lli m°ma-nnes tužit ur tsin yat
altra/che/ madre-sua/ lasciò/ non sapeva niente//

¹¹¹ Il maschile sta per il femminile: *tessin*.

XV.

tmaṭṭut n iwwuḏln¹¹²

1. yat tmaṭṭut immut-as aryaz-nns idža-sn iwwuḏln
una/ donna/mori-le/marito-suo/lasciò/orfani//
2. ar zar-s itteggan imaḳaran
presso-di-lei/ vide / ladri//
3. tanna imaḳaren tgassen iširran-nnes aḥrir g tibeṛmatin tsers nnin γ
warar
vide / ladri/ fece/ figli-suoi/ zuppa/in/ tazze /depose-queste/di fronte//
4. tanna imams-ns ar dars itsuggan tanna-asn aqmun-sen g tbeṛmatin n uḥarir
vide/visi-loro/ presso-di-esse/ vide/ vide-gli/ visi-loro/ nelle/tazze/ della/zuppa//
5. nna^as iširran-nns:
dissero-le/ figli-suoi//
6. amma inn-ay lqiṣt n alliy ur immut baba
mamma/ racconta-ci/storia/di/ quando/ non morto papà//
7. iširran-inu tlef may
figli-miei/ non sanno cosa fare//
8. idd i lqiṣt ayd sulay
quali storie/ ciò
9. xtin¹¹³ iwatine
queste cose/ convengono (non è il caso)//
10. tenna^asen
disse-gli//
11. ass lliy illa aryaz-inu meḳ ymmay
giorno/ quando/era/marito-mio/quando litigavamo//

¹¹² Racconto narrato dalla madre di Fatima Boulaouane – Khadija appartenente agli Ayt Irḏdalen. nel qsar Mulay Mustayne.

¹¹³ “non mi convengono” è ironico; è il contrario: “non mi conviene”.

12. is iwut inay bibi wa mdden žmean
se percuoteva/dico/ aiuto/e/ persone/accorrevano//
13. žmean amžin imžarn middn
accorsero/ presero/ladri/ gente//.

TRADUZIONE DEL CORPUS DI TESTI

I.

Il fratello più piccolo¹

1. C'era una volta un uomo che aveva una moglie e sette figli.
2. Il marito andava (nel bosco) a raccogliere la legna.
3. La siccità durava (da parecchio).
4. Non avevano nulla da dar loro da mangiare ai loro figli
5. (Il marito) disse a sua moglie: «Devo abbandonare i miei sette figli perché non ho niente da dare da mangiare »
6. Non ho nulla per farli vivere
7. Intanto, il più piccolo aveva ascoltato il discorso di suo padre che parlava con la madre.
8. E pensò a cosa doveva fare.
9. (Il giovane) raccolse dei sassolini (e li nascose).
10. Ad un certo punto, il padre, la madre ed i sette figli si incamminarono nella foresta per raccogliere la legna.
12. Nel frattempo, il figlio più piccolo, mentre camminava, lasciava ad ogni passo una pietra, fino ad arrivare nella foresta.
13. Raccolsero la legna fino al tramonto.
14. I genitori tornarono a casa, lasciando i bambini nella foresta.
15. Il sole era oramai tramontato ed ecco che cadde subito la notte.
16. I bambini non conoscevano la via del ritorno e si misero a piangere.
17. Il piccolo chiamò i suoi fratelli

¹ Il tema *Hansel e Gretel [Fratello e sorella trionfano sull'orchessa]* si trova all'indice 0327A di Hasan M. EL-SHAMY, 2004, *op. cit.*, p. 160 (cf. Émile LAOUST, 1949b, CX, pp 125-128, pp. 128-130132-134; Hans STUMME, 1895 [2002], *op. cit.*, n. 1, pp. 71-73; Jilali EL KHODIA, 2003, *op. cit.*, pp. 125-126).; 132-134; Hans STUMME, 1895 [2002], *op. cit.*, n. 1, pp. 71-73; Jilali EL KHODIA, 2003, *op. cit.*, pp. 125-126).

18. e disse loro: «Non piangete, io so come portarvi a casa».
19. E aggiunse: «Ecco (in verità) cosa hanno detto papà e mamma»
20. - Andiamo ad abbandonare i nostri figli.
21. Allora ho segnato la strada del ritorno con delle pietre per riconoscere la strada.
22. Adesso dovete solo seguirmi».
23. Seguirono la strada dove aveva gettato le pietre e così proseguirono
24. Arrivati alla loro casa, non poterono entrare.
25. Il padre e la madre cenavano, tutti soli in casa.
26. Mangiarono fino a sazietà. Restò un po' di cibo.
27. (La madre) disse al padre:
28. «Se i miei figli fossero qui adesso, mangerebbero quello che è rimasto».
29. Allora, il fanciullo, il più piccolo, avendo ascoltato sua madre,
30. entrò e disse: «Eccoci qua!».
31. Entrarono e mangiarono.
32. Intanto, il mattino dopo, il padre disse alla madre:
33. «Bisogna vedere cosa si deve fare per abbandonare i bambini».
34. Si alzò la loro madre, impastò un po' di pane,
35. e disse a suo marito: «Affinché non restino affamati, questa volta li faccio mangiare».
36. Preparò il pane e lo fece cuocere. Divise, poi, il pane e ne diede un pezzo ai bambini.
37. I bambini si incamminarono (verso la foresta).
38. Mentre i bambini mangiarono tutta la loro parte di pane, il più piccolo fece le mollichine e le buttò per terra.
39. Gettò mollichine di pane sulla strada fino alla foresta dove raccoglievano la legna.
40. Raccolsero la legna fino al tramonto.
41. I genitori, intanto, tornarono a casa (lasciando i bambini nella foresta).
42. I ragazzini rimasero fino al tramonto e piansero perchè non sapevano come fare ritorno alla propria casa.
43. Il più piccolo disse loro: «Non abbiate paura! Conosco la strada! Seguitemi!».
44. Essi marciarono e dovunque andassero, non trovarono più le mollichine di pane.

45. I passeri avevano mangiato il pane.
46. Rimasero lì, piangendo, seguendo la strada.
47. Marciarono a lungo prima di arrivare davanti ad una casa dove c'era una donna e sette figlie.
48. Andarono da lei. Piangendo e raccontando ciò che era successo loro.
49. (La donna) disse loro: «Ecco, non voglio che passiate la notte a casa mia!
50. Mio marito è un orco.
51. Vi mangerebbe tutti».
52. Piansero i bambini e la implorarono, dicendole: «Per l'amor del cielo! Lasciateci trascorrere solo la notte e domani andremo via».
53. (La donna) li lasciò dormire.
54. Ad un certo punto, suo marito entrò in casa.
55. (L'uomo, suo marito) disse: «C'è uno strano odore in casa».
56. Lei gli rispose: «Non c'è alcun odore».
57. Lui replicò: «Sento un odore».
58. (La donna) gli raccontò che erano passati di là sette bambini che piangevano e dormivano in casa.
59. «Fa' attenzione, non mangiarli!».
60. Egli disse: «Allora, questa notte non li mangerò.
61. Se resteranno anche domani sera, li mangerò».
62. (I ragazzi) trascorsero la notte fino al mattino. La donna disse loro: «Ecco, vi mangerà».
63. (I ragazzi) piansero.
64. Il più piccolo le disse: «Lasciateci rimanere ancora, so quello che faccio».
65. Essi trascorsero la notte in quella casa.
66. La donna fece dormire le sue figlie e si addormentò anche lei.
67. L'orco entrò in casa.
68. Riuscì a vederli prima che partissero.
69. Allora, il più piccolo aveva notato che tutte le figlie di questa donna portavano un diadema in testa.
70. Egli tolse il diadema dalle teste delle fanciulle e le mise sulle teste dei suoi fratelli.

71. Mise un altro diadema sulla sua testa e si addormentò.
72. Dormirono fino a quando l'orco entrò (nella stanza) e toccò le teste dei bambini.
73. Trovò sulle teste il diadema e credette fossero le sue figlie.
74. Guardò le sue figlie; toccò le loro teste e pensò che non avessero il diadema.
75. Mangiò le sue figlie prendendole per i ragazzi e le mangiò tutte (le sue figlie).
76. Il mattino dopo i bambini si alzarono e rubarono le scarpe e i vestiti dell'orco.
77. La madre, all'indomani mattina, non trovò le figlie.
78. I bambini erano fuggiti. L'orco arrivò e sua moglie gli disse: «Ecco, le hai mangiate tutte».
79. Gli ripeté: «Ecco, le hai mangiate le tue bambine».
80. Allora la loro madre morì (di dolore).
81. Arrivò l'orco, corse dietro ai ragazzi che fuggivano in gran fretta.
82. L'orco non arrivò a prenderli perchè non aveva i sandali ai piedi.
83. Camminarono, scavarono un buco dove l'orco cadde e morì.
84. I bambini si salvarono.
85. Ritornarono alla casa dell'orco e presero tutto ciò che vi era di oro.
86. Raccolsero tutto.
87. Andarono a dare l'elemosina ai poveri.
88. Il padre cercava l'elemosina.
89. Il più piccolo riconobbe le canzoni che suo padre cantava.
90. Il bambino ripeteva le canzoni del padre che lo riconobbe.
91. In quel momento (il padre) scoprì che quelli erano proprio i suoi figli.
92. Il cuore del padre si fermò.
93. E morì.

II.

Sette sorelle e sette fratelli²

1. C'era una volta uno che aveva sette figlie ed un altro che aveva sette figli.
2. (L'uomo) che non era soddisfatto, disse all'altro: «Ho solo dei figli e tu hai solo delle figlie».
3. E l'altro rispose: «Lasciamo che i ragazzi vadano ad irrigare i campi».³
4. Poi, disse (alle altre ragazze): «Dormite, dormite, vi giuro che non sapranno irrigare i campi».
5. (Una delle ragazze che aveva ascoltato) voleva sorprenderli (per dare ai genitori una lezione).
6. Quando (le ragazze) si addormentarono, lei si alzò per andare ad irrigare il campo.
7. Una volta irrigato il campo, se ne tornò a dormire.
8. Poi, si presentarono quando arrivarono i genitori.
9. Il campo della ragazza era (già) irrigato, quello dei ragazzi no.
10. Poi, (i genitori) dissero di nuovo:⁴
11. «Portaci (nel luogo dove c'è) l'oro».
12. Partirono fino a quando arrivarono.
13. La ragazza disse al ragazzo: «Cosa preferisci? La strada bianca o quella nera?»
14. Il ragazzo disse: «Quella nera».
15. Lei prese il suo cammino (la strada bianca).
16. Lei entrò e disse: «Aprimi porta di stagno».
17. Lei ripeté: «Aprimi, entrò. Riempi un sacco con delle cose».

² Questo racconto sembra una variante di una storia cabila (Camille LACOSTE-DUJARDIN, 1965, *Légendes et contes merveilleux de la Grande Kabylie*, recueillis par A. Mouliéras, Geuthner, Paris, vol. I (XXX), p. 267-269).

³ I due padri vogliono mettere alla prova le figlie e i figli per capire chi è il più fortunato.

⁴ I genitori sottopongono ad altre prove i propri figli.

18. Quando (i ragazzi) arrivarono, portarono solo brocche.
19. Allora (la ragazza) si mise a canticchiare: «La brocca, quelli della brocca, fratelli, la brocca»,⁵
20. fino a quando arrivarono gli altri (i ragazzi e le ragazze).⁶
21. Poi, (il ragazzo) disse: «Che fai?»
22. Rispose (la ragazza): «Vai anche tu. Digli: «-Aprimi la porta, porta di stagno»- e ti aprirà.
23. Se si apre, troverai una zuppa, non berla».⁷
24. Allora (il ragazzo arrivò sul luogo) e disse: «Aprimi, porta di stagno».
25. Gli aprì un'orchessa.
26. Trovò il cuscus presso l'orchessa, mangiò la cena, mangiò il pranzo.
27. Mangiò, mangiò a sazietà, fino a quando anche l'orchessa lo raggiunse.
28. Lo raggiunse l'orchessa e questa gli tolse i vestiti,
29. fino a quando (si trovò) in mezzo ad un mucchio di morti.
30. Mise a infuocare i tizzoni per bruciarli,
31. (il ragazzo) arrivò.
32. (L'orchessa) si alzò in aria, infilò dentro di lui i tizzoni.
33. Egli saltò (per il dolore), oltrepassò la tana e fuggì.
34. Ritornarono (le ragazze e i ragazzi).⁸
35. I genitori dissero: «Facciamo uno scambio tra di noi.
36. Tu mi dai una ragazza, io ti do un ragazzo».
37. La storia è finita.

⁵ La ragazza canticchiava perché i ragazzi non erano stati capaci di portare l'oro.

⁶ I ragazzi avevano portato delle brocche.

⁷ La ragazza gli racconta quello che ha fatto e gli suggerisce di fare la stessa cosa.

⁸ La situazione torna alla normalità. Le ragazze e i ragazzi hanno superato le prove sottoposte dai loro genitori.

III.

Un uomo, le commogli e la mucca⁹

1. Un uomo (aveva) due commogli ed ognuna aveva un figlio e una figlia.
2. Come ogni giorno, le donne si alzavano e andavano a prendere l'acqua. Un giorno le commogli portarono dei bidoni per prendere l'acqua.
3. Camminarono, camminarono, camminarono,
4. poi, all'improvviso, non trovarono gli asini (per tornare a casa).
5. Cercarono una soluzione (per trasportare) i bidoni (pieni di acqua)
6. e l'una disse all'altra: «Ti colpirò fino a farti diventare come una mucca.¹⁰
7. Ti colpirò con la mia cintura di lana.

⁹ Esistono numerose varianti di questo racconto in tutto il Nord Africa. Tra le varianti, ricordiamo quella relativa al tema della ragazza protetta da una pelle di capra (o capretto) e/o trasformata in capra o in gazzella per sfuggire alla follia (incestuosa) del padre (cf. il racconto cabilo *tafunast igujilen*). Una versione marocchina attribuisce anche alla ragazza, sotto la protezione di un capretto, una nascita miracolosa, in quanto nasce dalla coscia del padre. Questa nascita collega il racconto all'antica figura della dea Atena (Françoise LEGEY, 1926, *Contes et légendes populaires du Maroc recueillis à Marrakech*, Leroux, Paris, XCII, p. 321; Émile LAOUST, 1949b, *op. cit.*, XCIII, pp. 140-142 ; 142-143). Il racconto si trova nell'indice 0511A (*La mucca che aiuta gli orfani [fratello e sorella]*) (Hasan M. EL-SHAMY, 2004, *op. cit.*, p. 268). Vi sono anche diversi studi riguardo a questo racconto, al punto da essere diventato un racconto-tipo, sotto il titolo "La mucca degli orfanelli". Tra i vari approcci, uno degli studi riguarda come il racconto può divenire uno strumento transculturale privilegiato di mediazione tra scuole e famiglie immigrate (Nadine DECOURT, 1992, *La Vache des Orphelins. Conte et Immigration*, prefazione di Camille LACOSTE-DUJARDIN, Lyon, Presses de l'Université de Lyon, 221 p.). In questa pubblicazione, versioni diverse sono state confrontate per approdare ad un lavoro di riscrittura del racconto, facendo sviluppare una nuova dinamica, quella di contribuire alla nascita di una nuova cultura del racconto, per studiare le radici identitarie.

¹⁰ In altre versioni dello stesso racconto, gli orfani avevano ereditato questa mucca dalla loro madre, oppure, come nella versione di MOULIÉRAS, era stato il padre che l'aveva comprata per poter ottenere il latte e nutrire i suoi figli, al posto del latte della madre defunta [Auguste MOULIÉRAS, 1893-1897, *Légendes et contes merveilleux de la Grande Kabylie (textes kabyles)*, Leroux, Paris, pp. 331-340]. Il dono della mucca come dote è noto in tutto il Nord Africa presso le popolazioni berbere, compresi i Tuareg (M. ABÈS, 1917, "Les Izayan d'Oulmès" in *Archives berbères*, II, 4, p. 409). Edward WESTERMARCK, 1914, *Marriage ceremonies in Morocco*, Macmillan and Co., Limited St. Martin Street, London, p. 84, 307, 309).

8. Metto i bidoni (sul tuo dorso) e quando arriviamo (a casa) ti colpirò fino a farti ritornare donna».
9. Così, colpì con la sua cintura (la donna), mise il bidone (sul suo dorso e s'incamminarono verso casa).
10. Poi, una volta arrivate (a casa), (la commoglie) non volle colpire l'altra per (farla) ritornare donna.
11. Così l'altra donna rimase mucca.
12. I suoi (propri) figli la portavano al pascolo (credendo fosse una mucca).¹¹
13. I suoi figli avevano fame, perché (la commoglie) dava loro solo un pezzo di pane.
14. Un giorno andarono a pascolare,
15. la mucca li fece entrare in un luogo pieno di cibo.
16. (I figli della mucca) mangiarono, mangiarono fino a sazietà.
17. Dopo qualche tempo, la commoglie disse a suo marito:
18. «Non vedi come i bambini sono forti? Mi sembra che i tuoi figli mangino.
19. Ma cosa mangiano? Sono forti (anche se non mangiano)».
20. Un giorno fece accompagnare i ragazzi da suo figlio, chiedendogli «Per favore, figlio mio, accompagnali».
21. Quel giorno, per andare a mangiare entrarono in un posto.
22. (I ragazzi) gli dissero: «Se tu non divulgherai (ciò che vedi) ti mostreremo ciò che noi mangiamo».
23. Lui disse: «Non vi divulgherò (il segreto)».
24. Poi entrarono in quel luogo e mangiarono, mangiarono fino a sazietà.
25. Quando tornarono (a casa), la madre disse: «Cosa avete dato da mangiare a mio figlio?»
26. (Il suo proprio figlio) disse: «Nulla, madre mia; non hanno mangiato proprio nulla».
27. Un altro giorno lei li fece accompagnare da sua figlia.

¹¹ L'antica usanza berbera di portare in processione una mucca nei periodi di siccità era ben augurale per l'arrivo della pioggia (QUERLEOX -Capt., 1915-1916, "Les Zemmour", in *Archives Berbères*, I, II, p. 58). Per la regione del Sus in Marocco, Laoust ne ha trascritto una variante (Émile LAOUST, 1920, *Mots et choses berbères, Notes de linguistique et d'ethnographie, dialectes du Maroc*, Challamed, Paris, pp. 245-248). Per la Cabilia, cf. Camille LACOSTE-DUJARDIN, 1970, *op. cit.*, pp. 254-256; pp. 284-285.

28. Camminarono ancora fino a quando arrivarono in questo luogo (magico).
29. Entrarono per mangiare.
30. Poi, fecero entrare la ragazza e le dissero: «Attenzione, non divulgare (il nostro segreto)».
31. Lei disse: «Mai vi divulgherò (il segreto)».
32. Entrarono, mangiarono, mangiarono fino a saziarsi, così anche la ragazza.
33. Poi, la ragazza riempì il suo grembo (di cibo) e portò tutto a sua madre.
34. Quando arrivarono, (la ragazza) disse alla mamma: «Ecco cosa ho mangiato».
35. La madre disse a suo marito: «Sai, è la mucca (che dà da mangiare ai ragazzi. Allora, adesso la sgozziamo).¹²
36. Poi, la seguirono, la seguirono, la seguirono, seguirono (la mucca).
37. I suoi figli le dissero (alla mucca): «Mamma, non ti arrendere».
38. La bastonarono, la bastonarono ancora fino a quando fu presa.
39. Allora, i figli le dissero: «Non farti sgozzare da loro, mamma».
40. Intanto, la bastonarono ancora fino ad ucciderla.
41. Poi, (i figli) le dissero: «Non lasciarti scorticare, mamma!».
42. E intanto la bastonarono ancora fino ad essere scorticata.
43. Poi, (i figli) le dissero: «Non farti tagliare (a pezzi)».
44. E invece la bastonarono ancora fino a tagliarla (a pezzi).
45. I figli intanto gridavano: «Non lasciarti mettere nella marmitta, mamma!».

¹² Presso gli ebrei del Marocco, un costume tradizionale praticato dopo la cerimonia del giuramento nel matrimonio concerne il sacrificio di una mucca ornata di gioielli e bardata di vestiti femminili. Questo rito di scarificazione ha scopo profilattico, allontana le donne dal malocchio e le protegge dalle cattive influenze. La scelta dell'animale si rifà ai riti utilizzati durante i sacrifici agrari destinati ai marabutti: la vittima era spesso bardata con i fiori (David ROUACH, 1990, *Imma ou rites, coutumes et croyances chez la femme juive en Afrique du Nord*, Maisonneuve & Larose, Paris, p. 57). I riti di apertura dei lavori di semina creano un legame profondo tra la comunità ed i valori sacri della terra. L'animale sacrificale utilizzato nei riti della semina che si compiono in autunno è il toro, oppure il bue, l'animale agrario per eccellenza, poiché è associato a tutti i lavori dei campi, riprocedendo i simboli di fertilità e di fecondità. Il bue ed il toro sono anche rappresentazioni del cosmo. Nelle concezioni tradizionali, il mondo è concepito come un disco piatto posto su una delle corna di un toro nero. I buoi domestici sono i rappresentanti del grande Toro cosmico, simbolo del cielo gonfio di tempeste (Jean SERVIER, 1985, *Tradition et civilisation berbères. Les portes de l'année*, Éditions du Rocher, Monaco, p. 125).

46. Poi (quegli altri) la bastonarono ancora per metterla nella marmitta.
47. I figli le dissero: «Non farti togliere dalla marmitta, mamma!»
48. (La mucca) non voleva uscire dalla marmitta.
49. Intanto, la bastonarono ancora fino a farla uscire dalla marmitta.
50. (I figli) dissero: «Non farti mangiare!»
51. Lei non voleva essere mangiata.
52. Poi, la bastonarono ancora per mangiarla.
53. Poi (i genitori) diedero (ai ragazzi) la loro parte.
54. (I figli) presero la loro parte e misero insieme i pezzi.
55. Raccolsero tutte le ossa (della mucca).¹³
56. Andarono poi da uno *fqīh*¹⁴ e gli portarono le ossa.
57. Lui (lo *fqīh*) lesse qualcosa fino a quando, piano piano, le ossa (si ricomposero) e ridiventarono la donna. Ma mancava un piede.
58. (La donna) era diventata zoppa.
59. È finita la storia.

¹³ L'importanza magica delle ossa in tutta la cultura berbera simboleggia la vita.

¹⁴ Lo *fqīh* è un membro di una confraternita e, secondo la considerazione popolare, può essere una persona santa. Le persone sagge, i giudici ed i marabutti, vivendo in armonia con la natura, esercitano la loro autorità sugli animali e hanno il potere di dominare i geni. La dominazione delle forze soprannaturali è una caratteristica attribuita ai marabutti.

IV.

Il racconto¹⁵ di Fadma Wedmia e zio Bu Lxir¹⁶

1. C'era una ragazza, tutti i suoi fratelli partirono, lasciandola tutta sola.
2. Le lasciarono i fiammiferi per un anno, lei li accese tutti,
3. fino a restar(n)e uno, accese il fuoco,
4. tolse alla gallina il suo chicco di grano, lo macinò.
5. Disse la gallina: «Rendimi il mio chicco di grano».
6. La gallina si alzò, cadde in una scodella di legno d'acqua.
7. Cadde sul camino e spense il fuoco (per vendicarsi di lei).
8. Fadma Wedmia andò da zio Bu Lxir.
9. Gli disse: «Dammi la fortuna».
10. Gliela diede, riscaldò sul fuoco l'attizzatoio
11. e le disse: «Fadma Wedmia scegli: tu vuoi che ti mangi,
12. oppure ti penetri con questo attizzatoio?».
13. Lei gli disse : «Penetrami con l'attizzatoio!»¹⁷
14. Lui la penetrò (con l'attizzatoio), poi le disse:
15. «Va' via! Ti seguirò, ma se dovessi scorgere il tuo sangue, ti mangerò!».
16. Fadma Wedmia se ne andò, ma (dal suo corpo) gocciolava il suo sangue.

¹⁵ Si tratta di un racconto pieno di incoerenze narrative, composto di tratti presi in prestito ad altri racconti. In ogni caso, richiama la storia di “Una storia di orchi” raccolta da Émile LAOUST (1949a, *op. cit.*, XCIV, p. 146).

¹⁶ Tra le parole tabù vi è quella che indica il cinghiale [(a)bulxir], considerato un animale “immondo” (Edmond DESTAING, 1925, *op. cit.*, p.182).

¹⁷ Questo comportamento si rifà al costume medico berbero che consiste nel riscaldare il più possibile il malato per sbarazzarlo dalla sua affezione. Curiosamente la scienza attuale sta riscoprendo i benefici di questa pratica che si chiama termoterapia.

17. e un gambero seguiva Fadma (per eliminare le tracce)¹⁸ copriva il suo sangue che la gallina beccava
18. fino all'arrivo a casa.
19. Un giorno andò da zio Bu Lxir,
20. lui le disse: «Fadma Wedmia, Fadma Wedmia, sei tu che hai mangiato tuo padre?» (ironicamente, per provocarla).
21. Lei rispose: «I tuoi denti sono d'oro. La tua cintura è d'oro». (E lui la lasciò andare).¹⁹
22. Un giorno Bu Lxir andò a casa di Fadma e trovò i suoi fratelli.
23. Lui la provocò ancora: «Fadma Wedmia, Fadma Wedmia, sei tu che hai mangiato tuo padre?».
24. Lei disse: «I tuoi denti sono come quelli dell'asino» (la ragazza non ha più paura, si sente più forte perché ci sono i suoi fratelli).
25. «La tua cintura è come quella dell'asino».
26. Lui le disse: «Ecco, voglio soltanto divertirmi con te».²⁰
27. Lei raccontò ai suoi fratelli la storia con Bu Lxir.
28. Allora, i suoi fratelli riempirono un pozzo con il carbone,
29. misero una stuoia (per coprire il pozzo)
30. e gli dissero: « Zio Bu Lxir vieni!» (i fratelli si volevano vendicare di Bu Lxir).
31. Misero (sul pozzo) una stuoia, tirarono la stuoia e (Bu Lxir) cadde nel pozzo.
32. Allora, prepararono i bagagli e partirono.
33. Lei disse loro: «Vostra sorella Fadma Wedmia, accidenti! Ha dimenticato la pietra».
34. I suoi fratelli le risposero: «Su, su, ne comprenderemo una d'oro».
35. Lei ribatté: «Voglio la mia», ma (in realtà) voleva vedere il pozzo (e se Bu Lxir fosse morto).
36. E partì per andare a vedere nel pozzo.
37. S'incamminò, portando una canna in mano.

¹⁸ Il motivo del sangue che gocciola e l'intervento di un animale che ricopre le tracce si ritrovano in un racconto di Émile LAOUST (1949a, *op. cit.*, CXXV, p. 262).

¹⁹ Fadma Wedmia asseconda Bu Lxir, temendo che le facesse del male.

²⁰ Il senso della frase è il seguente: Bu Lxir ha compreso che Fadma Wedmia ha preso forza accanto ai suoi fratelli. Per attenuare i rapporti di forza, Bu Lxir le dice che sta solo scherzando.

38. (Fadma disse): «O canna, è il trascorrere del tempo che ti fa diventare così curva?».²¹
39. Disse (la canna): «Da sopra la canna vedo un uccello,
40. lo vedo come una pulce».
41. E (dopo qualche passo) Fadma disse: «E adesso, come lo vedi?»
42. Le rispose: «Lo vedo come un capretto».
43. Fadma disse: «Come vedi l'uccello da sopra la canna adesso?»
44. Le rispose: «Lo vedo come una gallina».
45. «Come lo vedi adesso da sopra la canna?»
46. «Lo vedo come un diavolo».
47. «Come lo vedi adesso da sopra la canna?»
48. «Lo vedo come un asino».
49. «Come lo vedi adesso da sopra la canna?»
50. «Lo vedo come un cammello».
51. «Lo vedo come una mula».²²
52. Lo zio Bu Lxir (non era morto) prese del carbone e glielo lanciò sui denti fino a quando si annerirono.
53. Lei vide i cammelli.
54. Lei disse (ai cammelli): «Fatemi salire (in groppa)».
55. Le risposero: «Non c'è posto per portarti con noi».
56. La fece salire la mula. E partì.
57. Trovò un uomo che sposò e (poi) diede alla luce un bambino.
58. (Un giorno) andò ad attingere l'acqua con le donne,
59. tornò a casa, il mostro era a casa loro.
60. Disse (il mostro) a quelle donne: «Chi riderà fra di voi, avrà un piatto d'oro».
61. Le donne risero e tra di loro vi era la donna (quella che lui cercava) con il dente (d'oro).
62. La seguì fino a scoprire dove vivesse.
63. Andò (a casa sua) e le rapì suo figlio.

²¹ Il senso della frase è il seguente: Nella vita, la canna, nota per il suo aspetto che simboleggia l'orgoglio, alla fine della sua vita si curva di fronte alla vecchiaia.

²² Questa parte si ritrova anche nel racconto "Una storia di orco" (Émile LAOUST, 1949a, *op. cit.*, XCIV, p. 146). La storia riprende i temi della nota favola di Cappuccetto Rosso.

64. Mise il sangue sulla bocca (della donna mentre dormiva)²³.
65. La mattina il marito le disse: «Sei stata tu a mangiare il bambino?».
66. Poi, partorì un altro bambino.
67. Di nuovo, il mostro rapì anche questo figlio.
68. Lei partorì ancora un altro bambino.
69. Il mostro tornò di nuovo a casa (della donna), le mise del sangue sulla bocca.
70. Poi, il marito se ne andò e la lasciò, dicendole:« Sei stata tu a mangiare i bambini?».
71. La moglie (abbandonata) andò presso le montagne per suicidarsi.
72. Il marito tornò (aveva scoperto tutto), trovò i figli dal mostro e li prese.
73. Poi, salvò sua moglie.²⁴
74. Le montagne si riunirono e il mostro morì schiacciato.

²³ L'orco mise del sangue sulla bocca di Fadma per far credere al marito che sua moglie fosse un'orchessa e che mangiasse i suoi figli. In realtà, il mostro (lo zio Bu Lxir) la voleva per sé.

²⁴ Il tema della *Donna salvata dal Mago (Orco, Strega) o da un parente (marito, cugino paterno, fidanzato, ecc.* ricorre nell'indice di Hasan M. EL-SHAMY (2004, *op. cit.*, p. 121); cf. Hans STUMME, 1895 [2002], *op. cit.* pp. 149-180, n. 17.

V.

La mula²⁵ dei cimiteri²⁶

1. C'erano sette accompagnatori. Conducevano la sposa.²⁷
2. Partirono e trascorsero la notte.
3. Attaccarono la mula.
4. La mula dei cimiteri li raggiunse.
5. Divorò la loro mula,²⁸ si legò al suo posto.

²⁵ Durante il matrimonio, in molte regioni berbere del Nord Africa, la sposa si reca presso il domicilio coniugale su un cavallo o su un mulo accompagnata dalla madre e da un gruppo di accompagnatori.

²⁶ Sulla mula dei cimiteri vi sono diverse varianti. Una delle più complete è quella riportata in *Archives Berbères*, da ABÈS, tradotta in francese ma senza il testo in berbero. La riportiamo integralmente in francese: La mule du cimetière. *Il y avait un douar qui déménagea, de nuit, et installa son campement sur des tombes. Une tente se fixa à l'écart, toute seule. Les gens attachèrent leur troupeau, et leurs bêtes de somme; après souper, le maître de cette tente dit à sa femme : « Va suspendre (les musettes) d'orge au cou des bêtes! » Elle se leva et se mit à donner la ration. Elle trouva, au milieu des bêtes une mule qui n'était pas à eux et qui se mit à lui dire : « Regarde les dents avec lesquelles je te dévorerai et dévorerai la terre qui te supporte! » La femme dit à son mari : « La mule me dit telle et telle chose ! — Donne donc la ration à la mule, lui dit-il, de quoi as-tu peur, que Dieu t'envoie une mort subite ! » Elle suspendit (la musette) à la mule, puis ils allèrent se coucher. La femme attendit que son mari fût endormi, elle se leva alors et se réfugia dans une tombe où elle se cacha. Le temps passa; la mule entra dans la tente et se mit à chercher l'homme et la femme. Elle ne trouva que le premier. Elle le tua, frappa la tente et la déchira, défit la couche, brisa les ustensiles. Quand il fit jour, la femme sortit de la tombe. Elle dit aux gens du douar : « Rassemblez-vous que je vous raconte ce qui m'est arrivé. » Elle leur dit ce qui s'était passé la nuit et les paroles de la mule du cimetière. Tous se répétèrent l'histoire et les gens changèrent leur lieu de campement (M. ABÈS, 1918, "Monographie d'une tribu berbère. Les Aith Ndhir (Beni Mtir)", in *Archives Berbères*, III, 4, p. 342). Presso alcuni gruppi berberi del Marocco, come ad esempio, presso gli Ayt Wariayel, nel Rif, l'asino è un animale a cui è attribuita la virtù di procreazione, mentre il mulo è usato nella magia per produrre sterilità (Edward WESTERMARCK, 1926, *op. cit.*, II, p. 290).*

²⁷ Secondo le credenze, incontrare il corteo della sposa può causare sfortuna. Quando la sposa e gli accompagnatori giungono alla casa maritale viene a loro offerto del latte per neutralizzare le influenze malefiche che il corteo della sposa potrebbe avere incontrato durante il tragitto (Edward WESTERMARCK, 1926, *op. cit.*, II, p. 296).

²⁸ Nei paesi berberi del Marocco alle cerimonie del matrimonio tradizionale partecipano alcune persone che svolgono un ruolo fondamentale. Gli *isnayn* o *imesnayn* sono gli amici scelti dal futuro sposo, i garanti del rispetto delle tradizioni, controllano e canalizzano questo rito di passaggio. Uno

6. La mattina (dopo), si svegliarono e tolsero l'accampamento.
7. Essi credevano che fosse la loro mula.
8. Marciarono, marciarono fino al calar del sole.
9. Gli accompagnatori scomparvero.²⁹
10. Al primo (che la tirava), la mula dei cimiteri disse:
11. «Ecco i denti con i quali ti mangerò stanotte».
12. L'accompagnatore disse allora ad uno dei suoi amici:
13. «Prendi (la cavezza), do uno sguardo al mio sandalo».
14. Il secondo la prese (la conduceva a suo turno).
15. (La mula) gli disse di nuovo:
16. «Ecco i denti con i quali ti mangerò stanotte».
17. L'accompagnatore disse allora ad uno degli accompagnatori:
18. «Vado a vedere dove è andato il nostro accompagnatore, sta tardando».
19. L'altro la prese a suo turno³⁰ (e così di seguito) fino all'ultimo che (passò) la mula alla madre della sposa.³¹
20. Così tutti fuggirono.
21. La mula allora disse alla madre stessa:
22. «Ecco i denti con i quali ti mangerò stanotte».
23. La madre allora disse alla figlia:
24. «Tieni la mula. Vado a vedere dove sono finiti gli accompagnatori».
25. La mula continuò la sua strada, condusse la sposa e la depose al cimitero.
26. Si mise a scavare un buco per farla entrare.

dei compiti più importanti attribuiti a questi invitati al matrimonio è quello di accompagnare la sposa dalla propria casa a quella maritale (Marie-Luce GÉLARD, 2001, "Isnayn", in *Encyclopédie berbère*, XXIV, pp. 3772-3778).

²⁹ Gli accompagnatori cominciarono a sparire l'uno dopo l'altro.

³⁰ Qui si può intendere sia che "egli prese la mula" sia "egli prese la cavezza del mulo".

³¹ Nel mondo berbero, la madre ha un ruolo importante nei riti del matrimonio (Anna Maria Di TOLLA, 2008, "Femmes berbères et oralité : sur quelques contes du Sud-Est marocain (Tafilalet)", in *Acts of International Conference Orality and New Dimensions of Orality. Intersections in theories and materials in African studies*, Leiden, 26-27 November 2004, Köppe, pp. 61-80).

27. La sposa allora mise i suoi vestiti su una lapide (per far credere di essere là).
28. La mula le disse: «Quando muovo la coda, tienila fino a quando mi fermo».
29. Mosse la coda fino a quando si stancò.
30. La sposa (lasciò la coda) e fuggì.
31. La mula dei cimiteri uscì (dal buco) e addentò la pietra tombale
32. e disse «Povera me, o mamma mia, ho perduto il pranzo e la cena».
33. Si mise a seguirla fino a quando (la sposa) raggiunse un albero e vi salì.
34. La mula le disse:
35. «Abbassati, abbassati, o albero, mi trovo in una situazione difficile».
36. L'albero si abbassò fino a quando toccò terra.
37. (La sposa) disse: «Drizzati, drizzati, o pino, sono io che mi trovo in una situazione difficile».
38. (L'albero) si alzò fino al cielo.
39. La mula cedette per la fatica e se ne andò per la sua strada.
40. La sposa andò a trovare la sua famiglia
41. e disse: «Datemi solo un fegato ed un cuore».
42. Raggiunse allora la famiglia.
43. Disse alla madre:
44. «Ecco il fegato³² che tu non hai».
45. Disse a suo padre:
46. «Tieni il cuore³³ che non hai».
47. E morì.

³² Il fegato e il cuore sono i simboli dell'affetto e dei sentimenti in tutte le culture tradizionali. In questi organi sono localizzati le emozioni e i diversi sentimenti dell'uomo: l'amore, l'odio, la tristezza e la gioia. Il fegato costituisce la sede del coraggio, della tenerezza, dell'amore filiale, quello materno e coniugale. Nel mondo berbero si ama con il fegato (Luigi SERRA - Anna Maria DI TOLLA "À propos du lexique berbère du corps et son emploi métaphorique" in *Hommage à Naïma LOUALI*, édité par Salem CHAKER, Inalco, Paris, 2009, pp. 275-293).

³³ Il termine che indica il cuore in berbero, ossia *ul*, è impiegato per estensione metaforica per designare le proprietà fisiche o le qualità che caratterizzano una persona. Pertanto, *imellul-as wul* significa "la bianchezza del suo cuore" e simbolicamente indica l'onestà e la moralità di un uomo; oppure *ibexxin-as wul* significa lett. "il suo cuore è nero" per intendere un uomo invidioso, cattivo (Miloud Taïfi, 1991, *op. cit.*, p. 767).

VI.

La matrigna e la figliastra³⁴

1. C'era una volta una donna che aveva sposato un uomo che aveva una figlia.
2. Questa (nuova) moglie (era gelosa) e non amava la figliastra.
3. Allora un giorno lei mandò sua figlia e la figliastra ad attingere l'acqua.
4. Diede alla figlia una brocca e del pane.
5. Alla figliastra diede solo un setaccio e delle fave.
6. Le ragazze partirono alla ricerca dell'acqua.
7. Sua figlia mangiò il pane che sua madre le aveva dato.
8. La sua figliastra conservò le fave che non mangiò.
9. Quando arrivò al pozzo, la figlia cercò l'acqua con la brocca e tornò a casa.
10. (La ragazza) riempiva, riempiva, ma l'acqua si versava. Era stanca.
11. La figliastra riempiva, riempiva con il setaccio, ma l'acqua si versava. Il setaccio, poi, cadde (nel pozzo).
12. S'incamminò per il ritorno, ma trovò la capanna di un'orchessa.
13. La figliastra entrò dall'orchessa e le disse: «Buonasera, orchessa!»
14. L'orchessa rispose: «Qual buon vento ti porta qui?»
15. La figliastra raccontò all'orchessa la sua storia. In breve, rimase per la notte presso l'orchessa.
16. L'orchessa le disse: «Va bene.
17. Cosa vuoi mangiare, le pulci che ti riscaldo con il pane, oppure ti preparo un buon pasto?»
18. La figliastra disse all'orchessa: «Mangio ciò che mangi tu, vanno bene le pulci con il pane».

³⁴ Questo racconto si iscrive nel ciclo di “Cenerentola” e costituisce una versione in tamazight del racconto-tipo 510A, secondo la classificazione internazionale di AARNE-THOMPSON.

19. Allora l'orchessa le preparò un buon pranzo.
20. Quando arrivò l'ora di dormire, l'orchessa chiese alla ragazza: «Come ti preparo il letto: con la seta oppure con la tela di sacco?».
21. La ragazza le rispose: «Preparami il letto con la tela a sacco».
22. L'orchessa dispose la seta e la ragazza si addormentò fino al mattino.
23. Il mattino dopo, quando la ragazza si svegliò, l'orchessa le disse: «Cosa ti do un sacco pieno di serpenti oppure un sacco di oro?».
24. Lei le disse: «Dammi il sacco di serpenti». L'orchessa le diede il sacco con l'oro.
25. L'orchessa le chiese: «Cosa scegli la gallina cieca o la gallina sana?».
26. La ragazza le rispose: « Dammi la gallina cieca ».
27. L'orchessa le diede la gallina, quella buona.
28. L'orchessa le disse: «Scegli. Ti do un asino la cui zampa è rotta, oppure un asino che non è accidentato?»
29. Lei rispose: «Dammi l'asino accidentato».
30. L'orchessa le diede l'asino buono.
31. In breve, la ragazza prese tutto quello che l'orchessa le aveva dato.
32. Mise tutto sull'asino e partì.
33. La gallina, nel frattempo, cantava dicendo: «Chicchiricchi! La signora sta portando buone cose».
34. Quando arrivò (a casa), dispose tutto ciò che aveva portato. Suo padre era fiero di lei.
35. La madre rimase male, perché non era stata sua figlia a portare tutte quelle belle cose.
36. Allora, la madre disse a sua figlia: «Quella là non è tua sorella».
37. La donna diede la brocca d'acqua e il setaccio a sua figlia.
38. Le ragazze partirono. L'una riempì la brocca di latte cagliato, l'altra prese un setaccio con le fave.
39. Le ragazze partirono e arrivarono presso l'orchessa.
40. La figliastra disse all'orchessa: «Buonasera!»
41. L'orchessa le rispose: «Buonasera!».
42. L'orchessa le disse: «Cosa preparo un buon pranzo o un pranzo cattivo?».

43. La figlia della signora si precipitò e rispose: «Voglio un buon pranzo».
44. L'orchessa le diede il pranzo cattivo.
45. Quando arrivò il momento di andare a dormire, l'orchessa chiese alla stessa ragazza: «Come vuoi che ti prepari il letto? Con la seta o con la tela di sacco?».
46. La stessa ragazza, la figlia della signora, rispose: «Preparami il letto con la seta». L'orchessa preparò il letto con la tela di sacco. Si addormentarono fino al mattino.
47. Quando si svegliarono la mattina dopo, l'orchessa disse loro: «Cosa vi do un sacco pieno di serpenti o un sacco di oro?».
48. La ragazza le rispose: «Dammi il sacco di oro». L'orchessa le diede il sacco di serpenti.
49. L'orchessa le disse: «Cosa scegli la gallina cieca o la gallina che non lo è?».
50. La giovane le rispose: «Dammi la gallina buona».
51. L'orchessa diede loro la gallina, quella cieca.
52. Disse loro: «Scegliete, vi do un asino la cui zampa è rotta o un asino che non è accidentato?»
53. Le rispose: «Dammi l'asino, quello buono».
54. L'orchessa le diede (invece) l'asino zoppo.
55. Le ragazze presero tutto ciò che l'orchessa aveva dato loro.
56. Misero tutto sull'asino e presero la strada di casa.
57. La gallina cantava: «Coccodè! La mia signora porta mostri».
58. (La ragazza) disse alla gallina: «Taci ! Devi dire: -la mia signora porta perle».
59. Bastonò la gallina e le ordinò di dire: «La signora porta buone cose».
60. Quando arrivarono a casa, disposero ciò che l'orchessa aveva dato.
61. La madre era contenta. La ragazza aprì il sacco.
62. Prese i serpenti e tutte le cose cattive (dal sacco).
63. Allora, la matrigna bastonò la sua figliastra.
64. Le disse: «Sei tu che hai messo tutto questo nel sacco».
65. (La madre) prese la figliastra e la fece entrare in una camera con i serpenti e chiuse la porta.
66. La ragazza piangeva. Quando la matrigna la fece entrare, aveva dimenticato fuori la sua babbuccia.

67. Allora, i serpenti non le fecero del male.
68. Un giorno, un sultano passò di là e trovò la babbuccia (della figliastra). La fece misurare a tutte le ragazze.
69. Egli disse a tutte: «Sposerò la ragazza che calzerà la scarpa, anche se è una mendicante».
70. (La scarpa) la misurarono tutte le ragazze.
71. La misura non corrispondeva a nessuna delle ragazze. Ma rimaneva la giovane figliastra.
72. La matrigna, moglie del padre della giovane chiusa nella stanza, non voleva dire nulla (dell'esistenza della figliastra).
73. Le persone (del luogo) dissero: «Ascolta o sultano, ecco..., c'è una ragazza chiusa dietro quella porta».
74. (Il sultano) disse: «Fatela uscire!». La fecero uscire.
75. Ecco che era divenuta un'altra ragazza. Era la più bella di tutte le altre.
76. (Il sultano) le fece misurare la babbuccia.
77. Trovò che la misura corrispondeva.
78. La sposò.
79. Allora, la matrigna fece entrare sua figlia nella camera con i serpenti e chiuse la porta.
80. I serpenti la morsero e morì.
81. Il racconto è finito.

VII.

La donna e l'orco

1. Cera una volta un uomo che aveva una donna e un giorno partì.
2. Giunse la notte. (La donna) sentiva la presenza di qualcuno che dormiva con lei in casa.
3. Salì sulla terrazza della casa e disse: «Chi dorme in casa mia ?»
4. (Il mostro) le rispose: «Sono io!».
5. Poi lei rientrò a casa e lo fece entrare (in casa sua).
6. Allora, lui le ripeté: «Prendimi, prendimi. Ho caldo, portami una galletta di olio... »
7. Così rimase fino ad ora tarda.
8. E per diversi giorni, fino a quando tornò suo marito.
9. (La donna) gli disse: «Ecco, è venuto da me questo mostro».
10. (Il marito) le rispose: «Perché è venuto il mostro da te?».
11. E ancora: « Da dove viene?»
12. La moglie gli disse: «Ecco, adesso chiudo la porta (così non verrà più)».
13. (Il marito) chiuse la porta e disse: «Il mostro è andato via».
14. «Adesso, fa' che ritorni da te. Nel frattempo, sorveglierò la porta fino al suo arrivo».
15. (Il marito) rimase vicino alla porta; aspettò, aspettò fino all'arrivo del mostro.
16. Poi divenne blu di paura.
17. Il mostro entrò.
18. (Il mostro) le chiese: «Cos'è questo cattivo odore?».
19. (Il mostro ripeté): «Perché questo cattivo odore?»
20. Lei gli rispose: «Non è nulla. È solo una gallina morta che fa cattivo odore in casa nostra»
21. Egli le disse: «Portamela, la mangerò».
22. Lei uscì per vedere le galline e portargliene una (al mostro).
23. Serrò il collo ad una (gallina). Gliela portò e lui la mangiò.

24. Trascorse del tempo fino al mattino dopo.
25. (Il marito) le disse: «Preparati, ci trasferiamo».
26. Allora partirono. Si trasferirono.
27. Un po' di tempo (dopo) lei gli disse: «Sai, ho dimenticato la mia spazzola».
28. Suvvia, suvvia, mica vogliamo proprio questa spazzola, su!
29. Andiamo, quando arriveremo, te ne comprerò una».
30. «No, no, voglio la mia spazzola».
31. «Andiamo, quando arriveremo, te ne comprerò almeno dieci».
32. «No, no, voglio la mia spazzola!»
33. Ritornarono (indietro).
34. Trovarono il mostro in casa.
35. Allora, (la donna) fasciò il mostro fino a farlo sembrare un neonato (per portarlo con sé).
36. Lo portò sulle spalle.
37. Camminò fino a quando si fermò ad una festa di matrimonio.
38. Poi, chiese ad una donna (che stava lì vicino):
39. «Tieni il mio neonato, faccio un giro di ballo (*ahidus*)».
40. E la donna lo teneva (in braccio). Poi, ad un certo punto, si accorse che erano fuggiti, partiti, scomparsi.
41. Questa donna mantenne il neonato a lungo.
42. Ad un certo punto, la donna chiese: «Ma dov'è andata la madre di questo piccolo, non è più tornata».
43. Il neonato è ancora ben fasciato.
44. Poi, dopo, cominciarono a portare da mangiare agli invitati.
45. (La donna) cominciò a mangiare con il suo cucchiaino e (il bambino in fasce) le disse: «Dammi il mio (cucchiaino) (per mangiare)».
46. (La donna) comprese che non era un bambino, ma un *jinn*.
47. Allora, lo bastonò, lo bastonò,
48. lo bastonò fino ad ucciderlo.
49. Il racconto è terminato.

VIII.

Lo sciacallo, la capra e l'asino

1. C'era una volta una capra che voleva riprendere a transumare.
2. Mise le caprette sull'asino,
3. disse: «Andate, arrivate al paese lontano».
4. L'asino trovò uno sciacallo sul cammino
5. che gli disse: «Prendimi, perché ho urtato la zampa contro una pietra».
6. L'asino rispose: «Va bene, monta».
7. Poi, pian piano (lo sciacallo) si mangiò le caprette (sull'asino).
8. La capra disse: «(Lo sciacallo) purtroppo se le sta mangiando».
9. Disse l'asino allo sciacallo: «Che ha detto quella?»
10. Rispose lo sciacallo: «(sta dicendo) che (devi) abbassare le orecchie; sbrigati, perché il paese è lontana».
11. Disse l'asino: «Che cosa è caduto (per terra)?»
12. Rispose lo sciacallo: «È l'alluce del mio dito che cade». E se le mangiò tutte.
13. Disse lo sciacallo: «Tu mi vai a genio. Hai orecchie molli!»
14. (Lo sciacallo) fuggì. La capra (quando scoprì che aveva mangiato le caprette), disse (all'asino): «Suvvia, conducimi dallo sciacallo per forza (senza scelta)».
15. Lo sciacallo si chiamava 'Ali e sua moglie Tuda.
16. Arrivarono (a casa dello sciacallo), e con l'asino dormirono sulla porta della casa di 'Ali (aspettando che tornasse per fargli pagare il fatto che avesse mangiato le caprette).
17. Quando arrivò ('Ali), l'asino aveva tagliato i cespugli ed era tornato al suo posto (ad attendere).
18. Aveva dormito all'entrata della casa dello sciacallo.
19. Dormiva e faceva finta di essere morto (per non destare sospetti).
20. Uscì Tuda e disse: «'Ali, ho sognato un grande animale all'entrata della casa».

22. (La capra) prese la coda dell'asino e la legò a quella dello sciacallo.
23. L'asino si alzò e scappava tirando 'Ali.
24. Disse lo sciacallo: «Ecco, Tuda, sto partendo!»
25. Lei gli gridò: «Aggrappati ai cespugli!»
26. Eccolo che lo sciacallo percorse i cespugli, rompendo tutto
27. come in un (brutto) sogno.
28. Quando arrivò vicino alla capra, si alzò, la capra gli tolse la pelle (lo scorticò vivo)
29. (la capra) fuggì fino ad arrivare a casa dell'asino.
30. (Lo sciacallo) intanto, si girava nella polvere della terra
31. fino a quando lo vide Tuda (che non lo riconobbe perché lo sciacallo era tutto scorticato) e disse: «Hai visto 'Ali, quello con il caftano?».³⁵
32. Le rispose: «Ecco, lo sciacallo fa come nella vita».³⁶

³⁵ Di questo racconto, numerose altre varianti sono state registrate da LAOUST [Émile LAOUST, 1940*b*, *Textes berbères en parler des chleuhs du Sous (Maroc)*, Geuthner, Paris]. Ahmed SKOUNTI, di una variante, ne ha fatto uno studio e un'analisi interessante per il fatto che nomadi e sedentari ne detengano ognuno una versione specifica (Ahmed SKOUNTI, 1988, "Uššen, cet <hors-la-loi"> version nomade et sédentaire d'un conte amazighe marocain", in *Études et Documents Berbères*, 15-16, pp. 133-162).

³⁶ Secondo la versione degli Ayt Merghad, il racconto termina con l'appello di Tuda, la Signora Sciacalla che chiama a raccolta gli altri animali selvaggi affinché dessero, ognuno, un pelo della propria pelliccia per tessere un nuovo burnus per 'Ali, il marito sciacallo che era stato scorticato (Ahmed SKOUNTI, *Idem*, p. 163).

IX.

‘Ali lo sciacallo e Bu Mohamed il riccio³⁷

1. Vi erano Bu ‘Ali Mohamed sciacallo e il riccio.³⁸
2. Andarono al giardino, entrarono dal recinto per raccogliere e mangiare albicocche.
3. Il riccio, ogni tanto, entrava ed usciva dall’apertura.
4. ‘Ali, invece, rimase sul posto, mentre il riccio mangiava con parsimonia.
5. ‘Ali mangiò, mangiò, mangiò troppo.
6. Così, quando volle uscire dal buco (del recinto da dove era passato), non vi riuscì.
7. ‘Ali disse: «Mohamed, che cosa devo fare per uscire? »
- 8, Mohamed disse: «Sei capace di fingerti morto? Abbassa le orecchie».
9. Arrivò il proprietario,

³⁷ I racconti sugli animali sono molti comuni nel mondo berbero. Tra i personaggi più famosi vi sono il riccio e lo sciacallo e i racconti appartengono ad un vero e proprio ciclo de “il riccio e lo sciacallo”, o “le gesta del riccio”.

³⁸ Il protagonista principale nei racconti berberi sugli animali è il riccio. Al di fuori delle società berbere, raramente si trova il riccio quale protagonista nei racconti. La letteratura ne fornisce solo qualche esempio: lo si trova in alcuni racconti europei, tra i quali *Espinart* e il riccio del *Roman de Renart*. In ambiente berbero, vi sono tantissimi racconti e molte varianti in cui compare il riccio che rappresenta da un parte, la figura astuta, ma, dall’altra, rappresenta anche ila figura dell’arbitro o del giudice. In ogni caso, il riccio, per le sue caratteristiche fisiche, soprattutto grazie alle spine, riesce a proteggersi dagli animali predatori. Simbolo di astuzia, il riccio dimostra che la vita è dura e che per sopravvivere bisogna mettere in campo una certa astuzia unita alla vena umoristica (Michaël PEYRON, 2000, pp. 3448-3451). Il riccio è conosciuto con il nome generico di *insi*, ma in alcune regioni, come nel Tafilalet o nel Sud, il riccio è soprannominato *bu mhand*, oppure *bu mohamed*. Nei dialoghi è spesso qualificato come “zio”. Una versione di questo racconto è stata riportata da ROUX (*Récits, contes et légendes berbères en tachelhit*, Rabat, 1942). Anche in Algeria questo racconto è noto. ZELLAL (Brahim ZELLAL, 2010 [1920], *Le roman du chacal*, Éditions Achab, Paris) raccolse una serie di racconti sullo sciacallo e, tra questi, vi è una versione diffusa in Cabilia nel periodo coloniale (*Di tebhirt*, “Dans le potager”, p. 66). YACINE ha pubblicato uno studio sui racconti di ZELLAL, analizzandoli dal punto di vista antropologico. Gli animali, e in particoalre lo sciacallo per quanto riguarda le società berbere, secondo l’autrice, sono una rappresentazione, una proiezione e una ri-proiezione della società con i suoi diversi rapporti di forza a volte palesi, altre volte, di meno, comunque necessari al funzionamento sociale (Tassadit YACINE-TITOUH, 2001, *Chacal ou la ruse des dominés. Aux origines du malaise culturel des intellectuels algériens*, La Découverte, Paris).

10. lo trovò nel giardino

11. e lo buttò fuori.

X.

Mohamed e ‘Ali³⁹

1. Mohamed (il riccio) si disse fra sé: «Ti farò uno scherzo (riferito ad ‘Ali, lo sciacallo)».
2. Egli (il riccio) uscì (di casa). Egli si disse: «Te la farò (vedere) giovane... Bene! Ti accompagnerò».
3. Camminarono, camminarono, camminarono, entrarono in una casa attraverso un’apertura.
4. Presero un boccale di burro e andarono ad arare la terra.
5. Ad un certo momento, disse (Mohamed ad ‘Ali): «Andiamo a cucire una sella.⁴⁰
6. Chi fra noi cucirà una sella su misura, la vincerà».
7. ‘Ali la cucì a Mohamed ma non la fece della sua misura.
8. Mohamed la cucì su misura per ‘Ali.
9. (Mohamed) disse: «La sella ti porterà, ‘Ali ».
10. Andarono ad arare, ararono, ararono, ararono.
11. Nascosero il boccale di burro nel buco di una montagna.
12. Iniziarono ad aver fame.
13. (Il riccio) disse: « Sì, sì » (e si diresse verso il boccale di burro).
14. L’altro (lo sciacallo) gli disse: «Chi ti chiama così?».
15. Egli gli rispose: «È mia sorella (che ha partorito e vado a dare il nome al neonato)».

³⁹ Numerose varianti di questo racconto sono state raccolte in Algeria e in Marocco. Le più antiche sono quelle di R. BASSET (René BASSET, 1887, *Contes populaires berbères recueillis, traduits et annotés*, Leroux, Paris). Una versione figura nello studio di Edmond DESTAING (2007 [1911], *Étude sur le dialecte berbère des Beni Snous*, L’Harmattan, Paris, t. II. Questo racconto è stato narrato da una ragazza degli Ayt Ifaddušen che abitava nel qsar Ssifa.

⁴⁰ La sella del riccio è un dettaglio legato a questo personaggio. Il riccio è spesso descritto in groppa ad una sella della sua misura. Probabilmente è un ricordo della nobiltà. Quando il riccio vuole far fare il lavoro agli altri, fa sempre in modo che la sella sia sproporzionata in rapporto alla sua piccola taglia (Arsène ROUX, 1942b, *Récits, contes et légendes berbères dans le parler des Beni Mtir*, Rabat (riedito da Harry Stroemer, 2007, *Textes berbère su Maroc central (Textes originaux en transcription)*, tome I. *Récits, contes et légendes berbère dans le parler des Beni-Mtir et Choix de versions berbère (Maroc central)*, Berbers Studies, 18, Köppe, Köln, p. 427, n. 69).

16. Andò alla festa del battesimo, mangiò, mangiò, mangiò a sazietà.
17. (Il giorno dopo, si ripresentò la stessa scena). Lo sciacallo gli chiese: «Come è stata chiamata la figlia (di tua sorella) ?»
18. (Il riccio) gli rispose: «Ha scelto ‘fino in fondo’».⁴¹
19. Ancora una volta tornarono a lavorare fino ad avere di nuovo fame.
20. Gli disse: «Quale nome tua sorella ha scelto per sua figlia?».
21. Egli gli rispose: «Ha scelto ‘la metà’».
22. Ancora tornarono a lavorare fino a quando (lo sciacallo) ebbe fame.
23. Il riccio gli chiese: «Quale nome tua sorella ha scelto per sua figlia ?»
24. Gli rispose: «Ha scelto per la piccola ‘non è rimasto più nulla’».⁴²
25. Finalmente terminarono (di lavorare).
26. Andarono poi a mietere il grano.
27. Lo sciacallo disse al riccio: «Tu non hai alcun diritto (sul raccolto) ‘Ali».
28. Gli rispose ‘Ali: «Perchè non ho alcun diritto? Anch’io ho sudato».
29. Gli disse: «Anche se tu hai (sudato), non hai il diritto al raccolto.
30. Gli disse: « Va. Metti la sella sul levriero».
31. Gli rispose: « Guarda, tiriamo a sorte, chi esce, inizierà».
32. Staccò il levriero fino a quando ‘Ali perse il fiato.
33. ‘Ali corse sul levriero fino a quando capì perché non meritava nulla.
34. Gli disse: « Non voglio nè il grano, nè l’orzo ».

Morale del racconto :

*Gli eccessi conducono gli uomini a subire delle prove molto dure nella vita; e la moderazione degli altri li mettono sulla buona via.*⁴³

⁴¹ Senso morale: cercare progressivamente di comprendere i propri errori.

⁴² Questa parte è analoga ad altri racconti (Émile LAOUST, 1949b, *op. cit.*, XIV, pp. 16-18). Il riccio lascia fare tutto il lavoro allo sciacallo, con il pretesto, a più riprese, di allontanarsi dal posto di lavoro per andare ad assistere alla nascita delle figlie di sua sorella o delle sue figlie che si chiamano, la prima, Inizio; la seconda, In mezzo ; la terza, Fondo (Henri BASSET, 1920 [2002], *op. cit.*, p. 214).

⁴³ La narratrice, oscilla tra il mondo umano e il mondo animale. Ogni nome che proclama il riccio dopo le sue assenze è in rapporto con la parte del cibo che si attribuisce all’insaputa di tutti.

XI.

L'allodola⁴⁴

1. Una volta un'allodola⁴⁵ abitava in alto su un albero con i suoi piccoli.
2. Un giorno uno sciacallo passò di là,
3. (l'allodola) si impaurì, vedendo lo sciacallo nei pressi del nido,
4. (lo sciacallo) le disse : «Cosa fai laggiù Kheira? »
5. «Nulla, sto solo con i miei piccoli».
6. Poi, dopo un certo tempo, (lo sciacallo) ritornò da lei e
7. le disse: «Gettami un piccolo.
8. Scegli: o salgo da te a mangiarti, oppure mi getti uno dei tuoi piccoli».
9. Lei gli gettò uno dei piccoli. Lui lo mangiò e se ne andò via.
10. Fino a quando, dopo un po' di tempo, tornò ancora una volta.
11. (Lo sciacallo) le chiese : « Gettami di nuovo un altro piccolo»
12. oppure salgo a mangiarti! »
13. Lei gli gettò ancora un altro di uccellino.
14. Appena mangiato, (lo sciacallo) andò a farsi un giro.
15. Fino a quando morendo di fame ritornò ancora una volta lì.
16. Lui le disse (ancora) « Gettamene uno, oppure salirò per mangiarti».

⁴⁴ Il mondo berbero è popolato da una ricchezza e da una diversità incredibile di uccelli ed ognuno ha la propria caratteristica e le loro storie particolari. L'universo degli uccelli rappresenta un piccolo cosmo a parte, popolato di “quelli dell'alto”, “le genti del cielo” (*ayt-ignwan*).

⁴⁵ La cicogna, nel mondo della tradizione orale berbera, è un animale considerato nobile perché legato ai cicli delle stagioni e all'arrivo della primavera, come testimoniano diversi racconti (Arsène ROUX, 1942a, *Récits, contes et légendes berbères en tachelhit* (riedizione Harry STROOMER, 2003, *Tashelhiyt Berber from the Ayt Brayyim, Lakhsas and Guedmioua Region (South Morocco), A Linguistic Reanalysis of Récits, contes et legends bebrères en Tachelhit by Arsène Roux with an English Translation*, Berbers Studies, 5, Köppe, Köln, n. 72).

17. (L'allodola) gliene gettò uno.
18. Fino a quando non ne rimase uno solo.
19. (L'allodola) cominciò a piangere, a piangere
20. Poi passò di là una cicogna.
21. Vedendola in lacrime, le chiese: «Cosa hai o Kheira? Perché piangi calde lacrime?»
22. Lei rispose: «Nulla, zio. Solo che lo sciacallo ha mangiato i miei piccoli».
23. (L'allodola) gli disse: «Come ha fatto a mangiare i tuoi piccoli?»
24. Come ha fatto ad arrivare fin lassù, se tu ti trovi su un ramo d'albero così in alto?»
25. Lei gli disse: «È passato da qui e mi ha detto: - Gettami i piccoli o salirò a mangiarti».
26. Quando sono caduta nella trappola, gli ho dato i miei uccellini.
27. (Lo zio cicogna) le disse: «Che avido! Quando lui vorrà il tuo unico e ultimo uccellino cosa gli dirai? »
28. Lei rispose: «Non lo so. Mi ha detto: getta i piccoli o salgo a mangiarti.
29. Gli ho gettato uno dopo l'altro e li ha mangiati».
30. Lo zio cicogna le disse: «Andiamo! Quando tornerà e ti dirà (di gettarti il tuo uccellino), tu gli risponderai: «Sali per mangiare i miei piccolini qui»
31. Mi raccomando, non gli dirai (assolutamente): «- È lo zio Cicogna che me l'ha suggerito».
32. In seguito (zio) cicogna partì.
33. Lo sciacallo tornò presso di lei.
34. Non le restava che uno solo dei piccoli.
35. Lui le disse: «Gettami ancora un piccolo o salirò».
36. (L'allodola) rispose: «Allora, sali, se vuoi».⁴⁶
37. Lo sciacallo le chiese: «Chi ti ha detto queste parole?»
38. Lei gli rispose: «Zio Cicogna mi ha detto di dirti queste parole».
41. Dunque, Lo sciacallo ripartì alla ricerca della cicogna fino a ritrovarla.

⁴⁶ Questa parte si ritrova anche in altri racconti (Émile Laoust, 1949b, *op. cit.*, XXVI, p. 27). Si tratta del tema della lotta tra animali deboli e quelli forti. Questo tema si ritrova associato anche ad alcune versioni del racconto della "Mucca degli orfanelli" (Émile Laoust, 1949b, *op. cit.*, XCIII, pp. 140-145).

42. (Lo sciacallo) disse (alla cicogna): «Cosa ti ho fatto?»
43. Perché tu mi denunci con l'allodola, dicendole: - Ecco cosa devi dire allo sciacallo? Allora, che ti ho fatto (di male)?
44. (La cicogna) rispose: «Che vuoi?» e lo sciacallo alla cicogna di essere talmente magro perchè non aveva da mangiare.
45. «Andiamo, ti porto e ti mostro un gregge che mangerai e ti sazierai».
46. Lo sciacallo gli disse: «Allora, portami su di te».
47. Poi si alzò, lo prese, portò lo sciacallo con lui sul fiume.
48. «Ascolta, 'Ali, ti anticipo che non mangerò con te poiché sono molto debole.
49. Laggiù c'è una pecora (bianca)».
50. (Lo sciacallo) gli disse: «Staccami! Staccami!»
51. Allora, la cicogna lo staccò e lo sciacallo cadde nell'acqua (per seguire l'immagine della pecora nell'acqua).
52. E morì.

XII.

I doveri verso i genitori

1. Si racconta che c'era una donna anziana e presso di lei abitava sua nuora.
1. Di solito, la suocera sgridava sua nuora.
2. Un giorno, arrivò il figlio e sua moglie gli disse:
3. «Ancora una volta ho litigato con tua madre».
4. (L'uomo) prese immediatamente (sua madre).
5. La gettò nel pozzo, le diede dieci datteri,
6. un dattero al giorno.
7. Trascorso un po' di tempo, mentre la donna lottava per risalire il pozzo,
8. giunse un nomade.
9. e prese su la madre.
10. Dopo qualche tempo, (il figlio) incontrò sua madre.
11. Quando la incontrò, la chiamò: «Mamma!»
12. E lei gli rispose: «Tua madre, sono proprio io !
13. Chi ha lunga vita non muore.
14. È stata gettata in un pozzo affinché morisse.
15. Lei è invecchiata ma non è morta.
16. È viva».
17. Lei (la madre) vuole che suo figlio divorzi.
18. Suo figlio ha preso coscienza dei suoi doveri verso sua madre.
19. Bisogna lottare per conoscere i doveri verso i genitori.

XIII.

La cassetta del padre

1. C'era una volta un uomo che aveva dei figli.
2. I suoi figli lo convinsero a dividere tutti i risparmi della sua vita.
3. Il padre divise i suoi averi e diede ad ognuno la sua parte.
4. Ognuno ebbe la sua parte.
5. Ognuno a turno, si occupò di badare al padre oramai vecchio.
6. Ma, a poco a poco, non facevano più il turno e nessuno si occupò più del padre.
7. Quest'ultimo andò da un ebreo⁴⁷ e gli raccontò quello che gli succedeva:
8. «Ecco, ho diviso fra i miei figli i miei averi, ma adesso nessuno si occupa più di me».
9. L'ebreo gli consigliò di prendere una cassetta e di riempirla di chiodi.
10. Chiamò i suoi figli e disse ad ognuno di loro che dopo la sua morte, la cassetta sarebbe stata la sua.
11. Alla morte del padre, i figli si riunirono, ognuno per prendere possesso della cassetta.
12. Ed ognuno disse che il padre gliel'aveva consegnata ed era lui a prendere possesso della cassetta (ed era piena di chiodi).

La morale di questo racconto è la seguente: non bisogna dare l'eredità ai figli quando si è ancora in vita.

⁴⁷ L'ebreo: nella cultura berbera rappresenta la saggezza, perchè in genere è un uomo esperto e conosce molte cose.

XIV.

La figlia, la figliastra e la loro madre

1. C'era una volta una donna che aveva una figlia
2. e aveva anche una figliastra.
3. Faceva lavorare sempre la figliastra.
4. Arrivarono i familiari che la chiesero in matrimonio (la figliastra).
5. La madre disse loro che questa figliastra non era una buona donna di casa, perché non sapeva fare nulla (e propose sua figlia al posto della figliastra).
6. Intanto la figlia non aveva mai fatto nulla in casa.
7. Dava la lana da lavorare alla figliastra.
8. Faceva lavorare l'altra che non era sua figlia.
9. Fece apprendere alla figliastra i lavori di casa e sua figlia non voleva lavorare.
10. Sua nuora prese a carico i compiti domestici e i problemi (della casa).
11. Quando arrivò (l'altra) famiglia, sua figlia non sapeva fare nulla in casa.
12. Siccome non sapeva fare nulla, ecco che l'altra prese a carico tutto il lavoro domestico da sola.
13. La ragazza che non sapeva fare nulla venne data in matrimonio.
14. E partì.
15. Arrivò un'altra famiglia e chiese la mano della figliastra (e si sposò).
16. Le due ragazze divennero vicine.
17. Un giorno andarono a prendere l'acqua al pozzo.
18. Ecco che l'altra non sapeva prendere l'acqua.
19. Tutta l'acqua si versò per terra.
20. Allora la figliastra disse all'altra ragazza: «Dammi, ti aiuto, porterò io l'acqua,
21. fino a quando imparerai».

22. E si separarono.

23. Una delle due parti e rimase quella che aveva imparato la lezione.

Morale: La figliastra che in casa era stata maltrattata aveva dimostrato di avere appreso (i lavori di casa). L'altra ragazza, che la madre aveva protetto, non facendole fare nulla in casa, non sapeva gestire la famiglia.

XV.

La donna e gli orfanelli

1. Una donna, suo marito morì e lasciò orfani i suoi figli.
2. Vennero (a casa loro) i ladri dalla terrazza.
3. La madre si accorse dei ladri e depose le tazze (della zuppa) di fronte (alla terrazza)
4. e lei percepì i loro visi nelle tazze della zuppa.
5. I suoi figli le dissero:
6. «Mamma, raccontaci un po' di storie quando nostro padre non era ancora morto».
7. «I miei figli si sbagliano» lei rispose,
8. «Ho tempo per i racconti, forse?»
9. Non è il caso adesso di raccontare storie!»
10. La madre disse loro:
11. Quando mio marito era (in vita) e litigavamo,
12. se mi bastonava, io urlavo: «Aiuto gente!» -e si mise ad urlare.
13. Entrarono i vicini accorsi per le urla e presero i ladri.

ANNESI 2.

Glossario Tamazight – Italiano

Il glossario presentato qui è elaborato a partire dal corpus dei racconti e non è esaustivo, ma ha lo scopo di favorire l'approccio ai testi.

<i>abadir</i> , pl. <i>ibadirn</i> :	grossa galletta di pane
<i>abrid</i> :	via, strada
<i>abaw</i> , pl. <i>ibawn</i> :	fava
<i>abṭtan</i> :	pelle (di animale e di umani)
<i>abušam</i> , pl. <i>ibušamn</i> :	passero
<i>addum</i> :	sgocciolare, sudare
<i>aḍar</i> , pl. <i>iḍaren</i> :	piede, zampa
<i>adday</i> :	quando
<i>aduḵu</i> , pl. <i>iduḵan</i> ;	sandalo; <i>ssabbaḍ</i> , pl. <i>isebbaḍn</i>
<i>aḍad</i> , pl. <i>iḍuḍan</i>	dito
<i>aḍu</i> :	odore, aroma, vento
<i>aḍyar</i> , pl. <i>idyarn</i> :	posto, luogo
<i>af</i> :	trovare
<i>afa</i> :	fuoco
<i>afad</i> :	per, affinché
<i>afasi</i> :	destra; <i>aželmad</i> , sinistra
<i>afella</i> :	sul luogo dove si va a mettere qualcosa, in alto
<i>aferkiku</i> , pl. <i>iferkikwn</i> :	mollica
<i>afešku</i> :	brocca (si riempie d'acqua per la <i>tanast</i>)
<i>afrux</i> , pl. <i>ifrax</i> :	uccellino
<i>afurar</i> , pl. <i>ifurarn</i> :	luogo sopraelevato dove l'acqua d'irrigazione non può giungere
<i>afus</i> pl. <i>ifassen</i> :	mano
<i>agbu</i> :	buco
<i>ageddid</i> , pl. <i>igeddidn</i> :	oltre in pelle di capra
<i>agel</i> :	sospendere, appendere, pendere
<i>agelman</i> , pl. <i>igelmann</i> :	stagno, lago, pozzo
<i>agem</i> :	attingere acqua (da una fonte, da un pozzo), andare alla ricerca d'acqua
<i>agemmad</i> :	versante di una collina, riva del fiume: <i>ag°mmaḍ</i>
<i>agenbur</i> , pl. <i>igenbar</i> :	grosso vaso di terracotta per l'acqua
<i>tagenburt</i> , pl. <i>tigenbar</i> :	orcio per l'acqua
<i>agerbib</i> , pl. <i>igerbibn</i> :	oltre in pelle di capra che porta il venditore d'acqua. Di solito è avvolto in tela di iuta umida per mantenere fresca l'acqua
<i>agerrab</i> , pl. <i>igerrabn</i> :	venditore d'acqua
<i>aggura n imensi</i> :	marmitta per cuscus
<i>aginan n waman</i> :	barriera dell'acqua
<i>ag°diy / awudiy</i> :	ammasso, pila, mucchio
<i>agužil / awwužil</i> pl. <i>igužiln / iwwužiln</i> :	orfano
<i>aguren</i> :	farina

<i>ag°ar</i> :	recipiente bucato per la cottura al vapore (utilizzato soprattutto per la cottura del couscous)
<i>ag°ens / ag°ensu / ig°ensa</i> :	interno, dentro
<i>ag°dal</i> , pl. <i>ig°daln</i> :	pascolo collettivo
<i>agg°žžim</i> :	coda
<i>ag°lim</i> , pl. <i>ig°lman</i> :	pelle di animale (viva o morta), cuoio; pelle specialmente preparata per ricevere la farina sotto il mulino o le gallette di pane non ancora cotte
<i>aḥanu</i> , pl. <i>iḥuna</i> :	stanza, camera
<i>aḥbuš</i> , pl. <i>iḥbaš</i> :	fosso, cavità
<i>aḥerrat</i> , pl. <i>iḥerratn</i> :	seminatore
<i>aḥruiy</i> , pl. <i>iḥruyn</i> :	vestito, vestiti (vestito bianco da sposa)
<i>aḥezzam</i> , pl. <i>iḥezzamn</i> :	cintura (in tessuto); <i>ass n uḥezzam</i> (il giorno della cintura), festa del settimo giorno di matrimonio; la sposa ripone la cintura e si pettina come le altre donne.
<i>ažemmad</i> , pl. <i>ižummadn</i>	riva del fiume
<i>ažerdini</i> , pl. <i>ižerdinin</i> :	giardiniera
<i>ažryg</i> , pl. <i>ažrin</i> :	molare
<i>ažurru</i> , pl. <i>ižurra/ižurrutn</i> :	cascata d'acqua, torrente. Filo d'acqua che scorre da una fontana
<i>akel</i> :	partire di nascosto, senza avvertire
<i>ak°</i> :	tutto, tutti
<i>ak°er</i> :	rubare
<i>akššud</i> , pl. <i>ikššudn</i> :	legno, pezzo di legno
<i>akz</i> :	riconoscere, distinguere
<i>akā</i> :	come, così, in questo modo
<i>akal</i> :	terra
<i>akḍif</i> , pl. <i>ikḍfin</i> :	tappeto di lana alta
<i>akurbi</i> , pl. <i>ikurbin</i> :	sandalo, scarpa
<i>alim</i> , pl. <i>ilammen</i> :	paglia
<i>all</i> :	piangere
<i>alliy nit</i> :	fino a
<i>alžiya</i> , pl. <i>alžiin</i> :	fiore
<i>alni</i>	alluce
<i>aly°m</i> , pl. <i>Iloymen</i> :	cammello
<i>aman</i> :	acqua. Distribuzione dell'acqua per l'irrigazione
<i>ammas</i> :	(in) mezzo
<i>amazzal</i> :	agente incaricato di gestire la ripartizione dell'acqua
<i>amezyan</i> , pl. <i>imiziyen</i> :	orecchio
<i>amez</i> :	prendere, afferrare
<i>amežžan</i> , pl. <i>Imežžin</i> :	neonato

<i>ammi</i> :	come se
<i>amak^oar</i> , pl. <i>imk^oaren</i> :	ladro
<i>amdukkal</i> , pl. <i>timddukal</i> :	amico, compagno
<i>amesnay</i> , pl. <i>isnayen/imesnayn</i> :	ragazzo d'onore; giovane, genitore o amico, che accompagna la sposa alla casa maritale
<i>amyar n-tirugwin</i> :	capo responsabile dell'irrigazione
<i>amyar n-w-aman</i> :	responsabile e sorvegliante d'acqua
<i>amyar</i> , pl. <i>imyar</i> :	capo della comunità
<i>amyrus</i> :	canale
<i>amriri</i> , pl. <i>imriran</i> :	cantore accompagnatore che ripete il ritornello (sin. <i>areddad</i> , pl. <i>ireddadn</i>)
<i>amesmar</i> , pl. <i>imesmaren</i> :	chiodo
<i>amud</i> :	che coltiva le piante di grano; sementi
<i>amzaz</i> , pl. <i>imzazn</i> :	rapida (corso d'acqua). Parte più profonda di un fiume
<i>amzwaru</i> :	primo, antico
<i>amzyan</i> , pl. <i>imezyann</i> :	piccolo
<i>ameḏur / imefou</i> :	folle
<i>an g illan</i> :	tiro a sorte (<i>wtn ilan</i>)
<i>anbyi</i> , pl. <i>inbyawn</i> :	ospite
<i>anflus n-w-aman</i> :	responsabile della ripartizione dell'acqua d'irrigazione
<i>angi / anyi</i> , pl. <i>ingan</i> :	piena (di un corso d'acqua), inondazione
<i>annay</i> :	vedere, percepire, osservare
<i>anšuš</i> , pl. <i>anšušn</i> :	labbra
<i>anu</i> , pl. <i>tuna / anutin</i> :	pozzo; <i>tanutt</i> , pl. <i>tuna</i> : piccolo pozzo
<i>anzar</i> , pl. <i>inuzar</i> :	pioggia; <i>tislitt unzar</i> : fidanzata della pioggia; arcobaleno
<i>aγ</i> :	prendere, comprare, acquistare
<i>aγanim</i> , pl. <i>iγanimn</i> :	canna
<i>aγenža</i> , pl. <i>tayenžawn</i> :	cucchiaio
<i>aγbalu</i> , pl. <i>iγbula/iγbaln</i> :	fonte, fontana
<i>aγed</i> :	frantumare
<i>aγelluy n tafuyt</i> :	tramonto
<i>aγrum</i> :	pane
<i>aγrum n wammas</i> :	pizza farcita di carne
<i>aγruš</i> :	bastone
<i>aγyu</i> :	latte
<i>aγyul</i> , pl. <i>iγyaln</i> :	asino
<i>aq^lllal</i> , <i>aq^olil</i> :	grande vaso di terra. Grande brocca; <i>taqlilt</i>
<i>aqmu</i> , pl. <i>aqemmun</i> :	viso
<i>aqqrab</i> , pl. <i>aqrabn</i> :	sacco
<i>aqq^orar</i> , pl. <i>iqq^orarn</i> :	secco, arido, duro, sterile

<i>aq°zzie</i> , pl. <i>iq°zzien</i> :	cosa senza importanza; è utilizzato quando si tratta di mangiare piccoli pezzi di carne con l'osso
<i>arba</i> , pl. <i>irban</i> :	ragazzo; f. <i>tarbat</i> , pl. <i>tirbatin</i> : ragazza
<i>arbib</i> , pl. <i>irbn</i> :	figlio del congiunto, figliastro; f. <i>tarbibt</i> , pl. <i>irbitin</i> : figlia del congiunto (figliastra)
<i>arehal</i> , pl. <i>irehalen</i> :	nomade
<i>arew</i> :	mettere al mondo, partorire
<i>arezzi</i> , pl. <i>irezziyn</i> :	grande turbante
<i>argalen</i> :	ciglia
<i>aryaz</i> , pl. <i>iryazen</i> :	uomo, marito
<i>aṛumi</i> , pl. <i>iṛumin</i> :	europeo
<i>as</i> :	trovarsi, stare
<i>asafar</i> pl. <i>isufarn</i> :	medicamento, rimedio, droga
<i>asagum</i> pl. <i>isugam</i> :	fontana, fonte, punto d'acqua
<i>asaka</i> :	guado, luogo dove si può attraversare
<i>asaru</i> , pl. <i>isura</i> :	rivolo secondario che si innesta in un canale e conduce l'acqua all'irrigazione del terreno
<i>asellalu</i> , pl. <i>isellula</i> :	fosso praticato ai margini di un corso d'acqua che serve, come bacino, alle donne per lavare la lana
<i>asemḍel</i> , pl. <i>isemḍal</i> :	tomba, cimitero
<i>asennan</i> , pl. <i>isennann</i> :	spina ; <i>bu ysennan</i> , riccio
<i>asfeḍ</i> , pl. <i>isefḍawn</i> :	tizzone ardente; <i>tasfeṭt</i> , pl. <i>tisfḍin</i> (dim.)
<i>asif</i> , pl. <i>isaffen</i> :	fiume
<i>aslem</i> , pl. <i>iselman</i> :	pesce
<i>ass</i> :	giorno
<i>aṣaḍ</i> , pl. <i>iṣaṭten</i>	grosso serpente velenoso; animale fantastico che divora gli uomini
<i>ašbaben</i> :	pupilla
<i>aterras</i> :	uomo
<i>awal</i> , pl. <i>iwalin</i> :	parola
<i>awed</i> :	lo stesso, anche
<i>awel</i> :	sposare
<i>away</i> :	portare, condurre, portare
<i>awnul</i> , pl. <i>iwnuln</i> :	disattenzione
<i>awrar</i> , pl. <i>iwrirn</i> :	collina
<i>awsif</i> :	tempesta
<i>awtem</i> , pl. <i>iwetman</i> :	maschio
<i>ayaddir</i> , <i>agadir</i> :	granaio collettivo; (indica anche i muri in casa)
<i>ayddid</i> :	oltre per l'acqua; diminutivo : <i>taydditt</i>
<i>ayertil</i> :	stuoia
<i>ayeyni</i> :	fronte

<i>ayinza</i> :	tamburino
<i>ayžay</i> :	zigomi
<i>aynna-nk̄ tudert-nk̄</i> :	ciò che fai nella vita- il risultato del tuo lavoro
<i>ayt uqaydun</i> :	famiglia del marito
<i>ayt-ma</i> , pl. <i>awmaten</i> :	fratello (lett. figlio di mia madre)
<i>azzγ</i> , pl. <i>azzγen</i> :	arbusto, pianta
<i>azen</i> :	inviare, spedire, spedire
<i>azerf</i> , pl. <i>izerf</i> :	diritto consuetudinario; <i>amzarfu</i> pl. <i>inzzurfa</i> : giudice; arbitro che controlla l'applicazione del diritto consuetudinario; anche guardiano preposto alla sorveglianza dei pascoli
<i>azerg</i> , pl. <i>izergan</i> :	mulino manuale a grano
<i>azerg n waman</i> :	mulino ad acqua
<i>azzar</i> :	capelli, peli
<i>æebruq</i> , pl. <i>æebruqn</i> :	velo che nasconde il viso della sposa e al quale è legato un pezzo di legno rotondo
<i>æeri</i> :	possibilità, felicità
<i>bb^oa</i> :	padre
<i>bbez</i> :	immergere (in un liquido)
<i>bđu</i> :	dividere
<i>bedd</i> :	stare in piedi, alzarsi
<i>beddel</i> :	cambiare
<i>bellarž</i> :	cicogna
<i>běera</i> :	appena
<i>bubba</i> :	portare sul dorso
<i>busiyar</i> :	setaccio
<i>buxxo</i> :	mostro
<i>dann / din/ day/ dinnay</i> :	là, laggiù
<i>dder</i> :	vivere
<i>ddu</i> :	camminare, andare, venire
<i>ddwut</i> :	curare, guarire, trattare un malato; <i>eddwa</i> : rimedio, medicamento
<i>diy / day</i> :	ancora, di nuovo
<i>džar</i> :	vicino, di essere vicino, delimitare
<i>džawn</i> :	essere sazio, a sazietà
<i>dγi / γil / γilad / dγi</i> :	adesso
<i>dēy</i> :	atto di formulare desideri per o contro qqn. Desiderio, invocazione
<i>der</i> :	cadere
<i>dđes / ttes</i> :	dormire; <i>iđs</i> : sonno
<i>ečč</i> :	mangiare

<i>efk</i> :	dare, accordare, procurare
<i>eħruy</i> :	abiti da donna
<i>ekk</i> :	venire da, provenire, passare
<i>ellħed</i> :	lapide, pietra tombale
<i>els</i> :	vestirsi
<i>ers / res</i> :	posare, deporre
<i>eymer</i> :	angolo
<i>eṣ</i> :	ridere, sorridere
<i>fafa</i> :	alzarsi, apparire
<i>fdeħ</i> :	denunciare
<i>ferd</i> :	prescrivere, stabilito per legge
<i>ffer</i> :	nascondere
<i>ff^oγ</i> :	uscire
<i>fqih</i> :	letterato religioso
<i>fres</i> :	lacerare; <i>aferras</i> : buono a nulla
<i>g</i> :	in
<i>gem</i> :	essere capace di
<i>gemmed</i> :	avvolgere
<i>gemmen</i> :	disporre la terra coltivata facendo dei solchi, in modo da trattenerne l'acqua per l'irrigazione; <i>tagemmunt</i> , pl. <i>tigemmunin</i> (dim. prec.): solco per far scorrere l'acqua
<i>ger</i> :	gettare, lanciare
<i>gergaub</i> :	melone giallo
<i>ggadž / ggaž</i> :	togliere, cambiare l'accampamento; trasferirsi
<i>gi-a</i> :	fare, agire, realizzare
<i>gid</i> :	sera, notte
<i>gni-a / ggan</i> :	coricarsi, addormentarsi
<i>gnu</i> :	cucire
<i>han</i> :	ecco
<i>han awddi</i> :	frase introduttiva per rifiutare qualcosa; ad es: "spiacente!"
<i>ha-t</i> :	eccolo
<i>hat-tin</i> :	accidenti!
<i>ħder</i> :	scherzare
<i>ħelli</i> :	soltanto
<i>ħarir</i> :	zuppa
<i>ħdu</i> :	sorvegliare
<i>ħeyyel</i> :	essere furbo
<i>ħram</i> :	interdetto, proibito
<i>ħrey</i> :	condurre (il bestiame)
<i>id bu asifuzeddar</i> :	genti delle valli
<i>id bu ifran</i> :	genti che utilizzano le acque raccolte nei bacini

<i>id bu ufella</i> :	le genti che si trovano in cima, sopra al fiume
<i>idammen</i> :	sangue
<i>idbab n-imuren</i> :	rappresentante del lignaggio
<i>idfar</i> :	seguire, proseguire
<i>ihellab</i> :	mangiare con grande appetito
<i>ifīr, pl. ifayriwn</i> :	serpente
<i>ifrd</i> :	lago artificiale presso il quale si abbevera il bestiame
<i>iger / iyer, pl. igran/ iyrān</i> :	campo, campo arato
<i>igezdu</i> :	<i>douar</i> , insieme di tribù riuniti con tende e bestiame
<i>ikemz, pl. ikemzn</i> :	pollice
<i>ikniw, pl. ikniwn</i> :	gemelli
<i>ikzinn / iqzin</i> :	cagnolino, cucciolo
<i>iḵann</i> :	solamente, benchè
<i>ižer, pl. ižran</i> :	pietre
<i>ilemmen</i> :	farina che resta nel setaccio
<i>ili</i> :	essere, esistere, trovarsi
<i>imendi</i> :	grano
<i>imeḵ / imiq</i> :	poco
<i>imensi</i> :	cena
<i>imi</i> :	bocca
<i>imšli / imekli</i> :	cena
<i>imiter</i> :	mendicante
<i>inflas</i> :	consiglio ristretto del villaggio
<i>ini</i> :	dire
<i>insi</i> :	riccio
<i>inzad, pl. inzadn</i> :	pelo
<i>inziz</i> :	cantare, cantare a voce bassa; canti tristi, lamenti funebri
<i>iḡd</i> :	cenere
<i>iḡda / ḡe r/ ḡir/ ḡas</i> :	solo”, “se”, al momento in cui”, ci sono parecchie funzioni nella frase secondo il contesto, può esprimere la conseguenza, l’opposizione, la restrizione, ecc.
<i>iḡess, pl. iḡsan</i> :	osso
<i>iḡid, pl. iḡešden</i> :	capretta
<i>iḡuman</i> :	tintura
<i>irden</i> :	chicco di grano
<i>iri</i> :	amare, desiderare
<i>irifi</i> :	sete; <i>ffad</i> : sete, bisogno di acqua
<i>iršam, pl. aršamn</i> :	guardiano di ogni particella di terreno irrigabile
<i>isil</i> :	canale, acquedotto
<i>isḡaren, pl. coll.</i> :	legna

<i>isin</i> :	sapere, conoscere
<i>ism</i> :	nome
<i>issfiit</i> :	spazzola
<i>iswula</i> :	far arrivare
<i>išeqqa lhal</i> :	situazione infelice
<i>iširran</i> :	figli, bambini
<i>iwerez</i> , pl. <i>iwerzan</i> :	tallone del piede
<i>iwlan</i> :	matrimonio, unione
<i>iyenna</i> :	cielo
<i>iyjis</i> :	cavallo da corsa, destriero
<i>ixaf</i> / <i>ixf</i> , pl. <i>ixfawn</i> :	testa, sommità
<i>ixmmrn</i> :	lievito
<i>izabyan</i> , pl. <i>izebgan</i> :	braccialetto
<i>izil</i> :	abbassare, diminuire
<i>žift</i> / <i>lžift</i> :	cadavere
<i>žmeε</i> :	raccogliere, riunire
<i>žmrmaž</i> :	parlare esitando
<i>žžar</i> :	(essere) vicino
<i>kerref</i> :	rifiutare, maltrattare
<i>kker</i> :	alzarsi, mettersi in piedi
<i>kkes</i> :	togliere, staccare
<i>krez</i> :	arare
<i>kšem</i> :	entrare
<i>ksu</i> :	vestirsi; <i>leksut</i> : abito
<i>kudd</i> / <i>kku</i> / <i>kkud</i> :	(<i>d</i> part. pred.) : mentre
<i>ķemmed</i> :	bruciare, consumarsi
<i>ķemmel</i> :	finire, terminare
<i>ķerd</i> :	spazzolare, pettinare
<i>ķrad</i> :	tre
<i>larbaḥ</i> :	guadagnare, prosperare; guadagno, approfittare, vantaggio
<i>laz</i> :	fame
<i>lbrma</i> , f. <i>lbermat</i> :	piccola marmitta; <i>lberma</i> , <i>tibermit/tiberma</i> ; sorta di scodella; <i>talbermilt</i> pl. <i>talbermilin</i> : barile
<i>lbusada</i> :	bidone
<i>lemmer</i> :	vita
<i>lferd</i> :	unità di tempo per la determinazione delle quote d'acqua; tempo che equivale a 12 ore (mezza <i>nuba</i>).
<i>lexṭart/lexṭarat</i> :	fossato; (lett. <i>kheṭṭara</i>); canale sotterraneo di captazione e di adduzione d'acqua (anche <i>foggâra</i> , pl. <i>fgagir</i>).
<i>lhemm</i> :	problema

<i>lhaqq</i> :	diritto
<i>lħarir</i> :	seta
<i>lizar</i> , pl. <i>lizur</i> :	velo, drappo in cotone
<i>lžeffef</i> :	siccità
<i>llef</i> :	ripudiare
<i>lley</i> :	oscillare, agitare in aria
<i>llħadi</i> :	lapide
<i>lluban</i> :	collier in ambra indossato dalla sposa durante il matrimonio
<i>lman</i> :	auspicare, desiderare
<i>lmaena</i> :	morale
<i>lmed</i> :	abituarsi, apprendere
<i>lmešmaš</i> (coll.) :	albicocca
<i>lqišt</i> , pl. <i>lqišsat</i> :	racconto
<i>lumur</i> :	ordine, affare, cosa, fatto, storia
<i>luqid</i> :	fiammifero
<i>luqt</i> :	ora, momento, tempo
<i>luɛlu</i> :	giochi, cose buone
<i>lwaldayn</i> :	genitori
<i>lɣer</i> :	il bene, prosperità, fortuna
<i>lyabet</i> :	foresta
<i>lear</i> :	disonore, ignominia, vergogna
<i>leaser</i> :	preghiera
<i>leešš</i> :	nido
<i>mantur</i> :	quando
<i>mari illan illan</i> :	quello che è arrivato, è arrivato; <i>ay ižran ižran</i>
<i>mateša</i> :	pomodoro
<i>may</i> :	che cosa ?
<i>may tennid lexma ?</i>	fa caldo?
<i>may tennid ?</i>	come stai?
<i>mdden</i> :	persone
<i>mdey</i> :	assemblare
<i>mekla</i> :	pranzare, prendere il pasto della mezza giornata
<i>merreq</i> :	rigirarsi
<i>merz-tiregg°in</i> :	chi rompe il canale di irrigazione
<i>mesref</i> :	derivazioni secondarie alimentate dai canali a <i>khattara</i>
<i>mma</i> :	mamma
<i>mmet</i> :	morire
<i>mš ; meš</i> :	se (ipotetico)
<i>mukallif n-w-aman</i> :	rappresentante dell'acqua
<i>mulley n-w-aman</i> :	turno d'acqua

<i>mun</i> :	accompagnare, accompagnare
<i>mutter</i> :	raggruppare; <i>amutter</i> , pl. <i>imuttirn</i>
<i>nbeš</i> :	scavare
<i>neqqeb</i> :	beccare
<i>nqeb</i> :	scavare un foro
<i>nassi</i> :	estendere
<i>ndi-a</i> :	essere battuto, sbattere il latte ; formare la panna; azione di battere (<i>tisenda</i>)
<i>negger</i> :	spingere brutalmente. Spingere
<i>nes</i> :	passare la notte
<i>ney</i> :	salire, montare (su un animale)
<i>ney</i> :	oppure, altrimenti
<i>ney</i> :	uccidere
<i>nyel</i> :	versare
<i>neqquer</i> :	scuotere
<i>nn /nna</i> :	pd - indica la distanza o l'assenza : questo, questa, questi, queste
<i>nnaqma</i> :	chi divulga i segreti (uomo o donna)
<i>nnil</i> :	di fronte a
<i>nnuba</i> , pl. <i>nnubat</i> :	turno : intera giornata (24 ore) per l'uso dell'acqua di un canale o di pozzi nel palmeto
<i>nnuыз</i> :	essere nel bisogno, bisognoso
<i>nnurzem</i> :	separarsi, divorziare
<i>nyel</i> :	attingere (dell'acqua)
<i>nser</i> :	disfare
<i>nta</i> :	egli, lui (pron ind)
<i>γer</i> :	chiamare, invitare
<i>γers</i> :	sgozzare, essere sgozzato, sacrificare
<i>γzif</i> :	allungarsi
<i>γrif</i> :	sorta di sfoglia di pane che somiglia alla millefoglie. Si mangia con burro e marmellata
<i>qbel</i> :	accettare, acconsentire
<i>qassen</i> :	spezzettare, tagliare a pezzi (carne, verdura, ecc.)
<i>qebbes</i> :	acchiappare, pungere
<i>qeyyes</i> :	provare, misurare
<i>qždem</i> :	sedere, sedersi
<i>qleb</i> :	tornare, invertire
<i>qqan</i> :	fune, legare
<i>qqar</i> :	chiamare; <i>iqqurn</i> : chiamata
<i>qqebast</i> :	fermare, prendere
<i>qqel</i> :	guardare, osservare

<i>qqen</i> :	attaccare, legare, chiudere
<i>qqes</i> :	pungere
<i>qqim</i> :	restare, sedersi
<i>qqis</i> :	dire, raccontare; <i>lqiṣat</i> , pl. <i>lqiṣṣat</i> : storia, racconto
<i>qsar</i> , pl. <i>qsur</i> :	villaggio, borgo
<i>rḥel</i> :	traslocare, trapiantare (nomade, allevatore, transumante)
<i>rey</i> :	essere caldo, fare calore, riscaldare
<i>rez</i> :	staccare, staccarsi
<i>rglel, reggel, ur-rgil</i> :	chiudere, impedire di uscire
<i>rḥel</i> :	transumare, trasferirsi
<i>rkḏ</i> :	ballare (battendo con il piede). Piegare le ginocchia nella danza di <i>aḥidous</i> ; <i>sserkeḏ</i> : far ballare
<i>rkem</i> :	far bollire
<i>rzem</i> :	aprire, staccare
<i>rwel</i> :	fuggire
<i>rriḥen</i> :	mirto
<i>s</i> :	con, per mezzo di
<i>saysi asid</i> :	spegnere la luce
<i>sbee</i> :	sette
<i>seddeq</i> :	fare l'elemosina
<i>seksu</i> :	cuscus
<i>sel</i> :	ascoltare
<i>sendu</i> :	formare il burro, battere il latte; <i>isendutn</i> - azione di battere il latte <i>tisenda</i> : pezzo di burro fresco
<i>seqsa</i> :	chiedere, domandare
<i>serreh</i> :	permettere, autorizzare
<i>sfafed</i> , pl. <i>asfuḏ</i> :	tizzone
<i>sg iselman ur udaden</i> :	“dal pesce al muflone”
<i>sin</i> , f. <i>snat</i> :	due
<i>sker</i> :	fare, fabbricare
<i>snsnas, asnus</i> , pl. <i>isnusn</i> :	asino
<i>syus</i> :	bruciare
<i>sriy (kker- nker)</i> :	alzarsi
<i>ssery</i> :	accendere
<i>ssifat</i> :	viso, fisico, fisionomia
<i>ssird</i> :	lavare
<i>suq</i> :	mercato
<i>swi</i> :	bere
<i>ṣṣbah</i> :	mattino
<i>ṣeffir</i> :	itterizia
<i>ša n</i> :	un pò di

<i>šayḍ, tšayḍ</i> :	eccedere, averne troppo
<i>šitan</i> :	diavolo
<i>šmel</i> :	terminare, finire
<i>šmlent, šemmel < kemmel</i> :	finire, terminare
<i>ššariž</i> :	bacino di alimentazione di un canale d'irrigazione, riserva dove si raccoglie acqua tratta dai pozzi, piscina.
<i>šwi</i> :	poco (un pochino)
<i>tabaširt</i>	piede
<i>tabaya</i> :	ragnatela
<i>tabrat</i> :	lettera
<i>tabsit dahatar</i> :	grande piatto
<i>tača</i> :	patto di adozione
<i>tadart, pl. tidarin</i> :	margini di un corso d'acqua
<i>tadawt, pl. tidiwa</i> :	dorso
<i>taddart</i> :	casa
<i>taddart n-inebgawen</i> :	casa degli ospiti
<i>taduli</i> :	terrazza
<i>tadunt</i> :	grasso (di origine animale)
<i>takka</i> :	polvere
<i>taḡat</i> :	capra
<i>taḡult</i> :	terreno irrigabile
<i>taferrant</i> :	camino
<i>tafia</i> :	gengiva
<i>tafrawt, pl. tiferwin</i> :	bacino di ricezione di un pozzo, bacino per la raccolta d'acqua per il mulino ad acqua, cisterna
<i>tafsatt, pl. tifsadin</i> :	datteri schiacciati
<i>tafukt tehli</i> :	calar del sole
<i>tafullust</i> :	gallina
<i>tafunast</i> :	mucca
<i>tagarbust</i> :	brocca
<i>tagdiren n tiṭ</i> :	palpebra
<i>tagg^ount</i> :	pietra rotonda che si usa per le abluzioni se non vi è acqua
<i>tagg^ourt/tawwurt/tiwira</i> :	particella (plu. <i>tiggura/tiggurin</i>), parte di terreno irrigabile divisa tra i lignaggi. Campo dissodato preparato per la semina
<i>tagorist</i> :	panino
<i>tagra, pl. tagriwin</i> :	piccolo bicchiere in legno per bere; parte superiore dell'occhio
<i>tažarin</i> :	vicine
<i>tažmat n taqbilt</i> :	consiglio della tribù

<i>takšurt n agrum</i> :	pezzo di pane
<i>takarkart</i> :	parlare troppo
<i>takmmust</i> , pl. <i>tikmmusin</i> :	nodo
<i>tala</i> :	grande appezzamento di terreno irrigato
<i>talatt</i> , pl. <i>talatin/tiliwa</i> :	letto di torrente, di un fiume in secca; <i>talat</i> : ruscello
<i>talfišt</i> :	foro
<i>talgiwur</i> :	finestra
<i>talmist</i> :	fonte
<i>talxatemt</i> , pl. <i>tilxutam</i> :	anello
<i>tamart</i> :	barba
<i>tamda</i> , pl. <i>timdwin</i>	(<i>aman imdan</i> : acqua stagnante); <i>amda/anda</i> , pl. <i>Amdwan</i> : lago, stagno
<i>tamdut</i> :	statuto di divorziata
<i>tamedg°alt</i> , pl. <i>timedg°al</i> :	divorziata
<i>tamedilt n agulim</i> :	tessuto per coprire il pane
<i>tamelqebeet</i> :	allodola
<i>tamemt/tamimt</i> :	miele
<i>tamġuašt</i> :	bacino di ricezione dai pozzi
<i>tamzaut</i> :	piccolo piatto
<i>tamzazt</i> :	mulinello
<i>timzin</i> :	orzo
<i>tamzut</i> :	la più grande, la maggiore
<i>tarmwaht</i> :	ventaglio
<i>tanast</i> , pl. <i>tanasin</i> :	recipiente in rame per misurare l'acqua, clessidra ad acqua
<i>tanutfi</i> :	cisterna
<i>tayli</i> :	gentile, bello, bellezza
<i>tar</i> :	senza; <i>ur / wr / war</i> : sprovvisto di
<i>tarfus</i> :	toccare in maniera disordinata
<i>targa/tarwa/tarža</i> , pl. <i>tirgg°in</i> :	canale tradizionale di conduzione d'acqua che serve ad irrigare i campi. Organizzazione dei raccolti
<i>tarir/lyul/ ttergu</i> :	orchessa
<i>tarwešt, tarwašt</i> :	sorta di zuppa
<i>tasa</i> :	fegato
<i>tasendut</i> :	pane di burro
<i>taseqqayt</i> , pl. <i>tseqqayin</i> :	fontana pubblica
<i>taserdunt</i> :	mula
<i>tasfit</i> :	placenta
<i>tasga</i> , pl. <i>tisgg°in</i> :	lato, fianco
<i>tassaεatt</i> :	ora, momento
<i>taššarižt w-anu</i> :	bacino del pozzo

<i>tassenduqt</i> :	cassetta
<i>tasya</i> , pl. <i>tisgg°in</i> :	lato, fianco
<i>tayrart</i> :	sacco di tessuto grossolano a doppia tasca per il trasporto di cereali
<i>tattarğut</i> :	piccola scala
<i>tattast n uwri</i> :	piatto (scodella) d'oro
<i>tawala</i> , pl. <i>tiwaliwin</i> :	turno, <i>tawala n-waman</i> : turno d'acqua
<i>tawalzit</i> :	caviglia (osso di piede)
<i>tawnza</i> :	frangia di capelli (dove è iscritto il destino)
<i>tawrart</i> , pl. <i>tiwurarın</i> :	treccia
<i>tawremt</i> , pl. <i>tiwermin</i> :	dorso della mano
<i>tawririn</i> :	montagne
<i>tawutult</i> :	lepre
<i>tawwust</i> , pl. <i>tiwwusin</i> :	palo, chiodo
<i>tayad</i> :	altra
<i>tayssa</i> :	sorvegliare il bestiame di montoni nei pascoli collettivi
<i>tazgaut</i> :	paniere
<i>taziaut</i> :	canestro in strati di paglia per i datteri
<i>tazra</i> :	collana
<i>taεam</i> :	pranzo
<i>taeyt</i> :	tuia
<i>tabarda</i> :	sella
<i>tabardmošt</i> :	gambero
<i>tayawsa</i> , pl. <i>tiyawsiwin</i> :	cose
<i>tarik</i> :	sella
<i>telqqimt</i> pl. <i>tilqqimin</i> :	pallina di cuscus
<i>tesellumt</i> :	piccolo gradino
<i>tiṭ</i> , pl. <i>tiṭṭawin</i> :	fonte (significa anche "occhio")
<i>tiwi</i> :	bontà, affabilità, bellezza
<i>tifdent</i> , pl. <i>tifednin</i> :	alluce, unghia; <i>tifenzit</i> , pl. <i>tifenza</i>
<i>tiferđin</i> :	canale scavato ai piedi di un albero e destinato a trattenere l'acqua d'irrigazione
<i>tifikšt</i> , pl. <i>tifikas</i> :	piccola pietra
<i>tiflut</i> :	porta
<i>tifras</i> :	viso, guancia
<i>tigardant</i> :	scorpione
<i>tigewwit / tiywwit</i> :	otre di pelle di capra nel quale si monta il burro <i>tigwit</i> : otre per il burro
<i>tiglay</i> :	uova
<i>tigwura</i> :	rana
<i>tikkelt</i> :	una volta

<i>tikbrin</i> :	abito (tunica) a maniche ampie (sin. : <i>adeffas</i>)
<i>timzgida</i> :	moschea. Istituzione educativa
<i>timzra /tinnezra</i>	indovinello
<i>tirregt /tirrešt</i> :	brace nel fuoco o spenta
<i>tiselmin</i> :	piccolo pesce ; muscolo del braccio
<i>tisirt</i> , pl. <i>tisar</i> :	mulino ad acqua
<i>tislit</i> :	sposa, nuora, donna appartenente alla famiglia del marito
<i>tissegnit</i> :	ago
<i>tissi</i> , pl. <i>tissiwin</i> :	irrigazione (<i>ssew</i> : irrigare); <i>imesswi</i> , pl. <i>timesswan</i> : mezzadro preposto per irrigare i campi; <i>timeswitt</i> , pl. <i>timeswa</i> : canale superiore d'irrigazione di un campo diviso in parti; <i>tiremt</i> (pl. <i>tiram</i>) <i>n-waman</i> : turno d'acqua
<i>tišišt</i> :	piatto per preparare il cuscus
<i>tađutt</i> :	lana
<i>tiyni</i> , pl. <i>tiyniwin</i> :	datteri
<i>tiywit</i> :	zangola. Si tratta di un apparecchio, solitamente a forma di botticella, per fare il burro, in cui si monta il latte; anche <i>tagnart</i>
<i>tiwizi</i> :	un sistema di solidarietà e di cooperazione collettiva fra tutti i membri della tribù berbera
<i>tmṭut</i> , pl. <i>tiwtmin</i> :	donna, sposa; “donna anziana” è specifico della regione; in altri luoghi, si usa <i>tamyart</i> . Altri plurali: <i>taytšin</i> / <i>tieyyalin</i> / <i>tiseđnan</i>
<i>tnbeš</i> :	bucato
<i>tnržem inyal ayyu</i> :	panna del latte
<i>ttaž</i> :	diadema
<i>tter</i> :	domandare, sollecitare
<i>ttey</i> :	avvicinarsi facendo un voltafaccia
<i>ttusuter</i> :	essere chiesto (in matrimonio)
<i>tudert</i> :	vita
<i>tuymas</i> , pl. <i>tuymust</i> / <i>tix°šin</i> :	denti
<i>tutra</i> , pl. <i>tutriwin</i> :	domanda di matrimonio
<i>ṭtef</i> :	prendere, afferrare, acchiappare
<i>uday</i> :	ebreo
<i>udi</i> :	burro
<i>uggug</i> pl. <i>uggugn</i> :	sbarramento, diga, chiusura di un canale, derivazione per l'irrigazione
<i>uklas</i> :	senza scelta
<i>ukzny</i> :	piede
<i>uḡan</i> :	un po'

<i>ul</i> :	cuore
<i>ult-ma</i> :	sorella
<i>uyrur</i> :	sistema che consiste nel tirare l'acqua dai pozzi con la trazione animale
<i>urar</i> , pl. <i>urarn</i> :	canzone; <i>amurar</i> , pl. <i>imurarn</i> , f. <i>tamurart</i> , pl. <i>timurarin</i> : cantante
<i>urti</i> , pl. <i>urtan</i> :	orto, giardino; <i>turtit</i> : giardino coltivato
<i>uskay</i> :	levriero
<i>uššen</i> :	sciacallo
<i>uwnul</i> :	disattenzione
<i>uzun</i> :	terreno irrigabile
<i>u^ohely</i> :	cadere in trappola
<i>wahd</i> :	uno, solo
<i>wari</i> :	giuggiolo, frutto di giuggiolo
<i>wafa</i> :	carbone
<i>wala</i> :	mettersi, mettersi a parte, di lato. Essere contiguo
<i>wariya</i> :	sognare
<i>wḥel</i> :	essere affaticato, stancarsi
<i>wulli</i> , pl. <i>tawala</i> :	turno
<i>yaḍn</i> :	altro
<i>yan /yat</i> :	uno/una
<i>yelli</i> :	figlia
<i>yer</i> :	cattivo
<i>xessa</i> :	bisognare, essere necessario
<i>xf</i> , pl. <i>ixfawn</i> :	testa
<i>xdem</i> :	lavorare
<i>xms xmas</i> :	cinque quinti
<i>xtaṛ</i> :	essere scelto
<i>xnda / xnna</i>	attenzione!
<i>zayd</i> :	avanzare, aggiungere
<i>zdey</i> :	abitare, alloggiare, mettere una tenda
<i>zḍem</i> :	raccogliere (legna)
<i>zrey</i> :	lasciare
<i>zwiṣ</i> :	essere rosso, divenire rosso
<i>zwur</i> :	precedere, passare davanti
<i>zzit</i> :	olio
<i>zzuyr</i> :	tirare, trainare, trascinare
<i>zed</i>	macinare, <i>izid</i> : macina (grano macinato)
<i>zri</i> :	vedere, guardare
<i>εawd</i> :	ripetere, ricominciare; raccontare, riportare
<i>εayd</i> :	tornare, ritornare

<i>εeyyen</i> :	percepire, credere, pensare, avere l'impressione
<i>εešra</i> :	dieci
<i>εžžeb</i> :	meravigliarsi; <i>leežeb</i> : stupefatto
<i>εemmer</i> :	riempire
<i>εewewl</i> :	intenzione
<i>εmmi</i> :	zio
<i>εmu</i> :	accecare, essere cieco
<i>εnu</i> :	andare, portare

Indice delle nozioni

A

allegoria, 64,
allusione (figura retorica), 62.
analisi, 14, 15, 19, 20, 21, 31, 32, 45, 57,
60, 61, 63, 64, 72, 75, 78, 84, 85, 86,
88, 89, 90, 91, 97, 98, 100, 101, 102,
105, 106, 107, 108, 109, 111, 113,
114, 115, 117, 119, 120, 122, 123,
126, 130, 131, 141, 142, 143, 157;
(analisi intratestuale), 146; (analisi
della lingua), 157-160; 161, 168, 169,
170; annessi: 262; (analisi letteraria),
15, 16, 84, 85.
analogia, 160.
aneddoto(i), 16, 19, 20, 72, 92, 97, 104.
antropologico(i)/antropologica/che, 15,
21, 48, 58, 59, 75, 100, 106, 111,
119, 121, 131, 141, 154, 156, 157,
166, 167, 168, 169; (ambito
antropologico), 111, 163, 169; v.
annessi: 263; schema n. 5.
arabizzazione (processo di), 52, 68, 69.
assiologico(i), (segni) 122, 130.

B

berbero(a)/berbero(i)/
amazigh/imazighen,
berberofono(i)/berberofonia, 13, 14,
15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24,
31, 32, 33, 34, 35, 37, 38, 39, 40, 42,
43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52,
53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62,
63, 64, 65, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73,
74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83,
84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93,
97, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 105,
111, 117, 119, 121, 122, 123, 124,
125, 126, 127, 128, 129, 131, 141,
142, 143, 145, 146, 147, 148, 149,
150, 151, 152, 153, 154, 155, 156,
157, 158, 159, 160, 161, 162, 163,
167, 168, 169, 170, 171, 172, 173,

177; v. annessi: 181, 187, 213, 243,
244, 246, 251, 252, 253, 263, 267,
273; (v. lingua berbera).

berberità, 82, 142, 143, 154.

C

cambiamento(i), 14, 15, 32, 51, 76, 83,
112, 113, 119, 123, 125, 147, 148,
152, 157, 163; v. mutamento(i).
camito-semítico, 58.
campo letterario, 73.
campo semantico, 120.
canto(i), 14, 15, 16; (canti di
matrimonio- *izlan*), 18; 97, annessi,
176; (cantori), 63, 161, 283, 307;
[canzone(i)], 55, 79, 81, 89, 119,
155, 185, 240, 296;
categoria(e), (semantica(che)), 61, 106,
107, 108, 112, 122, 123;
chiasma(i), 63.
classificazione, 21, 71, 89,
(classificazione del racconto), 90, 91,
92, 100, 101, 102, 154, 255.
codice(i), 20; (Codice dello Statuto
personale), 46, 62, 65; (codici
culturali), 74, 80; (codice d'onore),
90, 104; (codice figurativo), 108;
151, 159, 161.
coesivo, 67, funzione coesiva, 74, 99,
131, 169.
collettivo(a), (seduta collettiva); 18, 19,
34, 36, 41, 43, 45, 46, 47, 54, 56, 59,
64, 67, 73, 74, 90, 97, 98, 99, 108,
109, 111, 122, 123, 124, 125,
131, 141, 143, 144, 152, 162, 165 ;
(granaio collettivo) 40; (cooperazione
collettiva), 40; (immaginario
collettivo), 19, 157, 162; (coscienza
collettiva), 67; (memoria collettiva),
97, 109, 124, 168; (pensiero
collettivo), 98;

colonizzazione/periodo coloniale 53, 70.
 comparazione/metodo comparativo, 64,
 74, 75, 78, 86; (analisi comparativa),
 73, 75,
 composizione, 40, 63, 73, 89, 90, 104,
 105, 114, 117, 141, 163.
 comune/comunità, 41, 59, 71; 74, 79, 86,
 87, 88, 97, 101, 106, 119, 122,
 126, 142, 154, 156, 172.
 comunicazione, 17, 31, 50, 60, 61, 62,
 65, 70, 74, 77, 105, 107, 108, 144,
 173; (comunicazione narrativa), 161.
 contenuto(i), 16, 17, 39, 77, 89, 105, 106,
 108, 112, 113, 117, 119, 121, 129,
 141, 143; (contenuto narrativo), 112,
 113; (contenuti tematici), 117.
 contesto(i), 31, 51, 58, 62, 65, 67, 73, 81,
 84, 85, 87, 92, 99, 105, 108, 122, 142,
 147, 152; (linguistico, socio-
 culturale), 14, 51, 85, 87, 92, 98, 143,
 162; (di comunicazione), 105, 125,
 143, (dell'islam), 213.
 convenienza, 64, 74.
 creatività/creazione, 58, 67.
 creazione, 21, 38, 39, 52, 53, 57, 65, 66,
 67, 89, 103, 146,
 critica, 50, 65, 107, 133, 146.
 cultura/culturale(i), 14, 15, 16, 17, 20, 21,
 31, 33, 34, 37, 38, 39, 49, 50, 51, 52,
 53, 54, 55, 57, 58, 59, 60, 62, 63, 65,
 66, 67, 68, 70, 72, 73, 74, 75, 78, 79,
 81, 82, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 92, 93,
 97, 98, 99, 100, 105, 106, 109, 111,
 124, 125, 127, 131, 140, 142, 143,
 144, 146, 148, 154, 156, 157, 158,
 163, 166, 167, 168, 169, 170, 171,
 172, 173, 177; (transculturale), 231.
 culturalista, (approccio), 72.
 culture africane, 58, 65, 72, 73;

D

diacronia, 66.

dialogismo/dialogico, 108; (interazione
 dialogica), 110.
 didattico(a), 74, 92, 97, 103, 149, 155,
 164, v. funzione didattica.
 diffusione, 14, 15, 19, 52, 68, 69, 82, 87,
 147, 152, 165; (approccio
 diffusionista), 78.
 donna(e), 16, 17, 18, 19, 33, 45, 46, 47, 49,
 51, 66, 73, 87, 98, 102, 111, 120, 121,
 125, 127, 128, 133, 134, 136, 141,
 143, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 152,
 153, 156, 157, 162, 163, ; (linguaggio
 femminile), 156; v. annessi; v. amore,
 canti rituali, racconto.

E

emigrazione, 33, 83, 154, 163.
 enfasi/enfatico, 63, 156.
 enigma(i), 14, 15, 16, 18, 64, 71, 83, 89,
 90, 97,
 enigmatico(che), 141.
 enunciazione, 89.
 esecuzione, 20, 74, 87, 99, 108, 122.
 esilio, 149.
 esordio, 111, 115, 154, v. formule di
 apertura.
 espressione, 14, 21, 44, 51, 57, 60, 63,
 65, 71, 72, 74, 80, 81, 82, 89, 91, 98,
 103, 108, 126, 127, 131, 156, 161,
 167, 170, 171, 191, 229.
 estetica/estetica letteraria, 73, 75, 79, 108.
 etica, 104, 109, 125, 155, 168.
 etimologia, 71, 84.
 etnografia, 60.
 etnologia, 100.
 evoluzione, 22, 23, 31, 39, 51, 54, 61, 62,
 65, 69, 70, 79, 86, 91, 125, 159, 16;
 (approccio evolucionista), 78.

F

favola(e), 87, 88, 144, 154, 249; fiaba(e),
 86, 106, 127, 144, 160.

- figura(e) [retorica(che)] 62, 73, 103, 106, 107, 121, 125, 126, 130, 139, 142, 148, 149, 150, 192, 232, 254.
- formula(e)/formulare/formulazione, 37, 49, 58, 64, 66, 73, 74, 77, 85, 87, 153, 154, 155; (stile formulaico), 63; (formule ritualistiche) 63, 73, 74; (di apertura) 77, 154; (di conclusione) 75, 97, 155.
- funzionalismo, 72.
- funzione(i), 43, 52, 58, 60, 61, 64, 65, 66, 67, 74, 89, 91, 98, 100, 169, 1769, 170, 180, 190, 203, 224. (funzione comunicativa) 52; (funzione sociale) 59, 61, 64, 65; (funzione coesiva) 67, 99, 129, 163; (funzione didattica), (funzione estetica), 74, 83, 86, 89, 91; (funzioni denotative, fatiche, demarcative) 72; (funzioni religiose), 83; (funzioni distributive, integrative, cardinali, catalisi, metonimiche) 106; (funzioni-relazioni), 107; (funzioni: educativa, istruttiva, pedagogica, formativa, etica, morale e sociale) 108, 112, 115, 117, 122, 139, 143, 150, 154, 162; (funzione morale) 164, 172.
- furtività, v. astuzia.
- formulaico (stile), 63.
- G**
- genere(i) letterario(i), 16, 21, 35, 58, 66, 67, 71, 72, 74, 77, 80, 82, 85, 87, 88, 89, 90, 92, 102, 101, 111, 126, 141, 148, 149, 152, 153, 154, 157, 160, 161, 169, 181.
- geografico(i), 21, 31, 47, 53, 55, 62, 85, 87, 90, 124, 154; (eco-) 33.
- gesto/gestuale/gestualità/mimica, 45, 64, 67, 71, 72, 146, 149, 154.
- I**
- identità, 14, 15, 39, 51, 57, 59, 65, 67, 72, 81, 90, 97, 108, 109, 111, 121, 124, 131, 141, 142, 148, 152, 154, 155, 156, 157.
- imitativo(a), 155.
- immagine/immaginario, 5, 19, 38, 55, 87, 89, 97, 98, 100, 102, 103, 109, 111, 123, 127, 126, 129, 131, 140, 141, 143, 144, 147, 150, 154, 157, 158, 159, 160, 162, 163, 169, 170, 172, 269; (immaginario collettivo), 152, 157.
- immigrazione, 54, 150
- indovinello(i), 87, 90, 97.
- innovazione(i), 15, 54, 71, 75, 97, 109, 111, 131, 141, 142, 156, 157, 158, 162, 163, (innovatore), 67.
- interazione(i), 49, 51, 56, 77, (interazione dialogica) 110, 164, 167.
- intercomprensione, 75, 161.
- interculturale, 164.
- intertesto/intertestuale, 110.
- intonazione, 64, 156,
- intratestuale, 142.
- intreccio, 89, 117, 133; v. trama; v. annessi: schema n. 1.
- invocazione, 62, 109, 115,
- ipotassi, 63.
- islam/islamizzazione/islamico(a), 13, 14, 31, 32, 46, 68, 69, 119, 138, 143, 145, 146, 148, 150, 155, 156, 157, 158, 170, 216, 312, 320.
- K**
- koïnê, 79, 88, 314.
- L**
- leggenda(e), 71, 72, 76, 80, 87, 88, 90, 97, 102, 143, 146, (saga), 139; (- storiche, religiose, agiografiche, esplicative), 88; 90, 97, 102.
- lessico, 16, 51, 207; (lessicale), 88, 156, 158, 181, 196; (unità lessicali), 58, 121.

- letterarietà, 71, 73, 88, 89.
 letterario(a), 31, 58, 63, 73, 74, 75,77, 78, 82, 83, 84, 88, 90, 95, 98, 106, 121, 126, (comunicazione letteraria), 65; (socio-letterario), 91, (motivo letterario), 128; (sistemi letterari), 61; (stile letterario), 63; (studi letterari), 51; v. analisi letteraria, creatività, estetica letteraria, genere letterario, lingua letteraria, produzione letteraria, tradizione letteraria.
 letteratura berbera, 15, 21,57, 58, 63, 71,72, 73, 74,75, 77, 78,79, 80,81,83, 85,87, 89, 91, 92,93,102,168, 302.
 letteratura orale, 14, 15, 16, 19, 20, 22,31, 52, 57,58, 60,62, 65, 66, 71, 72, 73, 76,79,85,87,89, 92, 97, 99, 109,111,131,142,152,157,161,167,168, 171.
 letteratura orale berbera, 14, 16, 20, 58, 62, 71,72,73,79, 87, 99.
 letteratura(e)oral(e)i africana(e), 73,
 lettura(e), 15, 19, 20, 65, 69, 111, 112, 117, 120, 121, 139, 141, 142,169.
 lingua(e) berbera(e)/berbero, 17, 20, 22, 23,39, 51, 46, 51,58, 68, 69, 70, 74, 75, 78, 80, 82, 88, 100, 152, 155, 157, 159, 163, 166, 167, 172,173, 202, 235, 239, 241, 252; 313,v. (camito-semitico).
 lingua(e) letteraria(e), 74, 79, 88, 153,
 linguistica, 51, 52, 55, 57, 59, 66,72, 75,77, 83, 84,100, 106, 107, 160, 173, (pianificazione linguistica), 75; v. sociolinguistica.
 letteratura (e) berbera(e), 10, 14,
 litote, (figura retorica), 62.
 locutore(i), 51, 155.
 logica, 15, 21, 32, 37, 45, 59,70, 71,75, 86, 89, 112, 113, 115, 116, 141, 156, 157, 167, (logica strutturale), 89, 91; (logica dei possibili narrativi) 112; (logica della narrazione), 201.
- M**
 manoscritto(i), 38, 79, 80, 85,
 media, 61, 163.
 memoria, 14, 15, 16, 18, 31, 32, 42, 60, 63, 65, 89, 97, 109, 124; (memoria culturale), 15; (memoria collettiva), 97, 109, 124, 168; (memorizzazione delle formule), 63, 80.
 messaggio, 51, 74, 76, 98, 101, 125.
 metafora(e)/metaforico(i), 58, 64, 74, 89, 107, 127, 130, 135, 241.
 metamorfosi, 103, 150; (“Metaforfosi” di Apuleio), 13, 151.
 metodo(i)/metodologia(e)
 /metodologico(i), 15, 20, 21, 31, 55, 57, 63, 64, 71, 72, 73, 76, 78, 89, 90, 92, 97, 98, 100, 102, 105, 110, 123, 161, 163, 167, v. metodo comparativo.
 metonimia/funzioni metonimiche, 106.
 metrica, 74.
 mistico(i), 154.
 mito(i)/mitologico(i), 16, 31, 78, 82, 87, 102, 139, 141, 154, 157, 161, 167; (mitico(a)), 100, 103, (mitemi), 106; (narrazione mitica), 140, (mitologia), 150.
 moderno(a)/modernità, 15, 16, 34, 40, 52, 67, 70, 80, 81, 82, 91, 100, 104, 123, 129, 148, 151, 163, 167, 169, 172; (cantanti moderni), 155, 157, 161, 163, 166; (modernista), 151, ; (postmoderna), 108.
 morale(i)/moralità, 62, 74, 85, 98, 101, 103, 104, 108, 150, 162, 206, 255, 256, 261, 263, 242; (funzioni morali), 164; (educazione morale), 151, (frasi moralizzatrici), 155, (moralistico), 139: v. annessi: racconti etici e morali.

morfologia/morfologico(i), 51, 86, 87, 105, 152, 155; (morfologia del racconto), 140.
 motivo(i), 19, 48, 55, 87, (motivi letterari), 91, 92, 122, 128, 140, 148, 151, 154, 235.
 musica/ musicale, 25, 60, 67, 81, 147.
 mutamento(i), 14, 15, 111, 142, v. cambiamento(i).

N

narrativo(a), (processo narrativo), 15, (analisi narrativa),; (registri), 21, 100; [ruolo(i) narrativo(i)], 31; (schema narrativo), 115; (schema narrativo canonico), 120.
 narratologia, 107, (corrente narratologica), 106.
 narratore(trice), 20, 60, 64, 65, 66, 67, 76, 84, 85, 90, 99, 100, 101, 107, 108.
 narrazione(i), 16, 18, 21, 61, 64, 66, 67, 71, 74, 90, 92, 99, 100, 102, 104, 105, 106, 107, 108, 113, 120, 121, 124, 125, 126, 143, 147, 157, 158, 159, 161, 203; (orale), 16, 18, 46, 74, 84, 86, 88, 102, 141, 169; (tematiche narrative), 87; (arte narrativa) ; (atto del narrare), (strutture narrative), 105, 107; (programmi narrativi –PN), 107; (schema narrativo), 107; (enunciati narrativi), 107;
 narrazione femminile, 161-162.
 neologismo(i), 53, 180.
 nuclei tematici, 109, 112, 117, 130, 163; v. annessi: schema n.1.

O

onore, 45-46, (senso dell'onore), 62, 90, 103, 113, 138, 141, 144; v. schema n. 1, v. schema n. 5.
 lingua e letteratura berbera, 57.

orale/oralità, 14, 19, 20, 21, 29, 57-60, 62, 63, 65, 66, 67, 69,70, 71, 152, 161, 167; (oralità e scrittura), 75-78.
 originalità, 20, 98.

P

paradigma/paradigmatico(a), 56, 107, 110, 121, ; (unità lessicali paradigmatiche), 119; (catene paradigmatiche dei significanti), 154.
 patrimonio culturale berbero, 15, 20, 34, 55, 93, 97, 161, 162, 163, 165.
 pedagogico(a), 108, 162.
 percezione, 58, 108, 161.
 performance, 60, 64, 66, 67.
 performativo(a), 65, 66.
 poema(i), 60, (*Poema di Saby*), 80, 82, 89 (*Poema di Algeri; Poema del vino; Poema di Fadel e Attouche*).
 poesia, 20, 60, poesia orale, 63, 64,71, 73, 74, 78, 81, 89, 90, 91,
 poeta(i), 53, 80; (*amdyaz*), 60.
 poetica, 63, (poetica epica), 64, (versi poetici), 65, 73, 79, (produzione poetica), 81; (koïnê poetica), 88, (regole poetiche), 89, 105,150.
 polifonia, 108.
 popolare(i), 16, 38, 72, 76, 99, 103, 166, 234; (cultura popolare), 81; (letteratura popolare), 58, 92, 141; (genere popolare), 154; (arabo popolare), 19; [racconto(i) popolare(i)], 84, 86, 98, 102.
 pragmatici(che), 50, 78.
 preservazione, 14, 15, 16, 20, 36, 71, 75, 97, 109, 119, 128, 137, 151, 152, 156, 157, 161, 167, 169, 170-171.
 prestito(i) linguistico(i), 87, 88, 235.
 produzione letteraria (berbera), 72, 78-79.
 produzione letteraria (tachelhit), 79-83.
 produzione letteraria (tamazight), 83-85.
 prosa, 74, 88, 89.

prosodia, 74.

proverbio(i), 14, 15, 16, 17, 18, 19, 62, 64, 71, 83, 89, 97, 217.

R

racconto(i), 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 31, 46, 57, 60, 61, 64, 65, 66, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 98, 99, 103, 104, 137, 138, 139, 140, 141-149, 150-154; 154-157; 161-167, 177, 178, 185, 189, 194, 200, 204, 207, 210, 211, 212, 229, 235, 246, 256, 261; (classificazione dei racconti), 100-101; tipologia dei racconti), 101-102; (struttura dei racconti), 105-108; (poeticità del racconto), 20; v. annessi: schema n. 1; schema n. 4; (storia(e)/storielle), 16, 17, 18, 71, 89, 98, 99, 103, 104, 105, 107, 110, 111, 118, 119, 122, 125, 138, 140, 141, 149, 151, 155, 157; v. annessi: 186, 221, 230, 234, 236, 243, 264; schema n. 1.

rapporti di genere, 138, (ineguaglianze di genere), 145, 109, 137; (relazioni di genere) 147, 152, 157, 163.

ricezione, 65, 75.

ridondanza, 63, 64, 74.

repertorio, 65, 66, 67, 92, 100, 103, 155.

ripetizione, 64, 77, 86, 89, 216.

retorica, 107, 130.

ritmo, 64, 67, 71, 103, 119.

rito(i)/rituale(i), 16, 60, 78, 117, 139-140, 150, 153, 157, v. annessi: 233, 239, 251; (ritualistiche), 64, 125.

romanzo(i), 76, 81, 82, 83, 108, 165; (romanzesco), 123.

S

scritto(a), 51, 58, 67, 71, 76, 78, 80, 82, 98, 99, 105, 147; (codice scritto), 20; (tradizione scritta), 72; (passaggio

scritto-orale), 51, 61, 62, 162; (produzione scritta), 57, 75, (letteratura scritta), 59.

scrittura, 57-58, 60, 63, 64, 67-70, 76, 82, 161.

segmentaria/segmentarietà, 43, 48, 49, (organizzazione segmentaria), 48-50.

segnali demarcativi, 74.

semantico(a), 58, 61, 63, 102, 106, 107, 110, 137, 144, 163, 172; (v. campi semantici), 117, 119.

semiotica, 72, (analisi semiotica), 15, 109, 151, 161, 162; (analisi semiotica), 115; (semiotica letteraria), 100, 101, 105, 106, 107; (ambito semiotico), 162; v. annessi: schema n. 5.

senso, 45, 51, 58, 61, 62, 72, 73, 74, 88, 89, 98, 102, 105, 106, 107, 108, 137, 138, 139, 142, 144, 149, 157, 163, 169, 172, 178, 180, 196, 200, 202, 207, 210, 216, 217, 236, 237, 254; (unità di senso), 100; (costruzione di senso), 65, 67, 101; (struttura del senso), 104, 105; v. annessi: schema n. 5.

sentimento(i), 45, 97, 102-103, 118, 125-126, 138, 140, 144, 155, ; (sentimenti edipici), 149; (sentimenti familiari), 150; (amore), 20, 73, 98, 125, 144, ; (Amore e Psiche), 87; 144; v. annessi: 241; schema n. 1.

sequenze, 90, 100, 107, 111, 112; (sequenze narrative), 113, 114, 115, 116, 117, 119, 120, 123, 146, 155, 169; v. annessi: schema n. 2; schema n. 4.

significante(i), 66, 108, 112, 143, 160.

significato(i), 21, 31, 57, 64, 66, 67, 69, 74, 99, 102, 107, 112, 119, 120, 123, 128, 141, 152, 155, 157, 160, 167, 181.

simbolico(i), simbolica(che), 17, 39, 50, 51, 60, 61, 69, 73, 85, 102, 103, 111, 122, 129, 142, 143, 150, 153, 154, 162, 169, ; (simbologia), 111, 131, 141, 143, 149, 169; simboli(i), 73, 102, 128, 245, 253; v. annessi: schema n. 5.

sincronia, 66.

sintagma/sintagmatico, 112, 181, (analisi sintagmatica), 107.

sintassi/sintattico, 51, 64, 152, (morfosintattico), 88, 151; (varianti morfosintattiche), 74; (strutture sintattiche), 100.

sistema(i), 21, 39, 40, 43, 47, 48, 49, 55, 61, 72, 74, 77, 91, 101, 107, 122, 124, 128; (sistema idraulico), 34; (sistema agricolo), 35; (sistema educativo), 51; (sistemi di produzione), 37, (sistema di trascrizione), 19, 25; (sistema di valori), 45, 74, 75, 98, 117, 126; (sistemi metaforici), 58; (sistemi letterari), 61; (sistema di classificazione), 92; sistema parentale), 140, 163.

società berbera, 16, 17, 21, 31, 39, 45, 49, 51, 55, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 65, 66, 69, 70, 72, 83, 97, 100, 115, 117, 122, 123, 126, 127, 148, 149, 161, 162;

sociolinguistica, 15, 50, 84.

stile orale, 63-65, 158.

stile letterario, 63-65, 83.

studi agiografici/agiologici, 85.

strutturalismo, 72.

T

tachelhit, 50, 58, 79, 80, 81, 82, 83, 88, 89, 91, 98, 161, 172; v. annessi: 179, 212, 263, 267.

tamazight, 15, 17, 19, 23, 34, 46, 50, 51, 52, 58, 70, 75, 82, 83, 85, 88, 89, 98, 102, 159, 161, 173, 219, 255, 279.

teatro, 37, 59, 64, 81, 82.

tema(i)/temi narrativi, 18, 21, 63, 70, 73, 77, 80, 82, 87, 87, 92, 98, 101, 104, 108, 112, 113-117, 119; (temi narrativi), 120-121, 122, 123, 125, 126, 128; (nuclei tematici), (ruoli tematici), v. annessi: schema n.1.; schema n. 3.

tifinagh, 60, 67, 68, 69, 70, 162, 168, 171, 172, 173.

tradizione(i)/tradizionale(i), 14, 15, 16, 17, 18, 21, 31, 33, 34, 38, 40, 41, 42, 44, 45, 46, 48, 49, 55, 59, 71, 72, 74, 75, 76, 77, 78, 82, 84, 90, 91, 98, 99, 100, 101, 104, 108, 109, 111, 112, 119, 122, 123, 125, 126, 127, 128, 131, 138, 142, 144, 146, 147, 148, 149, 151, 153, 154, 157, 158, 160, 162, 163, 167, 169, 171, 216, 245, 251, 253, 267; v. annessi: schema n. 5; (tradizioni nordafricane), 15, (tradizione letteraria), 80; [tradizione(i) orale(i)], 14, 16, 44, 46, 58, 59, 60, 61, 62, 65, 67, 70, 71, 72, 82, 85, 99, 103, 108, 109, 140, 156, 168.

traduzione, 18, 20, 80, 158, 177.

trama, v. intreccio; v. annessi: schema n. 1.

trascrizione, 18, 19, 20, 21, 23-25, 69, 75, 76, 177.

trasformazione(i), 23, 51, 60, 60, 61, 82, 106, 119, 122.

trasmissione, 15, 16, 19, 21, 60, 62, 65, 71, 75, 76, 97, 99, 131, 150, 152; (processo di), 157, 162, 167, 169.

U

universale(i)/universalità/universalista, 72, 73, 103, 111, 126, 142, 149, 155, 156, 157, 166, 169, 170.

uomo(uomini), 14, 23, 33, 39, 45, 47, 49, 51, 55, 62, 63, 73, 83, 86, 98, 101, 103, 115, 120, 128, 129, 135, 136,

142, 144, 145, 146, 147, 149, 150,
151, 152, 153, 154, 156, 158, 159,
165; v. annessi: 179, 189, 198, 205,
211, 231, 237, 239, 241, 243, 249,
253, 255, 259, 266, 271, 273.

V

valore(i)/valoriale (sistema), 15, 17, 21,
38, 45, 46, 47, 54, 58, 62, 65, 73, 74,
78, 87, 98, 99, 101, 112, 119-120,
122, 124-128, 130, 131, 136, , 141,
142, 143, 144, 146, 148, 151, 152,
153, 156, 157, 158, 160, 162, 163,
166, 169, 170, 171, 173; v. annessi:
181, 245; schema n. 1, schema n. 5.

variabile(i), 106, (variabilità), 21, 65-67,
73, 104.

variante(i), 15, 23, 50, 51, 66, 68, 74, 75,
83, 86, 88, 89, 91, 92, 99, 101, 103,
106, 129, 130, 145, 152, 157, 159,
161, 168, 171; v. annessi: *187, 241,*
243, 244, 251, 262, 263, 265.

variazione(i), 64, 67, 77, 113, 123, 162,
(variazionale), 99.

vergogna, 148; v. annessi: *187.*

video, video-etnografia, 60, 61, 64, 82,

voce (del muezzin), 35; voce (di una
persona), 62, (il suono della) 64, 71,
72, 76, 107.

INDICE DEGLI AUTORI

- AARNE, Antti, 90, 91.
AARNE, Antti - Stiith, THOMPSON, 90, 91, 92, 101, 154, 255.
ABÈS, M., 84, 243, 251.
ABROUS, Dahbia, 82, 126.
AFULAY (El Khatir ABOULKACEM) 82, 83.
AGHALI-ZAKARA, Mohamed, 68.
AHDA, M'Hamed, 36.
AYT BOUGHROUS, Ali, 33.
AKUNAD, Mohammed, 83.
ALAHYANE, Mohamed, 87.
al-AWZAL, Muhammad, 79, 80, 158.
al-BAKRI, 37, 87.
AMAHAN, Ali, 91, 103.
AMEUR, Meftaha – Abdallah, BOUMALK 23, 51.
AMROUCHE, Taos, 72, 87.
AOUCHAR, Amina, 42.
APULEIO, 13, 87, 156.
AREHAL, Moha, 53, 55.
ARISTOTELE, 105.
ASPINION, Robert, 46.
BACHTIN, Michael, 108.
BARTHES, Roland, 72, 86, 86, 107, 114, 173.
BASSET, André, 161, 162.
BASSET, Henri, 90, 91, 154, 158, 160, 266.
BASSET, René, 80, 84, 160, 265.
BAUMAN, Richard, 66, 84.
BAUMGARDT, Ursula, 67, 73.
BEGUINOT, Francesco, 13, 69.
BELHAMDANI, Ahmed, 37, 310.
BERQUE, Jacques, 40, 49.
BERTRAND, Denis, 106.
BIARNAY, Samuel, 181.
BISSON, Paul, 84.
BOOGERT, Nico (van den), 80.
BORRMANS, Maurice, 147.
BOUAZIZ, Ahmed, 37.
BOUKOUS, Ahmed, 39, 78, 91.
BOULIFA, Si Ammar ben Said, 80, 84.
BOUMALK, Abdallah, 23, 51, 179, 189, 205.
BOUNFOUR, Abdellah, 73, 75, 85, 87, 88, 92, 156.
BOURDIEU, Pierre, 124.
BOURQUIA, Rahma, 149.
BOUVIER, Jean-Claude, 58.
BRÉMOND, Claude, 86, 89, 91, 102, 107, 114, 115, 165.
CALAME-GRIAULE, Geneviève, 59, 64.
CALVET, Jean-Louis, 57.
CASAJUS, Dominique, 62.
CASTELLI GATTINARA, Gian Carlo, 64.
CAUBET, Dominique, 223.
CAWELTI, John G., 73, 126.
CHADLI, El Mostafa, 98.
CHAFE, Wallace L., 77.
CHAFIK, Mohamed, 69.
CHAKER, Salem, 23, 58, 60, 71, 72, 73, 75, 253.
CHRAÏBI, Aboubakr, 90, 92.
CLAUDOT-HAWAW, Hélène, 68.
COURTÈS, Joseph, 106, 108.
DANIELEWICZ, Jane, 77.
DECOURT, Nadine, 243.
DEMNATI, Meriam, 69.
DERIVE, Jean A., 67, 73.
DERMENGHEM, Émile, 159.
DESTAING, Edmond, 159, 212, 223, 247, 265.
DI TOLLA, Anna Maria, 13, 77, 253.
DROUIN, Jeannine, 61, 62, 85, 91, 158, 187.
DURAND, Gilbert, 121.
DURAND, Olivier, 23, 187.
ECO, Umberto 86, 112.
EL KHODIA, Jilali, 98, 237.
EL MOUNTASSIR, Abdallah, 62, 88.
EL RHAFFARI - ZAID, 33.
EL-SHAMY, Hasan M., 92, 237, 243, 250.
ENNAJI, Moha, 50, 70.

- ERIBON, Didier, *104*.
 ERRIHANI, Mohammed, *70*.
 EVANS-PRITCHARD, Edward Evan, *48*.
 FABRE, Michel, *130*.
 FARÈS, Nabile, *146, 154*.
 FAVRET-SAADA, Jeanne, *49*.
 FERAOUN, Mouloud, *72*.
 FINNEGAN, Ruth, *58*.
 FONTANILLE, Jacques, *122*.
 FORTES, Meyer, *48*.
 FOUCAULD, Charles (de), *40*.
 GABRIELI, Francesco, *87*.
 GALAND, Lionel, *69, 76, 179, 181, 208*.
 GALAND-PERNET, Paulette, *60, 61, 64, 67, 73, 74, 75, 79, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 99, 103, 123, 145, 159*.
 GALAND-PERNET, Paulette - Ali, AMAHAN, *103*.
 GAST, Marceau, *39*.
 GATTO, Giuseppe, *127*.
 GEERTZ, Clifford, *50*.
 GEERTZ, Clifford, - Hildred, GEERTZ - Lawrence, ROSEN, *49, 49*.
 GÉLARD, Marie-Luce, *154, 252*.
 GELLNER, Ernest, *43, 48, 49*.
 GENETTE, Gérard, *86, 107, 114*.
 GILSON MILLER, Susan, *53*.
 GREIMAS, Algirdas Julien, *72, 86, 102, 105, 106, 108, 114, 122*.
 GRITTI, J., *86, 114*.
 HAMMOUDI, Abdallah, *50*.
 HART, David, *41, 42, 43, 44, 46*.
 HAVELOCK, Eric A., *63*.
 HODGSON, William Brown, *79*.
 HOFFMAN, Katherine, *53*.
 IBN KHALDUN, *45*.
 IKKEN, Ali, *82*.
 JACQUES-MEUNIE, Djinn, *37*.
 JAMOUS, Raymond, *50*.
 JARIR, Mohammed, *56*.
 JOLLES, André, *160*.
 KASRIEL, Michèle, *151*.
 KOCH, Peter - Wulf, (ESTERREICHER), *77*.
 KOSSMANN, Maarten, *64*.
 KRATOCHWIL, Gabriele, *81*.
 LACOSTE-DUJARDIN, Camille, *86, 87, 91, 104, 128, 149, 241, 243, 244*.
 LAKHSASSI, Abderrahmani, *82*.
 LAOUST, Émile, *31, 33, 35, 84, 90, 129, 130, 146, 154, 159, 179, 237, 243, 244, 247, 248, 249, 262, 266, 268*.
 LEFÉBURE, Claude, *36, 55, 81, 84, 91*.
 LEGEY, Françoise, *90, 243*.
 LEMJIDI, Abdelkhaled, *68*.
 LÉVI-STRAUSS, Claude, *86, 104, 106, 108*.
 LORD, Albert, *63*.
 LOUBIGNAC, Victorien, *84*.
 MACDONALD, Michael C. A., *68*.
 MAHFOUFI, Mehenna, *92*.
 MAMMERI, Mouloud, *72, 74, 92, 156*.
 MARÇAIS, William, *159*.
 MARCY, Georges, *46, 147*.
 MARMOL CARAVAJAL (de), Luis, *41*.
 MERCIER, Henri, *84*.
 MEROLLA, Daniela, *75, 92*.
 MEZZINE, Larbi, *32, 42*.
 MILLER GILSON, Susan, *53*.
 MOHIA-NAVET, Nadia, *59*.
 MONTAGNE, Robert, *40*.
 MORAND, Marcel, *46*.
 MORIN, V., *86, 114*.
 MOUHSINE-AJJOUL, Khadija, *91*.
 MOULIÉRAS, Auguste, *128, 243*.
 MUNSON, Henry, *50*.
 MY HACHEM HACHIMI, Alaoui, *98*.
 NOLA (di), Alfonso Maria, *143, 144*.
 ONG, Walter, J., *57, 63*.
 OUCIF, Georges - Abdellah, KHALLOUK, *98*.
 OULHADJ, Lahsen, *55*.
 PAULME, Denise, *58, 117, 165*.
 PELLAT, Charles, *84, 90, 91*.
 PENCHOEN, Thomas, G., *179*.

- PEYRON, Michaël, 42, 60, 85, 263.
PROPP, Vladimir, 86, 89, 102, 106, 107,
108, 109, 115, 143, 144.
QUERLEOX (Capt.), 244.
ROCHEMONTEIX, Maxence (de), 90, 91.
ROUACH, David, 245.
ROUX, Arsène, 60, 80, 85, 90, 91, 129,
130, 243, 263, 265, 267.
SADIQI, Fatima, 51, 162, 181, 207.
SCELLES-MILLIE, Jeanne, 87, 91, 128.
SEBILLOT, Paul, 71.
SERRA, Luigi, 13, 253.
SERVIER, Jean, 59, 245.
SKOUNTI, Ahmed, 262.
SKOUNTI, Ahmed – Abdelkhaled, LEMJIDI -
El Mustapha, NAIMI, 68.
STUMME, Hans, 78, 80, 90, 160, 237,
250.
TAÏFI, Miloud, 34, 35, 64, 88, 148, 187,
188, 189, 190, 205, 212, 221, 222,
229, 231, 253.
THAY THAY RHOZALI, Najima, 66, 127.
TILLION, Germaine, 49, 64.
TODOROV, Tzvetan, 72, 86, 107, 114,
158.
VANSINA, Jan, 58.
WESTERMARCK, Edward, 146, 243, 251.
YACINE-TITOUH, Tassadit, 92, 103, 265.
YACINE, Tassadit, 98.
ZELLAL, Brahim, 263.
ZUMTHOR, Paul, 57, 71, 72.

BIBLIOGRAFIA

Fonti classiche

APULEIO, 2005, *Le Metamorfosi*, a cura di Lara Nicolini, BUR, Milano.

ARISTOTELE, 2008, *Poetica*, a cura Pierluigi Donini, Piccola biblioteca Einaudi, Torino.

Fonti arabo-musulmane

al-BAKRI, 1965 [1911-1913] (trad. a cura di De Slane), *Description de l'Afrique Septentrionale*, Paris.

al-IDRISI, 1866 [1968], *Description de l'Afrique et de l'Espagne*, 1866 (trad. R. Dozy et M. J. De Goeje), Leyde.

IBN KHALDUN, 1925, *Histoire des Berbères et des dynasties musulmanes de l'Afrique Septentrionale*, trad. de Slane, Geuthner, Paris, I.

IBN KHALDUN, [1968], al-Muqaddima. *Discours sur l'histoire universelle*. Traduction nouvelle, préface et notes par Vincent Monteil, t. II, Commission Libanaise pour la traduction des Chefs-d'œuvre, Beyrouth.

Fonti

al-AWZAL, Muhammad, 1960, *L'Océan des Pleurs, (Baḥr ad-dumū)* (trad. e cura di, B.H. Stricker), Leyde.

ALLIOUI, Youcef, 2007, *L'ogresse et l'abeille. Teryel t-tzizwit*, L'Harmattan, Paris.

AMARD, Pierre, 1944-1956 [1997], *Textes berbères des Ait Ouaouzguite, édités et annotés par Harry Stroemer*, Édisud, Paris.

AMROUCHE, Taos, 1996, *Le grain magique*, La Découverte, Paris.

AYOUB, A. [Ayyub, 'Abd al-Rahman], (1977-1978), "À propos d'un poème hilalien de Libye", *Mağallat Kulliyat al-tarbiyah, Ğami 'at al-Fatiḥ*, 9, pp. 221-242.

BASSET, André, 1963, *Textes berbères du Maroc (parler des Aït Sadden)*, Imprimerie nationale, Geuthner, Paris.

BASSET, André, 1952 [2012], *La langue berbère* (Présentation de El Houssain El Moujahid), Les Trésor de la Bibliothèque, IRCAM/FLSHR, Rabat.

- BASSET, Henri, 2001 [1920], *Essai sur la littérature des Berbères* (Préface di Ahmed Boukous), Ibis Press / Awal, Cahiers d'Études Berbères, Paris.
- BASSET, René, 1879, "Poème de çabi, en dialecte chelha. Texte, transcription et traduction française", in *Journal Asiatique*, pp. 476-508.
- BASSET, René, 1887, *Contes populaires berbères recueillis, traduits et annotés*, Leroux, Paris.
- BEGUINOT, Francesco, 1922-23, "La letteratura berbera secondo un'opera di H. Basset", in *Oriente Moderno*, 2, pp. 437-448; pp. 505-510; pp. 561-570.
- BEGUINOT, Francesco, 1924, "Sul trattamento delle consonanti b,v, f, in berbero", in *Rendiconti della Reale Accademia nazionale dei Lincei*, XXXIII, luglio-ottobre, pp. 190-191.
- BEGUINOT, Francesco, 1928, "Sugli Atarantos di Erodoto e sul nome berbero del Grande Atlante", in *Mémorial Henri Basset. Nouvelles études nord-africaines et orientales*, Institut des Hautes-Études Marocaines, XVII, Geuthner, Paris, pp. 29-42.
- BEGUINOT, Francesco, 1942, *Il berbero Nefûsi di Fassato*, IPO, Roma.
- BIARNAY, Samuel, 1917, *Étude sur les dialectes berbères du Rif. Lexique textes et notes de phonétique*, Leroux, Paris.
- BISSON, Paul, 1940, *Leçons de berbère tamazight*, Rabat.
- BOULIFA, Si Ammar ben Saïd, 1908, *Textes berbères en dialecte de l'Atlas Marocain*. Bulletin de correspondance africaine 36, Leroux, Paris.
- BOUMALK, Abdallah, 2003, *Manuel de conjugaison du tachelhit (langue berbère du Maroc)*, L'Harmattan, Paris.
- CALAME-GRIAULE, Geneviève, 2002, *Contes tendres, contes cruels du Sahel nigérien*, Paris, Gallimard.
- CASTELLI GATTINARA, Gian Carlo, 1992, *I Tuareg attraverso la loro poesia orale*, CNR, Roma.
- CHADLI, El Mostafa, 2002, *Contes populaires de Maknassa (Maroc)*, L'Harmattan, Paris.
- DESTAING, Edmond, 1940, *Textes berbères en parler des chleuhs du Sous (Maroc)*, Geuthner, Paris.
- DESTAING, Edmond, 1920, *Étude sur le dialecte berbère des Ait Seghrouchen*, Bulletin de correspondance africaine 56, Leroux, Paris.
- DESTAING, Edmond, 2007, [1911], *Étude sur le dialecte berbère des Béni Snous*, t. II, L'Harmattan, Paris.
- EL KHODIA, Jilali, 2003, *Moroccan folktales*, Syracuse University Press.
- GABRIELI, Francesco, (a cura di), 1972, *Le Mille e una notte*, t. II, Einaudi, Torino.

- GALAND-PERNET, Paulette, 1972*b*, *Recueil de poèmes chleuhs. I Chants de trouveurs*, Klincksieck, Paris.
- LACOSTE-DUJARDIN, Camille, 1965, *Légendes et contes merveilleux de la Grande Kabylie*, recueillis par A. Mouliéras, 2 voll., Geuthner, Paris.
- LAOUST, Émile, 1918, *Étude sur le dialecte berbère des Ntifa : grammaire-textes*, Leroux, Paris.
- LAOUST, Émile. 1935, *Cours de berbère marocain, Dialecte du Souss, du Haut-Atlas et de l'Anti-Atlas*, Société d'Éditions Géographiques, Maritimes et Coloniales, Paris.
- LAOUST, Émile, 1940*b*, *Textes berbères en parler des chleuhs du Sous (Maroc)*, Geuthner, Paris.
- LAOUST, Émile, 1947, "Des noms berbères de l'ogre et l'ogresse", 34, in *Hespéris*, pp. 253-65.
- LAOUST, Émile, 1949*a*, *Contes berbères du Maroc. Textes berbères du groupe beraber-chleuh*. Maroc central, Haut et Anti-Atlas, Larose, Paris.
- LAOUST, Émile, 1949*b*, *Contes berbères du Maroc. Traduits et annotés. Maroc central, Haut et Anti-Atlas*, Larose, Paris.
- LEGEY, Françoise, 1926, *Contes et légendes populaires du Maroc recueillis à Marrakech*, Leroux, Paris. XCII récits, 321 p.
- LOUALI-RAYNAL, Naima - Nadine DECOURT - Ramada ELGHAMIS, 1997, *Littérature orale touarègue : contes et proverbes*, L'Harmattan, Paris.
- LOUBIGNAC, Victorien, 1924, 1926. *Étude sur le dialecte des Zaïan et des Ait Sgougou*, Leroux, Paris.
- MAMMERI, Mouloud, 1980, *Poèmes kabyles anciens*, Maspero, Paris.
- MAMMERI, Mouloud, 1996, *Contes berbères de Kabylie : Machaho ! Tellem Chaho*, Pocket Jeunesse, Paris.
- MERCIER, Henri, 1937, *Vocabulaires et textes berbères dans le dialecte des Ait Izdeg*, Rabat.
- MONTEIL, Charles, 1905, *Contes soudanais*, Paris.
- MOULIÉRAS, Auguste, 1893-1897, *Légendes et contes merveilleux de la Grande Kabylie (textes kabyles)*, Leroux, Paris.
- OUCIF, Georges - Abdellah, KHALLOUK, 1994, *Contes berbères N'Tifa du Maroc*, Publisud, Paris.
- PELLAT, Charles, 1955, *Textes berbères dans le parler des Ait Seghrouchen de la Moulouya*, Paris.

- PENCHOEN, Thomas, G., 1973, *Tamazight of the Ayt Nahir*, Undena Publications, Los Angeles.
- RENISIO, Amédée, 1932, *Étude sur les dialectes berbères des Beni. Iznassen, du Rif et des Senhaja de Sraïr, Grammaire, textes et lexique*, Leroux, Paris, 465 p.
- ROCHEMONTEIX, Maxence (de), 1889, “Documents pour l’étude du Berbère: Contes du Sous et de l’Oasis de Tafilet”, in *Journal Asiatique*, 8/13, pp. 198-228 ; pp. 402-27.
- ROUX, Arsène, 1942a, *Récits, contes et légendes berbères en tachelhit* (ed. Harry STROOMER, 2003, *Tashelhiyt Berber from the Ayt Brayyim, Lakhsas and Guedmioua Region (South Morocco), A Linguistic Reanalysis of Récits, contes et legends bebrères en Tachelhit by Arsène Roux with an English Translation*, *Berbers Studies*, 5, Köppe, Köln, 233 p.
- ROUX, Arsène, 1942b, *Récits, contes et légendes berbères dans le parler des Beni Mtir*, Rabat (ed. da Harry STROOMER, 2007, *Textes berbère su Maroc central (Textes originaux en transcription), tome I. Récits, contes et légendes berbère dans le parler des Beni-Mtir et Choix de versions berbère (Maroc central)*, *Berbers Studies*, 18, Köppe, Köln, 183 p.
- ROUX, Arsène, 1955, *La vie berbère par les textes. Parlers du sud-ouest marocain (tachelhit). Première partie : La vie matérielle. I textes*, Larose, Paris.
- ROUX, Arsène, 2005, *Poésies berbères de l’époque héroïque, Maroc central 1908-1932*, Édition critique avec annotations et compléments de traduction préparée par Michael Peyron, Édisud, Paris, 192 p.
- SCELLES-MILLIE, Jeanne, 2002, *Contes mystérieux d’Afrique du Nord*, Maisonneuve & Larose, Paris.
- SERRA, Luigi, 1964, “Testi berberi in dialetto di Zuāra”, in *Annali dell’Istituto Orientale di Napoli (AION)*, Napoli, 14, pp. 715-726.
- SKOUNTI, Ahmed, 1988, “Uššen, cet <hors-la-loi> version nomade et sédentaire d’un conte amazighe marocain”, in *Études et Documents Berbères*, 15-16, pp. 133-162.
- STROOMER, Harry, 2001, *An Anthology of Tashelhiyt Berber folktales (South Morocco)*, *Berbers Studies*, 2, Köppe, Köln, 219 p.
- STROOMER, Harry, 2003, *Tashelhit Berber Texts from Ida u Tanan (South Morocco)*, *Berbers Studies*, 9, Köppe, Köln, 169 p.
- STROOMER, Harry – Michaël, PEYRON, 2003, *Catalogue des archives berbères du « Fonds Arsène Roux »*, *Berbers Studies*, 6, Köppe, Köln, 117 p.
- STUMME, Hans, 1895 [2002], *Märchen der Schlu| von Tazerwalt*, J.C. Hinrich’sche Buchhandlung, Leipzig (riedizione, Harry Stroomer, 2002, *Tashelhiyt Berber Folktales*

- from Tazerwalt (South Morocco). A Linguistic Reanalysis of Hans Stumme's Tazerwalt Texts with an English Translation, Berbers Studies, 4, Köppe, Köln, 253.*
- STUMME, Hans, 1900, *Märchen der Berbern von Tamazratt in Südtunisien*, J.C. Hinrichs'sche, Leipzig.
- WILLMS, Alfred, 1972, *Grammatik der sudlichen Berberdialekte (Sud-Marokko)*, Gluckstadt, Hamburg.
- ZELLAL, Brahim, 2010 [1920], *Le roman du chacal*, Éditions Achab, Paris.

Opere di riferimento metodologico

- AARNE, Antti – Stith, THOMPSON, 1961, *The Types of the Folktale*, Helsinki.
- ADAM, Jean-Michel, 1991, *Langue et littérature: Analyses pragmatiques et textuelles*, Hachette, Paris.
- BACHTIN, Michael, 1979 [1975], *Estetica e romanzo*, Einaudi, Torino. aggiunto
- BARTHES, Roland, 1969, “Introduzione all’analisi strutturale dei racconti”, in R. Barthes, A. J. Greimas, Cl. Brémont, Umberto Eco, J. Gritti, V. Morin, Ch. Metz, T. Todorov, G. Genette, *L’analisi del racconto. Le strutture della narritività nella prospettiva semiologica che riprende le classiche ricerche di Propp*, Bompiani, Milano, pp. 5-46.
- BARTHES, Roland, 2005, *Miti d’oggi*, Einaudi, Torino.
- BAUMAN, Richard, 1977, *Verbal Art as Performance*, Prospect Heights, Ill, Waveland Press.
- BELMONT, Nicole, 1999, *Poétique du Contes*, Gallimard, Paris.
- BERTRAND, Denis, 2000, *Précis de sémiotique littéraire*, Nathan HER, Paris, 272 p.
- BETTELHEIM, Bruno, 1999 [1976], *Psychanalyse des contes de fées*, Pocket, Paris.
- BOUMALK, Abdallah – Kamal, NAÏT-ZERRAD, 2009, *Amawal n tjerrumt. Vocabulaire grammatical*, IRCAM, Rabat.
- BORRMANS, Maurice, 1977, *Statut personnel et famille au Maghreb de 1940 à nos jours*, Mouton & CO, Paris.
- BOURDIEU, Pierre, 1980, *Le sens pratique*, Minuit, Paris.
- BOUVIER, Jean-Claude (éd.), 1980, *La tradition orale et identité culturelle. Problèmes et méthodes*, CNRS, Paris.
- BRÉMONT, Claude, 1969, “La logica dei possibili narrativi”, in R. Barthes, A. J. Greimas, Cl. Brémont, Umberto Eco, J. Gritti, V. Morin, Ch. Metz, T. Todorov, G. Genette,

- L'analisi del racconto. Le strutture della narratività nella prospettiva semiologica che riprende le classiche ricerche di Propp*, Bompiani, Milano, pp. 97-122.
- BRÉMOND, Claude, 1979, "Morphologie d'un conte africain", in *Cahiers d'Études Africaines*, Vol. 19, Cahier 73/76, pp. 485-499.
- BREZINGER, Matthias, 2007, "Language Endangerment in Northern Africa", in Matthias Brezinger (ed.), *Language diversity endangered*, Mouton de Gruyter, Berlin-New York, pp. 123-139.
- CALAME-GRIAULE, Geneviève, 1965, *Ethnologie et langage : la parole chez les Dogon*, Gallimard, Paris, 591 p.
- CALVET, Jean-Louis, 1984, *La tradition orale*, Presses universitaires de France, Paris.
- CANON, Françoise - Roger Christian CHOLLIER, 2008, *Des genres aux textes*, Artois Presses Université, Arras.
- CAWELTI, John G., 1976, *Adventure, mystery and romance: formula stories as art and popular culture*, Chicago.
- CHAFE, Wallace L. – Jane, DANIELEWICZ, 1987, "Properties of spoken language and written language", in Rosalind HOROWITZ - S. Jay SAMUELS (ed.), *Comprehending Oral and Written Language*, Academic Press, New York, pp. 1-30.
- CHAFE, Wallace L., 1982, "Integration and involvement in speaking, writing and oral literature", in Deborah Tannen (ed.) *Spoken and written language: exploring orality and literacy*, NJ-Ablex Norwood, pp. 35-53.
- COURTES, Joseph, *Analyse sémiotique du discours*, Hachette, Paris, 1991, 301 p.
- CHRAÏBI, Aboubakr, 2007, *Classer les récits. Théorie et pratiques*, L'Harmattan, Paris.
- CHRAÏBI, Aboubakr, 2008, *Les Mille et une Nuits : Histoire du texte et classification des contes*, L'Harmattan, Paris.
- DURAND, Gilbert, 1964, *L'imagination symbolique*, Presses Universitaires de France, Paris.
- EYNDE, Karel (van den) – Pietr, MERTENS – Pierre, SWIGGERS, 1998, "Structuration segmentale et suprasegmentale en syntaxe. Vers un modèle intégrationniste de l'écrit et de l'oral", in *Orbis Supplementa . Analyse linguistique et approches de l'oral*, offert en hommage à Claire Blanche BENVENISTE, édité par M. Bilger, F. Gadet, pp. 33-57.
- FINNEGAN, Ruth, 1970, *Oral Literature in Africa*, Oxford University Press, Nairobi-Dar es Salaam.
- FINNEGAN, Ruth, 1973, "Literacy versus Non-literacy: the Great Divide, some comments on the significance of 'Literature' in non-literate cultures", in R. HORTON - R. FINNEGAN (ed) *Modes of Thought*, Faber, London, pp. 112-144.

- FOLEY, John Miles, 1992, "Word-Power, Performance, and Tradition", in *The Journal of American Folklore*, vol. 105, No. 417 (Summer, 1992), pp. 275-301.
- GATTO, Giuseppe, 2006, *La fiaba di tradizione orale*, LED (Edizioni Universitarie di Lettere Economia e Diritto), Milano.
- GENETTE, Gérard, 1972, *Figure III*, Piccola Biblioteca Einaudi, Torino, 332 p.
- GREIMAS, Algirdas Julien, 1994, *Del senso 2, Narrativa, modalità, passioni*, Bompiani, Milano.
- GREIMAS, Algirdas Julien – Jacques, FONTANILLE, 1996, *Semiotica delle passioni. Dagli stati di cose agli stati d'animo*, Bompiani Milano.
- HEIDMANN, Ute - Jean-Michel, ADAM, 2003, "Du récit au rocher : Prométhée d'après Franz Kafka", in Ute HEIDMANN (éd.), *Poétiques comparées des Mythes : de l'Antiquité à la Modernité : en hommage à Claude CALAME*, Édition Payot, Études de Lettres, Lausanne, pp. 187-212.
- HEIDMANN, Ute - Jean-Michel, ADAM, 2005, *Sciences du texte et analyse de discours*, Éditions Slatkine, Genève.
- HOUIS, Maurice, 1989, "Pour une taxinomie des textes en oralité", in *Graines de parole. Puissance du verbe et traditions orales*, textes offerts à Geneviève Calame-Griaule, CNRS, Paris, pp. 167-184.
- KLEIBER, George, 1998, "Dimension du contexte : écrit et oral", in Mireille BILGER - Façoise GADET, (éds.), *OS. Analyse linguistique et approches de l'oral*, Recueil d'études offertes en hommage à Claire Blanche BENVENISTE, pp. 123-134.
- KOCH, Peter - Wulf, ŒSTERREICHER, 2001, "Langage parlé et langage écrit", in Gerhald HOLTUS, Michael METZELTIN - Carl SCHMITT (ed.), *Lexikon der Romanistischen Linguistik*, vol. I, 2, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, pp. 584-627.
- JOLLES, André, 1980, *Forme semplici*, Ugo Mursia, 256 p.
- LANDRY, Tristan. 2005, *La mémoire du conte folklorique de l'oral à l'écrit: les frères Grimm et Afanas'ev*, CELAT, Laval.
- LE GOFF, Jacques, 1983, *Il meraviglioso e il quotidiano nell'Occidente medievale*, Laterza, Roma-Bari.
- LÉVI-STRAUSS, Claude - Didier, ERIBON, 1988, *De près et de loin*, Odile Jacob, Paris.
- LEVI-STRAUSS, Claude, 1967, *Les Structures élémentaires de la parenté*, Mouton/PUF, La Haye-Paris.
- LEVI-STRAUSS, Claude, 1973, *Anthropologie structurale 2*, Plon, Paris.
- LORD, Albert, 2005, *Il cantore di storie (A Singer of Tales)*, Argo, Lecce.

- LÜTHI, Max, 1956, *Once upon a time. On the nature of Fairy Tales*, Indiana University Press.
- MACDONALD, Michael C.A., 2005, "Literacy in an oral Environment", in Piotr BIENKOWSKI, Christopher MEE, Elizabeth SLATER (ed.), *Writing and Ancient Near Eastern society: papers in honor of Alan R. Millard*, T & T Clark International, New York and London, pp. 49-118.
- MESCHONNIC, Henri, 1999, *Poétique du traduire*, Verdier, Paris.
- MILLER, Donna R. - Monica, TURCI, (ed.), 2007, *Langage and verbal art*, Equinox, London.
- ONG, Walter, J., 2006, *Oralità e scrittura. Le tecnologie della parola*, Il Mulino, Bologna.
- PAULME, Denise, 1976, *La mère dévorante. Essai sur la morphologie des contes africains*, Gallimard, Paris, 323 p.
- PETER Koch – Wulf, CESTERREICHER, 2001, "Langage parlé et langage écrit", in G. HOLTUS, M. METZELTIN - C. SCHMITT (ed.), *Lexikon der Romanistischen Linguistik*, vol. I, 2, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, p. 585.
- PROPP, Vladimir, 1928 [2003], *Morfologia della fiaba*, Newton, Roma, 478 p.
- PROPP, Vladimir, 1983, *Les racines historiques du conte merveilleux*, Gallimard, Paris.
- SÉBILLOT, Paul, 1904-1907, *Le Folklore de France*, Librairie orientale et américaine, 4 vol., Paris.
- SEGRE, Cesare, 1979, "Generi", in *Enciclopedia*, Einaudi, VI, Turia.
- SEGRE, Cesare, 1980, "Narrazione/Narratività", in *Enciclopedia*, Einaudi, IX, Turia.
- SORIANO, Marc, 1968, *Les contes de Perrault. Culture savante et traditions populaires*, Gallimard, Paris.
- TODOROV, Tzvetan, 1970, *Introduction à la littérature fantastique*, Éditions du Seuil, Paris.
- TODOROV, Tzvetan, 1978, "Discours de la magie", in *Les Genres du discours*, Seuil, Paris, pp. 246-282.
- VANSINA, Jan, 1961, *De la tradition orale. Essai de méthode historique*, Musée Royal de l'Afrique central, Tervuren, 179 p.
- ZIPES, Jack, 1994, *Fairy Tale as Myth. Myth as Fairy Tale*, The University Press of Kentucky.
- ZUMTHOR, Paul, 1983, *Introduction à la poésie orale*, Seuil, Paris.

Studi

- ABDEL-MASSIH, Ernest T., 1971a, *A Reference Grammar of Tamazight (Middle Atlas Berber)*, Ann Arbor.

- ABDEL-MASSIH, Ernest T., 1971b, *A Course in Spoken Tamazight (Middle Atlas Berber)*, Ann Arbor.
- ABÈS, M., 1918, "Monographie d'une tribu berbère. Les Aïth Ndhir (Beni Mtir)", in *Archives Berbères*, III, 4, p. 342.
- ABROUS, Dahbia, 1989, *La production romanesque kabyle : une expérience de passage à l'écrit*, DEA, Aix-en-Provence.
- AFULAY (El Khatir ABOULKACEM) 2006, *Ighed n itran*, Grafika-s, Vaulx en-Vélin.
- AGHALI-ZAKARA, Mohamed, 1996, *Eléments de morphosyntaxe touarègue*, CRB/GETIC, Paris.
- AHDA, M'Hamed, 2001, "Le droit coutumier des Aït Atta d'Aoufous (sud-est marocain)", in *Awal. Cahiers d'Études Berbères*, 24, pp. 87-117.
- AIT BOUGHROUS, Ali, 2007, *Biodiversité, écologie et qualité des eaux souterraines de deux régions arides du Maroc : le Tafilalet et la région de Marrakech*, Thèse UFR, Sciences et Techniques des eaux, Université Cadi Ayyad, Faculté des Sciences Semlalia, Marrakech.
- AIT HAMZA, Mohamed, 2002, *Étude sur les institutions locales dans le versant sud-est du Haut Atlas*, www.transhumancemaroc.com
- AKUNAD, Mohammed, 2007, *Ijjigen n tidi*, Imprimerie Al Aqlam, Agadir, 163 p.
- ALAHYANE, Mohamed, 1990 "La légende "Hammou ou Namir", ou le pouvoir de la mère au Maghreb", in Fatima MERNISSI (éd.), *Femme et pouvoir*, Casablanca, pp. 41-50.
- AMAHAN, Ali, 1979-1984, "Sur une notation du berbère en caractère arabes dans un fragment manuscrit inédit de 1832", in *Groupe linguistique d'études chamito-sémitiques, comptes rendus*, Paris, pp. 51-58. *GLECS*
- AMEUR, Meftaha - Abdallah, BOUMALK (éds.), 2004, *Standardisation de l'amazighe*, Actes du séminaire organisé par Le Centre de l'Aménagement Linguistique, IRCAM, Rabat.
- AOUCHAR, Amina, 2005, *Colonisation et campagne berbère au Maroc*, Afrique-Orient, Casablanca.
- ARIÉ, RACHEL, "Le merveilleux dans la littérature hispano-musulmane au Bas Moyen âge", in Rachel ARIÉ (éd.), *Études sur la civilisation de l'Espagne musulmane*, vol. VI, pp. 239-257.
- ASPINION, Robert, 1946, *Contribution à l'étude du droit coutumier berbère marocain*, Moynier, Casablanca-Fès-Meknès.
- BASSET, Henri, 1923, "Un aqueduc almohade à Rabat", in *Revue Africaine*, 64, (1971), pp. 523-528.

- BASSET, René, 1910, "Recherches sur la religion des Berbères" in *Revue de l'Historie des Religions*, lxi, 1, pp. 290-342.
- BAUMGARDT, Ursula - Jean A., DERIVE (éds.), 2008, *Littérature orales africaines. Perspectives théoriques et méthodologiques*, Karthala, Paris.
- BENCHERIFA, Abdellatif, 1993, "Notes due les systèmes hydro agricoles oasiens et leur changements récents", *Espace et société dans les oasis marocaines*, Série Colloque, 6, pp. 5-17.
- BERQUE, Jacques, 1995, *Structures sociales du Haut Atlas*, Presses Universitaires de France, Paris.
- BOOGERT, Nico (van den), 1997, *The Berber Literacy Tradition of the Sous*, Leiden.
- BOUAZIZ, Ahmed, - Ahmed BELHAMDANI, 1993, "Impacts des contraintes physiques et disponibilités en eau sur les systèmes de culture et systèmes de production oasiens - cas du Tafilalt", in *Espace et société dans les oasis marocaines*, Série Colloques, 6, pp. 57-81.
- BOUGHICHE, Lamara, 1997, *Langues et littératures berbères des origines à aujourd'hui. Bibliographie internationale*, Ibis Press, Paris.
- BOUKOUS, Ahmed, 1977, *Langages et culture populaires au Maroc, essai de sociolinguistique*, Dar El Kitab, Casablanca.
- BOUKOUS, Ahmed, 2002, "La berbérophonie : enjeux d'une renaissance", in Robert BISTOLFI (éd.), *Les langues de la Méditerranée*, L'Harmattan, Paris, pp. 265-283.
- BOULIFA, Si Ammar ben Said, 1905, "Manuscrits berbères du Maroc", in *Journal Asiatique*, II série, pp. 333-362.
- BOUNFOUR, Abdellah, - Abdelhaq, REGAM (éds.), 2001, *Littérature et traduction. Traduire la subjectivité*, L'Harmattan, Paris.
- BOUNFOUR, Abdellah, 1986, "La parole coupée. Remarques sur l'éthique du conte", in *Awal. Cahiers d'Études Berbères*, n° 2, MSH, Paris, pp. 98-110.
- BOUNFOUR, Abdellah, 1994a, "Conte", in *Encyclopédie berbère*, XIV, pp. 2081-2084.
- BOUNFOUR, Abdellah, 1994b, *Le nœud de la langue*, Édisud, Paris. 131 p.
- BOUNFOUR, Abdellah, 1996, "Hemmu u Namir ou l'oedipe berbere", in *Études et Documents Berbères*, n° 14, pp. 119-141
- BOUNFOUR, Abdellah, 1999, *Introduction à la littérature berbère. 1. La poésie*, Éditions Peeters, Louvain-Paris, 1999.
- BOUNFOUR, Abdellah, 2005, *Introduction à la littérature berbère. 2. Le récit hagiologique*, Éditions Peeters, Louvain-Paris.

- BOUNFOUR, Abdellah, 2006, "Présentation de la littérature berbère contemporaine", in *Dossier littéraire. Littérature berbère*, Karthala, Paris, pp. 5-8.
- BOOGERT, Nico (van den), 1997, *The Berber Literary Tradition of the Sous-with an edition and translation of The Ocean of Tears by Muḥammad Awzal*, NINO, Leiden.
- BOURILLY, Joseph, 1932, *Éléments d'ethnographie marocaine*, Émile Laoust (éd.) Paris.
- BOURQUIA, Rahma 1996, *Femme et langage des femmes et pouvoirs*, Le Fennec, Casablanca.
- BRETEAU, Claude H. - Micheline, GALLEY, 1970, "La pastèque et le conte", in *Littérature Orale Arabo-Berbère; dialectologie, ethnologie*, CNRS, Paris, 1970, pp. 57-70. *LOAB*
- BRETEAU, Claude H. - Nello, ZAGNOLI, 1973-1974, "MulticPLICITÉ du sens et diversité des approches dans l'étude du conte", in *LOAB*, 6/7, pp. 3-28.
- BRETEAU, Claude H. - Nello, ZAGNOLI, 1977, "Topographie du conte et signaux démarcatifs - essai méthodologique", in *LOAB*, 8, pp. 180.
- BRETEAU, Claude H. - Paulette, GALAND.PERNET – Micheline, GALLEY, 1973-1974, "À propos des moments rhétoriques dans le conte maghrébin", in *LOAB*, 6/7, pp. 29-52.
- CALAME-GRIAULE, Geneviève, 1977, "Pour une étude des gestes narratifs. Langages et cultures africaines", Maspero, Paris, pp. 303-359.
- CAMPS-FABRER, Henriette, 2000, "Hérisson", in *Encyclopédie berbère*, XXI, pp. 3445-3448.
- CASAJUS, Dominique, 1987, "Parole retenue et parole dangereuse chez les Touaregs Kel Ferwan", in *Journal des Africanistes*, 57, pp. 97-107.
- CAUBET, Dominique, 1993, *L'arabe marocain. Phonologie et Morphosyntaxe*, Éditions Peeters, Paris-Louvain, vol. I.
- CAUBET, Dominique, 1993, *L'arabe marocain. Syntaxe et catégories Grammaticales. Textes*, Éditions Peeters, Paris-Louvain, vol. II.
- CHAFIK, Mohamed 1989, *Aperçu sur trente-trois siècles d'histoire des Amazighs*, Alkalam, Mohammedia.
- CHAFIK, Mohamed, 2000, *Pour un Maghreb d'abord maghrébin*, Centre Tarik Ibn Ziyad, Rabat.
- CHAKER, Salem, 1984, *Textes en linguistique berbère*, CNRS, Paris.
- CHAKER, Salem, 1987a, "Amazigh", "(le/un) Berbère", in *Encyclopédie berbère*, IV, pp. 562-568.
- CHAKER, Salem, 1987b, "Amdyaz", in *Encyclopédie berbère*, IV, pp. 576-577.

- CHAKER, Salem, 1989, *Berbères aujourd'hui*, L'Harmattan, Paris.
- CHAKER, Salem, 1998, Atelier *-Aménagement linguistique de la langue berbère* (5-9 octobre 1998), synthèse par, INALCO, CRB, Paris.
- CHAKER, Salem 2004, "Langue et littérature berbère", in *CLIO*, reperibile sul sito: http://www.clio.fr/BIBLIOTHEQUE/langue_et_litterature_berberes.asp
- CHAKER, Salem, 2005, "Le berbère : de la perspective linguistique a l'enseignement d'une langue maternelle", in Marielle RISPAIL - Nora TIGZIRI (éds.), *Langues maternelles : contacts, variations et enseignement. Le cas de la langue amazighe*, L'Harmattan, Paris, pp. 167-175.
- CHRAÏBI, Aboubakr, 2007, *Classer les récits. Théorie et pratiques*, L'Harmattan, Paris.
- CLAUDOT-HAWAD, Hélène, 2006, *Berberès ou Arabes ? : le tango des spécialistes*, IREMAM, Aix-en-Provence, Non lieu, Paris.
- DALLET, Jean M., 1982, *Dictionnaire kabyle-français. Parler des At Menguellat*, Selif, Paris.
- DASTUGUE, H. (It. col.), 1867, "Quelques mots au sujet de Tafilet et de Sidjilmassa", in *Bulletin de la Société de Géographie*, avril 1867, pp. 337-380.
- DAUPHIN-TINTURIER, Anne Marie - Jean A., DERIVE (éds.), 2005, *Oralité africaine et création : actes du colloque de l'Isola* (10-12 juillet 2002), Karthala, Paris, 348 p.
- DE RACKEWILTZ, Boris, (a cura di), 1972, *Missione etno-archeologica nel Sahara maghrebino, Quaderni della rivista Africa*, A.B.E.T.E., Roma, pp. 519-568.
- DECOURT, Nadine, 1992, *La Vache des Orphelins. Conte et Immigration*, prefazione di Camille Lacoste-Dujardin, Lyon, Presses de l'Université de Lyon, 221 p.
- DEMNATI, Meriam, 2002, "Royal Amazigh Institute : Worries for Imazighen", in *Amazigh Voice*, n. 29 (Novembre 2002).
- DERIVE, Jean, 2006, "Synchronie et reconstruction diachronique en littérature orale: l'exemple des cultures négro-africaines", in Michèle PERRET - Dominique LAGORGETTE - Marielle LIGNEUX (éds.) *Littérature et linguistique: diachronie, synchronie*, pp. 372-380.
- DERMENGHEM, Émile, 1954, *Le culte des saints dans l'Islam maghrébin*, Gallimard, Paris.
- DESTAING, Edmond, 1920, *Vocabulaire français-berbère. Étude sur la tachelhit du Sous*, Imprimerie Nationale, Paris.
- DESTAING, Edmond, 1925, "Interdictions de vocabulaire en berbère", in *Mélanges René Basset*, Leroux, Paris, t. II, pp. 177-277.
- DI TOLLA, Anna Maria 1990, *Sigilmassa nel dinamismo etno-culturale e storico-politico del Sahara berbero (VIII-XIV secolo)*, tesi di dottorato, IUO, Napoli.

- DI TOLLA, Anna Maria, 2005, "Risorse idriche e pratiche tradizionali d'irrigazione nel Tafilalet (Sud-Est del Marocco)", in Anna Maria DI TOLLA - Vincenzo STRIKA (a cura di), *Atti del Convegno internazionale Acqua: la civiltà arabo-islamica, il contesto giuridico-politico, gli aspetti tecnici gestionali e finanziari della cooperazione italo araba*, Istituto Universitario Orientale di Napoli (2001), Napoli, UNO, pp. 207-228.
- DI TOLLA, Anna Maria, 2006b, "Un racconto orale berbero su Sigilmassa", in *Miscellanea in onore di L. Serra, Studi Magrebini. Studi Berberi e mediterranei*, IV, pp. 27-40.
- DI TOLLA, Anna Maria, 2008, "Femmes berbères et oralité : sur quelques contes du Sud-Est marocain (Tafilalet) ", in *Acts of International Conference Orality and New Dimensions of Orality. Intersections in theories and materials in African studies*, Leiden, 26-27 November 2004, Köppe, pp. 61-80.
- DI TOLLA, Anna Maria, 2010a, "Aspects de l'univers familial à travers quelques contes marocains", in *Awal. Cahiers d'Études Berbères*, n. 40/41, pp. 107-120.
- DI TOLLA, Anna Maria, 2010b, "L'oral et l'écrit : Les voies d'une réflexion pour une standardisation du berbère", in *Revue des Études Berberès*, vol. 5, pp. 91-106.
- DOUÛÉ, Edmond, 1909, *Magie et religion au Maghreb*, Jourdan, Alger.
- DROUIN, Jeannine, 1973-74, "Un poème chanté berber : célébration de la femme", in *LOAB*, 6/7, pp. 139-183.
- DROUIN, Jeannine 1975, *Un cycle oral hagiographique dans le Moyen-Atlas marocain*, Publication de la Sorbonne, Paris.
- DROUIN, Jeannine, 1987, "De quelques conceptions esthétiques de la parole dans la société touarègue", in *Journal des Africanistes*, 57, *Les Voix de la parole*, Paris, pp. 77-96.
- DURAND, Olivier, 1994, *Profilo di arabo marocchino*, Università degli Studi "La Sapienza", Roma.
- DURAND, Olivier, 1998, *Lineamenti di lingua berbera. Varietà tamazight del Marocco centrale*, Università "La Sapienza", Roma.
- EL MOUNTASSIR, Abdallah, 1999, *Initiation au tachelhit, langue berbère du sud du Maroc*, Langues et Mondes-l'Asiathèque, Paris.
- EL MOUNTASSIR, Abdallah, 2003, "Parole awal et corps humain chez les Ichelhyen", in *La langue du corps et le corps de la langue*, Actes du Colloque, Publications de l'UFR des Sciences du Langage e du GREL, Fès, pp. 69-75.
- EL MOUNTASSIR, Abdallah, 2003, *Dictionnaire des verbes tachelhit-français (parler berbère du sud du Maroc)*, l'Harmattan, Paris.
- EL MOUNTASSIR, Abdallah 2004, *Amarg : chants et poésie amazighs (sud-ouest du Maroc)*, L'Harmattan, Paris.

- EL-SHAMY, Hasan, M., 2004, *Types of the folktale in the Arab world: a demographically oriented tale-type index*, Indiana University Press, Bloomington.
- ENNAJI, Moha, 2005, *Multilingualism, Cultural Identity, and Education in Morocco*. Springer, Berlin.
- ERRIHANI, Mohammed, 2006, "Language Policy in Morocco: Problems and Prospects of Teaching Tamazight", in *Journal of North African Studies*, Vol. 11, Issue 2, pp. 143-154.
- FABRE, Michel, 1989, *L'enfant et les fables*, Presses Universitaires de France, Paris.
- FARÈS, Nabile, 1994, *L'Ogresse dans la littérature orale berbère. Littérature orale et anthropologie*, Karthala, Paris.
- FAVRET-SAADA, Jeanne, 1966, "La segmentarité au Maghreb", *L'Homme*, 6, 2, pp. 105-111.
- FERAOUN, Mouloud, 1960, "La vache des orphelins", in *Algeria*, OFALAC, n°30, janvier-février.
- FORTES, Meyer - Edward Evan, EVANS-PRITCHARD, 1940, *African Political Systems*, Oxford University Press, Londres.
- FOUCAULD, Charles (de) 1888, *Reconnaissance au Maroc. 1883-1884*, 4 vols, Challamel, Paris).
- FOUCAULD, Charles (de), 1952, *Dictionnaire touareg-français*, t. III, Paris.
- GALAND, Lionel, 1970, "Unité et diversité du vocabulaire berbère", in *Atti della Settimana Magrebina* (Cagliari, 22-25 Maggio 1969), Milano, pp. 5-16.
- GALAND, Lionel, 1972, "Observations sur l'enchaînement du récit en berbère", in *Actes du premier congrès d'études des cultures méditerranéennes d'influence arabo-berbère*, congrès de malte, 3-6 avril 1972, SNED, Alger, pp. 91-97.
- GALAND, Lionel, 1991, "Entre l'écrit et l'oral", in *Phoiniken Grammatik. Lire et écrire*, Actes u Colloque, pp. 703-711.
- GALAND, Lionel, 2002, "La notion d'écriture dans les parlers berbères", in *ÉLB* (Société de linguistique de Paris, Collection linguistique), 83, Peeters, Louvain-Paris, pp. 409-413 (in origine pubblicato in *Almogaren*, Hallein, 5-6, 1974-75, pp. 93-97).
- GALAND-PERNET, Paulette – Ali, AMAHAN, 1979, "Le conte dans un village marocain du Haut Atlas occidental : Abadu des Igwzdamn", in *LOAB*, 10, pp. 77-83.
- GALAND-PERNET, Paulette, 1967, "À propos d'une langue littéraire berbère au Maroc, la *koïné* des Chleuhs", in *Verhandlungen des vierten Dialektologen-Kongresses (Marburg)*, *Zeitschrift für Mundartforschung*, n.f., 3/4, pp. 260-267.
- GALAND-PERNET, Paulette, 1969, "Un schéma-grille de la poésie berbère : étude du motif des métamorphoses dans les poèmes chleuhs", in *Word*, 25, p. 124-suiv.

- GALAND-PERNET, Paulette 1972a, "Notes sur les manuscrits à poèmes chleuhs de la Bibliothèque générale de Rabat", in *Journal Asiatique*, CCLX, 3/4, 1972, pp. 299-316.
- GALAND-PERNET, Paulette, 1973-1974, "Signaux démarcatifs, dans la «fille-gazelle», conte berbère du Tazerwalt (Maroc)", in *LOAB* n° 6-7, CNRS/EHESS, Paris, pp. 53-98.
- GALAND-PERNET, Paulette, 1973-1979a, "Remarques sur la langue de la narration dans le conte berbère : les éléments de démarcation du discours", in *GLECS*, XVIII-XXIII, pp. 591-606.
- GALAND-PERNET, Paulette, 1973-1979b, "Déterminants aspectuels-temporels et « morphèmes narratives » en berbère", in *GLECS*, XVIII, XXXIII, pp. 55-78.
- GALAND-PERNET, Paulette, 1981, "Signalisation sur la route du conte. Esquisse d'un système sémiologique", in *LOAB*, 12, pp. 15-40.
- GALAND-PERNET, Paulette, 1982, "Critique occidentale et littératures berbères", in *Littérature orale*, Actes de la table ronde, juin 1979, Alger, pp. 54-70.
- GALAND-PERNET, Paulette, 1998, *Littératures berbères. Des voix, des lettres*, Presses Universitaires de France, Paris.
- GALAND-PERNET, Paulette, 2001, "Les différents apports de la recherche littéraire berbère", in *Études Berbères*, Frankfurter Afrikanistische Blätter 13 (2001), Dymitr IBRISZIMOW & Rainer VOSSEN (eds.), Köppe, Köln, pp. 73-81.
- GALAND-PERNET, Paulette, 2006a, "Littératures berbères. Des voix aux lettres. Entretien", in *TIFIN*, n° 1, *Écrire et résister*, Paris : Tifin/Ibis Press, pp. 14-40.
- GALAND-PERNET, Paulette, 2006b, "Classification et « genre » oral", in *Miscellanea in onore di L. Serra, Studi Magrebini*, Numero Speciale: *Studi Berberi e mediterranei*, pp. 41-51.
- GALAND-PERNET, Paulette, 2010, "La notion de littérature. Essai d'analyse et de classification", *Asinag*, 4/5, pp. 15-56.
- GALLAIRE, Fatima, 1998, "Mère, fils, bru", in Andrée-Audibert - Souad Khodja (éd.), *Être femme au Maghreb et en Méditerranée. Du mythe à la réalité*, Karthala, Paris, pp. 149-158.
- GALLEY, Micheline, 2003, *Le figuier magique et autres contes algériens dits par Aouda*, Geuthner, Paris.
- GALLEY, Micheline, 2006, "Notes de lecture. Hasan M. El-Shamy, types of the folktale in the arab world. A demographically-oriented tale-type index", in *Diogenes*, n° 213 : *Rumeurs et légendes urbaines*, 2006/1, pp. 250-251.
- GAST, Marceau, 2000, "Ḥarṭāni", in *Encyclopédie berbère*, XXII, pp. 3414-3420.
- GEERTZ, Clifford - Hildred, GEERTZ - Lawrence, ROSEN, 1979, *Meaning and Order in Moroccan Society*, Cambridge University Press, New York.

- GÉLARD, Marie-Luce, 2001, "Isnayn", in *Encyclopédie berbère*, XXIV, pp. 3772-3778.
- GÉLARD, Marie-Luce, 2003, *Le pilier de la tente*, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, Éditions Ibis Press, Paris.
- GELLNER, Ernest – Charles, MICAUD, 1973, *Arabs and Berbers. From tribes to nation in North Africa*, Ducksworth, London.
- GELLNER, Ernest, 1969, *Saints of the Atlas*, Weidenfeld and Nicolson, London.
- GENETTE, Gérard, 1972, *Figures III*, Seuil, Paris.
- GERMAIN, Jeanmaire H., Gabriel, "Genèse de l'Odyssee. Le fantastique et le sacré", in *Revue de l'histoire des religions*, tome 147 n°2, 1955. pp. 227-234.
- GUICHARD, Pierre, 1977, *Structures sociales "orientales" et "occidentales" dans l'Espagne musulmane*, Mouton, Paris.
- HAMMOUDI, Abdallah, 1974, 'Segmentarité, stratification sociale, pouvoir politique et sainteté', in *Hespéris-Tamuda*, 16, pp. 147-80.
- HART, David, 1981, *Dadda 'Atta and his forty Grandsons. The social-political organisation of the Ait 'Atta of Southern Morocco*, Menas Press, Whitstable, Kent.
- HART, David, 1984, *The Ait 'Atta of Southern Morocco. Daily Life & recent History*, Whitstable, Kent.
- HART, David, 1989, "Atta" in *Encyclopédie berbère*, VIII, pp. 1026-1032.
- HAVELOCK, Eric A., 1993, *Dalla a alla z. Le origini della scrittura in Occidente*, II Melangolo, Genova.
- HODGSON, William Brown, 1829, *Collection of Berber songs and tales*.
http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/rhr_00351423_1955_num_147_2_7227
- HOFFMAN, Katherine – Susan, GILSON MILLER (ed.), 2010, *Berbers and others. Beyond tribe and Nation in the Maghrib*, Indiana University Press, Bloomington-Indianapolis.
- IKKEN, Ali, 2004, *Asekkif n inzäden*, Publications IRCAM, Al Maarif Al Jadida, Rabat.
- JACQUES-MEUNIE, Djinn, 1982, *Le Maroc saharien des origines à 1670*, voll. 2, Klincksieck, Paris.
- JAMOUS, Raymond, 1981, *Honneur et baraka: les structures sociales traditionnelles dans le Rif*, Cambridge University Press - MSH, Cambridge/Paris.
- JARIR, Mohammed, 1987, "Exemple d'aménagement hydro agricole de l'état dans le Présaharien marocain: le périmètre du Tafilat", in *L'homme et l'eau en Méditerranée et au Proche-Orient. L'eau dans l'agriculture*, IV, GS-Maison de l'Orient, Lyon, pp. 191-207.

- JARIR, Mohammed, 1999, "La croissance du tourisme et ses effets limités au Tafilalet", in *Le tourisme en question, Série Colloques*, Université Moulay Ismail, Faculté des Lettres et des Sciences Humaines, Meknès, 11, pp. 71-81.
- KASRIEL, Michèle, 1989, *Libres femmes du Haut-Atlas ? Dynamique d'une microsociété au Maroc*, Histoire e perspectives Méditerranéennes, L'Harmattan, Paris.
- KOSSMANN, Maarten, 2000, *A Study of Eastern Moroccan Fairy Tales*, Accademia Scientiarum Fennica, Helsinki, 155 p.
- KRATOCHWIL, Gabriele, 2002, *Die Berberbewegung in Marokko. Zur Geschichte der Konstruktion einer Ethnischen Identität (1912-1997)*, Klaus Schwarz, Berlin.
- LACOSTE-DUJARDIN, Camille, 1970, *Le conte kabyle*, La Découverte, Paris.
- LACOSTE-DUJARDIN, Camille, 1996, *Des mères contre les femmes : maternité et patriarcat au Maghreb*, La Découverte, Paris.
- LACOSTE-DUJARDIN, Camille, 1999, "Pour un répertoire des motifs dans les contes merveilleux maghrébins. Réflexions sur la notion de <motif littéraire>", in *LOAB*, 27, pp. 95-112.
- LAKHSASSI, Abderrahmani, *État de la culture Amazigh après 50 ans d'indépendance : Théâtre, Cinéma-Video, Roman, Poésie*, consultable sul sito : <http://www.abhato.net.ma/index.php/Maalama-Textuelle/>
- LAOUST, Émile, 1920, *Mots et choses berbères, Notes de linguistique et d'ethnographie, dialectes du Maroc*, Challamed, Paris.
- LAOUST, Émile, 1930, 1932, 1934, "L'habitation chez les transhumants du Maroc central", in *Héspéris*, I, 151-253 ; II, 115-218 ; III, pp. 109-195.
- LAOUST, Émile, 1940a, "Contribution à une étude de la toponymie du Haut Atlas", *Revue des Études Islamiques*, pp. 201-311.
- LAOUST, Émile, 1993, *Noces berbères: les cérémonies du mariage au Maroc : textes bilingues et documents inédits*, édition établie par Claude LEFÉBURE, Édisud/La Boite à Documents, Paris, 198 p.
- LEFÉBURE, Claude, 1977a, "Les poissons aux mouflons (seg iselman ar Oudaden). Vie pastorale et cohésion sociale chez les Ayt Atta au Maroc présaharien", in *L'élevage en Méditerranée occidentale*, Actes du Colloque International de l'Institut de Recherches méditerranéennes, Sénanque, mai 1976, CNRS, Paris, pp. 195-204.
- LEFÉBURE, Claude, 1977b, "Tenson des ist-εṭa. La poésie féminine beraber comme mode de participation sociale", in *LOAB*, 8, pp. 108-142.
- LEFÉBURE, Claude, 1979, "Accès aux ressources collectives et structure solide: l'estivage chez les Ayt Atta (Maroc)", in *Pastoral production and Society*. Équipe écologique et anthropologique des sociétés pastorales, Cambridge University Presss, pp. 115-126.

- LEFÉBURE,, Claude, 1981a, “Le choix du conjoint dans une communauté berbérophone du Maroc présaharien”, in Claude BRETEAU - Camille LACOSTE-DUJARDIN - Claude LEFÉBURE, Nello ZAGNOLI (éds.) *Production, pouvoir et parenté dans el monde méditerranéen de Sumer à nos jours*, Actes du Colloque organisé par l’ERA, CNRS/EHESS, déc. 1976, Association pour l’étude des civilisations et littérature de l’Afrique septentrionale, Paris, 281-292.
- LEFÉBURE, Claude, 1981b, “Le mariage des cousins parallèles patrilatéraux et l’endogamie de lignée agnatiques : l’anthropologie de la parenté face à la question de l’endogamie”, in Claude BRETEAU - Camille LACOSTE-DUJARDIN - Claude LEFÉBURE - Nello ZAGNOLI (éds.) *Production, pouvoir et parenté dans el monde méditerranéen de Sumer à nos jours*, Actes du Colloque organisé par l’E.R.A., CNRS/EHESS, déc. 1976, Association pour l’étude des civilisations et littérature de l’Afrique septentrionale, Paris, pp. 195-207.
- LEFÉBURE, Claude, 1986a, “Ayt Khebbach, impasse Sud-Est. L’involution d’une tribu marocaine exclue du Sahara”, in *Revue de l’Occident et du Monde Musulman* 41/42, pp. 137-157.
- LEFÉBURE, Claude, 1986b, “Ousman : la chanson reverdie”, in Jean-Robert HENRY (éd.), *Nouveaux enjeux culturels au Maghreb*, CNRS, Paris, pp. 189-208.
- LEGEY, Françoise, 1926, *Essai de folklore marocain*, Geuthner, Paris.
- LIGHTFOOT, Dale R., 1996, “Moroccan Khebbach: Traditional Irrigation and Progressive Desiccation”, in *Geoforum* (27, 2), pp. 261-273.
- LUTHI, Max, 1982, *The European folktale*, Indiana University Press, Bloomington.
- MADDY-WEITZMAN, Bruce, 2006, “Ethno-politics and Globalisation in North Africa: The Berber Cultural Movement” in *Journal of North African Studies*, Vol. 11, No. 1, pp. 71-84.
- MADDY-WEITZMAN, Bruce, 2011, *The Berber identity movement and the challenge to North African States*, Austin University of Texas Press, Austin.
- MAHFOUFI, Mehenna 2005, *Chants de femmes en Kabylie*, Ibis Press, Paris, 290 p.
- MAMMERI, Mouloud, 1989, “Y a-t-il des caractères spécifiques de l’oralité”, in *Actes du Colloque International sur l’oralité africaine*, Publications Libyca, Centre National d’Études Historiques, Alger, t. II, pp. 399-403.
- MARÇAIS, William, 1906, “L’euphémisme et l’antiphrase dans les dialectes arabes d’Algérie”, in *Orientalische Studien Ter*, Th. Noldeke, pp. 425-438.
- MARCY, Georges, 1954, *Le problème du droit coutumier berbère*, Estratto de la *Revue Algérienne, Tunisienne et Marocaine de Législation et de Jurisprudence*, Septembre-Octobre 1954, 44 p.

- MARGAT, Jean - A., CAMUS, 1958-9, "La nécropole de Bouïa au Tafilalet", in *Bulletin d'Archéologie Marocaine*, Casablanca, III, pp. 345-70.
- MARMOL CARAVAJAL (de), Luis, 1667, *L'Afrique de Marmol de la traduction de Nicolas Perrot, sieur d'Ablancourt*, 3 voll. in 4°, Paris.
- MEROLLA, Daniela, 2006, *De l'art de la narration tamazight (berbère)*, Éditions Peeters, Paris-Louvain.
- MEZZINE, Larbi, 1984, "Sur l'étymologie du toponyme <Sijlmasa>", in *Hespéris-Tamuda*, pp. 19-25.
- MEZZINE, Larbi, 1987, *Le Tafilalt. Contribution à l'histoire du Maroc aux XVII^e et XVIII^e siècles*, Publications de la Faculté des Lettres et des Sciences Humaines, Rabat.
- MOHIA-NAVET, Nadia, 1993, *Les thérapies traditionnelles dans la société kabyle*, l'Harmattan, Paris.
- MONTAGNE, Robert, 1930, *Les Berbères et le Makhzen dans le Sud du Maroc*, Félix Alcan, Paris.
- MONTEIL, Vincent-Mansour, 1989, "Le coutumier des Ait Khebbâsh (Tafilalt marocain, été 1940)", in *Études et Documents Berbères*, 6, pp. 30-41.
- MORAND, Marcel, 1918, *Études de Droit Musulmane et de droit coutumière berbère*, Jourdan, Alger.
- MOUHSINE-AJJOUL, Khadija, 1992, *Le conte berbère marocain : analyse sémiopragmatique*, Thèse de doctorat, sous la direction de G. Maurand, Université de Toulouse le Mirail.
- MOUNIR, Samira, 1978, "Hammou ou Namir et son complexe", in *Tisuraf*, 3, pp. 15-38.
- MUNSON, Henry, 1989, "On the irrelevance of the segmentary lineage model in the Moroccan Rif", in *American Anthropologist*, 91, pp. 386-400.
- MUNSON, Henry, 1993, "Re-thinking Gellner's segmentary analysis of Morocco's Ait 'Atta", in *Man* (new series), 28, pp. 267-80.
- MY HACHEM HACHIMI, Alaoui, 1989, *Contes marocains du Tafilalet, trad. par Hamid Moqadem*, Conseil internationale de la langue française, Paris.
- NOLA (di), Alfonso Maria, "Mito", in *Enciclopedia delle religioni*, vol. IV Vallecchi, Firenze, 1972.
- OULD-BRAHAM, Ouahmi, 1988, "Sur une chronique arabo-berbère des ibadites médiévaux", in *Études et Documents Berbères*, 4, 25, pp. 5-28.
- PAULME, Denise, 1961, "Littérature orale et comportements sociaux en Afrique noire", in: *L'Homme*, 1961, tome 1 n°1. pp. 37-49.

- PEYRON, Michaël, 1993, *Isaffen ghbanin: Rivières profondes : poésies du Moyen-Atlas marocain traduites et annotées*, Wallada, Casablanca.
- PEYRON, Michaël, 1996, “Les bardes berbères face à la pénétration militaire française: Maroc central (1914-1933)”, in *Awal. Cahiers d'Études Berbères*, 14, pp. 47-73.
- PEYRON, Michaël, 2000a, “Amdyaz, the wandering bard of Berber poetry”, in *Études et Documents Berbères*, 18, pp. 103-110.
- PEYRON, Michaël, 2000b, “Le hérisson dans la littérature orale du Maroc”, in *Encyclopédie berbère*, XXII, pp. 3448-3451.
- QUERLEOX (Capt.), 1915-1916, “Les Zemmour”, in *Archives Berbères*, I, II, pp. 11-61.
- ROUACH, David, 1990, *Imma ou rites, coutumes et croyances chez la femme juive en Afrique du Nord*, Maisonneuve et Larose, Paris.
- ROUIGHI, Ramzi, 2011, “The Berbers of the Arabs”, in *Studia Islamica*, nouvelle édition/new series, 1, pp. 67-101.
- ROUX, Arsène 1928a, “Les ‘Imdyazen’ ou aèdes berbères du groupe linguistique Beraber”, in *Hespèris*, VIII ; pp. 231-251.
- ROUX, Arsène 1928b, “Un chant d’amdiaz. L’aède berbère du groupe linguistique Beraber”, *Mémorial Henri Basset. Nouvelles études nord-africaines et orientales*, Institut des Hautes-Études Marocaines, Geuthner, Paris, pp. 237-242.
- SADIQI, Fatima, 2003, *Women, Gender and Language in Morocco*, Brill, Leiden-Boston.
- SADIQI, Fatima, 2004, *Grammaire du berbère*, Afrique-Orient, Casablanca.
- SADIQI, Fatima, 2007, “Femmes marocaines et langues amazighe”, in *La culture amazighe et le développement humain. Actes du Colloque Intern. De Fès, 6-7-8-9-juillet 2006*, sous la direction du prof. Moha Ennaji, Sipama, Fès, pp. 67-68.
- SERRA, Luigi, 1974, “In margine a un testo orale avente a titolo <La storia della gente di Sigilmassa >”, in *Studi Magrebini*, Napoli, pp. 57-71.
- SERRA, Luigi, 1990, “I Berberi come preesistenza e persistenza indigena in Nord-Africa”, in *L’Africa romana. Atti del Convegno di studio*, Sassari, 15-17 dic. 1989, Gallizzi, Sassari, pp. 309-322.
- SERRA, Luigi - Anna Maria DI TOLLA, “À propos du lexique berbère du corps et son emploi métaphorique” in *Hommage à Naïma LOUALI*, édité par Salem CHAKER, Inalco, Paris, 2009, pp. 275-293.
- SERVIER, Jean, 1985, *Tradition et civilisation berbères. Les portes de l’année*, Éditions du Rocher, Monaco.

- SKOUNTI, Ahmed - Abdelkhaled, LEMJIDI - El Mustapha, NAÏMI, 2003, *Tirra. Aux origines de l'écriture au Maroc*, IRCAM, Rabat.
- Studia Fennica. Review of Finnish Linguistics and Ethnology*, 1976, numero monografico su Folk Narrative Research (Atti del VI Congresso della Società Internazionale di F.N.R.), 20.
- TAÏFI, Miloud, 1991, *Dictionnaire Tamazight-Français*, L'Harmattan/Awal. Cahiers d'Études Berbères, Paris.
- THAY THAY RHOZALI, Najima, 2000, *L'ogre entre le réel et l'imaginaire dans le conte populaire du Maroc*, L'Harmattan, Paris.
- TILLION, Germaine, 1966, *Le Harem et les cousins*, Éditions du Seuil, Paris.
- TILMATINE, Mohand, 2002, "Les études berbères sous le protectorat espagnol (1912-1956)", in *Études berbères*, Dymitr IBRIZIMOV - Rainer VOSSEN (eds.) Afrikanistische Blätter 13, pp. 153-182.
- TRÉCOLLE, Guy, 1993, "Chacal", in *Encyclopédie berbère*, XII, pp. 1857-1859.
- WESTERMARCK, Edward, 1914, *Marriage ceremonies in Morocco*, MacMillian and Co., Limited St. Martin Street, London.
- WESTERMARCK, Edward, 1926, *Ritual and Belief in Morocco*, MacMillian and Co., Limited St. Martin Street, London.
- YACINE, Tassadit, 1987, *Poésie berbère et identité*. Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, Paris.
- YACINE, Tassadit 1988, *L'Izli ou l'amour chanté en kabyle*, MSH, Paris.
- YACINE, Tassadit, 2006, *Si tu m'aimes, guéris-moi. Études d'ethnologie des affects en Kabylie*, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, Paris.
- YACINE-TITOUH, Tassadit, 2001, *Chacal ou la ruse des dominés. Aux origines du malaise culturel des intellectuels algériens*, La Découverte, Paris.

Le Monde Amazigh

- "Akouray, poète berbère, quand il n'a pas de radio e de télévision", in *Le Monde Amazigh*, 30 novembre 2004, numero speciale, p. 9.
- AREHAL, Moha, "Nba: l'ami, le frère, le militant Toujours est,...", in *Le Monde Amazigh*, 128, febbraio 2011, p. 8.
- "Appel à une marche pacifique à Goulmima au sujet des terres collectives", in *Le Monde Amazigh*, n. 9, 31 octobre, 2001, p. 2.

“L’art amazigh ou la revendication pacifique”, in *Le Monde Amazigh*, 25, 20 luglio 2002, p. 7.

Le Monde Amazigh, numeri: 29, 31, 32, 33, 34, 39 (Novembre 2002, Febbraio, Marzo, aprile, maggio, novembre 2003).

OULHADI, Lahsen, “Moha Mallal, l’artiste total,” in *Le Monde Amazigh*, n. 84, maggio 2007, p. 11.

Rapporti e documenti statistici

2002, *Il regno del Marocco*, Senato della Repubblica–Servizio Studi–Dossier n. 1. Ufficio ricerche nei settori della politica estera e di difesa.

Office Régional de Mise en Valeur Agricole du Tafilalt, 2000, *Quelques éléments sur la problématique et les développements technologiques de restauration des khattara dans le Tafilalt*, Ministère de l’agriculture du développement rural et des eaux et forêts.

Rapports d’activités de l’ORMVAT. Rapporto periodico de l’ORMVAT del Tafilalt.



Prodotto da

IL TORCOLIERE • *Officine Grafico-Editoriali d'Ateneo*
UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI NAPOLI "L'Orientale"
finito di stampare nel mese di Novembre 2012