

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI NAPOLI "L'ORIENTALE"
DIPARTIMENTO DI STUDI E RICERCHE SU AFRICA E PAESI ARABI
Centro di Studi Magrebini

STUDI MAGREBINI

Nuova Serie
Volume II
Napoli 2004

A cura di
Agostino Cilardo



CENTRO DI STUDI MAGREBINI

Presidente: Luigi SERRA

Consiglio Direttivo: Sergio BALDI, Gioia CHIAUZZI, Agostino CILARDO,
Giuseppina IGONETTI

Direttore della rivista *Studi Magrebini*: Agostino CILARDO

Consiglio Scientifico della rivista *Studi Magrebini*: Sergio BALDI, Giuseppina
IGONETTI, Vincenzo STRIKA

Piazza S. Domenico Maggiore, 12
Palazzo Corigliano
80134 NAPOLI

INDICE

ARTICOLI	
ARDIZZONE Piero, Il Regno di Sardegna e le Reggenze barbaresche: dalla difensiva all'offensiva	1
BALDI Sergio, Arabic Loans in Bidiya	71
CRESTI Federico, La popolazione di Algeri e la sua evoluzione nell'età ottomana: <i>status questionis</i>	89
DI TOLLA Anna Maria - ACHIT-HENNI Kheira, Pratiche Religiose e Racconti Popolari di Chlef (Ech-Chélif - Algeria)	131
GRASSI Vincenza, The Turkish Cemetery at Marsa on Malta Island. Historical background, topography and tombstones features	177
KRÜGER Hilmar, An Introduction to the Law of Contract in Arab States	201
YACINE Tassadit - BOUDRAA Nabil, La poésie orale berbère au Maroc	223
DOCUMENTI	
MANISCALCO Fabio, La situazione del patrimonio culturale della Palestina ed il progetto pilota "Uno Scudo Blu per la Palestina"	237
MANISCALCO Fabio, Il <i>Code du patrimoine archéologique, historique et des arts traditionnels</i> . Tutela del patrimonio culturale della Tunisia	251
RECENSIONI	
'Abd al-Qādir al-Djazzā'irī, <i>Le Livre des Haltes</i> . Traduzione, Introduzione e Note a cura di Michel Lagarde, 3 voll., Leida 2000-2002 (Rosanna Budelli)	277
A. Cilardo, <i>Il diritto islamico e il sistema giuridico italiano</i> . <i>Le bozze di intesa tra la Repubblica Italiana e le Associazioni islamiche italiane</i> . Presentazione di Maurice Borrman, Introduzione di Luciano Musselli, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 2002, 377 pp. (Ersilia Francesca)	281

Norme per gli Autori

SUMMARY

The documentary sources relating to the demographic evolution of Algiers during the Ottoman period – between the beginning of the 16th and the beginning of the 19th century, when the city was the capital of one of the Ottoman provinces in the Magrib –, are almost heterogeneous: nevertheless, they permit to delineate with some approximation a schema where the population, starting from a conglomeration which, at the beginning of this period, wasn't in the group of the greatest towns of the Magrib, knew an important growth during all the propitious period of the corsair war (approximately until the first half of the 17th century). A phase of decline followed, generated by the diminution of the slave population, but also by reasons of most general kind, due, for example, to the political fall of the Barbary Regencies or to epidemic questions.

Through a tight re-examination of the data of the sources, the author tries to define with a greater precision the quantitative dimension of the population and its evolution during all the period: nevertheless, a large amount of space remains where only the hypothesis can fill in the blanks linked by the absence of documentation' elements.

RÉSUMÉ

Les sources documentaires relatives à l'évolution démographique d'Alger à la période ottomane entre le début du XVI^e et le début du XIX^e siècle, lorsque la ville fut l'une des capitales du Magreb sous le contrôle turc, sont très hétérogènes. Elles permettent toutefois de définir un schéma approximatif où la population de la ville, à partir d'une agglomération qui au début de cette période ne comptait pas parmi les principales du Magreb, eut un accroissement important pendant toute la période faste de la guerre corsaire (*grosso modo* jusqu'à la première moitié du XVII^e siècle): par la suite, une phase de déclin débuta, engendrée surtout par la diminution de la population servile, mais aussi par des raisons de caractère plus général, liées par exemple à la décadence politique des Régences barbaresques ou bien à des épidémies.

À partir d'un nouvel examen de l'ensemble des données que les sources offrent aux chercheurs, l'auteur cherche de cerner avec une plus grande précision l'aspect quantitatif de la population et son évolution au cours de cette période. Il en résulte un cadre articulé, mais pas aussi précis qu'on le désirerait: de vastes espaces persistent où seulement les hypothèses comblent le vide laissé par l'absence d'éléments documentaires.

Pratiche Religiose e Racconti Popolari di Chlef (Ech-Chélif - Algeria)*

Anna Maria Di TOLLA – Kheira ACHIT-HENNI

I Paesi dell'Africa del Nord (Libia, Tunisia, Algeria e Marocco), sul piano religioso, sono caratterizzati da specificità regionali, anche se nell'insieme rappresentano un'entità omogenea. Le pratiche religiose popolari hanno le stesse origini storiche e presentano gli stessi aspetti fondamentali in tutti i paesi maghrebini, nonostante i diversi dati socio-politici locali.

Agli inizi del secolo scorso, numerosi etnologi e diversi storici della religione hanno studiato l'islam nordafricano nelle sue specificità regionali.¹ Uno dei concetti comuni ai diversi studi concerne le pratiche religiose popolari che hanno preceduto l'islam e che non sono mai state completamente soppresse, ma riformate e/o adattate, costituendo una diversità di forme di religiosità che costituiscono la specificità dell'Africa settentrionale.

L'islam detto "popolare" è sempre stato ai margini in rapporto all'islam "ufficiale". Da una parte, le forme religiose praticate dalla massa sono state in opposizione alla cultura per pochi; dall'altra parte, è esistita la tendenza a non prendere in considerazione le sopravvivenze che rinviano all'antichità (libico-berbera, cartaginese e romana), di certe espressioni religiose più propriamente maghrebine.²

* Si ringraziano i Proff. Luigi Serra e Vermondo Brugnacelli per i suggerimenti e la revisione del testo. Inoltre, si ringraziano Maydi Zaynab, B. 'Uda, Al Gilali, la Sig.ra Su'ad e Gamal per le informazioni fornite; H. Hamidi e Amina per avere raccontato la loro storia; Maydi Zaynab, Soumia Achit Henni e tutte le persone che hanno dato un notevole contributo alla raccolta delle informazioni. Si ringraziano infine A. Amhammed, M. Mo'hammed R. Al Milud, M. Amhammed.

¹ Gli studi di E. Douité, E. Westermarek, A. Bel, G. M. Bousquet, E. Dermenghem, R. Bassot, E. Laoust, E. Panetta, A. Cesàro, sono pietre miliari e punti di riferimento per ciò che riguarda le espressioni religiose legate a determinati periodi storici e culturali vissuti in Nordafrica (v. bibliografia).

² Oltre a queste, altre ragioni hanno reso marginali gli studi in quest'ambito; esse si rifanno alla percezione europea ancorata a concezioni coloniali del mondo islami-

In Algeria, fino alla fine del secolo XIX, le pratiche religiose popolari non sono state in contrasto con le altre forme religiose islamiche diffuse in ambiente urbano e rurale. Le diverse credenze che circondano i "santi" erano — e sotto moltissimi aspetti continuano ad essere (sebbene sotto forme diverse) — un elemento centrale, o meglio, una sorta di chiave di lettura della realtà sociale e delle relazioni dell'uomo con il soprannaturale. Tale visione delle cose è resa concreta dalla quantità incredibile dei mausolei dei santi sorti in tutta l'Algeria e tuttora frequentati.

Le vicende degli anni novanta, contrassegnate dall'istituzionalizzazione del movimento islamico come partito politico organizzato e dalla disarticolazione della vita politica e sociale, hanno reso difficile dare un'immagine coerente della società, della cultura e dell'economia dell'Algeria.

Di fronte alle difficoltà di ricostruire un percorso complesso, in ambito religioso si è assimilato spesso il paese algerino soltanto all'islamismo fondamentalista. Ancora oggi, come in passato, perdurano, invece, le credenze e le pratiche tradizionalmente legate all'islam maghrebino (marabuttismo, confraternite). Ed è a quest'ultima conclusione che conducono i risultati di un'indagine effettuata a Chlef, una cittadina a pochi chilometri da Algeri.

Lo studio, realizzato nell'anno 2001, è consistente in una raccolta di racconti e pratiche religiose, rivela ancora un uso popolare della religione che associa in un tutto sincretico, credenze ortodosse, rappresentazioni magiche e culto degli intermediari. Il proposito è quello di esaminare la religione popolare nella realtà empirica osservata a Chlef, vissuta in maniera diversa in rapporto all'islam ufficiale.³

co. Secondo S. Ferchiou: a) l'ideologia etnocentrista ha contribuito a folclorizzare questa forma di islam vissuto nel quotidiano; b) la repulsione della classe politica e degli studiosi maghrebini nei riguardi degli studi effettuati agli inizi del secolo scorso, spesso, a scopo strategico di dominazione da parte dell'Occidente nel periodo coloniale; infine, gli studi in ambito religioso sono stati ritenuti piuttosto retrogradi dalla corrente modernista (1994: 7).

³ Numerose sono le "tradizioni" in cui il Profeta ha condannato tale atteggiamento e queste sono riprese nell'opera di 'Abd al-'Aziz b. 'Abd Allāh al-Bāz, "Mūhakkādā tu'azzam al-āṭār fī l-šayḥ 'Abd al-Razzāq 'Afīf", in *Kitāb al-Gāmi' al-Farīd*, 2^a ed., al-Madina al-Munawwara, 1410/1988, pp. 425-478. Da parte sua, anche l'*imām* Muḥammad b. 'Alī al-Šawqānī, nella sua opera, sostiene che seguire le pratiche marabuttiche equivale ad una forma di adorazione di un essere umano, la qual cosa è ritenuta al di fuori della religione islamica ortodossa. Credere nei poteri soprannaturali di un marabutto, significa attribuire la sacralità ad una persona creata da Dio, dunque umana e non superiore a Dio stesso. Coloro i quali visitano le tombe

L'obiettivo di questo studio non è solo quello di descrivere e di archiviare alcuni riti e costumi destinati a scomparire, ma anche di mostrare un aspetto vivo e permanente delle pratiche religiose popolari, come un polo di riferimento della realtà attuale. In particolare, si vogliono evidenziare alcune forme del vissuto quotidiano e di comparsa trovate dalla popolazione per sopperire a problemi e mancanze.

Prima di illustrare i contenuti dei racconti raccolti sul campo, è utile descrivere il contesto in cui i dati sono stati raccolti e principalmente definire gli ambiti culturali.

Il movimento religioso dei "marabutti" e le confraternite

Il fenomeno del marabuttismo e della nascita dei *ribāṭ*⁴ delle confraternite, delle *zawāyā*, dei santi uomini, hanno radici nel movimento ascetico che si sviluppò nel secondo secolo dell'egira.⁵

In Africa settentrionale, con la diffusione dell'islam nel VII secolo d.C., i maghrebini avevano tentato a più riprese di sfuggire al rigore dell'islam ortodosso attraverso l'adozione di nuove dottrine, spesso di eresia: i *hāriḡiti* di Tahert avevano fondato un grande regno (sec. VIII-IX); i *ketama fātimidi* (sec. X) si erano trasferiti in Oriente per creare un terzo califfato panislamico dopo quello degli *omayyadi* e degli *abbassidi*; gli *almoravidi* (*al-murābīṭūn*, sec. XI) e gli *almohadi* (sec. XII-XIV), di creazione specificamente nordafricana, avevano diffuso il sunnismo ed il rito *mālikita*.

I successori degli *almohadi* avevano cercato di ristabilire la tradizione del grande progetto unitario degli *almohadi*, senza riuscirci. Nella società nordafricana, la reazione popolare all'intellettualismo e al formalismo che aveva pervaso l'islam nei paesi al di fuori dell'Arabia, aveva da qualche tempo alimentato lo sviluppo del "marabuttismo" (propriamente maghrebino) e delle confraternite (presenti in tutto il mondo islamico). Il movimento religioso dei "marabutti" ebbe il suo centro di diffusione nel sud-ovest del Marocco, in particolare nella

sono trascinati a farlo da "satana", il quale, sotto le spoglie di esseri umani, insieme ai suoi seguaci, incoraggia la gente a visitare le tombe, ad offrire sacrifici e ad organizzare feste. I miracoli sono menzogne per attirare la folla dei visitatori e così rimpinguare le proprie tasche con regali e denaro; cfr. Muḥammad b. 'Alī al-Sawqānī, "Kitāb šarḥ al-ṣudūr li-taḥrīm raf' al-qubūr fī l-šayḥ 'Abd al-Razzāq 'Afīf", in *Kitāb al-Gāmi' al-Farīd*, 2^a ed., al-Madina al-Munawwara 1410/1988, pp. 421-429, 539-540.

⁴ Per il significato dei termini in arabo ed in berbero, v. glossario in appendice.

⁵ L. Serra, 1971: 66ss.

regione chiamata dai berberi "Targa Zeggayet", dagli arabi "al-Sāqiya al-Ḥamrā" e "Rio de Oro" dagli spagnoli.⁶

La caratteristica del "marabuttismo" è la presenza dei "marabutti". Si tratta di personaggi del passato e di intere famiglie di loro discendenti, a cui, ancora al giorno d'oggi, è attribuita una relazione molto speciale con Dio, poiché è attribuito loro il potere di agire sulle forze della natura e di comunicare la grazia di Dio ai fedeli attraverso i prodigi. Queste figure, non solo rappresentano implicitamente, sul piano popolare, la concezione gerarchica delle relazioni fra l'uomo e Dio, ma hanno svolto anche un importante ruolo sul piano sociale e culturale nella società nordafricana in genere ed algerina in particolare.⁷ Una copiosa letteratura composta di testi, di versi e di poemi illustrano e conservano il ruolo di questi personaggi religiosi nella società tradizionale, in particolare nella gestione dei conflitti sociali e nel processo di legittimazione.⁸

In Algeria, il marabuttismo si è sviluppato a partire dal sec. XIV. Uno dei concetti culturali chiave per comprendere l'"ideologia" implicita nel marabuttismo è quello di *baraka*. La *baraka* è considerata nel mondo islamico "una forza misteriosa benedetta da Dio".⁹ Spesso essa è invocata come una spiegazione per eventi incomprensibili. La *baraka* è associata ad una moltitudine di gesti e di comportamenti quotidiani che coinvolgono diversi elementi, quali parole, luoghi, animali, piante, cibi, scrittura. Essa è una concreta manifestazione del volere di Dio e si riferisce ad una condizione concreta di benessere personale o di buona fortuna, ed entrambe queste qualità testimoniano la presenza di Dio nel mondo. Per contro, un matrimonio che non funziona, una malattia, la siccità, mancano di *baraka*. I "marabutti" sono percepiti dai loro fedeli come coloro che hanno l'abilità di trasmettere la *baraka*. L'uso del termine si riferisce anche a qualcosa che ha il potere di generare tali condizioni: una polla d'acqua che ha il potere di curare i reumatismi, ad esempio, possiede la *baraka*, un potere che indiscutibilmente è attribuito solo a Dio.

⁶ M. Mammeri, 1990: 17-34.

⁷ J. Berque (1978) ha analizzato il ruolo che i marabutti hanno svolto per la organizzazione delle tribù e la morfologia sociale maghrebina a partire dallo sviluppo delle confraternite nel sec. XIV. Per l'Algeria, ed in particolare per la Grande Cabalia, L.C. Féraud ha dimostrato il ruolo dei marabutti nelle trattative fra le tribù e il potere ottomano (L.C. Féraud, 1862, 1868, 1869, e 1878).

⁸ H. Genevois, 1995; H. Genevois, 1996; M. Mammeri, 1980.

⁹ E. Westermarck, I: 35.

In principio, il "marabutto" designava soltanto un individuo più versato degli altri nella religione. Non c'era confusione fra essere discendente del Profeta, tramite sua figlia Fātima, ed il "marabutto", un uomo pio con virtù particolari. Invece, i "marabutti", quando dal sud-ovest del Marocco arrivarono in Algeria, si dissero discendenti del Profeta, allo scopo di ricavarne vantaggi morali e materiali.

Parallelamente al marabuttismo, un altro movimento si è sviluppato nel periodo post-almohade, quello degli ordini delle confraternite. Al contrario del marabuttismo, contrassegnato dalla santità ereditaria, alla confraternita può affidarsi chiunque con la premessa di riconoscere ed applicare le regole proprie della confraternita.

In Nordafrica, si sono sviluppate e create diverse confraternite:¹⁰ *Qādiriyya*, *Sāduliyya*, *Annāriyya*, *Aissāwiyya*, *Tigāniyya*, *Rahmāniyya*, ed altre. Con il trascorrere del tempo, la fede popolare ha dotato i fondatori, o semplicemente i gerarchi di tali ordini, di poteri soprannaturali. Queste confraternite si presentano in forma ambivalente in quanto combinano i tratti del misticismo islamico (*taṣawwuf*) con la profezia e la taumaturgia.¹¹ I personaggi cercano di imitare il Profeta e sono presi a modello dalle comunità. Il carisma, il soprannaturale, il sogno, i racconti leggendari, il messianismo, sono i fondamentali aspetti di ciò che viene definito "islam rurale".¹² Questo "misticismo popolare" è propagato dai "marabutti" che fondano e dirigono le *zawāyā* che sorgono in ambito rurale ed anche nei centri urbani.

La terminologia per indicare il "santo" ed i santuari

Prima di presentare il materiale della ricerca e di analizzarne i contenuti, bisogna rilevare alcuni aspetti riguardanti la terminologia per indicare il "santo" ed i santuari.

Il termine "marabutto"¹³ deriva dal francese "marabout", a sua volta dall'arabo *murābiṭ* (ar. classico), *mrabet* (ar. dialettale). In berbero, il santo o il "marabutto" è designato sotto il nome di *amrabad*

¹⁰ Tranne la *Tigāniyya* e la *Rahmāniyya*, gli altri ordini conosciuti e praticati in Algeria sono nati in Oriente.

¹¹ M. Mammeri, 1990: 35.

¹² M. Arkoun, 1993: 217.

¹³ Il termine "marabutto" ha perduto il suo significato preciso, poiché è stato usato per designare personaggi diversi, quali: gli uomini pii dei *ribāī* (conventi fortificati) del Medioevo, gli asceti, i santi, i capi di *zawāyā* e di confraternite ed anche numerosi santoni locali, patroni di villaggi e di clan (D. Jacques-Meuunié, 1982, I: 463). In alcune aree maghrebine, il termine "marabout" indica il santuario ed il santo (Cauvet, 34: 274).

(derivato dall'arabo). In Marocco, il "marabutto" ha conservato il nome berbero di *agurram*.¹⁴ Quest'ultimo termine, di origine pre-islamica, designa un personaggio dotato principalmente di poteri magici piuttosto che religiosi; all'*agurram* non è richiesta la gestione del sacro, quanto piuttosto la manipolazione delle forze soprannaturali; ciò che si attende da lui è l'intervento sulle forze incontrollabili della natura.

Il termine arabo *šayḥ* ha il significato di "capo" ed equivale al berbero *amgar*, vale a dire, uomo anziano, che ha saggezza. Il titolo di *šayḥ* (capo spirituale) e quello di "santo" (*walī*) non si escludono l'un l'altro: se un personaggio può essere un santo senza essere un capo spirituale, se un altro può essere un capo spirituale senza essere venerato come santo, altri personaggi possono essere considerati sia capi spirituali e sia santi; in quest'ultimo caso, essi possono essere designati indifferentemente sia con il nome di *šayḥ* sia con quello di "santo" (*walī*).

Per quanto riguarda i titoli onorifici di *sidi* e *mūla*, il primo ha il significato di "monsignore", "mio maestro", e precede oggi giorno il nome di quasi tutti i santi musulmani del Maghreb, celebri o poco noti. Il titolo di *sidi* precede il nome di un santo, sia esso in vita oppure morto. Il secondo titolo, quello di *mūla* (lett. *mawlā*) ha anch'esso il significato di "monsignore", ma è di solito riservato ai discendenti del Profeta Muhammad.¹⁵

In questa ricerca, i nomi dei santi sono generalmente preceduti dal termine *sidi*. Il santo Sidi Mūla 'Abd al Qāder (lett. Sidi Mawlā 'Abd al Qādir) è indicato con *sidi* ed anche con *mūla* (lett. *mawlā*), in quanto santo patrono della città. Per indicare propriamente il santo, il termine usato è *šāliḥ*, oppure *walī*. *Šāliḥ* significa "pio, giusto, puro, credente, fedele a Dio".¹⁶ I santi sono definiti in arabo classico *awliyā'*, *Allāh al-šāliḥūn*, vale a dire, "i pii amici di Dio". Il termine *awliyā'*, il cui singolare è *walī*, deriva dal verbo *walā* che vuol dire "essere vicino, essere amico". Nel linguaggio comune la parola *walī* significa, oltre

¹⁴ Presso gli Ait Atta del Sud-Est del Marocco, gli uomini saggi (*igurramen*) sono inseriti nella gerarchia sociale e sono riconosciuti da tutti i "segmenti" che compongono la struttura sociale. Alla sommità della gerarchia si trovano i santi, fra i quali la preminenza appartiene a coloro che sono o pretendono di essere, di origine nobile. Gli *igurramen* si occupano dell'attività religiosa, della scrittura, della diffusione della legge coranica e della legittimazione delle decisioni politiche prese, in principio, dai laici (A. Hammoudi: 159).

¹⁵ D. Jacques-Meuin, 1982: 464.

¹⁶ E. Dermenghem, 1954: 24; Ghodbiewicz: 14-15.

ad "amico", anche "protettore, governante". Gli *awliyā'* hanno un ruolo molto importante nella società perché, secondo la gente, sono capaci di guarire i malati con l'aiuto di Dio. Per onorare la santità di un personaggio, la gente si adopera ad ornare la sua sepoltura, oppure, il luogo stesso in cui il santo si è solo fermato per riposarsi o per pregare è circoscritto da un cerchio di pietre (*hawīta*) oppure viene edificato un piccolo santuario.

I santuari, costruzioni funerarie e votive, sono di forme diverse. Essi sono generalmente imbiancati a calce, ciò che li fa distinguere dal paesaggio circostante. Nell'ambito di questo studio, sono usati entrambi i termini *walī* e *qabriyya* per indicare sia il luogo all'interno del quale si trova la tomba del santo¹⁷ sia il mausoleo dove sono venerati i santi. La costruzione può essere effettuata da un devoto al suo santo preferito, in seguito ad una rivelazione o per un favore ricevuto.¹⁸ L'edificio che contiene la tomba può essere sormontato all'esterno da una cupola (*gubba*, lett. *qubba*). Il santuario può anche essere indicato con il nome del santo: "Vado da Sidi Slimān", significa: "Vado a visitare la tomba di Sidi Slimān (lett. Sidi Sulaymān)". I mausolei dei santi possono essere circondati da un cimitero, luogo e terreno sacro, da alberi sacri (l'ulivo) e da pietre benefiche.

In questa ricerca sono presi in considerazione soltanto alcuni dei santi venerati nella città di Chlef: Sidi Slimān (lett. Sidi Sulaymān), Sidi Ġāb Allazrag (lett. Ġāb al-Azraq), Sidi Mūla 'Abd al Qāder (lett. Sidi Mawlā 'Abd al-Qādir), Sidi Am'ammed ben 'Alī) e Sidi Saḥnūn. Am'ammed ben 'Alī (lett. Sidi Am'ammed ben 'Alī) e Sidi Saḥnūn.

Infine, vogliamo segnalare che i toponimi ed i nomi riguardanti i santi, i santuari ed i riti, sono stati trascritti in questo studio così come sono stati riferiti dagli informatori, cioè nella lingua familiare, l'arabo popolare.

La città di Chlef

Situata ad ovest di Algeri, la città di Chlef è il capoluogo della Provincia dello Chélif, sul fiume Chélif, confina con 'Ayn al Defla e Tipāza, ad ovest con Gilizān e Mustaganem, a nord con il Mediterraneo e a sud con Tisimsilt. La superficie dell'intera provincia ricopre

¹⁷ Piccoli santuari che si trovano ai margini dei villaggi in Siria e in Palestina si chiamano *walī* (Cauvet: 291; E. Dermenghem, 1954: 113).

¹⁸ Tale è il caso, ad esempio, delle numerose *qubba* in onore di Sidi 'Abd al-Qādir. Alcuni credono che il santo sia passato da quella regione; altri dicono che non abbia mai lasciato l'Asia e sia morto a Baghdad (E. Dermenghem, 1954: 113).

un'area di 479 km² ed è divisa in 35 comuni e 13 contrade. Il litorale, che si snoda per una lunghezza di 130 km, pari al 10% del totale del litorale algerino, inizia a Bni Hawwa, passando per Wād Kusin, Ténès, Sidi 'Abd al Raḥman, Al Marsa, e termina nel comune di Al Zahra.

Chlef è una città situata in una zona sismica. Il tremendo terremoto verificatosi il 10 ottobre 1980 distrusse quasi completamente la città. La gente del luogo attribuì la causa del sisma al nome della città che evocava la paganità del luogo. La città, fino al 1980, si chiamava Lasnām (lett. *al-Aṣnām*) che significa letteralmente "gli idoli". Dopo quel terremoto, la popolazione e l'amministrazione della città decisero di cambiare il nome della città in Chlef.

Nel 1998, Chlef contava 880.733 abitanti e nell'anno 2000 la direzione per la pianificazione demografica ha stimato l'aumento della popolazione a 924.110 unità. Le risorse della città si basano sull'agricoltura e soprattutto sull'allevamento, prevalentemente mucche, capre, montoni, cavalli e galline. Sul piano industriale, esistono in zona solo due fabbriche, una per la fabbricazione della plastica e l'altra del cemento.

La città è sede di un museo dove sono conservati i resti archeologici di mura, di tombe, di resti di una fabbrica risalente all'epoca dei romani e di antiche moschee.

Il clima è continentale: molto caldo in estate e freddo in inverno. A Chlef esistono numerose terme (*ḥammāmāt*), le cui sorgenti di acqua calda possiedono poteri curativi per l'artrite, per i reumatismi, per le malattie della pelle e dell'apparato urinario. Tra le terme più importanti si segnalano quelle di al-Harhūr (comune di Bni Rašid), al-Ḥāḡḡ - Aqūidar (comune di Wād al-Fiḍḍa), Ġarab (comune di Chlef), 'Ayn Bušāqūr (comune di Awlād-Fāris).

Santi e forme di religiosità a Chlef

I. Racconti, riti e credenze su Sidi Slimān (lett. Sidi Sulaymān)

Vissuto probabilmente all'epoca della presenza turca in Algeria, Sidi Slimān era un uomo molto religioso, pio, credente, fedele a Dio (*ṣāliḥ*); abitava con i suoi figli in un villaggio nei pressi di Sidi Yaquḥ a 5 km dal comune d'Awlād 'Abd al-Qādir, 25 km dalla città di Chlef (Ech-Chélif). Questo *ṣāliḥ* si curava della gente che era posseduta dai *ḡinn*. Aveva fondato molte *zāwāyā* nelle quali insegnava il Corano;

una di queste *zāwāyā* si trova a Maknāsa, località a 12 km dal centro della città.

Sidi Slimān visitava spesso le *zāwāyā* e, durante i suoi viaggi, raccoglieva l'elemosina. Morì a Maknāsa, all'epoca della colonizzazione francese. I suoi seguaci volevano seppellirlo nel loro villaggio, ma i suoi figli ed i fedeli che abitavano ad Awlād 'Abd al-Qādir, si opposero con asce e bastoni. Questi ultimi volevano seppellirlo nel suo villaggio natio. La stessa notte, il morto comparve in sogno ad uno dei suoi figli. Il santo ordinò ai suoi fratelli ed ai seguaci, dopo avere scavato due tombe, una nella località in cui egli era morto e l'altra nel suo villaggio natale, di mettere il suo corpo sotto una tenda. Egli stesso avrebbe poi scelto la tomba dove voleva essere seppellito. Dopo questo sogno, i suoi figli ed i fedeli ritornarono a casa. La mattina seguente trovarono un corpo che indossava il *kfan*, ossia il bianco sudario con cui si seppellivano i morti, e così lo seppellirono, credendo che fosse Sidi Slimān.

Nella tomba scavata dai suoi seguaci trovarono anch'essi un corpo che indossava il *kfan*. Lo seppellirono e, quando i suoi figli e i suoi seguaci si resero conto della situazione, non potendo appurare quale corpo corrispondesse a Sidi Slimān, in quanto non volevano aprire le tombe per rispetto, decisero che il santo sarebbe stato seppellito in entrambe le tombe, e per questo è definito *bu-qabrin* (lett. *abū qabrayn*) (colui che possiede due tombe).

1. I riti (*al tuqūs*)

La gente si reca presso Sidi Slimān per chiedere benedizioni e ottenerne guarigioni. Giungono anche le persone possedute dai *ḡinn* e le donne vittime di fatture, soprattutto quelle riguardanti la morte dei bambini appena nati.

2. Il sacrificio (*nušra*)

Per il rito delle guarigioni e delle benedizioni, lo *šayḥ* del luogo decide il tipo ed il colore della gallina o del gallo che deve essere sacrificato:

1. una gallina nera per la donna a cui muoiono i bambini appena nati;
2. un gallo rosso per la donna posseduta da un *ḡinn* o da una *ḡinniyya*;
3. una gallina rossa per l'uomo posseduto da un *ḡinn* o da una *ḡinniyya*;

4. un gallo vivacemente colorato per la donna posseduta da un *ifriṭ*¹⁹ o una *ifriṭa*;
5. una gallina vivacemente colorata per l'uomo posseduto da un *ifriṭ* o una *ifriṭa*.

Nel caso in cui una donna, durante il parto, sia stata posseduta da un *ḡinn*, appena si ristabilisce, deve recarsi dallo *ṣayḥ* per farsi scrivere un *ahḡāb* (un pezzo di carta sul quale lo *ṣayḥ* scrive un verso del Corano) che sarà efficace dopo aver compiuto la *nuṣra* a Sidi Slimān in un *tāḡin* nuovo e d'argilla. Quando la malata arriva presso Sidi Slimān, per prima cosa deve visitare la tomba del santo (*azyāra*). Poi, esce nel cortile del santuario insieme ad una donna della sua famiglia che l'accompagna, e quest'ultima afferra un gallo o una gallina e la fa girare intorno alla testa della malata sette volte. Una volta finito questo rito, la malata deve sputare sette volte nella bocca del gallo; l'uomo pronuncia il nome di Allāh e sgozza il gallo. La donna che cura la malata prende il gallo, gli toglie le penne e gli intestini e li mette in un recipiente nella stessa acqua con cui è stato lavato il gallo. L'acqua non deve essere buttata via, ma deve essere conservata con gli intestini e le penne.

Il gallo viene infarcito di spezie (*al laḡta*) e cotto nel *tāḡin*. Nel frattempo, la malata è vestita con un abito lungo e largo. La malata si mette a gambe aperte sopra al *tāḡin* affinché il vapore penetri nel corpo. L'operazione è ripetuta tre volte. In seguito, le spezie del ripieno del gallo devono essere mangiate dalla malata per sette volte. La carne del gallo va mangiata tutta, mentre gli ossi non si addentano né si succhiano. Questi ultimi, messi in un *tāḡin*, insieme alle penne, agli intestini e all'acqua con cui è stato lavato il gallo, sono buttati in un cespuglio ad una distanza di 200 metri dalla tomba di Sidi Slimān. Infine, la malata torna a casa con la sua famiglia, con la promessa di ritornare a visitare il santo sette volte. La settima volta si ripeterà la *nuṣra*, con la variante che il gallo sarà cucinato con un tipo di pasta a piccoli pallini (*mḥammaṣa*)²⁰ cucinata in brodo, oppure con un altro tipo di pasta che si prepara in casa con la farina di semola di grano duro e si cuoce ancora fresca (*al 'ayṣ*), un piatto che sarà consumato insieme alla gente che si trova sul posto.

3. L'albero dell'ulivo (lett. *ṣaḡrat al zaytūn*)

Nei pressi della tomba di Sidi Slimān si trova un albero d'ulivo con il tronco cavo e con una grande apertura. Il malato o la donna sterile passa per quell'apertura e per sette volte fa un giro intorno all'albero.

Dopo, si fa l'offerta (*azyāra*) alla "serva", il cui nome è Banna. In quel momento, la serva potrebbe essere assente, nel qual caso l'offerta va posta sotto l'albero; al ritorno, la serva la prenderà. Nessuno osa prendere il denaro, per timore della maledizione.

A proposito della "serva", si racconta la storia di una donna vedova e povera che si sedeva vicino all'albero d'ulivo. La gente che andava in visita alla tomba del santo, le lasciava l'offerta. Il marito della precedente "serva" le aveva proibito di rimanere vicino all'albero, ma la donna non voleva sentire ragioni e continuò a stare lì. Allora, l'uomo pensò di abbattere l'albero. Nel momento in cui cercava di tagliarlo con l'ascia, una scheggia di legno si staccò dal tronco e gli accecò un occhio. Non contento di ciò, l'uomo pensò di versare della benzina sull'albero per bruciarlo, ma si ustionò. Da quel giorno comprese che Sidi Slimān non avrebbe mai permesso di eliminare o bruciare l'albero sacro.

4. La grande pietra (*al haḡra al kbira*, lett. *al-haḡara al-kabira*)

Vicino all'albero d'ulivo si trova una grossa pietra che viene visitata dalle persone che soffrono di dolori alla schiena. Il malato deve stendersi su questa grossa pietra per sette volte in sette visite successive e deve fare un'offerta alla "serva" che si trova vicino all'albero.

5. La visita (*azyāra*, lett. *al-ziyāra*)

Le donne entrano nella *qabriyya*, cioè nella sala funeraria, mettono le mani sulla tomba coperta da un tessuto di colore bianco, verde e rosso, baciano la propria mano posata sulla tomba e dicono: *Oh, Sidi Slimān, sei un pio (ṣāliḥ), hai servito Dio e Dio ti ha concesso ogni cosa, prega Dio per noi*. Quando finiscono l'invocazione, alcune donne baciano la propria mano posata sulla tomba, oppure baciano il tessuto che ricopre la tomba.

Una donna, chiamata B. 'Ūda, ha raccontato che, una volta, mentre si trovava dentro la *qabriyya*, arrivò una donna malata posseduta dal *ḡinn*. Per sei volte aveva compiuto la *nuṣra*; alla settima visita aveva fatto una corsa per un paio di chilometri a piedi, piangendo, gridando e picchiandosi le cosce con le mani, fino a quando era arrivata alla *qabriyya*. Lì era svenuta e, quando riprese conoscenza, era guarita.

¹⁹ E. Dermenghem, 1954: 108.

²⁰ J.M. Dallet, 1982: 326; *Hmmes*: rouler en gros grains.

Un'altra donna anziana racconta di una bambina divenuta muta dopo una malattia ed i medici non avevano potuto curarla. Allora, i suoi parenti l'avevano portata dallo *šayḥ*. Quest'ultimo aveva consigliato di farle visitare Sidi Slimān e di compiere la *nus̄ra*.

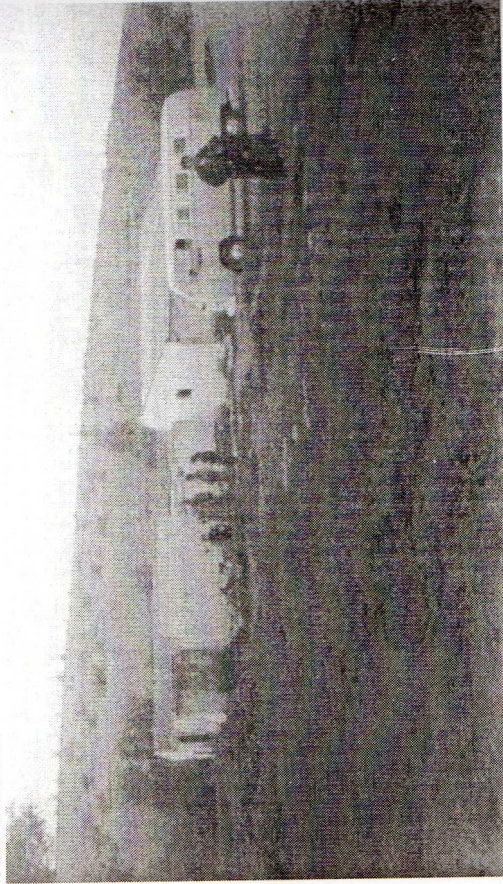
Durante la settimana visita, mentre la bambina era seduta dentro la *qabriyya* vicino alla tomba, all'improvviso, sentendo il rumore di un'auto, era uscita correndo e dicendo: *È arrivato mio padre, è arrivato mio padre*. Da quel giorno in poi, aveva ripreso a parlare.

La visita a Sidi Slimān si fa soprattutto la sera del mercoledì e tutto il giorno del giovedì. Qualche anno fa, le donne si recavano con il malato il mercoledì sera e dormivano lì, di fianco alla tomba, e il giovedì compivano la *nus̄ra*. Negli ultimi tempi, la gente non dorme più a Sidi Slimān a causa del terrorismo. In genere, il mercoledì si rende visita alla tomba e si ritorna il giovedì mattina per fare la *nus̄ra*.

6. Il mercato

Vicino alla dimora del santo, si tiene un mercato dove si trovano diverse bancarelle di vestiti, alimenti, caramelle, galline, uova, elettrodomestici, ecc. I contadini si recano a questo mercato per comprare il necessario e per vendere la loro merce. Tale mercato inizia il mercoledì e dura tutta la giornata, mentre il giovedì dura fino a mezzo-giorno.

Sidi Slimān



II. Racconti, riti e credenze su Sidi Ġāb Allazrag (lett. Sidi Ġab al-Azraq)

Era un pio (*sālīḥ*); il suo vero nome era Ġilāli ben Lazraq. Suo padre si chiamava Azraq Ben 'Ūda, anche lui *sālīḥ*; abitava a Ġilizān ad ovest di Chlef. La sua tomba si trova lì ed è visitata da tutti gli abitanti della città.

L'edificio di Sidi Ġāb Allazrag si trova ad ovest di Wād Sli (Wād Asli), a 2 km dal centro della città, e la struttura è stata costruita all'epoca turca, in un giardino di arance. Vicino a questo santuario c'è un cimitero dove sono stati sepolti i seguaci di questo uomo pio.

La costruzione che custodisce le spoglie del "santo" è costituita da quattro stanze: nella *qabriyya* vi è la tomba del *walī* (santo) e nell'ultima stanza è seppellito un suo fedele seguace e servo; vi è, inoltre, un cortile dotato di un portone.

La gubba di Sidi Ġāb Allazrag



1. I riti (*al tuqūs*)

I riti sono simili a quelli di Sidi Slimān. Lo *šayḥ* del luogo decide dove si esegue il rito a seconda del tipo di *ġinn* che si è impossessato della persona malata. Se si tratta di un *ġinn* che fa parte dei seguaci di Sidi Slimān, la funzione deve essere eseguita nel *walī* Sidi Slimān. Nel caso in cui è proselito di Sidi Ġāb Allazrag, il rito si svolge a Sidi Ġāb Allazrag; se, invece, si tratta di un seguace dei due santi, allora il malato deve fare la visita (*aziyāra*) e la *nus̄ra* in tutti e due i luoghi.

La persona che soffre di qualche malattia deve fare la *azyāra* tre volte, ma se è posseduta da un *ġinn* deve compierla sette volte.

1. La festa della "promessa" (*al wa'da*)

La festa di Sidi Ġāb Allazrag si celebra ogni anno nel mese di settembre. I suoi seguaci ed i malati che sono guariti con il suo aiuto, portano il *cuscus* con la carne. Questa festa si chiama *al wa'da*.

Una persona ricca offre un montone ed il miele purissimo d'ape, un uovo solo un po' di minestra con la carne. La donna sterile compie la *azyāra* a Sidi Ġāb Allazrag e chiede al gruppo di servi (*al ġmā'a*) che lavorano all'interno del *wali* di intercedere presso Dio per concederle di avere bambini e fa loro un'offerta (*azyāra*). Poi, tutti battono le mani con lo stesso ritmo (*safqa*) insieme ad un gruppo di "servitori" del santo e dicono: *Se Dio vuole, l'anno prossimo avrai un bambino, ma devi fare una promessa (wa'da) al santo*. La donna, quindi, promette di offrire il *cuscus* con la carne, nel caso in cui avrà un bambino.

Nel corso di un'inchiesta, durante una visita a questo *wali*, una donna aveva portato il *cuscus* con la carne perché il santo aveva esaudito il suo desiderio di avere un bambino. Questa donna ha raccontato che, poiché era sterile, era venuta a Sidi Ġāb Allazrag e l'assemblea dei seguaci (*al ġmā'a*) aveva compiuto il rito della *safqa*.

3. Una guarigione miracolosa

Tutti gli abitanti di Wād Asly e di Buq'at Šurfā raccontano la storia di Ahmed Naḥḥāl, il quale abita a Buq'at Šurfā ed è ancora vivo.

Dicono che, negli anni sessanta, quest'uomo era il guardiano del giardino di arance, dove c'era una piccola *hawīta* presso la quale la gente aveva paura di avvicinarsi temendo la maledizione. Nessuno osava neanche togliere l'erba che cresceva vicino. Un giorno, quest'uomo tagliò l'erba e ne fece un fascio, dopo andò ad innaffiare il giardino e, quando terminò, trovò un serpente intorno al fascio d'erba. Uccise il serpente e andò a fare una passeggiata nel giardino, ma, quando tornò, trovò un altro serpente intorno al fascio d'erba e uccise anche questo. L'uomo sollevò poi il cumulo d'erba e si accorse di essere seguito ancora da un altro serpente e uccise anche questo. Poi tornò a casa.

La mattina seguente, l'uomo diede l'erba alla sua mucca che però rifiutò di mangiarla. Il pomeriggio dello stesso giorno ebbe la febbre alta. La notte, mentre dormiva, vide in sogno un uomo che gli disse: *Tu hai ucciso mio padre, mio fratello maggiore e quello minore, allora*

gambe paralizzate. Si svegliò e si trovò con le

Rimase infermo un anno ed i medici non riuscirono a guarirlo, ma quando i suoi familiari lo condussero dallo *šayḥ*, questi consigliò di portarlo a Sidi Ġāb Allazrag. Il malato fu trasportato dal *wali*, dove fece la *nušra* e l'offerta al gruppo di servi (*al ġmā'a*) che pregò Dio di farlo guarire.

La sera successiva, un servo del santo vide in sogno un uomo vestito di bianco a cui chiese: *Chi sei? Questi rispose: Sono l'uomo al quale è stata uccisa tutta la famiglia da questo malato*. Il servo allora lo pregò di non perseguitarlo più e l'uomo gli rispose: *Lo lascio in pace perché ha compiuto la azyāra e ha chiesto aiuto al santo che amo e rispetto molto e sono uno dei suoi seguaci; l'ho scusato e guarirà, ma prenderò tutto quello che possiede*.

Dopo alcuni mesi, morì sua moglie. La gente lo chiamava e lo chiama ancora "Bu 'Hnūša" (quello dei serpenti).

III. Racconti, riti e credenze su Sidi Mūla 'Abd al Qāder (lett. Sidi Mawlā 'Abd al Qādir)²¹ (Gubbat al Siyyāḥ)

Sidi Mūla 'Abd al Qāder era detto *al siyyāḥ*, "l'errante", perché praticava la *siyyāḥa*,²² "la peregrinazione"; vagava da un luogo ad un altro per raccogliere le elemosine per i poveri e con l'unico scopo di pregare e di incontrare gli uomini votati all'asceti.

La *gubba* di Sidi Mūla 'Abd al Qāder era il luogo d'incontro degli *awliyā' Allāh al-šāliḥūn*, "i pii amici di Dio", i quali, di solito, secondo la credenza, si incontravano per parlare di diritto (*fiqh*) e di questioni religiose.

Sidi Mūla 'Abd al Qāder era un *šālīḥ*, asceta, ed aiutava molto i poveri; abitava nel bosco di Lalla 'Ūda, distante 2 km dal centro della città. Dopo la sua morte, la gente gli ha costruito una *gubba*, che si visita tutto l'anno. Accanto a questa *gubba* sono state edificate quaranta *hawīta* come ricordo di quaranta santi²³ che hanno visitato questa

²¹ Abū Muḥammad 'Abd al-Qādir al-Ġilānī b. Abī Saḥāh Mūsā al-Ḥassan nacque a Ġilān, vicino Baghdad, nel XV secolo d.C., e fondò l'ordine della *Qādiriyya* (M. Gaid: 126).

²² E. Dermenghem, 1954: 61.

²³ *Arba'in wali*, i "Quaranta Santi", è una denominazione abbastanza frequente e indica un luogo santo molto antico. In Algeria indica i boschi sacri. Il numero quaranta si riferisce al simbolismo mistico in Oriente ed in Occidente (i quaranta giorni di diluvio, il digiuno di Cristo, della Quaresima, i quaranta ladroni dei racconti); cfr. E. Dermenghem, 1954: 46.

gubba. La gente la visitava e la visita ancora, anche se non si conoscono tutti i nomi dei santi. Per tale ragione, Sidi Mūla 'Abd al Qāder è stato chiamato "quello delle quaranta *hawīṭa*", *Abū arba 'īna hawīṭa*.

Non è noto il luogo in cui è stato sepolto il santo, perciò sono stati costruiti diversi santuari (*qibāb*). Questi ultimi, nei dintorni di Lalla 'Ūda, sono visitati allo scopo di chiedere la pioggia nella stagione della siccità; i santuari nei pressi di al Buq'a e vicino a Buq'at Šurfā si visitano poiché si ritiene che tolgano il malocchio ai bambini.

1. Sidi Mūla 'Abd al Qāder (lett. Sidi Mawlā 'Abd al Qādir) della pioggia

a. La preghiera per la pioggia

Nel pomeriggio, gli anziani del villaggio si incontrano e formano due squadre per giocare ad una sorta di gioco del pallone, o piuttosto un gioco che somiglia a quello di "hockey". In ogni caso, ogni squadra è composta di sei giocatori ed i capi dei villaggi fanno gli arbitri.

La palla è di stoffa; il gioco inizia dopo la preghiera del tramonto (*ṣalāt al-maḡrib*) e finisce con la preghiera della sera (*ṣalāt al-'iṣā'*). La squadra che perde deve portare un sacco di *arwina* (farina di segale tostata con sale e pepe), un otre (*garba*, lett. *qirba*) d'acqua, un grande recipiente di argilla, un cucchiaino e un mestolo grande di legno.

Il mattino seguente, i membri della squadra perdente vestono il mestolo con un abito da sposa, gli coprono la testa con un foulard, gli disegnano la bocca, gli occhi e il naso con il carbone e gli fanno le braccia con un pezzo di legno.

Si portano tutti questi oggetti e s'inizia il viaggio verso Sidi Mūla 'Abd al Qāder, cantando: *Ġanḡa Ġanḡa, le fa male la testa; Ġanḡa Ġanḡa, vuole sposarsi; Ġanḡa Ġanḡa, vuole la pioggia*.

Quando la squadra passa vicino ad una *hawīṭa*, o ad una *gubba*, oppure ad un *walī*, sosta qualche minuto e fa un impasto con *arwina* ed acqua. Tutti devono assaggiare un cucchiaino di *arwina* ed il resto è offerto alle persone che si trovano in quel luogo, chiedendo loro di pregare Dio per avere la pioggia. Per tutto il tragitto, fino alla *gubba* di Sidi Mūla 'Abd al Qāder, i giocatori visitano le quaranta *hawīṭa* e fanno l'impasto dell'*arwina* con l'acqua davanti ad ogni *hawīṭa*, mangiandone un cucchiaino. Infine, tutti si fermano davanti alla *gubba* di Sidi Mūla 'Abd al Qāder e offrono ciò che resta alle persone venute a visitare il santo.

Dopo aver eseguito tutte le funzioni, s'inizia a pregare Dio e si chiede al santo d'invocare Dio per ottenere la pioggia: *Oh, Sidi 'Abd al Qāder, sei un uomo pio, fedele a Dio, hai obbedito a Dio, allora Dio*

*esaudisce tutte le tue preghiere; prega Dio per noi, per avere pioggia.*²⁴

b. Storie ritenute vere

Tutti gli anziani della zona raccontano che un'altra *gubba* di Sidi Mūla 'Abd al Qāder si trova nella zona pedemontana della provincia di Chlef, a circa 2 chilometri dalla città. I cacciatori che, di sera, vanno a cacciare gli animali, corrono il pericolo di perdere la vista. I animali, quando si avvicinano a questo posto, non possono camminare.

Il Sig. A. Amḥammed racconta che, negli anni cinquanta, aveva gregge di montoni. Alcune pecore, durante il pascolo, si erano persi e lui era andato a cercarle. Le trovò paralizzate vicino alla montagna santa. Allora le prese in braccio e le portò, una dopo l'altra, lontane dalla montagna. Soltanto lontano da quel luogo, le pecore ricominciarono a camminare. Si dice che i cani da caccia, quando arrivavano nei pressi di questa montagna, latravano e si nascondevano dietro il loro padrone. Appena si allontanavano da questo luogo, riprendevano a correre.

Tutti i vecchi della zona di Lalla 'Ūda e di Buq'at Šurfā confermano questa storia e dicono che in quel luogo si incontrano gli *awījy* *Allāh al-ṣāliḥūn* che rendevano temporaneamente ciechi e paralizzavano le persone per impedire loro di ascoltare i discorsi fra i santi.

c. La storia di Si A'mar Ben Yamina e di Buṭbal

Si tratta della storia di un uomo molto religioso che aveva un'parcelle di terreno nei pressi di Sidi Mūla 'Abd al Qāder. L'uomo coltivava la sua terra e nel periodo della raccolta dormiva lì per sorvegliare il raccolto.

Una notte sentì due uomini che parlavano fra loro. Uno disse: *Perché non v'incontrate, come al solito, qui?* L'altro rispose: *Conosciamo ad incontrarci qui, se quest'uomo dorme sempre qui?* I due uomini si avvicinarono a Si A'mar Ben Yamina e gli chiesero perché dormiva sempre lì. Gli rispose: *Per sorvegliare il mio raccolto*. I due uomini gli ordinarono di non dormire più nel campo perché lo avrebbero sorvegliato loro.

²⁴ Il Sig. A. Amḥammed ha raccontato di avere partecipato al rito della pioggia di avere constatato che, nel pomeriggio, quando tutto era terminato, prima di arrivare a casa, è iniziato a piovere molto forte. Questa storia è stata confermata da altre persone (M. Moḥammed R. Al Milūd, M. Amḥammed).

Una mattina, Si A'mar Ben Yamina trovò vicino al suo campo due uomini ai quali chiese cosa stessero facendo. Gli risposero che erano venuti a rubare il grano perché avevano fame, ma, avvicinatisi al campo, erano diventati all'improvviso ciechi. Allora avevano camminato tutta la notte per cercare la strada di casa, senza riuscirci. Nel frattempo, mentre parlavano con lui, gli uomini avevano riacquisito la vista.

Allora Si A'mar diede loro un po' di grano e li lasciò proseguire il viaggio. Da quel giorno, capi che gli *awliya'* *Allāh al-ṣāliḥūn* si riunivano lì ed impedivano ai ladri di rubare il grano.

Si racconta che, negli anni sessanta, c'era un ladro²⁵ che rubava di notte, ma una sera incontrò un gruppo di persone sedute intorno al fuoco che parlavano. Egli saltò al centro, armato di un coltellaccio, iniziò ad insultarli, poi ordinò di dargli tutti i soldi che avevano, ma, all'improvviso gli uomini si volatizzarono e rimase soltanto il fuoco. Allora il ladro se ne tornò a casa.

Il mattino seguente si svegliò con un dolore alle gambe, con i brividi e con la febbre. Il giorno successivo si svegliò con le gambe tagliate ma senza fuoriuscita di sangue, come se le gambe fossero state tagliate da anni. La sua famiglia fece visita allo *ṣayḥ*, raccontandogli l'accaduto. Lo *ṣayḥ* disse loro che gli uomini insultati dal loro parente erano gli *awliya'* *Allāh al-ṣāliḥūn*, e per questo egli era stato punito in quel modo.

2. Sidi Mūla 'Abd al Qāder del malocchio

La sua *gubba* si trova a Buq'at Sūrfa, distante 5 km dal centro della città. È costituita di una sola stanza, senza porta e con un tetto semicircolare. All'interno di questa stanza ci sono due pietre sacre e un *kānūn* circondato da tre pietre, ma ad Al Buq'a c'è un'altra *ḥawīta*, costruita come una casa normale senza cupola.

Nel caso in cui un bambino è malato da diversi giorni e piange continuamente, si dice che è colpa del malocchio. La madre o la nonna, di solito, lo porta allora alla *gubba* di Sidi Mūla 'Abd al Qāder per togliere il malocchio. La donna si siede vicino al *kānūn* dopo aver pronunciato la *basma* (*Nel nome di Dio clemente e misericordioso*) e dopo avere baciato le pietre sacre. Mette prima la mano destra sopra ogni pietra e poi porta la mano alla bocca per baciarsela; infine, accende un fuoco nel *kānūn* con piccoli rami secchi raccolti vicino alla *gubba* o con qualche ramo secco portato da casa.

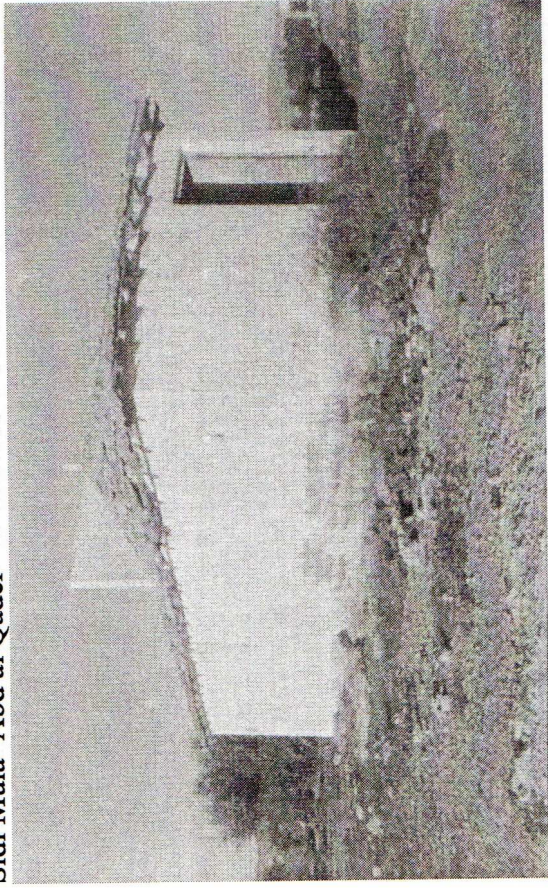
²⁵ Il ladro si chiamava *Buḥbal*; era chiamato 'Abd al-Qāder "Azzaḥāf" (paralitico) e "Baṭiās" (senza gambe).

La donna tiene in braccio il bambino e aspetta che il fuoco si spenga. Quando rimangono le braci, prende un pizzico di sale tra il pollice e l'indice e lo fa girare sette volte intorno alla testa del bambino, dicendo: *Nel nome di Dio clemente e misericordioso. Oh, Sidi Mūla 'Abd al Qāder, togliti il malocchio a questo povero bambino innocente.*

Poi, butta il pizzico di sale nel fuoco. Avvicina il bambino al camino per fargli sentire il fumo del sale che brucia. Alla fine del rituale, la donna lascia l'offerta e torna a casa.

Questo santo non ha una "serva" (*ḥādima* - lett. *ḥādima*, persona addetta alla *gubba*); per questo motivo, i soldi offerti sono raccolti da chiunque. Generalmente, sono i bambini che vanno a giocare nei pressi della *gubba* e raccolgono le elemosine.

Sidi Mūla 'Abd al Qāder



IV. Racconti, riti e credenze su Sidi Am' ammar²⁶

Sidi Am' ammar fu discepolo di Sidi Bū M'aiza. Il santo fu sepolto a Ténès, dove gli è stata costruita una moschea, ed è molto conosciuto

²⁶ Gli *'Ammāriyya* sono conosciuti nel distretto di Costantina e di Algeri, come emuli degli *'Aṣṣāwriyya*. Il fondatore dell'ordine, Sidi 'Ammār Bū Sina, visse nel XVIII secolo nella regione del wadi Zenati. Si contavano 6.000 adepti agli inizi del XX secolo. Essi hanno edificato 26 *zawāyā* sia in Algeria sia in Tunisia. Nella circoscrizione di Guel'fa, una branca dissidente degli *'Ammāriyya*, sotto la direzione di un certo Ben Nahjāl, contava circa 200 adepti (E. Doutté, 1900: 75).

in Algeria.

Sidi Am'ammār era custode del giardino dei melograni di Sidi Bū M'aiza. Un giorno, quest'ultimo gli chiese di portargli una melagrana del suo giardino. Sidi Am'ammār gli portò una melagrana aspra e acerba. Nuovamente, gli fu chiesto di portare un'altra melagrana. Egli ne portò ancora una aspra e poco matura. Allora Sidi Bū M'aiza capi che il suo studente non aveva assaggiato la melagrana e fu sicuro della sua fedeltà.

Un giorno Sidi Bū M'aiza commissionò a Sidi Am'ammār di escuire dei servizi. Gli diede un bastone per proteggersi dai pericoli della strada. Allora Sidi Am'ammār gli disse: *Vuoi che mi protegga un bastone?* Sidi Bū M'aiza rispose: *Va', da oggi il tuo bastone sarà un fucile* (in senso metaforico). Da quel giorno, si dice che la persona che non rispetta le tradizioni ed i costumi di Sidi Am'ammār cade in disgrazia, oppure che gli accadrà una calamità o una sfortuna, come se gli avessero sparato.

Il *walī* Sidi Am'ammār si trova a Ténès, ad un'ora dalla città di Chlef. Sidi Am'ammār era un *ṣāliḥ* che conduceva una vita molto modesta. Un giorno incontrò Sidi Amḥammed ben 'Alī (lett. Sidi Amḥammed ben 'Alī), un altro *ṣāliḥ*, e si misero a discorrere. Sidi Amḥammed ben 'Alī disse che avrebbe fatto sposare le sue figlie solo a uomini che gli avrebbero regalato molti vestiti e soldi. Sidi Am'ammār rispose che avrebbe concesso, invece, le sue figlie solo per quaranta centesimi e un fascio di foglie di palma da dattero e che non avrebbe avuto paura delle critiche della gente. Egli dichiarò che chi non rispettava queste tradizioni sarebbe caduto in disgrazia.

Il *walī* è costituito da tre stanze: la *qabriyya* ed altre due camere che sono usate per accogliere la gente che viene a visitare il santo. Vi è un cortile con un portone. La tomba è coperta con tessuto di colore verde e bianco.

La gente arriva per la visita il giovedì; i malati entrano nella *qabriyya* e baciono la stoffa che copre la tomba. Le donne costituiscono la maggioranza delle persone che effettuano la visita al santo e soprattutto sono "seguaci" di Sidi Am'ammār. Molte donne temono di essere state maledette per non aver rispettato la sua legge e per aver accettato i regali del fidanzato, prima del matrimonio.

A. Le condizioni del matrimonio di Sidi Am'ammār²⁷

1. Il fidanzato dà come dote alla fidanzata quaranta centesimi, rappresentati da una moneta d'oro circolare (detta "luiza"). Ai nostri giorni questa moneta viene considerata l'equivalente di quaranta mila dinari algerini.
2. L'uomo non deve fare alcun regalo alla donna da sposare e lei non deve accettare nulla dal futuro marito, prima del matrimonio.
3. Il giorno del fidanzamento, il futuro sposo non deve portare regali alla fidanzata, ma se lui porta in regalo un dolce, o qualcosa di questo genere, questi doni devono essere offerti ai vicini della fidanzata e alle amiche.
4. L'autista che guida l'auto che condurrà la sposa alla casa dello sposo deve essere pagato dal padre della sposa, anche se è cugino o amico di famiglia.
5. Al momento dell'arrivo della sposa e dei suoi a casa dello sposo, non si deve pranzare nella casa che sarà quella degli sposi e non ci si può sedere sui loro materassi o sui tappeti. La famiglia dello sposo porterà materassi, tappeti ed il cibo da mangiare, in casa dei vicini, per permettere alla sposa ed ai suoi parenti di sedere e di mangiare. La sera delle nozze, quando il matrimonio è consumato, i familiari della sposa possono mangiare a casa dello sposo. Se la donna segue le tradizioni e le leggi (*ʿorf*) di Sidi Amḥammed e ha sposato un Am'ammri (vale a dire, un seguace delle tradizioni di Sidi Am'ammār), dicono che la sposa è entrata nelle tradizioni di Sidi Am'ammār (*ʿorf* di Sidi Am'ammār). Se una donna non è Am'ammriyya e comunque sposa un Am'ammri diventa Am'ammriyya ed anche i figli. Infatti, le tradizioni di Sidi Am'ammār si sono affermate maggiormente sulle altre.
6. L'uomo non deve comprare nulla alla fidanzata prima del matrimonio.
7. L'uomo non deve comprare alla fidanzata un regalo la sera del matrimonio. Può darle solo l'anello del matrimonio la mattina successiva.
8. Non può darle l'anello il giorno del fidanzamento.

²⁷ Il rito di Sidi Ma'ammār è riportato da E. Dermenghem. Secondo lo studioso, l'uso tradizionale (*ʿorf*) di Sidi Ma'ammār è molto curioso e si segue nel Dipartimento di Orano e in quello di Algeri. Probabilmente si tratta di una reazione ad un numero spropositato di doni scambiati durante la cerimonia del matrimonio (1954: 171-172).

9. Le spese del fidanzamento devono essere pagate dal padre della sposa. Prima della festa del matrimonio, la sposa deve visitare Sidi Am'ammār e deve portare con sé una *ga'sa* (grande recipiente in argilla) pieno di *cuscus* con la carne. Se questa donna è povera, è sufficiente portare solo il piatto e non può far visita al santo prima del matrimonio. Vi si può recare dopo il matrimonio, poiché la prima uscita dalla casa dello sposo deve essere per Sidi Am'ammār.

Tutti quelli che non rispettano le tradizioni di Sidi Am'ammār temono di essere maledetti. Per esempio, l'auto che accompagna la sposa a casa dello sposo potrebbe subire un incidente; oppure, dopo il matrimonio, lei si potrebbe ammalarci o potrebbero morire i bambini che nasceranno. Se la sposa si ammala o perde i bambini, andrà a visitare Sidi Am'ammār e così i suoi seguaci le diranno di compiere il rito.

Innanzitutto la donna deve compiere il rito chiamato *tsūsi*. Questo rito consiste nel mettere una cavigliera di vimini e portare una canna (*qasba*). La donna, a viso scoperto, accompagnata da una familiare o da una vicina, deve peregrinare per tre giorni in tre villaggi diversi per chiedere un'offerta. L'offerta che raccoglie deve essere data ai servitori di Sidi Am'ammār. Questa donna deve compiere il rito (*tsūsi*) una volta l'anno, per tre anni consecutivi, e solo così può sperare che i figli cresceranno in buona salute e non moriranno.

B. Storie ritenute vere

La Signora H. Hamidi abita a Hay Šurfa ed è Am'ammariyya. Dopo il matrimonio, durante la gravidanza, si ammalò gravemente. Perse il bambino al terzo mese di gestazione ed i medici non riuscirono a guarirla, e per questa ragione andò a visitare Sidi Am'ammār.

I suoi servitori le dissero che, probabilmente, le stava accadendo tutto ciò perché non erano state rispettate le tradizioni di Sidi Am'ammār. A quel punto, la donna si è ricordata che, il giorno del suo matrimonio, l'autista, che l'aveva condotta a casa del marito, non voleva essere pagato perché era lo zio della ragazza. I servitori di Sidi Am'ammār le consigliarono, allora, di pagare e di compiere i riti (*tsūsi*). La donna ha seguito il consiglio ed è guarita. Inoltre, i suoi bambini non sono più morti ed oggi la donna ha dieci figli.

La Signora Su'ad racconta che la sua vicina è Am'ammariyya, abita a Al Šattiyya a Chlef. Non ha rispettato le tradizioni di Sidi Am'ammār e ha preso la dote del fidanzato; perciò, mentre si recava a casa del marito, ha avuto un incidente ed è morta.

Il Signor B.U. Ġamāl è Am'ammari; racconta che, il giorno del suo matrimonio, l'auto che trasportava la sposa ha avuto un incidente molto grave, ma per fortuna la sposa non era all'interno. I suoi genitori sono andati a Sidi Am'ammār, hanno dato un'offerta e poi sono andati a prendere la sposa che è arrivata sana e salva dal marito.

B. Il voto dei bambini (*tasdiq*) a Sidi Am'ammār

Una donna, che non appartiene alle tradizioni di Sidi Am'ammār e alla quale muoiono i bambini subito dopo la nascita, dovrà visitare Sidi Am'ammār e dare un'offerta ai suoi servitori. Entrata nella *qabriyya* deve dire: *Oh, Sidi Am'ammār, se questo bambino vivrà, ti farò un regalo* (in genere si diventa suo seguace). *Si sposterà secondo la tua legge e prenderà come moglie una delle tue figlie ed i suoi nati si uniranno con le tue discendenti.*

Dopo essere tornata a casa, la donna cerca tra parenti ed amici un'altra donna il cui nome deve essere 'A'īša, chiedendole di andare in giro a chiedere offerte e ripetere la frase: *Voglio l'offerta per comprare una 'ayyāša* (orecchino in argento) *per il bambino della signora.* Poi pronuncia il nome della madre del piccolo.

Il denaro raccolto deve essere dato ad un uomo il cui nome deve essere Muḥammad. Quest'uomo acquista da un orefice una 'ayyāša, senza chiedere il prezzo.

Questo orecchino ('ayyāša) si deve mettere all'orecchio del bambino e non deve essere tolto fino a quando si smarrirà o verrà via da solo. Nel caso non vada perduto, significa che lo si deve portare per tutta la vita. Anche la persona che lo porta diventerà Am'ammari.

La Signora M. Amīna racconta che sua madre era Amḥammadiyya (cioè seguiva le tradizioni di Sidi Amḥammed) ed era sposata con un Am'ammari. Andava a visitare Sidi Amḥammed perché non credeva nella maledizione di Sidi Am'ammār. Intanto le morivano i figli subito dopo la nascita. Ad un certo punto ha capito ed ha dedicato suo figlio a Sidi Am'ammār. Da quel momento tutti i suoi figli sono vissuti.

Sidi Am'ammār ha una *ḥawīta* con un albero di ulivo vicino a Sidi Slimān. Le donne vanno in visita, soprattutto quelle alle quali muoiono i bambini, e lasciano piccoli pezzi di tessuto sui rami dell'albero d'ulivo.

V. Racconti, riti e credenze su Sidi Amḥammed ben 'lī (lett. Sidi Amḥammed ben 'Alī)

Sidi Amḥammed ben 'lī si trova a Al Nahla, nel comune di Maḡḡāga ad ovest di Chlef.

Si narra che, un tempo, viveva un uomo il cui padre era morto ed aveva lasciato molte ricchezze a sua moglie. L'uomo aveva intenzione di sposare la vedova di suo padre ma tutti gli intimarono di non farlo perché sarebbe stato peccato sposare la moglie del proprio padre, siccome quest'ultima ha il ruolo di madre. L'uomo non voleva cedere e si recò da Sidi Amḥammed ben 'lī per porgli la domanda. La risposta era sempre la stessa. L'uomo insisteva nella sua idea ed il santo gli dava sempre la stessa risposta, dicendo che la *šarī'a* (legge islamica) e la religione non glielo permettevano perché era peccato.

L'uomo, allora, accecato dalla rabbia, decise di uccidere il santo. Un giorno, mentre il santo era intento a pregare nella sua casa, l'uomo entrò e lo accoltellò, ma tutte le porte della casa si chiusero da sole e l'uomo comprese di avere commesso un crimine. In quel preciso momento, il santo terminò di pregare e disse: *Apritevi porte mie, prima che i miei figli vengano a saperlo e lo ammazzino. Voleva uccidermi perché ho detto la verità e ho impedito un matrimonio peccaminoso.*

Il santo non era morto e tutti capirono che Sidi Amḥammed ben 'lī era un uomo santo. Si dice che il coltello sia ancora presso i suoi discendenti.

1. *Al qabriyya*

È la sala funeraria in cui si trova la tomba del santo che deve essere visitata prima della visita dell'albero.

2. L'albero (*makruša*)

Si tratta di un albero sacro e viene visitato da chi è "sotto fattura" (*atbi'a*). Il malato stacca una foglia dall'albero e la porta con sé fino a quando la fattura sparisce.

3. La palma (*al nahla*)

Le donne che sono ammalate a causa del malocchio, visitano la palma che si trova vicino alla tomba del marabutto. La malata deve portare con sé una foglia di quest'albero per togliere il malocchio.

Esiste anche un luogo in cui il malato si reca per ringraziare il santo della sua avvenuta guarigione. Questo santo ha anche un luogo in cui i suoi discendenti, i quali si occupano di pulire la tomba, raccolgono le offerte e guidano i malati nelle visite ai luoghi sacri.

4. La festa (*al 'aid*)

La festa si svolge ogni anno nel mese di novembre: le donne sterili e quelle alle quali muoiono i bambini appena nati portano il *cuscus*

con la carne per ringraziare il santo dell'avvenuta guarigione e per chiedere di esaudire qualche desiderio.

5. La visita (lett. *al ziyāra*)

Il venerdì vengono presso la tomba del santo i suoi discendenti che hanno malattie psichiche, le zitelle, i bambini che non riescono a dormire la notte e piangono continuamente a causa del malocchio. Le donne, per far guarire questi bambini, raccolgono un po' di terra nei pressi della tomba e la pongono dentro il cuscino del bambino per togliere il malocchio e allontanare il *ḡinn*. In questo modo, il bimbo riesce ad addormentarsi.

VI. Racconti, riti e credenze su Sidi Saḥnūn

Si racconta che Sidi Saḥnūn era un *šālih* e che conosceva bene la *šarī'a* e aiutava molto gli altri. Era allevatore di mucche e uomo caritatevole. Un giorno, alcuni uomini della tribù dei Bni Urāḡ gli rubarono un toro, lo sgozzarono e lo misero a cuocere in una pentola. Il santo, allora, si mise a cercare il toro. Arrivò presso di loro e chiese se avevano visto un toro, ma questi negarono. Allora egli continuò a cercare il suo toro in ogni parte del territorio della tribù. Alla fine trovò la pelle del suo toro che era stata nascosta.

Il santo raccolse la pelle, la stese per terra e disse: *Alzati toro e cammina*. Accadde il miracolo: la carne del toro uscì dalla pentola, si posò sulla pelle e il toro tornò a vivere. Si alzò e cominciò a camminare.

Le persone della tribù videro il miracolo e si spaventarono. Chiesero perdono al santo che accettò di perdonare, a patto che ogni anno gli portassero un toro. La tribù accettò. Da quel momento, ogni anno, si raccoglie tra la gente il denaro per comprare un vitello giovane, lo si alleva fino a quando diventa un toro e poi lo si sacrifica al santo.

1. La *qabriyya*

È una stanza in cui si trova la tomba del santo ricoperta di stoffa. Vi sono anche altre stanze ed un cortile.

2. *Al ziyāra*

È la visita che fanno a Sidi Saḥnūn i suoi discendenti quando stanno male; si portano i bambini che si ammalano a causa del malocchio e che piangono troppo.

3. La festa (*al 'aid*)

La festa di Sidi Saḥnūn si svolge sempre in autunno, con precisione all'inizio del mese di settembre.

Prima della festa, un gruppo di uomini, appartenente alla famiglia del santo, prende una lunga canna sulla quale legano delle strisce di

stoffa di colore verde e bianco, in modo da essere riconosciuti dalla gente, e va di casa in casa per raccogliere le offerte per la festa e per invitare la gente a parteciparvi.

Vi sono anche gli uomini chiamati *Al Barrāhin*, vale a dire i banditori, quelli che girano per le strade, e soprattutto nel mercato, per annunciare alla gente in che giorno si svolgerà la festa e per raccogliere altro denaro.

Durante questi ultimi anni sono pochi quelli che partecipano alla festa per timore dei terroristi.

4. Il giorno della festa (*nhar al 'aid*)

Nel giorno della festa, la tribù dei Bni Urāg, tutto il villaggio ed i discendenti di Sidi Saḥnūn, decorano il toro con delle strisce e lo portano in corteo, ballando e sparando colpi di fucile in aria, fino a quando arrivano alla tomba di Sidi Saḥnūn. Giunti qui, si fa entrare il toro nella *qabriyya* e si fa mettere a terra vicino alla tomba del santo, mentre i dotti, *Al tolba*, salmodiano il Corano e cantano canzoni religiose.

Le donne fanno il verso tipico *zagārit* e ballano nel cortile del santo. Poi sgozzano il toro che è cucinato da una famiglia, che ne ha ricevuto l'incarico. Tutti mangiano la carne del toro con il *cuscus* nel cortile del santo e la festa continua fino al mattino seguente. Nel giorno di festa, c'è anche il mercato ed è un momento in cui si incontrano gli amici.

In definitiva, questi sono i principali marabutti della città di Chlef che la gente visita spesso. Esistono numerose altre tombe e marabutti che sono visitati da poche persone, probabilmente perché non hanno una tomba, né una *gubba*, né un *wali*, ma solo un albero sul quale le donne lasciano strisce di tessuto per togliere le fatture e una *hawīta*, come Lalla 'Uda, Lalla Hayra, ecc.

In questi ultimi anni, la gente non va più tanto spesso a visitare le tombe dei marabutti. Quelle che si trovano in montagna sono pericolose da raggiungere a causa del terrorismo. Il *wali* Sidi Slimān è stato quasi distrutto, sono stati bruciati il suo albero sacro e la grande pietra. I terroristi ritengono che questi riti siano pagani e si oppongono alle visite dei fedeli.

Le minacce che i cittadini hanno ricevuto non impediscono la continuazione di questi riti, anche se si frequentano soltanto i marabutti che si trovano nei pressi della città. Nessuno può estirpare le tradizioni in cui un popolo si riconosce.

ANALISI ED OSSERVAZIONI I custodi delle case (*ieessasen*)

Ogni luogo significativo, cioè una casa, una fonte, una grotta, un albero, una pietra, un animale, una tomba, oppure il mercato, il matrimonio, la pioggia, la malattia, è praticamente protetto dai cosiddetti "custodi, guardiani", *ieessasen*.²⁸ Gli *ieessasen* sono intermediari fra i santi ed i geni, o meglio gli angeli. *Tutto ciò che si ha appartiene a Dio e noi apparteniamo a Dio*, è questo il concetto principale della visione del mondo. L'uomo è un pellegrino, un viaggiatore che non possiede nulla, neanche se stesso. La casa, di cui si usufruisce la locazione, non appartiene all'uomo ed è custodita dai geni. Questi ultimi eleggono domicilio in un luogo determinato e si riuniscono in occasioni particolari per prendere decisioni importanti. Si tratta dell'assemblea, chiamata *agraw el-legmat*,²⁹ tenuta da uomini devoti ormai scomparsi, ma che vivono ancora nel mondo dell'Invisibile.

I SANTI E LE FIGURE DI CULTO I dintorni del santuario

a. L'albero

Di tutte le figure di culto, l'albero occupa un posto molto importante. L'associazione dell'albero e della tomba è abituale in Nordafrica. Spesso, l'albero diventa la caratteristica essenziale del luogo consacrato ad un personaggio importante e può anche sostituire la tomba scomparsa o inesistente. L'albero cresce nelle vicinanze del santuario, 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.

Gli alberi in genere considerati sacri sono le specie autoctone e quelle ben acclimate: l'ulivo, il pistacchio, il fico, il carrubo, la quercia, la tuya, il cedro, l'acacia, la palma, il tamarindo.

Nella regione di Chélif e in numerose altre aree, l'albero sacro non ha solo il senso di "testimone" della presenza del santo protettore, ma prende anche un valore cosmico. J. Servier³⁰ riporta il seguente aneddoto: Sidi Qaddur benedì una quercia a tre rami che si trovava (nel luogo) della frazione dei Bani Na'assar. Disse: *Quando l'ultimo ramo cadrà, verrà la fine del mondo*. Dopo la caduta del secondo ramo,

²⁸ E. Dermenghem, 1954: 104.

²⁹ J.M. Dallet, 1969: 4.

³⁰ 1985: 16.

verso il 1947, il terzo ramo fu tagliato, piantato in una buca riempita di sale e imbiancata a calce. Questo talismano porta il nome di *tagida* e, tutti gli anni, in primavera, si ripete il rito del taglio del ramo dell'albero.

b. La grotta

Il termine "grotta, caverna", in berbero *ifri, ifren, yefren*, è utilizzato come toponimo ed è molto diffuso in tutto il Nordafrica. Il culto delle grotte si rifà all'antico culto ctonio, secondo la credenza che, inoltrandosi nei sotterranei, ci si avvicina a Dio. Nell'immaginario popolare, la grotta costituisce un riparo naturale, un riparo che nell'antichità dava sicurezza alle popolazioni stanziali o semi stanziali in occasione della transumanza.³¹ Spesso, nelle grotte sono localizzate sepolture di santi ed è perciò che hanno un carattere sacro.

La caverna o la grotta può essere abitata dai *ginn*, secondo la credenza più diffusa, e ciò ha creato timori per la grotta. La divinità più celebre che abitava le caverne era il dio *Bacax*, menzionato in numerose iscrizioni latine. R. Basset³² classifica le grotte abitate dai geni secondo le consultazioni che si praticano, cioè se sono utilizzate per oracoli, per guarigioni o semplicemente per preservare dalle malattie o dal malocchio.

A Gerba, in Tunisia, tre moschee sono sotterranee ed anche l'antichissima sinagoga ha una cavità sotterranea dove si compiono i riti per la fertilità.³³

c. La pietra

Le pietre sono spesso identificate come luoghi di sepoltura dei santi. Le pietre allontanano le influenze maligne e hanno influssi curativi, perché scacciano la fatica, la paura e il contagio di morte.³⁴ Nell'Antichità, la lapidazione era usata per punire e scacciare il male.

Il rito delle pietre sacre ha subito un'evoluzione nel tempo, perché cessa di essere considerato come un rito magico d'espulsione del male per essere interpretato come una sorta di offerta che si accompagna ad una preghiera, più spesso ad una richiesta. La pietra viene usata anche per le abluzioni, in situazioni e luoghi in cui manca l'acqua. In

³¹ H. G. Probst, 1939: 129-142.

³² R. Basset, 1920: 52.

³³ Riadh El Mrabet, 2002.

³⁴ E.G. Gobert: 28.

tal caso, si passa una pietra ben levigata sulle gambe e sulle braccia.³⁵

Il ruolo della pietra è importante anche nella costruzione di una *hawita*³⁶ (si dice *mzara* nella regione orientale algerina). Si tratta di un muretto di mattoni di venti centimetri d'altezza che chiude uno spazio rettangolare di circa due metri di lunghezza. In generale, una *hawita* si costruisce vicino ad un grosso albero, orientata verso est-ovest.³⁷ Il fedele, in questo spazio, fa la sua preghiera seguendo le regole dell'ortodossia islamica, poi s'indirizza al suo genio protettore per rivolgergli la sua richiesta.

Marabutti e animali

a. Il serpente

Le apparizioni sotto forma di animale indicano la partecipazione al mondo sovranaturale e possono essere interpretate nel senso di una comunione mistica con la natura. In alcuni dialetti berberi, particolarmente nella zona della Cabilia (villaggi di Ait Yraten), il termine usato per indicare il serpente è *'ezrem*, che è collegato alla radice *'zr* "sapere". Il nesso fra "sapere" e "sapere magico, divinatorio" è probabilmente riferito al valore ctonio del serpente, che ha stretto contatto con la terra e col suolo e quindi è legato agli inferi e, come tale, è il depositario del sapere sovranaturale.³⁸

Così come i santi cristiani, molti santi musulmani hanno avuto rispetto universale per la vita e amore per gli animali. Diversi santi, come Sidi Snüssi di Tlemcen, facevano attenzione a non schiacciare gli insetti; anche il santo ibādita Musa ibn Ġa'far cercava di allontanare il cerbiatto che una gazzella voleva uccidere.³⁹

La manifestazione del santo sotto forma di serpente (*haneš*) è frequente proprio nella valle dello Chélif. E. Dermenghem⁴⁰ riporta l'esempio di un sultano dello Chélif sepolto a Ouazizane, secondo il quale, dopo essere stato riesumato, il corpo era rimasto praticamente intatto ed un grosso serpente gli avvolgeva il corpo.

³⁵ E. Dermenghem, 1954: 122.

³⁶ S. Gsell, VI: 163.

³⁷ J. Servier: 22.

³⁸ M.L. Mayer: 176.

³⁹ R. Basset, *Sanctuaires*: 468.

⁴⁰ E. Dermenghem, 1954: 98.

Il serpente ha simboleggiato, nell'immaginario collettivo, la protezione di un luogo⁴¹ di un paese, la garanzia di salute e di fecondità.⁴² Bisogna rilevare che il serpente gioca un ruolo preponderante nei motivi decorativi della tessitura e della ceramica.⁴³

b. La *nuštra* ed il gallo

La *nuštra* è il sacrificio propriamente detto per l'espulsione del male. In berbero, il sacrificio è detto *asfel*. L'animale può essere un gallo, una gallina o una capra. Si tratta di una vittima offerta al *ġinn*, il genio considerato la fonte del male, oppure ad un santo che può esercitare autorità sul *ġinn*.⁴⁴

In Algeria, il sacrificio del gallo⁴⁵ (per le donne) o della gallina (per gli uomini) serve per guarire alcune malattie, come l'epilessia e certe malattie nervose.⁴⁶

c. Il toro e il bue

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 di semina, che si compiono in autunno, è il toro oppure il bue, l'animale agricolo per eccellenza, poiché è associato a tutti i lavori dei campi, comprendendo il simbolo 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.⁴⁷

Una delle caratteristiche del culto dei santi è che di frequente gli stessi aneddoti sono rintracciabili in più luoghi e riferiti a santi diversi. Presso gli ebrei del Marocco, un costume che si pratica dopo la cerimonia del giuramento nel matrimonio, concerne il sacrificio di una

⁴¹ A Tala Amara (Cabília, Algeria) si conserva l'abitudine di risparmiare e rispettare una particolare specie di serpente grigio considerata e denominata "il custode della casa" (Mayer: 174).

⁴² H.J. Probst-Hiraben, 1933: 291.

⁴³ J. Servier: 66.

⁴⁴ E. Dermenghem, 1954: 157.

⁴⁵ Il carattere magico dei volatili è diffuso dappertutto in Nordafrica. Ad esempio, a Zūara, in Tripolitania (Libia), il sacrificio del gallo è utilizzato dalle donne contro le nausee della gravidanza (L. Serra, 1964: 626).

⁴⁶ E. Douité: 455.

⁴⁷ J. Servier: 125.

mucca ornata di gioielli e bardata di vestiti femminili. Questo rito di scarificazione ha scopo profilattico, allontana le donne dal *ġinn* 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.⁴⁸

Le cronache medievali riportano l'aneddoto riguardo alla rivolta di Abū Yazīd Maḥlad, "l'homme à l'âne" nel X secolo, che si servì dei tori per sconfiggere in battaglia i Faṭimidi. Nell'Aurès, in Algeria, l'ibādita ribelle riuscì a far uscire il suo esercito dall'assedio, posto dal sovrano faṭimide, con una strategia: di notte, scelse cinquecento tori, fece legare alle corna e alla coda di ogni animale un fascio di alfa. Scelse poi cinquecento uomini, ognuno dei quali doveva spingere in avanti il toro. Di fronte all'esercito dei nemici, gli uomini dietro ai tori accesero il fuoco all'alfa, sicché i tori, sentendo il calore, si diressero contro l'esercito, mentre gli uomini, armati di spada, colpivano i nemici che incontravano.⁴⁹

La leggenda del toro sgozzato, resuscitato dal marabutto, è invece ripresa in un poema (*asefru*) di un noto poeta algerino di espressione amazīg (berbero) del XX secolo, Slimane Azem. La poesia, dal titolo *Akka i d nnan* ("Così si dice"), riporta tante storie, e tra queste il fatto che un certo santo, dotato di poteri soprannaturali, aveva resuscitato un bue che era stato precedentemente sgozzato.⁵⁰

Infine, in un canto religioso di Taos Amrouche,⁵¹ dal titolo *Processione allo zio Maḥmūd*, si evoca la resurrezione del bue:

Lode allo *ṣayḥ* onnipotente
Che resuscita il bue sgozzato!

Marabutti e luoghi sacri a. Il *ġinn*

Il marabutto vive in armonia con la natura, esercita la sua autorità sugli animali ed ha potere sul *ġinn*, menzionato anche nel Corano. Il fatto di dominare le forze demoniache è da considerare una caratteristica di santità.

La credenza nei geni risalirebbe all'antichità. Le iscrizioni latine ritrovate e gli scavi archeologici hanno confermato l'importanza dei luoghi di pellegrinaggio consacrati ai geni locali.

⁴⁸ D. Rouach: 57.

⁴⁹ R. Le Tourneau, 1961: 350.

⁵⁰ Y. Nacib: 563.

⁵¹ T. Amrouche: 63.

b. La consultazione dei defunti

La pratica di consultare i defunti è antichissima. Erodoto rilevava che i *Libri* (gli antichi Berberi) dormivano sulle tombe per entrare in contatto con lo spirito dei morti.⁵² In Cabilia, la consultazione dei defunti è indicata con il termine *asensi*, la cui radice *ns* rinvia sia alla posizione nell'atto di dormire sia all'idea di "trascorrere la notte".⁵³ Molto spesso, la persona che fa da intermediaria fra i vivi e i morti è una donna (*timsensit*). Si tratta di donne che hanno problemi psicosomatici e anomalie fisiche. Queste donne stabiliscono un legame con la società, e quindi una sorta di reinserimento sociale, attraverso la loro capacità di mettersi in contatto con il mondo dei defunti. Fungono da tramite per esprimere volontà e raccomandazioni.

In altre aree maghrebine, come nel Gébel Nefusa oppure nel Marocco presahariano, ci sono santuari dove si dorme per determinati scopi.

c. Santi con due tombe

La *qubba* e la *zāwiya* sono dedicate ai santi con una ricorrenza che testimonia la familiarità che certe figure religiose sono andate acquistando a livello popolare.⁵⁴

La tomba non è soltanto il luogo in cui un corpo si decompone, ma il luogo in cui l'anima, lo spirito (*rūh*) di un individuo entra in contatto con i suoi familiari e gli adepti. L'Algeria è piena di santi "bū-qabrin", con una seconda tomba. In un antico poema cabilo raccolto da M. Mammeri, intitolato "Ahmed Arab d'Ighil Hemmad - Lmursel - L'Inviato", si nomina Sidi Aïssa ben Mhemmed, illustre santo la cui tomba a sud di Sūr Elghozlan (ex-Aumale), sulla strada di Bū Sa'da, era un luogo di pellegrinaggio. Si racconta che alcuni angeli tolsero il corpo per deporlo in un'altra *gubba* più ad est.⁵⁵

d. Il mercato

Il mercato è il luogo dove si fanno gli scambi commerciali, anche se rappresenta, prima di tutto, un luogo d'incontro e di contatto. Le persone vi si recano per acquistare, vendere e incontrare altre persone -familiari, conoscenti- e allacciare nuove relazioni per informarsi e distrarsi. Il bisogno di questo contatto sociale è essenziale.

Il mercato, posto all'incrocio fra diverse strade, è l'area in cui le influenze magiche si disperdono. La tomba situata nei pressi del mercato ha lo scopo di proteggere i vivi contro questo miscuglio di poteri invisibili nocivi. Qui si riuniscono i cosiddetti Invisibili, i guardiani, gli *icessasen*, e tutti possono assumere forme di uccelli per ascoltare i discorsi ed i giuramenti degli uomini. Il mercato si pone come frontiera fra l'ambito economico, cioè la vendita, l'acquisto e lo scambio di certe derrate, e le tecniche dell'invisibile.⁵⁶

Le guarigioni miracolose e i rimedi

a. La sterilità e la mortalità infantile

Nell'unione sessuale, il maschio compie un atto di possesso, analogo a quello dell'aratore che prende possesso del campo. La terra fornisce la materia prima ed il grano depositato porta la misteriosa fecondità venuta dall'Invisibile.

Questa concezione è resa concreta da due fatti essenziali: 1) le concezioni popolari tradizionali non menzionano mai e non riconoscono come possibile l'impotenza sessuale dell'uomo; 2) si tiene conto soltanto della sterilità o della fecondità della donna. Esistono numerosi santuari, riti, credenze, usanze, concernenti la donna che chiede di poter partorire e far vivere numerosi figli, ma non esistono santuari presso i quali gli uomini si recano per indirizzare le stesse preghiere. Per i casi più evidenti di impotenza sessuale maschile esiste una ricca farmacopea magica e un insieme di amuleti.

La donna sterile, per essere feconda, mette in pratica i diversi riti di fecondità, di fatto i più numerosi fra tutti i riti.

Tra i culti religiosi popolari, G.M. Bousquet⁵⁷ riporta che la Basilica di "Notre-Dame d'Afrique" di Algeri è, per la popolazione, luogo di pellegrinaggio. Alcuni credono che nella Basilica o la Basilica stessa sia la tomba di un santo.

In realtà, il culto è rivolto soprattutto alla "Vergine Maria", e sono le donne che, di venerdì, si recano nella Basilica per pregare. Secondo lo studio dell'autore summenzionato, il culto è in rapporto all'infanzia ed è principalmente legato alla maternità.⁵⁸ E. Dermenghem⁵⁹ ritiene

⁵⁶ Mecca doveva la sua importanza al fatto di essere una grande città carovaniera e di mercato. Nei primi secoli dell'islam, le risorse di Mecca provenivano dai guadagni del commercio carovaniero organizzato dai grandi mercanti della città (Mantran: 69).

⁵⁷ G.M. Bousquet 1936: 777.

⁵⁸ Per le forme di culto, G.M. Bousquet 1954: 779-780.

⁵⁹ E. Dermenghem, 1954: 126.

⁵² S. Gsell, VI: 184.

⁵³ M. Virolle-Soubes: 957.

⁵⁴ Cauvet: 329.

⁵⁵ M. Mammeri, 1990: 365.

che in Nordafrica ci sia una grande venerazione per la Vergine nera, "Notre-Dame d'Afrique", per l'appunto, "Lalla Africa".

b. Il malocchio

Il malocchio, in arabo è *'ayn* (occhio); in berbero si designa con il termine *tīt* (occhio). In alcune regioni, il potere del malocchio è attribuito al colore nero, al colore bianco, alla vecchiaia e alla cecità. L'uso delle piante per scacciare il malocchio è pratica diffusissima.

Medicina tradizionale, riti e culti religiosi

Un aspetto della medicina tradizionale nordafricana è il carattere magico: "La medicina è figlia della magia", scrive E. Doutté. Molto spesso, gli antichi libri di medicina contenevano ricette magiche e ricette mediche. I procedimenti per eliminare i demoni da un corpo umano erano accostati ad indicazioni terapeutiche. Insieme ai riti di magia simpatica si utilizzavano le erbe medicinali.⁶⁰

In ambito religioso, i marabutti ed il pellegrinaggio alle tombe dei santi sono utilizzati come terapie.⁶¹ Una fonte, o una roccia, oppure un albero secolare, può essere luogo di pellegrinaggio in cui ci si può lavare, prendere un pasto comune, fare preghiere di guarigione e lasciare offerte (cibarie e/o in denaro) recuperate da passanti bisognosi.

I riti che sono compiuti presso i luoghi di pellegrinaggio hanno sempre gli stessi scopi: ottenere la *baraka* (la protezione divina) per trovare marito e per avere figli; se sono nati già dei figli, si prega per la loro salute e per la gioia di averne altri.

In ragione della vastità e della diversità dell'ambiente, la medicina tradizionale e le pratiche terapeutiche popolari hanno acquisito elementi e forme diverse secondo la regione e la situazione ambientale nordafricana.

Cerimonie e riti

a. Il matrimonio (*tamegra*)

In Africa del Nord, in generale, il matrimonio è il momento più propizio per la celebrazione dei riti. Le cerimonie, la forma del rituale, i momenti in cui si compiono certi rituali, possono variare, ma la finalità è sempre la stessa: la coppia attende da questa celebrazione la protezione divina e la discendenza prolifica.

⁶⁰ E. Doutté, 1984: 36-39.

⁶¹ F. Mermissi, 1993: 101; N. Mohia-Navet, 1993: 38-45; Etienne: 275.

Le condizioni stabilite dalla comunità per i rituali nuziali devono essere rispettate. Per esempio, nel Mzab, in Algeria, la delibera del consiglio dei dignitari religiosi (*'azzaba*) dei Beni Isguen del 20 agosto 1979 sul matrimonio ed altre cerimonie, stabiliva, in maniera dettagliata, alcuni cambiamenti apportati alle spese per la festa del matrimonio. La semplificazione del cerimoniale si manifestava con la soppressione di diverse feste nel corso delle varie fasi preparatorie, di interdizioni a proposito di regali e soprattutto era interdetto lo sfarzo ed il lusso.⁶²

Il poema cabilo antico, "Taqsiṭ l-edyur", ovvero "Il matrimonio di Tanina", narra di un meraviglioso uccello (la mitica fenice) che aveva deciso di sposarsi, ma non sapeva scegliere fra i tanti uccelli. Ad un certo punto, Tanina (la fenice) esprime quelle che sono le aspettative tradizionali riguardo al matrimonio.⁶³

Chi vuole sposarsi

Dà una dote di trecento duro

Se ha un ragazzo

Diventerà ufficiale nell'esercito

Se ha una ragazza

La sua dote sarà di quattrocento duro

Non far matrimonio vile

Poiché se hai un ragazzo

Andrà mendicando di porta in porta

Se hai una ragazza

Si sposerà per un soldo o per niente

Ma mai per una grossa dote.

b. La pioggia (*anzar*)

1. I riti di *talğongā*

Fra i riti agrari, molti erano destinati ad ottenere la pioggia (*anzar*),⁶⁴ così necessaria ai raccolti. Uno dei riti più noti per chiedere la pioggia è la classica passeggiata del cucchiaino con il vestito da sposa, in berbero *taslit unzar* ("la sposa della pioggia").⁶⁵ Questa pratica è sopravvissuta, ancora ai nostri giorni, in tantissime regioni di

⁶² B. Chikh: 165-186.

⁶³ M. Mammeri, 1980: 255.

⁶⁴ G. Camps, 1988: 795.

⁶⁵ L'arcobaleno è ugualmente chiamato in berbero "taslit n unzar", "la sposa della pioggia" (H. Basset: 179).

tutta l'Africa del Nord, sotto nomi diversi: *taghenga*, *teghongha*, *tango*, *tatembo*,⁶⁶ *tenbu*, ecc.

Il significato del rito indica il fenomeno naturale della caduta della pioggia, provocato, nella credenza mistica popolare, attraverso l'unione, il matrimonio della terra e del cielo. La pioggia, resuscitando i pascoli e facendo crescere i raccolti, è fonte di vita per gli uomini e per gli animali; è assimilata ad un'emissione fecondante del dio celeste. Per provocarla, seguendo il procedimento di magia simpatica che consiste nell'imitare il fenomeno da produrre, basta organizzare una parata nuziale il cui eroe, o piuttosto l'eroina principale, sarà il cucchiaino abbigliato come una sposa. Il cucchiaino è lo strumento per eccellenza utilizzato per i liquidi.

In certe tribù del Marocco centrale, per il rito della pioggia, viene scelta una ragazza giovane, dai capelli lunghi che le scendono sulle spalle, la quale passeggia per il villaggio con le mani legate dietro al corpo. Quest'ultimo è un atteggiamento rituale che ricorda quello della giovane sposa, vergine, che si prepara ad affrontare la prima notte con il marito. Un'altra variante consiste nel mostrare una mucca nera e bianca, bardata di una cintura da sposa, che si fa girare lungo le vie del villaggio. Le macchie nere dell'animale simboleggiano la formazione in cielo dei grossi nubi d'acqua. Questa parata, che ricorda quella nuziale, è accompagnata da aspersioni d'acqua della gente allo scopo di imitare il rumore degli scrosci d'acqua e gli effetti dell'acqua mentre cade. Le persone che assistono cantano: *Fango, fango fino alle ginocchia ed orzo fino alle spalle. O piccolo cucchiaino ispirato, o Dio, inviaci la pioggia*.⁶⁷

2. I giochi come generatori di pioggia

Sono i giovani, in genere, che si cimentano in giochi rituali, anche se presso i Banu Hawwa, secondo J. Servier,⁶⁸ sono gli uomini adulti di quaranta o cinquant'anni che partecipano ai giochi. Si tratta di giochi con la palla. Il più conosciuto in Africa del Nord è una sorta di hockey.⁶⁹ Questi giochi sono comuni come rito propiziatorio per la pioggia, oppure per augurare un buon anno.

⁶⁶ A Sfax, in Tunisia, il cucchiaino travestito da pupa è chiamato "tat'ambo" (E. Douité: 585).

⁶⁷ Numerose altre leggende sono legate a questo rito; purtroppo, per motivi di spazio, non sarà possibile riportarle tutte (G. Marcy: 151).

⁶⁸ J. Servier: 289.

⁶⁹ Il gioco con la palla è detto in berbero *ax'nac*, *iqaci*, *aceffar*, *ddabex*, *tag'iall* (V. Brugnatelli, in preparazione).

In tutta l'Africa del Nord si segnalano anche altri giochi che hanno lo stesso scopo di far piovere. A Zuara, in Tripolitania (Libia), ad esempio, un gruppo di pellegrini si cimenta in una corsa a cavallo.⁷⁰ Questa galoppata di cavalieri è diffusa anche in Algeria.⁷¹ Spesso i giochi degenerano: le mazze da gioco vengono anche usate per picchiarsi. Nell'antichità esistevano vere e proprie "battaglie" più o meno simulate.⁷²

Gli oggetti ed i riti

c. Il pezzo di stoffa

I pezzi di stoffa votivi sono molto comuni in tutte le aree dell'Africa del Nord e nel bacino del Mediterraneo. L'antichità di questa usanza è attestata da Arnobio.⁷³ Secondo l'uso comune, il pezzo di stoffa attira il male; per questo si lascia legato ad un albero o ad una tomba, o comunque in un luogo sacro, affinché l'oggetto sacro prenda su di sé il male che l'individuo non ha la forza di sopportare.⁷⁴

d. Gli orecchini (*ayyaša*)

Gli orecchini hanno un simbolismo particolare che si rifà a quello sessuale. Il termine *ayyaša* vuol dire "quello che fa vivere". Nell'Aurès, in Algeria, le donne, dalla pubertà alla menopausa, portano degli orecchini detti *bularwāh* ("portatrici di anime"). Questo oggetto è legato alla fecondità.⁷⁵

e. Il sale

Il sale è utilizzato nei riti contro il malocchio ed in genere allontana il maligno. Esso viene utilizzato in numerose cerimonie. Presso gli Aït Yenni, in Cabilia, si usa mettere un po' di sale sull'ombelico del neonato, il *mellah llufan* ("il sale del bambino").⁷⁶ Il sale è usato anche nei riti di fondazione. Quando si costruisce una casa, viene messo del sale nel pilastro centrale che rappresenta l'ombelico della casa stessa. Il sale indica anche i legami di amicizia. Si dice: *Ččry tagulla d-elmelleh* ("ho mangiato il cibo ed il sale") per indicare un'alleanza creata per aver condiviso un piatto comune, ad esempio, nell'ambito di un'alleanza in un matrimonio.

⁷⁰ L. Serra, 1971: 75.

⁷¹ J. Servier: 117.

⁷² G. Camps, 1989: 1012.

⁷³ J. Servier: 21.

⁷⁴ E. Dermenghem, 1954: 121.

⁷⁵ J. Servier: 281-282.

⁷⁶ J. Servier: 70.

f. Le grida rituali

La manifestazione vocale di emozione religiosa e sociale è espressa attraverso le grida di gioia, chiamate *touelouil* e *zagarit*, *zgharit* o *tzeghrît*, che le donne fanno in particolari occasioni. Il primo termine, secondo E. Dermenghem,⁷⁷ ricorderebbe l'antico "hululatio" o "you you" dei Greci. Erodoto rileva l'uso frequente delle grida rituali presso le donne nordafricane.⁷⁸

Conclusioni

Nelle aree rurali algerine non passano inosservate le tombe dei santi intonacate di bianco. Nelle città, si trovano le tombe con le cupole dal tetto verde, con ampi cortili, situate nelle vicinanze delle moschee e degli ostelli che accolgono i pellegrini. Decine di migliaia di pellegrini, da soli o in gruppo, visitano queste tombe durante tutto l'anno. Il più grande flusso è durante la festa (*mussem*) del loro santo patrono; per circa due settimane nelle città fervono i festeggiamenti con un gran via vai di gente.

Negli altri mesi dell'anno, i parenti, discendenti dei marabutti, si uniscono ai credenti per invocare il santo con la recita di litanie e preghiere a vantaggio di questo o quel cliente che chiede una particolare grazia, in cambio di offerte. Nel complesso, numerose sono le attività connesse ai santuari e alle tombe dei marabutti che coinvolgono la maggioranza della popolazione rurale ed i legami sociali che trascendono gli ambiti amministrativi ed economici.

L'analisi delle caratteristiche della religione islamica nella regione di Chélif, lo studio del ruolo dei marabutti e delle sue trasformazioni temporali, non sono una lettura etnografica di una regione particolare dell'Algeria. Le figure dei marabutti, ambigualmente e spesso erroneamente etichettati come santi, *sūfî* (mistici) o uomini santi, esistono in tutto il mondo islamico. Questa ricerca presenta interessanti aspetti sociali e culturali del mondo maghrebino. Sul piano sociale, le pratiche religiose popolari sono compiute per un'esigenza individuale e per esternare la protezione divina e assumono, poi, una dimensione collettiva. Sul piano culturale, coesistono aspetti ambivalenti: da un lato, le tendenze di contestazione all'islam ufficiale; dall'altro, emergono aspetti che testimoniano l'acquiescenza e l'adattamento allo *status quo*.

BIBLIOGRAFIA

Testi in arabo

- 'ABBĀS ŠUHRA 'ABD AL-QĀDIR, 1997, *Āfāq tanmiyat al-siyāha bi'l-Šlif*, Chlef
'ABD AL-'AZĪZ B. 'ABD ALLĀH AL-BĀZ, "Mā hākaḥā tu'azzam al-āfār fi'l-šayḥ 'Abd al-Razzāq 'Afīf", in *Kitāb al-Ġāmi' al-Farīd*, 2^a ed., al-Madīna al-Munawwara, 1410/1988, pp. 425-478
MUAMMAD B. 'ALI AL-ŠAWQĀNI, "Kitāb šarḥ al-šudūr li-tahrim raf' al qubūr fi'l-šayḥ 'Abd al-Razzāq 'Afīf", in *Kitāb al-Ġāmi' al-Farīd*, 2^a ed., al-Madīna al-Munawwara 1410/1988, pp. 421-429, 539-540

Nordafrica

- ADAM A., 1973, "Quelques constantes dans les processus d'acculturation chez les Berbères du Maghreb", in *Actes du premier Congrès d'Études Arabo-Berbères*, Alger, pp. 439-443
ANDEZIAN S., 1995, "Maghreb", in *Le culte des saints dans le monde musulman*, a cura di Henri CHAMBERT - Claude GILLOT, Étude Française d'Extrême Orient, Paris, pp. 98-117
ARKOON M., 1993, *Penser l'islam aujourd'hui*, ENAL, Alger, p. 217
BASSET R., 1910, "Sur la religions des Berbères", in *Revue d'Histoire des Religions*, LXI, 1, pp. 292-298
BASSET H., 2001, *Essai sur la littérature des Berbères*, Ibis Press, Paris
BEL A., 1938, *La religion musulman en Berbérie. Esquisse d'histoire et de sociologie religieuse*, Paris
BOUSQUET G.M., 1954, *L'islam maghrébin*, Alger
CAUVET (com.), 1923, "Les Marabouts, petites monuments funéraires et votifs du Nord de l'Afrique", in *Revue Africaine*, LXIV, n° 314, 1° trim., vol. 64, pp. 274-329, 448-522
CESÀRO A., 1933, *Santuari islamici nel secolo XVII in Tripolitania*, Di Plinio Maggi, Tripoli
CHEIKH BEKRI, 1957, "Le Kharigisme berbère", in *AIEO*, pp. 55-108
CHIKH S., 1983, "Ibadisme et société", in *Le Maghreb musulman en 1979. Extrait de l'Annuaire de l'Afrique du Nord*, CNRS, Paris, pp. 165-186
DAKHLIA J., 1987, "Des prophètes à la nation: la mémoire des temps ante islamiques au Maghreb", in *Cahiers d'Études Africaines*, XXVII, pp. 241-268
DERMENGHEM E., 1954, *Le culte des saints dans l'Islam maghrébin*, Gallimard, Paris
DERNOUY M., 1986, "Aspects de la culture et de l'Islam du Maghreb médiéval. Le cas de l'hérésie Bergwata", in *Cultures populaires. Peuples Méditerranéens*, 34, pp. 89-97
DOUTTE E., 2009, *Magie et religion au Maghreb*, Jourdan, Alger
EICKELMAN D., 1984, "New directions in interpreting North African society", in *Connaissances du Maghreb*, pp. 279-289
FERCHIOU S., 1994, "L'islam pluriel dans le Maghreb contemporain", in *Annuaire de l'Afrique du Nord*, XXXIII, (1996), pp. 1-10
GAID M., *Les Berbères dans l'histoire. Les Morabite d'hier et les Marabouts d'aujourd'hui*, VII, [s.c.]
GHODBIWICZ M., 1995, "La sainteté et les saints en Islam", in *Le culte des saints dans le monde musulman*, Paris

⁷⁷ E. Dermenghem, 1954: 126.

⁷⁸ I. Ben-Ami: 209.

- GOUGA M., 1988, "Les communautés ibadites au Maghreb: réflexions sur leurs rapports au pouvoir, à la sexualité et à la mort", in *Cultures populaires. Peuples Méditerranéennes*, 34, pp. 49-61
- GISELL SL., *Histoire de l'Afrique du Nord*, Hachette, Paris, vol. VI, pp. 119-168
- IDRIS H-R., 1954, "Fêtes chrétiennes célébrées en Ifriqiya à l'époque ziride", in *Revue Africaine*, XCVIII, n° 438-439, 1° e 2° trim., vol. 98, pp. 261-276
- LE TOURNEAU R., 1957, "L'Islam nordafricain", in *AIEO*, pp. 183-213
- LEWICKI T., 1965, "Prophètes, devins et magiciens chez les Berbères médiévaux", in *Folia Orientalia*, 7, pp. 3-27
- LAOUST E., 1920, *Mois et choses berbères*, Challamel, Paris
- MANTRAN R., 1969, *L'expansion musulmane. VII-XI siècle*, PUF, Paris
- MARCY G., 1998, "Les Berbères. Vie intellectuelle, Littérature, Croyances, Religion", in *Études et Documents Berbères*, 4, pp. 143-156
- MARÇAIS G., 1925, "Note sur les ribats en Berbérie", in *Mélanges René Bassot*, Larose, Paris, pp. 395-430
- MERNISSI F., 1977, "Women, Saints, and Sanctuaries", in *Signs*, 3, pp. 101-110
- MICHAUX-BELLAIRE E., 1921, "Essai sur l'histoire des confréries marocaines", in *Hespéris*, pp. 141-159
- PANETTA E., 1940, *Pratique e credenze libiche*, IPO, Roma
- RIADH EL MIRABET, 2002, *Corpus des Mosquées de Jerba*, Ministère de La Culture - Institut du Patrimoine, Tunis
- ROUACH D., 1990, *Imma ou rites, coutumes et croyances chez la femme juive en Afrique du Nord*, Maisonneuve & Larose, Paris
- SCHMITT J.-C., 1984, "La fabrique des saints", in *Annales ESC*, 39, 2, pp. 286-300
- SERRA L., 1964, "Su alcune costumanze dei Berberi ibaditi di Zuara (Tripolitania)", *Atti del Secondo Congresso di Studi Arabi e Islamici*, Napoli, pp. 623-632
- , 1971, "Gli uomini pii venerati dai Berberi ibaditi di Zuara (Tripolitania)", in *Studi Magrebini*, 3, pp. 65-75
- TALBI Mohamed, 1994, "L'islam est-il tolérant? L'exemple du Maghreb médiéval en particulier", in *Annuaire de l'Afrique du Nord*, XXXIII, pp. 37-58
- VIROLLE-SOUBES M., 1989, s.v. *Asensi*, in *Encyclopédie Berbère*, Aix-en-Provence, Edisud, vol. VII, (1989), pp. 957-961
- WILSON S., 1983, *Saints and their cults*, Cambridge University Press

Algeria

- 2002, *Les chants de Taos Amrouch. Chants berbères de Kabylie*, L'empreinte digitale, Marseille
- NANDEZIAN S., 1994, "Mysticisme extatique dans le champ religieux algérien contemporain", in *Annuaire de l'Afrique du Nord*, XXXIII, pp. 323-228
- HELLIL R., 1999, *Les oasis du Gourara (Sahara algérien). Le temps des saints*, Peeters, Louvain
- ERBRUGGER A., 1862, "Le génie du Mont Dira", in *Revue Africaine*, 6° anno, n° 31, vol. 6, pp. 142-146
- OUSQUET G.-H., 1936, "Note sur deux aspects contemporains du culte des saints chez les Musulmans", in *Revue Africaine*, LXXIX, n° 368-369, 3° e 4° trim., vol. 79/II, pp. 779-782
- RUGNATELLI V., *Essai de Supplément au Dictionnaire Kabyle-Français de Jean Marie Dallet* (testo in preparazione)
- DALLEY J.M., 1969, *Mystagogie kabyle*, Fort-National, 1-24
- Pratiche Religiose e Racconti Popolari di Chlef (Ech-Chélif - Algeria) 171
- DALLEY J.M., 1982, *Dictionnaire kabyle-français. Parler des At Mangellat*, Solaf, Paris
- DERMENGHEM E., 1953, "Les confréries noires en Algérie", in *Revue Africaine*, XCVII, n° 436-437, 3° e 4° trim., vol. 97, pp. 314-367
- DEVOULX A., 1869, "Les édifices religieux de l'ancien Alger", in *Revue Africaine*, 13° anno, n° 73, vol. 13, pp. 125-135, 190-205
- DOUJTE E., 1900, *L'Islam algérien*, Mustapha, Alger
- FERAUD (Com.), 1862, "Mœurs et coutumes kabyles", in *Revue Africaine*, 6° anno, n° 33, vol. 6, pp. 272-283, 429-440
- GENEVOIS H., 1995, *Monographies villageoises. I. At Yanni et Taguemount-Azouz*, Edisud, Paris
- , 1996, *Monographies villageoises. Lêmea n Sariğ. Tawrit n At-Mangellat*, Edisud, Paris
- LACOSTE-DUARDIN C., 1993, "Variation et contexte de production dans deux récits d'eschatologie kabyle", in *À la croisée des études libyco-berbères*, Gauthier, Paris, pp. 363-375
- , 1994, "Rôles féminines et rôles masculins en changement à travers l'observation de deux rituels sacrificiels en Kabylie", in *Annuaire de l'Afrique du Nord*, XXXIII, pp. 159-180
- MAMMERI M., 1980, *Poèmes kabyles anciens*, Maspéro, Paris
- , 1990, *Imna-Yas Cejğ Muhend. Cheikh Mohand a dit*, Edition "Imna-Yas", Algeri
- MERZOUK M., 1994, "Les formes de vie religieuse dans un quartier populaire d'Oran : El-Kamri", in *Annuaire de l'Afrique du Nord*, XXXIII, pp. 69-84
- MOHIA-NAVET N., 1993, *Les thérapies traditionnelles dans la société kabyle*, Harmattan, Paris
- NACIB Y., 2002, *Stimane Azem le poète*, Impression Moderne, Alger
- PROBST-BIRABEN J.-H., 1932, "Les rites d'obtention de la pluie dans la province de Constantine", in *Journal de la Société des Africanistes*, III, pp. 95-102
- SALHI M.B., 1994, "Confrérie religieuse et champ religieux en Grande-Kabylie au milieu du XX siècle: la Rahmaniyya", in *Annuaire de l'Afrique du Nord*, XXXIII, pp. 253-270
- , 1997, "Lignages religieux, confréries et société en Grande Kabylie", in *Anadi*, n° 2, juin, pp. 109-126
- SERVIER J., 1985, *Tradition et civilisation berbères. Les portes de l'année*, Editions du Rocher, Monaco
- VIROLLE-SOUBES M. - TITOUH YACINE T., 1984, "Trois séquences divinatoires. Deuxième partie: prédictions féminines en Kabylie", in *Littérature Orale Arabo-Berbère*, 15, pp. 119-166

Morocco

- BASSET R., 1920, *Le culte des grottes au Maroc*, Alger
- BEN-AMI I., 1990, *Culte des saints et pèlerinages judéo-musulmans au Maroc*, Maisonneuve & Larose, Paris
- DROUIN J., 1975, *Un cycle oral hagiographique dans le Moyen Atlas marocain*, Imprimerie Nationale, Paris
- EICKELMAN D.F., 1976, *Moroccan Islam. Tradition and Society in a Pilgrimage Center*, University of Texas Press, USA
- ETIENNE B., 1983, "Magie et thérapie à Casablanca", in *Le Maghreb musulman en 1970*, CNRS, Paris, pp. 261-284

- GELLNER E., 1970, "Pouvoir politique et fonction religieuse dans l'islam marocain", in *Annales ESC*, pp. 699-713
- HAMMOUDI A., 1974, "Segmentarité, stratifications sociales, pouvoir politique et sainteté", in *Hespéris Tamuda*, XV, pp. 147-178
- JACQUES-MEUNIE D., 1951, "Sur le culte des saints et les fêtes rituelles dans le Moyen Dra et la région de Tazarine", in *Hespéris Tamuda*, XXXVIII, pp. 365-380
- LAOUSTÉ., 1922, *Mots et choses berbères*, Maisonneuve & Larose, Paris
- LEVI-PROVENÇAL E., 1922, *Les historiens de chorfa. Essai sur la littérature historique et biographique au Maroc du XVI au XX siècle*, 2 voll., Larose, Paris
- REYSSO F., 1991, *Pèlerinages au Maroc*, Éditions de l'Institut d'Ethnologie, Neuchâtel - Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, Paris
- SWENSEN St.B., 1983, *Social change and the vitality of Moroccan Islam*, UMI, Ann Arbor
- WESTERMARK E., 1926, *Ritual and Belief in Morocco*, Mac Millian, London
- , 1930, *Wit and Wisdom in Morocco*, Routledge and Sons, London
- Westermarek et la société marocaine*, 1993, a cura di Rahma Bourquia e Mokhtar Al Harras, Rabat
- Culti, feste e riti**
- ABDELKRIM CHIKH R., 1990, "Femmes et production des corps: les enjeux économique et symbolique de la fécondité", in *Femmes du Maghreb au présent*, CNRS, Marselle, pp. 215-232
- ABROUS D., s.v. *Asfel*, in *Encyclopédie Berbère*, Aix-en-Provence, Edisud, vol. VII, (1989), pp. 960-961
- CAMPS G., s.v. *Anzar*, in *Encyclopédie Berbère*, Aix-en-Provence, Edisud, vol. VI (1988), pp. 795-797
- , s.v. *Athna*, in *Encyclopédie Berbère*, Aix-en-Provence, Edisud, vol. VII (1989), pp. 1011-1013
- BERBRUGGER A., 1862, "Le Fal", in *Revue Africaine*, 6° anno, n° 31, vol. 6, pp. 298-301
- BOUSQUET G.-H., 1937, "La canonisation spontanée d'un saint inconnu" in *Revue Africaine*, LXXXI, n° 372-373, 3° e 4° trim., vol. 81, pp. 319-322
- BRUGNATELLI V., 1987, "Aspetti linguistici delle credenze sul malocchio in Cabilia" in *Atti del Sodalizio Glottologico Milanese*, pp. 83-95
- DESPARMET J., 1953, "Ethnographie traditionnelle de la Metidja" in *Revue Africaine*, LXIV, n° 314, 1° trim., vol. 64, pp. 330-361
- DESTAING E., 1906, "Fêtes et coutumes saisonnières chez les Beni Snūs", in *Revue Africaine*, L, n° 250, 1° trim., vol. 50, pp. 244-385
- DEVULDER A., 1951, "Peintures murales et pratiques magiques", in *Revue Africaine*, XCV, n° 426-427, 1° e 2° trim., vol. 95, pp. 63-103
- GOBERT E.G., 1948, "Essai sur la litholatrie", in *Revue Africaine*, XCII, n° 414, 1° e 2° trim., vol. 91-92, pp. 24-110
- IDRIS H.R., 1981, "Fêtes chrétiennes célébrées en Ifriqiya à l'époque ziride", in *Revue Africaine*, 97, pp. 261-276
- JOLEUD L., 1933, "Gravures rupestre et rites de l'eau en Afrique du Nord", in *Journal de la Société des Africanistes*, II, pp. 197-282
- LEWICKI T., 1935, "Culte de bélier dans la Tunisie musulmane", in *Revue des Etudes Islamiques*, pp. 195-200

- LEWICKI T., 1967, "Survivances chez les Berbères médiévaux d'ère musulmane de cultes anciens et de croyances païennes", in *Folia Orientalia*, VIII, pp. 5-39
- MAYER MODENA M.L., 1982, "Il tabù linguistico e alcune denominazioni del serpente in semitico", in *ACME*, 35, 2-3, pp. 173-190
- PROBST-BIRABEN J.H.- MAITROT DE LA MOTTE-CAPRON A., 1939, "Le culte des grottes en Algérie", in *Revue Anthropologique*, pp. 128-142
- PROBST-BIRABEN J.-H., 1933, "Le serpent", in *Journal de La Société des Africanistes*, III, pp. 289-295
- VIROLLE-SOUBES M., s.v. *Divination*, in *Encyclopédie Berbère*, Aix-en-Provence, Edisud, vol. XV (1998), pp. 2353-2367

GLOSSARIO ARABO E BERBERO

- Agraw el-igmat* - assemblea dei geni
- Agurram* (pl. *igurramen*) - uomo saggio, santo
- Ahgab* - pezzo di carta sul quale lo *šayh* scrive un verso del Corano per curare i malati
- ‘Aïd* - festa
- Amaziġ* (pl. *imaziġen*) - uomo libero
- Amgar* - anziano, saggio della comunità
- Anzar* - pioggia
- Arwina* - farina di segale tostata con sale e pepe
- Ascfu* (pl. *iseffa*) - poema
- Ascensi* - consultazione dei defunti
- Asfel* - rito per curare malattie
- Attabi ‘a* - fattura
- Aessas* (pl. *iecssasen*) - guardiani della casa
- ‘Ayn* - occhio, malocchio
- ‘Ayš* - tipo di pasta che si prepara in casa con la farina di semola di grano duro e si cuoce, ancora fresca, nel brodo come la *mhammaša*
- ‘Ayyāša* (pl. *ayyāšān*) - orcechino in argento da far portare ai bambini
- ‘Azzāba* (pl. *i‘azzaben*) - letteralmente cerchia degli *‘azzāba* in berbero mozabita; si tratta del consiglio dei dignitari religiosi incaricati di dirigere la moschea e gli affari religiosi
- Baraka* - benedizione, grazia divina
- Barrāhīn* - banditori
- Bularwāh* - lett., portatrici di anime (si tratta di una sorta di orcechini contro il malocchio)
- Cuscus* - piatto tipico di semola, carne e verdure
- Fiqh* - diritto, legge islamica
- Čianġa* - personaggio comico immaginario
- Čas‘a* (lett. *qis‘a*) - recipiente grande di forma circolare in argilla, oppure in rame o in legno
- Čašba* (lett. *qašba*) - canna
- Činn* (pl. *ġnīn*) - forma di essere soprannaturale
- Čirba* (lett. *qirba*) - otre per l'acqua
- Čim‘a* (lett. *ġamā‘a*) - assemblea dei membri della confraternita

- Gubba* (lett. *qubba*, pl. *qibab*) – cupola, ma nella lingua parlata può indicare anche una stanza con il tetto a cupola, un santuario edificato sulla tomba di un santo
- Ḥadam* (pl. *ḥuddam*; fem. *Ḥadima*, pl. *ḥādima*) – persona al servizio di un santo
- Ḥammām* – bagno caldo, fonte termale
- Haneš* (plu. *hniša*) – serpente
- Hawīja* (pl. *ḥawijaʔ*) – piccola costruzione di forma circolare o rettangolare costruita con due fino a quattro file di mattoni sovrapposti senza tetto con una piccola porta
- Ifri, ifren, yefren* – grotta, caverna
- Ifriṭ* – è un *ḡinn*, ma quando diventa crudele e molto grande si trasforma in una *'ifriṭa* (fem. *'ifriṭa*)
- Imām* – capo religioso; colui che dirige la preghiera del venerdì
- Ka'ba* (casa di Dio) – santuario a Mecca con la Pietra Nera
- Kānūn* – sorta di braciere in argilla, oppure buco circolare scavato nel pavimento non molto profondo per accendervi il fuoco
- K'ān* (lett. *kafān*) – sudario
- Laqta* – tutti i tipi di spezie
- Makruša* – albero
- Medersa* – scuola
- Mijammaša* – tipo di pastina a piccoli pallini preparati con la farina e la semola di grano duro e si cuoce nel brodo (preparato con pomodori, cipolla, un po' di patate tagliate a pezzi, sale, pepe, acqua)
- Mrabet* (pl. *mrabtin*) – individuo pio. *Marabout* – termine attribuito dai francesi in epoca coloniale ai santi musulmani nordafricani
- Mūla* (lett. *mawla*, pl. *mawālī*) – patrono
- Mussem* – pellegrinaggio presso la tomba di un santo
- Mzara* – nella regione orientale algerina, è un muretto di mattoni, di venti centimetri di altezza, che chiude uno spazio rettangolare di circa due metri di lunghezza
- Naḥla* – palma
- Nuṣra* – il sacrificio di espulsione del male
- 'Orf* – diritto consuetudinario
- Qabriyya* – stanza funeraria
- Qādirīya, Šāduliyya, 'Ammāriyya, Aissāwiyya, Tiḡāniyya, Rahmāniyya* – confraternite musulmane
- Qbar* (pl. *qūbr*) – tomba
- Qsar* – villaggio-fortezza
- Ribaʔ* – antichi monasteri
- Ruḥ* – spirito, anima
- Šafqa* – è un battere le mani con lo stesso ritmo e nello stesso tempo da parte di un gruppo di servi del santo
- Šalāt al-'iṣā'* – preghiera della sera
- Šalāt al-maḡrib* – preghiera del tramonto
- Šālīḥ* – pio, giusto, puro
- Šari'a* – legge islamica
- Šayḥ* – capo spirituale, vecchio
- Sidi* – signore, maestro, termine per indicare un santo
- Siyyaḥa* – erranza
- Tagida* – talismano
- Tagim* – pentola d'argilla cotta
- Tag' lalt, iqaci, aceffar, ddabelḥ, af' nac* – sorta di hockey
- Talḡonḡa* – cucchiaino con cui si simula una pupa vestita per i riti di ottenimento della pioggia
- Taleb* (pl. *tolba*) – studente presso un maestro in una *zāwiya*
- Tariqa* – confraternita, ordine religioso
- Tašawwuf, šūfī, šūfismo* – dottrina mistica islamica
- Tašdiq* – voto
- Timsensit* (pl. *timsensiyin*) – donna che dorme presso la tomba per attendere l'oracolo
- Tit* – occhio, malocchio
- Tsūsi* – rito
- Tuqsit* – rito
- Zaḡārit, touclouil, zḡharit o tzḡhrīt* – tipico grido rituale delle donne
- Zāwiya* (pl. *zawāyā*) – edificio costruito nei pressi di un santuario di un santo fondatore, adibito a parecchie funzioni: insegnamento, alloggio, ecc.
- Ziyyāra* – lett. visita. Designa la visita alle tombe dei santi, ma anche l'offerta fatta ai santi e la visita dei capi delle confraternite ai loro affiliati
- Wa'da* – nel caso qui riportato, il termine si riferisce al voto contro la sterilità
- Wālī* (pl. *awliyā'*) – in arabo classico i santi sono definiti *awliyā'*. *Allāḥ al-šāliḥūn* vale a dire, "i pii amici di Dio". Il termine, il cui singolare è *walī*, deriva dal verbo *walā* ("essere vicino, essere amico"). Nel presente studio, oltre a significare "santo, amico", questo termine viene utilizzato anche per indicare il luogo all'interno del quale si trova la tomba del santo. Nel linguaggio comune significa, oltre che "amico", anche "protettore, governante".
- Zitun* – ulivo