



La storia di un popolo e la scelta di un tempo: il calendario amazigh e la “questione” cabilo

Valentina Fedele

Abstract: Since the end of colonialism in North-Africa, it has been witnessed to a revival of the Amazigh identity, through its politicization at national level and the construction of a transnational “imaginary community”, implementing the re-invention of traditions ascribed to an “authentic” Berber culture, with specific pre-Islamic roots, its own language, its own myths, its own history and its own organization of time, represented by the Amazigh calendar. The article will focus on the latter, as it is emblematic of the Imazighen inscription in the history from which they were excluded, focusing on the experience of Kabylia, significant both considering the role that Kabilian elites and diasporas have had in the pan-berbere movement, and the articulation of its ethnic and political claims toward the Algerian government, recently, recognizing Imazighen cultural products as a tool for national and regional legitimization.

Keywords: Amazigh – Calendar – Kabylia – Yennayer

Parole chiave: Amazigh – calendario – Cabilia – Yennayer

GLI IMAZIGHEN

Il termine Amazigh¹ (pl. Imazighen; f. Tamazight) si riferisce alle popolazioni berberofone, circa 20 milioni – oltre 2 milioni in diaspora – presenti in Marocco, Algeria, Libia, Tunisia, Egitto e Sahel. Si tratta di una comunità la cui eterogeneità dal punto di vista linguistico, storico, di tradizioni culturali², riflette

¹ Il testo utilizzerà prevalentemente il termine Amazigh, ma lo affiancherà anche a berberofono o berbero a seconda delle circostanze narrative. Esso è, infatti, preferito dai movimenti di rivendicazione identitaria: usato per la prima volta negli anni '40 per l'autodefinizione delle popolazioni della Cabilia algerina, in epoca contemporanea è utilizzato nel significato di "uomini liberi", anche se secondo alcuni autori ha una origine etimologica incerta (McDougall, 2003; Maddy-Weitzman, 2016; Hoffman e Crawford, 1999). Il termine berbero, invece, è considerato dispregiativo, in quanto utilizzato dalle diverse dominazioni come sinonimo di barbaro seguendone l'etimologia greca.

² Facendo riferimento ai dati riportati da Maddy-Weitzman (2016), in Marocco i berberofoni sono 14 milioni, il 40% della popolazione, divisi tre gruppi etnolinguistici: Ichelhin, che parlano Tachelhit, circa 8 milioni sulle montagne dell'Atlante e dell'Antiatlante, nelle valli e nell'area a sud-est prima del deserto; Imazighen, quelli che parlano Tamazight (lo stesso termine oggi adottato per definire la lingua berbera moderna), 3 milioni di persone nella regione del Medio Atlante; Rifian, che parlano Tarifit, 3 milioni nelle montagne del nord. I berberi algerini sono 7 milioni e 500mila, il 20-25% della popolazione, divisi in due gruppi primari e quattro più piccoli: Kabili, che parlano taqbaylit, 5 milioni nelle montagne della Cabilia, tra Algeri e Costantina; Chaouis, 2 milioni nelle regioni dell'Aures a sud-est della Cabilia;



non solo la distribuzione territoriale, ma anche le multiple origini e il diverso rapporto che esse hanno intrattenuo fin dal neolitico con varie dominazioni³, di resistenza, più o meno violenta, ma anche di adattamento e acculturazione. In questo senso, di particolare rilevanza è stata la dominazione dell'Impero arabo-islamico che, iniziata nell'VII secolo, ha determinato l'islamizzazione progressiva dei berberi, che parteciparono alla sua stessa espansione in Nord-Africa fino alla penisola iberica, esprimendo anche dinastie più o meno indipendenti tra il XI e il XIV secolo⁴. Dopo la caduta di tali dinastie e segnatamente sotto il controllo diretto e indiretto dell'Impero Ottomano, le tribù berberofone furono progressivamente marginalizzate dalla gestione politica e forzate nelle periferie, nelle aree montagnose e nelle oasi pre-desertiche.

Nella diffidenza delle singole esperienze, in generale, gli Imazighen, pur avendo partecipato attivamente al processo di indipendenza, sono stati esclusi dalla costruzione delle identità nazionali post-coloniali, nella definizione delle quali all'enfasi sull'arabicità e sull'islam riformista, corrispondeva la negazione della lingua e della cultura berbera, ammessa, tutt'alpiù solo nella sua dimensione folklorica. La sussunzione delle specificità berbere all'interno dei progetti nazionalisti sembrava, così, destinarle alla progressiva estinzione, che, considerando anche la diminuzione dei berberofoni, Gellner (1973) riconduceva alla prevalenza dell'appartenenza tribale ed eventualmente religiosa su quella linguistica.

Proprio durante il colonialismo, però, erano stati gettati i semi dell'auto-coscienza e della reificazione dell'appartenenza berbera, che, soprattutto dalla fine degli anni '70, si definì ulteriormente, attraverso una sempre più marcata politicizzazione delle istanze identitarie a livello nazionale e la costruzione di una "comunità immaginaria"⁵ transnazionale, declinata nel recupero e, talvolta, nella re-invenzione di tradizioni ascritte a una "autentica" cultura berbera, con radici pre-islamiche, con una propria lingua, propri miti, una propria storia e una specifica organizzazione del tempo, rappresentata dal calendario Amazigh.

L'articolo si concentrerà proprio sul calendario, emblema dell'iscrizione degli Imazighen nella storia dalla quale erano esclusi, mettendolo in relazione i movimenti di rivendicazione identitaria e politica a partire dall'esempio della Cabilia. L'esperienza della Cabilia è, in questo senso, particolarmente significativa sia rispetto al ruolo che le élite e le diasporre cabile hanno avuto nella

Mzabis, che parlano Tamzabit, musulmani ibaditi della valle di Mzab; 150.000 che parlano Znati nell'area a sud est di Touat-Gourara; 100.000 che parlano Tachenouit, nelle montagne dello Chenoua e Zaccar a ovest di Algeri; 100.000 nomadi Touareg che parlano il Tamashiq, nel sud. I berberi di Libia sono 6 milioni, circa il 6–9 % della popolazione, negli altipiani del Jabal Nafusa in Tripolitania fino al deserto della Cirenaica, in particolare nella città di Awjila. I berberofoni tunisini sono 100.000 (circa 1-2% della popolazione) e vivono nei villaggi al centro sud e sull'isola di Djerba. I 20.000 berberi egiziani sono invece concentrati nell'oasi desertica di Siwa.

³ Per riferimenti sulla storia pre-romana e romana dei berberofoni vedi McDougall (2003).

⁴ In particolare le dinastie degli Almoravidi (1040-1146), Amohadi (1121-1269), Marinidi (1240-1465), vedi Taha (1998).

⁵ Anderson (1996).



nascita del movimento di rivendicazione berberofono sovranazionale, sia nell'articolazione delle istanze etniche e politiche nella madre patria berbera, che, di recente, hanno visto il riconoscimento dei prodotti culturali Imazighen diventare strumento di legittimazione nazionale e regionale.

L'IDENTITÀ BERBERA IN ALGERIA

Come evidenziato, le politiche coloniali hanno avuto inconsapevolmente una ricaduta importante sulla definizione moderna dell'identità Tamazight. In particolare, nel caso del colonialismo francese, il tentativo di avere una legittimazione interna alle colonie e accreditarsi presso le minoranze non arabe o non musulmane, si tradusse in una serie di pratiche di differenziazione tra arabi e berberi, giustificate discorsivamente dalla presunta superiorità di questi ultimi, che, pur essendo guerrieri poco civilizzati e anarchici, non erano islamizzati nel profondo e erano socializzati ai valori della libertà, dell'uguaglianza, della fraternità e della democrazia – come dimostrato dalle istituzioni tribali di consultazione e dal fatto che le donne berbere non fossero velate – e, quindi, acculturabili nella missione civilizzatrice francese (vedi Guernier, 1950; Tlemcani, 1986). In Algeria, tale discorso si accompagnò allo sviluppo di una serie di centri di ricerca, archivi e giornali per lo studio scientifico del linguaggio e della cultura berbera, al fine di fissare i confini tra arabi e berberi e giustificare politicamente le politiche di francesizzazione dei berberofoni, soprattutto nel campo dell'educazione primaria e secondaria (Maddy-Weitzman, 2012; Jay, 2015)⁶. La reificazione delle differenze arabo-berbere, però, mentre diffondeva un sentimento di sospetto rispetto alla presunta connivenza dei berberi con il potere coloniale – il cosiddetto «mito Berbero» - non riuscì a impedire la partecipazione attiva alle istanze indipendentiste delle élite, che non avvertivano la contraddizione tra l'essere berberi e francofoni e il nazionalismo (McDougall, 2003).

La Cabilia si era opposta violentemente al colonialismo francese fin dal 1871 e, durante la lotta per l'indipendenza, espresse progetti nazionalisti propri e leader del Fronte di Liberazione Nazionale (FLN) che avrebbe guidato il paese verso la fine del dominio francese nel 1962, come Ferhāt 'Abbās e Hocine Aït Ahmed. Dopo l'indipendenza, però, la nascita dei moderni stati-nazione si accompagnò, in generale, all'esclusione dell'elemento berbero, attraverso la marginalizzazione della cultura e della lingua. Con declinazioni diverse a seconda dei contesti, il processo di costruzione delle comunità nazionali post-coloniali ruotava, infatti, intorno all'arabo e all'islam, elementi fondamentali per la standardizzazione delle identità nazionali, al di là delle differenze

⁶ In Marocco, ad esempio, la differenziazione tra arabi e berberi culminò nel 1930 con la firma da parte del Sultano, sotto protettorato francese, del *dahir* berbero, che sottraeva, appunto, i berberi dalla giurisdizione dei tribunali shariatici, ponendoli sotto norme tribali berbere, vedi Campanini (2017).



confessionali, tribali e geografiche. Dal punto di vista linguistico, dunque, questo si declinò nella arabizzazione forzata dell’educazione e della vita pubblica, finalizzata da un lato, a sostituire il francese nella vita pubblica, dall’altro a marginalizzare i dialetti, in particolare quelli berberi. Dal punto di vista religioso, si cercava, invece, di imporre una visione unitaria dell’islam, imposta al riformismo ed esplicitamente critica delle forme di religiosità popolari e del sufismo. La cultura berbera, dunque, doveva essere ridotta a folklore, valorizzata solo in ottica anti-coloniale, dimostrazione dell’esistenza di una cultura originale, ma non necessaria al moderno stato-nazione, anzi nociva, rea del mancato progresso e della passata subordinazione di quest’ultimo (Goodman, 1998).

Il FLN, così, dopo aver epurato tutti i cabili dal partito – uccisi, incarcerati (è il caso di Hocine Aït Ahmed) o politicamente marginalizzati (come Ferhāt ‘Abbās) – si concentrò sulla necessità di superare l’analfabetismo e la frammentazione sociale, etnica e geografica e di uniformare l’identità nazionale attraverso l’egemonia della lingua araba, l’identificazione nel partito unico rivoluzionario, anti-imperialista e anticoloniale e l’islam riformista, seguendo lo slogan di ‘Abd al-Hamīd Ibn Bādīs, leader salafita della *Jam‘iyat al-Ulamā*: l’islam è la mia religione, l’Algeria è la mia nazione e l’arabo è la mia lingua (Maddy-Weitzman, 2012; Campanini, 2017). La dimensione berbera, viene, dunque, solo allusivamente citata nei primi documenti nazionali, che, significativamente, datano la nascita stessa della nazione dalla penetrazione araba dell’VIII secolo, portatrice di liberazione sociale, arricchimento culturale, prosperità e tolleranza a popolazioni che si erano dovute battere per secoli contro la dominazione degli stranieri, romani, vandali e bizantini⁷, nè trova spazio nella Costituzione del 1963, sospesa poi nel 1965. L’esclusione della Cabilia dal progetto nazionale provocò, già all’indomani dell’indipendenza, una serie di rivolte, guidate tra il 1963 e il 1965 dal Fronte delle Forze Socialiste (FFS) di Ait-Ahmed, cui fece da contraltare una violenta politica di arabizzazione – che si avvalse anche della chiamata di insegnati dall’Egitto – e di islamizzazione. Al di là dell’effettivo raggiungimento dei loro obiettivi – nella pratica l’arabo ha sostituito il francese lentamente, e in modo ambivalente e l’islam tradizionale e marabuttico continua ad essere prevalente soprattutto nelle regioni berberofone (McDougall, 2003; Maddy-Weitzman, 2011) – tali azioni portarono a rivolte durante tutti gli anni

⁷ La carta di Algeri del 1964, uno dei testi fondativi dello stato algerino, adottata dal primo congresso del FLN, sottolinea: «L’Algeria è un paese arabo-musulmano. Tuttavia questa definizione esclude tutti i riferimenti a dei criteri ernici e si oppone a tutte le sotto-stimazioni del contributo precedente alla penetrazione araba. La divisione del mondo arabo in unità geografiche o economiche individualizzare non è riuscita a releggere in secondo piano i fattori di unità forgiati dalla storia, la cultura islamica e una lingua comune. Profondamente credente, il popolo algerino ha lottato per liberare l’islam da tutte le credenze e le superstizioni che lo hanno alterato. Ha sempre lottato contro i ciarlatani che ne volevano fare una dottrina di rassegnazione e l’hanno associato alla loro volontà di mettere fine allo sfruttamento dell’uomo sull’uomo. La rivoluzione algerina vuole ridare all’islam il suo vero volto, il volto del progresso. L’essenza arabo-musulmana della nazione algerina ha costituito una solida protezione contro la sua distruzione da parte del colonialismo» (<http://www.el-mouradia.dz/francais/symbole/textes/symbolefr.htm>).



'70, soprattutto sotto il regime di Boumedienne⁸, che culminarono nel 1980, con la cosiddetta Primavera Amazigh (Tafsut Imazighen), quando la cancellazione improvvisa della lettura pubblica sul ruolo della poesia nella società tradizionale dell'intellettuale cabilo Mouloud Mammeri fece da detonatore allo scoppio di due mesi di sciopero nella regione, con scontri violenti, soprattutto tra studenti e polizia.

Tale evento, commemorato ogni 20 aprile, è stato fondativo sia per il nascente movimento transnazionale berbero, sia per la progressiva politicizzazione del movimento cabilo, contribuendo alla diffusione di un contro-discorso identitario sull'Algeria, che, in Cabilia, cominciò ad accompagnarsi a rivendicazioni più ampie di partecipazione non solo culturale, ma anche politica, sociale ed economica (Goodman, 2002). Dopo il 1988, il collasso del partito unico e l'inizio della guerra civile, l'identità cabilo cominciò a porsi come alternativa alle dicotomie FLN/FIS- FNL/islamisti⁹, organizzandosi sia intorno a numerose associazioni culturali nate proprio in quegli anni, che a partiti politici, il rinato FFS – la cui piattaforma era in passato stata più socialista che identitaria – e il Raggruppamento per la Cultura e la Democrazia (RCD), nato nel 1989, più marcatamente laico e militante, entrambi con l'ambizione di rappresentare le istanze dell'intera Algeria. Il confronto con gli islamisti, sul piano militare e della sicurezza, ma anche su quello simbolico religioso, mobilitò, però, tutte le forze del governo centrale, che, ancora una volta, negò la questione cabilo, in nome dell'unità nazionale, marginalizzandola ancora una volta nella Costituzione del 1989, promossa da Chadli ben Jедid (Maddy-Weitzman, 2012).

I movimenti identitari non si fermarono e, durante gli anni '90, continuarono a rivendicare da un lato la partecipazione politica, dall'altro il riconoscimento del Tamazight, versione standard dei dialetti berberi, che nel frattempo era stata codificata, lingua ufficiale in Algeria. Il boicottaggio che coinvolse le scuole di ogni ordine e grado nell'anno accademico 1994-1995, convinsero il presidente Liamine Zeroual ad istituire nel 1995 l'Alto Commissariato all'Amazighità, con l'obiettivo di promuovere l'introduzione del Tamazight nel sistema scolastico di alcuni distretti e nelle comunicazioni. L'anno dopo, la nuova Costituzione del 1996 riconosceva per la prima volta nel preambolo come componenti fondamentali dell'identità della nazione «l'Islam, l'arabicità e l'Amazighità», senza però riconoscere la lingua, esclusa, ancora, dalle istituzioni civili e governative e dai contratti commerciali.

Nel 2001, uno studente berbero di scuole superiori Massinissa Guermahh, viene fermato e ucciso dalla polizia algerina, facendo esplodere la Primavera

⁸ Boumedienne, dopo il 1973, diede una sferzata al programma di arabizzazione, demonizzando l'identità berbera, definendola parte della jāhiliyya e colonialista perché privilegiata dai francesi (Maddy-Weitzman, 2011).

⁹ Il rapporto tra questione tamazight e islamisti fu all'inizio abbastanza ambigua, tanto il FFS aveva anche proposto un dialogo col FIS, escluso dall'RCD. Gli artisti e gli intellettuali berberi furono, però, un obiettivo privilegiato dell'islamismo violento, considerati emblema di una cultura tradizionalista e decadente (McDougall, 2003; Maddy-Weitzman, 2012).



Nera (Tafsut Taberkant), una serie di proteste che coinvolsero tutta la regione, provocando violenti scontri con le forze governative e circa 130 vittime, che culminò nella Marcia di Algeri, contro l’abbandono economico, politico e culturale della Cabilia e per l’introduzione di un sistema democratico, nonché nel boicottaggio delle elezioni politiche del 2002, per le quali i due partiti principali – RCD e il FFS – non espressero candidati locali. Il movimento, guidato dal Coordinamento degli Aarch (comitati di villaggio) implose nel 2007, sia per l’incapacità di esprimere una élite dirigenziale con un programma coerente, sia per la cooptazione effettuata dal governo centrale, che isolò nuovamente la questione Amazigh dal resto delle rivendicazioni della popolazione (Maddy-Weitzman, 2011).

IL MOVIMENTO TRANSNAZIONALE E LA RE-INVENZIONE DELLA CULTURA TAMAZIGHT

Negli stessi anni in cui si assiste al consolidarsi delle rivendicazioni identitarie e politiche nelle madre-patria berbera, si diffonde anche un movimento transnazionale, che vi partecipava attivamente, definendone confini, lingua, miti fondativi, prodotti culturali e storia, contribuendo, così, progressivamente alla stessa formattazione della Amazighé su un modello unico, nel quale sussumere le diverse appartenenze linguistiche e regionali.

La partecipazione della diaspora Cabilia in Francia fu molto importante in questo progetto: già nel 1966 a Parigi viene fondata da giovani intellettuali cabilì l’Accademia Berbera (Agrav Imazighen), poi sciolta nel 1978, con lo scopo di proteggere e diffondere la cultura tamazight, denunciandone l’oppressione negli stati post-coloniali, che cominciò a lavorare sulla standardizzazione dell’alfabeto berbero, in modo da trascrivere in una sola lingua i diversi dialetti. Il movimento ben presto si istituzionalizzò intorno a soggetti internazionali e nazionali diversi, soprattutto durante gli anni ’90, molti dei quali si trovarono riuniti nella prima sessione Congresso Mondiale Amazigh (1997), tenuto a Tafira, Las Palmas, nelle Canarie, un’organizzazione non governativa che vuole rappresentare le associazioni culturali berbere di tutto il mondo e a difendere gli interessi e i diritti di tutti gli Imazighen¹⁰.

La Tamazgha, la patria tamazight, neologismo creato dai berberi di Cabilia, viene così definita come un territorio transnazionale, che abbraccia tutti i paesi in cui sono presenti berberofoni, in particolare Marocco, Algeria, Tunisia, Libia, Mauritania, nord del Mali, nord del Niger, Egitto occidentale, le città spagnole di Ceuta e Melilla e le Isole Canarie¹¹. Per unire questa patria, bisognava, per

¹⁰ Per approfondimenti sul ruolo politico e l’effettiva rappresentatività delle organizzazioni transnazionali imazighen vedi Jay (2015).

¹¹ La popolazione delle Canarie si rivendica abbia parlato un dialetto berbero fino alla conquista spagnola nel XVesimo secolo (Maddy-Weitzman, 2012).



prima cosa standardizzare la lingua Tamazight, che, al pari dell’arabo standard, doveva sussudere i diversi dialetti regionali. Era necessario, dunque, trovare il modo per rappresentare il discorso graficamente, identificare regolarità grammaticali, lessicali, sintattiche e semantiche, per costruire un linguaggio che potesse generare un senso di connessione e di appartenenza all’intera Tamazagha. Sebbene questo processo sia ancora adesso in corso ed ampiamente dibattuto, l’Accademia Berbera avrebbe elaborato ben presto un alfabeto, il neotifinagh, basato sul tifinagh tuareg, che diventerà la base per le successive proposte. Parallelamente, sono selezionati i prodotti culturali regionali¹² da ascrivere alla “autentica” cultura tamazight e ne vengono elaborati di nuovi che utilizzino la lingua standard. Nel 1970, Mohand Aarav Bessaïd, fondatore dell’Accademia Berbera, disegna quella che diventerà la bandiera “nazionale”, che unisce tre colori, uno per ogni elemento della patria – il blu per il mare, il verde per le montagne e i terreni coltivabili, il giallo per il deserto – e la lettera tifinagh *yaz* in rosso, simbolo di resistenza, a rappresentare i martiri della causa.

Parte della costruzione di una comune memoria è l’iscrizione, a lungo negata, degli Imazighen nelle storie dei territori che abitano (Hoffman e Crawford, 1999), una linea di continuità che precede l’esperienza arabo-islamica, e inizia con il Faraone Sheshonk I, membro della tribù libica dei Meshwesh, attraverso gli altri leader delle dinastie libiche in Egitto, tra il 900 e il 700 a.C., i sovrani numidi Siface e Massinissa che già si confrontarono con l’Impero Romano nel 200 a.C. contro la cui espansione, Giugurta guidò una guerra di indipendenza, Juba (noto come Gauda) I, and Juba II. Ma ne fanno anche parte intellettuali romani come Terenzio, nato a Cartagine intorno al 190 a.C., Lucio Apuleio nato a Madaura, in Algeria, intorno al 125, e l’Imperatore Settimio Severo, nato nel 146 D.C. a Leptis Magna, in Libia, ma anche Sant’Agostino d’Ippona, fino alla regina nomade Dihya (Kahina), che tentò di resistere all’invasione araba islamica, sconfiggendo gli arabi nel 689 presso il wādī Nini, in Algeria, prima di essere a sua volta sconfitta e trovare la morte nel 708 D.C, nonché i fondatori delle dinastie degli Almohadi e degli Almoravidi (Jay, 2015; Maddy- Weitzman, 2012).

IL CALENDARIO AMAZIGH TRA RECUPERO E RE-INVENZIONE DELLA TRADIZIONE

Nel tracciare la storia degli Imazighen nel mondo, prescindendo narrazioni eterodirette, è stata fondamentale anche la definizione di un tempo specificamente amazigh, che si esprime attraverso il calendario, la cui ri-organizzazione risponde alla necessità di evidenziarne l’indipendenza dal computo gregoriano – emblema di un tempo coloniale – e da quello islamico – che, senza mettere in discussione l’appartenenza religiosa, viene qui considerato

¹² Vedi, per esempio, Goodman (1998) sulla nuova canzone cabilica.



simbolo di un potere estraneo. La definizione del calendario è, da questo punto di vista, come sottolinea Oxby (1998), uno strumento di resistenza al potere centrale, civile o religioso che sia e simboleggia il rifiuto per entrambi i poli intorno ai quali si è definita l'identità delle nazioni che insistono sulla Tamazagha, nonché il fallimento del processo di sussunzione nazionalista.

Il calendario moderno amazigh è anche un esempio particolarmente significativo del processo di re-invenzione della tradizionale che accompagna la rivendicazione identitaria transnazionale dei berberofoni: anche in questo caso, come segnalato a proposito della lingua emblematico all'interno della reinvenzione della tradizione che re-iscrivere i berberi nella storia, segnalando la specificità identitaria e la pre-esistenza all'esperienza arabo islamica. La sua standardizzazione, come già rispetto alla lingua, ha ricevuto impulso dal lavoro dell'Accademia Berbera che, ancora in questo caso, concepisce uno strumento generale da sovrapporre e affiancare ai calendari utilizzati dalle singole regioni berbere, come quello Tuareg, con i quali mantiene nessi di continuità¹³.

Molti sono gli elementi innovativi del calendario, in primo luogo la data cui ricondurre l'inizio del tempo¹⁴, che coincide con l'ascesa al potere delle dinastie libiche, nel 950 a.C. molto prima, dunque, della dominazione arabo-islamica o dei romani, il cui calendario giuliano¹⁵, rappresenta la base su cui quello amazigh è costruito. L'anno è, così, composto da 365 giorni, con un anno bisestile ogni 4, il cui giorno aggiuntivo è posto alla fine dell'ultimo dei 12 mesi. I nomi dei mesi, diversi nei dialetti berberi, sono stati ricostruiti dall'Accademia a partire dal nome di quello più conosciuto e diffuso tra le diverse declinazioni dialettali, ovvero il primo, (ye)nnayer (in cabilo), che si è immaginato fosse composto dalle parole *yan* (uno) e *yur* (luna, mese), componendo il nome dei successivi secondo l'ordine numerico¹⁶.

Anche i giorni della settimana sono stati ricostruiti, in una delle loro versioni, seguendo il criterio numerale dei mesi e aggiungendo al posto del suffisso *-yur* quello *-as* (giorno). A ogni giorno corrisponde un nome proprio di persona, a imitazione dei santi nel calendario gregoriano, un riferimento che, però, qui corrisponde non a un intento religioso, bensì al recupero di nomi tradizionali, spesso sostituiti da quelli arabo-islamici: i nomi riprendono sia eroi della storia berbera, ma anche nomi di cose prese dal quotidiano, e di sentimenti o virtù – come *tilleli*, libertà – che, preferibilmente, riguardano presunte qualità berbere (Haddadou, 1997).

Pur essendo divisi i mesi in 4 stagioni – tafsut (primavera); anebdu/ iwilen (estate); Amewan/Iwegħiben (Autunno); tagrest (inverno) – la scansione del

¹³ Per approfondimenti vedi Chiauzzi (1988). Il testo ove non utilizza la parola Tamzight standard, utilizzerà preferibilmente il corrispettivo cabilo.

¹⁴ Nel calendario tradizionale Tuareg, ad esempio, gli anni non sono identificati con un computo numerico, ma con un evento – naturale o politico – che li ha contraddistinti.

¹⁵ Introdotto nel 45 a.C. da Giulio Cesare a sostituzione del calendario lunare precedente.

¹⁶ Per approfondimenti vedi Achab (1996). Di seguito i “nuovi” nomi dei mesi berberi: Yenjur, Sinyur, Krayur, Kuzyur, Semyur, Sedjur, Sayur, Tamyur, Tżayur, Mrayur, Yamrayur, Meggyur.



tempo si lega maggiormente ai cicli della coltivazione, rilevando l'origine contadina del calendario¹⁷, tanto che, più rilevante della scansione regionale, è la ricorrenza e la contrapposizione tra due periodi di 40 giorni ciascuno: uno di maggiore freddo, lyali (le notti), il secondo di maggiore caldo ssmaym, awussu (la canicola). Il periodo delle lyali è ulteriormente suddiviso in 20 notti bianche (lyali timellalin) e 20 notti nere (lyali tiberkanin). Il passaggio dall'inverno alla primavera è segnato dai 10 giorni detti di leussum/imbarken, a cavallo tra Sinyur (febbraio) e Krayur (marzo) durante i quali si dovrebbe necessare la maggior parte attività agricole, artigianali, ma anche sociali, come i matrimoni che proprio in questo periodo vengono celebrati da spiriti e potenze misteriose, dette in berbero di Djerba appunto imbarken, benedetti (Gast e Delheur, 1992). Il periodo di awussu, invece, culmina con il primo giorno di Tamyur (agosto), durante il quale si svolgono diversi riti di preservazione della salute, ma anche di fertilità e abbondanza, come il bagno notturno per 3 notti consecutive.

Yennayer è un mese molto particolare, di passaggio nei cicli agricoli, segnato da leggende e miti tra cui i più noti ruotano intorno alla figura di una vecchia, rispetto al quale ci sono diverse versioni. In Cabilia si racconta che una donna anziana credendo passato l'inverno, in un giorno di sole, uscì nei campi e derise Yennayer, il quale, arrabbiato, prese in prestito due giorni dal mese successivo, scatenando una grande tempesta che travolse la donna. Il giorno in cui avvenne la tragedia è chiamato giorno di amerdil (prestito) ed è celebrato con una cena a base di frittelle, destinata a scongiurare le forze del male¹⁸.

Il giorno simbolicamente più importante è, invece, il primo di Yennayer, capodanno, un tempo celebrato il 14 gennaio, ma oggi, probabilmente per un errore di alcune associazioni culturali berbere, celebrato per convenzione il 12 di gennaio, come era in uso a *Wahran (Orano)* (Gast e Delheur, 1992).

I riti connessi al capodanno sono diversi a seconda delle regioni, ma, in generale, sono improntati alla necessità di cacciare la fame e consacrare il cambiamento e propiziare le forze e gli spiriti invisibili. La celebrazione, quindi, è tipicamente legata all'abbondanza e alla generosità. Sono dunque consumati pasti abbondanti, cui partecipano anche gli spiriti invisibili, servendosi dalle porzioni distribuite alla soglia delle porte, all'inizio delle scale di casa o ai piedi delle piante. La fecondità della terra viene assicurata dal sacrificio di un animale, tipicamente un volatile. In Cabilia, dove la prima notte di Yennayer, è chiamata tabburt usgwass (la porta dell'anno)¹⁹, il volatile è sacrificato da un membro della famiglia, un pollo, se offerto da un uomo, una gallina se è, invece, offerto da una donna o entrambi, se la donna è incinta, rito che dovrebbe favorire la nascita di un maschio.

Capodanno è importante anche perché quello che segue la nascita di un figlio

¹⁷ I calendari berberi sono, infatti, anche detti fellāḥī (contadini) o 'ajamī (non arabi) (Maddy-Weitzman, 2011).

¹⁸ Come sottolinea Galand-Pernet (1958), tale tradizione è riscontrabile in generale nelle culture mediterranee, in particolare in Provenza e in Calabria.

¹⁹ Vedi Servier, 1962.



maschio è il momento in cui il padre gli taglia i capelli per la prima volta, comprando, per festeggiare, una testa di bue, augurio per il bambino di diventare un giorno il responsabile del villaggio. Le celebrazioni legate a questo evento, spesso si fanno coincidere con quelle del mese di muharram, in particolare le celebrazioni dell'ashoura, evento luttooso per gli sciiti, tipicamente festeggiato in Nord-africa. La sovrapposizione tra le feste e l'inclusione di eventi religiosi islamici all'interno della scansione del tempo delle tribù berbere rappresenta un esempio di resistenza della religiosità musulmana tra le popolazioni, laddove la loro tipica esclusione dal calendario amazigh standard esemplifica spesso la distanza che esiste tra queste e le élite intellettuali impegnate nei movimenti transnazionali (Jay, 2015).

LA CABILIA TRA RICONOSCIMENTO CULTURALE E MARGINALIZZAZIONE POLITICA: IL RICONOSCIMENTO DI YENNAYER

Al di là delle singole tradizioni e dei tentativi di armonizzazione del computo del tempo amazigh, il calendario, insieme alla lingua, è diventato un vessillo delle rivendicazioni identitarie e non delle regioni berberofone, e dell'internazionalizzazione della loro causa, un processo quest'ultimo che si è consolidato durante le cosiddette “Primavere Arabe”, 2010-2011, quando gli Imazighen, in modo diverso a seconda dei territori²⁰, hanno tentato di de-localizzare le loro proteste, legandole ad istanze comuni di democrazia, uguaglianza, multiculturalismo e diritti sul piano nazionale, nonché ai movimenti transnazionali, attraverso i media (Jay, 2015).²¹

In Algeria, invece, dove le proteste non hanno portato a un rovesciamento del FLN, la questione tamazight non aveva trovato abbastanza spazio, specchio dell'isolamento della Cabilia dopo la guerra civile e della marginalizzazione delle sue istanze, nella dicotomia retorica tra islamismo e fedeltà al Fronte. Dopo il 2012, quando una forte nevicata lasciò molti villaggi inaccessibili per settimane, provando ancora una volta il disinteresse del potere centrale per la regione, il movimento di rivendicazione comincia a rinsaldarsi, organizzando a partire dall'anno successivo una serie di proteste, più o meno violente, che continuano tutt'ora, in particolare in occasione dell'anniversario della primavera berbera o per denunciare provvedimenti politici ed economici che colpiscono

²⁰ Il movimento Amazigh del Rif marocchino, per esempio, è stato in prima linea nel Movimento 20 Febbraio, mentre i berberi libici sono stati fondamentali nella battaglia del Jebel Nafusa e nella presa di Tripoli. Anche, dove non c'è stata una vera e porpia dimensione amazigh della rivolta, come in Tunisia, gli eventi hanno dato vita a numerose associazioni berbere, prima inesistenti, come l'Associazione Tunisina della Cultura Amazigh, che, l'anno stesso della sua fondazione nel 2012, organizza a Djerba, il Congresso Mondiale Amazigh, con un rappresentante eletto nel Consiglio Federale dello stesso (Maddy-Weitzman, 2012; Jay, 2015).

²¹ In Marocco in seguito alle rivolte il movimento ha visto riconoscere ufficialmente il Tamazight nella costituzione La sorte dei berberi libici, riconosciuti come minoranza linguistica dal governo di transizione, dipenderà dagli esiti del conflitto libico (Jay, 2015).



particolarmente le zone periferiche o rurali, come nel dicembre 2017, in occasione dell'approvazione delle misure di austerità finanziaria.

Le proteste dei manifestanti, infatti, sono sempre di più di carattere politico ed economico, sebbene il riconoscimento dei diritti culturali viene comunque agitato come vessillo identitario. Nella fragile situazione politica algerina attuale, questi ultimi sono diventati uno strumento della contrattazione autoritaria del governo centrale, attraverso la quale il governo algerino ha inteso calmierare la situazione interna, facendo concessioni simboliche. Nella nuova costituzione del 2016, viene dunque aggiunto l'art. 4 «*Tamazight est également langue nationale et officielle. L'Etat œuvre à sa promotion et à son développement dans toutes ses variétés linguistiques en usage sur le territoire national. Il est créé une Académie algérienne de la Langue Amazighe, placée auprès du Président de la République. L'Académie qui s'appuie sur les travaux des experts, est chargée de réunir les conditions de la promotion de Tamazight en vue de concrétiser, à terme, son statut de langue officielle. Les modalités d'application de cet article sont fixées par une loi organique*²²».

Per quanto il rimando alla legge organica, come anche rispetto ad altri diritti riconosciuti nel testo, metta in dubbio l'effettiva applicazione della norma costituzionale, il governo ha preso di recente ulteriori decisioni di apertura alle istanze culturali degli Imazighen, dichiarando il 27 dicembre del 2017, l'istituzione di Yennayer come giornata di festa retribuita a partire dal 12 gennaio 2018. Tale apertura sembra rispondere in primo luogo a questioni di politica interna, considerando l'approssimarsi delle elezioni del 2019, alle quali la partecipazione di Bouteflika, garanzia fino ad ora del mantenimento dello status quo, è compromessa dalle sue condizioni di salute, nonchè la delicata situazione politica della Cabilia, dove i partiti tradizionali – FFS e RCD – hanno perso ormai terreno a favore del Movimento per l'autodeterminazione della Cabilia, erede, del Movimento per l'autonomia della Cabilia, fondato nel 2001 all'indomani della Primavera Nera dal cantante Ferhat Mehenni, che rivendica l'indipendenza della regione.²³ La volontà, inoltre, di porre le rivendicazioni culturali dei berberofoni sotto il controllo del potere centrale appare evidente se si considera anche l'iniziativa annunciata dal Ministro degli Affari religiosi e dei waqf Mohamed Aïssa, di promuovere l'uso del Tamazight nei luoghi di culto ufficiali, attraverso il suo insegnamento obbligatorio negli istituti regionali di formazione degli imam e la pubblicazione della prima esegesi coranica in lingua²⁴, che sembra un modo per ricondurre il religioso popolare berbero sotto il controllo di quello "ufficiale".

La questione tamazight diventa particolarmente rilevante se si considerano anche gli equilibri continentali: le politiche in tal senso di Bouteflika possono

²² <https://www.joradp.dz/HFR/Index.htm>

²³ <http://www.reporters.dz/index.php/item/91137-langues-tamazight-l-erreur-politique-de-1980-et-le-tournant-historique>. Vedi anche il sito ufficiale del Movimento, <https://www.makabylie.org>.

²⁴ <http://www.reporters.dz/index.php/item/90785-mohamed-aissa-promet-d-oeuvrer-davantage-a-la-promotion-de-tamazight-mosquees-et-instituts-religieux-mobilises>.



essere lette come uno strumento dell'affermazione dell'Algeria come leader nel contesto africano, cui corrisponde il suo indebolimento nel panorama degli stati arabi. In particolare, il paese si è proposto come mediatore nella crisi del Mali, dove l'opposizione Tuareg alle repressioni dei governi centrali negli anni '90, è diventata nei primi due decenni del nuovo millennio, un confronto ancora più violento, soprattutto dopo che nel 2012 gli islamisti radicali hanno escluso i Tuareg, uniti nel Movimento Nazionale per la Liberazione di Azawad (MNLA), dal governo del neonato Stato di Azawad, nel nord del Mali. Considerando lo statuto iconico di cui le tribù Tuareg godono all'interno della Tamazagha – considerati i più “autentici” in virtù della conservazione dell'alfabero tifinagh e da sempre stati attivi nei movimenti pan-berberi (Maddy-Weitzman, 2012) – essere l'unico stato dell'area ad aver riconosciuto ufficialmente Yennayer significa per l'Algeria proporsi come campione della causa tamazight, legittimarsi, dunque, come mediatrice politica, disconoscendo, però, al contempo la specificità della Cabilia e la sua storia di marginalizzazione nel paese.

BIBLIOGRAFIA

- ACHAB, RAMDANE. 1996. *La néologie lexicale berbère: 1945-1995*. Leuven: Peeters Publishers.
- ANDERSON, BENEDICT. 1996, *Comunità immaginate. Origine e diffusione dei nazionalismi*, Roma: Manifesto Libri.
- CAMPANINI, MASSIMO. 2017. *Storia del Medio Oriente Contemporaneo*. Bologna: Il Mulino.
- CHIAUZZI, GIOIA. 1988. *Cicli calendariali nel Magreb*, Napoli: Istituto Universitario Orientale.
- GALAND-PERNET, PAULETTE. 1958. *La Vieille et la légende des jours d'emprunt au Maroc*, in «Hespéris», 65, 29-94.
- GAST, MARCEAU e DELHEUR, JEAN. 1992. “Calendrier”, in Gabriel Camps (dir.). *Encyclopédie berbère*. Edisud: Aix-en-Provence (<http://encyclopediaberbere.revues.org/2039>)
- GELLNER, ERNEST. 1973. “Introduction,” in Gellner, Ernest e Micaud, Charles (eds). *Arabs and Berbers*. Londra: Duckworth.
- GOODMAN, JANE E. 1998. *Singers, Saints, and the Construction of Postcolonial Subjectivities in Algeria*, in «Ethos», 26(2), 204-228.
- GOODMAN, JANE E. 2002. *Writing empire, underwriting nation: discursive histories of Kabyle Berber oral texts*, in «American Ethnologist», 29 (1), 86-122.
- GUERNIER, EUGENE. 1950. *La Berbérie, l'Islam, et la Française*. Paris: Editions de



l'Union Franfaise.

- HADDADOU, MOHAND-AKLI. 1997. "Ethnynomie, onomastique et réappropriation identitaire. Le cas du berbère", in: Foued Laroussi, Foued (a cura di), *Plurilinguisme et identités au Maghreb*, Rouen: Université de Rouen.
- HOBSBAWN, ERIC e RANGER, TERENCE. 2002. *L'invenzione della tradizione*. Torino: Einaudi.
- HOFFMAN, KATHERINE E. e CRAWFORD, DAVID. 1999. "Essentially Amazigh: Urban Berbers and the Global Village", in Lacey (Ed.), *The Arab-african and Islamic World: Multidisciplinary Approaches*. New York: Peter Lang.
- JAY, CLEO. 2015. "A Berber Spring: the Breakthrough of Amazigh Minorities in the Uprisings' Aftermath", in Gerges, F.A. (edited by). *Contentious Politics in the Middle East. Middle East Today*. New York: Palgrave Macmillan.
- MADDY-WEITZMAN, BRUCE. 2011. *The Berber Identity Movement and the Challenge to North African States*. Austin: University of Texas Press.
- MADDY-WEITZMAN, BRUCE. 2012. *Arabization and Its Discontents: The Rise of the Amazigh Movement in North Africa*. in «The Journal of the Middle East and Africa», 3 (2), 109-135.
- MADDY-WEITZMAN, BRUCE. 2016. "Berbers (Amazigh)", in Stone, John (edited by). *The Wiley Blackwell Encyclopedia of Race, Ethnicity, and Nationalism*, Rutledge. Londra.
- MCDougall, JAMES. 2003. *Myth and Counter-Myth: 'The Berber' as National Signifier in Algerian Historiographies*, in «Radical History Review», 86, 66–88.
- OXBY, CLARE. 1998. *The Manipulation of time: Calendars and Power in the Sahara*, in «Nomadic Peoples», 2 (2), 137-149.
- SERVIER, JEAN. 1962. *Les Portes de l'année. Rites et symboles. L'Algérie dans la tradition méditerranéenne*, Paris: Laffont, 1962.
- SIEBERT, RENATE. 2012. *Voci e Silenzi Post-coloniali. Frantz Fanon, Assia Djebar e noi*. Roma: Carocci.
- TAHA, ABDULWAHID DHANUN. 1998. *L'espansione dell'Islam. Insediamenti nel nord Africa e in Spagna*, Genova: ECG.
- TLEMCANI, RACHID. 1986. *State and Revolution in Algeria*. Boulder: Westview Press.

L'AUTRICE

Valentina Fedele, dottorato di ricerca in "Politica, società e cultura" presso l'Università della Calabria, è direttore editoriale di *Occhiali – Rivista sul Mediterraneo Islamico*. Si occupa di storia e istituzioni dei paesi del Mediterraneo,



OCCHIALÌ – RIVISTA SUL MEDITERRANEO ISLAMICO (N.2/2018)

con una particolare attenzione alla cultura dell'Islam e alle sue trasformazioni nel contesto della diaspora. I suoi interessi di ricerca riguardano anche i movimenti sociali del Nord-Africa francofono; il rapporto tra islamofobia e genere. Tra le sue pubblicazioni: *L'Islam mediterraneo. Una via protestante?* (Bonanno, 2012); *La Tunisia post-rivoluzionaria. Echi del passato e immagini del futuro* (Futuri, 2015); *Islam e mascolinità. La definizione della soggettività di genere nella diaspora musulmana* (Mimesis, 2015).

E-mail: valentinafedele16@gmail.com